

Інститут філософії імені Г.С.Сковороди НАН України

Передплатний індекс
49796

ISSN 2078-8142



МУЛЬТИВЕРСУМ ФІЛОСОФСЬКИЙ АЛЬМАНАХ



ВИПУСК 2(172). Том 1

КИЇВ - 2020

Мультиверсум. Філософський альманах / Гол. ред. В. В. Лях.
Випуск 2(172). Том 1. Київ, 2020. 203 с.

Головний редактор – *В. В. Лях*, доктор філос. наук, професор
Заст. головного редактора – *А. В. Усик*, кандидат філос. наук
Відповідальний секретар – *Р. В. Самчук*, кандидат філос. наук

Редакційна колегія:

<i>Б. Вальденфельс</i>	д-р філос. н., проф. (м. Бохум, Німеччина)
<i>В. Г. Воронкова</i>	д-р філос. н., проф. (м. Запоріжжя, Україна)
<i>Декомб Венсан</i>	д-р філос. н., проф. (м. Париж, Франція)
<i>Р. О. Додонов</i>	д-р філос. н., проф. (м. Київ, Україна)
<i>А. М. Єрмоленко</i>	чл.-кор. НАНУ, д-р філос. н., проф. (м. Київ, Україна)
<i>Ю. Ю. Завгородній</i>	д-р філос. н., ст. наук співроб. (м. Київ, Україна)
<i>Крепон Марк</i>	д-р філос. н., проф. (м. Париж, Франція)
<i>Я. В. Любимий</i>	д-р філос. н., проф. (м. Київ, Україна)
<i>А. М. Малівський</i>	к. філос. н., доцент (м. Дніпро, Україна)
<i>Т. В. Матусевич</i>	к. філос. н., доцент (м. Київ, Україна)
<i>Ніко Скерано</i>	д-р філос. н., проф. (м. Нюрнберг, Німеччина)
<i>Л. О. Филипович</i>	д-р філос. н., проф. (м. Київ, Україна)
<i>В. В. Хміль</i>	д-р філос. н., проф. (м. Дніпро, Україна)

Видання засноване 1998 р.

Свідоцтво про державну реєстрацію: КВ № 15444-4016Р

Включено до Переліку наукових фахових видань України
згідно з наказом Міністерства освіти і науки України від 17.03.2020 р. № 409

Затверджено до друку Вченою радою Інституту філософії
імені Г.С. Сковороди НАН України (протокол № 6 від 27 жовтня 2020 р.)

Адреса редакції: 01001, м. Київ, вул. Трьохсвятительська, 4
Інститут філософії імені Г.С. Сковороди НАН України
e-mail: article@multiversum.com.ua web-сайт: <http://multiversum.com.ua>

© В. В. Лях, 2020

© Інститут філософії імені Г.С. Сковороди НАН України, 2020

СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ ТА ФІЛОСОФІЯ КУЛЬТУРИ

УДК 32.1+327.5(410:61.1)

DOI 10.35423/2078-8142.2020.2.1.01

О. В. Білий,

доктор філологічних наук, професор,
провідний науковий співробітник

Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАН України,

м. Київ, Україна

e-mail: obilyi@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0997-1535>

В. М. Вовк ,

кандидат філологічних наук,
старший науковий співробітник,

м. Київ, Україна

e-mail: vovkviram@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0809-4713>

ВІДЖИВЛЕННЯ НАЦІОНАЛЬНОЇ ДЕРЖАВИ

У статті ідеться про відродження національної держави у добу глобальних і регіональних криз, послаблення міжнародних інституцій на тлі кардинальних геополітичних викликів. Одними з головних цілей наукової розвідки є осмислення ідеї національної держави у політичному дискурсі сьогодення, аналіз культурно-історичного підґрунтя міфу держави як такої. У центрі уваги авторів перебуває теорія наступального реалізму як основа розуміння сучасних тенденцій міжнародного розвитку. Чільне місце серед наукових сюжетів статті посідає історія такої вікомної події у житті Європи, як Брекзит. Глобальні і регіональні кризи, як епідемія коронавірусу, рівночасно як і кризи регіональні - Брекзит, сприяють відживленню такої культурно-історичної форми як національна держава, так само як відживлення міфу держави як такої. Будь-який універсалізм по суті є лише експансіоністською ідеологією, покликаною утверджувати партикулярні соціальні, по-

літичні і культурні цінності, прикладом чого є національна держава.

Ключові слова: *національна держава, глобальні і регіональні кризи, наступальний реалізм, міф держави, історична пам'ять, універсалізм, Брекзит.*

Нині вже є достатньо підстав стверджувати, що прогресизм, породжений глобалізацією, добігає кінця. Глобалізація стала прискорювачем криз і суперечностей світового розвитку. Ідеться насамперед про інерційність інституційної бази міжнародної взаємодії, її бюрократизація, що робить міжнародні організації безпорадними перед лицем політичних, геополітичних і екзистенційних викликів сьогодення. Це засвідчили з усією очевидністю такі події, як агресія Росії проти України, сирійський громадянський конфлікт, розв'язаний диктаторським режимом Башара Асада, Брекзит, і, звісно, пандемія коронавірусу. На тлі цих катаклізмів дедалі більше зростає роль національної держави і вже стає цілком очевидним, що ми є свідками відживлення не лише національної держави у її конкретних втіленнях, а й міфу Nation-State, уявленої держави. Робити якісь фундаментальні узагальнення щодо ролі національної держави у «добу пандемії» ще зарано. Але деякі політичні і геополітичні зрушення, що є частиною глобалізаційного процесу, такі, наприклад, як Брекзит, можуть стати більш зрозумілими, якщо скористатись теоретичною оптикою, що притаманна сучасному розумінню статусу держав у системі міжнародних відносин.

Так, скажімо, за логікою сучасного реалістичного мислення, логікою так званого наступального реалізму у галузі міжнародних відносин, статус-кво у світовій політиці трапляється рідко. Статус-кво здебільшого постає у вигляді утопії для збереження вигравшів. Великі потуги поводять себе агресивно не тому, що вони мають внутрішню спонуку до панування, а тому, що вони прагнуть більшої влади задля збільшення шансів на виживання (Джон Міершаймер). Така поведінка великих потуг не є несподіванкою остатнього часу. Це передусім наслідок довготривалого дотримання формування способів розгортання раціональності держави-нації упродовж століть. Сучасний світовий порядок виникав на базі су-

часної нації-держави, для якої пріоритетними залишалися принципи територіальної цілісності, прагнення монополізувати засоби насильства, й відчутна апеляція до легітимності [1, с. 45]. Так чи так насильство є серцевиною державної раціональності, а не зрядям держави як це вважали прихильники марксистської традиції. Власне, утворення сучасного світового порядку, правової бази міжнародних відносин завдячує своїм походженням розгортанню *Raison d'Etat*, здійсненню державного насильства стосовно країн або держав-суперників. Проте, як засвідчила тридцятирічна війна, здійснення державного насильства лише через воєнні дії веде до самознищення, є різновидом редукцію ад абсурдум. Отже, з виникненням модерної системи міжнародних відносин синтез насильства і апеляції до легітимації призводить і до утвердження сучасної системи міжнародного права. Йдеться про наслідок так званого Вестфальського миру (1648), який надав функціональної чинності поняттю суверенітет. Із Вестфальським миром асоціюється також становлення системи міжнародного нагляду спершу через двосторонні угоди між країнами, а згодом – через багатосторонні. Проте перший експеримент організації наглядових операцій припадає на період поразки Наполеона Бонапарта в Європейському протистоянні й створення союзницького об'єднання між Росією, Австро-Угорщиною та Великобританією. Насильство, що протягом тривалого часу було наслідком стихійного змагання різноманітних політичних форм – від локальних деспотій до імперій, починаючи з Вестфальського договору обмежується й канонізується через систему міжнародних угод. Так утворюється міжнародно-правова реальність, яка на теоретичному рівні фіксується у доктрині балансу сил. Доктрина балансу сил позначає політику, що її інші держави приймають частково, умовно визнаючи суверенітет одна одної [2]. Коли ми говоримо про баланс сил, то маємо на увазі спроможність держави-нації застосовувати насильство заради захисту свого суверенітету. Правове оформлення такої спроможності через переговори і систему договорів є здебільшого наслідком пізнання потуги як власної держави, так і потуги держав-суперників, різноманітним способами, від розвідки – до дипломатії. Знання саме по собі служить підґрунтям для розуміння меж, обсягів та засобів застосування різних способів тиску – економіч-

ного, воєнного, психологічного – під час переговорів. І далеко не завжди фактична ситуація забезпечує країни від жорсткого тиску, а межі суверенітету, можна сказати, завжди перебувають під постійною загрозою.

Із XIX ст. національна держава перетворюється на стійку політичну форму, спрямовуючи концентрацію воєнної сили як засобу урядування переважно назовні, на інші держави у системі національних держав [2, с. 192]. Ентоні Гідденс, один із провідних дослідників проблеми державотворення, вважає, що національна держава усталюється разом з новітнім індустріалізмом, який, своєю чергою, замість сприяти мирному економічному поступові від самого початку був заручений з мистецтвом війни. Національна держава, не маючи воєнної потуги, добре споряджених модерних збройних сил, мала небагато шансів вистояти проти зовнішньої атаки з боку тих, хто міг би мати такі збройні сили. Ноам Хомський наводить промовисті приклади залежності усталення національної держави (в даному разі Сполучених Штатів Америки) через жорстку прив'язку економіки до воєнних замовлень, посиляючись на визначення статусу й ролі провідних транснаціональних корпорацій. У дослідженні «Fortune 500» зазначено, що свого часу фірма Локхід, що виробляє зброю, була забезпечена від банкрутства тільки завдяки усвідомленню урядовцями стрижньової ролі міліарної індустрії в економіці країни [3, с. 256]. Мілітарне змагання національних держав супроводжується легітиміційними паузами. Такими паузами були, наприклад, роки, що минули від формального визнання кордонів Нації-держави у договорах, підписаних по закінченні Першої світової війни. Але модель миру, яка була нав'язана Європі, вже містила зерна майбутніх катастроф у вигляді так званих репараційних боргів, накладених на переможену Німеччину. Визнання нації-держави легітимним арбітром своїх внутрішніх справ і брак механізмів контролю за дотриманням угод призвели, як відомо, до мобілізації усіх видів національних ресурсів у Німеччині на базі реваншистського міфу й реактивації спричинених поразкою реваншистських соціальних фобій до радикальної експансії адміністративних спроможностей державної влади. Вразливість легітиміційної моделі Версальського миру зумо-

вила потребу її радикального доповнення після Другої Світової війни. Ялтинські угоди по суті санкціонували гегемонію надпотуг у межах глобальної системи націй-держав, незалежно від ідеологічних доктрин, що були покладені в основу їхнього функціонування. Крім того, механізм міжнародного нагляду після Ялти, система гарантій безпеки ставились у пряму залежність від інституційного впливу гегемонів на переможені країни. Як відомо, США активно впроваджували інститути репрезентаційної демократії на окупованій території (Італія, Німеччина, Японія), а СРСР – радянську інституційну модель у Східній Європі. А ООН, так само, як і Ліга Націй, відіграла, по суті, роль моніторингового комітету і була неспроможною забезпечити в разі потреби силове врегулювання конфліктів, не враховуючи позицій гегемонів.

Отже, констатуємо. Мілітаризм як пріоритет позначає «зовнішню» спрямованість рації Національної держави. Водночас, залежно від культурних традицій інституційних стандартів, конкретної історичної ситуації, вплив цієї обставини на внутрішнє життя тієї чи іншої країни, використання воєнної сили як засобу урядування у внутрішній політиці є різним.

Нині як ніколи раніше стає зрозумілим, що грандіозний проєкт світової революції, як проєкт глобалізаційний, вилився в російську імперіалістичну експансію, тобто в експансію національної держави. Сподівання світової лівиці на планетарну перемогу універсального принципу рівності виявились марними, що підтверджує чинність тлумачень *Ration d'Etat*, які утверджувались, починаючи з Макіавеллі. Тобто рація держави не є урядуванням відповідно до законів Божих, як вважала християнська церква, до законів природи, або законів соціальних, як вважали марксистки, поваги до світового порядку, а, насамперед, з метою здійснення головної мети, а саме – зміцнення потуги держави (Мішель Фуко). Тут ми підходимо до питання про метафізичні засади національної ідентичності, найвищим уособленням якої є національна держава. Остання, на наше переконання, є чи не найвиразнішим свідченням історичного розгортання людської суб'єктивності.

Однією з віх у цьому поступі був Вестфальський мир, який зафіксував поразку християнського універсалізму у процесі релігійних воєн, надаючи статусу інституційної норми національ-

ній індивідуальності у вигляді принципу суверенітету. Із того самого часу міжнародні союзи та всілякі інтернаціональні утворення постають як перетворені форми національного.

Щоразу поява того чи того інтернаціонального утворення сповіщає про нову констеляцію державних потуг з відповідним їх зміцненням або послабленням. Наприклад, свого часу Росія була економічно неспроможною витримати локальну війну у разі ескалації конфлікту у Косово. Глобальне зіткнення означало б початок Третьої Світової війни з вочевидь непередбачуваними наслідками. Тепер же довготривалий підвищений попит на вуглеводні для зростаючої світової економіки і, як наслідок, карколомне зростання цін на нафту і газ, сприяли відродженню імперських амбіцій Росії. Отже, враховуючи головну мету, яку передбачає рація держави, а саме – прагнення наростити потугу, можна зробити припущення стосовно самої тематизації глобалізаційних процесів у сучасному світі. Саме потенційна вразливість національних держав спричинена обмеженістю ресурсів, глобальним потеплінням, поширенням СНІДУ спонукали їхніх лідерів створити міждержавні інституції задля того, щоб розробити стратегію світового розвитку. Проте нинішня пандемія коронавірусу поставила під сумнів ефективність міжнародних організацій в умовах глобальної кризи, і кризи ідеології глобалізму. Врешті решт було визначено, що поширення методів організації виробництва, які лежать в основі розвитку західної економіки, на решту світу може спричинити планетарну катастрофу. Власне, потенційно небезпечні константи сучасного світу сигналізували про історичну вичерпаність так званої культурно-діяльній парадигми розвитку суспільства, яка передбачала екстраполяцію відношень панування на природне довкілля. Свого часу цю парадигму фундаментально критикували М. Горькаймер та Т. Адорно у «Діалектиці просвітництва».

Будь-який універсалізм по суті є лише експансіоністською ідеологією, покликаною утверджувати партикулярні соціально-історичні цінності, яскравим прикладом чого є саме національна держава. Це засвідчує, зокрема, й історія розвитку співвідношення між національною державою і християнською церквою. І схизма, і ересі, й інституціалізація міжконфесійних розбіжностей (секти) –

усе це виміри фундаментальної суперечності між універсалістським, аплемінним характером християнського віровчення і волею до ідентичності, що її уособлює на найвищому рівні національна держава. Свідченням тому може служити брутальна політизація православної церкви московського патріархату.

Для Росії еклезіястичний православний універсалізм завжди служив лише знаряддям реалізації геополітичних інтересів. Натомість об'єднання країн Європи у Європейський Союз сягає своїм корінням зовсім іншого типу універсалізму, а саме – секулярного універсалізму оскарження. Йдеться про традицію, яка народилась у надрах греко-римської цивілізації. Це традиція діалогу, перманентного підважування племінних значень, інституцій, репрезентацій. Розрив із племінними цінностями у Європі супроводжувався й ішов пліч-о-пліч з тим, що Корнеліус Касторіадіс називав проектом колективної й індивідуальної автономії. Завдяки успішному розгортанню такого проекту став можливим розвиток ідей рівності, свободи, прав індивіда і суверенітету. Звідси постає система цінностей, яка не вимагає обов'язкового акту віри й специфічної відданості герметичним значенням. Усталюючи діалог, ця система залишається відкритою для діалогу. І парадоксальним чином саме з неї народжується ідея національної держави й уся система міжнародно-правових відносин. Саме завдяки діалогічній природі європейської цивілізації постає альтернатива культурно-діяльнісному світогляду – ідеологія визнання. Європейська традиція передбачає, що у ролі перманентних зіставлень, порівнянь, підважень й оскаржень перебувають ключові поняття, цінності й інститути. Ще й донині тривають дискусії стосовно європейської ідентичності у Великій Британії та Німеччині. А такі національні держави, як Чехословаччина, Югославія, Бельгія, особливо Німеччина й Італія постали не останньою чергою в результаті «лабораторної» рефлексії інтелектуалів. Фундаментальна, базова цінність Європейської цивілізації – демократія як режим немислима поза постійним усвідомленням джерел, стану, перспектив, негараздів даної форми державного устрою, а також суспільних ризиків, пов'язаних з нею. Чи змінюється у процесі оскаржень уявлення про межі національної держави, чи відбувається обмеження суверенітету упродовж функціонування міждержавних, або наддержавних

об'єднань? Безперечно. Водночас відбувається зростання потуги певних держав, або їх обмеження. Але при цьому правила діалогу є такими, що унеможливають цілковиту й остаточну гегемонію тих чи інших потуг попри всю їхню вагу і внесок до спільного казана. Конститууючи пріоритетність рації національної держави у процесі міжнародної взаємодії слід також визнати, що й національні держави не є гарантованою заздальгідь даністю. Отож вони завжди є підважені й загрожені. Постає питання: чи стосуються ці загрози усієї системи національних держав як системи інституційної, чи йдеться лише про перерозподіл ваги й впливу тих чи інших потуг?

Утім й історія держави-нації, й усталення цієї інституції упродовж історії засвідчує протилежне. Держава-нація посилюється саме внаслідок розгортання глобалізаційних процесів і пов'язаних з ними криз. Так, після вестфальського миру в Європі утворюються абсолютистські держави-нації. Теократії і ліги міст-держав припиняють своє існування, поступаючись місцем етноцентричним імперіям. Їхнє подальше існування гарантується розширенням влади й захопленням земель, що призводить до появи нових форм імперіалізму, зумовлених посиленням спроможностей нації-держави.

Поворотним моментом в усталенні цієї тенденції, як вважає Ентоні Гідденс, є консолідація індустріального капіталізму і глобальне панування національної держави [2, с. 255]. Річ у тому, що здобутки індустріального капіталізму стали неодмінною умовою виживання тих чи тих держав, адже індустріалізм і технічний прогрес від самого початку ніколи не мали за мету мирний економічний поступ, а зумовлені певними воєнними стратегіями й служили знаряддям війни. Чим дужче держава-нація прагнула захистити свій суверенітет, тим більшою мірою це ставало можливим лише через включення в систему індустріального капіталізму з його інформаційною революцією й стратегіями соціального умиротворення (пацифікації). Із цього погляду, наприклад, поразка Радянського Союзу, який фактично був імперіалістичною державою-нацією, зцементованою довкола російського етно-культурного ядра, це наслідок розриву між претензією на роль впливового

дієвця у світових перегонах за нових умов і архаїчними формами організації економічного життя на базі державного капіталізму.

Беручи до уваги ту обставину, що індустріальний ліберальний капіталізм не переймається сумирним економічним поступом, а несе в собі приховану агресію, кризи неминуче супроводжували його розвиток. Ось чому розбудова економічних відносин, систем безпеки у ХХ ст. структуруються через жорстко контрольовану національною державою політикою ідентичності як відповіддю на такі виявлення глобалізації, як перманентна криза постверсальської Німеччини або велика депресія у США.

Родней Брюс Голл свого часу констатував планетарне піднесення національних держав не лише у Європі або США, а й так само в Азії та Латинській Америці. Він визначає це піднесення як «соцістальну реакцію» на глобальну депресію, що стала кульмінаційним моментом індустріальної революції [4, с. 295]. Повсюдно відбувається витіснення притаманної ХІХ століттю держави *Laisser-faire* державою *Welfare*, як реакція на глобальні й внутрішні негаразди.

Інтегративні форми національної ідентичності були різними відповідями на глобалізацію лібералізму [4]. Так, у США Рузвельт політично стимулює процеси перебудови економіки за кейнсіанськими моделями протидії економічним циклам. Приблизно ті самі моделі застосовуються у Великій Британії. Німеччина здійснює мобілізацію ресурсів за допомогою ідеології націонал-соціалізму, Італія – фашизму. Японія всіляко використовує культ містичного імперіалізму.

Таким чином, через адміністративне втручання різних інститутів нації-держави забезпечували позитивні зрушення в економіках. У майбутньому адміністративний ресурс нації-держави значно розширить можливості міжнародної кооперації й сприятиме створенню міждержавної політичної мережі. Результати Другої Світової війни, а саме – поразка нацистської Німеччини засвідчили ефективність англо-американського способу застосування принципів колективної ідентичності. У своїх мемуарах Альберт Шпеер – провідний гітлерівський архітектор, а згодом і міністр озброєнь, визнавав, що Америка й Англія домоглися значно більших результатів у консолідації ресурсів задля перемоги, ніж Німеччина, де

діяли клієнтальні схеми співіснування гауляйтерів (нацистських губернаторів) та промисловців. Саме ці схеми завадили у 1942–1943 роках виконати воєнне держзамовлення.

Після того, як стало очевидним, що глобалізація породжує кризи, перед якими виявляється вразливість дієвців, пробиває собі шлях ідея регіональних економічних об'єднань на протигагу традиційним політико-мілітарним об'єднанням. По суті, такі об'єднання, як Європейський Союз, являють собою національну державу у її тотальності. Далеко не випадково, що однією з постійно реанімованих цілей того самого Європейського Союзу була ідея створення західно-європейських збройних сил як альтернативи НАТО. Утім, як з'ясувалось, військовий потенціал вимріюваних сил буде у середньотерміновій перспективі явно недостатній для захисту колективного інтересу Євросоюзу. Незаперечною є та обставина, що держава-нація щоразу набуває нового значення й нового статусу залежно від змін міжнародного контексту. Відповідно до цього відбуваються й тектонічні зрушення у системі міжнародних відносин.

Деякі теоретики глобалізму подають такі зрушення кризь призму двох взаємовиключних тенденцій, а саме – глобальної інтеграції й фрагментації у світі поглибленої кризи держав-націй. Проте домінування глобалістського дискурсу, який має яскраво виражений характер, аж ніяк не може заперечити того, що «вестфальська» [5] система є монопольною й переважна частина легітимних рішень у світовій політиці приймаються на рівні держави-нації. Чи впливають на такі рішення новітні технології, мобільність капіталу чи стрімкий прогрес засобів масової комунікації? Звичайно. Проте це не означає, що функціонує альтернативний міжнародний агрегат прийняття політичних рішень на кшталт демонізованого антиглобалістами світового уряду.

Натомість ми спостерігаємо відцентрові процеси, пов'язані з відживленням ідеї національної держави. У деяких європейських країнах, які завжди мали репутацію оплоту євроцентризму, ідея національної держави дедалі більше пов'язується з праворадикальними ідеологіями. У Франції вже котрий рік поспіль зростає популярність праворадикальної партії «Національний фронт», так само

зміцнюються позиції праворадикальних політичних сил у ФРН, де «Альтернатива для Німеччини» має третю за кількістю депутатів партію у Бундестазі, а в Австрії Партія Свободи має третю за кількістю багнетів фракцію у Національній Раді країни. Серед причин такого піднесення крайньоправих партій – неповороткість загальноєвропейських інститутів, не здатних достатньо ефективно реагувати на політичні, геополітичні, економічні виклики сьогодення, зловживання опортуністичною *realpolitik*, девальвація Європи цінностей. Як приклад тут можна навести хоча б рішення Ради Європи повернути до зали засідань делегацію Росії, прийняте всупереч умовам повернення, що їх ставила ця організація перед РФ у зв'язку з війною проти України; неспроможність впоратись з міграційною кризою, так само як і неспроможність ефективно вплинути на процес закорінення корупції в країні, яка належить до найстаріших членів ЄС – Греції, що обійшлося Європі майже у 100 млрд. євро, спрямованих на підтримку Греції задля уникнення дефолту, а відтак – загальноєвропейської економічної кризи.

Завершено процес виходу Великої Британії з ЄС, так званий Brexit. До цієї вікопомної події треба придивись уважніше, і не лише з погляду політичних та економічних суперечностей між Великою Британією і континентальною Європою. Переобраний з ініціативи прем'єр-міністра Бориса Джонсона парламент більшістю голосів проголосував за вихід з Євросоюзу відповідно до запропонованої Прем'єром і погодженої з Євросоюзом угоди. Чим може завершитись для внутрішньої політики Великої Британії такий перебіг подій? Чи можна ставити крапку у драматичній події під назвою Brexit? Для того, щоб зрозуміти перспективи розвитку політичної ситуації, слід зрозуміти культурно-історичні передумови цього тектонічного зрушення у новітній історії Об'єднаної Європи.

Серед провідних сюжетів даної дискусії була інтерпретація міфології Brexit як імперської ностальгії. Британський дослідник Роберт Саундерс дав промовисту картину суджень, мемів та метафор, що позначали дебати про «глибоко закорінені ідеї щодо історії країни, ідентичності та втрат», які годі увявити поза імперським минулим Великобританії. Тему міжнародних коментарів, на думку Саундерса, можна передати назвою одного з фільмів із циклу Зоряних війн – «Імперія завдає удар у відповідь». У Нью Йорк Таймс,

відзначає Саундерс, процес Brexit позначено метафорою «Останніе зітхання імперії», хвороблива реакція нації, «зараженої ностальгією», а Вашингтон Пост «діагностує «ностальгію за імперією «як наріжний камінь націоналістичної політики». У переліку Саундерса перебуває низка письменників, таких як Девід Олусага, Онні Гаст, Дейн Кеннеді, Гарі Юнг, Марк-Вільям Пален, що на їхню думку Brexit – це не що інше, як «постколоніальна меланхолія», спричинена ностальгічними зітханнями за колоніями, втраченим багатством та глобальним впливом. Натомість прочитання історії британськими євроскептиками передбачає, що домінанта національної пам'яті – це не імперія, а швидше «острівна історія» про стійку «маленьку Британію», яка протистоїть переважаючим силам супротивникаю, а саме – спогади про Дюнкерк, самотню боротьбу з нацистською Німеччиною, – історія, що зводить імперію до вислову «Британська міць» і аж ніяк не є джерелом останньої. Один з ентузіастів Brexit, колишній міністр закордонних справ Великої Британії Борис Джонсон заявляв, що Brexit аж ніяк не означає наміру відбудувувати імперію, а є лише прагненням «перевідкрити динамізм бородатих Вікторіанців».

Засвідчуючи поверховість міфа Brexit як імперської ностальгії, Саундерс доходить висновку, згідно з яким найпершим завданням є необхідність провести чіткий вододіл між ностальгією та амнезією, між тугою за імперією та забуттям британського імперського минулого. Небезпечну для долі Європи сутність імперської ностальгії, що послужила своєрідним пусковим гачком Brexit, дуже точно передав видатний англійський кінорежисер Пітер Грінуей в інтерв'ю інтернет-виданню «Лівий берег»: «Brexit виник внаслідок тупої ностальгії за втраченим режимом. Тож не дивно, що його підтримали численні консерватори й люди, які належать до радикальних правих сил. Всі великі імперії після свого колапсу знаходяться в жахливому стані: постійні самозвинувачення, відчуття приниження та втрата поваги. Цим скористалася пропаганда, яка поширювала неправдиву інформацію серед тих, хто ніколи не розумів європейський контекст.

Європейський Союз створив політичну стабільність, яка протрималася протягом 70 років. Вперше за всі ці роки не було

воєн завдяки згуртованості європейської нації. Згодом вона має перетворитися на демократичний світовий уряд, бо лише разом ми зможемо рухатися далі в майбутнє. Та це європейське ком'юніті – чудовий початок даних процесів. Наївний, але чудовий і величний. Він заслуговує на підтримку.

Я вважаю катастрофою те, що нарцисичний і самозакоханий народ розбиває подібні відносини. Я весь час думаю про це. Звісно, у мене британський паспорт, але також є ще й нідерландський, і я хочу залишитися європейцем. Сподіваюся, що відбудеться другий референдум, інакше ці події можуть спровокувати навіть громадянську війну» [6].

Вexit відживив національну чутливість у низці державно-політичних суб'єктів Великої Британії. Насамперед ідеться про Шотландію. Щодо цього слід мати на увазі особливий суверенітет колишньої колонії Риму, яка мала назву Каледонії. Річ у тому, що Шотландія має свій парламент, цілковито контролює такі сфери, як освіта, культура, медицина, має право на грошову емісію. У цій північній частині Об'єднаного Королівства домінують незалежницькі настрої, повільно, але постійно зростає популярність геллік, давньої мови шотландського народу, яка функціонує поряд з англійською.

Виразним свідченням відживлення знакових подій та постатей, які утворюють основу національної пам'яті шотландців, є щорічне вшанування пам'яті уславленого героя Вільяма Воллеса, публічно страченого англійцями у 1305 р. Як згадував Девід Хеймс, свідок 700-ліття цієї події, під час вшанування у виконанні співака Ронні Брауна та лондонського геллік-хору прозвучав напівофіційний національний гімн Квітка Шотландії [7]. Девід Хеймс зазначив, що «робота пам'яті» вже не була безневинною як завжди. Він переконаний, що це вшанування, по суті, порушило питання про роль комеморації у сучасному глобалізованому світі. Хеймс писав: «Пам'ять про Воллеса крізь покоління засвідчує, наскільки різними є значення, що їх можна віднайти у його невловимій історії життя. Це не означає, що історія не зупиняється; вона просто завжди змінюється. Шотландці, які зібрались на лондонській Смітфілд, і ті, хто відвідує виставки, всілякі події, конференції у самій Шотландії, щоб відзначити річницю – живуть в унікальний момент

своєї історії: коли міфи та істини їхньої національної державності «переуявляються» у добу, коли зв'язок між національним, громадянським, місцевим та глобальним перебувають в інтенсивному процесі реконфігурації» [7].

Проте образ Воллеса й донині залишається об'єктом поклоніння і, водночас, оскарження незалежниками і юніоністами. І ті і інші спекулюють на історичних лакунах та непевностях, що супроводжують життя національного героя. Існує навіть архів зафіксованих усних спогадів про Воллеса до кінця XIV ст., який і досі лишається одним з джерел формування наративів національної пам'яті для цілих поколінь його співвітчизників. Вони надихнули Роберта Бернса на створення «хвилюючих пісень» наприкінці XVIII ст., а також «Дідових казок» Вальтера Скота, збірки анекдотів, народних переказів та вигадок з історії Шотландії [8]. До XVI ст. Англія і Шотландія ще не об'єднались в єдину державу. Об'єднання відбулось у два етапи: так званий монархічний (1603) і парламентський (1707). Ідеться про Союз Трьох Корон – сходження короля Шотландії Джеймса VI на трони Англії та Ірландії і подальше об'єднання трьох королівств задля ведення заморської політики. Об'єднання відбулося після смерті легендарної королеви Англії Єлизавети I, дочки Генріха VIII й останнього монарха з династії Тюдорів [9]. Незважаючи на прагнення Джеймса VI створити новий «імперський» трон Великої Британії, Англія та Шотландія майже сто років після утворення Союзу Корон залишались по суті незалежними державами [10]. У 1706 і 1707 роках парламенти Англії і Шотландії прийняли законодавчі акти, на основі яких було підписано угоду про об'єднання в єдине королівство під назвою Велика Британія.

Але Воллесів міф продовжував циркулювати у Шотландії до і після об'єднання. В Україні цей міф відомий з популярного блокбастеру «Хоробре серце», про героя народної війни проти англійських завойовників доби шотландського короля Роберта Брюса, що його створив відомий голлівудський режисер та актор Мел Гібсон. Цей міф відіграв значну роль у відновленні шотландського парламенту під час кампанії за самоврядування наприкінці 80-х – на початку 90-х років XX ст.

Водночас спорудження національного монументу Воллесу стало новим вододілом між юніоністами та незалежниками. Ідеться про розуміння шотландської ідентичності як частини формування британської держави, з одного боку, і орієнтацію на повний шотландський суверенітет, – з іншого. Прикметно, що одним зі спонсорів спорудження пам'ятної вежі був Джузеппе Гарібальді.

Немає жодного сумніву у тому, що голосування мешканців Шотландії проти Brexit – це результат історичного розгортання міфу Воллеса. Водночас слід зазначити, що намір прихильників шотландської незалежності перенайвиняти Шотландію на основі міфа Воллеса майже позбавлені емоційної складової, притаманної пам'яті про історичну травму. Навіть голлівудський блокбастер «Хоробре серце» з натуралістичним сценами, що їх так полюбляє Мел Гібсон, істотно не змінив символічну домінанту і культ героїчних цінностей, які визначають міф Воллеса. Водночас було б помилковим вважати, що Воллес є ключовим нарративом шотландської національної пам'яті. Не менш, а то і більш важливою є історія створення горського міфа (Highland Myth) про кельтську Шотландію, що набув популярності завдяки «перекладам» поезії легендарного ірландського барда III століття Оссіана, одного з ідолів романтичної літератури [11, с. 31–32]). Ідеться про вишукану підробку автохтонної літератури і, фактично, нову деконструйовану історію. Підробка була справою рук Джеймса Макферсона (1736–1796), шотландського поета, перекладача і містифікатора, члена палати громад Британського парламенту, який подав власну стилізацію як переклади з гельської поем Ойсіна. Своєю чергою, на основі цієї містифікації, як доводить Тревер-Роупер, брати, так звані Собеські Стюарти, створюючи фантастичний культурний ландшафт шотландської горської цивілізації, видали дві книги – «Vestiarium Scoticum» (1842) і «Костюми кланів» (1842). Родовід шотландської національної ідеї у «винайденій традиції» фактично виводився з вигаданого зв'язку кельтських тартанів – різнокольорових картатих тканин, що нібито мають стародавнє походження, з певними кланами. Утім ентузіазм, з яким здійснювалась ревізія автентичної історії, дав свої плоди. Картаті кілти (чоловічі спідниці), зроблені з тканин, що були виткані у вигляді різнокольорового геометричного малюнка, перетворились на банальну скла-

дову шотландського національного міфу. Вочевидь вони були перетворені на естетично забарвлене знаряддя розбудови шотландської уявної держави, на одну з культурно-історичних засад шотландських референдумів, а отже, і позиціонування Единбургу щодо Brexit.

Натомість і теоретичні дискусії щодо концепту колективної пам'яті і суперечки про її зміст, які точаться у Північній Ірландії, часто-густо співвідносяться саме з емоційною складовою. Проте є істотна відмінність між історичними конотаціями національної пам'яті шотландців і національної пам'яті ірландців. Річ у тому, що представники династії Стюартів, яка мала шотландське походження, сходили на англійський трон, а згодом брали активну участь у розбудові Британської імперії. Отже, частина національної пам'яті шотландців обтяжена саме цією обставиною. Історичні травми у ній сусідують з гордістю, зумовленою роллю вихідців з династії Стюартів. І тут слід згадати той самий твір, що мав назву «Vestiarium Scoticum» (шотландські костюми). Г'ю Тревер-Роупер, один з авторів популярної праці «Винайдення традиції», помітив, що автори вікопомної вигадки «Костюми кланів» по суті заявили про претензію на «королівську кров» у ряді оповідань, «в яких під романтичними, але прозорими іменами претендували на відкриття історичної правди». «Основна ідея цих оповідань, – писав Г'ю Тревер-Роупер, – полягає у тому, що лінія Стюартів не уривалася» [10, с. 53, 54].

Натомість ірландська монархічна історія припинилась у 1198 р. без жодних помітних спроб піддати історичній ревізії цей факт. Національна пам'ять ірландців здебільшого ґрунтується на тому, що має назву «історичної травми». Історична травма ірландців – це не давня історія, а історія XIX–XX століть, в якій спогади про Великий голод 1845–1849 рр., про війну Ірландії за незалежність 1919–1921 рр. і також жорстокості протистояння протестантських юніоністських ультрас і католицькою спільнотою, британськими збройними силами і бійцями ІРА (Ірландської республіканської армії) у Північній Ірландії, зберігають свою політичну актуальність. Великий голод лютував в Ірландії з 1845 до 1849 років. Він був наслідком англійської колонізації. Вихідці з Англії і

Шотландії утворили правлячу «протестантську» еліту, витіснивши дрібних землевласників зі своїх земель. Економічна політика Великої Британії щодо Ірландії була край руйнівною. До негараздів, пов'язаних з колонізацією, додалась епідемія фітофторозу, хвороби картоплі, яка знищувала врожаї протягом тривалого часу. Унаслідок голодомору померло близько 1 мільйона ірландців і близько 1 мільйона емігрувало з Ірландії, яка втратила 25% населення [11, с. 31–32].

Фахівці зазначають, що виразних свідчень пригадування «картопляного голоду» у повсякденному житті ірландців на початку ХХ ст. дуже мало. Натомість, коли ідеться про часи, які настали одразу після голоду, низка свідчень від «першої руки» мали місце, а мільйони з другого та третього покоління ірландців, особливо у спільнотах американської діаспори, виростили в атмосфері спогадів про фундаментальну катастрофу [12]. Опосередковані свідчення про голод збереглися в ірландських народних піснях. Погляд пересічних людей із середини, реакція на урядові заходи, виселення з домівок і землеволодінь, та еміграцію доповнювали наукову історію [13]. Власне, великий голод призвів ірландців до усвідомлення необхідності вибороти незалежність як гарантію виживання нації.

Історія боротьби за незалежність позначена у пам'яті ірландців двома також вікопомними подіями, які дістали назву кривавих неділь. Насамперед ідеться про 21 листопада 1920 р. Цього дня під час війни за незалежність ІРА розпочала спецоперацію зі знищення агентурної мережі британської розвідки. У відповідь спецпризначенці збройного формування, відомого під назвою Axillary Division, якими були колишні британські офіцери, розстріляли юрбу на матчі з Гельського футболу (різновид регбі). Цього самого дня було страчено кілька ірландських в'язнів, що утримувались у Дублінському Замку, за підозрою у належності до ІРА. Цей день ірландці вважають переломним, позаяк британській розвідці було завдано непоправної шкоди, а успіх ІРА викликав хвилю підтримки повстанців вдома і за рубезем [14]. Проте, у даному випадку ми маємо справу з перетворенням власне історії, нехай й інтерпретованої з погляду вже існуючої Ірландської республіки, на наратив національної пам'яті.

Кульмінацією Північно-Ірландського міжконфесійного протистояння була так звана кривава неділя 30 січня 1972 р. Того дня солдати-парашутисти застрелили 13 та поранили 15 учасників мирної демонстрації за громадянські права у заселеному переважно католиками районі Лондондеррі. Перед тим, а саме – у серпні 1971 р., британський парламент прийняв закон, спрямований проти ескалації насильства і терактів. Закон надавав владі право ув'язнювати людей без суду і слідства. Уряд вважав це єдиним способом відновлення.

Немає жодного сумніву, що саме робота наративів національної пам'яті визначила позиції різних політичних сил у Північній Ірландії у процесі розгортання боротьби за Brexit та остаточного голосування за нього. Кожна з цих сил побачила у Brexit як можливості, так і небезпеки. Звісно, зважаючи на спадщину Угоди страсної п'ятниці, учасники політичного діалогу загалом уникали полемічного відживлення драматичних епізодів історичної пам'яті. Як відомо, угоду було укладено 10 квітня 1998 р. То була мирна угода між Ірландським і Британським урядами та провідними політичними партіями щодо моделі урядування у Північній Ірландії внаслідок тривалої дискусії з пунктів, що спричиняли конфлікт протягом кількох десятиліть. Врешті решт було погоджено модель, що передбачала створення нового, перехідного уряду на основі поділу влади між націоналістами та юніоністами [15].

Водночас, слід мати на увазі новий історичний контекст, в якому формувалось уявлення про щойно згадані події. Річ у тому, що на дані уявлення вже наклали відбиток дослідження, зокрема теоретичні, щодо можливості існування колективної пам'яті, надто про контраверсійні події порівняно недавньої історії. Особливості політичної ситуації у Північній Ірландії добре передає метафоричне визначення Маргарет Тетчер «Британський як Фінчлі» (British as Finchley). Фінчлі – це район Лондону, де існує розмаїття етнічних та конфесійних спільнот і, відповідно, різні політичні уподобання. Проте звичайна демографічна статистика нищівно спростовує цей політичний вислів, що свого часу став мемом на позначення Північно-Ірландської проблеми. Івон МакГріанна у газеті «Белфаст Телеграф» наводить щодо цього переконливі дані. Виявляєть-

ся, що у Фінчлі 71% становлять британці, а ірландці – лише 1%. Тим часом в Ольстері британці становлять 48,4%, а ірландці – 28,4% [16]. Водночас інший дослідник проблеми Ольстеру Гі Бейнер побачив певне імперське спрощення у цій метафорі. У своїй розлогій рецензії на книгу Джима Сміта «Згадуючи нещастя» [17], він наполягає, що намагання роздмухувати розбіжності були, по суті, спробою прозондувати дисонанс між народною пам'яттю та фактичною історією, фактичною історією і маніпуляціями історичною свідомістю на основі комбінування подій [18]. Бейнер фіксує існування найуживанішої моделі історичної пам'яті в ірландських нарративах Белфасту. Згідно з нею, пам'ять є пригадуванням історичного досвіду та нарощування шарів значення, завдяки чому події знов і знов відтворюються. При цьому «автентичність» замість бути основою для розрізнення справжнього і фіктивного по суті відіграє роль печатки авторитету на певних нарративах. Крім того, історична травма використовується як форма культурного капіталу задля прийнятних політичних маніпуляцій. Утилізація культурної травми, на переконання дослідника, не знецінює пам'ять про страждання. Наприклад, у випадку з кривавою неділею 1972 р. «персональні свідчення, що передають сильні емоції, шок, почуття суму, страху та гніву, стають канонічними текстами для «травматизованих спільнот» [19]. Через такі тексти відбувається перехід від індивідуальної травми до травми культурної. У них індивідуальна рефлексія травми перетворюється на фундамент символічної конструкції національної пам'яті. Проте культ історичної травми не був би «успішним», якби не діяльність ІРА та її політичний криголам – партія Шин Фейн (тільки ми), яка виступає за єдину Ірландію і без якої сьогодні годі уявити захист ірландської ідеї у Північній Ірландії та вироблення формули миру.

Є також підстави вважати, що політичний комплекс національної пам'яті ірландців укупі з існуванням Шин Фейн, так само, як і членство Великої Британії у ЄС, були одними з гарантій сталого миру у Північній Ірландії. Нагадаємо, що на виборах до Європарламенту 2009 р. партія Шин Фейн набрала найбільшу кількість голосів у Північній Ірландії. Тож Brexit фактично підважив статус-кво, а остаточне його оформлення могло б позбавити прихильників Шин Фейн інституційної підтримки Єдиної Європи.

Не випадково за результатами опитування перед референдумом про вихід з Євросоюзу Північна Ірландія виявилась найбільш проєвропейським регіоном Сполученого Королівства. 55,7% мешканців цієї частини Великої Британії виявили готовність голосувати за збереження членства країни в Євросоюзі. При цьому симпатичні та противники Brexit були значною мірою передбачуваними. Націоналісти підтримували ідею збереження членства в Євросоюзі, тим часом, як юніоністи переважно хотіли виходу з ЄС. Агітатори за збереження статус-кво попереджали про ймовірність відновлення жорсткого кордону між Ірландською республікою і Північною Ірландією, встановлення митних тарифів та істотну зупинку руху громадян інших країн Євросоюзу до Великої Британії, який спирався на право вільно пересуватися до Сполученого Королівства, використовуючи Північну Ірландію як чорний хід «імміграційного шляху». Натомість прибічники Brexit нагадали своїм опонентам, що зона вільного пересування між Великою Британією та Ірландією практично існує від 1923 р., а Ірландська Республіка до того ж не є учасником Шенгенської угоди. Врешті решт було знайдено формулу принаймні попереднього врегулювання цієї проблеми. Щоправда, кінцевий результат залежатиме від того, яким чином виглядатимуть стосунки між ЄС та Великою Британією [20]. «Євроцентристи» Північної Ірландії також висловлювали побоювання, що у майбутньому Brexit спровокує ще один референдум про незалежність Шотландії, що, ймовірно, зруйнує, або принаймні підважить конституційний лад Сполученого Королівства, що загрожуватиме «ефектом копняка» для Північної Ірландії. «Британоцентристи», своєю чергою, стверджували, що побоювання противників Brexit дуже перебільшені, а Шотландська національна Партія не поспішатиме вимагати повторного референдуму через побоювання знов програти. Але Шотландський парламент заявив про намір провести такий референдум до травня 2021 р. після завершення процедури Brexit [21].

Історична пам'ять є органічною частиною дискурсу національної ідентичності, безпеки і статусу національних держав. Зокрема, прочитання історії британськими євроскептиками передбачало, що домінанта національної пам'яті – це не імперія, а швидше «ост-

рівна історія» про стійку «маленьку Британію», яка протистоїть переважаючим силам супротивника.

Отже, Brexit став поштовхом для відживлення наративів історичної пам'яті у Великій Британії. Він також загострив національну чутливість до проблеми етно-культурної та політичної ідентичності у низці квазідержавних суб'єктів, таких як Шотландія і Північна Ірландія.

Проведений аналіз дає підстави запропонувати для подальшого наукового діалогу наступні теоретичні узагальнення:

– глобальні кризи, насамперед такі, як епідемія коронавірусу, рівночасно як і кризи регіональні – Брекзит, сприяють відживленню такої культурно-історичної форми, як національна держава, так само як відживлення міфу держави як такої;

– держава є чи не найвиразнішим свідченням історичного розгортання людської суб'єктивності;

– будь-який універсалізм по суті є лише експансіоністською ідеологією, покликаною утверджувати партикулярні соціальні, політичні і культурно-історичні цінності, яскравим прикладом чого є саме національна держава;

– по суті, такі об'єднання, як Європейський Союз, являють собою національну державу у її тотальності;

– міжнародно-правова реальність на теоретичному рівні фіксується у доктрині балансу сил;

– мілітарне змагання національних держав супроводжується легітимаційними паузами;

– історична пам'ять є органічною частиною дискурсу національної ідентичності, гарантією безпеки і статусу національних держав.

ЛІТЕРАТУРА

1. David Held & Anthony Mc Grew, David Goldblatt & Jonathan Perratton. *Global Transformations: Politics, Economics and Culture*. Stanford : Stanford University Press, California, 1999. 515 p.
2. Enthoni Giddens. *The Nation-State and Violence*. Cambridge : Polity Press, 1985. 399 p.
3. *Understanding Power. The Indispensable Chomsky*. N. Y. : The New Press, 2002. 416 p.
4. Rodney Bruce Hall. *National Collective Identity. Social Constructs and International Systems*. N.Y. : Columbia University Press Chichester, West Sussex, 1999. 392 p.
5. Peace of Westphalia. URL: https://en.wikipedia.org/wiki/Peace_of_Westphalia
6. Пітер Гріневей. Культура, 4 июня. 2019. URL: https://lb.ua/culture/2019/06/04/428689_piter_grinevey_ya_zavzhdi_dumav_s_hcho.html
7. David Haves. William Wallace and Reinventing Scotland. *Open Democracy*. 2005. 22. August. URL: http://www.opendemocracy.net/en/wallace_2774jsp/
8. Shaw Frank. Review of Scotland; Story of a Nation. *Electric Scotland*. Retrieved 23 April. 2019. URL: <http://www.electricscotland.com/>
9. John Daniel McVey. *The Union of The Crowns 1603– 2003*. Uotc.scran.ac.uk. 2013. 25 October.
10. David Lawrence Smith. *A History of the Modern British Isles, 1603–1707: The Double Crown*. L. : Blackwell Publishers. Ch. 2, 1998. 431 p.
11. Г'ю Тревер-Роупер. Горська традиція Шотландії. *Винайдення традиції* / ред. Ерик Гобсбаум, Теренс Рейнджер. Київ : Ніка-центр, 2005. С. 31–32.
12. Wikipedia. URL: [https://en.wikipedia.org/Great_Famine_\(Ireland\)](https://en.wikipedia.org/Great_Famine_(Ireland))
13. *Memory Ireland. The Famine and the Troubles* / ed. Oona Frawley: Syracuse University Press. 2014. Vol. 3. 375 p.
14. Erick Falc'her-Poyroux. The Great Irish Famine in Songs (La Grande Famine irlandaise en chanson). *Revue française de civilisation britannique: French Journal of British studies*. 2019. XXIV-1. URL : <https://journals.openedition.org/rfcb/>
15. Northern Ireland Assemble. URL : http://education.niassembly.gov.uk/post_16/snapshots_of_devolution/gfa
16. Eamon Macgrianna . Thatcher was wrong: Ulster has never been and will never be as British as Finchley. *Belfast Telegraph Saturday*, 2020,

24 October. URL: <https://www.belfasttelegraph.co.uk/opinion/letters/margaret-thatcher-was-wrong-ulster-has-never-been-and-will-never-be-as-british-as-finchley-36200184.html>.

17. Remembering the Troubles: Contesting the Recent Past in Northern Ireland. University of Notre Dame Press / 1 ed. by Jim Smyth. South Bend, USA, 2017. 216 p.

18. Guy Beiner. Troubles with Remembering; or, The Seven Sins of Memory Studies. Dublin Review of Books. November. 2017. URL: https://www.researchgate.net/publication/32089806_Troubles_with_Remembering_The_Seven_Sins_of_Memory_Studies

19. Graham Dowson. Trauma, Postmemory, Place: Bloody Sunday, Derry, 1972–2003. ACUME European Thematic Network-Cultures of Memory/Memories of Culture. Cyprus. International Conference Cyprus, 2004, 20–22 February. URL: <http://www2.lingue.it/acume/agenda/Cyprus/dawson.htm>

20. Peter Foster. How will Brexit affect Scotland and Northern Ireland? Telegraph. Europe Editor. 2017. 10 March. URL: <https://www.telegraph.co.uk/news/0/how-would-brexit-affect-northern-ireland-and-scotland/>

21. Nicola Sturgeon puts Scottish independence referendum bill on hold. BBC. 2017. 27 June. URL: <https://www.bbc.com/news/uk-politics-41011111>

REFERENCES

David, Held & Anthony, Mc Grew, David, Goldblatt & Jonathan, Perraton. (1999). *Global Transformations: Politics, Economics and Culture*. Stanford: Stanford University Press, California.

Enthoni, Giddens. (1985). *The Nation-State and Violence*. Cambridge, Polity Press.

Noam, Chomsky, Peter Rounds Mitchel and John Shoeffel. (2000). *Understanding Power. The Indispensable Chomsky*. N. Y.: The New Press.

Rodney Bruce Hall. (1999). *National Collective Identity. Social Constructs and International Systems*. N.Y.: Columbia University Press Chichester, West Sussex.

Peace of Westphalia. Retrieved from: https://en.wikipedia.org/wiki/Peace_of_Westphalia

Peter Greenaway. (2019). Interview. *Livyi Bereg. Cultura*, 4 June. Retrieved from: <https://lb.ua/culture/2019/06>. [In Ukrainian].

David Haves. (2005). William Wallace and Reinventing Scotland. *Open Democracy*. 22 August. Retrieved from: <http://www.opendemocracy.net>

Shaw Frank. (2019). Story of a Nation. *Electrics Scotland*. Review of Scotland. Retrieved 23 April. Retrieved from: <http://www.electricscotland.com>

John Daniel McVey. (2013). *The Union of The Crowns 1603-2003*. Uotc.scran.ac.uk. Retrieved 25 October.

David Lawrence Smith. (1998). *History of the Modern British Isles, 1603–1707: The Double Crown*. London: Blackwell Publishers. Ch. 2.

Hugh Trevor-Roper (2005). *The Invention of Tradition. The Highland Tradition of Scotland/ The Invention of Tradition* Eric Hobsbaum & Terence Ranger (Eds). Kyiv, Nika-Center. [In Ukrainian].

Wikipedia. Retrieved from: [https://en.wikipedia.org/GreatFamine_\(Ireland\)](https://en.wikipedia.org/GreatFamine_(Ireland)).

Memory Ireland. (2014). *The Famine and the Troubles*. Oona Frawley (Ed.). Syracuse University Press. Vol. 3.

Erick, Falc'her-Poyroux. (2019). The Great Irish Famine in Songs (La Grande Famine irlandaise en chanson) *Revue française de civilisation britannique. French Journal of British studies*. XXIV, 1. Retrieved from <https://journals.openedition.org/rfcb>

Northern Ireland Assembly. Retrieved from: <http://education.niassembly.gov.uk>

Eamon, Macgrianna. (2020). *Thatcher was wrong: Ulster has never been and will never be as British as Finchley*. Belfast Telegraph Saturday, 24 October. Retrieved from <https://www.belfasttelegraph.co.uk/>

Jim, Smyth (2017). *Remembering the Troubles: Contesting the Recent Past in Northern Ireland*. University of Notre Dame Press. 1 edition by Jim Smyth. Notre Dame, USA.

Guy, Beiner. (2017). *Troubles with Remembering or, The Seven Sins of Memory Studies*. Dublin Review of Books. November. Retrieved from <https://www.researchgate.net>

Graham, Dowson. (2004). Trauma, Postmemory, Place: Bloody Sunday, Derry, 1972–2003. *ACUME European Thematic Network-Cultures of Memory/Memories of Culture. Cyprus. International Conference*. Cyprus, 20–22 February. Retrieved from <http://www2.lingue.it>

Peter Foster. (2017). *How will Brexit affect Scotland and Northern Ireland?* Telegraph. Europe Editor. 10 March. Retrieved from <https://www.telegraph.co.uk>

Nicola Sturgeon puts Scottish independence referendum bill on hold. (2017). BBC, 27 June. Retrieved from <https://www.bbc.com.uk>

Oleg Bilyi

Doctor of Philological Sciences, Full Professor (Philosophy), Leading Researcher, H. Scovoroda Institute of Philosophy, National Academy of Sciences of Ukraine; Kyiv, Ukraine; e-mail: obilyi@gmail.com; ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0997-1535>;

Vira Vovk

Candidate of Philological Sciences, Senior Research; Kyiv, Ukraine; e-mail: vovkviram@gmail.com; ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0997-1535>

The Renaissance of the Nation-State

Abstract

In the article it deals with the renaissance of the Nation--State in the period of the global and regional crises, weakening of the international institutions in the background of the fundamental geopolitical challenges. One of the main goals of this investigation is to realize the very idea of Nation-State in the contemporary political discourse, to analyze the cultural and historical background of State as such, as well as the myth of State. The authors also pay attention to the theory of offensive realism as the base for understanding today tendencies of the international development. The International law reality is represented on the theoretical level On the theoretical level as the balance of power On the theoretical level the International law reality is represented as the balance of power The balance of power means the ability of a State to use violence for the defence of its sovereignty. The military competition of the Nation-States is supplementing by the legitimation stoppages. Violence is the core of the Nation-State rationality. The low shaping of such an ability through the negotiations is the result of the rival states powers ratio, that is determined by means of intelligence, capabilities for violence and diplomacy. Synthesis of violence and legitimation are the pillars of the contemporary International law system. Such memorable event in the life of modern Europe as Brexit takes the privileged place in the article. The gobal and the regional crises, Pandemia

of Covid-19 and Brexit for instance, contribute to the renaissance of the Nation-State as well as to the revival of the myth of State. The Nation-State is the mostly vivid evidence of the historical unfolding of the human subjectivity. In its turn, any universalism proved to be the expansionist ideology that reinforced the particular values – social, political and cultural. Such organizations like European Union are the Nation-State in its totality. Historical memory constitutes the key part of the national identity discourse, is the reliable guarantee of the Nation-State security and the sociocultural development of the countries.

Keywords: *Nation-State, global and regional crises, offensive realism, myth of State, universalism, historical memory, Brexit.*

УДК 177.3

DOI 10.35423/2078-8142.2020.2.1.02

Д. В. Усов,

доктор філософських наук,

Черкаський інститут пожежної безпеки імені Героїв Чорнобиля

Національного університету цивільного захисту України,

м. Черкаси, Україна

e-mail: dimausov@i.ua

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8898-9743>

ДО РЕКОНСТРУКЦІЇ ФІЛОСОФСЬКОГО ДИСКУРСУ ТОЛЕРАНТНОСТІ: ЄВРОПЕЙСЬКИЙ ТА УКРАЇНСЬКИЙ КОНТЕКСТИ

Актуальність обраної теми статті зумовлена практичними та теоретичними причинами. По-перше, йдеться про важливість цілісного філософського осмислення толерантності як громадянської чесноти та сутнісної характеристики людського буття за умов євроінтеграційних прагнень України, формування вітчизняного громадянського суспільства. А, по-друге, про спробу виокремити найістотніші моделі концептуалізації ідеї толерантності в модерній та новітній філософській думці як усвідомлення неможливості толерантного, справедливого, людяного розв'язання соціальних та міжкультурних конфліктів без належної взаємної поваги, визнання гідності їх учасників. Визначення горизонтально-персональних та вертикально-інституційних вимірів толерантності, а також її морально-етичних та філософсько-антропологічних складових здійснено на засадах послідовної реконструкції праць провідних як західних, переважно європейських, так і вітчизняних філософів, що уможливить розуміння перспектив подальшого дослідження толерантності в контексті проблем визнання, свободи, справедливості, довіри та співчуття. Йдеться також про важливість та плідність осмислення толерантності як засадничої цінності та чесноти вільного демократичного суспільства: в контексті деліберативної демократії (Ю. Габермас), єдності, цілісності моральних норм та персонального досвіду

(М. Попович), права людей на спротив (Дж. Ролз) та розбудови «критичної теорії толерантності» (Р. Форст, О. Гьофе). На засадах проведеного у статті дослідження автор доходить висновку про такі важливі особливості сучасного існування толерантності: її трансформацію від персонального до інституційно-правового, міжнаціонального втілення; життєво-важливу необхідність доповнення її юридичних вимірів моральною царинною, коли бути нетерпимим до іншого, особливого буття поступово стає не лише незаконним, а й аморальним.

Ключові слова: толерантність, справедливість, визнання, ідентичність, моральні норми, досвід, екзистенція.

Особливості сучасного розвитку суспільства, стрімкий процес інтеграції і одночасного обособлення культурних ідентичностей вимагає від народів та особистостей належних моральних якостей і політичної культури. Значущість ідеї толерантності виявляється у функціонуванні суспільного буття загалом як спільноти громадян, якій властива можливість вільного обговорення та зміни нагальних суспільних проблем, готовність до діалогу. Проте постає питання про шляхи, способи та наявність прагнення скористатися цією можливістю, практикувати толерантність як важливу світоглядну настанову нашого століття. Актуальності досліджуваної нами проблеми, безперечно, додають і вітчизняні, і європейські та світові політичні та соціокультурні реалії, в яких головні механізми встановлення консолідації суспільства мають вести (та чи ведуть?) до примирення, а через примирення – до толерантності і справедливих взаємин. Таким чином, проблема толерантності актуалізує проблему утвердження у суспільстві об'єднувальних цінностей, побудованих на пріоритеті прав людини, єдності розважливого індивідуального та суспільного досвіду.

Осердям новітніх дискусій про толерантність, насамперед у царині політичної філософії, постає її ліберально-інституційний та правовий виміри. Зокрема, Т. Осборн з університету Бристоля, розмірковуючи у своїй статті «Громадянське суспільство, популізм та лібералізм» [1] над природою ліберальних інституцій як важливих посередників між народом і владними структурами, наголошує на значущості толерантності та рівності громадян як осерді грома-

дяньського суспільства. Саме в цьому річищі, на його думку, варто рухатися в суперечках з авторитаризмом та популізмом, які наполегливо прагнуть відкинути такі важливі цінності ліберального, громадянського суспільства як правдивість, інклюзивність та толерантність. То ж не випадково такі відомі сучасні філософи, як Р. Бубнер, Ю. Габермас, А. Маргаліт, М. Нусбаум, П. Рікер, Р. Форст [2] шукають відповіді на запитання: як пов'язані між собою толерантність, свобода, рівність та справедливість, який механізм переходу від першої до останніх? Вони, зокрема М. Нусбаум та Р. Форст, наголошують на принциповій значущості філософського осмислення співвідношення таких понять, як толерантність, справедливість та розум (Р. Форст), толерантність співчуття та милість (М. Нусбаум) у межах розбудови справедливого та гідного буття (П. Рікер, А. Маргаліт). І зарубіжні (Ю. Габермас, О. Гьофе, Дж. Ролз, Дж. Раз), і вітчизняні (Є. Бистрицький, Ю. Іщенко, Г. Ковадло, В. Малахов, М. Попович, Л. Ситніченко) дослідники у своїх міркуваннях про толерантність шукають відповідь на запитання про умови справедливого, толерантного поводження з людьми і прагнуть прояснення умов та принципів досягнення справжньої згоди, яка не спотворюється зовнішніми та внутрішніми примусами, а конститується силою кращого аргументу. Основне запитання, на яке прагне відповісти сучасна філософія: як віднайти можливості такого спільного буття нас, таких схожих та, водночас, різних, які сприяли б відповідальній повазі до гідності кожного, а раціональне вирішення конфліктів відбувалося б з урахуванням потреб не лише наших близьких, а й далеких людей.

Не вдаючись детально до історії поняття «толерантність» разом з Ю. Габермасом зауважимо, що толерантність «спочатку мала більш обмежений зміст і розумілася як терпимість до інших релігійних вірувань. Протягом XVI та XVII ст. релігійна толерантність стає поняттям зі сфери права. Уряд видає декрети про толерантність, що наказують чиновникам і правовірному населенню толерантну поведінку щодо релігійних меншин. За правовим актом про терпимість влади до людей іншої віри з їх релігійною практикою слідує забезпечення толерантного ставлення до представників релігійного об'єднання, яке раніше придушувало або переслідувало» [3, с. 5]. Проте класиком ліберального тлумачення толерантно-

сті постає Дж. Локк. Саме на цьому наголошує знаній у сучасній європейській філософії дослідник проблеми толерантності, учень та послідовник Ю. Габермаса, Р. Форст у своїй книзі «Толерантність в конфлікті. Історія, образ та сучасність одного спірного поняття» [4, с. 276]. На думку Р. Форста, незважаючи на релігійно зорієнтовану обмеженість Локкового тлумачення толерантності і неспроможність, через це, створити універсальну її концепцію, його теорія «права» на толерантність і, відповідно, на свободу совісті стала засадою європейського принципу «безумовної поваги інших і права на виправдання» [4, с. 307]. Детальний аналіз «Листів про толерантність» Дж. Локка [4, с. 276–312] дав Р. Форсту можливість зробити наступний крок не лише до розбудови осердя толерантного суспільства – «критичної теорії толерантності» [4, с. 675–708], а й до проголошення принципу «права на виправдання» як засадничого принципу його філософування. Роздуми Локка, творчість якого ґрунтується насамперед на двох взаємопов'язаних принципах: угоди як справжньої засади будь-якої, передусім державної влади, концепції «природного права» і справедливості, обґрунтуванні рівності та свободи, а також права на опір та толерантності, що стали значущими не лише для загальноєвропейської, а й для загальнолюдської спадщини. Саме завдяки цьому Локк (що засвідчує, наприклад, особливе місце його творів в «Історії політичної думки» Дж. Ролза) назавжди став класиком сучасної політичної філософії. Проте зауважимо, що варто погодитися і з думкою М. Уолзера, висловленою в його роздумах про те, як варто писати про толерантність: ідеї, висловлені Дж. Локком у відомих «Листах про толерантність», потрібно обговорювати відповідно до сучасних обставин.

Йдеться про міркування Локка про владу та справедливість, свободу та толерантність. Особливо важливими стали його «Трактати», де Локк відверто та послідовно захищає ідею суспільної угоди, громадянського суспільства та природних прав. Якщо «Перший трактат» є переважно негативним спростуванням популярної того часу патерналістської теорії Роберта Філмера, то другий пропонує позитивну відповідь на актуальні й до сьогодні проблеми суспільно буття. Спростовуючи тезу Філмера про те, що всі люди від народження не є вільними і тому не вільні вибирати ні способи

правління, ні своїх правителів, Локк вбачає в його теорії спробу виправдання відсутності порядку та тиранії. При цьому Локк обґрунтовував ідею про те, що «марно говорити про покору та послух, не сказавши нам, кому ми повинні коритися. А для того, щоб перетворити людину на підданого, не досить переконати її в тому, що у світі є царська влада, а ще мають існувати способи, за допомогою яких можна було б розпізнати особу, якій ця царська влада належить по праву» [5, с. 70]. Тож, у який спосіб можна визначити, коли люди є в принципі і рівними і вільними? Цьому й присвячено позитивну частину цитованої праці – «Другий трактат».

Поєднуючи у своєму тлумаченні право на опір та толерантність в одне проблемне поле, Локк наголошує на тому, що окрема людина, полишаючи природний стан, долучається до спільноти для кращого захисту свого життя та власності. А держава, своєю чергою, лише тоді буде дієвою, коли громадянин передасть законодавчій владі, що стала наслідком заснування спільноти, природне право самостійно опікуватися своєю безпекою. Проте й тут має існувати розумна межа, як засторога до надмірної концентрації законодавчої та виконавчої влади. Адже процес передавання влади суспільству є незворотним і ми маємо це усвідомлювати, не забувати про те, що «влада, яку кожен індивід передав суспільству, коли входив до нього, не може знову повернутися до індивідів, поки суспільство продовжує існувати, а завжди залишатиметься у спільноті, бо без цього не може бути ні спільноти, ні спільнотворення, – це суперечить первісній угоді. Отже, коли суспільство надало законодавчу владу будь-якому зібранню людей для того, щоб вона перебувала надалі у них та в їхніх наступників, з правом та повноваженнями призначати таких наступників, то, поки триває це врядування, законодавча влада ніколи не може повернутися до народу. Бо, надавши законодавчому органу владу назавжди, люди передали йому свою політичну владу і не в силі повернути її назад. Але, якщо вони встановили межі тривалості існування свого законодавчого органу й передали цю верховну владу якій-небудь одній особі чи зібранню лише тимчасово або ж коли через зловживання тих, хто при владі, її втрачено, – то після такої втрати чи по закінченні встановленого терміну влада повертається до суспільства і народ має право діяти як верховна влада й бути самому законодав-

чим органом, або ж утворити нову форму, або ж, зберігаючи стару форму, передати владу до нових рук – як вважатиме за краще» [5, с. 260].

Якщо ж звернутися до сучасної філософії толерантності, то її класик М. Уолзер у праці «Про толерантність» стверджує, що толерантність «є основою самого буття людей, суспільства», в якому ми живемо, підґрунтям і умовою розбудови людських взаємин різного рівня і форм. Саме вона, на думку М. Уолзера, уможлиблює існування відмінностей, які визначають необхідність толерантності [6, с. 10]. У вступі до названої праці М. Уолзер дає нам пораду щодо того, як варто писати про толерантність – йдеться, вважає він, не про необхідні зусилля для втілення теоретичних висновків у життя, а про умови можливості толерантності, які визначаються через неможливість людей виправдати себе перед собою чи іншими без розуміння значущості, цінності людського життя й свободи, мирного людського співіснування. Сказане співзвучно з тезою Ч. Тейлора про перетворення (з розвитком постромантичного поняття індивідуальних особливостей) толерантності на визнання автентичності, особливості іншої людини, її стилю, способу життя та мислення, а також з роздумами із цієї проблеми таких українських дослідників, як Є. Бистрицький, В. Малахов, М. Попович. До цього ми звернемося саме в контексті реконструкції основних тенденцій філософських дискурсів толерантності, зокрема суперечки М. Уолзера та С. Жижека.

Зауважимо, що Майкл Уолзер прагне не формулювання шляхів та способів досягнення толерантності. Його мета, як наголошує він у вже цитованій праці, полягає у тому, щоб допомогти у розумінні основних форм, алгоритмів прояву толерантності [6, с. 13]. Адже саме такого дослідження, продовжує міркування Уолзер в одній зі своїх останніх праць [7], потребують, міжнаціональні взаємини та націоналізм як їх теоретичне виправдання та безпосереднє втілення колективної автономії та взаємовідданості людей, а нація є найголовнішим представником культурної партикулярності або формою колективного індивідуалізму [7, с. 202]. Отже, проблема, до якої звертається філософ, полягає у виявленні умов та практик толерантності у відносинах між «колективними

автономіями». Це стосується взаємин як між окремими націями, так і міжнаціональних стосунків у межах однієї багатонаціональної спільноти, що властиво більшості сучасних країн. Іншими словами, йдеться про вирішення проблеми толерантності як встановлення універсальних правил взаємного співіснування різних національних культур.

Адже кожна окрема культура формує особливі правила моральної поведінки, релігійні та світські традиції, естетичні смаки, свій інститут сім'ї тощо, хоча й повторює спільну закономірність в її автономній організації. Спосіб об'єднання різних культур у суспільство, в якому формою такої спільноти є мінімалістська універсальність, яка спирається на визнання повторюваної закономірності, вважається Уолзером найуспішнішим способом міжнаціональної толерантності. Прийняття принципу повторюваності створює світ націй або «націю національностей». Суспільство, засноване на такому принципі, надає право автономії морального творення її колективній (груповій) складовій і є найбільш успішним, на відміну від суспільств, які побудовані на основі всеохоплюючого закону для сфери моральності. Пропонуючи такий методологічний підхід до визначення виду суспільної організації, яка створює найкращі умови для формування толерантних стосунків між культурними автономіями в межах однієї спільноти-нації, Уолзер рухається у рідчизні філософського мультикультуралізму. «Відповідно до логіки мультикультуралізму... держава має забезпечувати рівність для кожної соціальної групи» [7, с. 176].

Проти такого мультикультуралістського підходу до провадження проблеми толерантності з точки зору радикальної егалітарної позиції виступає Славој Жижек. Він зосереджується на критичному аналізі поняття універсальності, центрального для Уолзера, у методологічному застосуванні цього поняття до проблеми толерантності у міжкультурних стосунках. Відомий словенський філософ задається питанням про реальний зміст переживання або ставлення до універсальності у таких стосунках. «Особлива культура, яка намагається захищати її ідентичність до останнього має репресувати універсальний вимір», оскільки «в самому її серці... є розбіжність між її особливою ідентичністю та універсальним» [8, с. 133]. Жижек вважає, що універсальність в її дійсності

постає в якості негативної сили, яка опосередковує та руйнує будь-який особливий зміст. І річ не лише у тому, що введення правил для всіх (універсальності) практично ніколи не може досягнути міжнародної рівності між, говорячи словами Уолзера, колективними автономіями різних способів життя в межах того самого суспільства. Жижек наполягає, що «універсальність дестабілізує із середини. Май сміливість турбувати підземелля невисловлених засад нашого повсякденного життя!» [8, с. 143].

Для розуміння таких основних вимірів толерантності, як інституційний, культурний та релігійний є важливою праця П. Рікера «Толерантність, нетолерантність, неприйнятне», де він наголошує на їх відносній автономності й, одночасно, взаємозалежності. На засадах принципу справедливості П. Рікер пропонує розуміння толерантності як вимогу, «щоб при розподілі вигоди та збитків найбільш слабка група зазнавала найменшої шкоди; точніше, щоб збільшення переваг для тих, хто поставлений до найбільш несприятливих умов, компенсувалося зменшенням шкоди для заможних у суперництві» [9, с. 319]. Рікер визначає поняття толерантності як «права супротивника на існування та, у граничному наближенні, у щирому бажанні культурного співжиття між «тими, хто вірить у рай, та тими, хто не вірить у нього», доходить висновку, що толерантність «вводиться до гри на рівні значно глибшому, ніж інституції, довічний образ дії стосовно іншого» [9, с. 323]. Тому для формування толерантності як соціального феномена необхідними умовами постають поняття свободи, поваги, консенсусу, плюралізму, прийняття іншого як самого себе, які мають забезпечуватися політичними та культурними інституціями.

Отже, сучасна філософія тлумачить толерантність як відмову від домінування і насильства, визнання рівності та поваги до іншого, визнання різноманіття людської культури та її багатомірності, універсальність норм поведінки, відмову від зведення до однакової чи переваги певної думки. Така інтерпретація толерантності означає визнання беззаперечності прав іншого, сприйняття цього іншого як рівного, що заслуговує на розуміння та співчуття, сприйняття представників інших націй і культур такими, якими вони є, та взаємодіяти з ними на основі згоди і поваги. Як зазначає

Ю. Габермас: «учасники повинні щоразу брати до уваги перспективу бачення іншої сторони, якщо їм необхідно спільно домовлятися про умови, при яких вони мають намір виявляти взаємну толерантність», що, в свою чергу, дозволить «стримувати прагнення індивідів витіснити, відкинути інші, чужі їм переконання і практики» [3, с. 7]. Якщо ми говоримо про нову теоретичну та практичну стратегію толерантності, то як її визначити, як досягти синтезу її життєво-вкоріненого та загальнолюдського тлумачень, синтезу як досвіду, так і переживання?

Своє практичне вираження в сучасному суспільстві толерантність знаходить не лише у витримці, здатності тривалий час терпіти несприятливі впливи іншого буття. У теоретичному сенсі сучасна філософія налаштована на доведення ідеї про необхідність плекати чуття справедливості, толерантності, свободи та солідарності в сучасному суспільстві. Увага акцентується на істотній зміні ролі Іншого у тлумаченні проблем свободи, добра та справедливості. Йдеться також про необхідність компромісів та врахування індивідуальних життєвих планів на засадах, необхідних для функціонування універсальних принципів чуття справедливості та довіри. Означена настанова тісно пов'язана з практикою поваги до гідності кожного окремого індивіда. Тому варто погодитися з визначенням толерантності у «Моральній свободі» Дж. Раза: «Толерантність є особливою моральною цінністю тільки в тому разі, якщо вона стримує бажання, схильності та переконання, що розглядаються самою толерантною людиною як бажані. Людина толерантна тільки в тому разі, якщо вона гамає в собі бажання зашкодити комусь, хто, з її погляду, заслуговує на це» [10, с. 400].

Зупинимося на філософському дискурсі толерантності як чесноти, що неможливо без абрису взаємин рівності, визнання, справедливості та толерантності. Розглянемо основні концепції толерантності, які можна визначити за допомогою таких понять, як співіснування та повага. Про першу вдало висловився Дж. Раз, наголошуючи на дієвості цієї толерантності у складних конфліктних ситуаціях, коли (під натиском сили) люди мусять терпіти одне одного. Терпіння іншості іншого замість вбивчого, все руйнівного знищення. Тільки при поступовому загоєнні свіжих ран, образ та руйнувань може виникнути повага людей одне до одного, до сусідніх

етносів та культур. Іншими словами, ми маємо пам'ятати, поперше, про складну суперечливість нашого світу (особливо на початку XXI ст.), світу епохи після Модерна, який ставить під сумнів всі наші розважливі погляди та спокійні теоретичні схеми, в межах яких ми вперто намагаємося його осмислити. Аргументи про повагу та шанобливе визнання забуваються, коли говорять гармати і бракує не просто справедливого розподілу матеріальних благ, бракує елементарного – житла, води, їжі, одягу. «Світ після Модерну – це дисенсус, а постмодерністський соціум – суспільство «роз'єднаних» і «відокремлених», зазначає М. Фуко. У ньому переважає дисгармонія і нерівновага. Рівновага – це лише момент в його існуванні. Несумісність має місце і в людських стосунках, і в людському існуванні. Конфлікт засвідчує себе як екзистенційний вимір буття, як архетип існування людини і суспільства» [11, с. 232]. Тому важливим кроком до справедливості постає примирення: через примирення – до толерантності і справедливих взаємин. Хоч би на якому рівні це сталося – персональному чи міждержавному, міжкультурному.

Звичайно, за мирних обставин, толерантність постає як чеснота, добродієність справедливості, як «повага», або як «взаємна повага». За сучасних умов варто вирізняти толерантність як ситуацію взаємної поваги та толерантність як «ситуацію мирного співіснування», «паралельного існування» в ситуації відсутності згоди, порозуміння, конфлікту. Адже толерантність прагматичного сенсу та цілераціонального інтересу розважливо погоджується на мирне співіснування, яке є лише способом взаємного компромісу. Таке хитке чи не дуже примирення, така толерантність часто «сприймається як страждання, а там, де є страждання, можливе і насильство; вона не створює стабільного соціального стану, в якому будуть розвиватися взаємна довіра і взаємна повага, адже за такого стану речей владні відносини можуть змінюватися на користь тієї чи іншої групи, а це фактично підриває суттєву основу для толерантності» [2, с. 263]. Розуміння, визнання іншого, як свідчать праці не лише Ю. Габермаса, а й його учнів та послідовників – А. Гонета та Р. Форста, відбувається не лише в спілкуванні, а й у бутті в різних його вимірах, з можливістю та правом для кожного з нас бути ін-

шим. І справжня згода вкорінена не так у домовленостях, як в існуванні загальних спільних поглядів. Для конструктивного виходу за межі суперечки Уолзера та Жижека, Фуко та Габермаса варто осмислити також межі толерантності та рухатися в річищі розбудови «критичної теорії толерантності», осмислюючи її як чесноту, яка перебуває в напруженому полі взаємин влади та моралі та усвідомлює межі толерантності. Бо насправді, як наголошує Р. Форст, «необмежена толерантність може зруйнувати нормативні засади суспільства, адже громадяни є, як громадяни, законодавцями, а як правові особистості виконавцями законів», а «суспільство як політична спільно етичних спільнот актуалізує проблеми мультикультуралізму та ідентичностей» [4, с. 675].

Важливою для розуміння нами толерантності як чесноти (в межах обмінної моделі справедливості) є теорія О. Гьофе про чуття справедливості та толерантності. Проте ці роздуми все ж більше стосуються не конфліктного, змученого війною та злиднями, а впорядкованого демократичного суспільства, суспільства, де люди (в межах і реальної, і формальної рівності) відчувають себе громадянами, які (через вибори та інші механізми) впливають, можуть впливати на перебіг подій у своїй землі (якщо говорити про Німеччину), чи в країні, Європі загалом. Хоча ситуація з біженцями і в рідній країні професора трохи зіпсувала цю теоретично струнку картину. Та все ж Гьофе стверджує, що лише толерантне, вкорінене в розумінні відмінності між справедливим та несправедливим, ставлення людей та культур одне до одного може примирити, визнати в якості так само значущих та важливих як ми самі чи наша спільнота, культура. Зауважимо, що саме Гьофе наголошує у своїх роздумах на трьох важливих речах: необхідності та вмінні демократично приборкувати владу, визначає (через поняття свободи, гідності, прав людини) межу толерантності в демократичному суспільстві [12, с. 189], а також визначає толерантність в якості чесноти, але (як і справедливість) особливої, зумовленої вмінням людини відмовлятися (хоча під тиском обставин, якщо не власного сумління) від агресивного, часто несправедливого просування власного світогляду. Міркуючи далі про толерантність як чесноту та принцип справедливого узгодження конфліктів у межах вільного суспільства, О. Гьофе у своїй «Критиці свободи» виокремлює два важ-

ливі рівні толерантності: толерантність як дозвіл та толерантність як повагу [13, с. 187]. А також говорить про необхідність подальшого міжкультурного правового та соціального дискурсу, який сприятиме розвитку засад спільного міжкультурного толерантного існування. На відміну від часто цитованих у нашій літературі тез про сутнісні характеристики толерантної людини, Гьофе зараз турбують проблеми, алгоритми, способи толерантних взаємин різних життєвих світів, спільнот, культур, традицій та цінностей.

Йдеться про засновану на принципі рівності, тобто обов'язку рівного врахування інтересів усіх людей, неупередженого та справедливого захисту гідних цього потреб та інтересів людей, мораль «універсальної та рівної поваги до всіх»: тільки на засадах існування такого бачення в усіх (куди належить і влада) громадян справедливий суспільний устрій можливий.

На завершення слід погодитися з тезою про те, що сучасна філософія шукає відповіді на запитання, вкорінені у прагненні вільно і справедливо діяти та домовлятися та осмислює наступні важливі особливості сучасного існування толерантності: її трансформацію від персонального до інституційно-правового, міжнаціонального втілення; життєво-важливу необхідність доповнення її юридичних вимірів моральною цариною, коли бути нетерпимим до іншого, особливого буття поступово стає не просто незаконним, а аморальним. Саме у цьому річищі рухається і сучасна вітчизняна філософія. Зокрема, М. Попович [14] наголошує на теоретичних та практичних аспектах єдності, цілісності моральних норм та персонального досвіду як умови можливості мирного, толерантного співіснування не лише окремих особистостей, а й різноманітних спільнот, яким властива різна історія, культура, самосвідомість.

ЛІТЕРАТУРА

1. Osborne T. Civil Society, Populism and Liberalism. URL: <https://doi.org/10.1007/s10767-020-09377>
2. Toleranz: Philosophische Grundlagen und gesellschaftliche Praxis einer umstrittenen Tugend. Frankfurt am Main: Campus, 2000. 285 s.

3. Габермас Ю. Коли ми повинні бути толерантними? Про конкуренцію візій світу, цінностей і теорій. *Толерантність та діалог в сучасному світі*. Київ, 2013. С. 5–19.
4. Forst R. *Toleranz im Konflikt. Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs*. Frankfurt am Main : Suhrkamp, 2003. 816 s.
5. Локк Дж. Два трактати про врядування. Київ : Основи, 2001. 265 с.
6. Уолцер М. Про толерантність. Харків : Видавнича група «РА-Каравела», 2003. 148 с.
7. Waltzer M. *Thinking Politically. Essays in Political Theory*. New Haven : Yale University Press, 2007. 368 p.
8. Žižek S. *Violence. Six Sideway Reflections*. London : Profile books, 2009. 224 p.
9. Рікер П. Толерантність, нетолерантність, неприйнятне. *Навколо політики*. Київ : Дух і літера, 1995. С. 313–332.
10. Раз Дж. Моральні засади свободи. Київ: Веселка, 2001. 430 с.
11. Ковадло Г. Духовність і моральність: антропокультурні виміри філософії моралі. Київ : Інститут філософії імені Г. Сковороди НАН України, 2014. 332 с.
12. Гьофе О. Демократія в епоху глобалізації. Київ : ППС–2002, 2007. 436 с.
13. Höffe O. *Kritik der Freiheit: Das Grundproblem der Moderne*. München : C. H. Beck, 2015. 398 s.
14. Попович М. Бути людиною. Київ : Києво-Могилянська академія, 2011. 223 с.

REFERENCES

Osborne, Thomas. (2020). *Civil Society, Populism and Liberalism*. Retrieved from: <https://doi.org/10.1007/s10767-020-09377>

Toleranz: Philosophische Grundlagen und gesellschaftliche Praxis einer umstrittenen Tugend. (2000). Frankfurt am Main: Campus Verlag. 285 s. [In German].

Habermas, J. (2013). *When must we be tolerant? On competition of world views, values and theories*. Tolerance and dialogue in the modern world. Kyiv, 5-19. [In Russian].

Forst, Rainer. (2003). *Toleranz im Konflikt. Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 816 s. [In German].

-
- Locke, John. (2001). *Two Treatises on Governance*. Kyiv: Osnovy, 265. [In Ukrainian].
- Waltzer, Michael. (2003). *On Toleration*. Kharkiv: RA-Caravela Publishing Group, 148. [In Ukrainian].
- Waltzer, Michael. (2007). *Thinking Politically. Essays in Political Theory*. New Haven: Yale University Press, 368.
- Žižek, Slavoj. (2009). *Violence. Six Sideway Reflections*. London: Profile books, 224.
- Ricœur, Paul. (1995). Tolerance, intolerance, intolerable. *Around Politics*. Kyiv: Dukh i litera, 313-332. [In Ukrainian].
- Raz, Joseph. (2001). *The morality of freedom*. Kyiv: Veselka Publishing, 430. [In Ukrainian].
- Kovadlo, G. (2014). *Spirituality and morality: anthropocultural dimensions of the philosophy of morality*. Kyiv, 332. [In Ukrainian].
- Höffe, Otfried. (2007). *Democracy in the era of globalization*. Kyiv: PPS-2002 Publishing, 436. [In Ukrainian].
- Höffe, Otfried. (2015). *Kritik der Freiheit: Das Grundproblem der Moderne*. München: C.H.Beck. 398 s. [In German].
- Popovich, M. (2011). *To be a man*. Kyiv: Kyevo-Mohylyans'ka akademiya, 223. [In Ukrainian].

Dmytro Usov

Doctor of Philosophical Sciences, Cherkasy Institute of Fire Safety named after Chornobyl Heroes of National University of Civil Protection of Ukraine; Cherkasy, Ukraine; e-mail dimausov@i.ua; ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8898-9743>

To the reconstruction of the philosophical discourse of tolerance: European and Ukrainian contexts

Abstract

Practical and theoretical reasons became the cause of the chosen theme's relevance. Firstly it goes about the importance of a coherent historical and philo-

sophical understanding of tolerance as a civic feature and an essential characteristic of human existence in terms of formation of domestic civil society. And secondly it goes about the attempt to single out the most important models of conceptualization of the idea of tolerance in contemporary philosophical thought as the realization of the impossibility of tolerant, just and humane resolution of social and intercultural conflicts without decent mutual respect, identification of their participants' dignity. Determination of horizontal-personal and vertical-institutional measurements of tolerance, as well as its moral-ethical and philosophical-anthropological components carried out on the basis of gradual reconstruction of the works of leading western, mostly European as well as Ukrainian philosophers, which helps to understand the prospects for further study of tolerance in the context of recognition, freedom, justice, trust and compassion. It also goes about the importance and exuberance of realizations of tolerance as the main value of a free democratic society: in the context of "deliberative democracy" (Habermas), unity, integrity of moral norms and personal experience (Popovich), people's rights to resistance (Rowls), and the development of a "critical theory of tolerance" (Forst, Höffe). On the basis of conducted in the article research, the author concludes about the following important features of the modern existence of tolerance: its transformation from personal to institutional-legal, interethnic embodiment; the vital need to supplement its legal dimensions with a moral realm, when to be intolerant of another, special being gradually becomes not just illegal, but immoral.

Keywords: tolerance, justice, recognition, identity, moral norms, experience, existence.

УДК УДК 130.2: 94(477)

DOI 10.35423/2078-8142.2020.2.1.03

М. М. Кисельов,
доктор філософських наук, професор,
провідний науковий співробітник
Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАН України,
м. Київ, Україна
e-mail: nn1942@ukr.net
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0427-1740>

ІСТОРИЯ ТА ІСТОРИЧНА ПАМ'ЯТЬ: СФЕРИ ПЕРЕТИНУ

У статті подається компаративний аналіз феноменів історії та історичної пам'яті; аналізується проблема меж компетентності історичного методу як загальнонаукового. Наводиться ретроспекція явища скепсису щодо об'єктивності та обґрунтованості висновків історичної науки. Робиться висновок, що історична пам'ять є феноменом, корені якого сягають глибин антропогенезу, у зв'язку з чим заторкується вчення К.Юнга про архетипи. Досліджуються архетипічні витoki людської пам'яті, роль історичної пам'яті у формуванні національної ідентичності, модифікації та різновиди сприйняття «історичного минулого». Коментується явище політизації історичної пам'яті під впливом ідеологічної кон'юнктури. Проблема надзвичайно актуалізується тому, що нині політична кон'юнктура та система цінностей соціуму багато в чому детермінують специфіку бачення, розуміння й тлумачення подій минулого. Особлива увага приділяється терміну «національна історична пам'ять». Аргументується положення про некоректність радикального поділу націй на «політичні» та «етнічні». Розглядаються сучасні інтерпретації феноменів етноцентризму та презентизму в історичному контексті.

Ключові слова: історія, історична пам'ять, самоідентифікація, форми історичної пам'яті, презентизм, етноцентризм, національна політика.

Проблеми порівняння семантики історії та історичної пам'яті завжди мали місце в історіографії. Нині вони набувають особливої актуальності. Загалом можна сказати, що саме історія і є історичною пам'яттю людства. В доісторичний період і на самих початках історичної науки воно так і було. Батьком історії Цицерон назвав Геродота. Якщо у сповіщеннях Гомера домінувала, за свідченням Діогена Лаертського, мішанина побаченого й особисто почутого, то вже в Геродота спостереження були більш організованими і точними. Він задокументував власні міркування щодо причин і подій греко-персидських війн, створив суттєві етнографічні нариси, поклавши початок історичної географії, історії мореплавства та торгівлі. Як вважають фахівці, Геродоту можна вірити. Мета, яку він ставив перед собою, полягала в тому, щоб справи людські не були забуті і великі діяння «не втратили своєї слави». Послідовник Геродота Фулідід вже демонструє більш раціональне ставлення до дійсності і відмовляється в поясненні історичних подій втручанням надприродних сил. Фулідід звів історію з Олімпу і зробив її історією людей, в якій шукав причини та наслідки подій минулого.

Як вважав Корнелій Тацит, грецька історіографія від самого свого зародження (Геродот, Фулідід, Полібій) мала художній характер (близькість до поезії і красномовництва) і, поряд із цим, у ній з'являлися елементи історичної критики, а також доволі розвинутий принцип історичної причинності. Історію завжди вважали навчальною життя, скарбницею прикладів, які яскраво ілюструють добродійність і пороки. Водночас, від самого початку висловлювалися сумніви в достовірності історичного матеріалу. Перш за все велику роль тут відіграють «людський чинник» та явище «презентизму». Корнелій Тацит писав про попередників: «Про справи народу римського, щасливих і нещасних, писали прославлені історики: не було нестатку у блискучих талантах і для оповіді про часи Августа, поки їх не відвернуло від цього всезростаюче плазування перед ним. Діяння Тіберія і Гая, а також Клавдія і Нерона, поки вони були всесильні, зі страху перед ними були викладені брехливо, а коли їх не стало – під впливом залишеної ними ще свіжої ненависті» [20, с. 7]. Пізніше Лукіан із Самосати стверджував, що «більшість істориків, нехтуючи описом подій, зупиняються на вихвалі начальників і полководців, підносячи своїх до небес, а

ворожих незмірно принижуючи» [Цит. за: 23, с. 23]. Так було і так є майже до сьогодні. Згадаймо культ Сталіна. К. Тацит був переконаний є тому, що історик має бути максимально об'єктивним. Його відомий принцип – «без гніву і пристрастей». «Тому хто вирішить непохитно триматися істини, слід вести оповідання, не піддаючись любові і не знати ненависті [20, с. 385]. Із цим погоджувався і Луціан: «Історик має бути безстрашним, непідкупним, незалежним другом вільного слова і істини» [Цит. за: 23, с. 57]. Але й до сьогодні історики дискутують – чи реально здійснити ці вимоги?

Плутарх взагалі не вважав себе істориком. «Ми пишемо не історії, а біографії, і не завжди в найславніших діяннях буває помітна добродійність або розпутність, але часто якийсь нікчемний вчинок, слово або жарт краще виявляє характер людини, ніж битва з десятками тисяч загиблих, величезні армії і осади міст... і нам буде дозволено більше заглиблюватися у виявлення душі, за допомогою їх зображувати життя кожного, залишивши іншим опис великих справ і битв» [15, с. 9–10]. Принцип Тацита описувати події без гніву і пристрасті був неприйнятним для Плутарха. Він засуджує Геродота, що той байдуже, без осуду повідомляє про ганебні вчинки своїх героїв.

Як тільки не визначали потім покликання історії та істориків: це свідок часів, світоч правди, життя пам'яті, наставниця життя, вісниця старовини (Цицерон); історик і мудрець, і очевидець, і суддя (Ф. Бекон). Люди нічому не навчались в історії і не діяли відповідно до уроків, які з неї випливають (Гегель). І водночас – хто не знає історії, той не розуміє теперішнього, а тим більше майбутнього. Історія не вчителька, а наглядка, котра карає за незнання уроків. Вона вчить навіть тих, хто у неї не вчиться; вона їх провчає за невігластво і зневагу (В. Ключевський). Історики звикли вивчати сліди і забувають тих, хто їх залишив (Л. Гумільов). Історія – це зустріч людей у віках (М. Блок). Історія має глибокий зміст, проте він недоступний людському розумінню (К. Ясперс). Історик – посередник між минулим та майбутнім (А. Гуревич). Історія – постаць виховних взірців (М. Еліаде). Історія призначена для самопізнання людства (Р. Колінгвуд). Історія – це орієнтир найвищого порядку в людському житті (Й. Рузен). Міркувань щодо покли-

кання історії та істориків можна навести безліч і майже кожне з них наголошує на чомусь важливому і суттєвому у цьому багатолічному феномені.

Як у філософії, так і в історії відбувся процес спеціалізації і формування окремих напрямів дослідження: історія природнича (Пліній Старший) і історія божественна (Августин Аврелій), історія всесвітня і історія регіональна (Йоганн Гердер), історія господарства, історії науки і техніки, філософії, культури, мистецтва, економіки тощо. Органічними фрагментами академічного корпусу історії стали історична хронологія і археологія, краєзнавство, фалеристика, нумізMATИКА, джерелознавство, архівознавство тощо. Історичні дослідження від самого початку стимулювалися людською цікавістю і певними практичними і теоретичними цілями. З'являються різні методологічні підходи до вивчення подій минулого: класичний, як історія війн, полководців, династій і матеріалістичний (К. Маркс), як поширення принципів матеріалізму на усвідомлення суспільних процесів у їх закономірному історичному розвитку. Історичний метод стає загальнонауковим і авторитетним в осягненні феноменів реальної дійсності, оскільки він сприяє розумінню суті проблеми і може бути застосованим для дослідження різних явищ та об'єктів природи і соціуму. І разом з тим виникає доволі мотивована критика деяких застосувань історичного методу (А. Шопенгауер, Ф. Ніцше, К. Поппер).

Так, зокрема, Карл Поппер вважав, що природничі та соціальні науки мають робити акцент на об'єктивність, безпосередній реальний досвід (протокольні судження), уникати полісемантики, метафоричності й емоційності, які є властивими соціогуманітарії. Критикував холізм як джерело «історизму», який має претензію пояснювати і передбачати історичні події і явища соціального життя за допомогою інтуїції, для того, щоб усвідомити цілісний сенс історичного процесу. К. Поппер не сприймав концепцію «закономірності історичного розвитку» К. Маркса, не вважав за науковий висновок про «історичну необхідність». Критика його засновувалась на переконанні, що «тримаючись суворих логічних передумов, ми не можемо передрікати майбутній поступ історії» [16, с. 24]. Відзначимо, що доводячи «історизм» та «історизм», історичний метод, заснований на вивченні виникнення, формуван-

ня та розвитку об'єктів та явищ він не відкидав. Хоча і зазначав: «Перебіг історичного розвитку ніколи не піддається теоретичному проектуванню, хоч би яким досконалим воно було, хоча не підлягає сумніву, що такі схеми можуть здійснювати вплив – разом з багатьма іншими, менш раціональними (чи навіть цілком ірраціональними) чинниками» [16, с. 69–70]. К. Поппер вважав «людський чинник» «непевним і свавільним елементом у соціальному житті», а намагання його контролювати – передумовою тиранії [16, с. 176]. Крім того, і до сьогодні даються взнаки рецидиви класичного уявлення про принципову несумісність знання про природу (номотетичного) та знання про суспільство (ідеографічного), обґрунтоване ще у працях О. Конта та Г. Ріккерта.

Марк Блок називав історію запізнілим гостем у сфері раціонального пізнання. «Історик відіграє роль слідчого, який намагається відновити картину злочину, при якому він не був присутнім» [7, с. 31]. Історичний матеріал завжди викликав сумніви в його науковій об'єктивності та упередженості, «невизначеності та конвенційності», тому потребував «інтерпретації та декодування» (Н. Яковенко). «Історик здавна видається певним суддею підземного царства, зобов'язаним вихваляти або таврувати загиблих героїв» [7, с. 79]. Спроби представників школи «Анналів», попри їх намагання інтегрувати в єдине концептуальне ціле всі контексти, що стосуються історії (географію, техніку, господарство тощо) і тим самим оновити «ремесло історика» не були надто успішними. Як слушно зазначає Л. Нагорна: «Нині, за умов, коли претензії на істинність в історичній науці розглядаються як нереалістичні, будь-які пояснювальні, аналітичні, а тим більше оціночні й екзегетичні теорії явно не в пошані» [13, с. 9].

Карл Ясперс був переконаним, що історична наука, вивчаючи людину, тим і відрізняється від природничих наук, що досліджують природу. Історія як людська реальність визначається перш за все духовними чинниками, серед яких найважливішими є чинники екзистенціального життя. «Лише історія людства в цілому може надати масштаб для осмислення того, що відбувається в теперішньому часі» [24, с. 29]. Принципово важливим періодом в історії, «вісью світової історії», він вважав «вісьовий час» (прибли-

зно з 800 до 200 р. до н.е.; епіцентром цього періоду він вважав 500 р. до н.е.). Представниками цього періоду були Анахарсис у Великій Скіфії, Гомер і класики античної філософії – у Греції, Конфуцій і Лао-цзи – у Китаї, Гаутама (Будда) – в Індії, Гільгамеш – в Ассирії, Моисей – у Палестині та інші, незалежні один від одного титани духу, творці головних категорій мислення та засновники світових релігій. Саме під їх впливом людина почала усвідомлювати буття в цілому, власне буття і свої межі. «Перед нею відкривається страхіття світу і власна безпорадність. Стоячи над прірвою, вона ставить радикальні питання, вимагаючи звільнення і спасіння. Усвідомлюючи свої межі, вона ставить перед собою високі цілі, пізнає абсолютність в глибинах самосвідомості і в ясності трансцендентного світу» [24, с. 33]. Історія існує саме тому, що людина не вічна і принципово не є завершеною. Завдяки історії вона має можливість відчувати вічне. На землі ніколи не буде ідеального стану або досконалої людини. Саме тому «Ми прагнемо зрозуміти історію як дещо ціле, для того, щоб зрозуміти й себе. Історія є для нас спогадом, про що ми не просто знаємо, в ньому корені нашого життя. Історія – основа, одного разу закладена, зв'язок з якою ми зберігаємо, якщо хочемо не безслідно зникнути, а зробити свій внесок у буття людини» [24, с. 240]. Коли ж історичні дані використовуються для пропаганди, це сприймається як неправда про історію. Завдання осмислити історичний процес в цілому вимагає від нас усієї серйозності і відповідальності.

Історія і історична пам'ять не одне і те саме, хоча й органічно пов'язані. Історія прагне точно та об'єктивно дослідити минулі події. Для того, щоб бути об'єктивним, історик має ментально відчувати себе в минулому, яке він досліджує. Водночас, це є нездійсненним. Г.-Г. Гадамер відзначає: «У дійсності *мислити історично* означає *проробити ті зміни, які зазнають поняття минулих епох*, коли ми самі починаємо мислити цими поняттями. Історичне мислення завжди і від самого початку включає в себе опосередкування цих понять з нашим власним мисленням. Намагатися виключити із тлумачення свої власні поняття не лише неможливо, а й безглуздо» [10, с. 462].

Історія від самого початку визначалась як опис, оповідь, пе-

реказ про відоме минуле. Вона спиралась на письмові і матеріальні джерела. Відомо, що лише незначна кількість історичних фактів може бути достатньо перевіреною і підтверженою. Минуле зникло, залишилися лише спогади (В. Дільтей). Сучасний погляд на минуле справді залежить від інтерпретації та декодування. Постійно дається взнаки об'єктивність історії та суб'єктивність історика (П. Рікер). Достатньо послатися на два альтернативні положення у сучасній історичній пам'яті росіян: концепція драматичного 300 річного «монголо-татарського ярма» і висновок євразійців – «Ніякого монгольського «іґа» не було. Був братський союз монгольського і російського народів» (Л. Гумільов) [Цит. за: 19, с. 179].

Відзначимо, що скепсис щодо об'єктивності й обґрунтованості положень історичної науки був завжди, але набув особливого поширення порівняно недавно. Н. Яковенко пише про зачарування історією у XIX ст.: «Це був той зоряний для історичної науки час, коли й самі історики, і їх шанувальники щиро вірили у здатність історика розшукати й описати ті «правдиві» факти, котрі відкриють сенс буття нації й послужать дороговказом до її майбутнього. Саме на цій хвилі віри в очищувальну й напрямну силу «правди історії» у другій половині XIX – на початку XX ст. постають грандіозні за обсягом «великі національні історії» і синкретичний виклад минулого тих чи інших країн і народів» (Й. Фіхте, Ж. Мішле, О. Тьєрі, Ф. Шльосер, М. Костомаров та ін.) [23, с. 24]. Робін Колінгвуд вважав, що «наше так зване знання минулого є, отже, не знанням минулого як дійсно існуючого предмета і тому не є істинним знанням; це – лише реконструкція ідеального предмета, здійснена заради інтересів пізнання теперішнього» [12, с. 503]. До того ж історія потрібна і необхідна не лише історикам. Аляйда Асман слушно зауважує, що історія репрезентує лише минуле, а пам'ять переживається у сучасності. Проте «не існує історичного знання, яке водночас не було б і роботою пам'яті... Стрімка поляризація історії та пам'яті видається мені так само незадовільною, як і їхнє остаточне отожднення» [2, с. 144–145].

Йорн Рузен обов'язком історика вважав репрезентувати минуле так, щоб воно стало значущим для сучасності й було інтегра-

льною частиною культурного орієнтування життя. У метафоричному сенсі, доводив він, можна говорити про лікувальну й терапевтичну функцію історії. Минуле – «не заморожений фактаж». У цьому контексті доречно нагадати про явище *презентизму* (Present – теперішній час) в історіографії. Як напрям у методології історичного дослідження він остаточно сформувався в першій половині ХХ ст. Представники цього напрямку (К. Беккер, Ч. Бард та ін.) заперечують класичне уявлення про історію як відображення об'єктивних явищ у минулому. На зміну старому минулому приходить минуле нове. Кожний епізод минулого слід розглядати крізь призму ідеологічних стосунків сучасності. Переконавання, що кожний історичний етап має своє бачення минулого виникають ще в епоху Відродження. Нині політична кон'юнктура та система цінностей соціуму багато в чому детермінують специфіку бачення, розуміння й тлумачення подій минулого.

Проблематика історичної пам'яті у сучасній літературі набирає надзвичайної популярності. Значна увага приділяється таким її різновидам, як колективна, культурна, соціальна, суспільна, етнічна, національна, виокремлюють також офіційну, народну, модерну, пострадянську тощо. Робляться скрупульозні спроби класифікувати означені різновиди, уточнити їх семантику, виявити способи їх взаємодії. Зазвичай зазначається, що той чи інший різновид пам'яті про минуле є недостатньо визначеним. І робляться активні спроби визначити його досить повно – тобто ставиться абсолютно нездійсненне завдання. Відомий авторитет у цій проблематиці М. Хальбвакс вважав термін «історична пам'ять» невдалим. Я. Ассман піддає критиці термін «колективна пам'ять» за таку саму невизначеність. Дж. Олік взагалі вважає, що всі ці різновиди не є операційними поняттями. У їхню семантику включаються «різносоціальні форми простори та практики». В Європі пропагується «багато штучно створених форм ретроспекції». «І хоча ми можемо говорити про офіційну пам'ять, або народну пам'ять, про історичну, або письмєнну пам'ять, про публічну або приватну пам'ять, ми маємо пам'ятати, що і ці категорії та інститути, з якими вони пов'язані, постійно змінюються, серед них ведеться боротьба навколо пам'яті, котра впливає як на їх внутрішню, так і на зовнішню конфігурацію» [14, с. 48].

Варто проаналізувати деякі визначення варіацій пам'яті: *культурна* пам'ять трактується як особливий символічний спосіб передавання культурних смислів за допомогою знаків і символів; *соціальна* – як колективна пам'ять, вписана у свідомість соціуму; *суспільна* – як система заходів перетворення та зберігання історичної інформації в суспільстві; *комунікативна* – як усна традиція, що виникає в процесі спілкування між людьми. Дж. Олік слушно рекомендує їх не змішувати і «не приймати офіційну пам'ять за колективну, а народну за автентичну. Жодна з них не може бути зрозумілою без вивчення інших форм пам'яті та інших елементів ситуації. До того ж не варто передбачати, що офіційна пам'ять як аспект політичного поля або народна пам'ять – постійні категорії» [14, с. 51]. Л. Нагорна зауважує, що термін «історична культура» потіснив терміни «історичне мислення», «історична свідомість», «історична пам'ять». Історична культура, яка нібито витісняє усі інші форми, є «система засобів репрезентації, що в ідеалі забезпечують дотримання певних етичних норм з метою консолідації соціуму на основі осмислення величезного історичного досвіду людських спільнот» [13, с. 11]. Як на мене, всі означені різновиди є органічно пов'язаними пам'яттю про минуле, тобто формами саме «історичної пам'яті». Звичайно, історична пам'ять завжди знаходиться під пресом зацікавлених груп суспільства, ідеології та політики. Але ж цим небезпекам підпадають не лише пам'ять про минуле, а й сама історія. Презентизм як явище властивий і історичній пам'яті, і академічним історичним Анналам.

Історична пам'ять визначається як сукупність донаукових, наукових та інших знань та масових уявлень про спільне минуле. Вона є неодмінною передумовою етнічної (національної) самоідентифікації. Насамперед, це успадкування минулого досвіду (традиції, пам'ятки, архіви, музеї, бібліотеки тощо). Історична пам'ять, як і будь-яка пам'ять, є здатною до містифікацій, що робить можливим її деформації зусиллями зацікавлених (і навіть незацікавлених) осіб. Важливу роль тут відіграють і суто психологічні чинники інтерпретації історичного минулого. «Образи «справжніх» злочинців самостверджуються в якості добропорядних громадян. Людям важко погодитися, що всі їх негаразди виникають з них самих.

Простіше уявити себе жертвою найрозумніших і найковарніших злодіїв – це підвищує. Якщо людина не знаходить себе у сучасному, вона починає перелицьовувати минуле» [9, с. 56]. Крім того, на пам'ять та поведінку людини впливають стереотипи, сформовані під впливом традиції, закону та системи притаманних соціальному оточенню вартостей [23, с. 40]. Саме під впливом минулого кожній людині тією чи іншою мірою властивий консерватизм. Архимандрит Рафаїл (Карелін) кваліфікує його як духовний аристократизм. Чим більш добродісною є людина, тим більше дорожить вона своїм минулим, своїми родовими звичаями, своїм прізвищем. «Для босяка немає традиції» [1, с. 112]. Як дотепно зазначав Уїльям Фолкнер, минуле ніколи не вмирає, воно навіть не є минулим. Про те, що минуле є надзвичайно складним предметом, зазначав і Йорн Рузен: «Дивно з тим минулим. Воно минуло і все ж залишилось. Що сталося, те сталося, а ми ніяк із цим не миримось. Ми його усучаснюємо, тлумачимо, перетлумачуємо, освоюємо, відкидаємо, то відштовхуємо, то наближаємо, то обожнюємо, то паплюжимо, то матеріалізуємо, то розвіюємо. Ми його забуваємо, а воно все рівно не дає нам спокою» [17, с. 299].

Отже, історія і історична пам'ять є двома головними репрезентантами історичної свідомості. Історія прагне точно та об'єктивно дослідити минулі події. Історична пам'ять – більш народна, усна традиція, прив'язана до певного етносу, певної особи. Історія мусить бути одна, а варіантів історичної пам'яті безліч. Тим більше, що історія теж не є універсальною і єдиною. У кожного етносу своя історія. Історична пам'ять – це органічне поєднання минулого і сучасного (Йорн Рузен). Означене поєднання робить її складним і суперечливим феноменом, але все ж таки реальним.

Історична пам'ять сягає ще глибин антропогенезу. Ці начала номінуються, з легкої руки К. Юнга, *архетипами*. Етнічна архетипічна пам'ять доповнює історичну, власне архаїчний контекст не може не впливати на історичну пам'ять наших сучасників. Існує зворотний зв'язок (вплив) історичної пам'яті на історію, яку досить активно залучають до політики. Архетипічний відбиток – одна з головних ознак етносу. За К. Юнгом, архетипи є продуктом підсвідомого і являють собою цілий світ, такий самий живий і реальний, як свідомість індивіда і навіть безмежно ширший та багат-

ший [22, с. 6]. Колективне підсвідоме є трансцендентним для людини, оскільки існує до і поза неї. «Свідомість цивілізованої людини – це частина психіки, яка надійно відокремилась від первинних інстинктів, які, загалом, нікуди не ділися. Вони лише втратили контакт зі свідомим і змушені нагадувати про себе обхідними шляхами (неврози, забудькуватість, обмовки, безвідповідальна поведінка)» [22, с. 40]. Він вважає, що сучасна людина позбавила себе засобів засвоєння допоміжних імпульсів, які містяться в інстинктах та підсвідомому. Більше того, К. Юнг переконаний, що мірою розвитку наук наш світ стає дедалі менш людським. Інтенсивно відбувається «психологічна інфляція» та втрата «Самості» – цілісності людської особи, яка потребує як свідомого, так і підсвідомого. Наш сучасник відчуває себе ізольованим у Космосі, його емоційна підсвідома єдність з природою втрачена. Архетип – це несвідома форма (образ), який не виникає з власного досвіду, він є генетичним спадком від предків. Загалом архетип визначається як спадковий фрагмент психіки, пов'язаний з інстинктами й історичною пам'яттю. Вони повторюються у кожному поколінні, збагачуючись за рахунок історичного досвіду.

Важливою підсистемою історичної пам'яті є пам'ять *національна (етнічна)*. Осмислення цього феномена надзвичайно актуалізується в контексті складної і суперечливої проблеми національної ідентифікації, особливо в сьогodнішніх українських реаліях.

Останнім часом починають домінувати уявлення про націю, і навіть етнос, як феномен, що має переважно соціально-політичний, соціально-культурний характер. На цьому ґрунтувалася і «радянська теорія етносу». На Заході історично простежується тенденція ототожнення понять «нація» та «народ», переміщення акцентів з «етнічного» на «політичне підданство». Йдеться про «постнаціональний» етап розвитку соціуму. *Видається, що такий підхід робить соціум штучним, авітальним творенням, полишеним власних природно-етнічних витоків.*

Зауважимо, що концепцію постнаціонального етапу розвитку соціуму, нового космополітизму та «позаетнічності» посилюють прогресуючі процеси глобалізації світу. Вони стали предметом активного обговорення та аналізу вчених, політиків, представників

світового істеблішменту і, зрештою, перспективним і цікавим об'єктом дослідження в галузі практичної філософії. Висновки та аналітичні матеріали, що з'являються в результаті такого обговорення, є здебільшого суперечливими, фрагментарними й непослідовними. Одні дослідники сподіваються, що глобалізація об'єднає все людство в єдину гармонійну систему, що нарешті дасть можливість розпочати продуктивне вирішення глобальних проблем сучасності. Інші переконані в тому, що цей процес призведе до подальшого загострення політичних, фінансово-економічних, екологічних та інших проблем у планетарному масштабі. Одні кваліфікують її як абсолютно й принципово нове явище в розвитку людської цивілізації, інші – як соціоприродне розгортання традиційних тенденцій розвитку людського соціуму. Глобалізація виявилась процесом складним, багатовекторним і достатньо непрозорим.

Сучасний світ одночасно постає як єдина цілісність, позаяк надзвичайно активно відбувається глобальна інтеграція господарських, технологічних та інформаційних структур, які дедалі більше стають транснаціональними, і як нагромадження надзвичайно різноманітних етно-державних утворень, що актуалізує пошук діалогу між самодостатніми і принципово різними державами, цивілізаціями та культурами. Якщо критично, без романтичного флеру, підійти до явища глобалізації, то можна дійти висновку, що дійсно нині в ньому домінують тенденції гегемонізму, завдяки чому воно є вельми далеким від добровільного об'єднання народів в єдину світову систему. Часто-густо одна зі світових держав або їх соціально-політичне об'єднання (блок) видає себе за зразок ефективного соціально-політичного устрою і приклад для наслідування іншими. Інші, як менш досконалі й менш розвинені, мусять входити у «світовий контекст» за наперед і не ними визначеними правилами й відповідно до свого власного статусу. Нещодавно «нова історична спільність» – радянський народ видавалася як уособлення майбутнього всього світового співтовариства та успішне розв'язання «національного питання» в СРСР.

Ульріх Бек, спираючись на всепланетарний характер погіршення екологічної ситуації, рекомендує відмовитися від «методологічного націоналізму» в епоху космополітизації. Європейці лише

роблять вигляд, що ще існують Німеччина, Франція, Італія тощо. Вони вже об'єднані в єдиний космополіс євро і спільними екологічними негараздами. «Індустріальні ризики й руйнування не зупиняються перед державними кордонами... Окремо взятій нації нічого робити з наднаціональним розповсюдженням шкідливих речовин» [4, с. 47–48]. Але попри все це, французи, німці, італійці та інші європейці не сумніваються у своїй національній ідентичності.

Звичайно, поняття нації, особливо в цивілізаційному контексті, включає означені соціально-політичні й культурні аспекти, що є визначальними характеристиками її як духовної спільноти. Усе це, безперечно, усвідомлюється у сфері політики та культури. Але звідки взялась нація як духовна спільнота? І чи вірно ми чинимо, коли виокремлюємо національне й етнічне? М. Бердяєв національне називав індивідуальним буттям, поза яким неможливе існування людства, проблемою історичною, а не соціальною. При цьому він вважав, що космополітизм є потворним і нездійсненим вираженням мрії про єдине, братське й досконале людство і, водночас, відкидав крайнощі «зоологічного націоналізму». Але був переконаним, що неможливо, щоб з лиця землі зникли «вирази національних облич, національних духовних типів і культур» [5, с. 13]. Людина виходить на загальнолюдський рівень через свою національну індивідуальність. «Можна й слід сподіватися, – відзначав він, – зникнення класів та примусових держав у досконалому людстві, але не можна сподіватися зникнення національностей. Нація – це динамічна субстанція, а не минуща функція, і корінням своїм вона востає у таємничу глибочинь життя» [6, с. 155].

Одну з цікавих спроб дістатися витоків етно-національного зробив свого часу Й. Гердер. Він досить аргументовано, спираючись на величезний історико-етнографічний матеріал, довів, що нація, національна культура топологічно пов'язані з природно-географічним середовищем. Тому держава, за Й. Гердером, є утворенням штучним, а нація – «природним органом людства». Саме звідси бере початок специфічний і неповторний «народний дух» (Volksgeist) – сукупність звичок і манер, спосіб почування й поведінки, властива кожному етносу опозиція «ми» й «вони», опо-

зиція, яку аж ніяк не можна тлумачити лише як загрозу формуванню «загальнолюдських цінностей». Людство і нація не є альтернативними поняттями. Людство – це союз народів (націй). Але консолідація людства не заперечує національну чи культурну окремішність. Крім того, навіть у вже сформованому громадянському суспільстві, з його високим соціально-політичним рівнем, продовжує існувати національне (етнічне) життя, «охоплюючи ті аспекти життя людей певної етнічної приналежності, в яких домінують етнокультурні звичаєві стандарти, традиції, вірування, обрядовість, побут та ін.» [11, с. 99].

Нині спостерігаємо жваву дискусію щодо тлумачення поняття «нація» як феномена лише етнічного або лише політичного. Актуалізується проблема, «яким чином можна осучаснити і вдосконалити модель національної пам'яті українського народу? Щоб вона сприяла поглибленню української ідентичності і, разом з тим, враховувала толерантність європейського досвіду» [13, с. 157]. Л. Нагорна формулює три ознаки, властиві сучасній національній свідомості. Це: пасеїзм – надмірна увага до минулого; презентизм – осмислення минулого у річищі вимог сьогодення та футуризм – пошук єднальних рамок між минулим і майбутнім. «Пасеїстичне спрямування історичного мислення починається з міфологізації праісторії, штучного заглиблення початків нації на тисячолітні відстані, пошуку на власній території «центрів етнос творення індоєвропейської раси». В українському варіанті це виявляється у твердженнях про виникнення на вітчизняній території людства, про трипільську культуру як початковий етап етногенезу українців, про Аратту як найдавнішу державу на планеті, про гуцульське походження Христа, про українську етнічну належність Атілли, локалізацію Трої на території сучасного Києва, тощо» [13, с. 163]. Так, не без цього. Цілком реальною є і ситуація, коли надмірний «етноцентризм вправно маскується під патріотизм, груповий егоїзм і корпоративізм». Але все таки відкидати етнічний, або соціоприродний характер феномена нації і тлумачити її лише як феномен соціальний або політичний видається некоректним. Поняття «представник нації» і «громадянин держави» не завжди збігаються. А «надмірна увага до минулого» є чинником скоріше позитивним, ніж негативним. Тут слід погодитися з М. Блюменкранцем, який застерігає, що

«спокуса вирішувати життєво важливі проблеми сучасного буття виключно в соціологічній, політичній або економічній площині мені видаються хворобою нашого часу» [8, с. 168]. А також з М. Степико, який слушно стверджує: «Сьогоднішні спроби деяких авторів «позбавити» націю етнічних атрибутивних характеристик і звести їх тільки до сфери політики, на нашу думку, визначаються ототожненням шляхів формування нації на Заході з феноменом нації взагалі як складним утворенням, яке має свої форми вияву в усіх сферах життя народу: економіці, політиці, соціальних та духовних відносинах» [21, с. 18]. Зведення феномена нації лише до сфери політики неминуче призводить до загострення протистояння етноцентризму та сучасних «вимог політкоректності». Л. Нагорна звертає увагу на зацикленості «на певній системі «своїх» цінностей і нерозумінні складних взаємозалежностей держав, народів, індивідів у світі, що глобалізується. Така оберненість у минуле, яка вибудовує україноцентричні пріоритети на сакралізації українських цінностей, постулатах власної непогрішності й задавлених претензіях до сусідів, формує ущербну свідомість і недієздатність, обеззброює людину перед складними викликами часу» [13, с. 33].

Інші автори, навпаки, звертають увагу на дефіцит сакралізації українських цінностей, «комплекс малоросійства» (Є. Маланюк), «кочубеєвщину (Ю. Шевельов). Ю. Бадзьо вважає, що ситуація у сьогоднішніх українських реаліях є загрозливою. «Населення державної території України, конгломерат, тобто механічне поєднання, етнічних груп, національностей, серед яких українці не мають власного правового, політико-культурного статусу, тобто перестають бути народом, суб'єктом правовідносин». В Україні домінує «українська політична нація», чим «усувається з ідеології історичного процесу національне значення етноніму, тобто знищується самий принцип національної самоідентифікації» [3, с. 9].

Микола Рябчук досліджує явище амбівалентності (дихотомії) сучасної української національної ідентичності: «українство» та «малоросійство». Спираючись на об'ємний матеріал конкретно-соціологічних досліджень, він звертає увагу на надзвичайну складну ситуацію, що склалась у сучасній Україні з усвідомленням фе-

номена національної ідентифікації її громадян. «Більшість українців 1990-х років була вже урбанізована й асимільована у советську версію російської культури і дистанціювала себе, психологічно і дискурсивно, від упослідженого сільського світу як уособлення злиднів відсталості та, метонімічно, всього українського. Вони вже встигли набути певної модерної ідентичності, яка була не етнічною чи громадянською, а насамперед державницькою, советською» [18, с. 9]. І до сьогодні дає себе знати вплив російсько-імперської та радянської спадщини. Більше того, і нині можна спостерігати вияви ставлення до всього етнічно українського «як до нижчого за якістю, гіршого за статусом і обмеженішим за вжитком» [18, с. 10]. Така амбівалентність сучасного українського соціуму є ситуацією надзвичайно небезпечною, яка провокує «розчепленість» в українському суспільстві, «спонукає безвідповідальних політиків використовувати цю розчепленість у своїх партикулярних маніпулятивних цілях. Вона дає зовнішнім ворогам додаткові можливості для підривної діяльності» [18, с. 6]. Наразі важливою проблемою є подолання цієї амбівалентності в українській національній свідомості і усвідомлення суті феномена *адекватної історичної пам'яті* у цьому контексті видається вельми продуктивним. Отже, некоректність і небезпека поділу і протиставлення націй на «політичні» та «етнічні» є очевидними. У світі не було і немає людської особи, яка була б позаетнічною (Л. Гумільов). Кожна людська особа так чи інакше несе в собі ознаки своєї етнічності. Без усвідомлення цього не має жодного сенсу вести мову про національну ідентифікацію.

Загалом проблема національної самоідентифікації набуває величезного значення в наш час, коли перед українським соціумом постала низка принципових питань, зокрема вибір стратегії подальшого розвитку формування самостійної політики і досягнення взаєморозуміння на міжнародній арені.

ЛІТЕРАТУРА

1. Архимандрит Рафаил (Карелин). Церковь и интеллигенция. Саратов : Изд-во саратовской епархи, 2009. 320 с.
2. Ассман Аляйда. Простори спогаду. Форми та трансформації культурної пам'яті. Київ : Ніка-Центр, 2012. 437 с.
3. Бадзьо Юрій. Бойові генерали, сивоусі парубки з української вулиці і троянська кобила історичного процесу. Київ : Бібліотека політичної партії «Наша Україна», 2010. 152 с.
4. Бек У. Общество риска. На пути к другому модерну. Москва : Прогресс-Традиция, 2000. 384 с.
5. Бердяев Николай. Национальность і людство. *Сучасність*. 1993. № 1. С. 154–157.
6. Бердяев Н. А. Судьба России. Москва : Изд-во МГУ, 1990. 240 с.
7. Блок М. Апология истории или ремесло историка. Москва : Наука, 1986. 256 с.
8. Блюменкранц М. В поисках этики, или Археология зазеркалья. Письмо к немецкому другу. *Вопросы философии*. 2014. № 1. С. 166–170.
9. Булдаков В. П. Историк и миф. Перверсии современного исторического воображения. *Вопросы философии*. 2013. № 8. С. 54–64.
10. Гадамер Х.-Г. Истина и метод. Основы философской герменевтики. Москва : Прогресс, 1988. 704 с.
11. Кисельов М. М., Канак Ф. М. Національне буття серед екологічних реалій. Київ : Тандем, 2000. С. 91–116.
12. Колінгвуд, Робін Дж. Идея історії. Київ : Основи, 1996. 615 с.
13. Нагорна Л. П. Исторична культура: концепт, інформаційний ресурс, рефлексивний потенціал. Київ : ІП і ЕНД, 2014. 382 с.
14. Олик Джеффри. Фигурации памяти: процессо-реляционная методология, иллюстрируемая на примере Германии. *Социологическое обозрение*. 2012. Т. 11. № 1. С. 40–74.
15. Плутарх. Избранные жизнеописания. Москва : Изд-во «Правда», 1990. Т. 1. 592 с.
16. Поппер Карл. Злиденність історизму. Київ : Абрис, 1994. 192 с.
17. Рузен Й. Нові шляхи історичного мислення. Львів : Літопис, 2010. 358 с.
18. Рябчук Микола. Долання амбівалентності: Дихотомія української національної ідентичності. Історичні причини та політичні наслідки. Київ : ІПіЕНД ім. І. Ф. Кураса НАН України, 2019. 252 с.
19. Семенов Ю. И. Философия истории. (Общая теория, основные проблемы, идеи и концепции от древности до наших дней). Москва : Со-

временные тетради, 2003. 2003. 776 с.

20. Тацит Конелий. Сочинения. В 2-х т. Санкт-Петербург : Наука, 1993. 736 с.

21. Українська політична нація: генеза, стан, перспективи. Київ : НІСД, 2004. 648 с.

22. Юнг Карл Густав. Человек и его символы. Москва : Серебряные нити, 1997. 338 с.

23. Яковенко Наталя. Вступ до історії. Київ : Критика, 2007. 375 с.

24. Ясперс К. Смысл и назначение истории. Москва : Политиздат, 1991. 527 с.

REFERECES

Archimandrite Raphael (Karelin). (2009). *Church and intelligentsia*. Saratov : Publishing house of the Saratov diocese. 320 p. [In Russian].

Assman, Alida. (2012). *Spaces of memory. Forms and transformations of cultural memory*. Kyiv: Nica-Center. 437 p. [In Ukrainian].

Badzio, Yuri. (2010). *Fighting generals, gray-haired guys from the Ukrainian street and Trojan mare of the historical process*. Kyiv: Library of the political party "Our Ukraine". 152 p. [In Ukrainian].

Beck, W. (2000). *Risk Society. On the way to another modern*. Moscow: Progress-Tradition. 384 p. [In Russian].

Berdyayev, Nikolai. (1993). Nationality and humanity. *Modernity*, N 1, p. 154-157. [In Ukrainian].

Berdyayev, N. (1990). *A The fate of Russia*. Moscow: Publishing house MGU. 240 s. [In Russian].

Block, M. (1986). *Apology of history or the craft of the historian*. Moscow: Nauka. 256 s. [In Russian].

Blumenkrantz, M. (2014). In Search of Ethics, or The Archeology of the Mirror. Letter to a German friend. *Voprosy filosofii (Questions of philosophy)*, № 1, 166-170. [In Russian].

Buldakov, V. P. (2013). Historian and myth. Perversions of the modern historical imagination. *Voprosy filosofii (Questions of philosophy)*, № 8, 54-64. [In Russian].

Gadamer, H. G. (1988). *Truth and method. Fundamentals of philosophy. hermeneutics*. Moscow: Progress. 704 p. [In Russian].

- Kiselyov, M. M., Kanak F. M. (2000). *National existence among ecological realities*. Kyiv: Tandem. P. 91-116. [In Ukrainian].
- Collingwood, Robin J. (1996). *The idea of history*. Kyiv: Osnovy. 615 p. [In Ukrainian].
- Nagornaya, L. P. (2014). *Historical culture: concept, information resource, reflexive potential*. Kyiv: SP and END. 382 p. [In Ukrainian].
- Olic, Jeffrey. (2012). Memory figurations: process-relational methodology illustrated by the example of Germany. *Sociological review*. Vol. 11, № 1, p. 40-74. [In Russian].
- Plutarch. (1990). *Selected biographies*. Moscow: Pravda Publishing House, Vol. 1. 592 p. [In Russian].
- Popper, Carl. (1994). *Poverty of historicism*. Kyiv: Abtys. 192 p. [In Ukrainian].
- Rusen, J. (2010). *New ways of historical thinking*. Lviv: Chronicle. 358 p. [In Ukrainian].
- Ryabchuk, Mykola. (2019). *Overcoming ambivalence: The Ukrainian dichotomy of national identity. Historical causes and political consequences*. Kyiv: IPIEND. By name of I. F. Kuras NAS of Ukraine. 252 p. [In Ukrainian].
- Semenov, Y. I. (2003). *Philosophy of history*. (General theory, basic problems, ideas and concepts from antiquity to the present day). Moscow: Sovremennyye tetradi. 776 p. [In Russian].
- Tacitus, Conellius. (1993). *Soch*, in 2 vol. SPb.: Nauka. 736 p. [In Russian].
- Ukrainian political nation: genesis, state, prospects*. (2004). Kyiv: HICD. 648 p. [In Ukrainian].
- Jung, Carl Gustav. (1997). *Man and his symbols*. Moscow: Serebryanyye niti. 338 p. [In Russian].
- Yakovenko, Natalia. (2007). *Introduction to history*. Kyiv: Krytyka. 375 p. [In Ukrainian].
- Jaspers, K. (1991). *The meaning and purpose of history*. Moscow: Politizdat. 527 p. [In Russian].

Mykola Kyselov

Doctor of Philosophical Sciences, Professor, leading researcher at the Gregory Skovoroda Institute of Philosophy National Academy of Sciences of Ukraine; Kyiv, Ukraine; e-mail: nn1942@ukr.net; ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0427-1740>

History and historical memory: spheres of intersection

Abstract

The article presents a comparative analysis of the phenomena of history and historical memory; the problem of limits of the historical method as a general scientific competence is analyzed. A retrospective is given the phenomenon of skepticism about the objectivity and validity of the conclusions of the historical science. Different forms of historical memory and their interactions are considered, which is recorded in modern historiography. The conclusion is being done that historical memory is a phenomenon that has deep roots in depths of anthropogenesis, in connection with which the teachings of K. Jung are affected about archetypes. There is a provision that there is feedback (interaction) of historical memory on history, which is quite active involved in politics. The archetypal imprint is one of the main features of the ethnicity. Archetypal origins of human memory, role of the historical memory in the formation of national identity, modifications and varieties of perception of the "historical past" are studied. The phenomenon of politicization of historical memory under the influence of ideological conjuncture are commented. The problem is extremely relevant now as today the political situation and the value system of the society are mostly determining the specifics of seeing, understanding and interpreting events of the past. Particular attention is paid to the term "national historical memory", a phenomenon that, together with history, is representing the historical consciousness. The provision of incorrectness of radical split of nations into "political" and "ethnic" is argued. Modern interpretations of the phenomena of ethnocentrism and presentism in the historical context. It is concluded that in general the problem of national self-identification is becoming enormous significance in our time, when the Ukrainian society raised a number of fundamental issues, in particular, the choice of strategy for the future development of the independent policy formation and achievement mutual understanding in the international arena.

Keywords: *history, historical memory, self-identification, forms of the historical memory, presentism, ethnocentrism, self-identification, national politics.*

УДК 004.946-029:1

DOI 10.35423/2078-8142.2020.2.1.04

К. А. Шиман,
аспірантка Національної академії
образотворчого мистецтва та архітектури,
м. Київ, Україна
e-mail: infoxho@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0596-7355>

ЕВОЛЮЦІЯ ПОНЯТТЯ «ВІРТУАЛЬНА РЕАЛЬНІСТЬ» У ФІЛОСОФІЇ

Автор досліджує визначення «віртуальна реальність» та його історичне становлення у філософії від найдавніших часів до наших днів. Розглянуто тривалий шлях формування терміна: у різні епохи його визначали по-своєму. Відзначено, що в античній філософії віртуальне було ознакою буття і представлено двома лініями тлумачення: Платона і Арістотеля. У середні віки філософи також використовували поняття «віртуальність». І тут вже поєдналися елементи як платонівської, так і арістотелівської моделі. У Новий час концепція віртуальності зустрічається у працях Г. Лейбніца, І. Канта, Г. Гегеля та ін. Наприкінці XIX – на початку XX ст. ідея віртуальності продовжувала розвиватися як ідея наявності особливого, проміжного стану чогось. Зазначається, що сьогодні варіативне тлумачення ідеї віртуальності продовжує виявлятися у різних галузях науки і техніки, корелюючи між ними. Автор відзначає, що сучасні технології та Інтернет надають визначенню нові аспекти. Розглядається поступове нашарування інтерпретацій терміна, яке до нині має досить розмите визначення.

Ключові слова: віртуальність, віртуальна реальність, комп'ютерна реальність, історія філософії, віртуальне мистецтво, віртуальний образ, віртуальна форма, віртуалістика.

Сучасні процеси розвитку інформаційно-комунікаційних технологій, глобальної мережі Інтернет сприяли діджиталізації суспільства та активному використанню поняття «віртуальна реаль-

ність». Крім того, термін набув міждисциплінарного статусу. Його чітке визначення досі формується і має різні контексти залежно від сфери використання. Виникає потреба до більш глибокого дослідження витоків цього поняття – з метою того, щоб уникнути подальшого розмитого або не коректного використання дефініції.

Одним з базових способів обґрунтування і формування філософської складової в осмисленні феномена віртуальної реальності є аналіз історії його виникнення у філософському знанні. Висвітленням цієї тематики займалися як вітчизняні, так і зарубіжні дослідники. Теоретичною базою дослідження послужили філософські праці, в яких у той чи інший спосіб згадується поняття «віртуальний» і осмислюються проблеми віртуального і віртуальної реальності. Відзначимо, насамперед, праці таких вітчизняних дослідників, як В. Волинець, В. Ємелін, Д. Іванов, І. Девтеров, О. Каріна, Я. Любивий, В. Лях, О. Рубанець, О. Одаренко, О. Оленіна, Б. Сівіринов, Ю. Шевчук та ін., а також зарубіжних авторів, серед яких Е. Ардеволь, В. Афанасьєва, Д. Белл, М. Вайнштейн, А. Воронов, Дж. Ланьє, М. Кастельс, Н. Кирилова, А. Крокер, М. Маклюен, Л. Манович, Н. Маньковська, К. Мілк, М. Носов, К. Пол, Е. Тофлер та ін.

Відзначимо, що, своєю чергою, поняття «віртуальна реальність» тісно пов'язано та виходить з означення «віртуальність».

Багатогранність людського існування передбачає можливість різних видів вимірів буття. Починаючи від Парменіда, реальність і буття розглядаються як тотожні. У сучасних дослідженнях чіткої тенденції розмежування буття, реальності, існування не простежується [5, с. 45]. Так, А. Панкратов у здійснених ним дослідженнях стверджує про існування світу поза людиною, її психікою, свідомістю [19, с. 118–119]. Так, розкриємо ширше появу та історичний розвиток самого терміна «віртуальність».

Корінь «vrt» має стародавнє походження. Буддійський філософ Пантанджалі (II ст. до н.е.) використовував санскритське дієслово «vrtti» із цим коренем для визначення миттєвої безперешкодної актуалізації психічного акту у психіці йога [17, с. 11]. Іншою інтерпретацією є версія, коли «віртуальність» бере свій початок від латинського кореню «vir», яке означає «чоловік». Римляни утворили від нього слово «virtus» для зображення доблесті, сили, добро-

діяння, мужності [2, с. 64]. У латинського *virtus* є грецький аналог – *arethē*, який використовував ще Гомер у VIII ст. до н.е. [17].

В античній філософії віртуальне було ознакою буття. Вирізняються дві лінії тлумачення: Платона і Арістотеля. У платонівському вченні проблема віртуальної реальності зіставляється з категоріями «ідеальне» і «реальне», в арістотелівській – «можливе» і «дійсне».

Платон у V ст. до н.е. позначає реальність поняттям «*virtus*», що означає «уявний, можливий, ймовірний» [11, с. 195]. У вченні філософа наявне протиставлення мінливого «світу речей» світу вічному, незмінному «світу ідей» відповідає протиставлення реального і ідеального [3, с. 31], де ідеальний світ займає головну позицію і, так би мовити, є основою для видимого нам світу, а реальні речі видаються подобою ідеального світу. Ідеальний світ досконалий – він знаходиться поза простором і поза часом, тому ідеї не народжуються і не вмирають, як все, що існує у реальному світі речей. Ідеї неосяжні і не відчутні ніякими органами почуттів. Людина дотична до них за допомогою інтелектуального споглядання. Ідеї володіють основоположним онтологічним статусом: якби людина не була б здатна спочатку «зазирнути» в ідеальний світ, то вона не бачила б і реальних речей, а вони існують лише за рахунок своєї належності до світу ідей [14, с. 8–9].

Теорія ідей Платона виникає з піфагореїзму, де «реальний світ» має властивості більш низького онтологічного статусу через свою мінливість, оскільки речі виникають і знищуються, а світ ідей є постійним і вічним. Враховуючи погляди Платона та його розуміння ідей як основи речей, виникає аналогія з пам'яттю комп'ютера: дані у вигляді нулів і одиниць нематеріальні, після модулювання можуть породжувати «об'єкти», що сприймаються на рівні відчуття [3, с. 31].

Антитезою платонівської версії віртуальної реальності постає філософія Арістотеля [3, с. 33]. Арістотелізм спрямований на зовнішній, чуттєвий світ сприйняття, що передбачає подальший характер його метафізики. Відомо, що Арістотель у своїх дослідженнях використовував категорії *dynamis*, *energeia* і *entelechia*. *Dynamis* позначав можливість, потенцію, здатність; *energeia* – ене-

рگیю, діяльність, здійснення; ентелехія – внутрішня сила, дійсність, здійсненність. Те, що відповідало події, Арістотель описує у такий спосіб: можливість через енергію перетворюється на ентелехію. Вочевидь, ті зміни, які відбулися під час переорієнтації смислу «virtus» з енергії, яка пов'язана з добродіянням, на енергію іншого вигляду, слід вважати причиною, яка змінила зміст «virtus» [4, с. 125]. Арістотель розробив вчення про можливе (потенції) і дійсне (енергії) буття. Філософ стверджує, що будь-яка річ виникає не з небуття, а з можливості, коли знаходить кінцевий образ в енергії. Потенція вказує на здатність субстрату прийняти певну форму, проте Арістотель доводить, що енергія є первинною по відношенню до потенції і за визначенням, і за сутністю [3, с. 34].

Однак, як відомо, категорія «можливість» в Арістотеля має суто онтологічний сенс і «буття в можливості» виявляється не лише як уявна конструкція, а як реальність. Дійсність і можливість він ототожнював з існуючим, тобто діалектика взаємовизначення цих категорій була ще не відрефлексована [4, с. 125].

Марк Туллій Цицерон писав: «Est virtus nihil aliud, quam ad summum perducta natura», тобто «Доблесть є не що інше, як доведена до досконалості природність» [6, с. 351]. Ця фраза подає поняття «virtus» як дещо, чого немає зараз, але воно бажане і може бути досягнуте – саме тут спостерігається протиставлення віртуальної і емпіричної реальності.

Аналогічно використовує термін *virtus* і знаний представник римського стоїчного платонізму Луцій Анней Сенека. Також і в Августина Блаженного, Гуги Сен-Вікторського та інших схоластів *virtus* використовується у сенсі «доблесть, чеснота, незвичайна якість». Джованні Бонавентура у своїй праці «Порівняння семи дарів Святого духа» зауважує: «Для блага потрібні дві речі, а саме: пізнання істини і дотримання правил чесноти» (*Ad salutem duo sunt necessaria, scilicent notitia veritatis et exercitacione virtutis*). Благо – це найвища насолода у злитті з Богом. У цьому самому сенсі термін *virtus* згодом використовують Мартін Лютер і його сподвижник Філіп Меланхтон.

За часів Середньовіччя філософи також використовували поняття «віртуальність». І тут вже поєднуються елементи і платонів-

ської, і аристотелівської моделей пояснення віртуальної реальності [3, с. 34; 7].

На середньовічній латині «virtus» позначає: 1) надприродну істоту ангела; 2) справи, які демонструють силу (дива); 3) «діяння відваги», силу руху; 4) воїнство, військо; 5) ліки [3, с. 34]. У дану епоху «virtus» співвідноситься з Богом як трансцендентним Абсолютом світобудови, який містить у собі максимум духовної сили і досконалості (героїзм героя / святість святого). «Virtus» – одна з центральних категорій у філософії схоластів.

Фома Аквінський розвиває аристотелівську модель осмислення віртуального під час дослідження питання співіснування реальностей різного рівня й утворення складного з простого. У своєму творі «Сума теології» Фома Аквінський під час розгляду проблеми зрушення різних елементів стверджує, що підсумком їх зміщення є нова субстанціальна форма, а не з'єднання окремих компонентів, і в цій суміші початкові елементи знаходяться віртуально [3, с. 34]. Віртуальне в такому баченні дещо подібно античному уявленню потенційності.

Представник середньовічної схоластики Дунс Скот вважає, що реальна річ поєднує у собі емпіричні атрибути не формально, а віртуально, що забезпечує потенційну можливість чуттєвого досвіду. У текстах філософа «virtus» – це ще неактуалізована, «захована», потенційно можлива властивість речі. У даній концепції віртуальне можна трактувати як реальне, але нерозгорнутого досвідом [3, с. 34; 7].

В епоху Відродження філософ Микола Кузанський у праці «Про бачення бога» наводить приклад горіхового дерева, яке він споглядає тілесними очима віртуально. Він використовує термін «virtus» для вирішення проблеми утворення складних речей з простих за рахунок їх внутрішньої енергії [3, с. 34; 7]. Він зауважує, що насіння містить у собі дерево не як річ, не як субстанцію, а віртуально, як здатність насіння стати субстанцією – вирости деревом [12, с. 33]. «Virtus» тут означає активний початок, притаманна об'єкту внутрішня здатність, потенція: рослина може перейти з віртуального стану в дійсний, а може так і залишитися у віртуальному. Віртуальний об'єкт – це «немов» наявність [7; 14, с. 11]. Осно-

вною умовою виникнення цієї потенційності, згідно з М. Кузанським, є Бог, оскільки у ньому, як в абсолюті, є всі можливості існування світу речей, Всесвіту [12, с. 33]. Становлення моністичної «наукової картини світу», яка замінила божественні закономірності на «закони природи», означало постулювання реальності – «природної» – при збереженні загальнокосмічного статусу *virtus* як особливої сили, що в усе проникає. Це, зокрема, було в основі дискусій про співвідношення науки і релігії, науки і містики, про природу і горизонти магічного.

Отже, філософами Середньовіччя та Відродження термін «*virtus*» використовувався більш відповідно до поглядів Арістотеля: у вченні Фоми Аквінського, Дунса Скота, Миколи Кузанського про віртуальність є ідеї наявності особливого, проміжного стану будь-чого, а також про можливі світи, наприклад, про світ земний, або про світ богів.

У Новий час виникає моністична картина світу [3, с. 34], де божественна реальність виключена, а все належить одній реальності – природній, і є закони природи, і при цьому ще залишилася ідея сили, енергії (від схоластичної «*virtus*»). На поняття «віртуальність» натрапляємо у працях Г. Лейбніца, І. Канта, Г. Гегеля. У Г. Лейбніца віртуальне набуває значення неусвідомленого вмісту в розумній душі. Г. Гегель визначив віртуальне як щось середнє між «належним мені» і «чужим».

Рене Декарт (XVII ст.) під час досліджень про існування зовнішнього матеріального світу, пошуку справжніх джерел також задавався питанням про існування зовнішнього матеріального світу: «... чому, перебуваючи серед речей, що мене оточують, я впевнений, що це дійсність, а не сон?». Він назвав критерії відмінності бадьорості та сну: логіка подій, виразність відчуттів, вольова активність, інертність спостережуваних речей, інтерсуб'єктивність. Але ніщо з перерахованого не має, як стверджує філософ, ознак нагального [13, с. 28]. Так, Р. Декарт зараховує ірраціональне-віртуальне до роботи підсвідомості, тобто сновидінь. На думку філософа, це визначено «*cogito*», тобто мисленням: «Можна сумніватися у тому, чи справи існують, крім мене, ось ці двері, але не в змозі сумніватися в тому, що вони дані нам зараз як предмет нашої думки, як *cogitatum*». Єдиною справжньою реальністю Р. Декарт

визнає реальність свідомості, а все інше, на його думку, є віртуальним [13, с. 28].

Іммануїл Кант у XVIII ст. визнає віртуальну присутність у тілесному світі нематеріальних речей опосередковано. Він ставив питання щодо того, чи бачимо ми простір. Людина відчуває речі, помічає розташування речей у просторі, але що побачить людина, якщо прибрати всі ці речі? Залишиться простір, хоч людина його не бачить і не відчуває своїми органами чуттів. Тоді чому вважається, що простір існує? До І. Канта в науковому світі вже була ньютонівська фізика: і простір, і час, на думку Ньютона, є абсолютними універсальними формами буття матерії [13, с. 28].

І. Кант пропонує таке розуміння про простір:

– простір – це особлива форма чуттєвості самого суб'єкта пізнання;

– саме той, хто пізнає, влаштований таким чином, що сприймає дані за допомогою органів відчуттів певної речі у просторі;

– ми не можемо уявити речі поза простором;

– простір виявляється нашою універсальною формою пізнання світу. Важливим є звернення до такої метафори: коли ми дивимося на речі крізь окуляри, то самі окуляри ми не помічаємо, а бачимо речі. Також і простір – він, як внутрішній пристрій чуттєвості суб'єкта, являє собою «окуляри», крізь які дивляться на світ [13, с. 30];

– простір суб'єктивний, і ми не знаємо, як виглядає дійсний світ, оскільки, звертаючись до речей, ми оброблюємо інформацію, що надходить від них, суб'єктивно, відповідно до нашого пізнавального апарату [14, с. 12].

Згідно з І. Кантом, усе сказане про простір стосується і часу, й усього, з чим має справу людина – віртуально все, що ми бачимо, це лише «псевдосвіт», створений власне нами, й об'єктивна реальність недосяжна для людського досвіду [13, с. 30–31].

Е. Гусерль, засновник напряму феноменології у філософії XX ст., з метою уникнути подвоєння світу запропонував усі об'єкти вважати інтенціональними [13, с. 30]. Поняття інтенціональності об'єкта було розроблено австрійським філософом Францом Брентано у XIX столітті від «intendo» – «вказувати на». Інтенціональ-

ність є відмінною рисою психічного об'єкта від фізичного. Наприклад, як фізичний об'єкт дерево росте в певному місці, але як психічний об'єкт дерево існує тоді, коли людина спрямовує на нього свідомо увагу. Е. Гусерль доводив, що речі властивістю матеріального набуваються з нашої свідомості, але насправді вони існують тільки як смисли, що присутні у нашій свідомості. У даному випадку погляди Е. Гусерля схожі з поглядами Р. Декарта – він вважає уявлені віртуальні об'єкти реальними, а звичну реальність називає віртуальною. Для того, щоб побачити всі об'єкти світу як інтенціональні об'єкти, Е. Гусерль здійснює редукцію: редукція повинна припинити нашу віру в самостійно існуючий світ, за кожним об'єктом ми повинні навчитися бачити свідому активність того, хто цей об'єкт визнає таким, що існує. По відношенню до теорії інтенціонального об'єкта можна застосувати поняття реальної віртуальності. Якщо ми відмовляємося вірити в об'єктивно існуючий світ, сама віртуальність інтенціонального об'єкта стає для людини єдиною реальністю [13, с. 32; 14].

Один із засновників позитивізму, Людвіг Вітгенштейн, стверджує, що мова є головним пристроєм, що задає сенс світу: речі світу подані до свідомості людини в якості смислів, а усвідомленість дається через значення висловів, які людина використовує [13, с. 33]. Людина думає, складає теорії завжди за допомогою мови і навіть поставити питання про роль мови у спогляданні речей світу можна лише за допомогою мови. Так, з точки зору даного філософського напрямку, саме мова, а не «*cogito*», на противагу Р. Декарту, є первинною реальністю, оскільки не існує досвіду свідомості «поза» мовою [13, с. 13; 14, с. 33].

Л. Вітгенштейн запропонував наступну теорію значення мовного вираження: 1) значення слова не є постійним, значення слова означає застосування його в кожній конкретній ситуації; 2) немає мови як такої, яку можна визначити об'єктивно, визначивши значення кожного слова.

Згідно з Л. Вітгенштейном, сенс речей у мові є рухливим і визначає картину світу. Розуміння реальності різниться залежно від з'єднання слів мови і від мовної гри, в якій утворюється сенс. Об'єктивна реальність зникає, залишається тільки смислова реальність, яка є дуже різноманітною. Таким чином, результатом теорії

Л. Вітгенштейна є поліонтичність світу про відсутність пріоритетної, основної реальності: всі тлумачення світу рівноправні, всі смисли співвідносяться з тлумаченням, будь-яка реальність є штучною, все – віртуально.

У ХХ ст. у філософський дискурс входить поняття «реальність». У ХІХ ст. в якості його еквівалента використовували поняття «існування». М. Гайдеггер у своєму творі «Річ» протиставляє реальність існування і визначає реальність (res) як «те, що чіпляє» людину, «те, про що йдеться», то, що «припадає» людині, «подія», «близькість далекого», «все, що є». А розвиток суспільства та поява нових процесів, (діджиталізації) визначають активного набуття використання терміна «віртуальна реальність». Хоча поняття є похідним від терміна «віртуальність» і може трактуватися як ідентичне та, водночас, і як взаємопов'язане, але різне.

Наприкінці ХІХ – на початку ХХ ст. ідея віртуальності продовжувала розвиватися як ідея наявності особливого, проміжного стану чогось. У кожній галузі знання ці стани вирізнялися у різних об'єктів, наприклад, у фізиці – особливий стан мікрооб'єктів, у психології – особливий стан суб'єктивного (включаючи сни, мрії, змінені стани свідомості, реальності комп'ютерних ігор та ін.), в обчислювальній техніці – особливий порядок роботи комп'ютера. Неоднозначність розуміння цього терміна запроваджує його застосування від «віртуальних корпорацій» і «віртуальних світів» до «віртуальних частинок» [9, с. 120].

Своєю чергою, Т. А. Кирик підкреслює, що віртуальна реальність, хоч би що вкладалося у це поняття, обов'язково передбачає наявність та участь людини. Власне, у цьому полягає відмінність терміна «віртуальна реальність» від «комп'ютерної реальності» як реальності, що моделюється за допомогою комп'ютера, або можливого світу як варіативної моделі реального світу (широко використовується в логіці концепція, похідна від Лейбніца). Саме у віртуальності «людина є мірою всіх речей: існуючих, що вони існують, і неіснуючих, що вони не існують». Крім того, віртуальне передбачає наявність певної сконструйованої, оформленої, незалежної від людини (автономної), хоча й «уявної» людині, даної тільки в її сприйнятті реальності [9, с. 120].

Термін «віртуальне» сьогодні став інтерпретуватися як уявне. Звідси виникає і нова опозиція: віртуальне – реальне. Ідея віртуальності поширюється в трьох сенсах: віртуальність, властива неживим об'єктам, створених природою; віртуальність, властива неживим об'єктам, створеним людиною; і віртуальність, властива самій людині як форма особливого стану психіки [4, с. 125].

Свій варіант визначення «віртуальна реальність» Т. А. Кирик подає як феномен, який, як і можливий світ, не має ознак матеріального і є сукупністю можливостей, які несуперечливо утворюють одне ціле, однак своєрідність якого полягає насамперед у тому, що з ним людина взаємодіє як з реально існуючим, а не просто мислимим [9, с. 120].

Досить ґрунтовно досліджувала дефініцію вітчизняна дослідниця О. М. Каріна. Вона стверджує, що особливий метафізичний сенс, найбільш близький до сучасного розуміння, поняттю «віртуальний» надає Антонен Арто. Віртуальним, за його задумом, повинен стати новий театр. Як і у багатьох інших, віртуальність у нього висловлює дієвість, ефективність, але, крім того, і паралелізм існування, подвоєння реальності, явища тощо. Згідно з А. Арто, все справжнє «має свою тінь, яка його подвоює», отже, і театр повинен мати двійника, але не власне відображення, не порожню кальку реальності. Основний елемент граматики нової театральної мови – Жест, під яким мається на увазі не лише безмовність, німа фізична дія, а й слово як жест – слово, що звучить як слово, що стало дією. Така мова активна, анархічна, яка утворює ієрогліфи. Віртуальна реальність, створена анархічною мовою, – це той самий Двійник Театру, план, в якому розвиваються персонажі, об'єкти, образи: ілюзорний план, в якому ієрогліфи сцени розгортаються як символи алхімії [7, с. 30–31].

Ще один новий сенс поняття «віртуальний», як зазначає О. М. Каріна, народжується в ідеї Р. Інгардена про «поліфонічність» художньої літератури. Одним з її основ є «схематичність» (неповна визначеність словесного образу) літературного твору. На думку Р. Інгардена, літературний твір будь-якого роду ніколи не дає адекватний образ предмета, його натуралістичну копію. Схематичність виникає з диспропорції між можливостями мовного опису і тим, що повинно бути зображено, а також з умов естетичного

сприйняття твору літератури. На підставі визнання неповної визначеності словесного образу, невизначеності як самого предмета, так і його присутності або відсутності в естетичному дослідженні тексту літературного твору Р. Інгарден переосмислює ролі потенційних значень слів. На його думку, у творі найменування існують, з одного боку, актуальними, ефективно задуманими компонентами (реалізовані у змісті фрази або контексти, куди входять дані назви), а з іншого – потенційними компоненти. Якщо найменування ізольовані, як, наприклад, у словнику, якщо вони не роз'яснені, вони можуть бути все-таки актуалізованими завдяки відповідному контексту. Залежно від останнього актуальний зміст одного й того самого найменування бідніше або збагачується, до того ж частина його повторюється в різних контекстах, а частина змінюється залежно від умов [7, с. 31–32].

Дослідник М. Носов відзначає, що дієслово «верти» зі старослов'янської визначається як «кипіти, бурлити», маючи на увазі бурління джерела. Він розвиває думку, що статус спеціальної філософської категорії ідея віртуальності та похідної віртуальної реальності отримала у схоластиці, де була однією з центральних.

М. Носов формулює власне визначення: віртуальна реальність – це реальність, яка незалежно від її природи (фізична, геологічна, психологічна, соціальна, технічна та ін.) має такі властивості: породження (віртуальна реальність продукується активністю будь-якої іншої реальності, зовнішньої по відношенню до неї; психологічні віртуальні реальності породжуються психікою людини), актуальність (віртуальна реальність існує актуально, тільки «тут і тепер», тільки поки у реальності, що породжує відбуваються процеси породження віртуальних об'єктів), автономність (у віртуальній реальності свій час, свій простір і свої закони існування), інтерактивність (віртуальна реальність може взаємодіяти з усіма іншими реальностями, зокрема і з тією, що породжує, як онтологічно незалежна від них) [18]. Сьогодні категорія віртуальності, вважає М. Носов, повертається у сучасну науку та філософію, що сприяло виникненню спеціального напрямку, а саме – віртуалістики, яка включає у себе філософські, наукові та практичні розділи, що ви-

вчають віртуальні феномени в плані інтеграції антропоцентричних і космоцентричних перспектив.

«Віртуалістика» – це підхід, який включає наукові та практичні знання, що займаються віртуальними реальностями. Віртуалістика не є науковою дисципліною, а скоріше парадигмальним підходом, у межах якого віртуальні реальності розглядаються як реалії, що мають онтологічний статус існування, а не як епіфеномени. Віртуалістика ґрунтується на визнанні поліонтичності віртуальних реальностей. Віртуалістика – це підхід, який може бути використаний у будь-якій науковій дисципліні [17].

Наведені приклади засвідчують, що у першій половині ХХ ст. поняття «віртуальність», через те, що сталася велика перерва його використання у філософському знанні, у більшості випадків не мало того ємного смислу, притаманного йому в середні століття. Але водночас відбулася зміна семантичного простору дефініції, пов'язана зі становленням некласичної філософії і, зокрема, таких її напрямів, як феноменологія, психоаналіз, екзистенціалізм. Вони радикально дистанціювалися від класичної інтелектуальної традиції допущенням можливості плюрального моделювання світу; розумінням свідомості як джерела переживання; орієнтацією на вивчення і пояснення несвідомих психічних процесів і явищ; описом фактичної життя суб'єктивності; пошуком онтологічних структур екзистенції, безпосередньо представивши себе у людських станах, переживаннях, діях і кристалізувалися у світі [7, с. 34–35].

Відзначимо, що варіативне тлумачення ідеї віртуальності продовжує виявлятися у різних сферах науки і техніки.

Нове життя поняття «віртуальний» знаходить у результаті розвитку технологій віртуальної реальності (ВР) – засобів імітації, за допомогою яких людина може отримати відчуття псевдореальності певного штучно створеного середовища. Їх розробка передувала винаходу комп'ютера і має коріння в аеронавтиці, ергономіці, у космічних і військових дослідженнях. Ще в 1929 р. було створено льотний важільний тренажер, який змушував модульний пристрій рухатися, обертатися, падати, змінювати курс і таким чином створював бажане відчуття руху. У 1956 р. Мортон Гейліг створив експериментальний театр «Sensorama», в якому при демонстрації фільму з подорожжю імітувалась тряска, шум, пориви вітру, дим,

запаху. Однак досягти потрібного ефекту присутності людини у створеній моделі реальності виявилось можливим лише з розвитком комп'ютерних технологій. У 1970-х роках були розроблені системи відео накладення зображення об'єкта (людини) на комп'ютерну картинку, що генерувалась. М. Крюгером назвав таке «штучною реальністю» (artificial reality). Із появою нового покоління комп'ютерів у середині 1980-х років відбувається прорив у розробці імітаційних систем. У побут входить термін Virtual Reality, що позначає, за Майклом Геймом, «тривимірні макромоделі реальності, створювані за допомогою комп'ютера, і такі, що передають ефект присутності у них людини» [7, с. 39].

Заповнення споживчого ринку віртуальними комп'ютерами сприяло тому, що термін «віртуальна реальність» став у масовій свідомості асоціюватися саме з комп'ютерами, породивши ідею «кіберкультури» і реальний молодіжний рух «кіберпанк». Відповідно до одного з міфів кіберкультури термін, словосполучення «віртуальна реальність» запровадив на початку 80-х років Жарон Ланьє (Jaron Lanier) – творець першої фірми, що випускає побутові віртуальні комп'ютери, котрі створюють комп'ютерну віртуальну реальність [17].

Як спеціальний філософський і науковий термін «віртуальна реальність» з'явився у 80-х рр. ХХ ст., коли в посткласичній науці поняття об'єкта досліджень було доповнено поняттям реальності існування об'єктів, що передбачало існування низки типів різнорідних об'єктів, які належать одній і тій самій реальності.

Ж. Ланьє у 1984 р. створив шолом, який дав користувачеві можливість у повному об'ємі сприйняти штучне середовище. Віртуальна реальність у розумінні Ж. Ланьє є певним ілюзорним світом, який створює і з яким взаємодіє людина за допомогою імітаційної програми, котра формує певні стимули у сенсорній системі людини.

Інші підхід щодо визначення поняття віртуальна реальність як кінцеве втілення стилю та настроїв постмодерну розглядають Ж. Бодріяр та Ж. Дельоз. Інформаційні соціальні фактори висуваються як домінуючі у розумінні передумов виникнення віртуальної реальності в її широкому трактуванні при створенні і т.д.

Зауважимо, що віртуальна реальність, хоч би яке трактування вкладалося у це поняття, обов'язково передбачає залучення людини. Власне, в цьому відмінність терміна «віртуальна реальність» від «комп'ютерної реальності» як «реальності, що моделюється з допомогою комп'ютера», «можливого світу» як варіативної моделі реального світу (широко використовувана в логіці концепція, що походить від Г. Лейбніца). Саме у віртуальній реальності «людина є мірою всіх речей: існуючих і неіснуючих». Така реальність завжди інспірується у свідомості людини якимись технологіями в широкому сенсі (включаючи і психотехніки, і ігрові технології, і комп'ютерні технології тощо) [9, с. 120].

Однією з перших історико-теоретичних праць про віртуальну реальність стала книга американського журналіста Ф. Геммітта «Віртуальна реальність» [7, с. 43]. У ній особлива увага приділяється функціональній значущості ВР, яка може кардинально змінюватися залежно від вдосконалення програмного забезпечення. В інших дослідженнях, пов'язаних з осмисленням терміна, автори звертають увагу на те, що у віртуальній реальності наявний ефект заміщення простору часом. Наприклад, Д. П. Барлоу зауважує, що у віртуальному світі час замінює простір. Це означає, що цінність одержуваної в ньому інформації визначається її близькістю в часі до реальних подій. Тобто чим ближче суб'єкт знаходиться до витоків інформації, тим вищими є його шанси відшукати точну «картину» реальності. В епоху, коли все легко відтворюється, інформаційні абстракції, що користуються попитом переживань, переноситимуться зі свого джерела за лічені хвилини, досягаючи кожного, хто в цьому зацікавлений. Однак коло учасників, які отримують доступ до цього переживання, легко обмежити тими, хто готовий за нього заплатити. М. Гайм зачіпає проблему ірреальності віртуальної реальності та відзначає, що статус реальності їй приписують у тому разі, якщо приймають в якості базової ідеї множинних світів. Щоб бути значущою, віртуальна реальність, на його думку, повинна не просто містити багато світів, які чергуються, але бути альтернативною реальністю, тобто здатною пробуджувати в людини нові думки і почуття [7, с. 43].

Змістовна розробка проблематики можливих світів була здійснена у працях Р. Монтегю, А. Прайора, С. Томасона, Я. Гінтіккі та ін.

Однак ототожнення віртуальних світів з можливими світами не висвітлює специфіку поняття «віртуальний» і являє собою звичайну заміну понять. Зіставлення феноменів віртуального і можливих світів досить можливе, що засвідчує не їх тотожність, а скоріше те, що модальні і тимчасові логіки відіграють важливу роль для віртуальної реальності. До того ж у самій модальній логіці у тих випадках, коли використовують поняття «віртуальний», його не ідентифікують з поняттям «можливий». Наприклад, В. Куайн, який популяризував поняття «віртуальні об'єкти», розглядав їх як *façon de parler* – мовний зворот, вирази. Введення, застосування подібних висловів передбачає, згідно з філософом, можливість їх виключення, видалення, знищення за допомогою контекстуальних визначень. Тобто головною властивістю «віртуальних об'єктів», за В. Куайном, є їх контекстуальна елімінація. Дана Скотт полемізує із цією інтерпретацією і вважає, що більш продуктивним є розуміння віртуальних об'єктів як абстрактних об'єктів. Як приклади таких об'єктів автор наводить абстракцію плюс-мінус нескінченності в теорії дійсних чисел, нескінченно віддалену точку у проєктивній геометрії, віртуальні класи в теорії множин. Якщо більш узагальнено: віртуальні об'єкти у Д. Скотта – це аксіоми. Таким чином, у сучасній модальній логіці знаходить своє втілення інтерпретація віртуального, введена ще середньовічним схоластом Іоанном Дунсом Скотом, як «початків (аксіом) науки» [7, с. 47].

У своєму дослідженні Ю. А. Шевчук розглядає концептуальні стратегії М.Маклюєна та М.Кастельса, які присвячені дослідженню інформаційної специфіки сучасної культури та особливостей впливу віртуальної реальності на свідомість сучасної людини.

М. Маклюєн розглядає медіа як посередник, засіб зв'язку між індивідами, людиною та суспільством, культурою, ідеологією. Досліджуючи специфіку медіа, він розглядає стадії еволюції способів зв'язку та комунікації, розрізняючи типи усного мовлення, писемності, види комунікації, пов'язані з новими технологіями електричного зв'язку тощо. Принципово важливим для науковця є

розгляд трансформацій різних засобів комунікації у векторі розширення властивостей чуттєвої структури людини.

Досліджуючи трансформаційні зміни у сучасному суспільстві, М. Кастельс надає особливого концептуального значення поняттям «інформаційне суспільство» та «інформаціональне суспільство». У цьому контексті науковець констатує, що в терміні «інформаційне суспільство» підкреслюється визначальна роль інформації в суспільстві, оскільки інформація як процес передання знання та обміну нею супроводжувала розвиток цивілізації протягом усієї історії людства і мала надзвичайну важливість у всіх суспільствах. Водночас концепт «інформаціональне суспільство» звертає увагу на специфічну форму організації сучасного суспільства, в якій завдяки інноваційним технологічним можливостям «... генерування, оброблювання та передавання інформації стали фундаментальними джерелами продуктивності і влади» [23, с. 5–6].

Дослідник Кріс Мілк згадує про те, що за всіх існуючих нині способах передавання існує так звана відкладена недовіра – через прогалину, яка існує між реальністю історії і свідомістю, що інтерпретує її в нашу реальність. К. Мілк визначає віртуальну реальність як перше середовище, що справді дає можливість перейти від отримання авторської інтерпретації відчуття у віртуальній реальності до отримання цього відчуття особисто. Дослідник використовує слово «свідомість» для позначення почуття реальності одержуваного від наших органів чуття. Інформацію від оповідача слухач перетворює на власну історію. На думку К. Мілка, саме віртуальна реальність заповнює цю прогалину. Адже, перебуваючи у ній, споглядач сприймає особисто всі форми. Особливість віртуальної реальності полягає в тому, що в усіх інших середовищах свідомість людини інтерпретує середовище, а у віртуальній свідомості свідомість сама виступає середовищем.

Суспільство нині на початковому етапі розкриття досить великого потенціалу віртуальної реальності в усіх сферах діяльності. Людство на рівні першого року кінематографа: коли фільм братів Люм'єр змусив людей у паніці тікати з театру, через серйозне сприйняття того, що зображуваний поїзд на екрані прямував на них. Як і зі становленням кінематографа, людство теж рухатиметься від видовища до оповідання, зазначає К. Мілк.

Коротко підсумовуючи викладене відзначимо, що історія розвитку понять «віртуальна реальність» та «віртуальність» у філософії пов'язана з розвитком філософської думки та культури суспільства. Із кожним етапом його розвитку відбувалася певна зміна акценту у розумінні цих понять. Ідея віртуального має давнє походження. У зв'язку з множинністю сфер застосування понять віртуальності, віртуального чи віртуальної реальності вони часто вивчаються досить різнобічно. Багатозначність тлумачення самого кореня *virtus* у різних мовах визначила відсутність єдиного наукового підходу до дослідження феномена віртуального.

Історико-філософський аналіз поняття «віртуальна реальність» дає можливість зробити висновки: наявність віртуальної реальності в життєдіяльності людей можна пояснити присутністю незбагнених сторін реального світу, наприклад, це такі стани як сон, фантазії; термін «віртуальна реальність» розглядається в двох сенсах: традиційному, за основу якого взято термін «*virtus*» – отождоюється з «можливим» «уявним», і комп'ютерному, що розуміється як різновид гносеологічної реальності, створюваної комп'ютерними технологіями та спрямованої на симуляцію чуттєвих даних людини; ідея віртуальності поєднана з ідеєю про множинність світів; віртуальність розуміється як здатність сили, енергії, об'єктів, перебувати в згорнутому стані і впливати при цьому на дійсність (наприклад, творча сила насіння дерева як прообраз дерева, яке може розгорнутися з часом), а також іноді віртуальність розуміється як можливість існування «між реальностями»; віртуальність розглядається як ознака трьох просторів буття людини: суб'єктивного (можливого) світу людини, об'єктивного (зовнішнього) світу природи, штучно створеного (видимого) світу людини, і в основі ідей про віртуальність лежить взаємодія зі свідомістю людини [14].

Із впровадженням комп'ютерів та Інтернету взаємозв'язок фізичного та віртуального світів змістився. Нині існують твердження, що віртуальні середовища не замінять фізичні, але природа, місцеположення та функції останніх вже змінюються. Для людства віртуальна реальність створює як великі виклики, так і великі можливості, залишаючи завжди міцний зв'язок та корелювання між

усіма вимірами людського буття. Однозначним є те, що без визначення «віртуальна реальність» уже неможливо актуально й об'єктивно оцінити сучасне людське буття.

ЛІТЕРАТУРА

1. Аристотель. Метафизика. *Аристотель. Собр. соч.* В 4 т. Москва : Мысль, 1976. Т. 1. 550 с.
2. Вороновский Г. К. и др. Генетические алгоритмы, искусственные нейронные сети и проблемы виртуальной реальности / Г. К. Вороновский, К. В. Махотило, С. Н. Петрашев, С. А. Сергеев. Харьков : ОСНОВА, 1997. 112 с.
3. Гонгало Е. Ф. Историко-философские предпосылки онтологии виртуальности. *Вестник БГУ. Серия 3.* 2011. № 1. 31–35 с.
4. Грязнова Е. В. Виртуальная реальность: анализ смысловых элементов понятия. *Философские науки.* 2005. № 2. С. 125–143.
5. Губанов Н. И. Основные формы бытия / Н. И. Губанов, В. Н. Согрина. *Философия и общество.* 2004. № 4. С. 45–61.
6. Гуревич П. С., Столяров В. И. Мир философии: Книга для чтения. В 2-х ч. Ч. 1. Исходные философ. проблемы, понятия и принципы. Москва : Политиздат, 1991. 672 с.
7. Карина Е. Н. Виртуальна реальність: онтологічний статус : Дис. канд. філос. наук : 09.00.01 / Карина Елена Николаевна. Харьков, 2004. 171 с.
8. Кирик Т. А. Виртуальная реальность: сущность, критерии, типология : Дис. канд. филос. наук : 09.00.01 / Кирик Татьяна Анатольевна. Омск, 2004. 165 с.
9. Кирик Т. А. Онтологическая специфика виртуальной реальности. *Вестник Курганского государственного университета.* 2012. № 4. С. 120–123.
10. Кликушина Н. Ю. Понятие виртуальной реальности в курсе истории и философии науки. *Эпистемология & Философия науки.* 2009. Т. XXII. № 4. С. 86–103.
11. Концепции виртуальной реальности в мировой философской мысли / Н. З. Алиева, С. А. Гармаш, А. С. Якубенко, А. А. Пригородова. *Успехи современного естествознания.* 2012. № 6. С. 195–196.
12. Кузанский Н. О видении Бога. 1452. Сочинения в 2-х т. Москва : Мысль, 1980. С. 33–94.

13. Ладов В. А. ВР-философия (философские проблемы виртуальной реальности): учебно-методическое пособие. Томск : Томский государственный университет, 2004. 42 с.
14. Лопсан А. В. Социально-философский анализ виртуальной реальности : выпускная квалификационная работа бакалавра : 47.03.01. Красноярск : СФУ, 2016. 48 с.
15. Марійко С. В. Homo Virtualis у структурі сучасного суспільства : Дис. канд. філос. наук : 09.00.03 / Марійко Світлана Володимирівна. Переяслав-Хмельницький, 2015. 195 с.
16. Новейший философский словарь: 3-е изд., исправл. / Грицанов А. А., Можейко М. А., Румянцева Т. Г. и др.]. Минск : Книжный дом, 2003. 1280 с.
17. Носов Н. А. Виртуалистика. *Исследовано в России*. 1999. С. 1–39.
18. Носов Н. А. Словарь виртуальных терминов. *Труды лаборатории виртуалистики*. Выпуск 7, Труды Центра профориентации. Москва : Путь, 2000. 69 с.
19. Панкратов А. В. О различном понимании термина «виртуальная реальность». *Виртуальные реальности. Труды лаборатории виртуалистики*. Москва : Ин-т человека РАН, 1998. Вып. 4. С. 118–119.
20. Платон. *Держава* / пер. з давньогр. Д. Коваль. Київ : Основи, 2000. 355 с.
21. Трофимов В. В., Панкова Д. А. Категориальный анализ термина «Виртуальность». *Информационные технологии в экономике, управлении и образовании* : Сборник научных трудов / ред. В. В. Трофимов. СПб. : СПбГУЭФ, 2010. 27–39 с.
22. Хайдеггер М. *Время и бытие: статьи и выступления*. Москва : Республика, 1993. 447 с.
23. Шевчук Ю. А. Феномен віртуальної реальності в концепціях М. Маклюєна та М. Кастельса. *Мультиверсум. Філософський альманах*. 2015. № 5–6(143–144). С. 3–11.

REFERENCES

- Aristotle. (1976). *Metaphysics*: In 4 vols. Moscow: Misl'. Vol. 1. 550 p. [In Russian].
- Voronovsky, G. K., Makhotilo, K. V., Petrashev S. N., Sergeev S. A. and others. (1997). *Genetic algorithms, artistic neural networks and problems of virtual reality*. Kh.: BASIS. 112 p. [In Russian].

Gongalo, E. F. (2011). Historical and philosophical foundations of the ontology of virtuality. *Bulletin of BGU. Series 3, № 1*, 31-35. [In Russian].

Gryaznova, E. V. (2005). Virtual reality: analysis of semantic elements of concepts. *Filosofskiye nauki (Philosophical sciences), № 2*, 125-143. [In Russian].

Gubanov, N. I. (2004). The main forms of being. *Filosofiya i obshchestvo (Philosophy and Society), № 4*, 45-61. [In Russian].

Gurevich, P. S., Stolyarov, V. I. (1991). *The world of philosophy: A book for reading*. In 2 parts. Part 1. Initial philosophy problems, concepts and principles. Moscow: Politizdat. 672 p. [In Russian].

Karina, E. N. (2004). *Virtual reality: ontological status*: dis. PhD. Sciences: 09.00.01. Kharkov, 171 p. [In Russian].

Kirik, T. A. (2004). *Virtual reality: essence, criteria, typology*: dis. PhD. Sciences: 09.00.01. Omsk. 165 p. [In Russian].

Kyryk, T. A. (2012). Ontological specifics of virtual reality. *Vestnik Kurganskogo gosudarstvennogo universiteta (Bulletin of Kurgan State University), № 4*, 120-123. [In Russian].

Klykushina, N. Yu. (2009). The concept of virtual reality in the course of history and philosophy of science. *Epistemologiya & Filosofiya nauki (Epistemology & philosophy of science), Vol. XXII, № 4*, 86-103. [In Russian].

Concepts of virtual reality in world philosophical thought. (2012). Aliyeva, S. A., Garmash, A. S. Yakubenko, Prigorodova A. A. *Uspekhi sovremennogo yestestvoznaniya (Successes of modern natural science), № 6*, 195-196. [In Russian].

Kuzansky, N. (1980). *About the vision of God*. 1452. Essays in 2 volumes. Moscow: Misl'. 471 p. [In Russian].

Ladov, (2004). V. A. *VR-philosophy (philosophical problems of virtual reality)*. Textbook. Tomsk: Tomsk State University, [In Russian].

Lopsan, A. V. (2016). *Socio-philosophical analysis of virtual reality*: BA: 47.03.01. Krasnoyarsk: SFU, 2016. 48 p. [In Russian].

Mariyko, S. V. (2015). *Homo Virtualis in the structure of modern society*: dis. PhD. Sciences: 09.00.03. Pereyaslav-Khmelnytsky, 195 p. [In Ukrainian].

New philosophical dictionary. (2003). Rumyantseva T. G. and others. Minsk: Book house. 1280 c. [In Russian].

Nosov, N. A. (1999). Virtualism. In *Researched in Russia*, 1–39. [In Russian].

Nosov, N. A. (2000). Dictionary of virtual terms. *Virtual'nyye real'nosti. Trudy laboratorii virtualistiki (Proceedings of the laboratory of virtual science)*, Issue 7, Proceedings of the Career Guidance Center. Moskow: Put'. 69 p. [In Russian]

Pankratov, A. V. (1998). Different understanding of the term «virtual reality». In *Virtual realities. Proceedings of the laboratory of virtual studies*. Moscow: Institute of Human Sciences of the Russian Academy of Sciences, Issue 4, p. 118–119. [In Russian].

Plato. (2000). *State*. Kyiv: Basis. 355 p. [In Ukrainian].

Trofimov, V. V., Pankova, D. A. (2010). *Categorical analysis of the term «Virtuality»*. *Information technologies in economics, management and education: Collection of scientific works*. Trofimov, V. V. (Ed.) SPb.: SPbSUEF, 27-39 p. [In Russian].

Heidegger, M. (1993). *Time and being: articles and speeches*. Moscow: Re[public. 447 p. [In Russian].

Shevchuk, Y. (2015). The phenomenon of virtual reality in the concepts of M. McLuhanand and M. Castells. *Mul'tyversum. Filosofov'kyy al'manakh (Multiversum. Philosophical almanac)*. № 5-6 (143-144), p. 3-11. [In Ukrainian].

Kateryna Shyman

Postgraduate Student at the Department of Theory and History of Arts; National Academy of Fine Arts and Architecture; Kyiv, Ukraine; e-mail: infoyxo@gmail.com; ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0596-7355>

Evolution of the determination “virtual reality” in philosophy

Abstract

The article considers the concept of “virtual reality” as a derivative of the term “virtual”. The author explores its historical formation in philosophy from ancient times to the present. There is a long way of forming the definition and different epochs defined it in their own way. Latin “vir”, where “virtuality”

originates from, means “man”. The Romans formed from it the word “virtus” to describe valor, strength, charity, courage. The Latin virtus has a Greek analog – “areth”, which was used by Homer in the VIII century BC. Ancient philosophers explained the virtual as a sign of existence and there were two lines of interpretation: Plato and Aristotle. In Platonic doctrine, the problem of virtual reality is correlated with the categories of “ideal” and “real”, in Aristotelian – “possible” and “actual”. During the middle Ages, philosophers also used the concept of “virtuality”. And here are already combined elements of both Platonic and Aristotelian models of explaining virtual reality. The Renaissance philosopher Mykola Kuzansky in his work “On the Vision of God” uses the term “virtus” to solve the problem of forming complex things from simple ones due to their internal energy. In modern times the concept of virtuality is found in the works of G. Leibniz, I. Kant, G. Hege, etc. In late XIX – early XX century, the idea of virtuality continued to develop as the idea of having a special, intermediate state of something. To be noted, now variable interpretation of the idea of virtuality continues to manifest itself in various fields of science and technology. And the technologies and Internet gives a new aspects to the definition. Virtual environment does not replace the physical, but the nature, location and functions of the physical reality have already changed. The history of the development of the concepts of “virtual reality” and “virtuality” in philosophy is associated with the development of philosophical thought and culture of society. On each stage of its development there was a certain change of emphasis in the understanding of these concepts. For humanity, virtual reality creates both great challenges and great opportunities, leaving a constant strong connection and correlation between all dimensions of human existence. The researcher considered layers of interpretations of the term which still has a rather vague definition and, also, monitored the variability of definitions.

Keywords: *virtual, virtual reality, computer reality, history of philosophy, virtual image, virtuality, virtual image, virtual art, virtualism.*

ІСТОРИЯ ФІЛОСОФІЇ

УДК 141.319.8 (477)

DOI 10.35423/2078-8142.2020.2.1.05

О. М. Йосипенко,

доктор філософських наук,

старший науковий співробітник

Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАН України,

м. Київ, Україна

e-mail: o.sengulier@ukr.net

ORCID : <https://orcid.org/0000-0002-3318-4788>;

А. М. Дондюк,

кандидат філософських наук,

старший науковий співробітник

Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАН України,

м. Київ, Україна

e-mail: andriyko066@gmail.com

ORCID : <https://orcid.org/0000-0003-3635-0873>

П. БУРДЬЄ – ЧИТАЧ Л. ВІТГЕНШТАЙНА АБО ВПЛИВ КОНЦЕПТУ ПРАВИЛА НА ТЕОРІЮ ГАБІТУСУ

У статті здійснено порівняльний аналіз рефлексій Вітгенштайна проблеми «дії за правилом» і спроб Бурдьє пояснити регулярні соціальні поведінки, які не піддаються безпосередній регламентації, за допомогою понять габітусу і практичного глузду. Виявлена відмінність контекстів, в яких розвиваються рефлексії обох авторів, ідентифіковані їхні головні опоненти: якщо Вітгенштайн критикує інтелектуалістське і механістичне розуміння правила, Бурдьє полемізує з методологічним об'єктивізмом (структуралізм) і суб'єктивізмом (феноменологічна соціологія) в соціальних науках. Встановлено, що спільним для обох авторів демаршем у спробах уникнути апорій розуміння людської впорядкованої

дії стає перенесення проблеми дії за правилом з теоретичної площини в площину практичну. Головна відмінність їхніх підходів і концептів зумовлена тим, що думки Вітгенштайна розгортаються в концептуальній площині, тоді як Бурдьє аналізує конкретні соціально-історичні феномени і виробляє необхідну для цього термінологію й методологію.

Ключові слова: *правило, здатність, мовна гра, габітус, практичний глузд, соціальна гра, практичні стратегії.*

П'єр Бурдьє є одним з тих мислителів, твори якого запитані не лише представниками різних соціальних наук – соціологами, антропологами, істориками, мистецтвознавцями, лінгвістами тощо, – а також філософами, які читають Бурдьє саме як філософа. І його співрозмовниками були такі відомі філософські постаті, як Дж. Сьорль і Ю. Габермас, Ч. Тейлор і Ж. Буврес. Крім досконалого володіння класичною філософською культурою він був тим, хто одним із перших у французькій думці зумів скористатися здобутками аналітичної філософії (а саме – традиції «філософії повсякденного мовлення», представленої Л. Вітгенштайном, Дж. Остіном і Дж. Сьорлем), яку французька філософія намагалася ігнорувати якнайдовше. Вітгенштайн був одним з тих небагатьох філософів, чие ім'я регулярно виринає на сторінках книг Бурдьє протягом усієї його творчості. Важко стверджувати, що Вітгенштайн уособлює для Бурдьє філософію, якою вона мала б бути, проте філософський стиль Вітгенштайна, сам тон його філософії, критичний, проте позбавлений профетичних претензій, менш за все схожий на інституціоналізовану філософію, яку Бурдьє завзято критикував. До того ж, за висловом Ж. Бувреса, Вітгенштайн ніколи «не займався нічим іншим, крім антропології» [3, с. 144], і Бурдьє дуже швидко побачив у ньому потужного мислителя соціальної нормативності. Якщо в англomовних країнах це вже добре зрозуміли такі автори, як П. Вінч, А. МакІнтайр і Ч. Тейлор, то у Франції періоду розквіту структуралізму таке прочитання Вітгенштайна, а також звернення до англо-саксонської філософії загалом, було дуже несподіваним і нетиповим. Нашим завданням у цій статті буде простежити вплив Вітгенштайна на думку Бурдьє і з'ясувати близькість і відмінність Вітгенштайнових концептів «мовної гри», «правила» і «здатності»

та концептів Бурдьє «габітусу», «соціальної гри», «практичного глузду» тощо.

Між інтелектуалізмом і механіцизмом

Ключові питання філософії Вітгенштайна періоду «Філософських досліджень», такі, як «гра», «правило», «мовна гра», «форма життя», «звичай», «звичка» утворюють потужний ресурс для розуміння соціальної гри і можуть бути легко порівняні з головними концептами Бурдьє – такими як «габітус», «практичний глузд», «поле», «гра» тощо. Як зазначає сам Бурдьє у статті «Вітгенштайн, соціологізм і соціальна наука», «в тому, що я називаю полями, можна впізнати емпіричні реалізації цих «форм життя», в яких розгортаються різні «мовні ігри»: кожне «поле» як «форма життя» є місцем мовної гри, яка забезпечує доступ до певного аспекту реальності» [4, с. 351]. Усе, що у філософії Вітгенштайна обертається навколо проблеми «дії за правилом», яка, по суті, є наскрізь соціальною, дає змогу краще зрозуміти соціальні «форми життя», соціальні ігри як сфери практичної діяльності, наділені своїми регулярностями і примусами. Як Вітгенштайн, так і Бурдьє намагаються уникнути двох крайніх позицій у розумінні людської регулярної дії: у випадку Вітгенштайна, опозиції інтелектуалізму і механіцизму, і, у випадку Бурдьє, опозиції об'єктивізму і суб'єктивізму. За допомогою поняття габітусу Бурдьє намагався знайти третій шлях між об'єктивізмом у соціальних науках, який уособлював для нього структуралізм Леві-Строса з притаманним йому баченням дієвця як простого «епіфеномена структури», і «гуманізмом» філософій суб'єкта, репрезентованих у Франції феноменологією й екзистенціалізмом, які зводили дію до реалізації свідомого наміру суб'єкта. Для Вітгенштайна пояснення впорядкованої людської дії за допомогою *суб'єкта* традиційної філософії також є неприйнятним, так само, як дуже поширена у традиційному англо-саксонському диспозиціоналізмі ідея анонімних автономних диспозитивів, які є справжніми виробниками висловлювань та дій, авторство яких найвно приписують «суб'єктам». Як відзначає Ж. Буврес, «Автор «Філософських досліджень» намагається знайти середню задовільну позицію між Харібдою об'єктивістської (тобто платоністичної)

концепції значення правила як такого, що вже містить у самому собі всі застосування, не потребуючи від нас жодної винахідливості, та Сциллою креативістського анархізму, згідно з яким кожного разу все зводиться до нашого внеску в застосування правила» [2, с. 587]. Обидва мислителі вважають вміння «діяти за правилом» практичним вмінням, яке передбачає неявне, практичне, не сформульоване розуміння, що є ґрунтом, на якому виростає явне, свідоме розуміння, та переносять, в такий спосіб, проблему розуміння і вміння діяти за правилом з теоретичної, когнітивної площини, яка породжує чисельні парадокси, в порядок практичної й соціальної дії. Як зізнається Бурдье, «я можу сказати, що вся моя рефлексія походить звідси: як поведінки можуть бути врегульованими, не будучи продуктом підкорення правилу?» [5, с. 82].

Практичне розуміння правила

У кожній соціальній практиці, в кожній соціальній грі присутня певна кількість регулярних поведінок, які є наслідком свідомого підкорення дієвця явному, експліцитно сформульованому правилу (наприклад, усі працівники приходять на роботу о 9 годину ранку). Водночас, існують також регулярності, які можуть бути пояснені суто каузальним чином дією підспудних механізмів (скажімо, економічних механізмів), і посилення на ці механізми (наприклад, механізми ціноутворення) створює враження пояснення деяких регулярних поведінок. Водночас, переважна кількість регулярних соціальних поведінок не може бути пояснена ні посиленням на правила, з якими дієвці свідомо узгоджують свої дії, ні простою каузальністю, як це відбувається, коли поведінки дієвців пояснюють об'єктивними соціальними механізмами. Саме на цьому рівні виникає потреба в понятті не сформульованого практичного розуміння, в неявних соціальних значеннях, що утворюють спільний «ґрунт розуміння» дієвців, який спрямовує їхні поведінки й забезпечує їхню регулярність і узгодженість. Спробою конкретизувати це не сформульоване практичне розуміння є у Вітгенштайна концепт «здатності діяти за правилом», а у Бурдье – концепти «габітуса» і «практичного глузду». Спробуємо з'ясувати близькість та відмінність цих концептів.

У чому полягає проблема дії за правилом, як її сформулював Вітгенштайн у «Філософських дослідженнях»? Для того, щоб діяти за правилом, ми, вочевидь, повинні зрозуміти правило, усвідомити, що саме воно від нас вимагає. Наприклад, щоб вийти з музею, ми повинні рухатися в напрямку, вказаному стрілками. Проте звідки ми знаємо, що потрібно йти за вістрієм стрілки, а не в протилежному напрямку: «Де написано, як саме я маю керуватися дорого-вказом – чи йти в напрямку стрілки, чи (наприклад) у протилежному?» [1, с. 129] Якщо для того, щоб зрозуміти цю інструкцію, нам потрібна додаткова інструкція, то, отримавши її, ми все одно можемо сумніватися, що правильно зрозуміли, що саме від нас вимагає правило: «легко може здатися, що кожен сумнів *показує* тільки один вилом, який є у підвалині; тож остаточно зрозуміти щось можна лише тоді, коли ми підійдемо із сумнівом до всього, в чому *можна* сумніватися, а тоді всі ті сумніви усунемо» [1, с. 130]. Проте, якщо для того, щоб діяти за правилом, нам потрібно спочатку відкинути всі його неправильні прочитання та вирішити всі проблеми, пов'язані з його застосуванням, то ми ніколи не зможемо перейти до дії. Вітгенштайн, таким чином, засвідчує парадоксальність інтелектуалістського розуміння правила, яке потребує попереднього підрахунку *всіх* можливих його застосувань й унеможливорює, таким чином, саму дію.

Інтелектуалізм як філософська традиція, яка йде від Декарта, прагне знайти остаточно обґрунтування, на якому базуються всі інші обґрунтування, тоді як у випадку дії за правилом неможливо досягти цього остаточного обґрунтування й висновати з нього коректне розуміння та застосування правила. Це тому, що «... керування правилом» є практикою» [1, с. 170]. Вітгенштайн акцентує практичний характер розуміння інструкцій, правил і вказівок. Це практичне розуміння завжди спирається на речі, які ми вважаємо само собою зрозумілими, адже їхнє розуміння ми вже набули. Непорозуміння виникають тоді, коли люди не мають цього спільного ґрунту розуміння, як це могло б бути у випадку руху за стрілкою, коли в культурі, якій людина належить, не практикується використання стрілок як дороговказів. Для того, щоб це непорозуміння зникло, достатньо сформулювати якийсь елемент цього під-

грунтя – «в нашій культурі прийнято рухатися за вістрієм стрілки, а не навпаки», – який ніколи раніше не діставав явного формулювання. «Вичерпавши всі свої обґрунтування, я досягаю міцної скелі... Тоді я волю сказати: «Я дію саме так»» [1, с. 174], та, трохи далі: «Коли я керуюся правилом, я не обираю. Я *сліпо* керуюся правилом» [1, с. 174].

Існує два можливих прочитання цього не сформульованого підґрунтя розуміння правила у Вітгенштайна. Одне з них репрезентовано Соулом Кріпке, на думку якого це підґрунтя утворене фактичними зв'язками, зчепленнями, нав'язаними нам суспільством [7, с. 80]: *сліпо* керуватися правилом можна тому, що в цьому суспільстві всі мають спільне підґрунтя розуміння і ніхто навіть не поставить питання про рації такої дії. Друге прочитання належить Ч. Тейлору [8, с. 560–564] та П. Бурдье. У цьому випадку не йдеться про підґрунтя, утворене довільними, позбавленими сенсу зчепленнями; йдеться про втілене (отілеснене, інкорпороване) розуміння, яке вловлює сенс речей світу і дає змогу сформулювати рації та причини дії в тих випадках, коли про них питатимуть у дієвця: «в нашій культурі прийнято рухатися за вістрієм стрілки». І цей спосіб дії не є фактичним, довільним, як у першому прочитанні, він є цілком осмисленим, адже рух у напрямі вістрія стрілки відповідає напряму переміщення стрілки. Головними ознаками цього не сформульованого, «спільного підґрунтя» розуміння є, по-перше, його практичний характер, по-друге, його тілесний характер, по-третє, його соціальний характер (воно завжди є «спільним ґрунтом», отже, передбачає спільноту).

Утопія модерного суб'єкта, позбавленого тіла й занурення у спільноту, заповонила у ХХ ст. соціальні науки та спричинила панування в них різних форм методологічного індивідуалізму, включно з теоріями соціального вибору і раціонального підрахунку, які є предметом критики Бурдье. Вони, на його думку, звужують феномен розуміння до свідомого розуміння, а людську практичну дію – до свідомого виконання свідомо покладеної мети та утворюють один з важливих аспектів «схоластичної ілюзії», яку Бурдье намагається розвіяти, спираючись, зокрема, на рефлексії Вітгенштайна. Розрахунок, свідомі репрезентації, явні значення – все це, безперечно, присутнє в людській дії, проте вони утворюють радше острів-

ці в океані практичного і не сформульованого вхоплення світу. «Габітус» є тим терміном, за допомогою якого Бурдье розвиває Вітгенштайнову ідею практичного розуміння правил.

Різні сенси «правила»

Габітус, згідно з визначенням, є способом *розуміння*, яке, будучи не сформульованим, дає змогу вловити сенс дій та речей і сформулювати, в разі потреби, пояснення певної дії. Габітус є втіленим розумінням, набутим у тривалому процесі навчання, і він є соціальним розумінням, адже навчання здійснюється всіма соціальними інституціями суспільства. Габітус Бурдье не є ідеєю, репрезентацією, він є «практичним глуздом», практичним почуттям, яке дає змогу в регулярний спосіб припасовувати очікування дієвця до можливостей світу, точніше, до можливостей «поля дії», яке Бурдье уподібнює Вітгенштайновій «формі життя». Бурдье наполягає на необхідності розрізняти правило як пояснювальну модель дії, яку створює спостерігач-науковець (антрополог чи соціолог), і як принцип, яким керується дієвець у своїй практичній дії. Правило в останньому розумінні і є практичним почуттям, габітусом, що дає відчуття осмисленості дії, того, що потрібно і доречно зробити в певній ситуації. Неприпустимо плутати практичну здатність дієвця, яка розгортається в часі й просторі, з картою-репрезентацією певної соціальної практики, яка абстрагується від часу й простору та перетворюється на спрощувальну схему інтелектуалістської теорії дії. Ця плутанина призводить до того, що «в якості принципу практики дієвців пропонується теорія, сконструйована для того, щоб пояснити цю практику» [5, с. 76]. Отже, недолік поняття «правила» полягає в тому, що воно без жодних уточнень може застосовуватися до різних речей, як це, власне, і відбувається в соціології. Щоб уникнути цієї плутанини, Бурдье полишає поняття «правила» в сенсі «принципу практики дієвців» на користь понять стратегії, габітусу й диспозиції. Вітгенштайн також дуже добре розумів неоднозначність слова «правило», розрізняючи правила, включені в практику, засадові для практики (на їхнє позначення він використовував вислів «граматичні правила») і правила, які регламентують практику, які є радше конвенціями, передчуваючи, таким чином,

сформульоване Дж. Сьорлем розрізнення правил на конститутивні, без яких певна практика неможлива, і регулятивні, які впорядковують уже існуючу практику.

До цього ми акцентували те, що споріднює підходи Вітгенштайна і Бурдьє. Це, підкреслимо ще раз, роль тіла в набутті й використанні неявного, не сформульованого розуміння, яке визначає нашу здатність розуміти правило, інструкцію, вказівку, чи, в термінах Бурдьє, вловлювати вимоги соціально структурованих полів дії. Здатність діяти за правилом, яка є практичною, є, також, набутою. Навчання, за Вітгенштайном, з необхідністю проходить через «вишкіл тіл» (як шкільний вчитель, він це добре розумів) і є джерелом регулярності й узгодженості практик («Слова «узгодженість» і «правило» споріднені між собою, вони з однієї родини» [1, с. 175]). Бурдьє також робить наголос на колективному характері вишкілу тіл, який призводить до уніфікації поведінок (жестів, настанов, очікувань тощо) в надрах певної спільноти – габітуси є не лише втіленими, мобільними, вони є також соціально структурованими. Це також соціальний характер набуття і використання цієї здатності розуміння, який очевидний у Бурдьє і легко прочитується у Вітгенштайна: «керуватися правилом» *одна* людина не може, і не можна «керуватися правилом» *один* раз у житті [1, с. 169–170]. Це, зрештою й насамперед, практичний характер розуміння, адже здатність діяти за правилом є знанням-вмінням, яке набувається лише на практиці та існує лише у практиці. Обидва філософа вилучають, таким чином, вміння діяти за правилом з порядку пізнання, в який його поміщують філософи інтелектуалістського спрямування, і переносять його в порядок практичної дії. Привілейованими прикладами цього практичного розуміння-вміння є для Вітгенштайна знання іноземних мов, вміння грати в шахи, здатність до математичного підрахунку тощо. Тут ідеться про правила, які вочевидь керують дієвцем, проте які дієвець може не усвідомлювати: «Як я маю визначити правила, за якими він грає? Він і сам їх не знає» [1, с. 129], цей параграф «Філософських досліджень» Бурдьє цитує в «Нарисі теорії практики». Повторимо, що ці засади для кожного поля дії правила, які дієвець засвоює в процесі навчання і може керуватися ними в своїй діяльності, не усвідомлюючи їх, Бурдьє називає термінами «габітус» і «практичний

глузд», тоді як за експліцитними вимогами соціальних інституцій він залишає термін «правила». У соціальному житті, на думку Бурдье, існують як габітуси (диспозиції), так і правила (інституції), як практичне знання-вміння, так і теоретичне знання, яке оперує інструкціями й експліцитними значеннями, проте базою набуття теоретичного знання залишається практичне знання.

Відмінність концептів і підходів Вітгенштайна та Бурдье

Водночас, між габітусом Бурдье і здатністю діяти за правилом Вітгенштайна існує суттєва відмінність. Якщо габітус є системою диспозицій, що має статус пояснювального принципу і сам може бути пояснений у соціально-історичних термінах, то здатність Вітгенштайна є суто описовим концептом: говорити про здатність означає шукати не причину, а рацію регулярної поведінки дієвця, і описати здатність – це практично те саме, що й описати регулярну практику, якій ця здатність відповідає (наприклад, здатність розмовляти якоюсь іноземною мовою чи грати в шахи тощо). Філософія, на думку Вітгенштайна, повинна бути суто описовою діяльністю, а пояснення є принципом функціонування природничих наук. Він протиставляє «логічне зумовлення», здійснюване «граматичними правилами» діяльності, «каузальному зумовленню», здійснюваному каузальними механізмами. Здатність діяти за правилом, набута в навчанні, не змушує дієвців до дії, вона виступає лише мотивом їхньої дії; так само, як їх не змушують до дії самі правила, будь-то сформульовані чи не сформульовані правила. Спростовуючи уявлення про правило як примус, який позбавляє дієвця свободи, Вітгенштайн використовує метафору рейок локомотиву, які визначають напрямок руху, а не його точний шлях. Детермінація правилом є логічною, смисловою, а не фізичною. Правило, звісно, скеровує, спрямовує дією, проте не продукує її, як причина продукує наслідок («Чому я зупиняюся на червоне світло світлофора? Бо таким є правило»). Дії, скеровані правилом, належать зовсім іншій сфері, ніж природні події, та повинні пояснюватися в інший спосіб. Вони діють тому, що дієвці мають мотиви діяти за правилами. У розумінні регулярної дії Вітгенштайн, таким чином, відкидає не лише інтелектуалізм, а також механістичний

детермінізм, і, разом із ним, диспозиціоналізм, бо вбачає в поясненні диспозиціями приховану форму механістичного пояснення.

Якщо поняття здатності Вітгенштайна достатньо далеко від поняття диспозиції і не містить у собі жодної сили-примусу, поняття габітусу Бурдьє безперечно має певну силу й обмежує дієвця, адже визначає цілий спектр його сприйнятів, реакцій, очікувань і способів дії. Водночас, габітус відіграє значно важливішу роль у теоретичних побудовах Бурдьє, ніж концепт здатності в рефлексіях Вітгенштайна, де посилення на здатність подекуди збігається з описом самої практики, роблячи цей концепт, певною мірою, зайвим. «Габітус, пише Бурдьє, є справжнім онтологічним співником соціального світу, будучи його продуктом, він є принципом пізнання без свідомості, інтенційності без інтенції та практичного опанування регулярностей світу, він дає змогу передбачати майбутнє, не маючи потреби покладати його як таке» [5, с. 22]. Бурдьє надає габітусу функцію передбачення-передчуття майбутнього, габітус є здатністю породжувати поведінки, які мають вигляд інстинктивних і не містять у собі ніяких рефлексій чи підрахунку, проте їхні наслідки сторонній спостерігач вважає раціональними та навіть такими, що отримані внаслідок свідомого підрахунку. Отже, результат дії, визначеної габітусом, має всі ознаки рефлексивної й осмисленої дії, адже габітус диктує «речі, які потрібно робити» в ситуаціях, в яких осмислена й рефлексивна дія неможлива. За допомогою поняття габітусу Бурдьє вдається пояснити, яким чином дія може бути регулярною, не будучи, при цьому, наслідком свідомого підкорення правилу.

Попри те, що габітус «породжує» й «диктує», отже, має певну «силу», можна говорити про еволюцію цього поняття у Бурдьє в напрямку зменшення його каузальних конотацій. Спочатку Бурдьє намагався порівнювати його з породжуючою компетентністю Чомські, щоб підкреслити його творчий характер, попри те, що це поняття Чомські є відверто механістичним, за що Бурдьє згодом його критикуватиме. Він поступово диверсифікує застосування поняття габітус, і серед них будуть навіть такі, які зближатимуть його з «раціями» Вітгенштайна та з його «здатністю діяти за правилом». У своєму розумінні практик як наслідку взаємодії габітусу й поля дії Бурдьє намагається знайти місце для таких понять, як інновація,

винахід, імпровізація тощо. Винахід подекуди є необхідним, адже правило соціальної гри досить часто залишає широке поле невизначеності, і його застосування потребує вміння і розважливості. Подекуди може йтися навіть про ігнорування правила. Бурдье також говорить про *стратегії* дівцев (наприклад, матримоніальні стратегії), максимально послаблюючи їхню детермінацію габітусом. Інновація та імпровізація є необхідними, коли габітус переноситься в поля, відмінні від тих, в яких він був набутий, і від дівця вимагається здатність діяти по-новому, вловлювати вимоги іншого соціального простору й відповідати їм. У таких випадках габітус неминуче піддається трансформаціям і змінам: «Поведінки, породжені габітусом, не мають досконалої регулярності поведінок, виснованих із законодавчого принципу: *габітус містить у собі частину розпливчастого і невизначеного*. Будучи породжуючою спонтанністю, яка стверджується в імпровізованій конфронтації із ситуаціями, які безупинно оновлюються, він підкоряється логіці практики, логіці розпливчастого, приблизного, яка визначає повсякденний зв'язок зі світом» [5, с. 96]. Бурдье, таким чином, послаблює детерміністський аспект поняття габітусу, який не є якоюсь сталою сутністю, а може змінюватися разом із ситуаціями і навіть впливати на правила соціальних ігор. Саме тому Ж. Буврес зазначає, що теорія практики Бурдье викликає завзяту критику не тому, що вона є механістичною, а тому, що вона є недостатньо механістичною: «Більша частина супротиву, який породжують ідеї Бурдье, походить не з ворожості до механіцизму, як це прийнято вважати, а навпаки, з тенденції припускати, що ми зрозуміємо суспільство, якщо зможемо побачити в ньому соціальну машинерію в дії» [2, с. 594].

Підсумовуючи, підкреслимо, що Вітгенштайн значно вплинув на рефлексії Бурдье-соціолога та Бурдье-філософа. Вітгенштайнова проблематика «здатності діяти за правилом», критика ним інтелектуалізму й детермінізму були дуже близькими до проблематики соціальної гри Бурдье, впорядкованої та, водночас, такої, що залишає дівцю певну свободу й можливість імпровізації, адаптації чи варіації. Водночас, контекст, в якому еволюціонували погляди Бурдье, істотно відрізнявся від того, якому належав Вітгенштайн:

по-перше, для Бурдє важливою була полеміка з певним напрямом у соціальних науках, а саме – зі структуралізмом, як лінгвістичним, так і антропологічним, тоді як опонентами Вітгенштайна були переважно філософські та психологічні теорії [9]; по-друге, концепти Бурдє покликані бути інструментами теорії, яка має емпіричну базу і пропонує певний метод соціальним наукам, тоді як Вітгенштайн еволюціонує в суто концептуальному просторі, не пропонуючи наукам про суспільство конкретної методології. Тому Вітгенштайн розуміє суспільство в термінах правил і конвенцій, тоді як Бурдє конкретизує соціальну реальність поняттями «габітусу», «практичного глузду», «гри», «інтересу», «поля дії», «капіталу» тощо, що відповідає практичній спрямованості його «теорії практики» і дає змогу застосовувати її не лише у філософських дослідженнях природи соціального, а також в емпіричних дослідженнях функціонування конкретного суспільства.

ЛІТЕРАТУРА ТА ПРИМІТКИ

1. Вітгенштайн Л. Філософські дослідження. *Вітгенштайн Л. Tractatus logico-philosophicus. Філософські дослідження* / пер. Є. Попович. Київ : Основи, 1995. С. 87–310.
2. Bouveresse J. Règles, dispositions et habitus. *Critique*. Tome LI. 1995. № 579–580. P. 573–594.
3. Bouveresse J. L'animal cérémonial. Wittgenstein et l'anthropologie. *Bouveresse J. Essais I. Wittgenstein, la modernité, le progrès et le déclin*. Marseille : Agone, 2000. P. 139–195.
4. Bouveresse J. Wittgenstein, le «veçu de signification» et le rêve. *Wittgenstein, dernières pensée*. Marseille : Agone, 2002. P. 141–168.
5. Bourdieu P. Choses dites. Paris : Minuit, 1987. 228 p.
6. Bourdieu P. Wittgenstein, le sociologisme et la science sociale. *Wittgenstein, dernières pensée*. Marseille : Agone, 2002. P. 343–354.
7. Kripke S. Wittgenstein on Rules and Private Language. Cambridge, Mass : Harvard University Press, 1982. 149 p.
8. Taylor Ch. Suivre une règle. *Critique*. Tome LI. 1995. № 579–580. P. 554–572.
9. За винятком, хіба що, праці Вітгенштайна «Зауваги щодо «Золотої гілки» Фрезера», де він критикує антропологічні теорії і намагається сам зробити роботу антрополога.

REFERENCES

- Wittgenstein, L. (1995). Philosophical investigations. In: Wittgenstein, L. *Tractatus logico-philosophicus. Philosophical investigations*. Popovich, E. (Trans.). Kyiv: Osnovu. P. 87-310. [In Ukrainian].
- Bouveresse, J. (1995). Règles, dispositions et habitus. *Critique*, Tome LI, № 579-580, p. 573-594.
- Bouveresse, J. (2000). L'animal cérémonial. Wittgenstein et l'antropologie. In: Bouveresse, J. *Essais I. Wittgenstein, la modernité, le progrès et le déclin* Marseille: Agone. P. 139-195.
- Bouveresse, J. (2002). Wittgenstein, le «veçu de signification» et le rêve. In : *Wittgenstein, dernières pensée*. Marseille: Agone. P. 141-168.
- Bourdieu, P. (1987). *Choses dites*. Paris: Minuit. 228 p.
- Bourdieu, P. (2002). Wittgenstein, le sociologisme et la science sociale. In: *Wittgenstein, dernières pensée*. Marseille: Agone. P. 343-354.
- Kripke S. (1982). *Wittgenstein on Rules and Private Language*. Cambridge, Mass: Harvard University Press. 149 p.
- Taylor Ch. (1995). Suivre une règle. In: *Critique*, Tome LI. № 579-580. P. 554-572.

Oxana Yosypenko

Doctor of Philosophical Sciences, Senior Researcher, H. Scovoroda Institute of Philosophy, National Academy of Sciences of Ukraine; Kyiv, Ukraine; e-mail: o.sengulier@ukr.net; ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3318-4788>;

Andriy Dondiuk

Candidate of Philosophical Sciences (Ph. D.), Senior Researcher, H. Scovoroda Institute of Philosophy, National Academy of Sciences of Ukraine; Kyiv, Ukraine; e-mail: andriyko066@gmail.com; ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3635-0873>

Bourdieu – Wittgenstein’s reader or the influence of “the following a rule” on the theory of habitus

Abstract

In this article we have a comparative analysis of Wittgenstein's reflections on "following a rule" and Bourdieu's attempts to explain regular social behaviors that cannot be directly regulated by the concept of habitus and practical sense. It is shown that Wittgenstein's concepts of "language games", "rule", "ability" have become a powerful methodological resource for the Bourdieu's concepts of "social game", "habitus", "social strategies" and "practical sense". The differences in the contexts in which the reflections of both authors develop are revealed, their main opponents are identified: when Wittgenstein criticizes the intellectualist and mechanistic understanding of a rule, Bourdieu polemics with methodological objectivism (structuralism) and subjectivism (Phenomenological sociology) in the social sciences. It is established that the common approach for both authors in trying to avoid aporias of understanding human orderly action is the transfer of the problem of rule-following from the theoretical plane to the practical plane, as well as emphasizing the physical and social nature of the ability to act by the rule. Both thinkers draw attention to the ambiguity of the concept of the rule, which could denote and conscious instruction and acquired in learning a tendency to a certain method of action, and also explanation of certain behavior by the observer. Bourdieu, in order to avoid this ambiguity, introduces, instead of the concept of rule, the concepts of habitus and practical strategies to denote the principle that guides the actor in his practice activity. The main difference between Bourdieu and Wittgenstein's approaches and concepts is established in the article. It is due primarily to the fact that Wittgenstein's thoughts unfold in the conceptual plane, while Bourdieu analyzes specific socio-historical phenomena and develops the necessary terminology and methodology. That is why his concept of habitus and practical sense have a status of explanatory principles, and the concepts of Wittgenstein's rule and ability are purely descriptive. For plus, Bourdieu's concepts are a strong form of dispositionalism, while Wittgenstein's concepts are very weak form of dispositionnalist approach, which he himself considers as a form of mechanism. After all, Wittgenstein's rule is not preceded by any objective necessity, it is itself a source of logical necessity, while Bourdieu's habitus is incarnation of the objective requirements of the "fields of action" that precede and form them.

Keywords: rule, ability, language games, habitus, practical sense, social game, practical strategies.

УДК 130.2:177.2

DOI 10.35423/2078-8142.2020.2.1.06

С. А. Лозниця,
кандидат філософських наук,
науковий співробітник
Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАН України,
м. Київ, Україна
e-mail: svitlana.loznytsia@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3682-1340>

КОНТРОВЕРСІЙНІ ПІДВАЛИНИ КОМУНІКАТИВНИХ СТРАТЕГІЙ: ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКИЙ АСПЕКТ

У статті здійснюється історико-філософський розгляд контрверсійних підвалин комунікативних стратегій, де під контрверсіями розуміється принцип суперечності діалогу як такого, а під комунікативними стратегіями – діалог як «раціональна комунікація», тобто комунікація з наперед заданою метою. Показано зв'язок між морально-етичною настановою історичних періодів та принципом діалогу, притаманного цій добі. Виявлено, що принцип діалогу, запроваджений ще у добу Античності як спосіб знаходження порозуміння, знайшов своє продовження у диспутах середньовічних університетів та жанру діалогу доби Відродження. Водночас індивідуалізм доби Відродження, раціональна настанова Просвітництва та наукові дослідження Нового часу усталили суб'єкт-об'єктний принцип взаємин; відновлення принципу діалогу як засобу порозуміння, пов'язується, зокрема, із працями представників комунікативної філософії. Акцентується увага на значущості критичного мислення та безперервної освіти як засобу подолання маніпулятивних впливів, зокрема у ситуації названою «добою постправди», що актуалізує дане дослідження.

Ключові слова: *контрверсія, комунікативні стратегії, діалог, суб'єкт-об'єктні взаємини, комунікативна філософія, критичне мислення, маніпуляція, постправда.*

Світ змінився. Нехай тимчасово, але, вочевидь, певною мірою, змінилися сприйняття нами того, що становить основу нашого повсякдення, зокрема комунікації як основи наших взаємин. Проблематика комунікації набула враз нової актуальності, зіштовхнувшись із викликами, які важко було передбачити і спрогнозувати, що спонукає усіх нас переосмислити значущість усього того, що покладено в основу комунікативних взаємин. Комунікація як благо і надбання, до якого апелювали знані філософи, зокрема представники комунікативної філософії, стали, радше, не благом, а страхом для кожного з нас. Ситуація стрімкого й раптового переходу від «комунікативної відкритості» до «самоізоляції», зумовленої поширенням пандемії COVID-19, вочевидь, не лише зайвий раз наголосила нам на непевності усього того, що ми маємо на щодень й сприймаємо як даність, а й дало змогу осмислити й усвідомити, наскільки для нас є значущою комунікація, наскільки ми потребуємо, а не імітуємо важливість тих чи інших соціальних зв'язків та безпосередніх комунікативних контактів.

Розмірковуючи над проблематикою комунікативних взаємин ми можемо вбачати у них певну контрверсійність, оскільки діалог як такий містить у собі певну суперечність; мається на увазі, що його можна застосовувати до двох принципово відмінних намірів – як для знаходження порозуміння, так і для маніпуляції; відтак, проблемне питання, що порушуватиметься у цьому дослідженні, стосуватиметься цих підходів. А сам принцип діалогу, який розглядатиметься у статті, позначимо як «комунікативні стратегії», оскільки йтиметься про діалог як «раціональну комунікацію», тобто як комунікацію з наперед заданою метою, котра, власне, і є певною стратегією.

Певні річ, означені аспекти вже неодноразово ставали предметом досліджень провідних науковців. Скажімо, дослідження явища маніпуляції є досить численним і дотичним, зокрема й до різноманітних прикладних розвідок. Утім, у контексті даного дослідження маніпуляція розглядатиметься радше як намір міжособових взаємин. Відповідно, дослідницьким завданням є, насамперед, здійснюючи історичну ретроспективу європейської традиції, позначити деякі з тих принципових моментів, що уможливили появу настанови, за якою одна людина використовує іншу не як

мету, а як засіб, що у філософському дискурсі артикулюється через концепт суб'єкт-суб'єктних взаємин; йдеться передусім про історико-філософські підходи, що пов'язуються з волею до панування. Це, зокрема, раціональна настанова філософії доби Просвітництва та наукові дослідження доби Нового часу, що за поширеною думкою усталило настанову ставлення до людини як до об'єкту. Проте наскільки саме поява технічних винаходів спричинила появу принципово іншого ставлення до доквілля та один до одного? Чи насправді раціональність є перешкодою моральності? Ці та інші питання з'ясовуватимуться у дослідженні.

Насамперед відзначимо, що комунікація передбачає наявність тих осіб, що вступають у діалог (на противагу, скажімо, ЗМІ, де переважно здійснюється односторонній вплив). Так, ідея діалогу та правила ведення дискурсу притаманна ще трактатам Платона, в яких репрезентовано принцип аргументації. Також у добу Середньовіччя принцип аргументації застосовувався в університетах, він був одним із методів навчання. Зважаючи на морально-етичну настанову цієї доби, а саме – неприйнятність обману, можна припустити, що ознака «спілкування як панування» не набула такого широкого застосування, як це відбуватиметься в подальші історичні періоди. Зокрема згадаймо, що у добу Відродження також застосовувався принцип діалогу, але, як можна припустити, радше як жанр, а не принцип порозуміння. Водночас, прикметна ознака цього періоду – стихійний індивідуалізм – зумовив появу ознак аморальності, названої Олексієм Лосевим «зворотною стороною титанізму». Настанова панування та раціоналізації взаємин притаманна вже добі Просвітництва та науковим дослідженням Нового часу. Утім, як зауважує Вікторію Гьосле, проблема наслідків розвитку техніки полягає не у наукових дослідженнях як таких, а у відокремленні ідеї істини від ідеї блага. Ще одну позицію, що можна означити словами «діалог як принцип порозуміння», репрезентують представники комунікативної філософії, пропонуючи замінити комунікативну дію на дискурс (Юрген Габермас) з метою реалізації «спільноти аргументуючих» (Карл-Отто Апель). Розв'язання цих проблемних питань і становитиме основу дослідження.

Певна річ, означені питання вже неодноразово порушувалися у численних наукових розвідках та дискусіях. Утім, зважаючи на контрверсійність діалогу як такого, історико-філософський огляд основних концептів європейської філософії дасть змогу показати, з одного боку, значущість моральної настанови кожної особи, яка вступає в діалог, а з іншого – необхідності розвитку критичного мислення як запоруки впливу маніпулятивних технологій, основою якого має стати безперервна освіта. Незважаючи на очевидність цих положень, суспільство у часі тих чи інших змін, як, скажімо, місцеві чи загальнодержавні вибори, або як у ситуації з пандемією коронавірусу, опиняються перед дилемою: кому вірити і до чийх слів дослухатися? Відтак те, що суспільство не завжди враховує значущість діалогу як «раціональної комунікації», почасти, вочевидь, надаючи перевагу емоційному впливу, зокрема, й актуалізує дане дослідження. Відповідно метою дослідження є виявлення чинників, що можуть спричинити заміну принципу «діалог як порозуміння» настановою «діалог як панування»; з'ясування цього проблемного питання здійснюється через простеження трансформації ідеї діалогу, починаючи з трактатів Платона та завершуючи ситуацією, названою «добою постправди». Оскільки ці та інші проблемні питання вже неодноразово ставали предметом розгляду провідних науковців, то йтиметься радше про увиразнення певних підходів, що складатимуть елементи новизни даного дослідження. Так, зокрема, у статті наголошується, що комунікативні взаємини як такі є певною мірою контрверсійними, оскільки їх можна застосовувати як для встановлення порозуміння, так і для панування над іншою особою; тож визначальним є морально-етична настанова тих осіб, що комунікують. Усвідомлення ідеї контрверсійності принципу діалогу, який можна застосовувати для таких двох відмінних намірів, як маніпуляція та пошук порозуміння, а також ретроспективний огляд засадничих концептів європейської культури з цього питання може стати підставою для вибудовування комунікативних стратегій, які ґрунтувалися б на моральних засадах, що є особливо значущим за доби постправди, особливо у ситуації, за якої «фейкова» чи неправдива інформація може позначатися не лише на переконаннях окремих осіб, а й на стані суспільства в цілому.

Саме у такому цілісному підході, що охоплює простеження контрверсійних підвалин комунікативних стратегій в історико-філософському огляді провідних концептів європейської культури. і можна говорити про елементи новизни, що містить дане дослідження.

Досліджуючи питання контрверсій, що містяться в основі комунікативних взаємин, звернімося до принципу діалогу, який як засіб порозуміння й знаходження істини був відомий ще у добу Античності; репрезентацію цього принципу знаходимо у діалогах Платона. Так, одним з авторів, який, досліджуючи античну спадщину, звертає увагу зокрема і на принцип діалогу в працях Платона, є П'є Адо. У розвідці «Що таке антична філософія?» автор зазначає: «За доби Платона діалектика була технікою дискусій, що передбачали чіткі правила. Висувалася «теза», тобто запитання на кшталт: чи можна навчати доброчесності? Один з двох співрозмовників намагався спростувати тезу, інший – її захищав. Перший намагався спростувати шляхом запитань, тобто ставлячи захисникові тези вправно підібрані запитання, щоб змусити його до таких відповідей, які підведуть до визнання суперечливості тези, яку той захищав. Співрозмовник, який запитував, сам не захищав жодної тези... Діалектика навчала не лише мистецтву спростування, тобто мистецтву осмислено запитувати, а й відповідати, уникаючи пастки того, хто запитує» [Див.: 3, с. 79]. Цей принцип ведення дискусій був важливий же й тому, що, як зауважує П. Адо, «у цивілізації, центром якої були політичні дискусії, слід було навчати досконалому володінню мовленням та розмірковуванням» [3, с. 79–80]. Утім, на переконання Платона, діалектика була небезпечною, оскільки загрожувала створенням у молодих людей враження, що можна захищати чи спростовувати будь-яку позицію. Ось чому платонівська діалектика не є суто логічною вправою. Як пояснює П. Адо, вона є радше духовною вправою, що вимагає від слухачів аскези, трансформації їх самих. Йдеться не про боротьбу між двома індивідами, в якій більш вправний нав'язуватиме свій погляд, а про зусилля, здійснюване спільно обома співрозмовниками, які хочуть діяти відповідно до раціональних вимог осмисленого дискурсу, *logos*'у [3, с. 80].

Справжній діалог, зауважується у дослідженні, можливий лише за умови, якщо справді хочуть діалогувати. Завдяки цій угоді між співрозмовниками, яка відновлюється на кожному етапі дискусії, йдеться не про те, щоб один зі співрозмовників нав'язав свою істину іншому; навпаки, діалог навчає їх ставити себе на місце іншого, а отже, долати власні погляди [Цит. за: 3, с. 80].

Діалог як засіб порозуміння й знаходження істини був відомим не лише у добу Античності. У добу Середньовіччя принцип діалогу знайшов свій вияв у диспутах, що стало складовою університетської освіти. У цьому контексті відзначимо, що слово «universitas», тобто «університет», як уточнює Жільсон, позначало не низку факультетів, заснованих у тому самому місті, а безліч осіб – викладачів та учнів, що брали участь у процесі навчання у цьому місці [15, с. 296]. У всіх середньовічних університетах двома основними методами навчання були лекція та диспут. Лекція, як йдеться далі у дослідженні, в етимологічному значенні слова, який воно зберегло в англійській та німецькій мовах, являла собою читання і пояснення того чи іншого тексту: Арістотеля – на заняттях з мистецтв, Біблії чи «сентенцій» Петра Ломбардського – на заняттях з теології. Що стосується диспутів, то, за словами Жільсона, це були своєрідні діалектичні поєдинки, що проходили за посередництвом одного або кількох викладачів, які були за них відповідальними. Ставилося питання, і кожен студент виступав «за» або «проти» певного рішення за допомогою аргументів, що видавалися йому найбільш переконливими. Після такої вправи, яка могла тривати кілька днів, викладач підсумовував і упорядковував аргументи «за» і «проти» і оголошував рішення [15, с. 301]. Звідси, зазначає автор, стає зрозуміло, який значний вплив мали на розвиток середньовічної філософії навчальні заклади і сама їх організація [15, с. 301].

Щодо неправди як настанови взаємин між особами, то відзначимо, що провідною ознакою доби Середньовіччя є неприйняття обману, який, відповідно до християнського вчення, є гріхом, а також заперечення концепту субстанційності зла: «Все, що існує, добре, а зло, джерела якого я шукав, – не є субстанція», – розмірковує св. Августин у «Сповіді» [2, с. 118]. «Зло не є певна сутність; але втрата добра отримала назву зла», – твердить

св. Августин у «Двох градах» [1, с. 476]. Такий підхід до розуміння людини, притаманний добі Середньовіччя, зазнаватиме змін у добу Відродження.

Добі Відродження теж властивим є застосування принципу діалогу, втім можна зазначити, що він постає радше як жанр тогочасної творчості, а не як принцип «знаходження істини». Італійські гуманісти, зауважує Л. Баткін, відродили античний діалог, який разом з епістолою став їхнім улюбленим жанром. Цю подію можна датувати часом Леонардо Бруні, Поджо Браччоліні та Лоренцо Валлі, тобто першою половиною XV ст. (утім, провісником і тут виявився Петрарка) [7, с. 151]. У ренесансних діалогах розум, що сам із собою «диспутує», тобто внутрішній стан індивіда, розгортається зовні і постає як *публічний* обмін думками [7, с. 153]. За словами Баткіна, діалог не був просто одним з літературних жанрів італійського Відродження. У його побудові ми намагаємося побачити деякі початкові особливості *типу культури*, взятої в цілому. Діалог як літературний жанр – діалог як спосіб спілкування – діалог як структурне означування гуманістичного мислення: діалог у всіх трьох сенсах, що переходять одні в інші [7, с. 153–154].

Утім відзначимо, що доба Відродження виявила себе не лише у побудові концепцій ідеальної, гармонійної людини та створенні визначних пам'яток культури і мистецтва, не лише творчо-піднесено, а іноді й нелюдяно і деструктивно. Це явище Олександр Лосєв назвав *«зворотним боком* [титанізму. – С. Л.], тобто зворотним боком загальноновизнаного титанізму Відродження» [18, с. 121]. Відродження, як зазначає О. Лосєв, прославилося своїми побутовими типами підступництва, віроломства, вбивства за рогу, неймовірної мстивості та жорстокості, авантюризму і будь-якого розвію пристрастей. Тут вже не було ніякої неоплатонічної естетики. Проте тут, на думку філософа, безперечно, позначився стихійний індивідуалізм доби, ця вже оголена від будь-яких теорій людська особа, в основі своїй аморальна, проте та, що у своєму нескінченному самоствердженні і у своїй нічим не стримуваній стихійності будь-яких пристрастей, будь-яких афектів і будь-яких примх доходила до якогось самомилування і до

якоїсь дикої і звіриної естетики [18, с. 120]. Як уточнює далі О. Лосев, пороки і злочини існували в усі епохи людської історії, були вони й у Середні віки. Проте там люди грішили проти своєї совісті й після скоєння гріху каюлися в ньому. У добу Ренесансу настали інші часи. Люди здійснювали дикі злочини і жодною мірою в них не каюлися, і чинили вони так тому, що останнім критерієм для людської поведінки вважалася тоді сама людська особа, яка почувала себе ізольованою [18, с. 136–137].

Таким чином, у добу Відродження простежуються цінності, спрямовані на індивідуалізм, що спонукало до появи культури, принципово відмінної від ціннісних настанов доби Середньовіччя. Індивідуалізм та орієнтацію на раціоналістичні цінності можна вважати також властивими ознаками доби Просвітництва; подібний принцип не лише виявлявся у ставленні до природи, а й позначився на раціоналізації міжособових взаємин; за цього принципу людина постає як певний засіб для задоволення власних потреб.

Одним з досліджень, в якому здійснюється спроба виявити причини раціональної настанови Просвітництва, є праця Макса Горкгайма і Теодора Адорно «Діалектика просвітництва». Утім зауважимо, що поняття «просвітництво» застосовується авторами не в історико-культурному значенні; натомість вони обстоюють у своїй праці дві тези: «вже міф є Просвітництво» і «Просвітництво обертається зворотним рухом, у міфологію» [23, с. 13]. Метою роботи, як зазначають дослідники, був пошук відповіді на питання: «Чому людство замість того, щоб прийти до істинно людського стану, занурюється у безодню нового типу варварства» [23, с. 8]. Досліджуючи розвиток цивілізації, М. Горкгайм і Т. Адорно звертають увагу на те, що підпорядковуючи собі природу, людина не ставала вільнішою: «Єдине що хочуть навчитися люди у природи, так це те, як її використовувати для того, щоб цілковито підкорити і її, і людину» [23, с. 17]. Наслідком подібної ситуації, за міркуванням дослідників, є відчуження: «Посилення своєї влади люди оплачують ціною відчуження від всього того, на що їх влада поширилася. Просвітництво ставиться до речей так само, як диктатор до людей. Вони відомі йому лише тією мірою, якою він може управляти ними. Людині науки речі відомі лише

настільки, наскільки вона може їх виробляти. Тим самим їхнє в собі стає їхнім для-неї» [23, с. 22–23]. «Панування, – зазначається у праці, – оплачується не просто відчуженням людини від предметів, які вона підпорядковує: з уречевленням духу зачарованими стають взаємини самих людей, і навіть ставлення поодинокі людини до самої себе» [23, с. 44].

Утім слід уточнити, що не всі автори поділять думку репресивної природи ціннісної настанови доби Просвітництва. Скажімо, Стівен Пінкер намір своєї праці означав як таке «розуміння світу», що «спирається на факти і сформувалося під впливом ідеалів Просвітництва, таких як розум, наука, гуманізм і поступ» [19, с. 13]. Як відзначає автор, «я маю сподівання довести, що ідеали Просвітництва вічні, але ще ніколи вони не були такими актуальними, як нині» [19, с. 13].

Отже, якщо за доби Середньовіччя людина благоговійно ставилася до природи, сприймаючи її як справу рук Божих, дослідження якої є гріховним, то доба Просвітництва посилила тенденцію, за якої природа стала об'єктом підпорядкування та використання. Така настанова у поєднанні зі стрімким розвитком науково-технічного прогресу доби Нового часу, викликала занепокоєння серед інтелектуалів.

Одним з авторів, який намагався показати вплив досліджень Нового часу на появу раціоналізації людських взаємин, є Романо Гвардіні. Позицію людини Нового часу автор ілюструє таким чином: «Людина Нового часу переконана, що вона стоїть віч-на-віч з дійсністю і тепер їй мають бути відкриті всі джерела буття» [11, с. 150]. Р. Гвардіні поділяє думку інших вчених, які пов'язують дослідження Нового часу з настановою волі до панування: «Головне джерело небезпеки – те, що становить основу будь-якої культурної творчості – влада над сущим. Людина Нового часу впевнена, що будь-яке збільшення влади є безумовний «прогрес»; приріст надійності та впевненості, користі, благоустрою, життєвої сили, насичення цінностями» [11, с. 152]. Протягом Нового часу влада над сущим – речами та людьми – безперервно зростає, досягаючи величезних розмірів, тоді як ні серйозність

відповідальності, ні ясність совісті, ні сила характеру не встигають за цим зростанням [11, с. 152].

Про негативний вплив техніки застерігав також і Мартін Гайдегер. Проте, за його словами, «загроза людині йде навіть не від можливої згубної дії машин та технічних апаратів. Справжня загроза вже підступила до людини у її єстві» [22, с. 234]. Як зазначає М. Гайдегер, «у самому рабському полоні, однак, ми опиняємось тоді, коли ми вбачаємо у ній щось нейтральне; таке уявлення в наші дні є особливо поширеним, робить нас сліпими до її існування» [22, с. 221].

Певна річ, технічні винаходи не є винятково досягненням Нового часу. Досліджуючи проблематику технічних досягнень В. Гьосле запитує: «Чим завдячений цей прорив у методичному розвитку техніки?» І дає відповідь: «Напевне, тут вирішальну роль відіграла взаємодія трьох чинників: саме поєднанням модерного точного природознавства, техніки та капіталістичної системи господарства й можна пояснити докорінні зміни модерного життєвого світу» [12, с. 110]. Утім відзначимо, що автор не вбачає у технічних досягненнях винятково негативне значення: «З технічною діяльністю однаковою мірою пов'язані і небезпека інструменталізації іншого суб'єкта (редукції його до простого об'єкта), і шанси ствердження відносин між справді свободними суб'єктами – без здатності опредметнювати природу навряд чи виникла б самосвідомість» [12, с. 104–105].

Гьосле застерігає від «досить поширеної хибної думки, протагоністом якої був М. Гайдегер» [12, с. 118]. За словами Гьосле, «тією мірою, якою він (М. Гайдегер. – С. Л.) висунув оригінальну для свого часу концепцію, згідно з якою західноєвропейська раціональність є необхідною умовою виникнення сучасної техніки з усіма її наслідками, тією самою мірою він лишив поза увагою те, що вона є тільки необхідною, а не достатньою умовою для емансипації технічної раціональності – власне, загрозою є саме ця емансипація, а не західноєвропейська філософія як така, проти граничних смислів якої й була здійснена ця емансипація» [12, с. 118].

Як певний вихід із ситуації, що склалася, Гьосле пропонує підготовку фахівців, які не лише досліджуватимуть емпіричні

знання у різних царинах, а й розв'язуватимуть нормативні та ціннісні питання: «Мені здається, що тільки через світоглядне відокремлення науки від філософії як цілісного погляду на світ і через відокремлення ідеї істини від ідеї блага й виникла проблема наслідків розвитку техніки в усій своїй ненормальності, а тому терапію я вбачаю в інституалізації знання, яке не є суто спеціальним, відтак у вихованні теоретиків (Generalisten), які поряд з емпіричним знанням різних сфер будуть також здатними займатися нормативними та ціннісними питаннями» [12, с. 118]. Саме тому Гьосле вважає абсурдною будь-яку вимогу регресивного відходу від західноєвропейської раціональності, вимогу відкинути нормальний стандарт раціональної аргументації та методичного обґрунтування власних тверджень. Без раціональної опозиції техніці, яка неможлива без встановлення нормативних орієнтацій людської діяльності, годі очікувати опанування відповідними проблемами; апеляція до «незворушності» (Gelassenheit) (у сенсі Гайдегера) – це не той шлях, що його потребує людство в сучасній ситуації [12, с. 119].

Один з можливих шляхів з'ясування становища людини у сучасному світі та пошуку порозуміння пропонує також і сучасна комунікативна філософія. Так, Людмила Ситніченко відзначає: «Зрозуміти сучасну філософію і власне філософію сучасності неможливо поза зверненням до перших смислових джерел новітньої філософії комунікації» [20, с. 5]. «Комунікативний поворот у західноєвропейській, насамперед західнонімецькій, філософській думці 60–90-х років, – продовжує дослідниця, – є, мабуть, найголовнішим висновком внутрішньої логіки розвитку академічної філософії, ознакою глибинних зрушень у повоєнному суспільному житті кожної людини й цілого людства» [20, с. 5]. Як зауважує Л. Ситніченко, зміна парадигми у новітній німецькій філософії, що її у загальновідомих рисах Ю. Габермас означив як відмову від класичної філософії свідомості на користь повсякденного спілкування – домівки інтересуб'єктивності та життєвого світу людини, засвідчують зміну самих засад філософії. Таким чином, йдеться далі у праці, як засадничі постулюються не суб'єктивні (як це було властиво передусім для зорієнтованої на людський

активізм філософської традиції Нового часу, – традиції, що починається з декартівського «*cogito*» і завершується у трансцендентальній філософії XIX – початку XX ст.), а інтерсуб’єктивні, мовно-комунікативні структури [20, с. 12].

Комунікація, досягаючи своєї довшершеної форми *дискурсу*, зазначає Анатолій Єрмоленко, мала стати тією інстанцією, за допомогою якої індивіди, діючи комунікативно, мали б змогу спільно обговорювати та обґрунтовувати ці норми та цінності [14, с. 21]. На основі концепції реконструкції розвитку моральної свідомості особистості, а також відповідної реконструкції соціально-культурних передумов розвитку моральних норм, відзначає автор, представники комунікативної етики доводять можливість та необхідність раціонального дискурсивного обґрунтування норм *універсалістської етики відповідальності*, яка й має втілюватись у демократичних інституціях сучасного суспільства [14, с. 11]. А. Єрмоленко відзначає, що у створенні універсалістської етики відповідальності, норми й цінності якої набули б ознак орієнтирів сучасного суспільного розвитку, здійснюючи також і інтегративні процеси у суспільстві, представники комунікативного напрямку й убачають вихід із кризи «науково-технічної цивілізації» [14, с. 25].

Так, за міркуванням К.-О. Апеля, висловленим у праці «Дискурсивна етика як політична етика відповідальності», «головною проблемою нагальної сьогодні планетарної етики відповідальності є те, що вона має бути здатною якось покласти край невідповідності між величезним потенціалом і поширенням технічної діяльності (*Machenkönnen*) та конвенціональною мораллю людини» [4, с. 410]. Концепт «етики відповідальності» К.-О. Апеля пропонує впроваджувати через «спільноту аргументуючих», ідею якої обстоє у праці «Обґрунтування етики відповідальності»: «Передумовою серйозного мислення ми мусимо визнати *етику дискурсу* чи *етику відповідальності* у сенсі *потенційно необмеженої спільноти аргументуючих, що охоплює* (існуючі поміж них) *суперечності*» [5, с. 49]. Дослідник зауважує: «той, хто аргументує, має за передумову ідеальну комунікативну спільноту всіх людей як рівноправних партнерів. Це і є комунікативна спільнота, в якій всі відмінності в думках (сюди належать і

ті, що стосуються практичних норм) у принципі мають визначатися на підставі аргументів, що уможливають консенсус [6, с. 234–235]. Як уточнює Апель, «ідеальна комунікативна спільнота, звісно ж, не існує реально, проте кожен, хто аргументує серйозним чином, не може не звертатися до ідеальної спільноти аргументуючих; він має, я би сказав, *передбачати* своє існування *контрфактично*, хоче він цього чи ні [5, с. 49–50]. При цьому, за словами дослідника, «саме в межах реальної комунікативної спільноти людства має поступово реалізуватися ідеальна комунікативна спільнота» [5, с. 51].

Інший представник комунікативної філософії – Ю. Габермас обгрунтовує думку про наявність двох форм повсякденної комунікації, які він позначає як *комунікативну дію* (взаємодію) та *дискурс*. За його словами, ми можемо розрізнити щонайменше два способи комунікації (чи «мови»): *комунікативну дію* (взаємодію), з одного боку, та *дискурс* – з іншого. Як уточнює він, у межах першої наївно, некритично припускаються значення та смисли з метою обміну інформацією (необхідним для дій досвідом) [21, с. 84–85]. Натомість автор репрезентує інший підхід: «Саме в дискурсі ми намагаємося шляхом обгрунтувань знов відновити згоду, що стала проблемою в комунікативній дії; в цьому сенсі, – зауважує Габермас, – я говорю про (дискурсивне) *взаєморозуміння*» [21, с. 85]. Принциповим є ставлення до людини як до суб'єкта: «Коли ми зустрічаємо іншого як суб'єкт, а не як предмет, яким можна маніпулювати, ми (неминуче) вважаємо його наділеним здоровим глуздом. Ми можемо лише тоді вступати у взаємодію з іншою людиною, зустрічати її у сфері інтерсуб'єктивності..., коли ми вважаємо, що ця людина може відповісти на наші запитання, дати звіт про свої дії та вчинки» [21, с. 87–88]. «Ми переконані, – зазначає дослідник, – що кожна, наділена здоровим глуздом людина може вийти з проблемних ситуацій за допомогою дискурсу [21, с. 88].

Над значущістю комунікації та тими проблемними питаннями, що виникають у процесі комунікативної взаємодії, розмірковує і Карл Ясперс. На початку праці «Комунікація» він задається питанням про те, для чого виникає комунікація: «На запитан-

ня: чому виникає комунікація? чому я не можу бути самотнім? – відповіді так само важко, як і на всі інші запитання, які стосуються суті проблеми [комунікації]» [24, с. 132].

Ясперс розрізняє кілька типів комунікації. Так, одним із типів комунікації, за Ясперсом, постає *«наївне, безпроблемне буття людини у спільноті»*, яке, за його словами, означає, що її уявлення нічим не відрізняється від уявлення людей, котрі її оточують, тобто від узвичаєних уявлень. У такому разі людина не замислюється над своїм буттям, бо запитання приносить із собою розлад» [24, с. 133]. Особистість, яка живе в межах цієї спільноти, пояснює автор, ще не перебуває в процесі комунікації, тому вона ще не є свідомою особистістю у власному значенні слова. Коли я бажаю бути в [дійсній] комунікації, я не можу бажати залишитися в цьому неусвідомлюваному стані [наївного існування] [24, с. 133]. А основою змістовної комунікації, за Ясперсом, є об'єднання людей спільною ідеєю: «Спільнота, згуртована ідеєю чогось цілого, – цієї держави, цього суспільства, цієї сім'ї, цього університету, цієї професії, – вперше приводить до змістовної комунікації» [24, с. 135]. Утім, така комунікація у спільноті ще не є запорукою самоідентифікації особи: «Але в такій комунікації ще не відбувається моя ідентифікація із самим собою. Хоча моє життя в межах [розуміння] об'єктивності буття світу може здійснюватися лише шляхом персональної участі в ідеї, а окремих індивід [при цьому] зберігає свою особливість у всепоглинаючому полі ідеї, все ж таки, як емпіричний індивід він цілком розчиняється в ній [24, с. 135]. Більш глибоким виміром комунікації є взаємини між індивідами, що можна окреслити словом «зустріч»: «не можна наказати людині знайти собі друга; багато хто з людей робить це, та не всім це вдається: одним випадає розчарування, іншим – щастя зустріти друга; [взагалі кажучи] людина може бути готовою до зустрічі, але ніхто не зустрічається» [24, с. 139]. *Знаходження друга* є не пасивним процесом [очікування з'яви речей], бо має свої корені в екзистенції; його поява підготовляється як розумінням значущості комунікації, так і острахом перед нею (хоча не варто сплутувати простий душевний контакт під час виконання спільної справи зі справжньою комунікацією) [24, с. 139].

Концепт комунікації як «зустрічі» більш детально розвиває у своїй праці «Зустріч» інший автор – Отто Фрідріх Больнов. Утім, як уточнює він, перша публічна поява цього поняття у друкованому вигляді повертає нас років на двадцять назад; вона пов'язана, насамперед, з іменем М. Бубера [8, с. 159]. Справжнє життя, зазначає Больнов, не можна зрозуміти як ізольовано існуюче переживання у сфері уособленого Я, адже воно ґрунтується на взаємозв'язку двох принципово рівноправних і, водночас, сильних реальностей, а саме – Я і Ти, і це з необхідністю є взаємопов'язаним процесом; коли Ти зустрічає Я, то і Я зустрічає Ти як якийсь певне Ти. Саме у цій взаємопов'язаній зустрічі й полягає, за Бубером, життя. При цьому він звертається до слова зустріч тому, що воно є більш вдалим, ніж просто «розмова між»; воно наголошує на духовному зв'язку двох істотно не пов'язаних між собою реальностей [8, с. 159]. «Зустріч Я з Ти може бути несподіваною, але не може бути зумовленою планом чи зовнішньою потребою. Цю подію ніхто не здатен завбачити, але вона є для людини по-справжньому щасливим досвідом, тому що лише так людина може віднайти себе і здійснити своє життя. Зрештою будь-яка зустріч – це подарунок для людини; кожна з них є, – як Бубер осмислює це поняття з релігійної точки зору, – милістю. Саме в такому розумінні він стверджує, що тільки милість, а не пошук допомагає Я зустріти Ти» [8, с. 160]. Утім, як пояснюється у праці, не кожен контакт, зіткнення людей між собою вже є зустріччю. Говорити про зустріч у власному розумінні можливо лише тоді, коли хтось або щось торкається глибинної суті людини, коли це порушує все її попереднє життя з його планами і сподіваннями, коли для людини починається щось нове. Ця доленосна подія і є власне зустріччю [8, с. 169].

Підсумовуючи міркування представників комунікативної філософії згадаємо тези промови Дитриха Бюлера: «Дискурсом є діалог аргументів як ретельний, самокритичний і партнерський пошук істини. Саме такий зміст має це ключове поняття розуму і мирної дискусії, запроваджене Юргеном Габермасом, Карлом-Отто Апелем і мною» [9, с. 55]. Аргументативний дискурс вимагає, по-перше, ретельного пошуку фактів, даних, що утворюють

емпіричний базис думки, твердження, отже, пошуку істини. Відтак, його *перша* настанова така: шукай вагомішого аргументу!; *друга вимога* дискурсу міститься вже в першій, уточнюючи її: утримуйся від своїх емоцій, від умовиводів, зроблених нашвидкуруч, від примусу цифрових технологій і некритичних своїх або партійних тверджень в Інтернеті; з цього випливає *третья*, соціальна, *вимога* дискурсу: завжди поважай людську гідність усіх тих, про кого ти говориш чи пишеш, хай це будуть можновладці чи біженці [9, с. 55].

Примат аргументів над емоціями є значущий і для осмислення так званого феномена «постправди», що заповнив публічний простір останніми роками. З-поміж досліджень, присвячених цьому явищу, можна назвати працю Кена Вілбера «Трамп і епоха постправди». Розмірковуючи над численними матеріалами щодо перемоги Трампа на виборах Президента 2016 р. [Див.: 10, с. 6]. Автор зазначає: «проминувши суть, оглядачі не розуміли, як саме вирішувати проблему, тобто в чому полягають найадекватніші реакції на неї. Ясно було одне: країна, а якій половині населення палко ненавидить другу половину, не може являти світові зразок гідності, краси й моралі. Саме в такій ситуації опинилися зараз Сполучені Штати Америки» [10, с. 7].

Тематика постправди також стала предметом обговорення круглого столу «Комунікація і політика за доби постправди», що проводили журнали «Філософська думка» та «Соціологія: теорія, методи, маркетинг» в Інституті філософії імені Г. С. Сковороди НАН України у 2018 р. Так, один з учасників круглого столу Філіп де Лара звертає увагу, зокрема, на термінологію слова: «Термін «постправда» вже можна зустріти в низці словників, зокрема в Оксфордському словнику 2016 року. Отже, там зазначено, що постправда – це те, що посиляється на ситуацію, за якої об'єктивні обставини менше впливають на моделювання публічної думки, ніж апеляція до емоцій чи до особистих думок [17, с. 37]. Постправда так само означає баналізацію релятивізму, а точніше, його радикалізацію. Тобто йдеться про те, щоб вважати за правдиве те, що ми відчуваємо, не робити розрізнення між правдою як такою і нашим відчуттям правди [17, с. 37]. Отже, у певному сенсі постправда означає зміну ставлення і до правди, і

до об'єктивних фактів. Тож на цій підставі цілком певну брехню можна подати як опінію, як думку, не відчуваючи при цьому ніяковості [17, с. 37].

У контексті появи ситуації з COVID-19 питання впливу на емоції громадян та розрізнення достеменної інформації від фейків є ще більш значущим, адже у цьому разі проблема полягає ще й у тому, як бути, коли фейки, чи не зовсім достеменні дані, можуть стосуватися того, у чому можуть бути компетентними лише вузьке коло фахівців, а ця інформація може бути край важлива для кожної людини. Відтак, можна констатувати важливість, зокрема, такого проблемного питання: які особистісні чинники нам необхідно мати, щоб розрізнити достеменну інформацію від фейків, щоб наша власна некомпетентність не склала небезпеки не лише для нас, а й для інших. Усі ці та інші питання повертають нас до Кантового положення щодо «самостійності мислення», яку він називає «виходом зі стану неповноліття»: «Неповноліття є неспроможність користуватися своїм розумом без керівництва з боку когось іншого» [16, с. 27]. Означене неповноліття варто намагатися долати через критичне мислення, основою якого, вочевидь, має стати безперервна освіта. Останніми роками з'явилося чимало праць, присвячених навчанню, що має стати наміром кожного. Так, однією з праць є «Революція в навчанні» авторів Гордон Драйден та Джаннетт Вос. Автори проголошують: «Нам конче потрібна революція в навчанні (упродовж життя), яка б ішла паралельно до інформаційної революції, щоб усі могли користати з плодів потенційного добробуту» [13, с. 17].

Тож, підсумовуючи, зазначимо, що сама ідея діалогу як пошуку порозуміння й достеменних знань сягає часів давньої античності, зокрема трактатів Платона; втім зрозуміло, що такий принцип може перетворюватися на засіб маніпуляції, відповідно визначальним, у даному контексті, є намір та моральна настанова тих осіб, що ведуть діалог. Прикметно, що якщо за доби Середньовіччя обман, неправда вважалися гріхом, моральним злом, то за доби Нового часу домінує настанова, за якої людина є «володарем речей»; ця тенденція почала поширюватися не лише на природу, а і на взаємини осіб, усталюючи тенденцію до суб'єкт-

об'єктних взаємин. Утім, за Гьосле, не західноєвропейська раціональність як така слугувала причиною раціоналізації людських взаємин і ставлення один до одного як до об'єкта, а радше відокремлення ідеї істини від ідеї блага; «терапія» ж, за міркуванням автора, вбачається у долученні до нормативних знань ціннісних питань та вихованні теоретиків, які поряд з емпіричним знанням різних сфер будуть також спроможними займатися нормативними та ціннісними питаннями.

Одним з підходів щодо запобігання маніпулятивних взаємин та ставлення до людини як до суб'єкта репрезентує сучасна комунікативна філософія, пропонуючи, зокрема, замінити комунікативну дію на дискурс (Ю. Габермас), що допоможе віднайти взаєморозуміння, а також досягти ідеальної комунікативної спільноти, яка має реалізуватися з реальної комунікативної спільноти (К.-О. Апель). Також однією з ідей, притаманних сучасному дискурсу, є концепт постправди, що позначає ситуацію, за якою перевага надається не наявним фактам та аргументам, а «власним переконанням» та емоціям. Запорукою від численних впливів постає «самостійність мислення», названа Кантом «виходом зі стану неповноліття». Безперечно, основою власних ідей і переконань мають стати не власні емоції, а критичне мислення, ґрунтоване на безперервній освіті індивіда.

ЛІТЕРАТУРА

1. Августин Блаженный. Творения. Том третий. О граде Божиим. Кн. I–XIII / сост. С. И. Еремеева. СПб. : Алетейа; Киев : УЦИММ-Пресс, 1998. 598 с.
2. Августин Святій. Сповідь. / пер. з лат. Ю. Мушака; післям. С. Здіорука. Київ : Основи, 1999. 319 с.
3. Адо П. Що таке антична філософія? / пер. з фр. С. Л. Йосипенка. Київ : Новий Акрополь, 2014. 428 с.
4. Апель К.-О. Дискурсивна етика як політична етика відповідальності у ситуації сучасного світу / пер. з нім. А. Єрмоленка. *Єрмоленко А. М. Комунікативна практична філософія: підручник*. Київ : Лібра, 1999. С. 395–412.

5. Апель К.-О. Обґрунтування етики відповідальності як етики збереження буття реальної комунікативної спільноти й поступової реалізації в ній ідеальної комунікативної спільноти / пер. з нім. Л. Ситниченко. *Ситниченко Л. Першоджерела комунікативної філософії*. Київ : Либідь, 1996. С. 46–67.
6. Апель К.-О. Ситуація людини як етична проблема / пер. з нім. А. Єрмоленка. *Єрмоленко А. М. Комунікативна практична філософія: підручник*. Київ : Лібра, 1999. С. 231–254.
7. Баткин Л. М. Итальянское Возрождение: проблемы и люди. Москва : Российск. гос. гуманит. ун-т, 1995. 448 с.
8. Больнов О. Ф. Зустріч / пер. з нім. Л. Ситниченко. *Ситниченко Л. Першоджерела комунікативної філософії*. Київ : Либідь, 1996. С. 157–170.
9. Бюлер Д. Розмисли щодо нашого осереддя в умовах зовнішніх і внутрішніх загроз / пер. з нім. А. Єрмоленка. *Філософська думка*. 2017. № 2. С. 54–56.
10. Вілбер К. Трамп і епоха постправди / пер. з англ. М. Климчук. Львів : Terra Incognita, 2019. 135 с.
11. Гвардини Р. Конец нового времени / пер. с нем. Т. Бородай; ред. Ю. Попова. *Вопросы философии*. 1990. № 4. С. 127–163.
12. Гьосле В. Чому техніка стала ключовою філософською проблемою? *Гьосле В. Практична філософія в сучасному світі* / пер. з нім., примітки та післямова А. Єрмоленка. Київ : Лібра, 2003. С. 98–119.
13. Драйден Г., Вос Д. Революція а навчанні / пер. з англ. М. Олійник. Львів : Літопис, 2005. 542 с.
14. Єрмоленко А. М. Комунікативна практична філософія : підручник. Київ : Лібра, 1999. 488 с.
15. Жильсон Э. Философия в средние века: от истоков патристики до конца XIV века / пер. с фр. А. Д. Бакулова; общ. ред. послесл. С. С. Неретиной; примеч. С. С. Неретиной, А. Д. Бакулова. Москва : Культурная революция, Республика, 2010. 678 с.
16. Кант И. Ответ на вопрос: что такое просвещение? 1784. *Кант И. Соч. в шести томах* / общ. ред. В. Ф. Асмус, А. В. Гулыга, Т. И. Ойзерман. Т. 6. Москва : Мысль, 1966. С. 25–35.
17. Лара Ф. де. Дезінформація і пропаганда за часів постправди. *Філософська думка*. 2018. № 5. С. 36–44.
18. Лосев А. Ф. Эстетика Возрождения. Москва : Мысль, 1978. 623 с.

19. Пінкер С. Просвітництво сьогодні. Аргументи на користь розуму, науки та прогресу / пер. з англ. О. Любенко. Київ : Наш формат, 2019. 558 с.

20. Ситниченко Л. Першоджерела комунікативної філософії : навчальний посібник для студентів гуманітарних спеціальностей вищих навчальних закладів. Київ : Либідь, 1996. 176 с.

21. Хабермас Ю. Комінікативна дія і дискурс – дві форми повсякденної комунікації / пер. з нім. Л. Ситниченко. *Ситниченко Л. Першоджерела комунікативної філософії*. Київ : Либідь, 1996. С. 84–90

22. Хайдеггер М. Вопрос о технике. *Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления* / пер. с нем. В. В. Библихина. Москва : Республика, 1993. С. 221–238.

23. Хоркхаймер М., Адорно Т. Диалектика просвещения: философские фрагменты / пер. с нем. М. Кузнецова. Москва – СПб. : Медиум, Ювента, 1997. 312 с.

24. Ясперс К. Комунікація / пер. з нім. Л. Ситниченко. *Ситниченко Л. Першоджерела комунікативної філософії*. Київ : Либідь, 1996. С. 132–148.

REFERENCES

Augustine the Blessed. (1998). Creations. Volume three. *The City of God*. Book I-XIII. Comp. and preparation of the text for printing by S.I. Eremeev. Saint Petersburg: Aleteya, Kyiv: Utsimm-Press. 598 p. [In Russian].

Augustine St. (1999). *Confessions*. 3rd edition. Mushak, U. (Trans.). Zdiuruk S. (Afterword). Kyiv: Osnovy. 319 p. [In Ukrainian].

Hadot, P. (2014). *What is ancient philosophy?* Yosypenko, S. L. (Trans. from French). Kyiv: New Acropolis. 428 p. [In Ukrainian].

Apel, K.-O. (1999). Discursive ethics as a political ethic of responsibility in the situation of the modern world. Yermolenko, A. (Trans. from German). In: *Yermolenko A. M. Communicative practical philosophy*. Textbook. Kyiv: Libra. P. 395-412. [In Ukrainian].

Apel, K.-O. (1996). Substantiation of the ethics of responsibility as an ethic of preserving the existence of a real communicative community and the gradual realization of the ideal communicative community in it. Sytnychenko, L. (Trans. from German). In: *Sytnychenko L. Primary sources of communicative philosophy*. Kyiv: Lybid, 1996. P. 46-67. [In Ukrainian].

- Apel, K.-O. (1999). The human situation as an ethical problem. Yermolenko, A. (Trans. from German). In: *Yermolenko A.M. Communicative practical philosophy*. Textbook. Kyiv: Libra. P. 231-254. [In Ukrainian].
- Batkin, L. M. (1995). *Italian Renaissance: Problems and People*. Moscow: Russian state Humanities University. 448 p. [In Russian].
- Bollnow, O. F. (1996). Meeting. Sytnychenko, L. (Trans. from German). In: *Sytnychenko L. Primary sources of communicative philosophy*. Kyiv: Lybid. P. 157-170. [In Ukrainian].
- Boehler, D. (2017). Reflections on our environment in the face of external and internal threats. Yermolenko, A. (Trans. from German). In: *Filosofska dumka (Philosophical thought)*, № 2, 54-56. [In Ukrainian].
- Wilber, K. (2019). *Trump and a Post-Truth World*. Klymchuk, M. (Trans. from English). Lviv: Terra Incognita. 135 p. [In Ukrainian].
- Guardini, R. (1990). The End of Modern Times. In: *Voprosy Filosofii (Questions of Philosophy)*. No. 4. pp. 127-163. [In Russian].
- Hösle, V. (2003). Why technology has become a key philosophical problem? In: *Hösle V. Practical philosophy in the modern world*. Kyiv: Libra. pp. 98-119. [In Ukrainian].
- Drayden, G., Vos, J. (2005). *The Learning Revolution..* Lviv: Litopys. 542 p. [In Ukrainian].
- Yermolenko, A. M. (1999). *Communicative practical philosophy*. Textbook. Kyiv: Libra. 488 p. [In Ukrainian].
- Gilson, É. (2010). *Philosophy in the Middle Ages: from the origins of patristics to the end of the XIV century*. Moscow: Cultural revolution, Republic. 678 p. [In Russian].
- Kant, I. (1966). The answer to the question: what is enlightenment? 1784. In: *Kant I. Works in six volumes*. Academy of Sciences of the USSR. Institute of Philosophy; T.6. Oizerman, T. I. (Ed.). Moscow: Thought. P. 25-35 (Philosophical heritage). [In Russian].
- Lara, Ph. de (2018). Disinformation and propaganda in the times of post-truth. *Filosofska dumka (Philosophical Thought)*. № 5, p. 36-44. [In Ukrainian].
- Losev, A.F. (1978). *Renaissance aesthetics*. Moscow: Thought. 623 p. [In Russian].

Pinker, S. (2019). *Enlightenment today. Arguments in favor of reason, science and progress*. Kyiv: Nash Format. 558 p. [In Ukrainian].

Sytynchenko, L. (1996). *Primary sources of communicative philosophy*. Textbook for students of humanities in higher education. Kyiv: Lybid. 176 p. [In Ukrainian].

Habermas, J. (1996). Communicative action and discourse – two forms of everyday communication. In: *Sytynchenko L. Primary sources of communicative philosophy*. Kyiv: Lybid. P. 84-90. [In Ukrainian].

Heidegger, M. (1993). The question of technology. In: *Heidegger M. Time and Being: Articles and Speeches*. Moscow: Republic. P. 221-238. (Thinkers of the 20th century). [In Russian].

Horkheimer, M., Adorno, T. (1997). *Dialectics of Enlightenment: Philosophical Fragments*. Moscow – Saint Petersburg: Medium, Juventa. 312 p. [In Russian].

Jaspers, K. Communication (1996). In: *Sytynchenko L. Primary sources of communicative philosophy*. Kyiv: Lybid. P. 132-148. [In Ukrainian].

Svitlana Loznytsia

Candidate of Philosophical Sciences (Ph.D.), Researcher, H. Skovoroda Institute of Philosophy of the NAS of Ukraine; Kyiv, Ukraine; e-mail: svitlana.loznytsia@gmail.com; ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3682-1340>

Controversial foundations of communication strategies: historical and philosophical aspect

Abstract

The article provides a historical and philosophical consideration of the controversial foundations of communicative strategies, where controversy is understood as the principle of contradiction of dialogue as such, and communicative strategies – dialogue as «rational communication», i.e. communication with a predetermined goal. The connection between the moral and ethical guidelines of historical periods and the principle of dialogue inherent in this era is shown. It was found that the principle of dialogue, introduced in antiquity

ty as a way of finding understanding, found its continuation in the debates of medieval universities and the genre of dialogue of the Renaissance. At the same time, the individualism of the Renaissance era, the rational guidelines of the Enlightenment, and the scientific research of the Modern Period established the subject-object principle of relations; the restoration of the principle of dialogue as a means of understanding is associated, in particular, with the works of representatives of communicative philosophy. Emphasis is placed on the importance of critical thinking and lifelong learning as a means of overcoming manipulative influences, in particular, in a situation called the «post-truth era», which actualizes this study. It is assumed that awareness of the principle of controversial dialogue based on such two principles as «dialogue as understanding» and «dialogue as domination», as well as understanding the importance of moral and ethical guidance of person entering into dialogue, can be the basis for communication strategies that would be based on moral principles. The principle of morality in building communication strategies is especially important in the age of post-truth, in which fake information can influence beliefs of citizens and, consequently, society as a whole.

Keywords: *controversy, communicative strategies, dialogue, subject-object relations, communicative philosophy, critical thinking, manipulation, post-truth.*

УДК 167.7

DOI 10.35423/2078-8142.2020.2.1.07

Т. В. Маменко,
аспірант Інституту філософії
імені Г. С. Сковороди НАН України,
м. Київ, Україна
e-mail: zlokara@i.ua
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1189-5711>

СЕМІОТИЧНІ КАТЕГОРІЇ ПІРСА

У статті розглядаються семіотичні категорії Ч. С. Пірса: Firstness, Secondness, Thirdness. Їх розробка привела Пірса до критики модерної теорії дуального знаку і побудови логіки зв'язків у структурі знаку, заснованої на тріаді знаку, об'єкта та інтерпретанти. Модерний дуалізм знаку, в якому пов'язувалися два компоненти, означник і означене, замінюється у Пірса тріадною моделлю, завдяки введенню ним у структуру знаку інтерпретанти. Пірс спирався на методологічні наслідки чотирьох нездатностей, а саме – жодної інтроспекції, ніякої інтуїції у значенні неінференційного пізнання, жодної думки без знаків, і жодної концепції абсолютно непізнаваного – для критики картезіанства. Це дало можливість Пірсу переосмислити класичну атомістичну концепцію мови і довести, що знак не існує ізольовано у вигляді окремої ідеї чи символу, але завжди вплетений у сітку інших знаків. Таким чином, підхід Пірса демонструє голістський підхід до мови та дійсності як системи знаків. Для Пірса концепція семіозису була центральним поняттям його семіотичної теорії. На думку Пірса, жоден предмет не функціонує як знак, доки не буде сприйнятий як такий. Кожен знак здатний генерувати інтерпретанту, і цей процес практично нескінченний. Ідея семіозису виражає саму суть відносин між знаком і зовнішнім світом: об'єкт репрезентації існує, але він недоступний, немов «захований» у низці семіотичного опосередкування. Однак пізнання цього об'єкта можливе лише шляхом вивчення породжених ним знаків. Щоб знати, що означає даний знак, розуму необхідний певний досвід об'єкта цього знака, досвід за межами цього знака або знакової системи, але пов'язаний з ним.

Ключові слова: *семіотика, семіозис, знак, значення, символ, категорія, монада, діада, тріада, прагматизм, мова.*

Уявлення про знаки і знакові системи є невід’ємною складовою філософських рефлексій природи мови, мислення та людської комунікації. У різні епохи ми маємо різні теорії знаків, які є спробами прояснити ті чи інші світоглядні, культурні чи філософські проблеми. Знаки можуть розумітися як такі, що мають божественне походження, чи такі, що ними написана книга Природи, або ж такі, що є витворами людей, людськими інституціями. У цій статті ми звернемося до семіотичних поглядів відомого американського філософа Ч. С. Пірса, для якого філософія наскрізь просякнута семіотикою. Ми зосередимося тут на онтологічному аспекті семіотики Пірса, спробуємо реконструювати його семіотичні категорії й показати, яким чином їхня розробка привела його до критики модерної теорії знака і філософії розуму та вплинула та подальший розвиток прагматичної і лінгвістичної філософії ХХ ст.

Для Чарльза Сандерса Пірса (1839–1814) розробка ґрунтовної теорії знаків була головним завданням його філософії. Усі його інтереси, всі науки, якими він займався, розглядалися крізь призму семіотики. Семіотика була і методом дослідження, і засобом відкриття нових істин. Це була та універсальна граматики, про яку мріяв ще Ляйбніц.

На думку Пірса, семіотику можна розуміти як спробу розглянути всі знання та досвід як структуровану систему знаків у динамічній взаємодії один з одним. Найбільш звичним прикладом такої системи знаків є людська мова. Але семіотика Пірса не обмежується цією вузькою моделлю. Мова, мислення, емоції, відчуття, формальна логіка, математика, існування людини – усе це можна розглядати як особливі знакові системи Пірса.

Як Земля в уявленні наших предків стояла на трьох китах, так і Пірсова семіотика ґрунтується на трьох категоріях, за допомогою яких він намагається осмислити мислення і реальність. До своєї трійці Пірс приходить не одразу, але, віднайшовши її, вже тримається з нею до кінця, постійно додаючи категоріям нових властивостей, вбачаючи в них структури Всесвіту. Дослідники творчості Пірса намагалися переосмислити його категорії, пропо-

нували звести їх до двох [*Greenlee*] чи до чотирьох [*Hausman*]. Відзначали, що Пірсові категорії не завжди спрацьовують, особливо в питаннях етики та естетики, де він їх теж намагався застосувати. Проте для Пірса кількість категорій мала не лише логічно обгрунтовану визначеність, а й метафізичну цінність. Обгрунтування своєї тріадичності Пірс вбачав у фанероскопії – спостереженні за феноменальними проявами. Якщо ми уважно спостерігатимемо за феноменами, ми справді побачимо, що вони поділяються на три групи і перебувають у тріадних стосунках.

Обгрунтування твердження Пірса про те, що три категорії є і необхідними, і достатніми, впливає з математичних уявлень про можливість зведення n -них зв'язків. Згідно з *редукційною тезою* Пірса [3, с. 456–552]: а) тріади необхідні, оскільки дійсно тріадні зв'язки не можуть бути повністю проаналізовані з точки зору монадних та діадних предикатів, і б) тріад достатньо, оскільки немає справді тетрадних чи більших поліадних зв'язків – усі n -ні зв'язки вищого рівня можуть бути проаналізовані з точки зору тріадних та зв'язків нижчого рівня.

Пірс семіотично переосмислює класичні філософські категорії (передусім Кантові та Гегелеві) і намагається показати, в який спосіб досвід структурується в категоріях: *первинності*, *вторинності* і *третинності* (Firstness, Secondness, Thirdness, іноді Пірс застосовує відповідні їм поняття монади, діади і тріади).

Ще у своїй ранній праці «*Про новий список категорій*», якій Пірс надавав великого значення, перебуваючи під впливом Канта (про що сам признається у цій статті, а також відзначає й інших мислителів, під впливом яких він знаходився, а саме – Арістотеля, Августина, Абеляра, Іоанна Солберійського, Томи Аквінського, Д. Скота, В. Окама, Дж. Лока, Дж. Берклі, Д. Г'юма та ін.), він намагається провести аналітику *категорій*, які являють собою механізми, що дають можливість звести розмаїття чуттєвих вражень до певної інтелектуальної єдності. Кант виокремлює категорії на підставі поділу суджень у логіці за критерієм *кількості*, *якості*, *модальності та зв'язку*. Відрізняючи в кожній групі по три можливих варіанти, він отримує 12 категорій. Пірс намагається зазирнути в саму структуру висловлювань (proposition). Як відомо, висловлювання, утворені зв'язком суб'єкта і предиката: «S є P». Пірс виок-

ремлює 5 таких базових категорій: *буття, якість, зв'язок, репрезентація, субстанція*. Субстанція є суб'єктом, дієслово-зв'язка «Є» виражає буття, предикат набуває статусу «якості», «зв'язку» чи «презентації».

Єдність, до якої розуміння зводить відчуття, є єдністю пропозиції, тобто єдності суб'єкта з предикатом. Поняття *буття* саме по собі не має жодного змісту, воно є точкою поєднання предиката із суб'єктом [11, с. 2]. Це легко передати українською мовою, де в пропозиції «піч (є) чорна» форма теперішнього часу дієслова бути, а саме – «є», може бути взагалі відсутня, що неможливо в англійській. Слідуючи за Кантом, Пірс твердить, що поняття буття не може бути предикатом. Функцією поняття буття є поєднання якості з конкретною субстанцією. Буття – щось ще не визначене, «*те, що є*». Субстанція – визначене буття, «*ось це*».

При переході від поняття буття до поняття субстанції *якість* є тією першою категорією, яка покладається в основу. Оскільки кожна пропозиція містить не лише вказівку на субстанцію, а також на її *якісні* характеристики. Якість не дається безпосередньо у відчутті, відчуттю має передувати контраст або схожість з іншою якістю. У цьому можна побачити системний голістичний підхід Пірса, що відрізняє його від модерних філософів. Для Лока, наприклад, якість дається безпосередньо своєю присутністю, навіть в однині. Лок не відчуває тієї роботи мовного структурування і розрізнення, що відбулася до всякого сприйняття. Так, відчуття червоного нічого про нього не говорить поза межами мови, яка вже зробила свою роботу – впорядкувала навколишній світ і створила ніби комори, в які ми вкладаємо наші об'єкти відчуття. Ми ніби діти, які прийшли до лісу і побачили нову рослину і запитуємо в батька «*що це?*» Але мова для нас вже зробила велику роботу, проклала тунель до цієї рослини. Наше запитання засвідчує, що ми вже, мабуть, вирізняємо «живе» і «неживе», «рослини» і «тварини», «дерева» і «кущі», частини рослин, знаємо про певні види рослин тощо. І вся наука полягатиме у тому, щоб просто помістити цей об'єкт, надавши йому назву, вказуючи за потреби визначення, у систему інших понять. *Якість* сприймається як частина чогось більшого, де є інші *якості* і де є їх мовне оформлення. Тож Пірс

можна вважати одним з попередників мовного повороту у філософії ХХ ст.

Пізнання завжди опосередковується тим, що Пірс називає інтерпретантою. Інтерпретанта є явищем-посередником, що виконує функцію інтерпретації. Вона є тим явищем, що зіставляє портрет з особою, яку він зображує, слово – з предметом, що ним позначається. Інтерпретанта – це розуміння, яке ми маємо, сприймаючи знак, розуміння зв'язку означника з означуваним. Інтерпританта дає можливість краще розуміти знак, вона функціонує як перекладач (translator). Важливість інтерпританти полягає у тому, що вона дає змогу подолати дуалізм, властивий розумінню знаку в новочасній філософії. Значенням було дуальне відношення між знаком і об'єктом, для Пірса ж знак має значення лише зазнаючи інтерпритації. Інтерпретанта є основним компонентом знака. Вона встановлює, в якому відношенні *щось* заміщує *щось* інше. Інтепретанта – це ідеальний компонент знака. Оскільки в будь-якому матеріальному об'єкті є матеріальний і ідеальний компонент, а сприйняття його залежить від людини, яка вбудовує кожне нове сприйняття об'єкта в контекст вже наявного у нього і таким чином постійно поповнюється знання. Знаком є думка, що відображає ситуації і об'єкти. А оскільки сутністю людини є здатність мислити, то людина – це теж знак. «Людина-знак отримує інформацію і починає означати більше, ніж означала раніше» [17, с. 49]. Як знак, людина є розчиненою у знакових процесах і залежить від знаків, що існували до неї: «людина здатна мислити тільки за допомогою слів або інших зовнішніх символів, ці останні можуть обернутися до неї і сказати: «Усьому, що ти маєш на увазі, навчили тебе ми, і навіть так ти здатний на це тільки тією мірою, якою ти звертаєшся до якогось слова як інтерпретанти своєї думки» [17, с. 49]. Життя – послідовність думки, кожна думка є знаком. «Моя мова є повною сумою мене самого, тому, що людина є думка» [11, с. 54]. У цьому виявляється яскрава відмінність Пірса від новоєвропейської концепції знаку. У Пірса мова, знак передує індивіду, людському пізнанню, а в новоєвропейській концепції мова є результатом пізнання.

Зв'язок Пірс називає наступною категорією від буття до субстанції. Наступна категорія виникає через те, що нам потрібно зве-

сти багато відчуттів до певної єдності в *представленні, відтворенні (репрезентації)*. Зіставляючи відчуття між собою, ми зводимо їх до певного поняття як їхньої інтерпретанти. Впорядковуючи ці категорії, Пірс вказує на такі проміжні поняття, як акциденції, і називає їх, відповідно, *якість* – основою, *зв'язок* – корелятом, *репрезентацію* – інтерпретантою. Між релятом (основою) і корелятом (тим, що заміщується) завжди є ще сторона інтерпретанти як перекладача між двома, що засвідчує їх зв'язок. Так, між портретом і зображеною на ній особою є щось таке, що їх опосередковує, те третє, що вказує на їхню тотожність.

Уже тут можна побачити народження тринітарної семіотики Пірса. Пізніше Пірс постійно повертатиметься до цієї своєї ранньої праці. Так, у 1870 р., у зв'язку з розроблюваною ним новою *логікою зв'язків*, Пірс відмовляється від зведення всіх можливих суджень до структури *суб'єкт-предикат*, відповідно відкидає дві категорії, що безпосередньо впливали з такої структури, а саме – категорії субстанції та буття, і залишає предикативні категорії, які тепер отримують нові назви: *Первинності, Вторинності і Третинності*. В термінах логіки зв'язків логічні терміни називалися монадами, діадами, та тріадами (поліадами, які можна звести до тріад). Як і у Гегеля, синтез Пірса не зводиться до сталої онтології, що було в Канта. Його цікавить не характер і спосіб існування, а функціональні особливості репрезентації. У межах судження категорії виражають ідею предикації, залишаючи позаду суб'єкт, буття і субстанцію, які є похідним знанням. Логіка зв'язків цікавиться першою чергою способом зв'язків: релятом, корелятом і інтерпретантою (чи первинністю, вторинністю і третинністю, у пізнішій термінології). Питаннями буття і субстанціями займається метафізика.

Пізніше Пірс розвине названі в «Новому списку...» категорії. Аналізуючи його листи до Вікторії леді Велбі, чернетки, лекції тощо подивимся на подальшу розробку категорій.

Якість або монада є першою категорією, символічно її можна зобразити як «а-». Наприклад, «є червоне», або «є певний запах», «відчуття кохання» тощо. Вони є даностями свідомості, не таким чином, що існують в якомусь предметі, а як відчуття (feeling) самі по собі, незалежно від їх втілення. *Якість* можна роз-

глядати як диспозицію, те що може бути сприйняте. У метафізичному сенсі поняття *якості* можна порівняти з поняттям монади в Ляйбніца, найпростішої основи явищ. Якість є буттям потенційним, наголошує Пірс, адже варто їй актуалізуватися, вступити у стосунки, і ми отримаємо другу категорію, діаду. Тільки ми намагаємося її помислити, ствердити чи заперечити, ми її знищуємо. «До того, як у всесвіті щось стало червоним, така форма буття як *червінь* була, тим не менше, позитивною якісною можливістю» [CP 1.25]. Такі форми чимось нагадують форми Платона, вони є ідеальними. Не матерія існує як певна червінь, якою вона впливає на свідомість, а сама червінь є певною формою свідомості, що викликає «співчутливе відчуття червоного в наших органах чуття» [CP 1.311]. Тут може здатися, що подібна метафізика не відповідає Пірсовому знаковому контекстуалізму, але це не зовсім так. Якість не є раціональною категорією для пізнього Пірса, її можна відчувати, але не розуміти. Вона передує всякому пізнанню. Для розуміння потрібен аналіз і порівняння, тут включається знаковий процес, який уможлиблює думку. Це зближує Пірса з Бергсоном, який, як відомо, вчив про безпосереднє переживання предмета, «заглиблення в його інтимну сутність» тощо. Але Пірс не сприйняв би Бергсоновий антиінтелектуалізм, для нього якість була лише першою сходинкою у проникненні в світ явищ. Пірс наводить приклад з Адамом, який був приведений у сад Едемський, і перший погляд на світ, до всякого пізнання, до всякого найменування і є тим *первинним* «наявним, безпосереднім, свіжим, новим, початковим, оригінальним, спонтанним, вільним, живим, свідомим, невловимим» [CP 1.357]. І будь-який опис його є хибним, стверджує Пірс. Для нього це було Вітгенштайнове «невимовне», про яке треба мовчати. Ідея першої категорії є такою ніжною, що ми не можемо торкнутися її, щоб не зруйнувати [CP 1.358]. Це якісне розмаїття світу пробуджує думку до пізнання, яка, впорядковуючи, оформлюючи, визначаючи, ніколи не досягне тієї первинної даності. Пірс, слідом за Ляйбніцем, проголошує невичерпність Універсуму раціональними категоріями. Він відкидає як модерне уявлення раціоналістів про непотрібність відчуттів для пізнання, так і уявлення емпіриків про їх суб'єктивність. Навіть Лок інтелектуалізував пізнання, зводив його до комбінування знаками-ідеями та зна-

ками-словами. На думку ж Пірса вони існують цілком реально й об'єктивно, хоча пізнання з ними безпосередньо і не пов'язано. Воно пов'язано з логічною формою, раціональними структурами і зв'язками. Але дверима до пізнання є відчуття. Позбавлена відчуттів людина нічого не пізнає.

Первинність схожа на поняття інтенційності в Гуссерля, ноєзису як реального змісту переживання свідомості і на сучасне поняття квалія (qualia) в аналітичній філософії. К Льюїс, який, вважається, ввів цей термін (хоча той трапляється вже у Пірса), перебував під впливом Канта і Пірса, він розумів під квалія якісні фундаментальні характеристики, що можна розпізнати. Вони не є властивостями предметів, вони є цілком суб'єктивними.

Наступною категорією є *існування або діада*. Її можна позначити «а-в». Вона складається з двох суб'єктів, зведених до єдності. Головним є єдність, зв'язок між ними. Пірс називає цю категорію також індивідуальною подією і фактом; вона є актуальною, їй належать певні часово-просторові характеристики [СР 1.428]. Її суть поляє у боротьбі, реакції, брутальній силі. Факт має місце і він повинен його зайняти саме в певний час і в певному просторі. У боротьбі річ протиставляє себе іншій речі. Дуальності достатньо для того, щоб «показати» дійсність, так само, як двійковій системі достатньо, щоб представити всю інформацію на комп'ютері: текстову, графічну, акустичну. Факт *існування* – досить сильний, впертий факт, йому нічого не може завадити. Існуванню маленького камінця на далекій планеті в іншій Галактиці нічого не може перешкодити. Він не зникне безслідно, хіба що перетвориться на іншу форму існування. Знайомство з фактом відбувається через «опір», який він нам чинить, до всякого впливу ми не можемо навіть говорити про його існування. Через «опір» ми дізнаємося про речі. Опір не в прямому сенсі – фізичного спротиву, а у сенсі чуттєвого взагалі. Так, музика чинить опір нашому слухові, а світло – зорові. Упертий факт завжди змушує рахуватися із собою, навіть якщо ми цього і не хочемо. Постійний опір формує наш досвід [СР 1.336]. Якщо ми легко справляємося з внутрішніми ідеями, то зовнішні нас постійно примушують зважати на них. Сильний вибух миттєво відриває нас від своїх справ, створює полярність між суб'єктом і

об'єктом, «я» і «не я», свідчить про справжнє існування чогось зовнішнього щодо нашої свідомості, такого, що не залежить від нашої волі.

Остання категорія в Пірса – це *закон* (раніше Пірс називав її репрезентацією) *чи тріада*. Її можна виразити трьома внутрішньо пов'язаними між собою термінами, щось на кшталт «У» чи трикутника. Цей різновид зв'язку не може бути зведений до простіших видів, адже у процесі редукції він втратить свою самобутність. Важливість тріади для семіотики Пірса є визначальною. Уявімо собі ситуацію, що хтось (А) комусь (В) дарує квіти (С). Якщо він просто залишить квіти, а інший їх підбере, ми матимемо дві діади А-С, В-С і події дарування не відбудеться. Тріада потребує важливого елементу – наміру, чи виконання певного правила – закону, за яким відбувається акт дарування. Простого результату, що квіти опинилися у «В», тут недостатньо. Пірс наводить приклад купця в арабських казках, який випадково попав кісточкою в око джинові. Якщо він не мав такого наміру, перед нами чиста діада, але умисність, наміреність, усвідомленість свідчать про тріаду [СР 2.86] (triplicity). Тріада передбачає опосередкування розумом; всюди, де є розум, ми знаходимо тріадні зв'язки. Будь-які складніші, поліадні стосунки можуть бути зведені до простіших, проте тріаду не можна розкласти без її втрати. Третю категорію Пірс ще називає «посередником», оскільки вона пов'язує між собою, опосередковує першу і другу [СР 5.66].

Із третьою категорією пов'язаний час і регулярність подій. Загальний *закон* відкривається лише в часі і у своїй регулярній даності в досвіді. На основі досвіду ми схильні вважати, що в майбутньому речі повторяться, Сонце завтра знов зійде, настане зима, діти підростуть тощо.

Закон, як і матерія в Пірса, не існують реально поза думкою, хоча вони і не є втіленням людської думки, якій вони постають як зовнішні, об'єктивні, у своїй власній природі вони є незалежними свідомостями. «Третя категорія... складається з того, що ми називаємо законами, коли ми їх розглядаємо ззовні, проте, коли ми бачимо «обидві сторони медалі», ми називаємо їх думками» [СР 1.420]. Думки не є якостями, оскільки їх можна творити та розвивати, вони мають свої причини, а якості їх не мають. Запитува-

ти, чому червоний колір є червоним, а не зеленим, було б безумством, твердив Пірс. Хоч би як Пірс намагався витримати строгу сучасну йому наукову позицію, він все одно залишається ідеалістом, говорячи про закони як встановлений Богом порядок ідей чи властиві плюралістичним монадам звички. В одному місці він повністю стає на релігійні позиції: «Аналогія підказує, що закони природи є ідеями чи рішеннями у свідомості безмежного розуму, який... щодо нас є Божеством» [СР 5.107]. Ідеї, говорить Пірс, рухають світом; крім фізичних ідей, ідеї істини та справедливості завойовують серця людей, які, своєю чергою, ідуть за них воювати [СР 1.217].

Категорії Пірса в логічному відношенні можуть «вироджуватися», структурно бути схожими на свої прототипи, проте не функціонувати автентично. Таким виродженням, наприклад, *третинності* буде поняття казусу у кримінальному праві. Коли існує заподіяння смерті однією людиною іншій, проте кримінальна відповідальність не настає з причин відсутності умислу та неможливості передбачення наслідків своїх дій.

Автентична *вторинність* передбачає взаємодію між суб'єктами, як у судженні «Каїн вбив Авеля», вироджена вторинність настає, коли існує просто випадкове співвідношення, як, наприклад, у судженні, що Петро і Марія мешкають у Києві.

Для виведення і обґрунтування своїх категорій Пірс розробляв цілу науку феноменологію або *фанероскопію*. Вона передувала навіть логіці, виконуючи щодо неї роль онтології. Фанероскопія досліджувала фанерон, під яким Пірс розумів все, що в тому чи іншому вигляді постає перед духом [СР 1.284]. Вона досліджує об'єкти як феномени, в їх безпосередній даності, безвідносно до того, що за ними стоїть – реальний досвід чи фантазія. Пірс відмежовувався від Гегелевої феноменології, яка намагалася показати рух понять в їхньому перетворенні, натомість пропонував просто описувати ідеї, що даються свідомості. Пірсові категорії не переходять одна в одну і не «знімаються», вони є окремими світами, що відображаються один в іншому за посередництвом третього. «Усе, що ми маємо робити, – зауважував Пірс, – це лише відкрити свої духовні очі, добре подивитися на феномен і сказати, які властивості йому завжди притаманні» [СР 5.41]. Що дуже схоже на Вітген-

штайнів опис того, що у нас перед очима. Цікаво, що в іншому місці Пірс формулює ідеї, схожі на Гусерелеве «епохе». Так, він твердить, що «фанероскопія ретельно утримується від усіх спекуляцій відносно будь-яких зв'язків між її категоріями та фізіологічними фактами... Вона не створює жодних гіпотетичних пояснень, а старанно уникає їх... Зусилля дослідника мають бути спрямовані на те, щоб уникати впливу будь-якої традиції та будь-якого авторитету, якихось підстав вважати, що факти мають бути такими чи такими... Його зусилля мають спрямовуватися на те, щоб обмежити себе чесним спостереженням явищ» [СР 1.287]. Як і Гусерль, Пірс переконаний в універсальності таких описів для будь-якої свідомості.

Логіка, на думку Пірса, цілком визначається цими трьома внутрішніми поняттями, що відсилають, відповідно, до основи, об'єкта (корелята) і інтерпретанти. Так, логіка (семіотика) можлива як: 1) формальна граматики, коли вона займається формальними умовами символів в їх відношенні до власних основ чи приписаних властивостей; 2) власне логіка, що досліджує формальні умови істинності символів; 3) формальна риторика, яка займається формальними умовами *сили* символів, їх здатності апелювати до розуму, до інтерпретанти [СР 1.559]. Для кожної логіки символи, відповідно, будуть або *термінами*, або *пропозиціями*, або *аргументами*.

Розробляючи семіотику Пірс здійснює трансформацію Модерної філософії. Він критикує Декартів суб'єктивізм, який намагається виводити знання з власної свідомості, що зближує Пірса з філософами повсякденного мовлення. Шкідливо, зауважує він, робити одного індивіда абсолютним суддею істини. Декарт вчив, що потрібно розкладати складну проблему на прості, а ті, своєю чергою, зводити до перших очевидностей, що дані чітко і зрозуміло. Пірс категорично виступає проти знання, не визначеного попереднім знанням, тобто інтелектуальну *інтуїцію* він також заперечує, жодного першого, очевидного (інтуїтивного) знання він не приймає. Якби воно навіть було б, ми про нього нічого не знали б у точному значенні слова «знати», адже знати – це бачити контекст, що також зближує Пірса з Остіном і Вітгенштайном, тобто з філософією повсякденного мовлення, з лінгвістичним поворотом. Що означало б число «5», якби не було інших чисел? Що значить для

нас фігура у грі, в якій ми не знаємо значення інших фігур? Знання – це система знань, де кожна річ є знаком, що відсилає до іншого знаку. Не правильно думати, відзначає Пірс, що якщо одна думка не має значення, то і все мислення позбавлене його. Знання визначається іншим знанням, попереднім, і не відсилає ні до чого, що є поза свідомістю. Так само, як і для Барклі, для Пірса не існує непізнаного, неусвідомлюваного, невідчутого. Безпосереднє знання трансцендентального об'єкта, такого, що існує поза пізнанням, є неможливим [CP 5.213].

Якщо Кант у своїй філософії спирається на синтетичну єдність аперцепції, що становить характеристику свідомості, її здатності до споглядання, уяви, розмірковувань, то Пірс намагається зняти елемент суб'єктивності та психології і на їх місце поставити суто логічний синтаксис, семантику і прагматику. Кантова критика пізнання як аналіз розуму перетворюється на критику сенсу як аналіз знаків. Кантова трансцендентальна єдність уявлень в інтерсуб'єктивній свідомості [12, с. 177], що мала б гарантувати істину в науці, замінюється єдністю взаєморозуміння, консенсусом. Реальність – це те, в що домовилися вірити люди після тривалих роздумів і обміну думками. І хоча наші відчуття і наше ставлення до речей є різними, ми можемо, завдяки розмірковуванням, визначити спільні істини, до яких може прийти кожен; якщо хтось володіє достатнім досвідом і ґрунтовно продумає його, то він дійде тих самих істинних висновків [CP 5.384]. Істина є вірою, що об'єднує всіх дослідників; предметом цієї віри є реальність. Як бачимо, реальність, на думку Пірса, не залежить від індивідуальної свідомості, але залежить від колективної [8, с. 57]. Ось приклад істинного висловлювання за Пірсом: «Цезар перейшов Рубікон». У чому полягає його істинність? У тому, що чим далі ми будемо вести наші археологічні дослідження, тим сильніше цей висновок буде нам нав'язуватися нашим розумом, і так було б завжди, якби дослідження тривало вічно [CP 5.565]. Кожне знання, за Пірсом, не має остаточного характеру, не є абсолютним, але постійно змінюється, переосмислюється у процесі перевірки досвідом. Оже, воно є лише вірогідним. Цей принцип дослідник називає *фалібілізмом* [CP 1.171]. Він стверджує антидогматизм, критичність, самоконт-

роль і самокорекцію в науці. Подібний принцип Пірс поширює на логіку і математику. В одній з лекцій Пірс наводить такий приклад: що дає вам впевненість, що ви не знаходитесь під гіпнозом, і вам не навіюють, що два на два чотири? [СР 1.150]. Він також наводить приклади з історії науки, коли те, що віками здавалося абсолютним, змінювалося. Геометрія Евкліда для багатьох була єдиною можливою для описування дійсності до винайдення Лобачевським, Ріманом інших геометричних систем. Можемо додати, що фізика Ньютона до ХХ ст. здавалась абсолютно істинною у своїх законах до виникнення теорії відносності і квантової механіки.

Не приймає Пірс також чуттєву інтуїцію Канта. Кант приймав інтуїцію як чуттєве споглядання [13, с. 55], здатність безпосереднього чуттєвого сприйняття об'єкта, хоча відкидав можливість інтелектуальної інтуїції для людини. Для Пірса це неможливо. Так, ми відчуваємо колір лише тоді, коли маємо контраст з іншими кольорами, *знання про які ми вже маємо*, красу також не можна досягнути, не маючи поняття потворності, музичний тон сам по собі, без поєднання з іншими, не створить музики, «відчуття висоти тону визначається попередніми знаннями» [СР 5.222, 5.291]. Людське мислення, вважає Пірс, опосередковане знаками. Окрема думка не становить пізнання, вона є лише знаком серед інших знаків. Знання полягає в інтерпретації знаків. Мислення – це *процес*, діяльність, воно має своє значення лише як ланка в ланцюгу інтерпретацій. Процес інтерпретації не має початку і кінця. Але він спирається на свої закони і закономірності, які віднаходить у природі речей.

Як ми вже відзначали, Пірс був великим шанувальником Канта. Від нього він перейняв ідею, що наші відчуття не репрезентують дійсність, а самі певною мірою конститууються розумом. Звичайно, в Канта є вчення про «речі в собі», які впливають на наші відчуття, але вони не мають жодної схожості з феноменальними речами. Пірс, як ми зазначали, розуміє ці відчуття як знаки. У цьому він наслідує Лока і Барклі. Якщо Лок ще розглядає ідеї як репрезентативні знаки, то Барклі, відмовляється ставити за ідеями щось ще.

Знаки в Пірса мають тріадну структуру, що одразу ставить його в опозицію до класичної дуалістичної схеми модерної семіо-

тики. Лок, наприклад, вважав, що для пізнання достатньо ідеї, даної у відчутті і слова, яким вона позначається. При цьому ідея передує словесному знаку і може бути сприйнята без нього. Для Пірса, як ми бачили, це неможливо: по-перше, ідея пізнається лише в контрасті з іншими ідеями; по-друге, для сприйняття потрібна знаково-мовна система, що диференціює й організовує світ. І, нарешті, для Пірса важливо вказати на інтерпританту, третинність, що уможливило розрізнення і поєднання знака з об'єктом. Таким чином він повертає той прагматичний вимір, що був притаманним середньовічній та античній науці про мовні знаки.

Помилкою модерного номіналізму, як засвідчує Пірс, є бажання утворити «тріадні зв'язки» з «діадних зв'язків», адже ті речі, які номіналіст вважає надто розпливчастими, щоб фігурувати в інвентарі реального, мають пояснюватися саме «тріадними» зв'язками. Проте тріадні зв'язки є незводимими, вони не піддаються редукції. За власним прикладом Пірса, *дарунок* чогось комусь не може бути проаналізований як послідовність двох фактів, що мають «діадну» форму: спочатку особа *x* кладе об'єкт *y* (зв'язок *x* та *y*), потім особа *z* бере об'єкт *y* (зв'язок *z* та *y*). Цьому аналізу бракує *медіації* (Пірс каже *dixit*), чи *наміру* (інтенції): одна особа кладе об'єкт *для того*, щоб його взяла інша особа, або інша особа бере об'єкт *тому, що* інша особа його йому дала. Ми опиняємося в тріадному порядку, тобто в універсумі правил, в універсумі сенсу. Дарунком цей жест стає тоді, коли він робиться з певним наміром, коли його сенсом є дія дарування, а не, скажімо, показування, і цей сенс, цей намір не може бути зведений до послідовності продукованих жестів. У простій їхній послідовності він втрачається, і втрачається сенс цієї дії як дії дарування. І є важливим ще один момент: ці жести, здійснені зараз, визначають майбутнє цього об'єкта, яке включає *умовність*, різні *можливі* випадки (тоді як майбутнє як наслідок фізичної дії, діадної дії, є лише одним: об'єкт лежатиме там, куди його поклали): цей подарунок можуть прийняти, а можуть і не прийняти, його можуть прийняти і зберігати у себе, а можуть прийняти і передарувати іншому, і тоді він знову буде рухатися в надрах інституційованої системи дарунку [14, с. 239–247].

Отже, підсумуємо сказано. Семіотика Пірса базується на трьох категоріях: Монаді, Діаді і Тріаді і на принципах редукції поліадних зв'язків до тріадних і незводимості тріадних зв'язків до діадних і монадних: тріадними зв'язками можна описати всі феномени світу (див. також критику спроб нівелювати Пірсову тріаду в *Burgess*). Модерний дуалізм знаку, в якому пов'язувалися два компоненти, означник і означене, замінюється у Пірса тріадною моделлю, завдяки введенню ним у структуру знака інтерпретанти. Інтерпретанта є явищем-посередником, що виконує функцію інтерпретації. Важливість інтерпретанти полягає у тому, що вона дає можливість подолати дуалізм, властивий розумінню знака в новочасній філософії. Для Пірса знак має значення, лише зазнаючи інтерпретації. Інтерпретанта є основним компонентом знака, вона встановлює, в якому відношенні щось заміщує щось інше. Якщо для модерної семіотики знак є ізольованою сутністю, може існувати окреме слово, чи окрема думка, то знак у Пірса ніколи не існує ізольовано, але в певній павутині, сітці. Знак отримує своє значення завдяки зв'язку з іншими знаками та інтерпретанті. Семіотичний підхід Пірса є скоріше голістським, ніж атомістичним.

Якщо модерний знак виникає і функціонує у просторі пізнання, покликаний фіксувати ідеї й повідомляти їх, то знак у Пірса передбачає соціальний простір, структурований різними позиціями передавача й отримувача інформації. Важливою інновацією Пірса було те, що він ввів у теорію знаків ще й адресата, для якого знак є інструментом розуміння того, що мав на увазі спостерігач-адресант. Одним з головних об'єктів семіотики Пірс зробив семіотичний процес, комунікацію, яку він назвав семіозисом.

Вплив Пірса на подальший розвиток філософських ідей відбувався у трьох напрямках: у прагматизмі, логіці та вченні про знаки. У логіці ідеї Пірса високо оцінювали Б.Расел та Е. Шрьодер, прагматичні ідеї розвинули В. Джеймс, Дж. Д'юї та ін. Семіотичні напрацювання Пірса певний час не мали попиту і були відомі лише небагатьом його кореспондентам. Перший огляд його семіотичних праць дали Огден і Річардс у своїй відомій праці «Значення значення». У листах до Леді Велбі Ч. Огден писав про своє захоплення Ч. Пірсом [18, с. 188], особливо його екзистенційними графами. У 1938 р. вийшла перша систематична теорія знаків Ч. Моріса, в

якій той розвивав і модифікував ідеї Ч. Пірса. Іноді його величають засновником семіотики, що не зовсім точно, адже те, що він пропонує, не містить у собі майже нічого оригінального, основні ідеї він переймає, чого і сам не приховує, у свого попередника. Його назви для вирізнених Пірсом ще у ранній статті розділів логіки, а саме – синтаксису, семантики і прагматики – стали загальними. Пірса він називав передвісником століття символів. Можна говорити про вплив Пірса на засновника символічного інтеракціонізму Дж. Г. Міда та на В. Декомба, який побачив у триадній логіці Пірса логіку соціального зв'язку. Семіотику Пірса застосовують у дослідженні літературних, музичних чи мистецьких текстів, у розробках штучного інтелекту [16].

ЛІТЕРАТУРА

1. Atkin Albert. Peirce's Theory of Signs. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2013.
2. Carl R. Hausman, Value and the Peircean Categories. *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 1979, Vol. 15, No. 3, Summer, pp. 203–223
3. Collected Papers of Charles Sanders Peirce, 8 vols. / eds. Charles Hartshorne and Paul Weiss (vol. 1–6), Arthur W. Burks (vol. 7–8). Cambridge : Harvard University Press, 1931–1936, 1957–1958.
4. Greenlee Douglas. Peirce's Concept of Sign. The Hague : Mouton, 1974. 148 p.
5. Liszka J. A General Introduction to the Semeiotic of Charles S. Peirce. Bloomington I.N : Indiana University Press.
6. Murphey M. The Development of Peirce's Philosophy. Cambridge : Harvard University Press, 1961.
7. Paul Burgess. Why Triadic? Challenges to the Structure of Peirce's Semiotic. URL: <http://www.paulburgess.org/triadic.html#fn01>
8. Peirce C. S. Chance, Love and Logic. London : Routledge, 1923. 318 p.
9. Savan D. An Introduction to C.S. Peirce's Full System of Semeiotic. Toronto : Toronto Semiotic Circle, 1988.
10. Short T. L. The Development of Peirce's Theory of Signs. *The Cambridge Companion To Peirce*. Cheryl Misak (Ed). 214–240. Cambridge : Cambridge University Press.
11. The Essential Peirce. Selected philosophical writings. Indiana university press. Nathan Houser and Christian Kloesel (Eds.). 1992. V. 1

12. Апелъ К. О. Трансформация философии. Москва : Логос, 2001. 344 с.
13. Асмус В. Ф. Проблема интуиции в философии и математике: Очерк истории. XVII – начало XX вв. Москва, 1963. 312 с.
14. Декомб В. Інституції сенсу. Київ : Український Центр духовної культури, 2007. 368 с.
15. Мельвиль Ю. К. Чарльз Пирс и прагматизм. Москва, 1968. 500 с.
16. Нёт Винфрид. Чарлз Сандерс Пирс Критика и семиотика. 2001. Вып. 3/4. С. 5–32.
17. Пирс Ч. С. Начала прагматизма / пер. с англ. В. В. Кирющенко, М. В. Колопотина. СПб. : Лаборатория метафизических исследований философского факультета СПбГУ; Алетейя, 2000.
18. Victoria Lady Welby. Signifies and language. *Foundations of semiotics* V. 5 John Benjamins publishing company Amsterdam/Philadelphia.

REFERENCES

- Atkin, Albert. (2013). Peirce's Theory of Signs. In: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
- Carl, R. (1979). *Hausman, Value and the Peircean Categories*. Vol. 15, No. 3 (Summer). P. 203-223.
- Collected Papers of Charles Sanders Peirce*. (1931). 8 vols. Charles, Hartshorne and Paul Weiss (Eds.: vol. 1-6). Arthur, W. Burks (Eds.: vols. 7-8). Cambridge: Harvard University Press.
- Greenlee, Douglas. (1974). *Peirce's Concept of Sign*. The Hague: Mouton, 1974.
- Liszka, J. (2011). *A General Introduction to the Semeiotic of Charles S. Peirce*. Bloomington I. N: Indiana University Press.
- Murphey, M. (1961). *The Development of Peirce's Philosophy*. Cambridge M.A.: Harvard University Press.
- Paul, Burgess. *Why Triadic? Challenges to the Structure of Peirce's Semiotic*. URL: <http://www.paulburgess.org/triadic.html#fn01>
- Peirce, C. S. (1923). *Chance, Love and Logic*. London. Routledge, 1923. 318 p.
- Savan, D. (1988). *An Introduction to C. S. Peirce's Full System of Semeiotic*. Toronto: Toronto Semiotic Circle.

Short, T. L. The Development of Peirce's Theory of Signs. In *The Cambridge Companion To Peirce*. Cheryl, Misak (Ed). Cambridge: Cambridge University Press. P. 214-240.

The Essential Peirce. (1992). *Selected philosophical writings*. Indiana university press. V.1

Apel, K. O. (2001). *The transformation of philosophy*. Moscow: Logos, 2001. early XX centuries. M., 1963. [In Ukrainian].

Dekomb, V. (2007). *The Institutions of Meaning*. K. Ukrainian Center for Spiritual Culture. 368 p. [In Ukrainian].

Melville, Yu.K. (1968). *Charles Pierce and pragmatism*. Moscow. 500 p. [In Russian].

Noth, Winfried. (2001). Charles Sanders Pierce. *Criticism and Semiotics*. Issue 3/4, 5-32. [In Russian].

Pierce, Ch. S. (2000). *Beginnings of pragmatism*. SPb.: Laboratory for Metaphysical Research, Faculty of Philosophy, SPbSU; Aletheia, Vol. 1. [In Russian].

Victoria, Lady Welby (1985). *Signifies and language*. Foundations of semiotics V. 5 John Benjamins publishing company Amsterdam/Philadelphia.

Taras Mamenko

Post-Graduate Student, H. Skovoroda Institute of Philosophy of the NAS of Ukraine; Kyiv, Ukraine; e-mail: zlokara@i.ua; ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1189-5711>

Semiotic categories of Pierce

Abstract

The article considers the semiotic categories of Pierce: Firstness, Secondness, Thirdness. Their development led Pierce to critique the modern theory of the dual sign and to construct the logic of relations in the structure of the sign based on the triad of sign, object, and interpretant. The modern dualism of the sign, in which the two components, the signifier and the signified, were connected, is replaced by Pierce's process model, due to his introduction of interpreters into the structure of the sign. Peirce drew on the methodological

implications of the four incapacities—no genuine introspection, no intuition in the sense of non-inferential cognition, no thought but in signs, and no conception of the absolutely incognizable—to attack philosophical Cartesianism. This allows Pierce to rethink the classical atomistic concept of language and show that a sign does not exist in isolation as a single idea or symbol, but is always woven into a grid of other signs. Thus, Pierce's approach demonstrates a holistic approach to language and reality as a system of signs. For Pierce, the concept of semiosis was a central concept of his semiotic theory. According to Pierce, no object functions as a sign until it is perceived as such. Each sign is able to generate an interpreter, and this process is almost endless. The idea of semiosis expresses the very essence of the relationship between the sign and the outside world - the object of representation exists, but it is inaccessible, as if «hidden» in a series of semiotic mediation. However, knowledge of this object is possible only by studying the signs generated by it. To know what a given sign denotes, the mind needs some experience of that sign's object, experience outside of, and collateral to, that sign or sign system. In that context Peirce speaks of collateral experience, collateral observation, collateral acquaintance, all in much the same terms.

Keywords: *semiotics, semiosis, sign, meaning, symbol, category, monad, dyad, triad, pragmatism, language.*

УДК УДК 130.2: 94(477)
DOI 10.35423/2078-8142.2020.2.1.08

О. Б. Киричок,
доктор філософських наук,
старший науковий співробітник
Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАН України,
м. Київ, Україна
e-mail: kyrychok73@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5582-8660>

ЩО НАЗВАНО ФІЛОСОФІЄЮ У «ПОСЛАННІ» КЛИМЕНТА СМОЛЯТИЧА. НАРИС 1: ТЕКСТОЛОГІЯ І НАУКОВІ ПІДХОДИ

У статті автор звертається до дослідження «Послання» Климента Смолятича. Мета публікації – з'ясувати що саме названо «філософією» у творі на основі узагальнення традиції досліджень цього питання. Результатом роботи стало виявлення, що провідними інтерпретаціями уявлень про філософію, нібито вміщених у «Послання» є версії про те, що філософія тут розумілась як: (1) «освіта» й «освіченість», (2) язичницька мудрість, (3) християнська мудрість, (4) алегоричний метод тлумачення Біблії, або (5) було представлено плюралістичне розуміння. Автор висловлює думку, що найімовірніше у «Посланні» не висловлено якихось чітких уявлень про те, що є філософією, а її образ є швидше аморфним, ніж плюралістичним, таким, що не чітко диференціює філософське і нефілософське знання. Такий образ філософії є досить типовим для тодішньої культури Візантії, під впливом якої однозначно перебували як Климент, так і його опонент – пресвітер Фома.

Ключові слова: «Послання» Климента Смолятича, філософія в Київській Русі, філософія Візантії, розуміння філософії, антична філософія, християнська філософія, освіта, освіченість, мудрість, алегоричний метод.

Фігура Климента Смолятича, книжника XII ст. та «філософа, якого в Руській Землі більше не буде», як про нього пише літопис [13, стб. 340], уже понад сторіччя приваблює дослідників і викликає палкі дискусії. Майже всі вони безпосередньо чи опосередковано пов'язані з питаннями: «Що у той час розуміли під словом “філософія”?» і «Кого тоді називали “філософом”?», які майже завжди у працях учених ставали ключовими для оцінок міри знайомства наших пращурів з філософією в киеворуський період.

Такої значущості постаті Климента надала відома «суперечка про філософію» між ним та смоленським пресвітером Фомою, що відбилась у тексті одного-єдиного збереженого листа Климента до Фоми, названого вченими «Посланням». Її суть полягала у намаганні Климента виправдатись перед Фомою, який висунув звинувачення, що той, нібито, «вважав себе філософом», марнославно цим пишавчись, а також «писав філософією», та ще й «від Гомера, Платона й Арістотеля», а не від Святого Письма [16, с. 124]. Текст «Послання» являє собою низку прикладів тлумачення Климентом образів античних міфів, біблійних сюжетів та явищ навколишньої дійсності, чи то з метою обґрунтувати необхідність філософії для розуміння християнського вчення, чи то навпаки – переконати, що все це не є філософією.

На жаль, нам невідомо, що саме за «філософію» писав Климент, адже його «численні писання», про які згадує не лише Фома, а й Никонівський літопис [12, стб. 172], не збереглися, прирікши тим самим усіх дослідників давньоруської культури залишатися у околі більш чи менш ймовірних припущень щодо його фігури і творчості. Такий гіпотетичний характер має, звісно, і ця серія заміток. Тут увазі читачів буде представлена спроба з'ясувати, що саме вважали філософією Климент Смолятич та пресвітер Фома. У першому нарисі презентовано критичний розбір наявних на сьогодні студій цього питання та позицій авторів, з врахуванням деяких порівняно нових текстологічних знахідок, наразі ще не використаних в історико-філософських дослідженнях. В інших публікаціях буде реалізовано завдання розкреслити контури і смисли розуміння філософії у тексті «Послання». Зазначимо, що огляд буде обмежено саме розумінням філософії, адже насправді окіл дискусій довкола

Клименту і його твору значно ширший. Але, спочатку, коротко про текстологію пам'ятки.

«Послання» Клименту Смолятича пресвітеру Фомі певно було лише частиною значно ширшого листування між цими церковними діячами XII ст. Воно зберіглося у двох досить повних списках XVI ст., які зараз знаходяться у рукописних фондах Російської національної бібліотеки (Кирило-Белозерський список [17] та список Товариства любителів давньої писемності [15]). Обидва вони були оприлюднені й введені у науковий обіг у 1892 р. одночасно Миколою Нікольским (за списком РНБ, ф. 351 (Кир.-Бел.), № 134/1211) [11] та Хрисанфом Лопаревим (за списком ф. 536 (ОЛДП), № F.91) [10]. Відтоді повних списків знайдено не було, а текстологія пам'ятки зосередилась на пошуку та ідентифікації фрагментів і рецепцій «Послання» в інших текстах, яких виявилось чимало. Цей пошук, власне, триває й дотепер. Розбіжність між списками та фрагментами також поставила питання про протограф «Послання» і навіть спробу його гіпотетичної реконструкції Наталією Понирко [14]. Крім того, у назві Кирило-Білозерського списку згадується ім'я якогось Афанасія, який це послання нібито «витлумачив» (у списку ОЛПД він фігурує під іменем Адамай) і це ускладнює завдання відокремлення, власне, Климентового тексту від коментаря Афанасія чи Адамія. Однак, з текстологічних позицій у наш час найцікавішими є розсіяні по різних рукописах і книгозбірнях фрагменти «Послання» [Див.: 19; 1; 24]. Деякі з них дублюють фрагменти повних списків [Див.: 25], а деякі містять інформацію, котрої немає у них. Наприклад, віднайдений литовським дослідником Сергієм Темчиним список «Послання» Клименту у «Торжественнику» кінця XV – середини XVII ст. (л. 178 об. – 183), що зберігається без інвентарного номера в Інституті литовської мови (Вільнюс), містить величезний фрагмент, який відсутній у двох повних списках, але, на думку Темчина, безперечно належав протографу [19, с. 101–103] і, навіть, дає змогу більш чітко виокремити авторський текст Клименту від тлумачень Афанасія (Адамія). Історико-філософські дослідження, на жаль, поки-що не враховують ці суттєві доповнення і уточнення до тексту Климентового «Послання», та й загалом представники цієї галузі не часто задаються пи-

таннями: з яким саме текстом Климентового «Послання» треба працювати? За яким списком? Чи маємо ми використовувати фрагменти, які найімовірніше належать до Афанасієвих вставок, а не до оригінального Климентового тексту? Що саме з фрагментів і реценсій «Послання» ми маємо врахувати в історико-філософському дослідженні? тощо.

Що ж до історіографії пам'ятки, дотичної до питання реконструкції уявлень про філософію, то одразу зазначимо, що єдиної думки серед учених про це у наш час немає. У літературі можна вирізнити такі позиції:

1. Слово «філософія» у «Посланні» означає «освіту» й «освіченість», а «філософ» – *освічену людину*. По суті, цей погляд започаткували першовідкривачі обох списків тексту – Лопарєв і Нікольський. Вони сходяться на думці, що термін «філософ» тут стосувався окремих осіб чи їх груп, рівень знань яких виходив за межі простої церковно-слов'янської грамотності і передбачав обов'язкове засвоєння грецької мови, класичної літератури й інших наук [Див.: 10; 11, с. I]. Климент, як вважав Нікольський, заслужив звання «філософа», тому що він є насамперед «книжником, знайомим із думками класичних творів Гомера і філософських праць Платона й Арістотеля, начитаним в святоотцівській і слов'янській писемності...» [11, с. 224]. На його думку, з тексту «Послання» можна навіть зробити висновок про існування гуртка книжників при дворі князя Ізяслава Мстиславича, учасники якого були обізнані на філософській літературі [Див.: 16, с. 133]. Ці міркування поділяла й радянська дослідниця Євгенія Гранстрем, яка навіть висловила припущення, що Климент був одним з випускників відомого Константинопольського університету (Магнавської вищої школи), які, залежно від того, що саме вивчали і якій сфері діяльності збирались присвятити життя, отримували звання або «ритора», або «філософа», чим дуже пишалися [4, с. 25–26]. Із цим припущенням, що свого часу стало досить популярним, можна погодитися лише частково. Звичайно, практика ототожнення філософії з освіченістю траплялася в різних культурах, зокрема й у візантійській, яка, як відомо, мала значний вплив на киеворуських інтелектуалів. Але, із самого тексту «Послання» випливає, що таким розумінням філософії обидва диспутанти (і Климент, і Фома) не об-

межуються. Певна річ, достатній рівень освіти обох учасників дискусії є беззаперечним, що, як зазначалось ще з перших студій, засвідчує згадка про складну техніку схедеографії грецької мови, якою, як йдеться у «Посланні», володіли і Климент і Фома та інші «мужі» при київській митрополії [16, с. 133]. Однак негативне ставлення до філософії достатньо освіченого Фоми [16, с. 124], твердження Климента, що він пише власне не філософією [16, с. 132], а також великий ілюстративний шерех необхідності цієї філософії/нефілософії для розуміння сенсу Святого Писання, прихованої природи речей, прообразів за образами Біблії та античних міфів, з одного боку, розширює смисли слова «філософія», а з іншого – ставить під сумнів зв'язок учасників дискусії з Магнаврським університетом. Адже Климент жодним словом про це у Посланні не згадує, а у Фоми, якби він сам там навчався «величання філософом» [16, с. 124] з боку Климента не викликало б ніяких підозр у марнославстві.

2. У «Посланні» філософія розуміється як «мудрість» у «традиційному», «класичному» сенсі, або, іншими словами, мудрість і філософія певною мірою протиставляються багатознавству, забезпечуваному освіченістю. Саме таким уявленням, на думку Є. Гранстрем, користувався пресвітер Фома, що і спричинило його непорозуміння з Климентом, який, навпаки, спирався на візантійське «освітнє» тлумачення філософії [4, с. 24–27]. Отже, учасники полеміки під «філософією» розуміли різні речі. Думка Фоми про філософа як мудреця, як вважає Гранстрем, було відома в Русі з текстів, присвячених Константину-Кирилу Філософу [4, с. 27], котрий виступав кимось на зразок універсального взірця філософа-любомудра, а не лише носія знань. Візантійське ж «освітнє» розуміння нікому, крім Климента, не було відоме в Русі [4, с. 27]. «Традиційне» розуміння філософії тут, звичайно, означає не лише її античну інтерпретацію як «любові до мудрості», а її тлумачення як прагнення до Божественної премудрості, відоме у Візантії під назвами «християнська філософія» («Христιανῶν φιλοσοφία»), «наша філософія» («ἡ ἡμέτερα φιλοσοφία»), або «внутрішня філософія», концепт якої сформулювали ще кападокійці. «Християнська» або «внутрішня» філософія, визнаючи недосяжність Божественної

Премудрості, яка може надаватися людині тільки в одкровенні або містичному досвіді, допускали можливість відшукання її «слідів» у природі та Священному Писанні. Близьке до такого («софійного», як дозволимо собі його назвати) розуміння філософії побачив у «Посланні» і Євген Голубинський, коли стверджував, що ніякої особливої філософської освіченості учасники полеміки не демонструють, а за філософію Фома приймає, поряд із тлумаченням Біблії, «бачення духовного смислу в природі речовій» [2, с. 847], що, власне, є радше недоліком освіченості, ніж її здобутком. Урешті, варто було б згадати й цікаву позицію радянських вчених (Тихомирова та Соколова), викладених у замітці «Русь XI–XIII ст.», п'ятитомника «История философии в СССР» [18] та у окремій праці на цю тему Михайла Тихомирова [20]. Тут уявлення про «християнську філософію» приписується не Фомі, а Клименту, пошук у Русі «філософами» називали не лише античних (язичницьких) мудреців, а й християнських «богословів» [20, с. 105]. Це спричинило плутанину, котра і стала основою полеміки між Климентом Смолятичем і Фомою. Климент, нібито, вживав термін «філософія» в широкому значенні, як «християнська філософія», а Фома навпаки – у вузькому, розуміючи під цим словом тільки античну, язичницьку філософію, яка, природньо, вважалась джерелом небезпеки [20, с. 106]. Філософією, як стверджують автори, у «Посланні» названо богослов'я [18, с. 85]. Таке тлумачення не заперечує визначеного вище «освітнього» розуміння, але не зводиться до нього, надаючи киеворуському розумінню філософії інтенції на мудрість, а не просто освіченість. Якщо спробувати критично розібрати ці погляди, то, як і у попередньому випадку, тут слід відрізнити малоімовірні припущення від частково достовірних фактів. Чи не найпереконливішим у тексті, справді, видається занепокоєне ставлення Фоми до античної філософії та понадмірної обізнаності Климента в «еллінських нетрях» [16, с. 124]. Але переконання Є. Гранстрем щодо наявності у нього софійного уявлення про філософію здається аж занадто гіпотетичним. Значно ймовірнішим є обізнаність з цим тлумаченням не Фоми, а Климента, що підтверджує його натяк на необхідність філософії для пізнання Божественної Премудрості, вміщений на сторінках «Послання» [16, с. 125]. Що ж до Константина-Кирила Філософа, то насправді

він радше був синтетичним образом одночасно й філософа як людомудра, й філософа як освіченої людини. Принаймні таким він постає у давньоболгарському «Просторому житті», приписуваному Клименту Охридському, де, між іншим, містяться й свідчення про навчання Кирила у Магнавському університеті та отримання ним звання філософа саме там [8]. Утім, з іншого боку, ми не маємо прямих доказів знайомства Русі з «Просторим життєм» Кирила аж до XV ст., коли з'являються перші списки з неточно датованого протографа.

3. Філософією у «Посланні» названо *алегоричний метод тлумачення Біблії*. Цей погляд також запропонував вже згаданий Голубинський, який розкритикував Лопарева й Нікольського за перебільшення оцінок рівня освіченості в Русі XII ст. На його переконання, Фома, внаслідок саме своєї необізнаності, прийняв за філософію Гомера, Платона й Арістотеля, крім «пізнання духовного смислу в природі речей», ще й «алегоричний метод тлумачення Священного Писання» [2, с. 848]. Але, як вважав дослідник, це швидше недолік, ніж чеснота. Це, радше, не розуміння суті філософії, ніж доказ обізнаності в ній. Вважати, що Климент чи Фома були знайомі з грецькою мовою та класичною філософською літературою, та й взагалі говорити про якусь освіченість у Русі XII ст. є, на його думку, безпідставним. «Гурток книжників» при дворі князя Ізяслава, за висловом Голубинського, походить тільки «із голови пана Нікольського» [2, с. 848], а Климент, на сторінках «Послання» («своєї «нехитрої компіляції» [2, с. 852]) «і не думає признаватися, що він читав Гомера, Арістотеля й Платона, а навпаки найрішучіше це заперечує» [2, с. 848]. Про те, що у творі філософом поміж-іншого названо «майстра біблійної екзегези», пишуть також і сучасні вчені Саймон Фраклін та Михайло Громов [Див.: 21, с. 83; 5, с. 49]. Не коментуючи оцінок Голубинського, лише зазначимо, що виокремлені ним два аспекти розуміння філософії: (1) «пізнання духовного смислу в природі речей» [2, с. 848] та (2) «алегоричний метод тлумачення Священного Писання» [2, с. 848], які, беззаперечно, присутні у «Посланні», є як раз двома головними аспектами «софійного» розуміння філософії у тому вигляді, в якому воно мало місце у Візантії. Філософія, згідно

з цим тлумаченням, з одного боку, має завдання раціонально й дискурсивно осмислити ті речі, які містять відображення Божественної Премудрості не у вічному і трансцендентному, а у сушому, зануреному в матерію, простір і час, а з іншого – спробувати осягнути артикульований божественний досвід, висловлений у Біблії.

4. Філософією у «Посланні» названо *язичницьку (еллінську) мудрість*. Саме так її сприймав, як вважав Тихомиров, пресвітер Фома. Саме така плутанина, на думку ученого, й стала основою його полеміки з Климентом Смолятичем, який нібито вважав філософією богослов'я, або принаймні «християнську філософію», про що йшлося вище. Язичницька філософія, звісно, була джерелом небезпеки для християнського вчення [20, с. 106]. Як стверджував Вілен Горський, у суперечці між Климентом і Фомою зіткнулись не візантійське розуміння філософії (як освіченості) та класичне розуміння філософії (як любові до мудрості, за Гранстрем), а саме різне ставлення до античної філософії Климента й Фоми: лояльне – з боку Климента, і різко негативне – з боку Фоми [3, с. 78]. Безперечно, цей момент присутній у «Посланні», бо там допевне йдеться саме про античну філософію, філософію «Гомера, Платона і Арістотеля» [3, с. 78], відверто артикулюється занепокоєння активним зануренням у Климента в «еллінські хащі» [16, с. 124] тощо, однак це, як здається, не вичерпує ні всіх версій розумінь філософії, представлених у тексті, ні всіх аспектів і відтінків полеміки між Климентом і Фомою.

5. Зрештою, варто згадати й позицію, яка, одразу зазначу, видається найбільш достовірною серед інших. Навіть загальний огляд тексту засвідчує, що ми не можемо брати за основу якоесь одне розуміння філософії. Її образ, виходячи з усього, є плюралістичним і навіть дещо аморфним, без чітких меж між філософським і нефілософським знанням. Досить точно саме цю позицію озвучила українська дослідниця Тетяна Лозова: «... свої заняття він (Климент) аж ніяк не розглядає як чисте філософствування. Мислитель, відводячи від себе нападки, стверджував, що не мав на меті викладати тільки філософію. Насправді він не відрікався античних авторитетів, а лише використовував багатозначність середньовічного поняття філософії» [9, с. 49–50]. У такій неоднозначності уявлень про філософію немає нічого дивного. Аналіз розуміння філософії у Ві-

зантії, яке активно почало досліджуватися у другій половині ХХ ст., також виявив таку неоднозначність і полісемантичність. У наш час ми маємо майже однакову згоду дослідників щодо неоднорідного розуміння предметного поля і функцій філософії у Візантії, а розбіжності між ученими пролягають, по суті, у діапазоні між визнанням радикальної багатоманітності уявлень про філософію [Див.: 23, с. 288–294] до обережного визнання окремих тенденцій, констант, наявності чи відсутності взаєморецепцій чи впливів різних дефініцій та інтерпретацій філософії [Див.: 22; 6, с. 162–163; 7]. Климент мабуть уникав якихось конкретних визначень філософії, а лише відобразив, як ми вже відзначали, з одного боку, головні контури, а з іншого – функції того, що він розуміє під філософією. Однак про це – у наступних публікаціях.

Отже, проведений аналіз дає змогу зробити наступні висновки:

1. У дослідженнях «Послання» Климента Смолятича, які розпочалися ще наприкінці ХІХ ст., серед учених, котрі шукали відповідь на питання, що у цьому тексті названо філософією, немає єдності. Провідними інтерпретаціями з їх боку були нібито висловлені у тексті розуміння філософії як освіти й освіченості, язичницької мудрості, християнської мудрості, богослов'я, алегоричного методу тлумачення Біблії, вміння бачити смисл речей.

2. Найімовірніше, Климент Смолятич, так само, як і його опонент пресвітер Фома, не мали якихось чітких уявлень про те, що є філософією, а їх образ філософії, представлений у «Посланні», можна назвати плюралістичним, або, точніше, аморфним, таким, що не дотримується якихось чітких дефініцій філософії й не диференціює суто філософське та нефілософське знання. Такі переконання не були чимось новим для тодішньої Візантії, під культурним впливом якої однозначно перебували обидва церковні інтелектуали ХІІ ст.

ЛІТЕРАТУРА

1. Вершинин К. Послание Климента Смолятича и толковые сборники. *Текстология и историко-литературный процесс*. Сборник статей. Москва : Лидер, 2017. С. 16–27.

2. Голубинский Е. Е. История Русской Церкви. Т. 1. Период первый, Киевский или домонгольский. 1-я половина тома / [Соч.] Е. Голубинского. Изд. 2-е, испр. и доп. Москва : Имп. о-во ист. и древн. рос. при Моск. ун-те, 1901. XXIV, 968 с.

3. Горський В. С. Біля джерел: нариси з історії філософської культури України. Київ : Видавничий дім «Києво-Могилянська академія», 2006. 262 с.

4. Гранстрем Є. Е. Почему митрополита Климента Смолитича называли «философом». *Труды отдела древнерусской литературы*. 1970. Т. 25. С. 20–28.

5. Громов М. Н. Структура и типология русской средневековой философии. Москва : Институт философии РАН, 1997. 289 с.

6. Каприев Г. Философия в Византии и византийская философия / пер. болг. И. Бея. *Труды Київської духовної академії*. 2016. № 24. С. 161–169.

7. Каприев Г. Византийската философия: понятие, аксиоматика, рецепция. *Архив за средновековна философия и култура*. 2011. № XVII. С. 7–31.

8. Климент Охридски. Събрани съчинения: В 3-х тт. София : Издателство на Българската академия на науките : 1973. Т. 3 С. 60–88.

9. Лозова Т. Творчість Климента Смолятича як парадигма філософування в духовній культурі Давньої Русі. *Філософські обрії*. 2010. № 23. С. 46–58.

10. Лопарев Х. Послание митрополита Климента къ смоленскому пресвитеру Фомѣ: Неизданный памятник литературы XII века. *Памятники древней письменности*. 1892. № 90 С. 13–31.

11. Никольский Н. О литературных трудах митрополита Климента Смолятича, писателя XII вѣка. С.-Петербург : Тип. Имп. АН, 1892. 244 с.

12. Полное Собрание русских летописей. Москва : Языки русской культуры, 2000. Т. 9 : Летописный сборник, именуемый Патриаршею или Никоновскою летописью. 288 с.

13. Полное собрание русских летописей. Москва : Языки русской культуры, 1998. Т. 2 : Ипатьевская летопись. 648 с.

14. Поньрко Н. В. Эпистолярное наследие Древней Руси, XI–XIII вв. : Исслед., тексты, пер. / отв. ред. Д. С. Лихачев; Рос. АН. Ин-т рус. лит. (Пушкин. дом). Санкт-Петербург : Наука. Санкт-Петербург. отделение, 1992. 215 с.

15. Послание исписан[о] Климом митрополитом рускимъ к Фомѣ прозвутеру смоленскому истолковано Адамаемъ мнихомъ. *Российская*

национальная библиотека (РНБ), ф. 536 (Общество любителей древней письменности), № F.91, л. 186 об. – 194.

16. Послание, написано Климентом, митрополитом руским, Фомѣ прозвитуру истолковано Афонасиємъ мнихомъ. Господи, благослови, Отче. *Поньрко Н. В. Эпистолярное наследие Древней Руси, XI–XIII вв.* : Исслед., тексты, пер. / отв. ред. Д. С. Лихачев; Рос. АН. Ин-т рус. лит. (Пушкин. дом). Санкт-Петербург : Наука. Санкт-Петербург. отд-ние, 1992. С. 124–137.

17. Послание написано Климентом митрополитом руским Фомѣ прозвитуру истолковано Афонасиємъ мнихомъ. *РНБ, ф. 351 (Кур.-Бел.)*, № 134/1211, л. 214 об. – 231.

18. Русь XI–XIII вв. *История философии в СССР: В 5 т.* Т. 1. Москва : Наука, 1968. С. 81–106.

19. Темчин С. Ю. Вильнюсский список Послания киевского митрополита Климента Смолятича смоленскому пресвитеру Фоме с толкованиями мниха Афанасия. *Rocznik Teologiczny*. Warszawa, 2015. Т. 57. № 1. S. 93–115.

20. Тихомиров М. Н. Философия в Древней Руси. *Русская культура (XI–XVII век.)*. Москва : Наука, 1968. С. 90–172.

21. Франклин С. О «философах» и «философии» в Киевской Руси. *Byzantinoslavica*. 1992. № 53. С. 74–86.

22. Ierodiakonou K. Byzantine Philosophy Revisited (a decade after). *B. Byden and K. Ierodiakonou (eds.). The Many Faces of Byzantine Philosophy*. Athens, 2012. P. 1–21.

23. Trizio M. Byzantine Philosophy as a Contemporary Historiographical Project. *Recherches de Théologie et Philosophie médiévales*. 2007. № 1. P. 247–294.

24. Uspenski B. Metropolitan Kliment Smoliatich and His Epistles. *Slověne*. 2017. № 1. P. 171–218.

25. Wałróbska H. The Izbornik of the XIIIth Century (Cod. Leningrad, GPB, Q. p.1.18). Text in Transcription. *Полата књигописьна*. 1987. № 19–20. P. 1–197.

REFERENCES

Clement Ohridski. (1973). *Collected Works*: In 3 vols. Sofia: Publishing House on Bulgarian Academy on Science: Sofia. Vol. 3, 60–88. [In Bulgarian].

Complete collection of Russian Chronicles. (1998). Moscow: Languages of Russian culture, Vol. 2: Hypatian Chronicle. 648. [In Old Slavic].

Complete Collection of Russian Chronicles. (2000). Moscow: Languages of Russian culture, Vol. 9: Chronicle called the Patriarch or Nikon Chronicle. 288. [In Old Slavic].

Franklin, S. (1992). About “Philosophers” and “Philosophy” in Kievan Rus’ in *Byzantinoslavica*. 1992. No 53, 74–86. [In Russian].

Golubinsky, E. (1901). *A History of the Russian Church*. Vol. 1. The first Period, Kievan or pre-Mongolian. First half of the volume / Ed. 2nd, rev. and add. Moscow, XXIV, 968. [In Russian].

Granstrem, Ye. E. (1970). Why Metropolitan Kliment Smolitich was called a “Philosopher” In: *Proceedings of the Department of Old Russian Literature*. Vol. 25, 20–28. [In Russian].

Gromov, M. N. (1997). *The Structure and Typology of Russian Medieval Philosophy*. Moscow: Institute of Philosophy RAS, 289 p. [In Russian].

Horskyi, V. S. (2006). *Near the Sources: Essays on the History of Philosophical Culture of Ukraine*. Kyiv: Kyiv-Mohyla Academy Publishing House, 262 p. [In Ukrainian].

Kapriev, G. (2011). Byzantine Philosophy: Concept, Axiomatics, Reception in *Archives for the Middle Ages Philosophy and Culture*, 2011. № XVII. 7–31. [In Bulgarian].

Kapriev, G. (2016). Philosophy in Byzantium and Byzantine philosophy (translation by I. Bey) in *Proceedings of Kiev Theological Academy*. No. 24, 161–169. [In Russian].

Loparev, H. (1892). The Epistle from Metropolitan Clement to the Smolensk Presbyter Foma: Unpublished Monument of Literature of the 12th Century in *Monuments of ancient writing*. No. 90, 13–31. [In Russian].

Lozova, T. (210). The Creativity of Kliment Smolyatych as a Paradigm of Philosophy in the Spiritual Culture of Ancient Rus’ in *Philosophical horizons*. No. 23, 46–58. [In Ukrainian].

Nikolsky, N. (1892). *About the Literary Works of Metropolitan Kliment Smolyatich, Writer of the XII Century*. St. Petersburg: Type. Imp. AS, 244. [In Russian].

Ponyrko, N. V. (1992). *Epistolary Heritage of Ancient Rus, 11–13 Centuries: Res.*, trans. St. Petersburg: The Science. St. Petersburg Department, 215. [In Russian].

Rus' 11–13th Centuries (1968) in History of Philosophy in the USSR: In 5 vols. Vol. 1. Moscow: Science, 81–106. [In Russian].

Temchin, S. Yu. (2015). Vilnius list of the Epistle of the Kiev Metropolitan Klement Smolyatich to the Smolensk presbyter Foma with interpretations of Monk Athanasius in *Rocznik Teologiczny*. Warszawa, Vol. 57. No. 1, 93–115. [In Russian].

The Epistle was Written [about] Klim by the Metropolitan of Russia to Foma the proprietor of Smolensk, interpreted by Adam Mnikh (National Library of Russia (NLR), f. 536 (Society of Lovers of Ancient Writing), no. F.91, fol. 186 t. – 194. [In Old Slavic].

The Epistle, was written by Klement, Metropolitan of Rus', to Foma, the presbyter, interpreted by Athanasius the Monk (NLR, f. 351 (Kir.-Bel.), No. 134/1211, fol. 214 t. – 231. [In Old Slavic].

The Epistle, written by Klement, Metropolitan of Rus, to Foma, the presbyter, interpreted by Athanasius the monk (1992) in *Epistolary heritage of Ancient Russia, 11-13 Centuries* (Ponyrko, N. V.). St. Petersburg: The Science. St. Petersburg Department, 1992. 124–137. [In Old Slavic].

Tikhomirov, M. N. (1968) *Philosophy in Ancient Rus' // Russian Culture* (11-17 Century). Moscow: Science, 90–172. [In Russian].

Vershynin, K. (2017). The Epistle of Clement Smolyatich and Explanatory Collections in *Textology and Historical-Literary Process*. Moscow: Lider, 16–27. [In Russian].

Oleksandr Kyrychok

Doctor of Philosophical Sciences, Senior Researcher, H. Scovoroda Institute of Philosophy, National Academy of Sciences of Ukraine; Kyiv, Ukraine; e-mail: kyrychok73@gmail.com; ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5582-8660>

What was Called as Philosophy in the “Epistle” by Klyment Smoliatych. Essay 1: Textology and Scientific Approaches

Abstract

The author refers to the study of the “Epistle” by Klyment Smoliatych one of the most discussed, debated and controversial texts related to the history of

philosophy of Ukraine in the article. Purpose of the article is to find out what “philosophy” is in this work. Scientists have always considered the answer to this issue as a key point in assessing the degree of knowledge of the intellectuals of the Kyivan Rus’ with the philosophical knowledge of that time. So-called “discussion on philosophy” between Klyment and the Smolensk presbyter Foma is considered as the leading text plot, which will allow to finding the answer, and is reflected on pages of the “Epistle”. One of the tasks set by the author was to generalize the tradition of research on this issue starting from 1892 to the moment of opening and introduction of the text of the “Epistle” into scientific circulation. The result of the work was the conclusion that in all these studies, in particular those that were looking for an answer to the issue of understanding philosophy, reflected in the text. There is no unity. However, several alternative approaches have been clearly identified and several theses have arisen are being discussed. The leading interpretations of ideas on philosophy, allegedly contained in the “Epistle” by Klyment Smoliatych, are versions that (1) philosophy was understood as a synonym for the words “education” and “accomplishment”, and the term “philosopher” meant a person who had reached a high level of learning in Greek, classical literature and philosophy, probably at the University of Constantinople (Magnavr High School), and also that philosophy could be understood as (2) pagan wisdom, as (3) Christian, or so-called “inner” wisdom, as (4) theologism, as (5) an allegorical method of interpreting Holy Scripture (6) finding meaning in the nature of things, or (6) the so-called “pluralistic” understanding was also presented on pages of the “Epistle”. The author expresses the opinion that most likely, the “Epistle” does not contain any clear ideas on what philosophy is, and its image is rather blurred, amorphous than pluralistic, that does not clearly differentiate philosophical and non-philosophical knowledge. However, such views cannot in any way be regarded as the specificity of the Kyivan Rus’ understanding of philosophy, since they are not inherent exclusively in the Rus’ in the 12th century. This image of philosophy is quite typical for the Byzantine culture of that time, under the influence of which are both the author of the “Message”, Klyment Smoliatych and his opponent, presbyter Foma.

Keywords: *“Epistle” by Klyment Smoliatych, philosophy in the Kyivan Rus’, philosophy of Byzantium, understanding of philosophy, Ancient philosophy, Christian philosophy, education, wisdom, allegorical method.*

УДК 1 (091): 294.3

DOI 10.35423/2078-8142.2020.2.1.09

А. Ю. Стрелкова,
доктор філософських наук,
старший науковий співробітник
Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАН України,
м. Київ, Україна
e-mail: anastasia3141@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2859-8425>

ПРОБЛЕМА ПЕРЕКЛАДУ БУДДІЙСЬКОЇ ФІЛОСОФСЬКОЇ ТЕРМІНОЛОГІЇ З УЗАГАЛЬНЕНИМ ЗНАЧЕННЯМ «СВІДОМІСТЬ»

Статтю присвячено пошуку підходів до перекладу українською мовою термінів буддійської філософської традиції, пов'язаних з поняттям свідомості. Оскільки точного відповідника західному поняттю свідомості в буддизмі не існує, автор розглядає найбільш наближену до нього групу буддійських термінів, які може бути перекладено як «свідомість/розум/мислення/думка»: «мислення-чітта» (кит. сінь), «свідомість-віджянна» (кит. ши), «розум-манас» (кит. і). Аналіз вживання цих трьох термінів у текстах буддійського канону свідчить про те, що значення кожного з них залежить від контексту і може бути як позитивним, так і негативним. При перекладі у більшості випадків словом «свідомість» найбільш доречно перекладати терміни віджянна та чітта, словом «розум» – терміни манас та чітта, і словами «свідомість», «розум» або «мислення» – термін чітта. При цьому останній варіант («мислення») є найбільш адекватним у смислового відношенні, адже вказує на мислення у найбільш широкому розумінні, що відповідає буддійському вжитку цього терміна.

Ключові слова: Буддизм, свідомість, розум, мислення, чітта, віджянна, манас.

Проблема свідомості є центральною проблемою буддійської філософії, оскільки сотеріологічної мети буддизму як релігії неможливо досягти, не оволодівши механізмами її роботи. Утім, точних й однозначних аналогів нашим поняттям «свідомість», «мислення», «розум», «думка» у буддійському філософському словнику ми не знайдемо. Натомість знайдемо цілу низку оригінальних буддійських термінів, які відсилають до аналогічних ідей у буддійській філософії. Ситуацію ускладнює ще й специфіка історичного розвитку буддійського термінологічного апарату, який формувався у межах канонів і постканонічних текстів, створених низкою мов, які належать до абсолютно різних мовних сімей (індоєвропейської – санскрит, палі та інші пракрити, сино-китайської або ж китайсько-тибетської – китайська і тибетська мови, японсько-рюкюська – японська мова тощо). Це надзвичайно ускладнює роботу, адже базові тексти канонів самі були перекладом з індійських мов, якими канон створювався первинно, а отже, у цьому випадку ми маємо справу з *подвійним* перекладом, який додає неоднозначності і непослідовності у використанні термінології вже власне китайськими перекладачами і спричиняє її значну варіативність і розгалуженість. До того ж, кожна місцева традиція неодмінно насичує первинні індійські терміни своїм додатковим змістом, при чому не лише на культурному, а й на суто мовному рівні. Приміром, використання китайської ієрогліфіки для запису буддійської лексики було великою проблемою, що з нею зіткнулися китайські перекладачі ще на початку нашої ери, коли буддизм прийшов до Китаю і виникла нагальна потреба перекласти буддійський канон китайською мовою.

У цій статті на матеріалах текстів канонічних першоджерел ми розглянемо базову буддійську термінологію (китайську з прив'язкою до санскритських термінів), пов'язану з цією проблематикою. При цьому для всіх цих термінів як базовий робочий переклад у цій праці ми будемо використовувати узагальнювальний термін «свідомість», розуміючи його у найширшому смислі, і, водночас, конкретизуючи щоразу, що саме мається на увазі у тому чи іншому контексті.

За перекладним українським терміном «свідомість» у буддійських текстах може стояти ціла низка оригінальних термінів.

Тож, аби систематизувати підходи до перекладу їх українською мовою, потрібно перш за все з'ясувати їх перелік і специфіку смислового наповнення кожного з них.

У перекладах текстів китайського канону словом «свідомість» перекладають головним чином три терміни оригіналу: 心 (кит. *сін*, яп. *сін*, санскр. *citta*), 識 (кит. *ши*, яп. *сикі*, санскр. *viññāna*), 意 (кит. *і*, яп. *і*, санскр. *manas*). На їх розгляді ми зупинимось докладніше.

Перший з них – 心 (кит. *сін*, яп. *сін/кокоро*, санскр. *citta* або *hrdaya*, палі *citta*) – буквально означає «серце». Як філософський термін він є найбільш загальним і позначає мислення у найширшому розумінні [14]. Його перекладають як: «серце», «свідомість», «розум», «душа», «мислення», «думка» (англомовні варіанти перекладу: *heart, thought, thoughts, thinking, mind, consciousness, soul, mentation, ideas* тощо). Як відзначає В. Н. Топоров, висвітлюючи значення *citta* в текстах палійського канону, наявність різноманітних перекладів терміна пов'язана з контекстом його вживання і, зрештою, вказує не так на складність перекладу терміну, як на «відсутність у європейських мовах понять такого саме обсягу» [4, с. 49–50]; [15].

Так, в одній з найвідоміших пам'яток палійського буддійського канону, яка створювалася ще у III–II ст. до н. е., «Дхаммападі» (*Dhammapada*) слово *citta* має загальне значення й цілком припускає різні варіанти перекладу. Приміром, В. Н. Топоров послуговується варіантом «думка» (рос. *мысль*):

42. Diso disaṃ yaṃ taṃ
kayirā, veṅī vā pana
verinaṃ;

Micchāpaṇihitaṃ cittaṃ,
pāpiyo naṃ tato kare.

43. Na taṃ mātā pitā kayirā,
aññe vāpi ca ñātakā;

Sammāpaṇihitaṃ cittaṃ,
seyyaso naṃ tato kare [11].

42. Что бы ни сделал враг врагу или же ненавистник ненавистнику,

ложно направленная мысль может сделать еще худшее.

43. Что бы ни сделали мать, отец или какой другой родственник,

истинно направленная мысль может сделать еще лучшее [4, с. 59].

Натомість корифей західного сходознавства Макс Мюллер (Max Müller) у перекладі цього вірша англійською надає перевагу варіанту «розум» (mind):

42. Whatever a hater may do to a hater, or an enemy to an enemy, a wrongly-directed mind will do us greater mischief.

43. Not a mother, not a father will do so much, nor any other relative; a well-directed mind will do us greater service [12, с. 14–15].

Цікаво, що при цьому назву третього розділу палійської «Дгаммапади» – Cittavaggo (що до нього належать ці вірші) В. Н. Топоров та М. Мюллер перекладають однаково – «Промисль» та «Thought». Іншими словами, М. Мюллер у даному контексті взагалі не відчуває потреби розрізняти «mind» і «thought».

Утім, якщо ми говоримо про конкретну вузько спеціалізовану термінологію, яку було розроблено в межах традиції абгідгарми та постканонічних філософських трактатів, одразу відзначимо, що *чїтта-дгарма* (心法 кит. *сїнь фа*, санскр. *citta-dharma* – «дгарми свідомості») – це один з п'яти класів дгарм у класифікаціях з 75 і 100 дгарм, які належать школам сарваствівада та йогачара, відповідно [16]. Адже, як ми знаємо, згідно з буддійським вченням, людське «я» як окрема, реальна сутність не існує взагалі, натомість існує струмінь свідомості (*santāna*), утворений особливими психофізичними елементами – дгармами. Цей перелік у цілому є загальноприйнятим, однак, залежно від школи, конкретний склад тієї чи іншої групи дгарм та її розміщення у цьому переліку дещо змінювався.

У переліку із сімдесяти п'яти дгарм до дгарм цього класу входить лише одна дгарма – свідомість-*сїнь* (心). У переліку зі ста дгарм, який належить школі йогачара, до класу свідомості (心) входять дгарми: 1) *caṅsur-vijñāna* 眼識 (кит. *янь ши*, яп. *tenсікі*) – «свідомість ока (зорового сприйняття)», 2) *śrotra-vijñāna* 耳識 (кит. *ер ши*, яп. *нісікі*) – «свідомість вуха (слухового сприйняття)»,

心者意。意者識。實同而異名。[3] Мислення (心)
[19] – це розум (意), розум – це свідомість (識): реальність одна,
назви різні.

Тож розірвати і розвести окремо ці три терміни насправді не завжди виявляється можливим. Усі вісім свідомостей (якщо ми говоримо про йогачару) у китайських текстах разом можуть навіть позначати одним потрійним терміном «серце/мислення-розум-свідомість» (心意識), як у наступному уривку, де подибуємо визначення усіх трьох термінів:

薄伽梵處處經中說。心意識三種別義集起名心。思量名意。了別名識。...
雖通八識。而隨勝顯。第八名心。集諸法種起諸法故。第七名意。緣藏識等恒審思量爲我等故。餘六名識。於六別境觸動間斷了別轉故。

如入楞伽頌說。藏識說名心。思量性名意。能了諸境相。是說名爲識。釋云。雖通八識皆名心意識。而隨勝顯。第八名心。爲一切現行熏集諸法種現行爲依。種子識爲因。能生一切法故。是起諸法。第七名意者。因中有漏唯緣我境。無漏緣第八及眞如。果上許緣一切法故。餘六識名識。於六別境體是觸動有間斷法。了別轉故。易了名觸。轉易名動。不續名間。[10]

Багаван у сутрах часто говорить: «Серце, розум і свідомість (心意識) – їх три і вони мають різний смисл: те, що породжує купу [речей] (з чого все виникає) називають “серцем”, те, що міркує, називають “розумом”, те, що розрізняє, “свідомістю»». ... Хоча усі разом вісім свідомостей і називають «серцем-розумом-свідомістю» (心意識), однак *par excellence*, восьму з них називають *серцем* (चित्ता, 心), бо вона збирає (містить у собі/у ній зберігаються) зерна дгарм і породжує всі дгарми. Сьому називають *розумом* (манас, 意), бо, спираючись на свідомість-скарбницю тощо, постійно розмірковуючи, він створює «я». Решту шість називають *свідомостями* (віджняна, 識), оскільки вони з'являються у шістьох емпіричних царинах розрізняючи грубу [речовину], рух, проміжки.

Як сказано у гатсі з «Ланкаватара-сутри»: «Алая-віджняна називають *серцем* (*चित्ता*, 心). Властивість розмірковувати зветься *розумом* (*манас*, 意). Здатність розрізнявати ознаки (форми) предметів отримала назву свідомості (*віджняна*, 識)». Коментар: Хоча вісім свідомостей усі разом називають «серце-розумом-свідомістю» (心意識), однак *par excellence*, восьму з них називають *серцем* (*चित्ता*, 心), бо у ній зберігаються усі теперішні відбитки-*васани*, які є підґрунтям для [появи] теперішніх зерен дгарм. Для зерен свідомість[-скарбниця] є причиною (因), бо вона здатна породжувати усі дгарми. Вона з'являє усі дгарми. Сьома, та, що зветься *розумом* (*манас*, 意), через те, що всередині вона є забрудненою, спричиняє лише [появу] царини «я». Незабруднене спричиняє [появу] восьмої [свідомості] та *татхати*. Бо в результаті стає можливою поява всіх дгарм. Решту шість свідомостей називають [власне] *свідомостями*, оскільки у субстанції шістьох емпіричних царин вони розрізняють грубу [речовину], рух та наявність проміжків. Те, що легко розрізнити, називають грубою [речовиною], зміни називають рухом, нетяглість називають проміжком.

Тож у найбільш вузькому розумінні, у межах філософського вчення йогачари, термін *चित्ता* (心) позначає восьму свідомість-«скарбницю» (*алая-віджняна*), на відміну від забрудненої, сьомої свідомості-«розуму» (*манас*), котра створює наше ілюзорне «я», а також решти шістьох звичайних, так званих емпіричних свідомостей (*віджняна*), які працюють з матеріалом феноменального досвіду, обробляючи дані органів чуття (у буддійському їх розумінні).

Як бачимо з наведеного уривка, не лише термін «серце»-*चित्ता* (心) може бути узагальнювальною назвою для трійці «心意-識». Адже, як у цьому випадку, коли буддисти говорять про «вісім свідомостей» (八識), узагальнювальним терміном для всіх проявів мислення виявляється не *चित्ता* (心), а *віджняна* (識).

Що ж стосується цілісного троїстого терміну «серце-розум-свідомість» (心意識), то він частіше набуває негативного забарвлення, позначаючи звичайну сансаричну *розумову діяльність*, що їй притаманні усякого роду думки-«форми» (想, кит. *сян*, яп. *сō*), іншими словами, дискурсивні структури. Як, приміром, у такому

прикладі: «離一切心意識分別想。 [2] (облишити усі розрізняючі форми *розумової діяльності*)», або ж: «以無分別入佛智超心意識分別想 [6] (завдяки не-розрізненню увійти у мудрість будди і вийти за межі розрізняючих форм *розумової діяльності*)». У буддійській літературі його навіть усталено вживають на позначення свідомості звичайної людини як слово звичайної мови у висловах на кшталт: «*що в нього в голові/на серці/на думці*»: «以佛聖慧盡知五趣心意識念 [8] (завдяки мудрості будди знати всі думки в головах [живих створінь, що перенароджуються на] п'яти шляхах)».

Уже ранньобуддійські автори дискутували щодо того, що саме означають ці три терміни. Автор одного з найавторитетніших буддійських текстів, монументального філософсько-доктринального компендіуму «Абгідгармакоша» (Abhidharmakośa, «Скарбниця Абгідгарми», межа IV–V ст.) Васубандгу об'єднує обидві протилежні точки зору, розглядаючи ці три терміни як три боки мислення як такого:

cittaṃ mano 'tha vijñānam ekārtham
cino'tti cittaṃ | manuta iti manaḥ | vijñā'tti vijñānam | [13]
Чітта ж, манас та віджняна мають один смисл.

Те, що нагромаджує (*чіноті*) – це *чітта*. Те, що мислить (*манута*) – це *манас*. Те, що розпізнає (*віджнянати*) – це *віджняна*.

Васубандгу виводить значення термінів зі спільнокореневих дієслів. Зокрема, іменник *citta* походить від дієслова з коренем *ci*, котре має значення «нагромаджувати», «накопичувати». Натомість у китайській мові цей етимологічний момент цілковито втрачається (залишаючись лише на рівні коментаря) і визначення втрачає цей смисловий відтінок.

Другий термін – 意 (кит. *i*, яп. *i*, санскр. *manas*) – перекладають частіше як «розум» (англійською – *mind*). Цей ієрогліф має також значення «намір», «задум» і «смысл», «сєнс», що часто використовують як гру слів у дзенських коанах. Буддійські автори виокремлюють три смисли терміну:

意地三義。一六根中意。二六識中意。三第七意攝

。 [5] Три значення розуму-і (意): 1) розум як один з шести органів чуття, 2) розум як один з шести різновидів свідомості; 3) сьомий *манас* [у йогачарі].

Розум-і є *органом чуття* (根) – це орган думання, «орган/корінь розуму» (кит. *і тень* 意根, яп. *ікон*, санскр. *manāin-driyam*), розумова здатність, здатність мислити: один з «шести органів чуття» (кит. *лю тень* 六根, яп. *роккон*, санскр. *ṣaḍ indriyāṇi*) поряд з органами зорового, слухового, нюхального, смакового та тілесного сприйняття, що їх разом так і називають «шість органів чуття». Його об'єктом є думки (кит. *фа* 法, яп. *хō*, санскр. *dharma*) – один із шести різновидів ілюзорних об'єктів сприйняття. У цьому значенні він фігурує у переліку 12 аятан, а також 18 дгату, де він також зветься «сферою розуму» (кит. *і цзе* 意境, яп. *ікай*, санскр. *manodhātuḥ*).

Водночас, термін *манас* «意» може так само, як і *чінта* або *віджняна*, виступати як узагальнювальний, якщо йдеться про аятана розуму:

若心意識非色。不可見無對。是名意內入處。 [7]

Серце-розум-свідомість є нечуттєвими, їх неможна побачити і відчути на дотик – це називають внутрішньою аятана розуму (意內入處).

Водночас, сучасне японське поняття «свідомість» 意識 (*ісікі*) у системі понять буддійської філософії має інше, вузько спеціалізоване значення – «свідомість розуму». Це одна з шести феноменальних свідомостей. Кожна з цих шести свідомостей виникає як результат контакту речі та органу чуття. «Свідомість розуму» теж виникає як результат контакту думки (ідеї) як предмету і розуму як органу. Розум має вольовий і подвоюючий аспект і спричиняє прив'язаність до свого предмету.

У доктрині йогачари, говорячи про «вісім свідомостей», до загальнобуддійських шести свідомостей додають ще дві: *манас* та *алая-віджняну* – розум та свідомість-скарбницю. Тут *манас* (意) –

це забруднений розум, який спричиняє існування нашого «я» разом з усіма його вадами.

Примітно однак, що згадувана нами на початку цієї статті чи не найвідоміша пам'ятка ранньобуддійської літератури «Дгаммапада», в якій зібрано філософські афоризми, згідно з традицією, виголошені самим Буддою Шак'ямуні, розпочинається саме зі слова *manas* (вірші № 1, 2):

1. Manopubbaṅgamā
dhammā, manoseṭṭhā
manomayā;
Manasā ce paduṭṭhena,
bhāsati vā karoti vā.
Tato naṃ dukkhamanveti,
cakkamva vahato padaṃ.

2. Manopubbaṅgamā
dhammā, manoseṭṭhā
manomayā;
Manasā ce pasannena,
bhāsati vā karoti vā.
Tato naṃ sukhamanveti, c?-
hāyāva anaparāyini [11].

1. Дхаммы обусловлены разумом, их лучшая часть – разум, из разума они сотворены. Если кто-нибудь говорит или делает с нечистым разумом, то за ним следует несчастье, как колесо за следом везущего.

2. Дхаммы обусловлены разумом, их лучшая часть – разум, из разума они сотворены. Если кто-нибудь говорит или делает с чистым разумом, то за ним следует счастье, как неотступная тень [4, с. 59].

Як бачимо з цих строф, розум-манас є вінцем буття (хоча він і може бути чистим або забрудненим), і ще зовсім не має того негативного забарвлення, якого він набуває у школі йогагачара. Це означає, що смислове навантаження цього терміну змінювалося у часі залежно від школи: лише у буддизмі магаяни, особливо, у йогагачарі і у чань-дзен буддизмі він набуває стійкого негативного звучання.

Третій термін – 識 (кит. *ши*, яп. *сікі*, санскр. *vijñāna*) – найбільш уживаний у значенні власне «свідомості». Одна з п'яти скандг – це чиста свідомість (без свого змісту). Як один з шести першоелементів (六界) «першоелемент свідомості» (識界) є підставою для існування у світі усіх живих створінь. У дванадцяти ланках зумовленого виникнення свідомість-віджжня є підствою для перенародження.

Префікс *vi-* = «від» має значення «відділяти», корінь *jñā* означає «знати», «сприймати», що можна доволі близько передати дієсловом «роз-пізнавати» (англомовні переклади: *consciousness*, *awareness*, *mind* тощо). Утім, розрізнення (*vikalpa*) має в буддизмі негативне забарвлення, тож нерідко і сам термін «*識*» передбачає саме негативне тлумачення.

Таким чином, аналізуючи та перекладаючи українською мовою уривки з різних буддизмських текстів, чітко й однозначно встановити відповідність між оригінальним та перекладним рядами термінів виявляється неможливим. Тим не менш, можна з упевненістю стверджувати, що якщо терміни *citta* і *viññāna* – обидва – можна перекладати як «свідомість», то санскритське *manas* перекладають найчастіше як «розум», і ніколи як «свідомість». Своєю чергою, *citta* і *manas* – обидва – можна перекладати як «розум», натомість *viññāna* перекладають завжди як «свідомість» (не «розум»). Отже, *viññāna* – це «свідомість» у вузькому розумінні; *manas* – це «розум» (щоправда, у специфічно буддизмському розумінні, яке у йогачарі та школі дзен є негативним); і, нарешті, *citta* – це і «свідомість», і «розум» у широкому розумінні, на позначення мислення як такого.

ЛІТЕРАТУРА ТА ПРИМІТКИ

1. Апітань піпоша лунь 阿毘曇毘婆沙論 (санскр. *Abhidharma-mahāvibhāṣā-śāstra*) / пер. Буддгварман 浮陀跋摩, Даотай 道泰 та ін. *ТСД*. Т. 28. № 1546. С. 1–415. URL: <https://21dzk.l.u-tokyo.ac.jp/SAT>
2. Дафангуан фо хуаянь цзін 大方廣佛華嚴經 (санскр. *Buddhāvamsaka-nāma-mahāvaiṣṭvāyā sūtra*) / пер. Шикшананда 實叉難陀. *ТСД*. Т. 10. № 279. С. 1–444. URL: <https://21dzk.l.u-tokyo.ac.jp/SAT>
3. Дгармашрі 法勝. Апітаньсінь-лунь 阿毘曇心論 (санскр. *Abhidharma-hṛdaya*). *ТСД*. Т. 28. № 1550. С. 809–833. URL: <https://21dzk.l.u-tokyo.ac.jp/SAT>
4. Дхаммапада / пер. с пали, введ. и коммент. В. Н. Топорова. Москва, 1960. 160 с.
5. Куйцзі 窺基. Юйце шиді лунь люе цзуань 瑜伽師地論略纂. *ТСД*. Т. 43. № 1829. С. 1–228. URL: <https://21dzk.l.u-tokyo.ac.jp/SAT>

6. Фошо ши ді цзін 佛說十地經 (санскр. Daśabhūmika-sūtra) / пер. Шиладгарма 尸羅達摩. *ТЦД*. Т. 10. № 287. С. 535–574. URL: <https://21dzk.l.u-tokyo.ac.jp/SAT>

7. Цза ахань цзін 雜阿含經 (санскр. Saṃyuktāgama-sūtra) / пер. Ёу-набгадра 求那跋陀羅. *ТЦД*. Т. 2. № 99. С. 1–373. URL: <https://21dzk.l.u-tokyo.ac.jp/SAT>

8. Цзуй шен вень пу са ши чжу чу гоу дуань цзе цзін 最勝問菩薩十住除垢斷結經 / пер. Буддгасмріті 竺佛念. *ТЦД*. Т. 10. № 309. С. 966–1047. URL: <https://21dzk.l.u-tokyo.ac.jp/SAT>

9. Янгутов Л. Е. Китайский буддизм: Тексты, исследования, словарь. Улан-Удэ: Издательство Бурятского государственного университета, 1998. 160 с.

10. Янь-шоу 延壽. Цзунцзін лу 宗鏡錄. *ТЦД*. Т. 48. № 2016. С. 415–957. URL: <https://21dzk.l.u-tokyo.ac.jp/SAT>

11. Chatṭha Saṅgāyana CD published by the Vipassana Research Institute. URL: www.tipitaka.org

12. The Dhammapada. A Collection of Verses: Being One of the Canonical Books of the Buddhists translated from Pāli by F. Max Müller. *The Sacred Books of the East translated by Various Oriental Scholars and edited by F. Max Müller*. Vol. X, Part I. Oxford: Clarendon Press, 1881. P. 1–99.

13. Thesaurus Literaturae Buddhicae (University of Oslo). URL: www2.hf.uio.no/polyglotta

14. Цікаво, що Л. Є. Янгутов у своїй монографії, присвяченій китайському буддизму, у великому розділі «Словник термінів, понять китайського буддизму...» подає велику статтю стосовно терміна «сінь», стаття щодо терміна «ши» відсилає до статі про «сінь», натомість словникової статті для терміна «і» ми не подибуємо взагалі [9]. Це опосередковано свідчить про частотність, ступінь вживаності та значущості цих термінів у китайській буддистській традиції.

15. Як ми побачимо нижче, це саме можна сказати і про решту термінів з нашої трійці: їх може бути вбудовано в різні смислові схеми, а отже, і їхнє значення, і, відповідно, переклад будуть відрізнятися. Нашим завданням є показати ці смислові відтінки трьох зазначених термінів.

16. У різних джерелах ми натрапляємо на відмінну кількість дгарм у цій класифікації; версії сарваствіади (75) та йогачари (100) є найбільш відомими.

17. Окрему групу становлять також «незумовлені» дгарми, про які тут наразі не йтиметься.

18. Існує три китайські переклади, але на санскриті текст не зберігся.

19. Коли у перекладі потрібно розрізнити чітта, манас та віджняна, ми передаємо чітта як «мислення» або ж як «серце».

REFERENCES

Apitan piposha lun 阿毘曇毘婆沙論 (Skt. Abhidharma-mahāvibhāṣā-śāstra) / Transl. by Buddhavarman 浮陀跋摩, Daotai 道泰 and others. *SAT*. Vol. 28. No. 1546. P. 1–415. Retrieved from: <https://21dzk.l.u-tokyo.ac.jp/SAT/>. [In Chinese].

Dafanguang fo huayan jing 大方廣佛華嚴經 (Skt. Buddhāvataṃsaka-nāma-mahāvaiṣṭvya sūtra) / Transl. by Śikṣānanda 實叉難陀. *SAT*. Vol. 10. No. 279. P. 1-444. Retrieved from: <https://21dzk.l.u-tokyo.ac.jp/SAT/>. [In Chinese].

Dharmaśrī 法勝. Apitanxin-lun 阿毘曇心論 (Skt. Abhidharma-hṛdaya). *SAT*. Vol. 28. No. 1550. P. 809-833. Retrieved from: <https://21dzk.l.u-tokyo.ac.jp/SAT/>. [In Chinese].

Dhammapada (1960). *Dhammapada*. Transl. form Pali, introd. and comment. by V. N. Toporov. Moscow. 160 p. [In Russian].

Kuiji 窺基. Yuqie shidi lun lue zuan 瑜伽師地論略纂. *SAT*. Vol. 43. No. 1829. P. 1-228. Retrieved from: <https://21dzk.l.u-tokyo.ac.jp/SAT/>. [In Chinese].

Foshuo shi di jing 佛說十地經 (Skt. Daśabhūmika-sūtra). Transl. Śīladharma 尸羅達摩. *SAT*. Vol. 10. No. 287. P. 535–574. Retrieved from: <https://21dzk.l.u-tokyo.ac.jp/SAT/>. [In Chinese].

Za ahan jing 雜阿含經 (Skt. Saṃyuktāgama-sūtra) / Transl. Guṇabhadra 求那跋陀羅. *SAT*. Vol. 2. No. 99. P. 1–373. Retrieved from: <https://21dzk.l.u-tokyo.ac.jp/SAT/>. [In Chinese].

Zui sheng wen pu sa shi zhu chu gou duan jie jing 最勝問菩薩十住除垢斷結經 / Transl. Buddhasmṛti 竺佛念. *SAT*. Vol. 10. No. 309. P. 966–1047. Retrieved from: <https://21dzk.l.u-tokyo.ac.jp/SAT/>. [In Chinese].

Yangutov, L. E. (1998). Yangutov L. E. *Chinese Buddhism: Texts, scholarship, dictionary*. Ulan-Ude: Publishing House of Buriatan National University. 160 p. [In Russian].

Yan-shou 延壽. Zongjing lu 宗鏡錄. SAT. Vol. 48. No. 2016. P. 415–957. Retrieved from: <https://21dzk.1.u-tokyo.ac.jp/SAT/>. [In Chinese].

Chaṭṭha Saṅgāyana CD published by the Vipassana Research Institute. Retrieved from: www.tipitaka.org.

The Dhammapada. A Collection of Verses: Being One of the Canonical Books of the Buddhists translated from Pāli by F. Max Müller (1881). *The Sacred Books of the East translated by Various Oriental Scholars and edited by F. Max Müller*. Vol. X, Part I. Oxford: Clarendon Press. P. 1–99.

Thesaurus Literaturae Buddhicae (University of Oslo). Retrieved from: www2.hf.uio.no/polyglotta/

Anastasiya Strelkova

Doctor of Philosophical Sciences, Senior Researcher H. Skovoroda Institute of Philosophy of the NAS of Ukraine; Kyiv, Ukraine; e-mail: anastasiya3141@gmail.com; ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2859-8425>

The problem of translation of the Buddhist philosophical terminology with a general meaning «consciousness»

Abstract

This article deals with elaboration of approaches to the translation into Ukrainian of the terms of Buddhist philosophical tradition associated with the notion of “consciousness”. For the sake of absence of a precise analog for the Western notion of “consciousness” in Buddhism the author examines the most approximated group of Buddhist terms to be translated as “consciousness/mind/thinking/thought etc.”: “thinking-citta” (Ch. xin), “consciousness-vijñāna” (Ch. shi), “mind-manas” (Ch. yi). The triple term “thinking-consciousness-mind” is also considered. For this purpose the canonical Buddhist texts in Chinese, Sanskrit and Pali (Chinese translations of Mahāvibhāṣā and other Abhidharma treatises, Pali Dhammapada, Vasubandhu’s Abhidharmakośa and texts of Chinese tradition) are used to find out their meaning and the specifics of their relations to each other. The problem is considered from different points of view including the Buddhist theory of dharmas of different schools. The analysis of usage of these three terms in the texts of Buddhist Canon demonstrates that the meaning of each of

them depends on the context and can be both positive as well as negative. Moreover, each of this terms in a certain determined context can play a role of a general notion for all the rest (citta can include both manas and vijñāna, manas can include citta and vijñāna, vijñāna can include citta and manas). In the process of translation in most cases the most convenient is to render the terms vijñāna and citta using the word “consciousness”, the terms manas and citta using the word “mind”, and to translate the term citta using the words “consciousness”, “mind” or “thinking”. Being the last variant “thinking” the most semantically adequate, because it referes to the thinking in the most comprehensive understanding, which is in accordance with the Buddhist usage of this term.

Keywords: *Buddhism, consciousness, mind, thinking, citta, vijñāna, manas.*

ЛОГІКА ТА ЕПІСТЕМОЛОГІЯ

УДК 168.2

DOI 10.35423/2078-8142.2020.2.1.10

Н. О. Рева,

аспірантка Київського національного університету

імені Тараса Шевченка,

м. Київ, Україна

e-mail: natalie.reva@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3931-3755>

КОГНІТИВІЗАЦІЯ ЛОГІКИ АБО ЧОМУ САМЕ СЬОГОДНІ ЛОГІКА ПОТРЕБУЄ ПІДТРИМКИ КОГНІТИВІСТИКИ: ІСТОРИКО-МЕТОДОЛОГІЧНИЙ АНАЛІЗ

Швидкий технологічний прогрес спричинив зрушення інтересів науковців з усього світу в бік когнітивної науки та інформатики, що, безперечно, вплинуло на формування нового типу мислення. Логіка, як наука про специфічний логічний тип людського мислення, не може залишитися осторонь. У статті проаналізовано методологічні засади когнітивістики та дуальність самої науки логіки, які відкривають перспективи їх співпраці. Для цього автор робить історико-методологічний розгляд обох дисциплін. Доводиться, що, з одного боку, формальна логіка багато вкладає в розвиток штучних формалізованих мов, які активно застосовуються для програмування Штучного Інтелекту, а з іншого – неформальна логіка, як і когнітивістика, займається вивченням природньої мови, що дає їй можливість наблизитися до реального людського мислення. Показано, в який спосіб логіка, застосувавши для вивчення реального процесу мислення людей методологічну базу когнітивістики, може розширити межі своїх досліджень з теоретичного поля до практично-експериментального.

Ключові слова: *когнітивістика, формальна логіка, неформальна логіка, мислення, міркування, когнітивізація.*

За останні роки людство стає дедалі більш техногенним. Гаджети та мобільні телефони давно вже перетворилися на «*неорганічне продовження*» людського тіла в повноті всіх його *біо-психо-соціо-антропологічних вимірів*» [3, с. 114]. А технічний прогрес пішов ще далі: в Китаї вчені вперше змінили гени ще ненародженої дитини, European Space Agency знайшла на Марсі воду, а робот Софія (результат наполегливої праці Hanson Robotics) вперше в історії отримав громадянство. Сьогодні сприяє швидкому розвитку інфо- і нано-технологій, розробці штучного інтелекту та віртуальної реальності, колонізації Марсу, значним звершенням у біології та медицині. Інтернет об'єднав Землю, а такі мрійники, як І. Маск, хочеться вірити, об'єднують людство і Космос.

Виходячи на новий рівень, людина починає інакше мислити. Локальність думок поступово переростає на універсальне усвідомлення «Я» як Людства. Сучасна людина вже не живе в межах одного свого оточення і середовища. Якщо раніше досягнення в науці можна було присудити одній людині, як-то, наприклад, винайдення пеніциліну О. Флемінгом, одній країні чи нації, то сьогодні ставить такі питання, розв'язання яких можна досягти лише мислячи в межах всього людства, об'єднавши голоси людей всієї планети. Як приклад, глобальне потепління, КОВІД-19, голод і т.д. Ця глобальна трансформація стосується не лише світового укладу, а й свідомості кожної окремої людини.

Звичайно, наука не може залишатися осторонь таких суттєвих змін. Як зазначає О. Баксанский, «*відбуваються кардинальні зміни в сучасній науковій картині світу, які наполегливо вимагають переглянути існуючий світогляд*» [2, с. 17]. Швидко передавання інформації та пряма комунікація вчених різних напрямів та з різних куточків світу, по-перше, прискорюють темпи розвитку самої науки, а по-друге, так би мовити, змішують різні сфери та напрями науки, виводячи її на трансдисциплінарний рівень.

Часи «чистих наук» та «філософів кантівського типу» завершилися, посівши своє місце на сторінках великої книги історії. Якби І. Кант жив у наші часи, в нього не було б можливості закритися у своєму маленькому містечку і писати роками один трактат. *«Конвергентна парадигма, тобто взаємопроникнення і об'єднання*

наук і технологій» [1, с. 507] – ось що знаменує науку початку ХХІ ст. Ні людиноподібний робот Софія, ні перша операція із заміни чи вдосконалення генів не мали б місця, якби не відбулося об'єднання соціального та індивідуального, об'єктивного та суб'єктивного пізнання, органічної і неорганічної сфер пошуку.

На сьогоднішній день когнітивна та комп'ютерна науки, плідно співпрацюючи, зайняли домінуючу позицію в науковій царині. Віра в силу людського мозку та можливість відтворення живого організму надихають вчених на створення нових і нових версій Штучного Інтелекту. Проте мозок людини ще й досі залишається одним з найбільш загадкових речей у світі. Ні його власне функціонування (нейронні зв'язки та задіяння різних частин головного мозку), ні його процеси, як-то мислення, що відбуваються під час цього функціонування, ні самі продукти цих процесів, наприклад, думки, ще достеменно не вивчені дослідниками нейронаук.

Саме із цією метою, а саме – вивчення мозку і його копіювання – когнітивні дослідження збирають спеціалістів різних царин. Логіка, як наука про «ідеальне», у сенсі завжди правильного і валідного мислення, може зробити свій внесок у цей процес. Таким чином, мета даної статті полягає в тому, щоб, простежуючи історичну еволюцію науки логіки, засвідчити необхідність її взаємодії з когнітивістикою з метою подальшого взаєморозвитку. Для цього потрібно спочатку визначити, що являє собою когнітивна наука та які методологічні засади вона пропонує, а потім з'ясувати, чим живе на сьогоднішній день логіка та проаналізувати перспективи і переваги співпраці цих двох наукових галузей.

Когнітивістика: історико-методологічний аналіз

Почнемо з визначення терміна «когнітивістика» або «когнітивна наука». По-суті, когнітивістика є конгломератом, що об'єднує різні наукові вчення, які займаються дослідженням свідомості, когніції, мислення, інтелекту і, звичайно, мозку. Як ми вже відзначали, головною метою цього «наукового підприємства» є створення високоякісного Штучного Інтелекту. І на шляху до цієї найвищої мети когнітивна наука і всі включені в неї царини ставлять перед собою проміжні цілі, як-то вивчення пам'яті як основ-

ного сховища інформації, дослідження творчості і креативності, питання адекватності нашої перцепції, впливу емоцій на прийняття рішень та ін.

Як окрема наука (чи домен для організації інших наук для спільного пошуку відповідей) когнітивістика з'явилася порівняно недавно, а саме – в 50-х роках минулого століття. Саме цей час називають «*когнітивною революцією*» [10; 11; 13], хоча, звичайно, «зародки» когнітивної науки були і раніше. Так, уже Р. Декарт, Дж. Локк, Д. Г'юм, І. Кант задавалися питаннями дійсності свідомості, розуму і пізнання. Проте особливість когнітивістики полягає у тому, що вона хоча і задається тими самими питаннями, але надає зовсім новий методологічний інструментарій для їх розв'язання. Далі ми розглянемо, в чому полягає унікальність методології когнітивних наук.

Своєрідним тригером когнітивної революції була стаття американського психолога Дж. Міллера «Магічне число сім, плюс або мінус два». Науковець виявив, що короткострокова пам'ять людини край обмежена і може одночасно втримувати лише сім (+/- два) об'єктів. Крім того, Дж. Міллер ввів поняття «обсягу абсолютної оцінки», яке також дорівнює семи і позначає кількість інформації, яку людина може отримати, обробити і запам'ятати. Проте людина не була б людиною, якби не бажала вийти за межі. І автор упевнений, що можна збільшити точність і кількість наших суджень, якщо «*вдатися до відносних, а не до абсолютних суджень*», «*збільшити вимірність стимулів*» і «*скласти низку з кількох послідовних оцінок*» [12, с. 5].

Саме на прикладі Міллерівської статті пропонуємо проаналізувати основні методологічні засади когнітивного підходу:

–по-перше, звісно, проблематика – питання обмеженості і функціональності людської пам'яті (а з нею – і самого мозку);

–по-друге, експериментальна частина, яку за бажанням можна повторити за інших умов і в іншому місці, оскільки для когнітивної науки є важливими не просто теоретичні розмірковування на тему, а підтвержені на практиці данні. Як відзначив канадський філософ П. Тагард, «*теорія без експерименту порожня, експеримент без теорії сліпий*» [16, с. 8];

– по-третє, «математична мова» або «мова цифр», яка, як зауважує українська дослідниця М. Нестерева, «*може бути єдиною зрозумілою мовою*» [5, с. 122]. Статистика відіграє важливу роль у когнітивній науці насамперед ще й тому, що вона постає тим фактичним доказом результативності досліджень, тими практичними даними, якими можна оперувати.

Основи ж когнітивістики вже значно пізніше виклав американський науковець С. Пінкер у книзі «Пустий шифер». У розділі третьому, що має поетичну назву «Остання стіна до падіння», С. Пінкер вирізнив п'ять основних ідей, що формують базис когнітивної науки:

1) *«Психічний світ може бути заснований на фізичному світі концепціями інформації, обчислень і зворотного зв'язку.*

2) *Розум не може бути порожнім, оскільки порожні листи нічого не роблять.*

3) *Нескінченний діапазон поведінки може генеруватися кінцевими комбінаторними програмами у свідомості.*

4) *Універсальні психічні механізми можуть лежати в основі поверхневих варіацій між культурами.*

5) *Розум являє собою складну систему, що складається з багатьох частин, які взаємодіють»* [13, с. 31–39].

Підсумовуючи відзначимо, що когнітивістика претендує на об'єктивне пізнання ментального світу людини, яке стало можливим завдяки технологічному прогресу. І водночас, віддаючи останньому шану, вона на нього і спрямована. Саме заради інформаційно-технічного розвитку вона визначає найбільш важливі питання і слугує одночасно і майданчиком, і органом, і каталізатором новітніх досліджень, поєднуючи різні наукові царини.

Логіка як наука: вузьке і широке значення терміна

Поняття «логіка» саме по собі доволі широке. Його можна розглядати як у науковому (наприклад, різні логічні системи), так і ненауковому (наприклад, логіка дії у театральній постановці) аспектах. Звичайно, нас цікавитиме лише перший варіант. Проте, це аж ніяк не полегшує життя, оскільки і в науковому сенсі логіка також має багату «сферу інтересів». Як відзначає польський логік

Я. Валенські, *«логіка в широкому сенсі включає в себе формальну логіку, семіотику (синтаксис, семантику і прагматику) і методологію науки»* [18, с. 212], і взагалі варіативність логік.

«У вузькому сенсі вона обмежена лише формальною логікою» [18, с. 212]. Це вузьке значення тягнеться аж від моменту створення логіки (мається на увазі, європейської, бо паралельно логіка розвивалася і у східних культурах) давньогрецьким філософом Арістотелем. Хоча насправді аристотелівська логіка все ж не є цілком формальною. Будучи учнем Платона, філософ так і не зміг відгородити своє вчення про правильне мислення від онтології. Для нього *«логічні закони суть первісні щодо законів буття, і логічні форми збігаються з формами самого буття: форми істинного мислення є відображенням реальних відносин»* [4, с. 59].

Це переплетіння філософських царин дослідження збереглося і в Середньовіччі, хоча воно формально відхрещувалося від надбань Античності. Навіть у середині XVII ст., коли, не зважаючи на потуги деяких сучасників, як-то А. Арнольд і П. Ніколь (логіка Пор-Рояля), вчених переважно займало лише питання можливості існування Бога, тож вони застосовували будь-який «інструментарій», аби віднайти докази Божого буття. *«Теологи не цікавилися першою чергою логікою, хоча деякі з них розробили логічні доктрини, що мають особливе значення для теології. Прикладом може слугувати вчення про аналогію Томи Аквінського»* [6, с. 151].

По-суті формальною логіка стає лише в XIX ст., коли провідне місце займає математичне мислення. І хоча *«Лейбніц зазвичай посідає перше місце як автор ідеї математичної логіки»* [6, с. 267], засновником, який *«стоїть на початку безперервного розвитку математичної логіки, є Джордж Буль»* [6, с. 267]. Його праця «Математичний аналіз логіки» стала своєрідним інтелектуальним каталізатором і спричинила появу низки праць таких авторів, як А. де Морган, Ч. Пірс, Г. Фреге, Дж. Пеано. А в XX ст. додалися такі визначні імена, як Б. Рассел, А. Уайтхед, А. Тарський, Р. Карнап, К. Гьодель, В. Квайн.

Кожний з цих вчених зробив значний вклад у розвиток формальної логіки, проте будь-який філософ погодиться, що лише здобуток Г. Фреге можна порівняти з досягненнями великого Аріс-

тотеля. Йому належить ідея «звеличення логіки» над такою точною наукою, як математика. Німецький логік сформував проект логіцизму, згідно з яким будь-яка математична теорія може бути зведена до (символічної) логіки, та і що взагалі математика є розширення логіки. Це, безперечно, вперше від часів виокремлення логіки Арістотелем вдихнуло в неї життя як у науку. Як відзначав В. Квайн, *«логіка – це давня дисципліна, і з 1879 року вона стала ще й великою»* [8, с. 265].

Насправді *«логіка не показує лінійної безперервності еволюції. Її історія нагадує скоріше ламану лінію»*, – зауважує І. Боченські [6, с. 12] Звичайно, якщо розглядати логіку в широкому значенні, то ця лінія йде більш гладко, бо ми можемо говорити і про логічні надбання Р. Декарта та Ф. Бекона, які один у протиположності іншому розвивали два протилежні логічні методи – дедуктивний та індуктивний; і про Т. Гоббса, який вважав логіку ідентичною обчисленню і стверджував, що логічне міркування – це процес обчислення; і про І. Канта з його трансцендентальною логікою; і про Е. Гуссерля з його мета-логічним концептом, що отожднює логіку з метафізикою.

Говорячи про останніх, то саме завдяки І. Канту і Е. Гуссерлю з їх сильною антипсихологічною настановою відбувся розрив між логікою і психологією. Так на думку І. Канта *«логіка, заснована на емпіричній психології, може описувати логічну поведінку людини, але не призначати законів. На його думку, логічні правила не відображають те, що ми насправді робимо, коли ми думаємо, але є стандартом, яким повинні відповідати наші думки, щоб мати логічну форму»* [8, с. 142]. Тобто замість того, щоб звернутися до реального процесу мислення, німецький філософ вбачав завдання логіки у побудові ідеального мислення, якого людина має прагнути.

Г. Гегель у своїй критиці психологізму висловився ще більш радикально, заявивши, що потрапляючи під вплив психології логіка підпадає під загрозу стати лише частиною останньої, втративши свою автономію, як окрема наука. Для нього логіка повинна залишатися наукою *«про чисті ідеї, тобто, ідеї в абстрактному елементі міркування»* [8, с. 174], а не мати справу з «думками» як ментальними об'єктами. Для Е. Гуссерля, логіка повинна займатися

вивченням апріорних структур логічного міркування задля поєднання «мислення» і «буття». Таким чином, ці двоє німецьких філософів на досить тривалий час помістили логічні дослідження у суто теоретичні межі, відсторонивши її від реального людського мислення, і, можна сказати, тим самим водночас посприяли створенню штучної мови для формалізованого мислення.

До практики логіка повернулася завдяки Р. Джонсону та Е. Блеру, яких можна називати фундаторами неформальної логіки. Сьогодні закладені ними основи теорії аргументації активно розвиваються, як на Заході, так і в Україні. Перше, чим вирізняється неформальна логіка, це перехід від вивчення штучних формальних мов до природньої мови та оцінювання міркування не в сенсі його валідності (істинності або хиби), а в сенсі того, наскільки воно погане чи добре, тобто наскільки міркування є достатнім та прийнятним для аргументації, що розглядається [9]. Таким чином, неформальна логіка розглядає продукти реального людського мислення, а не конструює ідеальні структури, як це робить формальна.

Щоб зрозуміти відмінність між широким і вузьким значеннями «логіки», можна провести аналогію між поняттями «бути логічним» і «бути формальним» [18], які, безперечно, слід розрізняти. Поняття «бути формальним» є чітким і стійким. Воно не має рівнів, бо формальна складова або присутня, або ні. На противагу термін «бути логічним» не має чітких меж. Більше того, людина може бути більш або менш логічною, і ми можемо уявити собі ступені від логічного до нелогічного. Тобто «логічність» постає як певний збірний показник параметрів, що зазначає правильність нашої побудови думок, прийняття рішення, способу обрання інформації, дій тощо.

Отже, логіка в широкому застосуванні цього поняття виконує методологічну роль, надаючи філософії, математиці та іншим наукам як інструментарій, так і підґрунтя для їхніх досліджень. Так, формальна логіка надає спеціальну мову та форму для подальшого її застосування у програмуванні. Водночас, неформальна логіка, виводячи логічні дослідження зі сфери формалізованих систем, відкриває перспективи кооперації з тими науками, що фокусують свою увагу на природній мові та реальному мисленні люди-

ни. Як приклад, психологія, нейронауки, економіка і т. д. Саме ця «рангова вища позиція» логіки над іншими науками та її «місіонерська місія» споріднює логіку з когнітивістикою.

Когнітивізація логіки: перспективи і можливості

Тож, проєкт когнітивізації логіки, по суті, є поверненням логіки до вивчення натурального мислення та його особливостей. І неформальна логіка вже зробила перші кроки у цьому напрямку, відійшовши від розгляду ідеалізованого мислення і звернувши увагу на реальну побудову аргументації у житті. Проте вона все одно не занурилася в природній потік думок, яким є мислення, залишаючи цю сферу психології. Причиною цього може бути трактування самого поняття мислення. Логіка не може розглядати «потік думок», бо в такому формулюванні це психічне явище стає абстрактним і розмитим, а логіка звикла мати справу з конкретними чіткими речами.

Як ми вже відзначали, одне з питань, яке безпосередньо цікавить когнітивістику, це реальне мислення людини. Як воно будується на нейронному рівні? Чи задіяний при цьому весь мозок, чи лише деякі його частини? Чому людське мислення не завжди логічно-раціональне? Чи є причиною цього певна когнітивна обмеженість людської пам'яті? Чи можна говорити про хороше і погане мислення (як це робить неформальна логіка)? Якщо так, яка між ними відмінність? Такими є деякі, але далеко не всі, питання, якими задаються когнітивісти.

Формальну логіку, повторимося, також цікавить мислення, хоча переважно (дякуючи антипсихологічному підходу Г. Фреге та іншим) лише його проявом у ідеальних, логічно-правильних, валідних міркуваннях. *«Згідно із загальноприйнятим поглядом, логіка має справу з критеріями правильності висновку»* [15, с. 223] та розвитку штучної (логіко-математичної) мови, аби *«наслідок відповідав формальній моделі»* [15, с. 223]. Її прикладну корисність було неодноразово доказано на практиці. Як приклад можна назвати співпрацю двох американських вчених – В. Пітса і В. Мак-Калого, котрі створили першу механістичну теорію розуму і розробили логічне проєктування сучасних комп'ютерів та Штучного Інтелекту.

Ці двоє вірили, що *«нейрони можуть бути пов'язані між собою правилами логіки для побудови більш складних ланцюжків мислення, так само, як Principia Mathematica (Бертрана Рассела і Альфреда Норта Вайтхеда) пов'язує ланцюжками пропозицій побудову складної математики»* [7].

Тому математична логіка і, особливо, логіка обчислень ще й досі активно розвиваються на Заході. Безперечно, така мова необхідна для надійного кодування Штучного Інтелекту. Проте кінцева мета, а саме – зробити Штучний Інтелект якнайбільш схожим на людський, а для цього потрібно вивчати не лише валідно правильне логічне мислення, а й те, яким користуються реальні люди, з усіма їх вадами, нелогічностями та упередженнями. Побудова логічних форм міркування та розширення формалізованих мов є безперечно важливими частинами розробки логічного знання, проте лише частинами, віддаленими від головного предмету дослідження – феномена мислення. Важливо зрозуміти, що глибинне нерозуміння і штучна ідеалізація самого предмету свого дослідження рано чи пізно можуть заблокувати весь процес пошуку.

Що ж когнітивістика може запропонувати логіці?

–По-перше, трактуючи мислення як *«представницьку структуру у свідомості та обчислювальних процедурах, що діють на цих структурах»* [16], когнітивістика може надати логіці нове формулювання і новий погляд на феномен «мислення». По-суті, логіка і раніше «мислила» структурно. Те саме міркування вона розбила на засновки і висновки. Та ось мислення, як таке, вона радше розглядала як певну функцію, що забезпечує «появу» міркувань, на яких вже і фокусувала свою увагу.

–По-друге, оскільки *«більшість робіт у когнітивній науці припускає, що розум має ментальні уявлення, аналогічні комп'ютерним структурам даних, і обчислювальні процедури, аналогічні обчислювальним алгоритмам. Когнітивні теоретики запропонували, що розум містить такі ментальні уявлення, як логічні пропозиції, правила, поняття, образи і аналогії, і що він використовує психічні процедури, такі як дедукція, пошук, зіставлення, ротацію і виправлення»* [16].

Це дає логікам можливість пов'язати основні свої дослідні сфери з когнітивними складовими. Як приклад, поставивши за мету вивчити саме мислення: реальне, як воно є, помилкове і правильне, логічне і нелогічне – сфокусувати увагу на розборі когнітивних помилок, що виникають посеред логічного міркування, «ламаючи його структуру» і, таким чином, заважаючи раціонально рефлексувати і робити логічно правильні висновки. Постає навіть питання самої логічної компетентності людей взагалі. Оскільки якщо деякі люди (через вік, ментальні особливості чи середовище проживання) не спроможні логічно мислити, ці показники треба враховувати.

І такі спільні пошуки вже розпочалися. Як приклад можна назвати дві теорії, що розглядають логічне дедуктивне міркування з точки зору когнітивних моделей. Перша була розроблена Принстонським професором Ф. Джонсон-Лердом. Ця *«теорія стверджує, що дедукція йде шляхом побудови так званих ментальних моделей»* і *«згідно із цією точкою зору, агенти міркування швидко будують моделі даних когнітивних ситуацій і використовують їх для отримання висновків з прийнятих засновків»* [17, с. 93]. Друга була створена дослідниками з Нью-Йорку М. Брейном і Д. О'Брайеном. Їхня *«теорія припускає існування ментальної логіки, яка генерує реальні процеси виводу»* [17, с. 93].

У цій статті ми не розглядатимемо відмінність між цими двома підходами, лише відзначимо, що така успішна співпраця логіки і когнітивістики вже існує. На думку професора Я. Валенського, наведені вище теорії демонструють, що *«суворий формальний підхід до логіки як logica docens (теоретична наука про логіку) узгоджується з емпіризмом на мета-рівні»* [17, с. 94]. Тобто, на його думку, *«сучасна когнітивна наука відкриває нові перспективи у відповіді на питання про генезис логіки»* [17, с. 94]. Таким чином, логіка, яка постачала віками методологічні принципи, що застосовуються до інших галузей наук, сама отримала нові методологічні засади для свого власного розвитку.

Отже, доходимо висновку, що когнітивізація логіки є більш ніж реальним та здійсненим проектом, оскільки обидві царини мають спільний науковий інтерес у такому феномені, як мислення. Вважаємо, що співпраця між логіками та когнітивістами може ма-

ти гарні результати, давши науковцям можливість, по-перше, краще розібратися в тому, що є такі мислення, а, по-друге, знайти найкращий спосіб для його копіювання чи, краще сказати, репродукування в майбутньому Штучному Інтелекті.

Вважаємо, що подальші перспективи дослідження цієї теми є значними, оскільки дають логіці можливість вийти зі сфери теоретичних досліджень до практично-експериментальної. Одним з можливих проектів може бути вивчення кореляції між рівнем логічної компетентності людей та наявністю в них когнітивних упереджень. Можна припустити, що люди, які менше схильні мислити логічно, тобто вдумливо та неквапливо, будуть більш схильні до впливу когнітивних упереджень, які є надбанням автоматичної та швидкої системи реагування.

ЛІТЕРАТУРА

1. Баксанский О. Е. Конвергенция: методология мега-науки. Философия и культура. 2014. Выпуск № 4 (76). С. 505-518.
2. Баксанский О. Е. Философия современного образования и эпистемологический анархизм П. Фейерабенда. Коллекция гуманитарных исследований. Электронный научный журнал. 2017. Выпуск № 1(4). С. 16–23.
3. Лук'янець В. С. Людський потенціал в перспективі «індустріалізації 4.0». Науковий вісник Національного університету біоресурсів і природокористування України. Серія : Гуманітарні студії. 2016. Випуск № 246. С. 110–118.
4. Маковельский А. О. История логики. 2004. URL: http://logic-books.info/sites/default/files/makovelskiy_a.o._istoriya_logiki.pdf
5. Нестерова М. О. Когнитивистская лингвистика: истоки, вызовы, перспективы. Суми : Університетська книга, 2016.
6. Bochenski I. M. A History of Formal Logic. University of Notre Dame Press, 1961.
7. Gefter A. The Man Who Tried to Redeem the World with Logic. Nautilus. 2015. № 021. URL: <http://nautilus.us/issue/21/information/the-man-who-tried-to-redeem-the-world-with-logic>
8. Naaparanta L. The Development of Modern Logic. Oxford University Press, 2009.

9. Khomenko I. A Look at Informal Logic. *Future Human Image*. 2018. Vol. 9. P. 52–62.
10. Mandler G. Origins of the cognitive (r)evolution. *Journal of the History of the Behavioral Sciences*. 2001. № 38. P. 1–32. URL: <https://escholarship.org/uc/item/22s8x969>
11. Miller G. A. The cognitive revolution: a historical perspective. *TRENDS in Cognitive Sciences*. 2003. Vol. 7. No. 3. P. 141–144. URL: <https://www.cs.princeton.edu/~rit/geo/Miller.pdf>
12. Miller G. A. The Magical Number Seven, Plus or Minus Two: Some Limits on our Capacity for Processing Information. *Psychological Review*. 1956. № 63. P. 81–97. URL: <http://psychclassics.yorku.ca/Miller>
13. Pinker S. *The Blank Slate*. Penguin Books. USA, 2002.
14. Pinker S. *The Cognitive Revolution*. Harvard Gazette, 2011. URL: <https://news.harvard.edu/gazette/story/2011/10/the-cognitive-revolution/>
15. Sedlar I., Sefranek J. Logic and cognitive science. *Artificial intelligence and Cognitive Science IV*. Bratislava : Slovak University of Technology, 2014. P. 219–236.
16. Thagard P. Cognitive Science. The Stanford Encyclopedia of Philosophy. Metaphysics Research Lab, Stanford University. 2014. URL: <https://plato.stanford.edu/entries/cognitive-science/#Met>
17. Wolenski J. Logic in the light of Cognitive Science. *Studies in Logic, Grammar and Rhetorics*. 2016. № 48(61). P. 87–101.
18. Wolenski J. Metalogical Properties, Being Logical and Being Formal. *Logic and Logical Philosophy*. 2002. Vol. 10. P. 211–221.

REFERENCES

Backsanskij, O. (2014). Convergence: methodology of mega-science. *Filosofiya i kul'tura (Philosophy and culture)*. Vol. 4 (76), 505-518. [In Russian].

Backsanskij, O. (2017). Philosophy of modern education and epistemological anarchism of Paul Feyerabend. *Kollektsiya gumanitarnykh issledovaniy (Collection of humanities research)*. Electronic scientific journal. Vol. 1(4), 16-23. [In Russian].

Lukyanets, V. (2016). Human potential in the perspective of «Industrialization 4.0». *Naukovyy visnyk Natsional'noho universytetu bioresursiv i pryro-?okorystuvannya Ukrainy (Scientific Bulletin of the National University of*

Life and Environmental Sciences of Ukraine. Humanities studies). Vol. 246, 110-118. [In Ukrainian].

Makovelsky, A. (2004). *History of logic*. Retrieved from: http://logic-books.info/sites/default/files/makovelskiy_a.o._istoriya_logiki.pdf. [In Russian].

Nesterova, M. (2016). *Cognitive science: origins, challenges, prospects*. Monograph. Sumy. University book. [In Russian].

Bochenski, I. M. (1961). *A History of Formal Logic*. University of Notre Dame Press.

Geffer, A. (2015). The Man Who Tried to Redeem the World with Logic. *Nautilus*, № 021. Retrieved from: <http://nautil.us/issue/21/information/the-man-who-tried-to-redeem-the-world-with-logic>

Haaparanta, L. (2009). *The Development of Modern Logic*. Oxford University Press.

Khomenko, I. (2018). A Look at Informal Logic. *Future Human Image*, Vol. 9, 52-62.

Mandler, G. (2001). Origins of the cognitive (r)evolution. *Journal of the History of the Behavioral Sciences*, 38. pp. 1-32. Retrieved from: <https://escholarship.org/uc/item/22s8x969>

Miller, G. A. (2003). The cognitive revolution: a historical perspective. *TRENDS in Cognitive Sciences* Vol. 7 No. 3. pp. 141-144. Retrieved from: <https://www.cs.princeton.edu/~rit/geo/Miller.pdf>

Miller, G. A. (1956). The Magical Number Seven, Plus or Minus Two: Some Limits on our Capacity for Processing Information. *Psychological Review*, № 63, 81-97. Retrieved from: <http://psychclassics.yorku.ca/Miller>

Pinker, S. (2002). *The Blank Slate*. Penguin Books. USA.

Pinker, S. (2011). The Cognitive Revolution. *Harvard Gazette*. Retrieved from: <https://news.harvard.edu/gazette/story/2011/10/the-cognitive-revolution/>

Sedlar, I., Sefranek J. (2014). Logic and cognitive science. In *Artificial intelligence and Cognitive Science IV*. Slovak University of Technology, Bratislava, p. 219-236.

Thagard, P. (2014). Cognitive Science. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Metaphysics Research Lab, Stanford University. Retrieved from: <https://plato.stanford.edu/entries/cognitive-science/#Met>

Wolenski, J. (2016). Logic in the light of Cognitive Science. *Studies in Logic, Grammar and Rhetorics*, 48(61). Rzeszow, p. 87-101.

Wolenski, J. (2002). Metalogical Properties, Being Logical and Being Formal. *Logic and Logical Philosophy*, Volume 10, Krakow, p. 211-221.

Reva Nataliia

Post-Graduate Student, Taras Shevchenko National University of Kyiv; Kyiv, Ukraine; e-mail: natalie.reva@gmail.com; ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3931-3755>

The cognitivization of logic or why it is now that logic needs support from cognitive science: historical and methodical analysis

Abstract

Fast technological progress has shifted the interests of scientists all around the world towards the Cognitive and Computer Science. Technological progress united scientists all around the world and gave a new possibilities to conduct more difficult and diverse studies. This change of interests and opportunities undoubtedly influenced the formation of a new type of thinking. Logic, as the science of a specific type of thinking, mostly studied in the form of logical reasoning, cannot be left out. However, as Logic, as a science, does not deal with all manifestations of human thinking, it may need to cooperate with other scientific domains, like Psychology and Cognitive Science, to get the complete picture of this phenomenon. In the article, the author present the possible cooperation of Logic with the Cognitive Science. The author starts with analyzing the methodological principles of the Cognitive Science, which are 1) the interdisciplinary issues that are taken under consideration, 2) an obligatory experimental part, which can be repeated by other scientists for checking, and 3) a one common formal language that can be understood all over the world with no difficulties. Then the author pays a specific attention to the duality of nature of Logic, as a scientific domain. As J. Wolenski put it, the difference is mainly between “being formal” in strict logical way and “being logical” in general way. The author shows how this ambivalence opens the prospects for cooperation with the Cognitive Science. To this end, the author makes historical and

methodological review of both disciplines. Thus, the author shows that, on the one hand, the Formal logic created the basis for the modern development of the Artificial Intelligence. Moreover, until now it continue to invest a lot in the improvement of artificial formalized languages, which are actively used for programming the AI. On the other hand, the Informal logic, like the Cognitive Science, deals with the natural language studying, for example, the process of argumentation. This allows the Informal logic to approach real human thinking erroneous as it could be. In conclusion, the author shows how, applying the methodological basis of Cognitive Science to study the real course of human thinking, Logic, both Formal and Informal, can expand the horizons of its research from theoretical to practical and experimental domain. For instance, one of the possible joint work is the study of mental logical models established in humans mind. The other collaboration can be the study of correlation between the logical capability and logical competence of a person and cognitive biases he may have. Some of the mutual studies have already started by Ph. Johnson-Laird, D. O'Brien, and others; however, the most interesting joint researches are yet to come.

Keywords: *Cognitive Science, Formal logic, Informal logic, thinking, reasoning, cognitivization.*

УДК 165.75

DOI 10.35423/2078-8142.2020.2.1.11

Марія-Катерина Павчук,
аспірантка Чернівецького національного університету
імені Юрія Федьковича,
м. Чернівці, Україна
e-mail: katyapavchuk@meta.ua
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2999-8321>

НОВА ХВИЛЯ ПРАГМАТИЗМУ В КОМУНІКАЦІЙНИХ ДОСЛІДЖЕННЯХ

У статті подається короткий огляд прагматичного емпіризму Джеймса, емпіризму Дьюї, неопрагматистських ідей Рорті, огляд метамоделей Крейга щодо теорії комунікації. На основі даного огляду авторка обґрунтовує необхідність радикалізації прагматизму та аналізує його вплив на комунікаційні дослідження. Досліджується теорія комунікації Роберта Крейга, яку він розглядає як практичну дисципліну. Доводиться, що всі теорії комунікації є взаєморелевантними, якщо їх адресують у практичний життєвий світ, в якому «комунікація» вже є багатозначним терміном. Кожна традиція теорії комунікації походить з риторичних посилань на певні загальноприйняті уявлення про комунікації, оскаржуючи інші переконання. Взаємодоповнення та напруженість традицій породжують теоретичний метадискурс, який перетинається з існуючим практичним метадискурсом у суспільстві та потенційно інформує про нього. За попередньою схемою комунікативного поля риторична, семіотична, феноменологічна, кібернетична, соціально-психологічна, соціокультурна і критична традиції теорії комунікації вирізняються властивими способами визначення комунікації та проблем спілкування, метадискурсивними словниками та метадискурсивними загальними поняттями. Запропоновано порівняльну аргументацію між традиціями, розглянуто результати для теоретичної роботи та дисциплінарної практики в цій галузі.

Ключові слова: прагматизм, теорія комунікацій, досвід, Крейг, Джеймс.

Прагматична філософія визнана як така, що здатна дати відповіді на сучасні актуальні проблеми і здобула піднесення над традиційними проблемами представників гносеології, а також визначила значне поле інтелектуального та культурного життя сучасності. Існує припущення, що філософія наступного століття впливатиме з цього визнання, і що практика цього виникнення добре ведеться. Більше того, в епоху глобалізації екуменічна філософія є важливим внеском в об'єднанні автономних дисциплін, які перетворюються на міждисциплінарну мережу практики знань; можливо, реанімований прагматизм забезпечить філософську підтримку цьому проекту.

Метою цієї статті є розгляд комунікаційних досліджень у прагматизмі та їх вплив на інші напрями філософії. Важливість комунікації різного виду у сучасній філософії науки доведена зовсім нещодавно. Сучасна наука має розвинуту систему комунікації між вченими та між організаціями, проте трансформаційні процеси у суспільстві зумовлюють зміни системи комунікації. Саме тому виникає потреба у напрямі філософії, який здатний підлаштовуватись під зміни часу та пропонує сучасні методи та рішення проблем наукової комунікації. Представники неопрагматизму стверджують, що саме філософія прагматизму відповідає названим критеріям у теорії комунікацій.

У статті використовується історичний підхід та герменевтичний, який передбачає проникнення в смисл деяких феноменів у контексті американської культури.

Дослідження комунікації має давню історію та є предметом вивчення у філософії, лінгвістиці, соціології, психології, інформатиці, теорії масових комунікацій, а також у теорії соціальних комунікацій. В Україні філософію прагматизму та неопрагматизму досліджували Ф. Бацевич, А. Богачов, І. Добронравова, В. Єрмоленко, В. Жарких, О. Засенко, К. Климова, Р. Кобець, О. Колісник, С. Кошарний, Т. Кошманова, С. Кримський, М. Култаєва, А. Лой, В. Лук'янець, А. Луцишин, О. Панченко, Н. Полішук, Є. Причепій, В. Рижко, В. Самчук, А. Синиця, А. Тихолаз, В. Чуйко, В. Штанько, В. Ярошовець та ін. Вийшла друком ґрунтовна праця Н. Полішук «Філософія прагматизму» (2012) . Нові тенденції

у вивченні теорії комунікації знаходять відображення у публікаціях фахівців, що вивчають медіа простір, зокрема Т. П. Абакірова, Дж. П. Барлоу, С. В. Бондаренко, П. І. Браславський, О. Є. Войскунський, Д. В. Галкін, О. Гро, Б. Гройс, В. М. Діанова, Д. Деніелс, Л. М. Землянова, М. Кастельс, Н. Б. Кирилова.

Друге прищестя прагматизму, виникнення нових джерел натхнення для філософів з 1970-х років дали поштовх зробити серйозні кроки в комунікаційних дослідженнях. Хоча прагматична думка дуже різноманітно впливала на дослідження академічної комунікації, прагматичні методи та теорії лише в останньому столітті почали формуватись належним чином. Замість того, щоб вважати прагматичну філософію лише другорядним джерелом ідей та інструментів, кілька вчених – дослідників теорії комунікації схвалили прагматизм як центральну комунікативно-теоретичну перспективу. Одна з цих теорій вважається спроможною забезпечити плідну загальну основу для дослідження сучасних комунікативних практик. Роберт Крейг застосовував прагматичну традицію до комунікаційних досліджень. Крейг переглянув свою «метамодель» у такий спосіб, щоб зробити прагматизм центральним у цій галузі. Важливі комунікативні ідеї були озвучені на конференції Nordicom в Акурейрі в серпні 2011 р., а також на сесії прагматизму на конгресі Міжнародної асоціації комунікацій у Сінгапурі в червні 2010 р.

Отже, спробую викласти основні прагматичні ідеї у сфері комунікації. Тут «теорія комунікації» використовується як абревіатура для «теорії соціального спілкування», а далі більше обмежена сенсом, в якому Крейг використовує цей термін. Підсумок зусиль Крейга – це порівняно певна артикуляція ядра прагматизму від теперішньої до комунікаційно-теоретичної точки зору.

Метамодель Крейга має тенденцію певним чином відходити від історично-прагматичної традиції, тому виключає деякі її центральні символи. Однак, враховуючи систематичні цілі Крейга, відзначимо, що його концепція прагматизму виключає той чи інший момент, оскільки він менше переймається історичним тлом, а більше звертає увагу на соціальне середовище теорії комунікації, насамперед її прагматичний компонент. Підхід Крейга є вибірко-вим та обмеженим. Але якщо так триватиме й надалі, то ці виклю-

чення можуть зашкодити спробам використати весь потенціал прагматичної думки і критика стане потужнішою.

Звісно, комунікаційний запит варто розширювати, і саме прагматизм у цьому може допомогти. Ця проблема є особливо актуальною через мінливе становище суспільно-наукової спільноти. Цілком ймовірно, що концепція прагматизму, змальована в метамоделі Крейга, значно вплине на те, як представлена теорія комунікаційної галузі пояснюватиметься у підручниках та антологіях найближчого майбутнього. Таким чином, йдеться про те, як саме поняття «прагматизм» буде зрозумілим і використаним у соціально-наукових комунікативних дослідженнях. Однак слід відзначити, що основний фокус Крейга – це ідентифікація та розвиток. Прагматична традиція в теорії комунікації здатна привнести певну спрямованість та справжню перехресну парадигму дії на новоспечене комунікативно-теоретичне поле. Отже, для того, щоб уважно ознайомитися з конкретною формою, яку має концепція прагматизму Крейга, потрібно спочатку зрозуміти мотиви та принципи, що впливають з його амбітних метамоделей проекту. Це дисциплінарне об'єднання не є очевидним, дослідження комунікації перекидаються переважно на різні сфери гуманітарних наук, а також у галузі технологічних досліджень. Але як науковий предмет комунікацію зазвичай класифікують як суспільну науку.

Конститутивна (від англійського «*constitute*» – конституювати, створювати на законній основі) модель комунікації, за Крейгом, означає, що тут комунікація розуміється як першооснова будь-яких процесів у житті людини і суспільства. Побудувавши конститутивну метамоделю, Крейг прагне побудувати іншу метамоделю, в якій буде порядок розмежування теорій зв'язку першого порядку. Такими теоріями можна вважати ті, які розроблені в межах окремих парадигм. Зауважимо, що у теорій першого порядку комунікація розглядається як похідна від біологічних, психологічних, соціальних чи інших змінних. Незважаючи на гносеологічну різноманітність та розрізнений стан комунікації теорія повинна досягнути певної діалогічної та діалектичної узгодженості шляхом взяття до уваги проблем комунікації у суспільстві та обговоренні альтернативних практичних підходів. Це ґрунтується на уявленні

про те, що комунікація є соціально побудованою практикою, тоді як теорія комунікації є практичним способом участі у суспільному дискурсі про норми цієї практики [5, с. 127].

Значною мірою метамодель, яку можна назвати «метатеорією», як Крейг визнає у своїй відповіді на критику Девіда Майерса [5, с. 232], можна розглядати як розширення концепції Крейга щодо взаємозв'язку між теорією першого порядку і практикою. Відповідно до цього розвиток соціальної практики автоматично супроводжується нормативним дискурсом, який характеризується специфікою дискурсивних практик або способами використання мови у практичних цілях [5, с. 39]. Такий дискурс не є нейтральним відображенням відповідної діяльності. Він є конститутивною частиною практики, оскільки формує стандарти, норми, прийоми тощо, які надають практиці культурної значущості, здатної до соціального поширення та регулювання.

Отже, у цій конститутивній концепції першого порядку кожна теорія, яка розглядається як інтерпретація практичних знань, представляє ідеалізований нормативний стандарт для практики. Після Джеймса [1, с. 32], Крейг стверджує, що кожна модель комунікації також є моделлю для комунікації. Але такі моделі чи теорії самі по собі є вищими порядками, чинність яких залежить від актуальності та значення ідеальних форм практики, які вони тягнуть за собою і з яких складаються.

Отже, теорії комунікації мають бути відкритими для нормативного вивчення другого порядку. Під останніми ми розуміємо метамодель, що формує концептуальне поле для спільного існування моделей першого рівня і виокремлює ті їх аспекти, які можуть бути значущими для розуміння і пояснення конкретної комунікативної ситуації. Метамодель Крейга, таким чином, є теорією теорій, але вона є суто конститутивною. Водночас, як конститутивна модель комунікації першого порядку, яка є практикою ретельного аналізу, – це первинний соціальний процес, завдяки якому наш значущий спільний світ базує сферу обговорення та аргументації щодо теорії комунікації як дискусії про практичні наслідки конституювання самої комунікації по-різному [5, с. 127–128]. Це тягне за собою заперечення абсолютної реальності спілкування як соціальної практики, крім її конститутії у дискурсі.

Як зазначав Майєрс, навряд чи це нейтральна точка зору, оскільки конститутивна перспектива чітко використовується у самій побудові метатеорії. Тому можна стверджувати, що така мета-модель є неспроможною забезпечити необхідний рівень, оскільки критики конструктивізму навряд чи приймуть конституційну підтримку. У своїй відповіді Крейг відкрито визнає це як рефлексивний парадокс, який випливає з прийняття ретельно конституційного поняття теорії комунікації. Як він висловлюється, конститутивна мета-модель «знімається» через соціальний конструктивізм [5, с. 235]. Але загалом прагматично Крейг стверджує, що мета-модель такого типу, яку він передбачив, є найкращою альтернативою досягненню доступних нам міжгалузевих дискусій. Це в принципі можливість виявляти цінності в традиціях, протилежних їх фундаментальним умовам, адже для кожної теорії пропонується певний спосіб конституювання процесу комунікації. За словами Крейга, парадокс означає, що конститутивна мета-модель не може апріорі відкидатися спочатку, упорядкувати моделі комунікації, що суперечать їй власним припущенням. Навіть не порушене лінійне передавання моделі виключається зі сфери компетенції, оскільки вони можуть запропонувати практичні методи розгляду комунікації для певних цілей.

Отже, первинне обґрунтування позиціонування конститутивної мета-моделі відкриває широке поле теорії комунікацій як певний ґрунт для ідентифікації пристосування між позиціями, які можуть здатися абсолютно несумісними. Тобто, пропозиція Крейга, як стверджується, може об'єднати ті поля теорій першого порядку, які розходяться, розглядаючи їх як різні способи взаємодії створення комунікацій для реальних цілей. Складова мета-модель корисна тим, що дає величезний, іншими словами, розрізнений масив загальних практичних цілей комунікаційних теорій: висвітлення, виклик та інші багаті щоденні бесіди про проблеми та практики спілкування. Конституційна мета-модель будує цілісне поле, інтерпретуючи різні теорії комунікацій. Крім того, як було запропоновано, прийняття конститутивної метаперспективи має інструментальний мотив. Саме така перспектива надає в наше розпоряджен-

ня загальну суму похідної практичної величини, здатної до будь-якої теорії комунікації.

Можливо, ця точка зору обстоює те, що конститутивна метамоделі має бути поєднаною попередньо в тому сенсі, що вона може визначити кожну теорію комунікації хоча б евристично. Крім того Крейг обґрунтовує постулювання метамоделі, з якої випливає підхід, який може пояснити вирішальні відмінності між такими факторами справжньої моделі першої комунікації, які він формулює схематично. Кожна перспектива концепції класифікується відповідно до її унікального комунікаційного визначення, конкретної концептуалізації проблем комунікації, її характеру – «метадискурсивної лексики». Водночас очікується, що матриця зможе сформулювати свої незгоди з іншими затвердженими перспективами, таким чином відкриваючи аргументи між різними підходами до практичних проблем комунікації.

Оригінальна презентація конститутивної метамоделі, застосування цих принципів визначення теорій комунікації сприяють семи основним перспектам або, як Крейг вважає за краще їх позначати, традиціям, а саме: риторичній, семіотичній, феноменологічній, кібернетичній, соціопсихологічній, соціокультурній та критичній. Крім того, Крейг визнає деякі вторинні, гібридні форми, такі як постструктурна традиція. Також він визнає, що саме ця матриця є лише одним зі зручних способів структурування поля. Тому вона завжди відкрита для виправлень та доповнень, потребує істотних коректив схеми.

Єдиними обмеженнями на додавання традиції до конститутивної метамоделі є те, що поставлена традиція повинна містити істотну думку, яка сприяє унікальній, практично наслідковій концептуалізації спілкування, істотно вирізняється серед усіх інших традицій, і що вона повинна бути включена в матрицю поля, конкретизуючи своє виразне уявлення про проблеми спілкування, метадискурсивну лексику, звичні переконання. Це стверджує або кидає виклик аргументації щодо інших традицій. Включення нової традиції вимагає, щоб інші традиції були перероблені, принаймні настільки, що кожній з них є що сказати про нові традиції та, можливо, більш радикальними способами.

Отже, хоча конститутивна метамодель є відкритою до змін, такі зміни повинні виконуватись впорядковано. Іншими словами, незалежно від того, як матриця влаштована насправді, вона повинна пояснювати відповідні відмінності між базовими теоріями першого порядку щодо об'єднального питання практичного застосування. Це передусім те, що вимагає зробити конститутивна метамодель: розрізнити центральні традиції теорії комунікацій таким чином, щоб сформулювати їх відмінності і тим самим сприяти обговоренню між цими перспективами.

Прагматизм потрібно підняти до статусу базової комунікативно-теоретичної традиції. У матриці метамоделі вона повинна бути здатною стверджувати своє унікальне поняття комунікації у викладеному вище способі. За словами Крейга, він визначив катіон комунікаційно-теоретичної квінтесенції прагматизму. Зважаючи на прагматичну перспективу як традицію в тому сенсі, що вимагається, хоча дане питання дещо не відповідає повній артикуляції матричної моделі. За Крейгом, прагматична традиція концептуалізує комунікацію у відповідь на проблему несумірності, тобто проблему спільності операцій у плюралістичному соціальному світі, що характеризується відсутністю загальних, абсолютних стандартів вирішення відмінностей. Далі через інтерпретацію концепції Джона Дьюї демократичної спільноти прагматичний погляд на комунікацію виразно концептуалізується. Комунікація в суспільстві, на думку Дьюї, залежить від демократичної громадськості чи плюралістичної спільноти в контексті співпраці.

Дьюї представив п'ятиступеневу прагматичну модель розуміння та розв'язання проблем, яку пізніше вивчав та переглядав Морган. Перший крок цієї моделі передбачає зіткнення із ситуацією та визнання її предметом дослідження. Тут варто звернути увагу на те, що проблема може лежати за межами сучасного досвіду дослідника. На другому кроці дослідник міркував би про природу проблеми. Процес відображення може привести до нової версії проблеми та переформулювання дослідницького питання, яке було ідентифікованим на першому кроці. Третій крок передбачає розгляд можливих дій, тобто роздуми про можливі шляхи розв'язання дослідницького питання. На наступному етапі дослідник міркував

би про вибір методів дослідження. У результаті цього процесу він може зробити крок назад, оскільки вибір методу може повернути дослідника до перегляду вибору проекту дослідження, а звітди навіть може повернути його до розгляду дослідницького питання. До цього, приступаючи до п'ятого кроку та проводячи саме дослідження, він може пройти кілька раундів проектування дослідження, підбору методів, роздумів про зроблений вибір та перегляду дослідницького питання. У прагматизмі цей процес називається «викраденням», який ґрунтується на взаємовідносинах «якщо-тоді», в яких роздуми дослідників щодо природи проблеми приводять їх до висновків, що «якщо діяти певним чином, то ви отримаєте певний набір результатів». Таким чином, прагматична методологія сприяє такому способу рефлексії: про природу проблеми та її потенційні вирішення та про природу проблеми та ймовірні дії. Іншими словами, методологія пов'язує процес проектування дослідження до основного дослідницького питання та пов'язує проектування з вибором методу.

Прагматизм побудований на двох взаємопов'язаних концептуалізаціях філософського дослідження: трактування сенсу й інтерпретації істини. Інтерпретація у вузькому сенсі: прагматизм є лише інтерпретацією сенсу. Прагматична максима насамперед займається вирішенням проблем. Розв'язання проблеми як такої включає успішне застосування концепцій, переконань або теорій у конкретній ситуації. Головна міра успіху – задовільний результат щодо проблеми, яку потрібно вирішити. Задоволення – стан розуму, що відбувається в даний момент. Значення може бути встановлене лише через рефлексивний досвід. За своєю суттю, досвід дає можливість перевірити істинність, що дає можливість ретроспективно приписувати значення нашим діям. Проте значущість досвіду значно перевищується, адже це лише відправна точка, джерело потенціалу.

Отже, краще говорити про «нову хвилю прагматизму», а не про «неопрагматизм», оскільки деякі прихильники прагматичних ідей у своїх спробах переоцінити значення прагматизму для галузі комунікації свідомо звертаються до класичних прагматиків, таких як Вільям Джеймс і Джон Дьюї, а деякі – до неопрагматиків, зокрема Річарда Рорті. Неопрагматики доходять висновку, що філо-

софію завжди слід обґрунтовувати досвідом, а все інше, що не є в такий спосіб обґрунтованим, слід відкинути як зайве. Однак слід запитати, чи таке поняття досвіду та філософії справді є найбільш задовільним для прагматичної теорії комунікацій? Як відомо, теорія Джеймса вимагає суворого дотримання прямого досвіду, згідно з яким незручно відмовлятися від визнання ролі абстракції. Іншими словами, універсалії мають бути обмежені прямим досвідом. Теорія комунікації як поле Роберта Крейга була визнана багатьма асоціаціями за вплив на сферу комунікації, а також прийнята іншими авторами як нова основа для розуміння галузі теорії комунікації. Крейг використовував конститутивну модель не для якоїсь теорії істини чи логічної необхідності, а тому, що названа модель прагматично виконує мету проекту, а саме – відкрити простір, в якому конкуруючі теорії комунікації можуть взаємодіяти. Завдяки цьому конституційна модель зможе підтримувати теоретичний космополітизм.

Теоретичне та практичне значення даного дослідження полягає в можливості використання отриманих результатів у подальшому дослідженні науково-методологічного потенціалу філософії прагматизму та неопрагматизму.

ЛІТЕРАТУРА

1. Джеймс У. Введение в философию. Москва : Республика, 2020. URL: https://www.socionauki.ru/almanac/noo21v/number_2/1_1_5_2.pdf
2. Дьбюї Д. Філософський енциклопедичний словник. Київ : Інститут філософії імені Григорія Сковороди НАН України : Абрис, 2002.
3. Рорти Р. Случайность, ирония и солидарность. Случайность, ирония и солидарность / пер. с англ. И. Хестановой, Р. Хестанова. Москва : Русское феноменологическое общество, 1996.
4. Bertrand R. The Analysis of Mind. Macmillan. URL: <https://www.gutenberg.org/files/2529/2529-h/2529-h.htm>
5. Craig R. T. Communication Theory as a Field. *Communication Theory*. 1999. Vol. 9. Is. 2. P. 119–161.

REFERENCES

- James W. (2000). *Introduction to philosophy*. Moscow: Republic. Retrieved from: https://www.socionauki.ru/almanac/noo21v/number_2/1_1_5_2.pdf [In Russian].
- Dewey D. (2002). *Philosophical encyclopedic dictionary*. Kyiv: Hryhoriy Skovoroda Institute of Philosophy of the National Academy of Sciences of Ukraine: Abris. [In Ukrainian].
- Rorty R. (1996). *Coincidence, irony and solidarity*. RFO. Retrieved from: <file:///C:/Users/user/Downloads/contingency.pdf> [In Russian].
- Bertrand R. (1921). *The Analysis of Mind*. Macmillan. Retrieved from: <https://www.gutenberg.org/files/2529/2529-h/2529-h.htm>
- Craig R.T. (1999). Communication Theory as a Field. *Communication Theory*, Vol. 9, Is. 2, 119-161.

Mariia-Kateryna Pavchuk

Post-Graduate Student, Yuriy Fedkovych Chernivtsi National University; Chernivtsi, Ukraine; e-mail: katyapavchuk@meta.ua; ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2999-8321>

A new wave of pragmatism in communication research

Abstract

It provides a brief overview of James' pragmatic empiricism, Dewey's empiricism, Rorty's neo-pragmatist ideas, and an overview of Craig's metamodels on communication theory. Based on this review, the author substantiates the need for radicalization of pragmatism and analyzes its impact on communication research. The essay argues that all communication theories are mutually relevant when addressed to a practical lifeworld in which "communication" is already a richly meaningful term. Each tradition of communication theory derives from and appeals rhetorically to certain commonplace beliefs about communication while challenging other beliefs. The complementarities and tensions among traditions generate a theoretical metadiscourse that intersects with and potentially informs the ongoing practical metadiscourse in society. In a tentative scheme of the field, rhetorical, semiotic, phenomenological, cybernetic, socio-psychological, sociocultural, and critical traditions of communica-

tion theory are distinguished by characteristic ways of defining communication and problems of communication, metadiscursive vocabularies, and metadiscursive commonplaces that they appeal to and challenge. Topoi for argumentation across traditions are suggested and implications for theoretical work and disciplinary practice in the field are considered. So, from the point of view of Robert Craig, the whole theory of communication is a kind of metadiscourse, a way of speaking about speaking, which receives most of its credibility and interest through a rhetorical appeal to the well-known truths of everyday practical metadiscourse. On this basis, the researcher builds a coherent agreed field of a unified communication theory, each element of which refers to its own set of "common truths" and critically examines the other elements included in the field.

Keywords: *pragmatism, communication theory, experience, Craig, James.*

З М І С Т

СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ

Білий О. В., Вовк В. М.

ВІДЖИВЛЕННЯ НАЦІОНАЛЬНОЇ ДЕРЖАВИ 3

Усов Д. В.

ДО РЕКОНСТРУКЦІЇ ФІЛОСОФСЬКОГО ДИСКУРСУ
ТОЛЕРАНТНОСТІ: ЄВРОПЕЙСЬКИЙ ТА УКРАЇНСЬКИЙ
КОНТЕКСТИ 29

Кисельов М. М.

ІСТОРІЯ ТА ІСТОРИЧНА ПАМ'ЯТЬ:
СФЕРИ ПЕРЕТИНУ 44

Шиман К. А.

ЕВОЛЮЦІЯ ПОНЯТТЯ «ВІРТУАЛЬНА РЕАЛЬНІСТЬ»
У ФІЛОСОФІЇ 64

ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ

Йосипенко О. М., Дондюк А. М.

П. БУРДЬЄ – ЧИТАЧ Л. ВІТГЕНШТАЙНА АБО ВПЛИВ
КОНЦЕПТУ ПРАВИЛА НА ТЕОРІЮ ГАБІТУСУ 86

Лозниця С. А.

КОНТРОВЕРСІЙНІ ПІДВАЛИНИ КОМУНІКАТИВНИХ
СТРАТЕГІЙ: ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКИЙ АСПЕКТ 100

Маменко Т. В.

СЕМІОТИЧНІ КАТЕГОРІЇ ПІРСА 123

Киричок О. Б.

ЩО НАЗВАНО ФІЛОСОФІЄЮ У «ПОСЛАННІ»

КЛИМЕНТА СМОЛЯТИЧА. НАРИС 1:

ТЕКСТОЛОГІЯ І НАУКОВІ ПІДХОДИ 142

Стрелкова А. Ю.

ПРОБЛЕМА ПЕРЕКЛАДУ БУДДІЙСЬКОЇ ФІЛОСОФСЬКОЇ

ТЕРМІНОЛОГІЇ З УЗАГАЛЬНЕНИМ ЗНАЧЕННЯМ

«СВІДОМІСТЬ» 156

ЛОГІКА ТА ЕПІСТЕМОЛОГІЯ

Рева Н. О.

КОГНІТИВІЗАЦІЯ ЛОГІКИ АБО ЧОМУ САМЕ СЬОГОДНІ

ЛОГІКА ПОТРЕБУЄ ПІДТРИМКИ КОГНІТИВІСТИКИ:

ІСТОРИКО-МЕТОДОЛОГІЧНИЙ АНАЛІЗ 171

Марія-Катерина Павчук

НОВА ХВИЛЯ ПРАГМАТИЗМУ В КОМУНІКАЦІЙНИХ

ДОСЛІДЖЕННЯХ 187

КЕРІВНИЦТВО ДЛЯ АВТОРІВ

Редакція приймає до друку наукові матеріали з різних аспектів філософії та релігієзнавства: статті, коментовані публікації джерел, переклади, огляди наукових конференцій, рецензії, бібліографічні огляди книг і наукової періодики.

Рукописи мають відповідати критеріям: дослідження має бути самостійним, оригінальним і значущим для відповідної сфери філософського знання; містити безперечну наукову новизну; відповідати науковим пріоритетам журналу; текст не має бути опублікованим раніше ні в друкованому, ні в електронному вигляді; виклад має бути забезпеченим достатніми за обсягом та правильно оформленими посиланнями на джерела та літературу.

ВИМОГИ ДО РУКОПИСІВ:

Відповідно до Постанови Президії ВАК України від 15.01.03 № 7-05/1 структура статті повинна включати: постановку проблеми у загальному вигляді та її зв'язок з важливими науковими чи практичними завданнями; аналіз останніх досліджень і публікацій, в яких започатковано розв'язання даної проблеми і на які спирається автор, виділення невирішених раніше частин загальної проблеми, котрим присвячується означена стаття; формулювання цілей статті (постановку завдання); виклад основного матеріалу дослідження з повним обґрунтуванням отриманих наукових результатів; висновки з даного дослідження і перспективи подальших розвідок в обраному напрямі.

Обов'язковими елементами статті є:

- **Індекс DOI** (надається редакцією видання).
- **Індекс УДК**, який розташовують перед заголовком статті, окремим рядком, у лівому верхньому куті.
- **Заголовок статті**. Подається двома мовами: українською й англійською.
- **Відомості про автора** (авторів) – прізвище, ім'я та по-батькові; науковий ступінь, звання (якщо є); посаду; організацію (місце навчання); електронну адресу; контактний телефон; за наявності – сторінку автора у Google Scholar, Scopus або інших наукометричних базах. Подаються двома мовами: українською й англійською. Слід подавати офіційний переклад англійською назви місяця роботи/навчання (як його визначено, наприклад, на сайті організації).
- **ORCID ID** автора (анкета має бути заповненою).
- **Анотація**. Подається двома мовами: українською й англійською. Побудова анотацій: характеристика основної теми, проблеми, цілі, узагальнені результати. Обсяг анотацій: українською мовою – не менше 1000 знаків, англійською – не менше 1800 знаків.

• **Ключові слова.** Подаються двома мовами: українською й англійською. Кількість ключових слів – не менше п'яти і не більше десяти. Ключові слова мають відповідати змісту статті.

• **Список літератури.** У зв'язку з включенням журналу до міжнародних бібліографічних баз даних, список літератури складається з двох блоків: ЛІТЕРАТУРА і REFERENCES:

1) ЛІТЕРАТУРА – нумерований список використаних в тексті джерел мовою оригіналу. Джерела у списку літератури не повторюються. Оформляються **ВИКЛЮЧНО** відповідно до українського стандарту бібліографічного опису (ДСТУ 8302:2015).

2) REFERENCES – той самий список літератури, але в ньому джерела з будь-яких мов, що не використовують латиницю (українська, російська, арабська, китайська та ін.), мають бути перекладені англійською мовою з поміткою мови оригіналу: [In Ukrainian], [In Russian], [In Arabic], [In Chinese] та ін. Назви періодичних україно- та російськомовних видань (журналів, збірок та ін.) пишуться спочатку транслітерацією, а потім, у дужках, англійською. В основу цитування REFERENCES покладено **стиль APA**.

Правила і приклади оформлення списку літератури містяться на сайті <http://multiversum.com.ua> в розділі «Керівництво для авторів».

Тексти подаються у **форматі** Microsoft Word або RTF.

Посилання у текстах на цитовану літературу є обов'язковими. Вони мають бути пронумеровані за наскрізною нумерацією зі вказівкою номера цитованої сторінки, й узяті в квадратні дужки. Приклад оформлення посилання: [10, с. 116], де "10" - це порядковий номер цитованого джерела, "116" - номер цитованої сторінки.

Графіки, діаграми, рисунки, схеми, таблиці мають бути виконані й роздруковані в чорно-білому варіанті. Рисунки (графіки, діаграми, фото та ін.) подаються в тесті лише у форматі *.bmp або *.jpg (бажано надавати їх і окремим файлом). Рисунки, зроблені із застосуванням засобів MS Word, не допускаються. Таблиці подаються у книжній орієнтації. Скановані ілюстрації та таблиці неприпустимі.

Матеріали подаються на електронну скриньку article@multiversum.com.ua або через сайт журналу <http://multiversum.com.ua> за допомогою платформи OJS (відкрита журнальна система).

Редакція зберігає за собою право на редагування й скорочення матеріалів.

Редакція не завжди поділяє думки авторів.

Відповідальність за точність поданих фактів, цитат, цифр і прізвищ несуть автори матеріалів.

НАУКОВЕ ФАХОВЕ ВИДАННЯ

ІНСТИТУТ ФІЛОСОФІЇ ІМЕНІ Г.С. СКОВОРОДИ НАН УКРАЇНИ

Включено до Переліку наукових фахових видань України
згідно з наказом Міністерства освіти і науки України
від 17.03.2020 р. № 409

Мультиверсум. Філософський альманах

Літературний редактор: *Л. Я. Ловкая*

Комп'ютерна верстка: *І. Б. Ничай*

Обкладинка: *В. С. Соловйова*

Підписано до друку 28.10.2020.

Формат 60x90 1/16. Папір офс.

Друк офс. Гарнітура Times.

Ум.-друк. арк. 12,69. Обл.-вид. арк. 10,95.

Наклад 100 прим. Ціна договірна.