

Юлія Бродецька

# МЕТАМОРФОЗИ СУЧАСНОЇ ФІЛОСОФІЇ

Частина I. МОВА БУТТЯ



Монографія

ДНІПРО  
2023



Юлія Бродецька

# МЕТАМОРФОЗИ СУЧАСНОЇ ФІЛОСОФІЇ

Частина I. МОВА БУТТЯ

Монографія

Дніпро  
«Ліра»  
2023

УДК 101.165

ББК 87.21

*Видано за благословення  
Глави Дніпровського Центру  
Духовного Відродження та Духовної Культури  
Смутка Володимира Михайловича*

---

Рекомендовано до друку Вченою радою  
Дніпровського національного університету імені Олеся Гончара  
(протокол № 1 від 21 вересня 2023 року)

Наукові рецензенти:

Окоороков В.Б. — доктор філософських наук, професор  
Голубович І.В. — доктор філософських наук, професор  
Лісеєнко О.В. — доктор соціологічних наук, професор

Бродецька Ю. *Метаморфози сучасної філософії. Ч.1 Мова буття /*  
*Монографія. — Дніпро: ЛПА, 2023. — 248 с.*

ISBN 978-966-981-813-3

Протягом всього періоду свого існування, починаючи з епохи античності й до сьогодення, статус філософії як універсальної методологічної платформи дослідження людського буття періодично змінювався, але лишався прерогативним. Історично ситуація змінюється у зв'язку з розвитком «технологізованого» знання, орієнтованого на методи позитивних, природничих наук. Науково-технологічний розвиток суспільства вимагав відповідного інструментарію. Ці тенденції поступово призводять до загострення питання щодо наукового статусу філософії, можливостей її гносеологічного потенціалу. Причому наполегливо ігноруються ті онтологічні проблеми й кризи, з якими все частіше зіштовхується сучасне суспільство та людина в ньому.

З огляду на це, теоретичне та практичне значення аналізу стану сучасної філософії дозволяє простежити не лише основні методологічні зміни в її структурному каркасі, але й проаналізувати ті трансформації картини буття, що відбулися в свідомості сучасної людини. У цьому ракурсі філософське знання є своєрідним лакмусовим папірцем, що проявляє характер змін одразу на декількох рівнях: безпосередньо теоретичному, індивідуальному та соціальному. Саме ця гносеологічна потенційність філософії, її здатність комплексно охоплювати та описувати буттєві процеси, й розкриває її універсальність, системність, гнучкість у якості методологічної платформи сучасного наукового дискурсу.

ISBN 978-966-981-813-3

© Бродецька Ю., 2023

# ЗМІСТ

<b>ПЕРЕДМОВА .....</b>	<b>5</b>
------------------------	----------

## **РОЗДІЛ I**

### **ТРАЄКТОРІЇ СУЧАСНОЇ ФІЛОСОФІЇ: ПРИЧИНИ, ТЕНДЕНЦІЇ, СИМПТОМАТИКА ..7**

<b>§1. ОНТОЛОГІЧНИЙ ПОВОРОТ: ЧИ МОЖЛИВА ОНТОЛОГІЯ ПОЗА МЕТАФІЗИКОЮ? .....</b>	<b>8</b>
1.1 Де приховані витoki буття: лінгвістичний аналіз проблеми.....	10
1.2 Буття та його метафізично-онтологічні проекції: філософська рефлексія .....	39
1.3 Траєкторії та виклики сучасної філософії, її пізнавальні межі .....	59

## **РОЗДІЛ II**

### **КАТЕГОРІЇ БУТТЯ .....** **82** |

<b>§ 2. БУТТЯ МОВИ.....</b>	<b>83</b>
2.1 Народження буття: метафізичні та онтологічні засади мовотворення .....	83
2.2 Людина і мова: екзистенційні потенції мовотворення .....	109
2.3 Лінгвістичний поворот: від символу до знака .....	138

**§ 3. СИМВОЛ І БУТТЯ .....162**

3.1 Буття як символічна реальність:  
    зміст vs форма? .....162

3.2 Homo symbolicum ..... 175

3.3 Іконічний поворот: культивувація знака ..... 185

3.4 Буття vs суще: симулятивна реальність ..... 199

**ПІСЛЯМОВА..... 225**

**ЛІТЕРАТУРА ..... 227**

---

## ПЕРЕДМОВА

*Розширювати свої знання можна тільки тоді,  
коли дивишся прямо в очі власному незнанню...*

*К. Ушинський*

Сучасна епоха набула безлічі характеристик та ракурсів свого трактування. Поряд з поняттям «сучасне суспільство» в одному синонімічному ряду можна зустріти такі описові якості як: «цивілізаційне», «постінформаційне», «візуальне», «постіндустріальне», «відкрите», «споживацьке», «мережеве», «шизофренічне», «полікультурне» тощо. Кожна з характеристик вказує на певний аспект, так би мовити нюанс, специфіку суспільного розвитку. Створюється враження нестримного динамічного потоку, описати, проаналізувати який складно й навіть неможливо. Проте ретельна філософська рефлексія дозволяє за змінним, неусталеним, динамічним, нестабільним характером соціальних відносин, розгледіти й виявити ті глибинні екзистенційні установки та онтологічні проблеми, що своїм корінням уходять до прадавніх філософських питань буття.

Іншими словами, історія свідчить, що сучасне суспільство в цій своїй нестабільності, плинності, не є унікальним. Кожний епохальний проміжок часу – це відображення певних змін, криз, трансформацій, що оформлюються в тій або іншій картині світу, та в цілому в своїй основі мають подібні онтологічні принципи, одну природу. Тож відмінності ці часто мають більше зовнішній, формальний характер.

Проте сучасне суспільство все ж відрізняється від попередніх етапів свого розвитку масштабністю та інтенсивністю цих процесів, що, як показує філософська рефлексія, відображуються у фрагментованості, розірваності, еkleктичності світосприйняття. Тому саме за цих умов потреба у пошуку комплексної, системної методологічної платформи аналізу й експлікації природи суспільного буття загострюється.

Сучасна наука, що докладає безліч зусиль для пошуків відповідних інструментаріїв та схем аналізу суспільних процесів, досить скептично й обережно ставиться до потенцій філософської рефлексії. За останньою часто ще зберігається ярлик «ненауковості», «неточності», «метафоричності». Проте і критичне наукове пізнання все частіше звертається до знання саме філософського, відкритого для тих ірраціональних моментів, що наповнюють повсякденне людське буття.

Філософії відкрите знання в усіх його проявах і аспектах пізнання. І в цьому, на нашу думку, зберігається й розкривається її найбільша потенція і перспектива у пізнанні світу, у тому числі й світу сучасного. Тож аналіз і синтез напрацьовань філософської традиції, що відображає й зосереджує у собі всю ту змінність, специфічність та глибинність буття соціального, протягом усього періоду його існування, залишає багате дослідницьке поле для пошуків і відкриттів сучасної науки.



## **РОЗДІЛ І**

# **ТРАЄКТОРІЇ СУЧАСНОЇ ФІЛОСОФІЇ: ПРИЧИНИ, ТЕНДЕНЦІЇ, СИМПТОМАТИКА**

### **§1. ОНТОЛОГІЧНИЙ ПОВОРОТ: ЧИ МОЖЛИВА ОНТОЛОГІЯ ПОЗА МЕТАФІЗИКОЮ?**

**8**

#### **1.1 Де приховані витоки буття: лінгвістичний аналіз проблеми**

**10**

#### **1.2 Буття та його метафізично-онтологічні проекції: філософська рефлексія**

**39**

#### **1.3 Траєкторії та виклики сучасної філософії, її пізнавальні межі**

**59**

## § 1. ОНТОЛОГІЧНИЙ ПОВОРОТ: ЧИ МОЖЛИВА ОНТОЛОГІЯ ПОЗА МЕТАФІЗИКОЮ?

*Спочатку Бог створив небо і землю. Земля ж була без вигляду і невпорядкована, і над пропастью була темрява. І Божий дух носився над водою. І сказав Бог: Хай буде світло, і було світло...*

*Бут. 1: 1-3*

Сучасна філософія виступає тією проєкцією розвитку філософської думки, де відображаються всі методологічні зсуви, сумніви, пошуки, фіаско, спрямовані на пошук, інтерпретацію фундаментальних понять та концептів сучасності. Ці такі протилежні й неоднозначні за своїм характером тенденції розгортаються у вигляді так званих поворотів, повернень (до витоків), реверсій, що описують проблемні поля і задають тональність сучасній філософській парадигмі: *онтологічного, лінгвістичного, іконічного, теологічного, перформативного, медіального, антропологічного, просторового* тощо. Кожен із них – це, по суті, спроба перегляду перш за все гносеологічного потенціалу філософії та життєздатності її осередку, «серця» філософського світогляду – метафізичних і онтологічних засад. Претензійні, іноді занадто сконцентровані на бажанні перекроїти всю філософську традицію, ці зміни в методології науки,

насправді, ретранслюють світоглядні зміни людства сучасної епохи. Тому прислухатися, проаналізувати характер таких поворотів важливо, перш за все, для діагностики самого стану сучасного соціального буття, стану людини в цьому бутті, а також тих «перспектив», що народжуються або блокуються таким становищем науки.

## 1.1 ДЕ ПРИХОВАНІ ВИТОКИ БУТТЯ: ЛІНГВІСТИЧНИЙ АНАЛІЗ ПРОБЛЕМИ

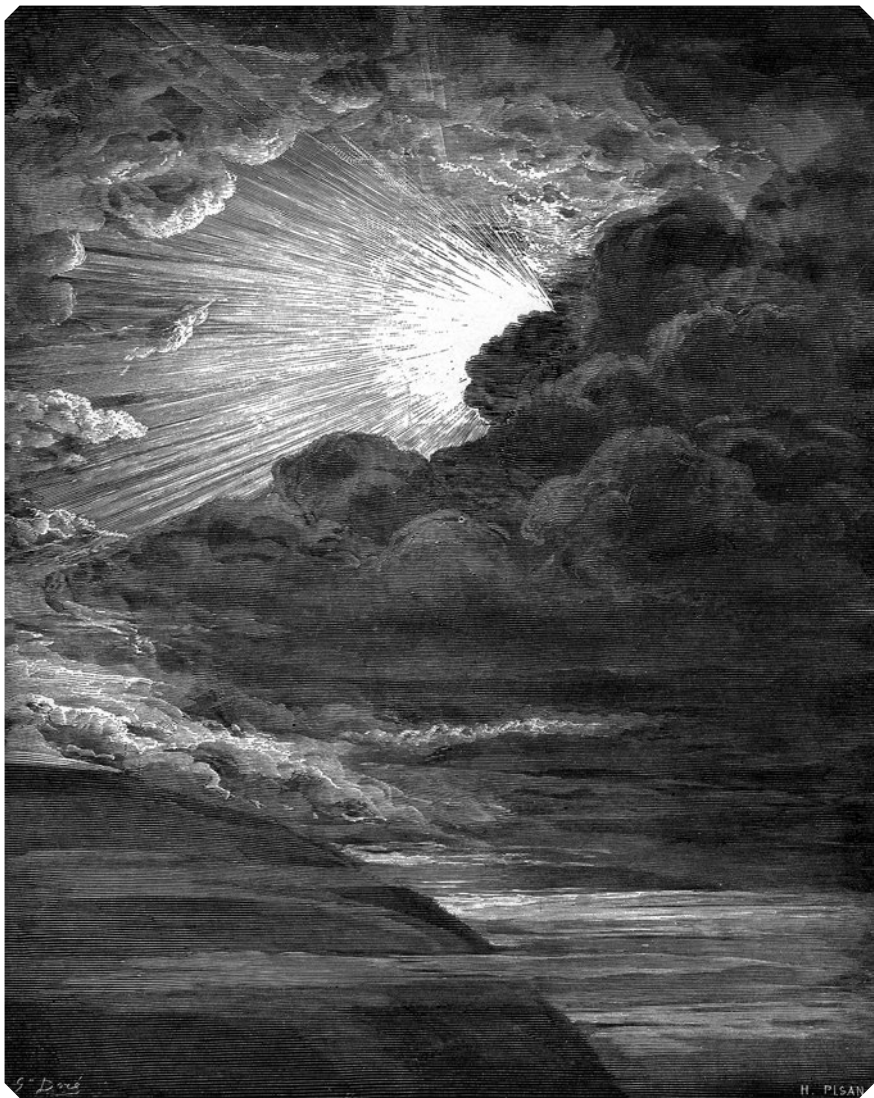
*І довершені були небо і земля, і все їх упорядкування.  
І закінчив Бог в шостім дні свої діла, які зробив...*

*Бут. 2: 1-2*

Центральним поняттям філософської рефлексії безумовно є поняття «буття». Дослідження природи феномену формують навколо себе величезну кількість дискусій та роздумів, закладають різноманітні філософські традиції та методологічні проекти. З огляду на таку ситуацію, розібратися в феномені буття — з'ясувати його генезу, розкрити унікальну природу можливо лише за звернення до того першосенсу, що заклало буття саме в себе. Іншими словами, категорія «буття» потребує філософсько-лінгвістичного аналізу.

У якості поняття, «буття» має, напевно, найдавнішу лінгвістичну традицію інтерпретації. Так, ще в давньоєврейських текстах слово «толедот» (לולדוּת) — «буття», тлумачиться у значенні «родослів», «народження», «житіє». Поняття утворюється як похідне від дієслова «йалад» (ילד) — «народжувати», і у своєму семантичному значенні означає «процес, результат (чогось), розвиток, розгортання», але не причину! Як зазначає дослідник О. Прокопенко у роботі «Експозиція книги Буття», цим словом зазвичай описувалося те, що сталося, сталося з будь-ким, тобто

«подальший розвиток, історія (когось, чогось)» [72].



Г. Доре «Створення Світла» (гравюра), 1866 р.

Традиційно словом «толедот» у євреїв називали родовідні таблиці та ті історико-біографічні записи, з яких складалася сама історія роду [89]. Таким чином, як зазначає дослідник, коли у Книзі Буття йдеться про «толедот неба та землі» (вірші «Ось походження («толедот» або «тольдот») неба і землі, при створенні їх» [15, Бут. 2:4]), тоді говориться не про кінець попереднього розділу, а про початок нового, який розповідатиме про подальший розвиток неба та землі. У свою чергу, «толедот Адама» — це розділ, який розповідає про подальшу історію Адама у його нащадках. А «толедот Авраама» оповідає про подальшу історію його батька Фарри в особі синів, з яких головна увага приділяється Аврааму [15, Бут. 11:27-25:11].

Така структура біблійного родоводу, як відображення історії давньоєврейського народу, спиралась на традицію Стародавнього Близького Сходу. Адже поки батько залишався живим, саме він вважався главою всього сімейства. Іншими словами, поки живий Фарра — батько Авраама, це його історія, хоча головна дійова особа цього опису — це Авраам. Поки живий Яків, це його історія, хоча головною дійовою особою є його син Йосиф<sup>1</sup>.

**Філософська ілюстрація.** У Старому Заповіті слово «толдот» (івр. טלד) пов'язане безпосередньо з етапами створення світу, що розгортаються за посередництва Біблійного родоводу та хронології

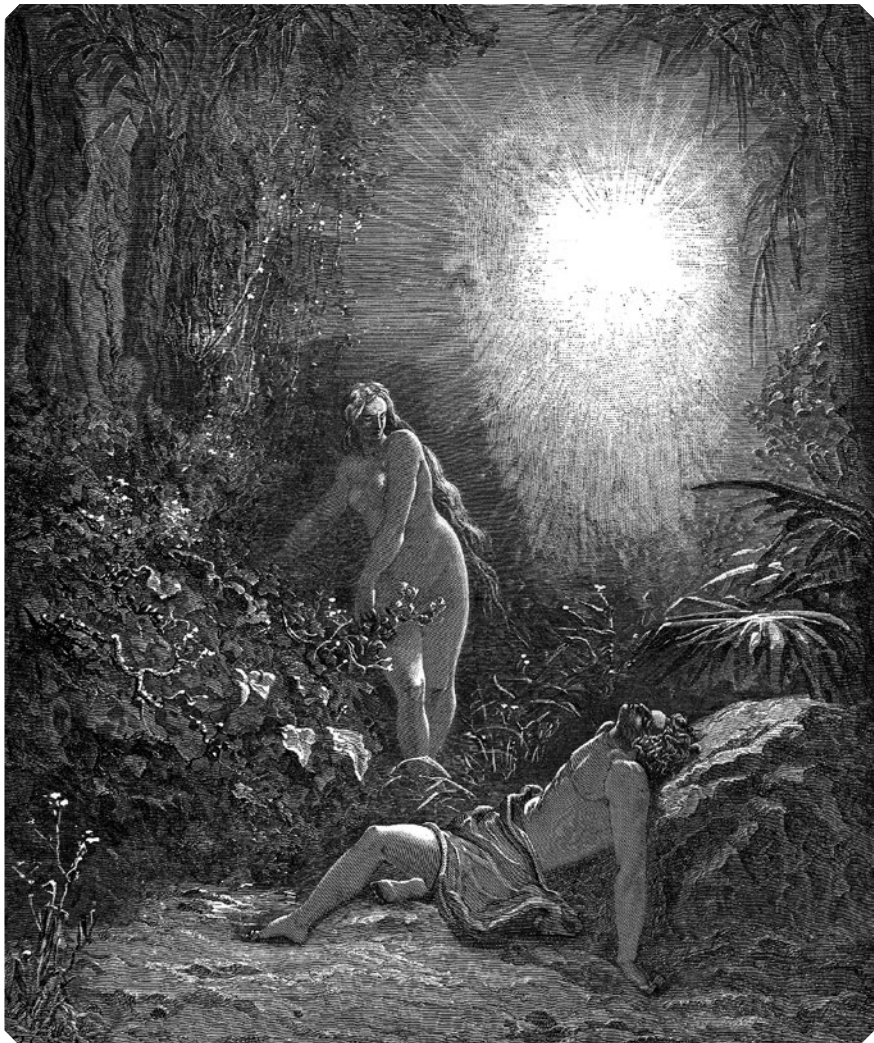
<sup>1</sup>У зв'язку з цим також цікаво відзначити, що Яків справді був живий упродовж більшої частини історії Йосипа.

старозавітних подій. Так, у Книзі Буття генеза людства відтворюється у описі родоводу від Адама до Авраама: Адам – Сет – Енос – Кінан – Магалалієл – Яред – Енох – Метушалах – Ламех – Ной – Сім – Арпахшад – Каїнам – Шелак – Евер – Пелег – Реу – Серуг – Нахор – Терах – Авраам [65, Бут. 10:12-31, Бут. 11:12-13]. Євангеліє в свою чергу починається словами «книга родоводу Ісуса». Два списки родоводу Ісуса Христа наведені в Євангеліях Луки [65, Лк. 3:32-34] та Матвія [65, Мт. 1:1-6]: Авраам – Ісаак – Яків – Іуда – Перець – Хецрон – Рам – Амінадав – Нахшон – Салмон – Боаз – Овед – Єссей – Давид. Це є свідченням сакральності феномену родоводу, його визначальної ролі як в процесах розгортання буття, так і самої людини: її якостей та ознак (людина ототожнюється зі своїм родоводом). Пригадаймо, наприклад, родовід Ноя, про що говориться в Біблії: «Ось родовід Ноя. Ной був чоловік праведний і досконалий між сучасниками; він ходив із Богом» [65, Бут. 6:9].

Генеалогії давніх народів, зокрема єврейські, у своїй традиції спирались як на родовідні списки, так і на генеалогію. Перші зустрічаємо у часи Нового Завіту.

Згідно зі свідченням Йосифа Флавія, священники, що мешкали не лише в Палестині, а й у Єгипті, Вавилоні та в інших місцях, пред'являли документи про походження, адже до служіння у святині, а також в громадських закладах допускали лише людей певного гідного походження. Значення походження було важливим ще й з огляду на проблему спадкування. Генеалогії, на противагу родовідним спискам, мали богословське значення. Як впливає зі Старого Заповіту [65, Бут. 5: 1-32; 10: 1-32],

за допомогою відтворення послідовності поколінь  
визначається сенс історичних подій та їхня мета [16].



Г. Доре «Створення Єви» (гравюра), 1866 р.



Крім книги Буття, слово «толедот» ще раз зустрічається в Книзі Чисел: «Ось родовід Аарона та Мойсея...» [65, Чис. 3:1]. Перед цим іде розповідь про обчислення всього Ізраїлю, а одразу після цієї фрази про перерахування синів Аарона [72].

Подальша історія слова розгортається вже у грецьких перекладах біблійних текстів – Септуагінті, переважно у значенні грецького «генезис» (γένεσις (лат. форма – genesis)), тобто «народження, походження (когось, чогось)». Таким чином, грецьке слово «генезис» продовжує єврейську традицію інтерпретації поняття «буття» як *«походження, родоvodu, виникнення»*, тобто процесу *«повільного народження, зародження, розвитку, зростання, остаточної появи на світ (когось, чогось)»*. Звідси стає зрозумілим зв'язок давньоєврейського виразу, яким починаються деякі родоводи в Біблії – «сефер толедот» (ספר תולדות – «книга народжень») з грецьким то βιβλίον γένεσις – «книга походження».

Обидва вирази мають форму множини, оскільки йдеться не про одне народження, а про низку народжень, тобто історію роду [65]. Таким чином, слово «буття» набуває значення *«походження, історії, народження, зростання та дозрівання людського роду»*. Тобто підкреслюється, з одного боку, *універсальний характер поняття: «буття» як історія людства, його народження, походження від першопредка*. Тут мова йде безпосередньо про *розкриття трансцендентного зв'язку людини й Бога, принципів її духовного походження*. З іншого боку, «буття» постає як процес, тобто *розвиток людського буття в цілому*.

*...трансцендентність буття проявляє себе у метафізичній природі феномена, як генезису, джерела походження, народження, розгортання, історії людського роду...*



**Ю. Шнорр «Адам та Єва після вигнання»  
(гравюра), 1860 р.**

Подальша філософсько-лінгвістична традиція

інтерпретації поняття «буття» зустрічається в давньогрецькій мові у вигляді іменника τὸεἶναι, що походить від дієслова φῶω (φωομαι) – «вирощувати, народжувати». У словнику І. Дворецького дане поняття тлумачиться як «приводити на світ» [41]. В лінгвістиці така етимологія слова φῶω вважається прозорою. Оскільки, як вважає Ю. Покорний, цей корінь зводиться до індо-європейського дієслова bheu – (bheuə-, bhuā-, bhue- / bhōu- / bhū) – «рости, виникати, бути, жити» [156]. Спільна думка індоєвропейців зводиться до того, що буття у смислі bhehu- має акцент на рості, народженні, становленні, і тому підходить для вираження форм майбутнього та минулого часів.

Морфологічно грецьке φῶσις відноситься до похідного із суфіксом -ti- і є практично повним еквівалентом праслов'янського byti, давньоіндійського bhūtih «благо-буття», «процвітання» і російського «быть». В останньому значенні дієслово φῶομαι близьке до γίγνομαι (лат. (g)natus – natura). Корінь φω сходить до індоєвропейського bheu – «пробиватися», «проростати», «розпускатися», яке у європейських мовах послугувало основою для дієслова «бути». Тому грецький іменник з цим коренем також несе в собі значення буття, але не як результативного перебування, а як появи на світ. Саме звідси формується синонімічність «бути» (φῶσις) із «сущим» (τὸὄν) і «сутністю» (οὐσία) у філософській мові<sup>2</sup> [42].

<sup>2</sup>Грецькому φῶσις відповідає латинське fui – «я був», futūrus – «майбутній». Від того ж кореня виникли φυή – «ріст, стан, ество, сутність»; φύλη – «рід, природа»; φυτς – «вирослий»;

**Філософська рефлексія.** У філософському аналізі М. Хайдеггера «буття» (φύσις) відкривається у перспективі грецького αλθεια — «суще, істина, час». Дослідник запитує: «Що означає слово φύσις?» І відповідає, що «воно означає із самого себе сходження (vonsichaus Aufgehende), проростання (наприклад, проростання (Aufgehen) троянди), поступове саморозкриття, входження у цьому розкритті в явність та обстановку та перебування у ній, тобто сходячо-перебуваюче владарювання (dasaufgehend-verweilendeWalten)... Це сходження у-себе-із-себе-становище (in-sich-aus-sich-Hinausstehen)» [110, с. 123].

М. Хайдеггер відмічає, що не варто мислити сходження буття у суще, чи сходження самого суцього, варто усвідомлювати φύσις у перспективі чистого сходження (dasreine Aufgehen). Іншими словами, «φύσις означає чисте сходження (входження), у пануванні якого (indessenWalten) виникає і, таким чином, є усе, що виникає (Erscheinende)... Зберігаючи за «фюсис» «грецьке» значення чистого сходження, ми все-таки сприймаємо його як певну велику всеохоплюючу ємність, у яку вкладаємо по-сучасному уявні нами речі як різноманітні види суцього. Але при такому підході ми й поготів опускаємо найважливіше: справа у тому, що φύσις як постійне сходження (dasständige Aufgehen) це не якась нейтральна ємність, не так зване «осяжне», схоже на абажур, що охоплює лампу, причому лампа залишається собою незалежно від того, чи «охоплює», «вкриває» її абажур чи ні. Чисте сходження владно пронизує собою гори та моря, дерева та птахів, причому саме їхнє буття

---

φυτιν — «рослина, творіння, пагін, істота, дитя»; φυλή — «філа, рід, фратрія»; φέρω — «саджати, сіяти, приводити на світ, народжувати» [42].

визначається через *φύσις* як *φύσις* і тільки так і усвідомлюється. Горам, морю та усякому іншому суццюму не потрібно «осяжне», тому що це суще, оскільки воно є, є у сходженні» [111, с. 133 - 134].

Така семантична наповненість поняття «буття», по суті, відображає ту *метафізичну його природу, що розкривається у принципах і законах світобудови*. Саме тому в рамках античної філософської традиції феномен буття постає об'єктом вивчення метафізики, а пізніше, певні ракурси буття стають фокусом дослідження ще й онтології, яка концентрується на вивченні його іманентних людській природі якостей. Так, наприклад, про метафізичну природу буття нагадує нам Парменід, розглядаючи у своїй поемі «Про природу» буття як основну проблему філософії, та, стверджуючи, що «буття є, небуття немає». Авіценна зазначає, що «сутність передуює існуванню», а Ансельман вказує на те, що «реальне існування перевищує існування лише в умі».

Уся природа буття підпорядкована єдиному закону: цілісності, гармонії, порядку, основою розгортання якого є *істина*. Саме у зв'язку з цим Парменід розділяє вчення про буття на:

- *вчення «за істиною»* (тобто про розумоосяжне, невидиме буття),
- *вчення «на думку»* (про світ, що чуттєво спостерігається).



Рембрандт ван Рейн "Адам і Єва", 1638 р.

Філософ протиставляє їх, стверджуючи, що «є — буття, а ніщо не є» (ἔστιν ἄρ' εἶναι, μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν), що буття пізнаване, а те, чого не існує, не може бути

пізнаним. Буття – єдине і нероздільне, цілісне, воно виключає «перерви» і множинність речей, воно не виникає і не гине, не має початку і кінця, воно нерухоме і незмінне, неречове. Буття існує поза простором і часом, що пізнаються тільки мисленням і тотожні йому («одне й те саме – мислення і те, про що думка»). Як те, що нескінченно триває, «є», воно тотожне вічності, воно є досконалість і повнота, що виключає інше як можливість небуття, ніщо і становлення<sup>3</sup>.

Цю дослідницьку лінію продовжує і Платон, у якого вчення про буття розгортається як вчення про «ідеї», розмежування незмінного, «істинно суцього» (τὸ ὄντως ὄν) буття як світу ідей, та змінного космосу (світу), що постає. Їхнього з'єднання за допомогою небуття (μη ὄ), що ототожнюється з матерією (ἕλη). Це платонівське розмежування передбачає:

- вчення про справжнє буття (безтілесних розумоосяжних сутностей, незмінних, позачасових і позапросторових ідей, причин речей і світу);
- вчення про «бування», або просторово-часовий космос (світ), який як «подібність» буття, своїм існуванням зобов'язаний «причетності» до буття і небуття, і тому знаходиться «посередині між буттям і небуттям»;
- вчення про небуття, або матерію, «сприймальницю» ідей (буття), необхідну умову кінцевого просторово-часового світу [68].

---

<sup>3</sup>Вчення Парменіда про буття щодо єдиного, вічності, мислення та істини стало основою для дослідження проблеми буття в європейській філософії аж до філософії М. Хайдеггера.

Отож саме ідеї, пов'язані між собою внутрішніми відносинами, і утворюють трансцендентний світ (світ ідей), виступають «першообразами», причинами та метою світу речей. Ідеї речей «присутні» у речах, але не перебувають у них. Їхнє місцеперебування – гіперуранія, наднебесне. Світ ідей як справжнє буття, як «здатність» (сила) впливає на речі, ідеї «присутні» у речах та світі. Ідея буття є вищою з п'яти категорій розумоосязного світу (буття – рух – спокій – тотожність – відмінність), з якої вони послідовно виводяться<sup>4</sup>.

Проблема буття стає епіцентром філософії Аристотеля. Так, у «Метафізиці» та «Другій аналітиці» філософ визначає філософію як науку про існуюче (буття), а, розмірковуючи про природу пізнання суцього, виділяє початки і причини суцього [119], які становлять предмет «першої філософії» (теології)<sup>5</sup>.

---

<sup>4</sup>В теорії знань Платона поділ реальності на три сфери ґрунтується на трьох типах знання: 1) діалектиці як розумінні істинно-суцього, спогляданні істини через сходження від «думки» до «гірського світу», до ідеї речі і сходження у світ речей для співвіднесення ідеї речі з річчю чи видом; 2) «думці» як формі знання про світ речей, що постає і є передумовою «спогаду» (*ἀνάμνησις*) ідеї речі і сходження до неї; 3) неможливості знання про небуття чи матерію та необхідності допустити існування матерії (небуття) для пояснення непереборних відмінностей між вічною та незмінною ідеєю речі та її недосконалою «подобобою» – тимчасовою та кінцевою річчю.

<sup>5</sup>У «Фізиці» Аристотель критикує вчення Парменіда про буття. Він вважає, що суще у Парменіда тотожно несущому. Сущє не може бути єдиним, оскільки є одиничним і множинним, необхідним і випадковим, рухливим і нерухомим. Так, наприклад, про нерухоме суще вчать математика і теологія,



**Філософська рефлексія.** Аристотель розвиває есенціалістський варіант онтології, де речі та імена (омонімія, синонімія та паронімія) підпорядковуються родовій приналежності. Матерія вічна і переходить з одного стану до іншого під впливом активної та первинної форми. Допускаючи існування «першої матерії» як невизначеного суцього, позбавленого властивостей, він виділяє форму форм («ейдо сейдосів») — Першодвигун (нерухоме та самоспоглядальне божество). Аристотель підкреслює пріоритет форми над матерією: матерія є можливість, а форма — початок, що діє. Першодвигуну підпорядковуються і різні форми руху, що завершуються в ентелехії (здійснення мети будь-якої речі), і живі істоти з їхньою морфологією (де душа — ентелехія органічного тіла), і космос з його формою (нерухомим і незмінним Першодвигуном). Першодвигун є Розумом у найвищій та завершеній дійсності, тому онтологія Аристотеля збігається з теологією.

Претензії на «метафізичну визначеність» буття, порушення сенсу першопоняття формуються через невідповідний переклад слова з грецької на латину. Так, Сенека в одному з листів до Луцилія зазначає: «Що ж робити, Луцилію, як передати поняття οὐσία, таке необхідне, що охоплює всю природу і лежить в основі всього... Ти ще суворіше засудив би римську убогість, якби знав те слово в один склад, яке я не можу замінити. Ти питаєш якось. — Що? Напевно, я

---

але по-різному: математика у зв'язку з матерією, а теологія розглядає суще як надчуттєве і нерухоме.

здаються тобі тупоумним: зрозуміло як на долоні, що можна перекласти його як «те, що є». Але я вбачаю тут велику різницю: замість імені мені доводиться ставити дієслово» [79, с.115].

Проблеми перекладу грецького поняття «буття» в латинську його версію Сенека пов'язує з тим, що, наприклад, у Платона це слово вживається у шести значеннях, а саме: «Перше — це «те, що є», те, що неосяжне ні зором, ні дотиком, ні одним із почуттів, а тільки мислиме... На друге місце Платон ставить все, що є видатним і домінуючим над усім іншим. Це і означає, за його словами, «бути» за перевагою... Третій рід — це те, що істинно існує, у незліченній множині, але за межами нашого зору... ідеї... з яких виникає все видиме нами, і за зразком яких все набуває вигляду. Вони безсмертні, незмінні і непорушні... На четвертому місці стоїть εἶδος... Ти питаєш, яка між ними різниця? Ідея — це зразок, а εἶδος — це образ, взятий з нього і перенесений у твір... Εἶδος — у самому творі, ідея — поза ним, і не тільки поза ним, але і передує йому. П'ятий рід — те, що існує взагалі; він вже має до нас відношення, до нього входить все: люди, тварини, предмети. Шостим буде рід речей, які ніби існують, як, наприклад, порожнеча, час» [79, с.116 - 117]. Тому питання відповідного перекладу та інтерпретації філософських термінів, закладених античною традицією, стає найактуальнішою проблемою подальшого наукового дискурсу. Оскільки лінгвістична траєкторія їхньої інтерпретації вже в латинському варіанті втрачає метафізичний статус першопоняття «буття».

Ці, здавалося б, суто лінгвістичні протиріччя

виливаються у складності методологічного характеру уже в рамках класичної філософії, де ідея буття та категорія «буття» часто вже не становлять одне семантичне поле. Іншими словами, це вже не одне й те саме. Як зазначає у зв'язку з цим М. Рудницька, «щоразу, як ми перекладаємо у філософських фрагментах слова «є» чи «буття» з грецької мови на іншу, ми ризикуємо випустити вагому частку їхнього смислу, яка наявна в оригінальному тексті. Щоразу, коли ми перекладаємо грецькі *τὸ ἐστὶ* та *τὸ εἶναι*, маємо враховувати не лише те, що їхній зміст ми змушені будемо передавати за допомогою цілої низки термінів («є», «існує», «можливо, що», «так сталося, що», «бути», «існувати», «бути тотожним»). Головне, маємо розуміти, що при цьому ми пересаджуємо ці ключові філософські поняття з ґрунту тієї мовної, культурної та філософської традиції, яка характерна для грецького світогляду, на ґрунт абсолютно іншої традиції, що характерна для української або іншої європейської мови, на якому вони так чи інакше втрачають своє початкове значення і отримують зовсім інше смислове забарвлення. Отже, будь-який переклад таких слів, як *ἐστὶ* чи *τὸ εἶναι*, «є» чи «буття», особливо якщо вони використовуються як філософські терміни, призводить до модифікації чи викривлення їхнього змісту. Будь-який ключовий філософський термін повноцінно існує лише на ґрунті тієї мови, в якій він виникає, і при трансляції його на іншу мову стає неперекладністю – словом, яке неможливо однозначно перекласти на іншу мову без більш або менш значної втрати його сенсу. Саме тому «Європейський словник філософій» і

має підзаголовок «Лексикон неперекладностей» – бо в ньому наводяться й аналізуються найбільш важливі філософські поняття, які однозначно не транслюються на іншу мову» [75].

**Лінгвістичний аналіз.** На прикладі інтерпретації понять «є» (ἐστὶ) та «буття» (τὸεἶναι) М. Рудницька аналізує проблему збереження та передачі значення першокатегорій протягом всього розвитку філософської думки. Так, наприклад, зазначається, що дієслово τὸεἶναι (бути) «має виняткову граматичну функцію: воно сполучає в собі водночас функцію зв'язки, екзистенційний та істиннісний сенс» [75]. Зокрема Платон, Парменід, Аристотель для передачі нюансів сенсу категорій «буття» та «є» («бути») використовували ресурси розмовної грецької мови: вони створювали «технічні терміни», слова-надбавки, які були формами, похідними від εἶναι, і дозволяли якомога точніше передавати всі нюанси значень слів «бути», «є», «сущє». Наприклад, такі мовні утворення як ὄντως – «насправді сущє» або οὐσία – «сутність», здаються нам дещо штучними, але греки їх використовували не лише у філософії, а і в поезії (наприклад, у творах Еврипіда чи Аристофана), що несподівано розкриває повсякденний, побутовий сенс цих висловів.

Власне, намагаючись передати найбільш точне значення категорії «*буття*» (τὸεἶναι), похідне від нього слово «бути» (грец. ἐστὶ – «є», «сущє», «те, що є дійсним, справжнім, реальним» (грец. ὄντως)) у письмових

текстах XI ст. набуває широкого поширення (див., наприклад, «Ізборники» 1073 - 1076 рр. [88, с.349]. Цей ракурс розгляду буття, що розкриває онтологічний вимір феномену, у якості призми розглядає саме людське буття.

Як зазначає у зв'язку з цим Б. Трубецький: «буття – це відношення до іншого». Дієслово «бути» вказує саме на відношення: *бути – значить відноситися* [90, с. 264]. Саме в природі буття-відношення (як установки людини відносно світу, інших людей, себе тощо) безпосередньо перетинаються, перегукуються метафізична та онтологічна природи феномену буття.

*...іманентність буття людській природі  
проявляється у відношенні «бути»,  
що на рівні індивідуальної свідомості  
постає у якості її життєвої установки,  
прагнення, потреби...*

**Філософська рефлексія.** Витоки класичної онтології, зосередженої на дослідженні природи буття, вперше зустрічаються в Елейській школі. На відміну від окремих проявів, буття саме по собі –

це особлива реальність (Парменід), яка стає предметом чуттєвого сприйняття людини. Тому цілком виправдано постає запитання: чи може мислення незалежно від емпіричного досвіду досягти істини? Парменід виводить буття із істинності думки про нього. Ідея є чимось більшим, ніж просто суб'єктивне переживання людини. Вона містить у собі якусь об'єктивність, а тому буття і мислення – це одне й те саме.

Ідеї Елейської школи позначилися і на вченні Платона та неоплатоників. Платонівська ейдетична онтологія базувалася на тому, що ейдоси (універсалії) – це модель, яка породжує, а їхнім втіленням є числа (зразки (парадейгми) формування мінливих тіл). У структурі буття (ейдоси, числа та фізичний світ) панують ейдоси, що існують у трансцендентному розумному світі, який людина згадує. Отож онтологія – це вчення про пізнання як сходження до справжніх видів буття, тобто до розумних ідей – вищих родів сущого, до вічного буття – Єдиного, або Блага.

Дана традиція інтерпретації феномену буття, у його співвідношенні до істини, заклала методологію європейської філософії. Так, зокрема, сформувалися й основи онтологічного аргументу.

У своїй причетності до людини буття розгортається в площині її внутрішніх установок та потреб. Іншими словами, іманентність людини буттю проявляє себе у відношенні, її внутрішній установці «бути», природа якої активізує в людині її духовний потенціал, виводить суб'єкта за межі повсякденності, наділяє людину прагненням до свободи, унікальністю,

потребою бути частиною Єдиного, Цілого.

У філософській традиції цей екзистенційний зріз буття постає у питанні гармонійної людської співбуттєвості, умов відтворення та забезпечення спільнотності людського існування. Потенціал цього представники сучасної філософії бачать саме у виборі життєвої установки особистості: «Мати чи бути?». Так, наприклад, Е. Фромм зазначає, що людям властиві дві тенденції: одна з них — тенденція «мати», «володіти», що зрештою черпає свої сили у біологічному факторі, у прагненні до самозбереження; друга тенденція — «бути», тобто віддавати, жертвувати собою — отримує свою силу у специфічних умовах людського існування і внутрішньо властивій людині потребі у подоланні самотності завдяки єднанню з іншими людьми [107].

**Історична ретроспекція.** У Книзі Буття (див.: Бут. 4: 1-16, 25; 5: 3-5) оповідається, як перші люди — Адам і Єва ослуhalись заповіді Божої й не покаялися. Через те їх було вигнано з раю. На землі в них народилися діти: першого сина вони назвали Каїном, а другого — Авелем. Каїн обробляв землю, а Авель пас отари.

Одного разу вони приносили жертву Богу: Каїн — плоди землі, а Авель — від первородних своєї отари. Авель був добрим і лагідним, він приносив жертву від чистого серця, з любов'ю і вірою в обітованого Спасителя, з молитвою про помилування і надією на милість Божу. Всевишній прийняв дар Авеля, на його дар зійшов священний вогонь і дим піднявся прямо в небо.

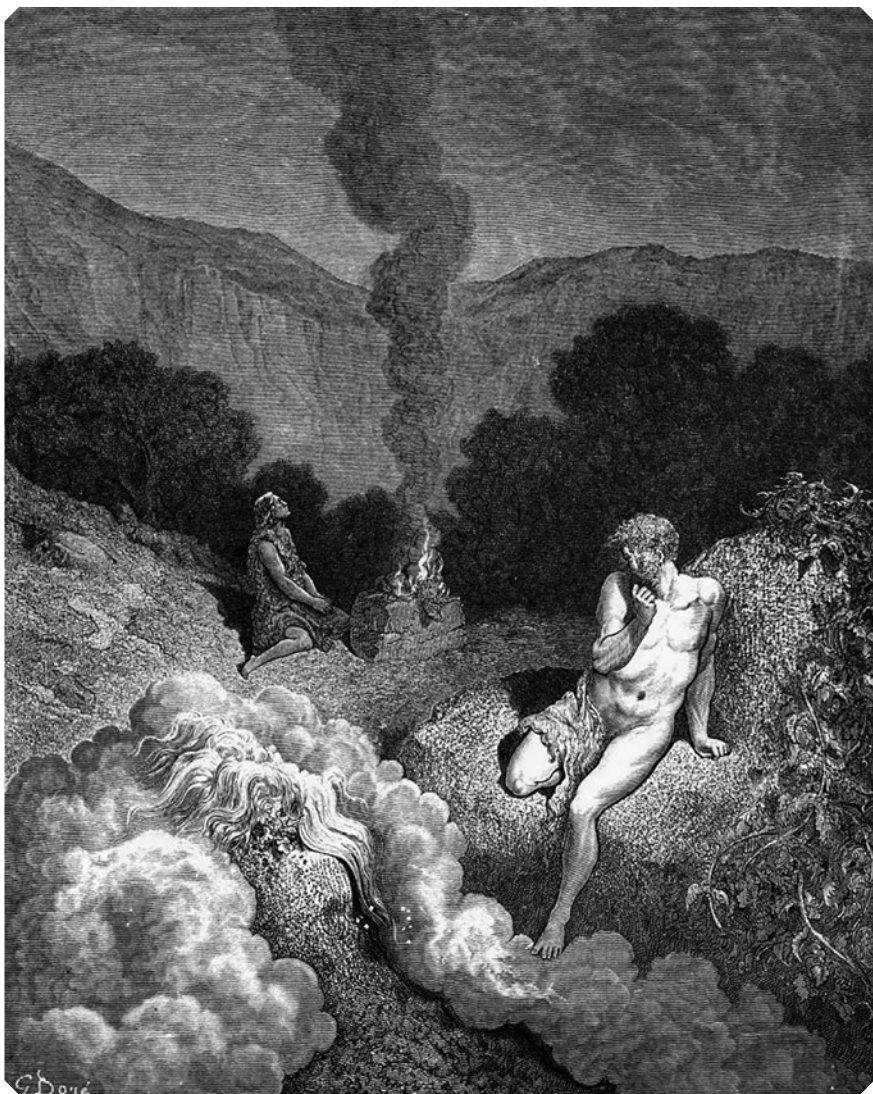
Каїн же за натурою був злим і жорстоким, він приносив жертву тільки з необхідності, за звичаєм, без любові і страху Божого. Тож Господь не прийняв його жертви. Свідченням цього був відповідний знак: від жертви Каїна дим стелився землею.

Каїн не виявив смирення, переповнився гнівом. Він змінився в обличчі, похмурнів. Його розум був помутнілий. «Господь Авеля любить більше», – так він подумав. Тож хитрістю заманивши Авеля у безлюдне місце, Каїн вбиває брата камінням. Вбивця намагався приховати свій гріх, тим самим лише посиливши ситуацію.

Господь Бог дає можливість покаятися Каїну, запитавши його: «Де брат твій Абель?» Бог сподівався, що Каїн усвідомлює свій гріх, тоді його буде прощено, але цього не сталося. Каїн думав тільки про помсту за образу, тому на запитання зухвало відповів: «Не знаю; хіба я сторож братові моєму?» Тоді Бог сказав йому: «Що ти вчинив? Голос крові брата твого волає до Мене від землі. За це ти будеш проклятий і поневірятимешся по землі». Через вбивство, старшого брата було проклято і вигнано в землю Нод. Бог позбавив його сили, а щоб він чесно ніс своє покарання, зробив знак, в якому говорилося, що будь-хто, хто позбавить Каїна життя і мук, буде жорстоко помщений.

Замість вбитого Авеля Бог дав Адаму і Єві третього сина – благочестивого Сифа, а згодом і ще багатьох інших дітей. Адам і Єва довго жили на землі. Адам прожив 930 років.





**Г. Доре «Каїн та Авель, які приносять жертву»  
(гравюра), 1896 р.**

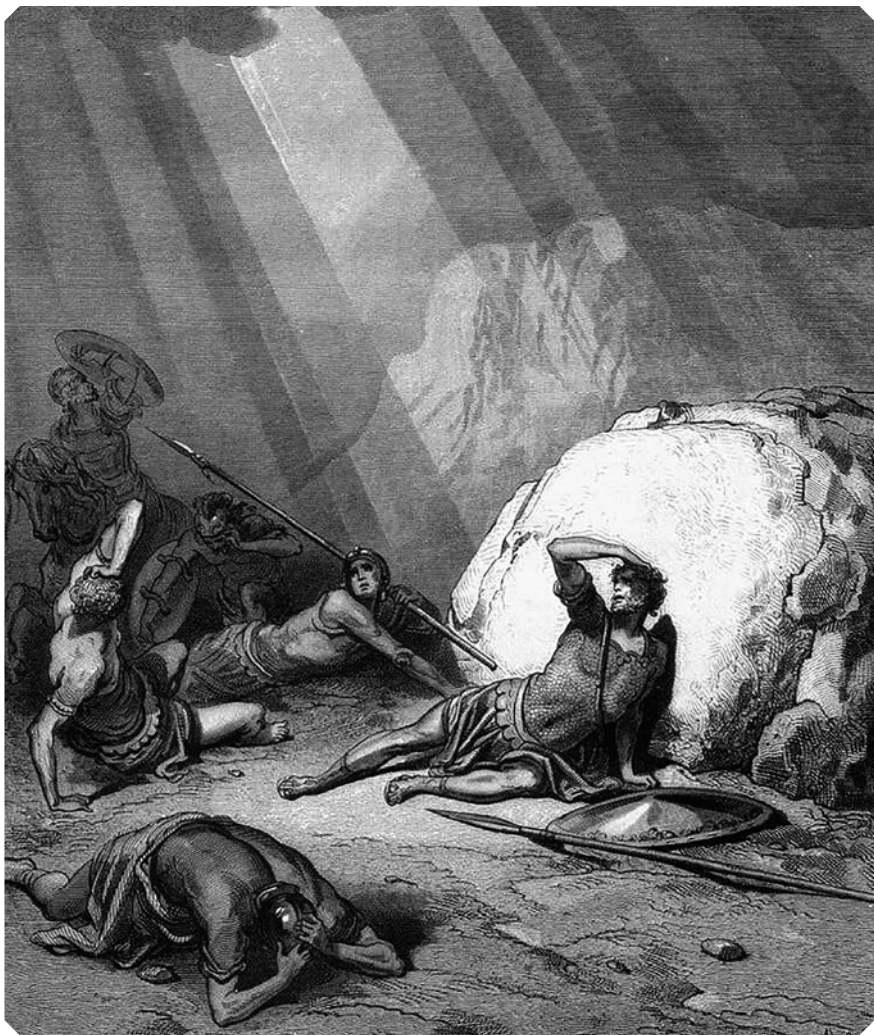
Е. Фромм зазначає, що враховуючи, що ці два суперечливих прагнення «бути» й «мати» живуть у кожній людині, можна стверджувати, що соціальна структура (її цінності та норми) визначає, яке з них стане домінуючим. Ті культури, що заохочують прагнення наживи, а значить, модус володіння, спираються на одні потенції людини; ті ж, які сприяють буттю та єднанню, спираються на інші. Ми повинні вирішити, яку із цих двох потенцій ми хочемо культивувати, розуміючи, однак, що наше рішення у значній мірі визначене соціально-економічною структурою даного суспільства, яка закликає нас прийняти те чи інше рішення. Більшість із нас знають більше про модус володіння, ніж про модус буття, оскільки у нашій культурі модус володіння зустрічається значно частіше» [107]. Людина може піднятися до автентичного буття, реалізувавши тим самим свою єдину та фундаментальну свободу. Однак буття трансцендентне по відношенню до світу суб'єкт-об'єктного розділення, світу володіння (за термінологією Г. Марселя). Тому вихід до нього можливий тільки через подолання останнього у собі [28, с.131].

Іншими словами, екзистенційний вимір феномену буття, що на рівні особистості проявляє себе у прагненні «бути», народжує той досвід співбуттєвості, який робить людину причетною до буття трансцендентного. Як зазначає Е. Фромм, з самого моменту народження «людині властиво бажання «бути»: реалізувати свої здатності, бути активною, спілкуватися з іншими людьми, вирватися із полону своєї самотності та егоїзму» [107].

Людина – це запитуване, усвідомлююче себе буття, вільне, самопроектуюче буття, за визначенням М. Хайдеггера, буття у можливості. При цьому справжнє людське буття, як екзистенція, недоступне для думки, закритої у традиційний понятійний каркас, що перетворює людину у річ або «пізнавальну машину». Людина є буттям особливим, здатним помислити себе, поставити собі питання про буття, як про універсум, його цілісність, про своє місце у світі. Для людини, що запитує, буття розкривається через усе, що вона пізнає та робить. Треба тільки вилікуватися від наднебезпечної хвороби, що вразила сучасне людство, хвороби «забуття буття». Оскільки постраждали від неї люди, експлуатуючи багатство природи, «забувають» про її цілісне, незалежне буття, вбачаючи у інших людях усього лише засоби. Тобто люди «забувають» про високе призначення людського буття. Тому перший крок екзистенціальної онтології – констатація «початковості» людського Dasein як буття-запитування, буття-установлення, як буття, яке «є я сам».

**Філософська рефлексія.** У своїй роботі «Буття та час» М. Хайдеггер стверджує, що буття взагалі передує істотам чи об'єктам уже тому, що воно закладає умови, у яких ці об'єкти розуміються та набувають значення [112]. Наслідуючи представників «філософії життя» (зокрема С. К'єркегора), М. Хайдеггер відмовляється від традиційного категоріального апарату філософії, через його обмеженість в аспекті осмислення буття

світу в розумінні людини. На протигагу класичним онтологізму та гносеологізму М. Хайдеггер висуває людину, що пізнає, перетворюючи її на центр філософського аналізу.



Г. Доре «Обернення Савла» (гравюра), 1866 р.

«Бути», отже прагнути прийняти світ, у якому живеш, відновити втрачені зв'язки людини з Богом, фізичного з метафізичним, мати потребу стати затребуваною, унікальною частиною Цілого. Це єдина перспективна потенція, що відкриває людині можливість віднайти себе справжню, реальну, творчу. Це спосіб відкрити себе для себе, пізнати свій внутрішній потенціал, реалізувати багатство власної особистості, свій Дар. Це продуктивний спосіб вирішення проблеми індивідуальної цілісності, звільнення людини.

«Бути», значить долати обмеженість матерії, форми, усвідомити, що центр мого існування знаходиться у мені самому, а не тих об'єктах, які я так наполегливо привласнюю, накопичую та експлуатую. «Бути», значить розуміти, що ті здатності, потенціал, якими так щедро наділена моя особистість є вищим Даром, основна цінність мого характеру, ділитися якою – моя відповідальність та завдання. Усвідомлення цього відкриває людині перспективу співтворчості – процесу, в якому її здібності та можливості не згортаються по мірі їх використання, як у модусі володіння, а, навпаки, мають тенденцію до зростання у ході їх реалізації [28, с.200].

У модусі буття, на думку Е. Фромма, усі найважливіші потенції, такі, як здатність мислити та любити, здатність до художньої та інтелектуальної творчості протягом життя зростають по мірі їхньої реалізації. Усе, що витрачається, не пропадає, і, навпаки, зникає те, що ми намагаємося зберегти. Єдина загроза моїй безпеці при установці на буття криється у мені самому: це недостатньо сильна

віра у життя і свої творчі можливості, тенденція до регресу; це властива мені лінь та готовність надати іншим право розпоряджатися моєю долею. Але усі ці небезпеки не можна вважати внутрішньо властивими буттю у тому смислі, у якому небезпека позбутися чогось, складає невід'ємну сутність володіння [107].



Ю. Шнорр «Вихід з ковчега» (гравюра), 1860 р.

Долаючи межі споживацького конформізму, прагнення до буття реалізує себе у відтворенні

цілісності, єднанні, які являють собою встановлення гармонійних зв'язків з навколишнім світом, відносин взаємної свободи та прийняття, творчої праці та пізнання, досвіду участі та дарування себе. У онтологічних конструкціях представників релігійної філософії підкреслюється, що основною характеристикою соборного розуміння буття як внутрішньо відмінного, вільного єднання є не стільки безпосереднє пряме всеєднання, скільки зв'язок кожного елемента з надособистісним, трансцендентним першопочатком, з Абсолютом – Любов'ю. Любов як мета та ідеал, що підлягає здійсненню, спочатку закритий у Божественній Триєдності, стає зв'язуючою силою соборної єдності, мислимої як «єдність усіх в одному, усвідомлення усіх в собі і себе у всіх» [90, с. 109]. Любов як «вільний подвиг самовідкидання», як «вищий розквіт індивідуального життя», що примушує визнати за іншою людиною центральне значення, П. Флоренський протиставляє «гордині й самовинятковості» і «нерозрізненій стихійній єдності» [95, с. 403].

За допомогою Любові долається відчуження між людиною та Творцем, між тілом та духом, між особистістю та спільнотою. Вважаючи любов бажаною та досяжною через соборну єдність домігантою людської взаємодії та згуртування, мислителі підкреслюють її здатність забезпечувати єднання людей, їхню узгоджуваність у «рухові серця». При цьому вона дозволяє людині відчувати особистісну унікальність та отримати відчуття внутрішньої доцільної повноти. Любов вільно з'єднує членів соборної єдності, дає відчуття «творчого зрощення

незлитних один з одним особистостей у живу, соборну общину, а присутність надособистісного ідеалу впорядковує та ієрархує соборну структуру буття» [90, с. 109].

«Бути», інакше кажучи, це потреба любити, і у цьому закладений творчий потенціал людської буттєвості. Виступаючи в якості механізму індивідуальної активності особистості, прагнення «бути» детермінує формування досвіду єднання – гармонійного співбуття. Спрямована на цілісність, співпричетність, дана установка реалізує свій інтегруючий потенціал, на відміну від установки «мати», у цілком конкретизованих практиках та формах гармонійної зв'язності – досвіді *communitas* – «ближніх зв'язках», у межах яких людина усією своєю цілісністю взаємодіє з цілісностями інших людей. Прагнення до буття знімає прокляття тотального спотворення, реалізуючись у єднанні розрізнених частин у Ціле [28, с.201]. При цьому, мова йде про цілком верифікований спосіб та модель відносин людини до об'єктивної реальності, що безпосередньо визначає характер, якість та практику цілісного індивідуального та соціального розвитку.



## 1.2 БУТТЯ ТА ЙОГО МЕТАФІЗИЧНО-ОНТОЛОГІЧНІ ПРОЕКЦІЇ: ФІЛОСОФСЬКА РЕФЛЕКСІЯ

*Для кожного з існуючих предметів є три ступені, за допомогою яких розгортається його пізнання; четвертий ступінь – це саме знання, п'ятим треба вважати те, що пізнається саме собою і є дійсним буттям: отже, перше – це ім'я, друге – визначення, третє – зображення, четверте – знання...*

Платон

Загалом відправною точкою в перегляді методологічної позиції сучасної філософії можна вважати спробу помислити про буття в ракурсі його співіснування з людиною, тією роллю, місцем, що відведені саме їй в цьому бутті.

Класична філософська позиція попередніх століть не виключає людину з поля зору. Навпаки, людина розглядається як складова цього буття: іноді як гармонійна частина (антична філософія наприклад), іноді як гвинтик, пасивний елемент буття (позитивістські експлікації), проте у будь-якому разі не самостійний! Зміна моделей світогляду й затвердження антропоцентричної картини світу виводить претензію на автономність людини на перший план (безпосереднім поштовхом цьому стають просвітницькі заклики до «звільнення суб'єкта», культивування ідеї безмежних можливостей

людського розуму та розвиток утилітаристської моралі, що домінує в капіталістичному суспільстві). Залучення «людського фактору» вимагає перегляду традиційних «канонів» філософської парадигми в цілому, а особливо в аспекті її фундаментального підґрунтя – онтологічної та метафізичної проблематики. Власне результатом таких метаморфоз в рамках сучасної філософської традиції стає так звана *онтологічна реверсія* (поворот), що закладає фундамент «нової онтології».

Чому саме «поворот», реверсія? Ідея повороту, як звернення до витоків, має давню історію. Так, у Давній Греції поняття *ἐπιστροφή* – «приведення в круговий рух, повернення, звивання, поворот», характеризує саме процес повернення до початків, витоків, тобто пошук, відтворення першооснов. В своїй латинській версії поняття тлумачиться у двох варіантах: *conversio* – «повернення, кругообіг, зміна напрямку» та *reflexio* – «вигин, загинання назад, заломлення, опуклість, відхилення назад, відбиття (світла, звукової хвилі тощо)».

Протягом свого існування філософія періодично проживає повороти пов'язані з пошуком рішень, спроб долання гносеологічних криз. Так, найбільш ілюстративними, наприклад, були заклики філософії Нового часу щодо повернення «назад до природи», «назад до Канта»<sup>6</sup>, «до Фрейда», «до самих речей»,

<sup>6</sup>У XIX ст. з'явилося гасло «назад до Канта». Вихід роботи Отто Лібмана «Кант та його епігони» (1865 р.) завершив трансформацію кантіанства в неокантіанство, а «теорія пізнання» стала автономною філософською дисципліною. Мета такого «повернення» полягала у протистоянні філософії

«до досократиків», «у до-міф» (часто один поворот призводив до іншого)<sup>7</sup>. Іншими словами, такі зміни поставали своєрідними індикаторами загострення з одного боку конкретних проблем, що поставали перед суспільством, а з іншого — методологічних криз філософсько-наукового дискурсу. Саме така ситуація актуалізується і в рамках сучасної філософії, що, по суті, стає простором реінтерпретації класичного філософського категоріального багажу під впливом конкретних соціокультурних та економіко-політичних змін сучасного суспільства.

Центральними пунктами, точками відліку цих поворотів, реверсій стають два основних моменти, з'ясування яких і формує проблемне поле сучасної філософії:

- по-перше, *співвідношення онтологічних та метафізичних засад філософського знання,*
- по-друге, *розуміння центрального філософського поняття – «буття», з'ясування онтологічних та метафізичних аспектів його природи.*

Власне з огляду на це, сучасна філософія, десь усвідомлено, а десь суто інтуїтивно, і розгортає свої спроби побудови «нової онтології», проєкт якої залишається відкритим, незакінченим. А тому, на нашу думку, вимагає більш ретельного з'ясування.

Отже, на вивчення питань буття в філософії претендують як онтологія, так і метафізика. У

Гегеля, яка панувала у цей період у Європі.

<sup>7</sup>Так, реакцією на гносеологізм у «тих, хто повернувся до Канта» був «поворот» М. Гартмана і М. Хайдеггера, який отримав назву онтологічного повороту.

сучасній філософії онтологія як її розділ, що вивчає фундаментальні принципи буття, часто розглядається як синонім до поняття «метафізика», але чи так це? На думку німецького дослідника ХХ ст. М. Гартмана («До основ онтології», «Нові шляхи онтології»), метафізика та онтологія — це вчення, предмети та способи мислення яких перетинаються, але все ж таки різні. *Спільне* в онтологічному та метафізичному підходах до буття, за М. Гартманом, полягає в тому, що *і той, і інший мають справу з буттям як таким, тобто незалежно від людини. Відмінність* полягає у визнанні / невизнанні пізнаваності цієї реальності: *те, що пізнано чи можливо пізнати, вивчає онтологія; те, що принципово непізнавано, є предметом метафізики.* Тож у чому специфіка й методологічний потенціал обох напрямів?

Сама філософська теорія зароджувалася як вчення про трансфізичні, надчуттєві принципи та засади буття, тобто метафізика. Саме метафізичні підстави буття визначили основні положення, принципи та умови філософії, предметом якої в силу цього стали: буття, ніщо, становлення, Бог, матерія, космос, істина, Світовий дух, душа, природа, життя, смерть, безсмертя, людина, свобода тощо. Таким чином, критерії істинності філософії, орієнтованої на осягнення буттєвої суті світобудови та людини в ній, визначила саме метафізика [61, с. 270-271]!



Г. Доре «Хай буде світло» (гравюра), 1866 р.

**Філософська рефлексія.** Термін «метафізика» у філософський обіг увів бібліотекар і систематизатор аристотелівських творів Андронік Родоський (I ст. до н. е.), який таким чином назвав праці Стагірита про «буття саме по собі». Систематизуючи праці Аристотеля, трактати про основи та причини буття (14 книг) він розташував після аристотелевої «Фізики» (8 книг), і назвав, відповідно, «Метафізикою». За букввальним розумінням поняття уже в пізній античності закріпилося його змістовне значення — *«те, що знаходиться поза фізичними явищами, первинна природа суцього, буття».*

Умоосяжний, теоретичний характер цієї науки протиставлявся сфері практичного досвіду, чим утверджувалась вища цінність метафізики. Для самого Аристотеля вчення про «перші роди суцього», нематеріальні «начала» й причини всякого існування, «перші засади і причини», складало засади філософствування. Не знаючи поняття «метафізика», Аристотель називав її проблематику «першою філософією» або «першою наукою», або «теологією», наукою про абсолютне, що вивчає Бога і Божественне. Ця першість щодо усіх інших філософських проблем, на його думку, визначена тим, що метафізика обмірковує вихідні й фундаментальні принципи буття.

У середньовічній філософії метафізика вважалась вищою формою раціонального пізнання буття, але такою, що підпорядкована одкровенню. В її контексті розглядали загальні філософські поняття, можливості богопізнання за аналогією з пізнанням вищих родів суцього — блага та істини. Аж до Нового часу вчення про справжнє ототожнювалося з вченням про буття. Розбіжності почалися з того моменту, коли у своєму трактаті «Перша метафізика, або Онтологія» (1730 р.)

німецький філософ-раціоналіст Христиан Вольф не розмежував семантичні значення понять «метафізика» і «онтологія», а навпаки, змішав їх. По суті, він став трактувати онтологію як метафізику речей, яка є основою метафізики взагалі. Така еkleктична традиція інтерпретації понять призвела до втрати методологічного статусу метафізики. Тобто поняттям «метафізика» стали позначати вчення про засади буття речей та принципи їх пізнання — фундаментальні питання онтології та гносеології.

*...метафізика (від грец. μετά і φυσικά (τάμετάταφυσικά — «те, що понад фізикою, після фізики», лат. metaphysica)) — філософське вчення про трансфізичні, надчуттєві першооснови буття: його категорії, принципи та засади. Саме метафізичні підстави буття визначили основні положення, принципи та умови філософії, виступили критеріями істинності філософського знання...*

Можна сказати, що основне питання (сутність, зміст) метафізики як теорії філософії, вчення про першооснови буття, його принципи, становлення та розуміння, розкривається в таких її структурних елементах як:

- *вчення про сутність буття (онтологію),*
- *вчення про сутність та існування Бога (теологію),*
- *вчення про сутність світу (космологію),*
- *вчення про сутність людини (філософську антропологію).*

Умовою такої логіки є те, що всі ці аспекти філософського знання є складовими єдиної картини світобудови, де все взаємопов'язане причинно-наслідковими відносинами! Тому основою метафізичного (філософського) мислення, його унікальною особливістю є цілісність, взаємопов'язаність всього суцього.

Для метафізичного мислення співвідношення матеріального (чуттєво даного) світу та духовного (трансцендентного), їх зв'язність, причинно-спадковість очевидні. На відміну від інших галузей філософського або, наприклад, соціально-гуманітарного чи природничого знання, що концентруються лише на дослідженні окремих фрагментів світосистеми, метафізика — це вчення про світобудову, світ загалом (органічну єдність всього суцього!). Отже, предметом метафізики є виявлення взаємозв'язку (загального, універсального зв'язку) всього у бутті, вірніше походження та форми знання про ціле. Як зазначає М. Хайдеггер, «метафізика є запитуванням, в якому ми намагаємося охопити своїми питаннями сукупне ціле суцього...» [113, с. 125].





І. Айвазовський «Хаос. Сотворення світу», 1841 р.

Таким чином, метафізика – це сфера трансцендентного (надфізичного, наддосвідного), що протиставляється іманентному. Трансцендентне – це сфера першооснов, сенсів – знань про світ в цілому, категорій буття, що розкривають, описують, складають суть того, що є абсолютним, позачасовим, універсальним. Це сфера знань, що не підлягає чуттєвому, досвідченому, раціональному опису, матеріалістичному розумінню як от: істина, Бог, свобода, гармонія, любов тощо. Трансцендентне – це те знання, яке «знаходиться» за межами «фізики», саме тому раціоналістична свідомість не здатна доторкнутися до нього, розкрити, зрозуміти. Трансцендентне існує до нас, воно впливає на нас, і ми можемо лише спробувати наблизитись до нього. З нього безпосередньо й народжується іманентне, але не навпаки!

Іншими словами, метафізика – це система апіорного знання про витoki світобудови, що розкривається людській свідомості через такі складові як: теологія, космологія, онтології, гносеології, аксіологія. Як теорія про трансцендентне, метафізика пояснює фундаментальні підстави формування цього досвіду. Вона співвідносить зовнішній досвід із внутрішнім, відкриває шлях від першого до другого. За допомогою рефлексії вона «виходить» за межі фізичної природи явищ і процесів та розкриває нашій свідомості їхню суть. Метафізика іманентна інтуїтивному пізнанню та практичному знанню – досвіду людини. Як зазначає М. Мамардашвілі, застосовуючи особливу методологію, «техніку граничного переходу», метафізика намагається

пояснити сам досвід, виявити та визначити його сутність та межі [36, с. 68-69].

Поняття метафізики не є емпіричними узагальненнями, не є вони й метафоричними конструкціями. Це фундаментальні філософські принципи, що виражають суть, властивості, характер, логіку буття як цілісності, його загального та універсального взаємозв'язку. Таким чином, метафізика проявляє два види відносин між світом (буттям) та людиною (свідомістю):

- 1) трансценденція, що вливається в іманентний людям фізичний світ з трансцендентного і впливає на них. Трансценденція як об'єктивна реальність, саме буття, що визначає закономірності та форми його світобудови;
- 2) трансцендування як здатність людської природи виходити за межі свого раціо. М. Мамардашвілі на питання «Що таке трансцендування?», — відповідає: «Це вихід людини за дану їй стихійно і натурально ситуацію, за її природні риси» [59, с. 24]. І оскільки «людина є істота, яка себе долає, трансцендує» [10, с. 17], трансцендування постає як прояв її родовідної сутності та унікальної екзистенції.

*...поняття метафізики не є емпіричними узагальненнями. Це фундаментальні філософські принципи, що виражають суть, властивості, характер, логіку буття як цілісності, його загального та універсального взаємозв'язку...*



**А. Дюрер «Руки» (гравюра), 1508 р.**

Отже, як «сфера» трансцендентного, метафізика відкривається людині лише через трансцендування. Тому трансцендування – це прагнення до трансцендентного, того, що лежить за межами раціоналістичної свідомості. Це «вихід» людини за межі предметного, речовинного світу, внаслідок якого

і відбувається розширення сфери її досвіду. Тільки так людина здатна реалізувати себе повноцінно.

**Філософська рефлексія.** Прикладом трансцендування, виходу людської свідомості за межі фізичного світу, тобто наближення до сфери трансцендентного буття є молитва. Як зазначає Архімандрит Софроній у роботі «Про молитву. Про Ісусову молитву», справжня молитва є ні чим іншим, як світлом і силою, що по суті своїй трансцендує наш план. «У цьому світі немає джерела енергії для неї. Якщо я добре харчуюся, щоб тіло моє було сильним, то тіло моє повстає і вимоги його ростуть: йому не до молитви. Якщо я упокоюю плоть надмірним постом, то на деякий час у хворобливому стриманні створюється сприятливий ґрунт для молитви, але потім тіло знемагає і відмовляється слідувати за духом. Якщо я спілкуюся з хорошими людьми, то, трапляється, відчуваю душевнее задоволення, іноді ж отримую новий психічний або інтелектуальний досвід, але вельми рідко одержую цим імпульс для глибокої молитви. Якщо я обдарований розумово для серйозної наукової роботи або для художньої творчості, то мій успіх стане приводом до марнославства, і тоді моє серце не може стати настільки глибоким, щоб вмістити молитву. Якщо я багатий матеріально і зайнятий тим, щоб використовувати пов'язану з багатством владу, або втілити деякі з моїх ідей або задовольнити мої естетичні або душевні прагнення, то душа моя не сходить до Бога, як ми Його пізнали через Христа. Якщо я йду в пустелю, відрікшись від мого майна, то і тоді опір всіх космічних енергій паралізує мою молитву. І так без кінця.

Молитва – це стан споглядання вічності... молитовний акт перевищує наше земне ество, через що йому противиться тлінне тіло, нездатне до сходження в сферу духу; противиться інтелект, який безсилий вмістити безмежність, коливається у сумнівах і відштовхує все, що перевищує його розуміння. Молитві противиться соціальне середовище, в якому ми живемо і яке організовує своє життя, орієнтуючись на інші цілі, діаметрально протилежні молитві...Але тільки вона, молитва, відроджує створений світ зі стану падіння, долаючи його відсталість і інерцію...» [7].

*...трансцендентне стає тим полем дослідження, де переплітаються, взаємодіють метафізика та її складова – онтологія. Метафізика намагається «вхопити» та осмислити трансцендентне «буття», а онтологія розглядає буття як іманентне людському пізнанню та практиці, спираючись на знання метафізики...*

В свою чергу онтологія (гносеологія, аксіологія тощо) як галузь метафізики, розкриває феномен буттям з позицій іманентної людині чуттєвої реальності. Сфера іманентного (емпіричного) – це сукупність досвіду людей, що становить «поле» раціонального пізнання та практики, обумовлене чуттєвим сприйняттям людини, можливостями

її свідомості. Тому онтологія – це знання, що народжується в людському досвіді. На цьому рівні буття розкривається в проблематиці «бути» людини: бути в сьогодні, жити, пережити навколишній світ і себе в ньому.



Ю. Шнорр «Рабство ізраїлітян у Єгипті»  
(гравюра), 1860 р.

I. Кант інтерпретує сферу іманентного наступним чином: основоположення, застосування яких повністю залишається в межах можливого досвіду,

ми називатимемо іманентними, а ті основи, які повинні виходити за ці межі, ми називатимемо трансцендентними [47, с. 338]. У чому полягає таємниця такої іманентності онтологічного знання про буття? У тому, що предметом онтології виступають постійні і змінні властивості буття речей: рух, розвиток, простір, час, зв'язки, взаємодія, структура тощо. Онтологічна характеристика буття речей стає можливою (доступною) для раціонального пізнання саме за рахунок їх матеріальної природи.

Як зазначає М. Мамардашвілі, онтологічні твердження про світ охоплюють людський досвід, узагальнюють та конституують його способи організації та структуру [59, с. 7-154].

*...онтологія (грец. ὄντος – «бути»,  
«існувати», «те, що існує» + λόγος –  
«вчення, слово») – філософське вчення,  
що вивчає принципи устрою буття речей:  
його виток, форми, властивості...*

У філософії Платона буття представлено двома сферами, що в основі розходяться між собою: сфери матерії та «ідеального буття», «буття ідей». У філософській традиції *матерія* (лат. *materia* – «речовина») це категорія, яка в натуралістичній версії набуває значення першооснови, першопочаток речовинного світу. Ця форма буття осяжна нашими



органами відчуттів (ми можемо її торкатися, бачити, відчувати, чути тощо), і в силу цього є доступною нашому раціональному розумінню (на відміну від трансцендентної сфери, сфери ідей).

Питання природи матерії цікавить філософів з давніх часів. Так, наприклад, Платон називав матерію «годувальницею, матір'ю всього існуючого», визначав її як стійкий «початок іншого», змінного, непостійного, рухливого. А Демокріт вважав, що світ і всі речі, що існують в ньому, включаючи душу людини, є з'єднанням різних за формою, величиною і положенню атомів. Атоми – неподільні, вічні, незмінні і осягаються розумом, а не почуттями.

Слід зазначити, що в історії філософії поняття «матерія» співвідноситься зі словом «матеріал», тобто речовина, з якої утворювались певні речі (деревина, вода, повітря, вогонь тощо). Це співвіднесення сформувало емпіричну основу дослідження феномену спочатку натурфілософією, а в подальшому природничими науками в цілому.

**Філософська рефлексія.** В античну добу провідним було положення, що найменшою часткою, з якої складається все, що існує (навіть душа), є атом (грец. *Atomos* – неподільний). Так, Левкіпп (V ст. до н. е.) вважав, що сукупність атомів спричиняє вихор і породжує світи. Його учень Демокріт, поділяючи думку свого вчителя про атоми як частки, що не піддаються поділу, наголошував на атомістичній природі всієї існуючої множини речей.

Атомістична теорія не одне століття домінувала в матеріалізмі (лінія Левкіппа – Демокріта). Проте

сучасна фізична наука спростувала положення про атом як найпростіший елемент, з якого складаються всі речі. Фізична модель матерії доводить, що атоми мають складну будову. Вже виявлено існування до 300 різновидів елементарних (найпростіших) частинок: електрони, нейтрони, протони, нейтрино.

Дослідження довели, що нейтрони і протони складаються з дрібніших часток – кварків, а електрони і нейтрино – з лептонів. Взаємодію між кварками забезпечують глюони – нейтральні частки. Доведено також, що субатомні елементи мають корпускулярно-хвильову природу: вони проявляються як окремі частки, промінь, пучок електронів (дискретно) і як безперервна хвиля. Матеріальні системи можуть існувати як речовини, тобто частки, яким притаманні відокремленість (переривчастість), маса спокою (елементарні частки, атоми, молекули) і поля.

Поле – це також вид матерії, яка пов'язує частки і тіла між собою. Частки поля (електромагнітні, гравітаційні) не мають маси спокою, а існують як безперервний потік. Сучасна теорія матерії виходить із факту існування різних рівнів структурно-системної організації матерії: нежива (неорганічна) матерія, жива (органічна) матерія, соціальна матерія. Система неживої природи охоплює елементарні частинки і поля, атомні ядра, атоми, молекули, макроскопічні тіла, геологічні утворення, планети, зокрема Галактику тощо.

У своїй «Метафізиці» Аристотель зазначав, що матерія є можливістю для буття в акті. Як матеріал, з якого виникають об'єкти речовинного світу, матерія потребує свого внутрішнього наповнення. Тобто без

змісту вона лишається безформною масою. Саме зміст надає певної форми матерії, засоби її вираження, проявляє здатності матерії.

На відміну від античної, сучасна філософія ХХ століття на перше місце в розумінні матерії виводить не природознавчий, а філософський аспект. Це погляд на матерію як на сутність — субстанцію, що лежить в основі внутрішньої єдності усього розмаїття явищ і предметів. Тут матерія розглядається як філософська категорія для позначення об'єктивної реальності, яка надана людині у її відчуттях, яку вона може і намагається пізнати, але при цьому матерія існує незалежно від самої людини. Таким чином, категорія матерії дозволяє краще зрозуміти поле філософської онтології, що досліджує саме буття речей проявлених, матеріалізованих, тобто об'єктивованих форм буття трансцендентного — буття «ідей».

**Філософська рефлексія.** Вважається, що вперше поняття «онтологія» було введено в науковий обіг Р. Гокленіусом у його «Філософському лексиконі» (1613 р.), а пізніше І. Клаубергом, який застосував його як еквівалент поняття «метафізика» («онтософія») («*Metaphysika*» ente, quaerectus «*Ontosophia*», 1656 р.). Далі поняття «онтологія» розроблялося німецьким філософом-раціоналістом Хр. Вольфом («Перша метафізика, або Онтологія», 1730 р.), який визначає онтологію як розділ метафізики (*metaphysicageneralis*). У його класифікації філософського знання онтологія відноситься до «раціональних теоретичних наук», поряд з космологією, раціональною психологією,

природною теологією. Вона займається питаннями субстанції світу, матерії та руху, формами їхнього існування. Онтологічно він підходив до проблем моралі та права, вважаючи їх принципи та норми об'єктивним та природним наслідком структури буття.

Іншими словами, відмінність між онтологією та метафізикою полягає у сферах дослідження буття, а також способах та можливостях їх пізнавальної інструментарію! Онтологія для дослідження буття речовинного світу застосовує методологію раціонального пізнання, а метафізика як поле знання про трансцендетне буття розкривається лише в процесі трансцендування, тобто глибинного (інтуїтивного, ірраціонального) занурення в таємниці буття!

У свою чергу і метафізика, і онтологія вивчають один і той самий феномен – буття (у його різних проявах), тому важливо розуміти, що їхній взаємозв'язок, взаємодія полягає в унікальному синтетичному характері ірраціонального та раціонального способів пізнання, що формує статус філософії як цілісної системи знань!

### 1.3 ТРАЄКТОРІЇ ТА ВИКЛИКИ СУЧАСНОЇ ФІЛОСОФІЇ, ЇЇ ПІЗНАВАЛЬНІ МЕЖІ

*Така сутність мислення, що воно може мислити лише «щось», а не «ніщо», а це «щось» завжди... породжує питання про буття...*

*М. Гартман*

Вважається, що початком онтологічного повороту стали роботи М. Гартмана «Основні риси метафізики пізнання» та «До засад онтології», в яких було порушено питання: «Чому ми повинні будь-що повернутися до онтології?»<sup>8</sup>. На це питання філософ дає наступну відповідь: тому що є редукція філософських проблем до проблем пізнання, тому що існує «відкрита форма гносеологізму» (яка йде від Декарта до Канта і оформилася на початок ХХ ст. у форму неокантіанства), що посилює позиції трансцендентального суб'єкта. Власне, виділення різних рівнів буття: неорганічного, органічного, душевного і духовного, що не зводяться один до одного, існують поза простором, але розгортаються в часі. Саме це й знаменувало собою формування так званого онтологічного підходу.

---

<sup>8</sup>Гартман Н. К. основоположению онтологии. СПб.: Наука, 2003. С. 80. (Hartmann N. Zur Grundlegung der Ontologie. Berlin; Leipzig: Verlag Walter de Gruyter, 1935). Вказаний термін використовують у описі специфіки процесів як західної, так і вітчизняної філософії.

На думку М. Гартмана, сучасна філософія змушена повернутися до онтології, оскільки основні метафізичні питання в усіх сферах дослідження, де працює філософське мислення, є онтологічними за своєю природою. «Така сутність мислення, що воно може мислити лише «щось», а не «ніщо», а це «щось» завжди... породжує питання про буття» [140]. У цих умовах, актуальність онтологічної проблематики й породжує рішення переглянути «стару» метафізику, яка помилялася (на думку М. Гартмана) у двох моментах:

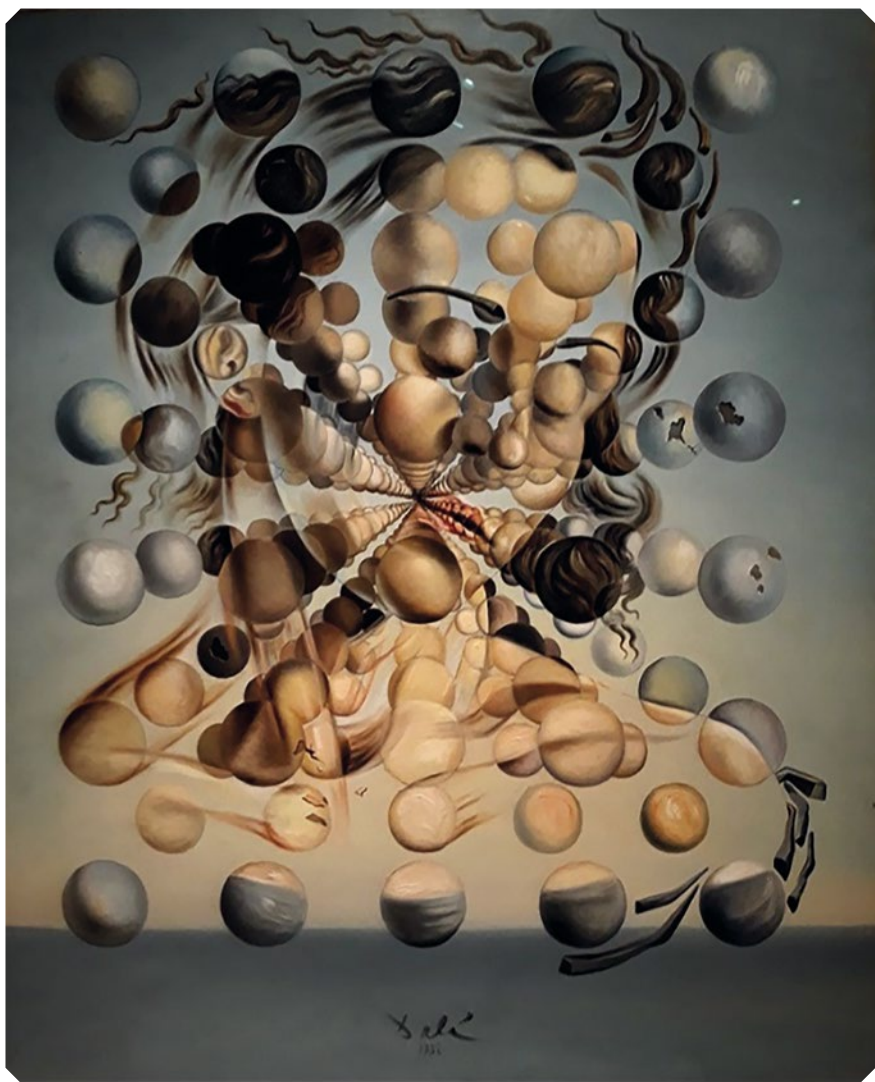
- по-перше, вона намагалася вирішити нерозв'язні проблеми (наприклад, онтологічна проблема буття у собі, буття як такого). М. Гартман зазначає, що не можна стверджувати, що буття є повністю непізнаваним. Буття завжди має пізнавальну сторону. Нова онтологія не повинна ігнорувати проблему буття, але їй необхідно досягти мінімуму метафізики у вирішенні онтологічних проблем, відокремлюючи раціональне від ірраціонального. Тому пізнання буття М. Гартман переводить у владу онтології, яку, на відміну від метафізики, він згоден визнати наукою;
- по-друге, класична метафізика апріорі висуває деякі принципи, а потім, виходячи з них, рухається у вигляді дедукції. На думку М. Гартмана, час таких систем минув, а цінність у роботах великих філософів минулого представляють не їхні системи, а проблеми, які вони розробляють.

*Мета онтологічного повороту*, таким чином, за

М. Гарманом, полягала в тому, щоб відокремити онтологію від її «метафізичного коріння», переглядаючи власне і «пізнавальні принципи» буття (гносеологічний потенціал класичної філософської традиції було врешті змінено на епістемологічний). Відповідно, нова онтологія неспроможна не враховувати розвиток точних наук і ґрунтуватися «на суто умоглядних засадах, вигадуючи якісь субстанціальні сполучні принципи». Останні філософ пропонує замінити на конкретні закони, які досліджують сучасні науки.

В основу некласичної онтологічної системи М. Гартман пропонує помістити не причинно-наслідковість, а діалектику. «Метафізика, побудована на одному – єдиному принципі (або на одній – єдиній групі принципів) є неможливою. Усі сконструйовані картини єдності світу невірні – як «метафізика внизу», так і «метафізика згори» (виходячи з матерії чи духу)» [35, с. 322]. На думку дослідника, метафізика повинна будуватися на пізнанні природного устрою світу, який сам по собі є багатошаровим.

Отже, пошуки «нової» онтології розпочались з бажання розірвати з метафізичною філософською традицією, тобто переглянути методологічні та гносеологічні підстави самої філософії та спрямувати потенціал філософського знання на закони й принципи окремих наук.



С. Далі «Галатея зі сферами», 1952 р.



*...мета «онтологічного повороту»,  
таким чином, полягала в тому,  
щоб відокремити онтологію від її  
«метафізичного коріння», що передбачало  
ревізію «пізнавальних принципів»  
філософії та її статусу...*

«Повороти», реверсії не відбуваються на порожньому місці, будь-яке повернення передбачає певні передумови, причини. Тож передумови «онтологічного повороту», як власне й претензії до метафізичної складової філософського знання, проявились набагато раніше ХХ ст. Поворот став наслідком, по-перше, внутрішніх перетурбацій в рамках самої філософії, а саме, претензій натурфілософії на позафілософське існування; по-друге, актуалізація онтологічної складової філософського знання свідчила про зростання інтересу до речовинного світу — буття речей.

**Філософська рефлексія.** Традиційно початком наукової революції в Європі вважають епоху Відродження (XV-XVI ст.), що суттєво змінює орієнтири й пріоритети європейської культури. Увага до вивчення природи як таємниці, відкриття в епоху Відродження в галузях оптики, астрономії, анатомії, технічних наук, що відбуваються саме у

натурфілософському напрямку, обумовили появу різноманітних підходів, в яких перепліталися містицизм, астрологія, алхімія, неоплатонізм, аристотелізм тощо. Все більшого домінування набирає раціоналістичне пізнання<sup>9</sup>.

Паралельно зі становленням нової науково-методологічної системи відбувається відмова від античної філософської традиції (платонівсько-аристотелівсько-схоластичної методології) в науці. Представники наукової революції: Н. Копернік, Г. Галілей, Й. Кеплер, Ф. Бекон, Р. Декарт, І. Ньютон, — не заперечували синтетичного співіснування релігії, метафізики та раціональної науки, але в цілому наполягали на самостійності останньої, що поступово й спричинило дилему між філософським знанням і природничим.

Як уже зазначалось, з моменту свого виникнення філософія підходить до проблеми онтології перш за все як до аспекту метафізики. Як вчення про буття речей онтологія виділилася ще в ранньогрецькій філософії (хоча самого поняття тоді ще не існувало). Парменід, Платон, Аристотель під справжнім знанням розуміли знання про буття — однорідну, вічну і незмінну єдність.

Докази позачасової, позапросторової, немножинної і розумоосяжної природи буття стали першою

---

<sup>9</sup> В цілому під назву «наукова революція» (XVI–XVII ст.) підлягає саме розвиток природничих наук. Цей процес розпочинається з публікації у 1543 р. роботи Н. Коперніка «Про обертання небесних сфер», а закінчується у 1687 р. публікацією роботи І. Ньютона «Математичні начала натуральної філософії».

логічною аргументацією в історії західної філософії. Так, наприклад, Платон у вченні про «ідеї» синтезував ранньогрецьку онтологію з метафізикою. Буття, за Платоном, існує у вигляді двох сфер, які в основі розходяться між собою. Ця думка була загальною для усіх філософів перед Платоном (субстанція та видимий світ, атоми й речі тощо). У Платона ці сфери є сферами матерії та «ідеального буття», «ідей», чий «зміст», характер, форма є кардинально протилежними, різними [39].

Аристотель систематизував і розвинув ідеї Платона, уточнив (у роботі «Метафізика») сенс понять «буття» та «сутність». Він запровадив низку нових для пізнішої онтології тем: буття як реальність, буття як єдність протилежностей і конкретна межа «осмислення» матерії формою. Таким чином, онтологія Платона та Аристотеля заклала фундамент західноєвропейської філософської традиції.

Середньовічна філософія зберігає давньогрецьку спадковість і продовжує традицію античної онтології як метафізичного аспекту у аналізі теологічних проблем. У середньовічній онтології поняття абсолютного буття ототожнюється з Богом. Характерним для середньовічної онтології є «онтологічний аргумент» Анзельма Кентерберійського, відповідно до якого необхідність буття Бога виводиться з уявлення про Бога. Зріла схоластична онтологія відрізняється детальною розробкою філософських понять, розрізненням рівнів буття (субстанціального та акцидентального, актуального та потенційного, необхідного, можливого та випадкового тощо).

**Філософська рефлексія.** Онтологічний аргумент (метод доказу, з якого існування об'єкта виводиться з думки про нього) починає застосовуватися як підстава онтологічного доказу буття Бога в рамках середньовічної онтології. Його розвиток до XIII ст. призводить до поділу онтології на: аристотелівську (Фома Аквінський) та августиніанську традиції, де предметом дискусії стає питання розрізнення сутності та існування.

Така установка започатковує онтологічний волюнтаризм, який загалом вплинув на формування світогляду Нового часу: прагнення «олюднити» буття шляхом зміни способу мислити про нього. Таким чином, передумови «кризової» класичної онтології зароджуються вже в той момент, коли онтологічний аргумент стає каменем спотикання в розвитку філософії.

У філософській рефлексії Ренесансу онтологічна проблематика стає незатребуваною в цілому, що було пов'язано з десакралізацією соціокультурного простору, секуляризацією суспільної свідомості. Хоча в цей самий час розвивається, наприклад, вчення Миколи Кузанського про *possest* – «буття-можливість», про абсолютний максимум; про «неїн», а також ідеї пізньої схоластики, що у XVI ст. створюють у рамках томізму низку онтологічних побудов (Капреола, Кастан, Суарес).

Розвиток утилітаристської етики, що набуває свого апогею у зв'язку з інтенсифікацією капіталістичних відносин, десакралізація метафізичних засад античної філософської традиції супроводжуються активним впливом емпіризму та раціоналізму. Тому

вже філософія Нового часу постає як методологічний проект, сконцентований переважно на проблемах раціонального пізнання і його евристичного потенціалу. Так поступово онтологія в полі дослідження науковців-раціоналістів постає як неметафізичний феномен (разом із «раціональною теологією», «космологією» та «раціональною психологією»), що їй не дивно.

«Cogito ergo sum» Р. Декарта, «людське, надто людське» Ф. Ніцше, «світ як воля і уявлення» А. Шопенгауера. Все це кроки подалі «від» метафізичної природи філософії, які врешті обернулися реверсією «до» можливостей людського ratio, тобто свідомості, і всього того, що складає кордони її впливу (емоції, прагнення, бажання тощо). І от вже цю лінію підхоплює Г. Гегель у своїх спробах побудови неметафізичної системи «науки логіки». Слідом за ним, Й. Фіхте та Ф. Шеллінг дистанціюються від метафізики в обґрунтуванні так званого «антропологічного проекту».

Попередньо ситуація складалась таким чином, що вже в епоху Просвітництва метафізика та її предмет наполегливо витісняються активним розвитком «позитивних» наук. Підґрунтям такій активізації стає науково-технічний прогрес суспільства, метою якого є раціоналізація знання. Тож для філософії дані тенденції обернулися спробами «неметафізичного переосмислення» фундаментальних філософських проблем, і перш за все проблематики буття.

Поворотним пунктом тут стала «критична філософія» І. Канта, що протиставила «догматизму» «старої онтології» нове розуміння об'єктивності як

результату оформлення чуттєвого досвіду людини. Змінюється сама постановка питання про буття, що ніби розколюється на два рівні реальності: матеріальні феномени та ідеальні категорії, поєднати які здатна лише синтезуюча сила Я. Проте залишається відкритим запитання: розколюється буття чи картина світу?



С. Далі «Постійність пам'яті», 1931 р.

За І. Кантом, питання про буття не має сенсу поза сферою дійсного чи можливого досвіду (кантівська критика «онтологічного аргументу», заснована на запереченні предикативності буття: приписування

буттю поняття не додає йому нічого нового). Виходячи з цього, «стара онтологія» позначається І. Кантом як гіпостазування понять чистого розуму. Філософ запроваджує власний поділ буття на три автономні сфери: світи природи, свободи і доцільності. Цим він задає параметри нової онтології, де єдина для докантивського мислення здатність виходу у вимір істинного буття розподілена між здатністю торкнутися надчуттєвого буття та здатністю, що відкриває буття як нагальну реальність свободи [47].

**Філософська рефлексія.** Метафізика, з якою «бореться» І. Кант, це пізнання у вигляді лише понять, без опори на досвід. Він говорить про те, що метафізика за час її існування не досягла тих результатів, яких досягли математики та натуралісти. Тож І. Кант пропонує будувати метафізику на кшталт точного знання, що спирається на досвід. Оскільки опора лише на розум змушує людей блукати у темряві [47].

Філософ керується тим, що потрібно обережно співвідносити апріорне знання, дане нам у поняттях, та емпіричне, дане у відчуттях. Керуючись цим, І. Кант здійснює у філософії «коперніканський переворот», ставлячи у центр системи людину – «трансцендентального суб'єкта» [46].

*...в умовах інтенсивного розвитку раціональності та експериментального знання (природничих наук) філософію поставили перед жорстким вибором: або «метафізика», або «трансцендентальний суб'єкт»...*

Основним аргументом представників сучасної філософії щодо кризи класичної онтології було виключення людини з проблематики буття, відсутність чітких уявлень про залежність буття від соціальних, культурних, історичних умов тощо. У зв'язку з чим і виникає дилема між можливостями людського пізнання, які на цей час вже досить стало асоціювалися з можливостями рацію, та інструментарієм «позитивних» наук і включенням людини в поле онтології. Тобто питання постало таким чином, що або людське пізнання відмовляється від традиційної онтології і вибудовується на потенціалі конкретно-наукових дисциплін, їх методології, світоглядних принципах, або розглядається можливість побудови «нової онтології», яка врахує проєкції людського досвіду на світ, буде відштовхуватися від них у трактуванні природи буття.

Ця ситуація фактично вказувала на саму передумову онтології – її залежність від буття соціального. По суті, претензія до класичної філософської традиції звучала наступним чином:



*гносеологічний потенціал традиційної онтології вичерпано, людське пізнання потребує наукової методології, сформованої на онтології нового типу – навколо визначень людського буття.*

*...візитівкою онтологічного повороту стала претензія на обмеженість класичної філософії, де онтологія – це сукупність знань про буття, безвідносних до людини, її пізнання та мислення. Тож у некласичній філософії поле онтології зміщується у бік інтерпретації не природи буття, а способів бути...*

**Філософська рефлексія.** У філософії Нового часу відбувається диференціація як науки, так і самої філософії, наслідком якої стає переорієнтація на проблеми теорії пізнання, логіки. Виникає новий напрямок критики метафізики, що отримав назву *гносеологізм*. Прихильники останнього вважали, що метафізика була джерелом різноманітних помилок і забобонів тому, що, встановлюючи загальні принципи буття, філософи зовсім ігнорували питання, чи посилене завдання філософія ставить людському пізнанню. А звідси – початком справді наукової філософії має бути з'ясування можливостей та меж нашого пізнання.

Інтерес позитивістів спрямовується не стільки на онтологію, як на пізнавальні можливості сучасної філософії (чи достатнім є її гносеологічний потенціал?). Тому проблемне поле онтології поповнюється дослідженням питань субстанції (первинного та самодостатнього буття, множинності та взаємодії субстанцій, законів їх розвитку).

Перехід від класичної філософії до «некласичної», що відбувається на межі ХІХ–ХХ століть, підвищує статус «позитивного» знання, і разом з тим, зростає критика філософської метафізики. «Нова онтологія» мало нагадує «стару». У першій людина не просто вписана в онтологічну систему, вона постає її епіцентром. Проте «нова онтологія» не просто переймається місцем людини в бутті, вона по суті намагається антропоцентрувати буття! Найбільш яскравою ілюстрацією цьому є хайдеггерівське поняття *Dasein*, що претендує на аналіз проблеми існування людини у світі.

Як зазначає М. Хайдеггер, буття — це існування речей у часі (екзистенція). Бути екзистенціальною істотою, значить бути відкритим для пізнання суцього. Людина — це запитуване у своєму власному смислі буття, усвідомлює себе буття, вільне буття, проєктує себе буття — буття у можливості. При цьому справжнє людське буття — екзистенція — недоступне для думки, закритої у традиційний понятійний каркас, оскільки перетворює людину у річ або «пізнавальну машину». Сама людина є буттям особливим, здатним помислити себе, поставити собі питання про буття як про універсум, його

цілісність, про своє місце у світі. Для «запитуваної» людини буття розкривається через усе, що люди пізнають та роблять. Треба тільки вилікуватися від наднебезпечної хвороби, що вразила сучасне людство, — «забуття буття». Постраждали від неї люди, експлуатуючи багатство природи, «забувають» про її цілісне, незалежне буття, вбачаючи у інших людях усього лише засоби, люди «забувають» про високе призначення людського буття. Тому перший крок екзистенціальної онтології — констатація «початковості» людського Dasein як буття-запитування, буття-установлення, як буття, яке «є я сам».

**Філософська рефлексія.** У своїй роботі «Буття та час» М. Хайдеггер стверджує, що буття взагалі передує істотам чи об'єктам уже тому, що воно складає умови, у яких ці об'єкти розуміються та набувають значення [112]. Слідуючи за представниками «філософії життя» (зокрема С. К'єркегором), М. Хайдеггер відмовляється від традиційного категоріального апарату філософії, який закладався від початку XVII століття. Він наполягає на «обмеженості» останнього щодо осмислення буття світу та розуміння людини.

Не менш категоричним був погляд філософа на ті напрями класичної філософії, де на перший план висувалися логіка, гносеологія, теорія ідей. На його думку, панування «філософії ідей» перетворює людину на «пізнавальну машину». Тож на протигагу класичному онтологізму та

гносеологізму М. Хайдеггер пропонує зробити людину центром філософії.

Власне у своєму філософському маніфесті ХХ століття М. Хайдеггер заявляє, що філософія в епоху закінченої метафізики це антропологія... Зробившись антропологією, сама філософія гине від метафізики [114]. У зв'язку з цим він пропонує проект фундаментальної онтології, в якій людина вписана в онтологічну систему, а поняття «буття» замінюється терміном *Dasein* – «відбуття», присутність (суб'єкта) у світі.

По суті, після М. Хайдеггера питання про метафізику вже не порушується. Метафізика стає символом «старого світу», натомість активізуються пошуки «нової онтології» та її методологічних стовпів. Отже, на початку ХХ століття філософія перетворюється на поле дискусій та пошуків, що розгортаються навколо критики «старої онтології», проблеми онтологічності філософського знання, її критеріїв, засад та природи, а також пізнавальних можливостей.

*...філософія ХХ століття  
перетворюється на інтелектуальний  
простір критики «старої онтології»,  
пошук критеріїв, засад, пізнавальних  
можливостей «нової» онтології...*

Дійсно, фокус філософських досліджень «старої» онтології не приділяє людині такої уваги, на яку та претендує в рамках сучасної неklasичної філософії. Проте така людиноцентричність дається сучасній філософії в обмін на втрату своїх «надможливостей»: цілісності методологічної платформи, монолітності, глибинності філософської гносеології та безпосередньо залученості людини у сферу трансцендентного, її здатності до трансцендування. Оскільки наблизитися до буття, бути його гармонійною невід'ємною частиною можливо лише через залучення у сферу знання апріорного, недоступного чуттєвому досвіду людини, але відкритого чистому філософському мисленню.

Область метафізичного знання як сфера трансцендентного, сакрального, позасвідомого, вимагає особливого напруження, споглядання, прийняття, розуміння, що не вписується в канони і темпи «наукової революції» чи «технічного прогресу». Метафізика вимагає уваги до себе, вимагає пошуку причинно-наслідкових зв'язків, розуміння ієрархії, тобто послідовності, логіки розвитку, зв'язку світу духовного та матеріального, розуміння нерозривності людини з буттям, Богом.

За своєю суттю і космоцентрична картина світу античної філософії, і теоцентрична модель світогляду Середньовіччя планомірно розбудувались саме на метафізичній платформі, умовою якої було формування, збереження, трансляція цілісної картини світу свідомості людини. Говорячи філософською мовою, це значило, що метафізична платформа була «відкритою», зрозумілою

міфологічному, релігійному світосприйняттю. Вона визначала порядок цих світобудов в силу саме своєї іманентності людському буттю.

«Невловимість» такого знання, його буттєвість надавала привілеї «володіння» тим, хто був причетний до цих «таємниць буття». Тому не дивно, що володіти ним означало мати особливий суспільний статус (жречество, волхви, таємні культу, масони, алхіміки, гностики тощо). Тож воно ставало все менш доступним, відкритим, а в силу цього й загальноприйнятим в рамках повсякденної свідомості. Поступово духовні знання перетворюються на інструмент маніпуляції тих, чиї інтереси було визначено бажанням володіти людською свідомістю.

*...основна претензія сучасної  
філософії до метафізики (а отже, й  
«старої онтології») це універсалізм  
метафізичного знання...*

Більшість представників сучасної філософії не приймають універсалізму метафізичного знання. Хоча, наприклад, Й. Фіхте, Ф. Шеллінг і Г. Гегель, спираючись на відкриття І. Кантом трансцендентальної суб'єктивності, частково і повертаються до докантовської раціоналістичної традиції побудови онтології з урахуванням гносеології: у системах буття є закономірним етапом

розвитку мислення — моменти, коли мислення тотожне буттю. Таке ототожнення буття та думки (і відповідно онтології та гносеології), обумовлене кантівською «активною людиною», суттєво впливає на характер онтології німецької класичної філософії (що принципово відрізняється від онтології Нового часу). Тут структура буття досягається статичним спогляданням, а його історія, логіка походження, онтологічна істина розуміються як стан, або як процес. Проте, в цілому, в рамках західноєвропейської філософії ХХ ст. інтерес до онтології та онтологізму (як аспекту філософського знання) є переважно інструментальним, як і до самої філософії, яка в контексті активної популяризації позитивістської методології використовується як допоміжний засіб нетрадиційно філософського опису світу.

**Філософська рефлексія.** Проект «нової онтології», що пов'язує філософію з людиною з одного боку, та виступає з критикою універсалізму з іншого, має свої історичні передумови. А саме, друга світова війна, що повністю знецінює (і етично, і онтологічно) просвітницьку концепцію людини та змушує переглянути саму антропоцентричну модель світу. Старий світ руйнується, натомість, наявно заявляє про себе світ новий, елементи й частини якого еkleктично поєднуються й потребують свого пояснення.

У контексті філософії дані тенденції трансформуються у спроби перегляду метафізичних засад, вірніше відношення до метафізики загалом. Так, наприклад, французький

постструктуралізм намагається повернутися до допредикативних основ філософствування. Аналітична філософія, що заявляє спершу про відмову від метафізики (запропоновану Вітгенштейном та Карнапом), змінилася новим витком інтересу до неї (наприклад, роботи нових «реалістів» часто рясніють посиленнями на Анзельма та онтологічний доказ буття Бога або на Платона з Аристотелем) [146].

Метафізика в інтерпретації сучасної західної філософії вже не ставить питання про буття як воно є, не прагне бути знанням про першопочаток світу, як у Аристотеля. Метафізика аналітичних філософів трансформується в аналіз найпростіших елементів реальності, заявляючи на своє виправдання, що європейська метафізика закінчила своє існування на етапі складних концептуальних систем (таких, як лейбніцька).

Спокуса претензією на «оволодіння абсолютною істиною» коштувала сучасній філософії методологічної невизначеності. Оскільки ті протиріччя, рівень динамізму метаморфоз, що вона переживає, визначаються як досить високі. Так, наприклад, однією з тенденцій даних реверсій стає ірраціоналізація філософського знання, в результаті якої на перший план висувається пошук певних «реальностей», які не мають нічого спільного з дійсним світом і пізнаються також ірраціоналістично. Наприклад, різні варіанти екзистенціалізму описують структуру людських переживань як показники самого буття.





**С. Далі «Максимальна швидкість  
Мадони Рафаеля», 1954 р.**

**Філософська рефлексія.** У своїй «фундаментальній онтології» М. Хайдеггер вичленовує за допомогою аналізу наявного людського буття «чисту суб'єктивність» і прагне звільнити її від несправжніх форм існування. У цьому полі буття сприймається як трансценденція не тотожна своїм зречовинним проявам (тобто «сущому»). У свою чергу філософія життя намагається побудувати узгоджену із сучасним природознавством онтологічну картину світу, в якій основними структурними елементами виявляються онтологізовані базові біологічні моделі (Бергсон, холізм Сметса та Александера, проєкт Тейяра де Шардена). Феноменологія Г. Гуссерля стурбована пошуком шляхів переходу від «чистої свідомості» до структури буття за допомогою аналізу інтенціональних структур свідомості, до світу без суб'єктивних гносеологічних привнесень. Таким чином, виникає ідея «регіональних онтологій». М. Гартман у своїй онтології прагне подолати традиційний розрив абстрактного царства онтологічних сутностей та дійсного буття, розглядаючи різні світи — людський, речовий та духовний — як автономні рівні реальності, стосовно яких пізнання виступає вторинним початком. Неотомізм, відроджуючи та систематизуючи онтологію середньовічної схоластики (передусім Томи Аквінського), заявляє, що всі антиномії та проблеми онтології вирішуються у межах науки чи усуваються шляхом логічного аналізу мови. Тож згодом аналітики пробують реабілітувати онтологію або як корисну світоглядну функцію, або як інструмент зняття семантичних антиномій (теорії Стросона і Куайна, де онтологія з семантичної конвенції трансформується в стан самої онтологічної реальності). Постструктуралізм

Траєкторії сучасної філософії:  
причини, тенденції, симптоматика

---

(Фуко, Делеза, Ліотара, Дерріда) виявляє «незаплановані» онтологічні ефекти в ході спроб демонтувати традиційну онтологію, побічно доводячи, що фундаментальні структури європейської онтології багаті на нерозкриті резерви.

## **РОЗДІЛ II**

### **КАТЕГОРІЇ БУТТЯ**

#### **§ 2. БУТТЯ МОВИ**

83

**2.1 Народження буття: метафізичні та онтологічні засади мовотворення**

83

**2.2 Людина і мова: екзистенційні потенції мовотворення**

109

**2.3 Лінгвістичний поворот: від символу до знака**

138

#### **§ 3. СИМВОЛ І БУТТЯ**

162

**3.1 Буття як символічна реальність: зміст vs форма?**

162

**3.2 Homo symbolicum**

175

**3.3 Іконічний поворот: культивация знака**

185

**3.4 Буття vs суще: симулятивна реальність**

199

## § 2. БУТТЯ МОВИ

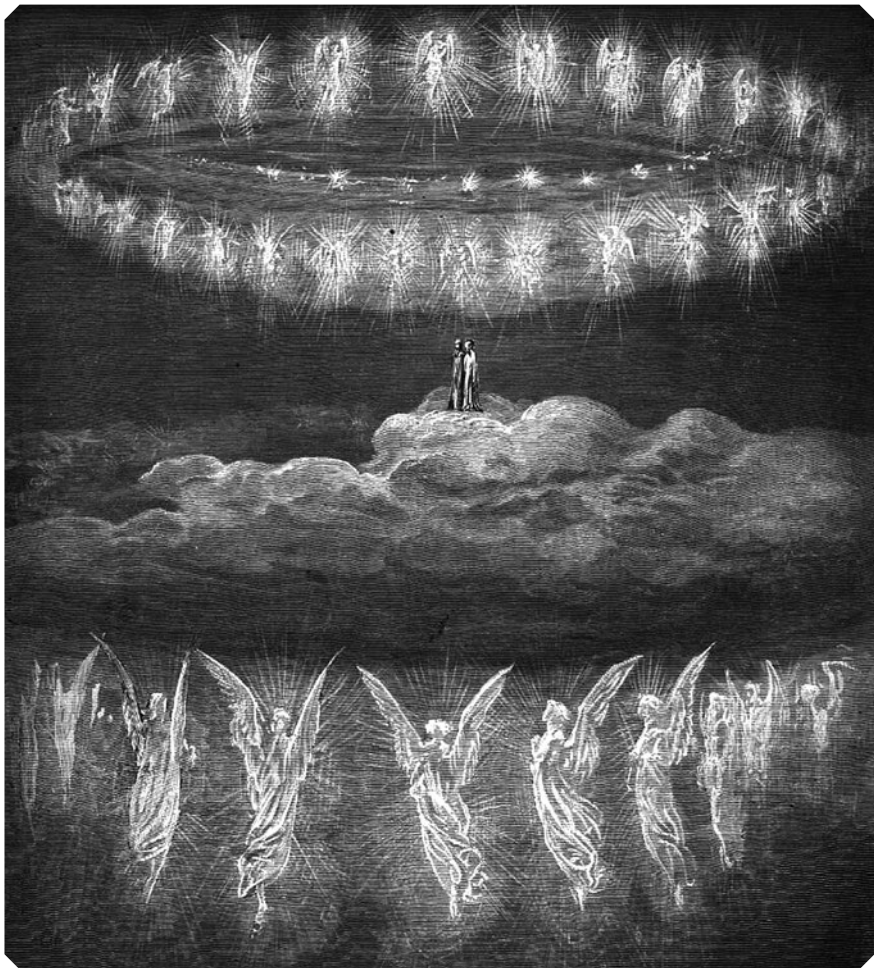
### 2.1 НАРОДЖЕННЯ БУТТЯ: МЕТАФІЗИЧНІ ТА ОНТОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ МОВОТВОРЕННЯ

*Мова – оселя буття духу. В оселі мови живе людина...*

*М. Хайдеггер*

«На початку було Слово...» [65, Ін.1:1]... Все починається зі Слова... буття починається зі Слова... мова починається зі Слова. Як зазначає С. Булгаков у роботі «Філософія імені», людське пізнання відбувається у слові і через слово, думка невіддільна від слова, її саморефлексія неминуче вимагає аналізу того, що складає цей її первинний елемент чи матеріал, тобто воно має починатися з аналізу слова, з вивчення його істоти. Отже, що ж таке слово?... у чому його єство, εἶδος при кожному стані речей, у кожній мові, у будь-яку епоху, при кожному вживанні? Що є специфічною ознакою, без якої немає слова? Якою є його онтологічна характеристика? Це питання не про генезу і не про становлення, але сутності, про слова τὸ ὄντως ὄν... Слово, зодягнене в історичну плоть, і що має своє певне місце в мові та її історії, є прибульцем з іншого світу, вірніше, воно належить відразу двом світам. Хоча воно дається в руки лінгвісту для будь-яких його аналізів, але з цією своєю оболонкою воно не віддається йому цілком і, залишаючись самим

собою, не вміщається в його дослідження. Питання про слово не є питання філології, а метафізики та онтології» [32].



Г. Доре «Сонце — славні душі», 1885 р.

Дар мови – її природа, походження, виникнення, привертають увагу людства з давніх часів. Володіння мовою, її розуміння, притаманність людській природі, наділяють феномен онтологічним статусом. Тому не дивно, що зацікавленість мовою спостерігається вже у вченнях Давнього світу. Отож, історія лінгвофілософії починає свій відлік з досліджень давньоіндійської, давньокитайської та греко-латинської лінгвістичних традицій.

**Філософська рефлексія.** Вважається, що однією з найдавніших лінгвістичних традицій є *індійська* (існує більше 2500 років), де інтерпретація мови мала магічне тлумачення. Давні індійці були носіями ведійської культури, яка передавалася усно в релігійних текстах – ведах. Ведійська мова, яка вийшла зі щоденного вжитку ще за тисячу років до н. е. і збереглася лише в текстах (Ригведа, Самаведа, Яджурведа, Атхарваведатаін), вважалася священною мовою, і протиставлялася побутовій розмовній мові. У зв'язку з цим виникла спеціальна дисципліна *нірукта*<sup>10</sup>, завдання якої полягало у встановленні походження ведійських слів (глос), що вийшли зі вжитку, та їх тлумаченні.

Лінгвістичні здобутки давніх індійців справили значний вплив на розвиток мовознавства в Давньому Китаї, Давній Греції, арабських країнах, а також на європейську лінгвістику, особливо після її знайомства з санскритом.

---

<sup>10</sup> Найвідомішою та найдавнішою зі збережених праць такого зразка є «Нірукта» під авторством давньоіндійського граматики Яска (IV ст. до н. е.).

Ще однією традицією мовознавства вважається *китайська*. Майже до XIX ст. китайське мовознавство розвивалося самостійно, лише під незначним впливом праць давньоіндійських фонетистів. Основним об'єктом вивчення китайського мовознавства був ієрогліф. Китайська ієрогліфіка розвинулася з піктографічного письма, прості знаки якого поступово об'єднувалися в складніші, причому за принципом: для кожного слова — окремий знак. Дотримання цього принципу зумовило появу надзвичайно великої кількості знаків.

Але найбільшу цікавість представляє *давньогрецька* граматика — спеціальна наука про мову, що сформувалася в елліністичну епоху (III — II ст. до н. е.) (хоча греки виявляли зацікавлення різноманітними мовними явищами ще задовго до цього). Одним із найважливіших лінгвістичних досягнень стародавніх греків було створення алфавіту. Приблизно у VIII ст. до н. е. вони вдосконалили запозичене від фінікійців *консонантне письмо*<sup>11</sup>, додавши графеми на позначення голосних, і отримали алфавіт, що мав вирішальне значення для розвитку грецької культури.

Цікаві результати досліджень щодо походження української мови. Сучасні дослідники доводять, що українська мова сформувалася ще в X — IV тисячоліттях до нашої ери. Так, В. Кобилюх зазначає, що картотека нашої мови в Інституті української мови налічує понад два мільйони слів! А це означає, що багато слів з української мови були запозичені в інші мови світу!

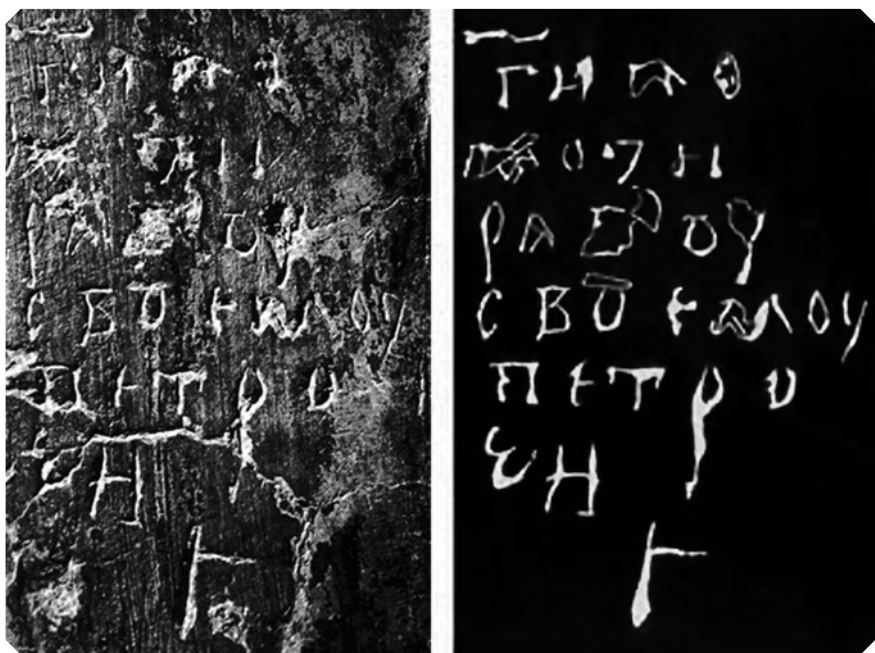
Зокрема з'ясовано, що стародавні українські слова тотожні санскритським. В цілому сучасна

---

<sup>11</sup>Консонантне письмо — графічна система, яка відображає переважно приголосні звуки, голосні ж відтворюються діакритиками.

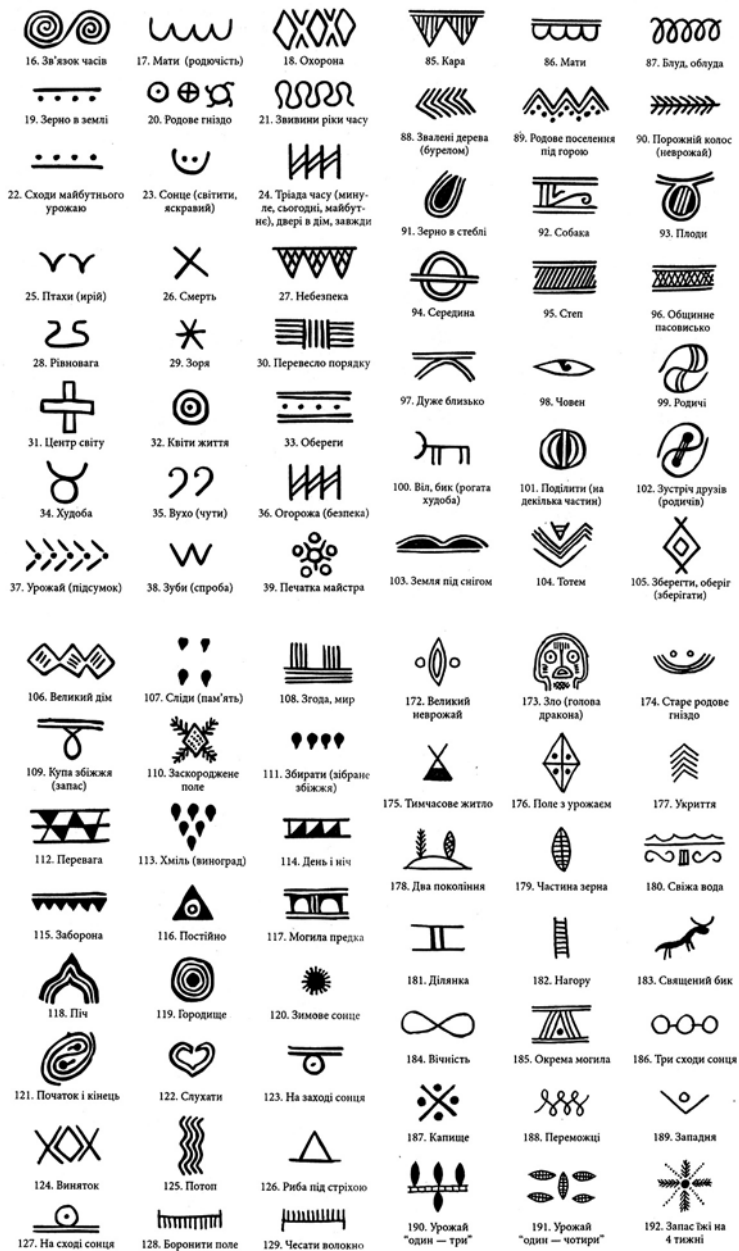


українська мова на 65% співвідноситься з санскритом. Тож походження більшості слів варто шукати саме в санскриті, а не в інших мовах, що виникли значно пізніше. Наприклад, вже у 448 році нашої ери візантійський історик Пріск Панійський, перебуваючи в таборі гунського володаря Аттіли (що розгромив Римську імперію), записав українські слова «мед» і «страва». А польський історик Я. Красінський у своїй роботі «Польща» у 1574 році зазначав, що той, хто опанує українську мову, той здобуде ключ до швидкого вивчення усіх інших слов'янських мов, бо українській мові властиві найтипівіші риси усіх мов слов'янської лінгвістики.



Графіті українською мовою, залишені на стінах Софії Київської, XI–XVIII ст.

# Метаморфози сучасної філософії



## Фрагменти трипільських логографічних символів

Унікальне місце мови в бутті Всесвіту, її «вплетеність» в буття людини, зберігає той синергетичний зв'язок, що поєднує людину і Всесвіт, формує соціальні зв'язки, транслює нашій свідомості багатогранну, але разом з тим, цілісну картину світу. У цьому проявляється з одного боку метафізична природа мови, як безпосередньо категорії буття, а з іншого – екзистенційна, як унікального дару, підґрунтя формування нашої соціальності. У зв'язку з цим і виникають ті фундаментальні питання, що зосереджуються на умовах виникнення мови, її походження, а головне – її творця...

*...у якості категорії буття мова постає у вигляді метафізичного феномену, що на рівні людини набуває екзистенційного характеру як умова її співбуття...*

У давніх текстах питання походження мови трансформується в питання природи її ономатету<sup>12</sup>. У пошуках відповідей у філософській традиції оформлюється логосна теорія походження мови (від греч. *logos* – «поняття, розум, думка»), представлена у ведичній<sup>13</sup>, конфуціанській

<sup>12</sup> Ономатет (грец. *ονοματοθετης* – «той, хто дає імена») філософський образ божества (або обраних), що дає і встановлює імена всьому сущому.

<sup>13</sup> Найстародавнішими літературними пам'ятками є індійські

та головним чином біблійній традиціях, що розкривають божественний характер мови (духовний, сакральний, метафізичний).

Джерелом походження мови є Бог – Слово, Логос. Все починається зі Слова: «На початку було Слово, і Слово було Бога, і Бог був Слово. Воно в Бога було споконвіку. Усе через Нього повстало, і ніщо, що повстало, не повстало без Нього. І життя було в Нім, а життя було Світлом людей» [65, Ін. 1: 1-4]. Господь Бог Словом творив весь дійсний світ. Саме з цим пов'язане давнє вчення про надприродні властивості імені Бога у юдеїв, що переходить у заборону на вимову Його імені вголос. Вимовити ім'я Бога означало проявити претензію на те, щоб самому стати ономатетом, тобто зухвалу спробу зрівнятися з Богом.

Цікавими у зв'язку з цим є спроби представників містичних учень відтворити таємниці імені Адама – першолюдини, символу всього людства. Одним із таких варіантів було тлумачення імені за першими літерами: (грец. Ανατολε (Anatole) – схід, Δυσίς (Dysis) – захід, Арктос (Arktos) – північ, Μεσεμβρία (Mesembria) – південь [62]. До теперішнього часу містичні уявлень про ім'я Адама і природу його ономатету збереглися в текстах Старого Заповіту, Корану, де описується наділення Богом Адама

---

Веди. Згідно з Ведами, установником імен є Бог, який створював не всі імена, а тільки підлеглих йому богів. Імена речам вже встановлювали люди, але за допомогою одного з божеств – натхненника красномовства і поезії. У міфології стародавніх греків був сюжет про те, що творцем мови виступає Гермес – покровитель торгівлі і засобів повідомлення, що ототожнювався з єгипетським божеством мудрості й писемності Тотом.

владою називати тварин в Едемському саду. «Господь Бог створив із землі всіх тварин польових і всіх птахів небесних, і привів [їх] до людини, щоб бачити, як вона назве їх, і щоб, як назве людина всяку душу живу, так і було ім'я їй. І нарекла людина імена всій худобі і птахам небесним і всім звірам польовим» [65, Бут. 2: 19 - 20].

Ідея символічності, знаковості імені, даного Богом першолюдininі, описується, зокрема, й у слов'янських першоджерелах. Згідно з апокрифом XII ст. «Сказання, як сотворив Бог Адама», Бог за буквами «збирав» ім'я Адама: «І послав Господь ангела Свого, повелів взяти «азь» на сході [літеру], «добро» — на заході, «мислете» на півночі та на півдні. І стала людина душею живою, і дав ім'я йому [Господь] Адам» [82]. Іншими словами, Господь Бог, називаючи першолюдину ім'ям «Адам», вкладає в нього певний сенс, духовний зміст, потенції.



**Феофан Критський «Адам називає імена тварин»  
(фреска пер. пол. XVIст. з монастиря  
св. Миколая в Метеорах)**

Давня традиція надає величезного значення імені людини, оскільки ім'я це не просто відмінна ознака, але сутнісна риса, пов'язана з основними характеристиками особистості. Між людиною та ім'ям, яке вона носить, існує тісний взаємозв'язок. Ім'я визначає схильності та характер людини, впливає на її долю. Ім'я відображає ту духовну суть, внутрішній потенціал, що має розкрити людина в процесі свого розвитку. Ілюстрацією цьому, наприклад, є давньоєврейська практика так званого «вслухування» в звучання імені. Так, у Книзі Буття оповідується: «Аврам був дев'яносто дев'яти років, і Господь явився Аврамові і сказав йому: Я Бог

всемогутній; ходи переді Мною і будь непорочним; і поставлю завіт Мій між Мною і тобою, і дуже, дуже розмножу тебе. І упав Аврам на лице своє. Бог продовжував говорити з ним і сказав: Я — ось завіт Мій з тобою: ти будеш отцем безлічі народів, і не будеш ти більше називатися Аврамом, але буде тобі ім'я: Авраам, тому що я зроблю тебе отцем безлічі народів» [65, Бут. 17:1-5]. Тож старший із ізраїльських патріархів Аврам («батько великий»), прийнявши заповіт від Бога, отримує також і нове, перетворене ім'я Авраам (івр. אַבְרָם — «батько множини, батько багатьох народів»). «І сказав Бог Аврааму: Сару, дружину твою, не називай Сарою, але нехай буде ім'я їй — Сарра» [65, Бут.17:15]. Отже, зміна імені відбувається й у дружини Авраама — Сари (івр. שָׂרָה — «знатна»), що стає Саррою (івр. שַׂרָה — «володаркою»).

Ще один з біблійних сюжетів оповідає про патріарха Якова, якому після нічної битви з малахом (духовною субстанцією) та перемогою над ним [12, гл.32, ст.29], Господь дав ім'я Ізраїль (івр. יִשְׂרָאֵל — «богоборець»): «і сказав йому Бог: ім'я твоє Яків; відтепер ти не будеш називатися Яковом, але буде ім'я твоє: Ізраїль. І нарік йому ім'я: Ізраїль»<sup>14</sup> [65, Бут.35:10].

<sup>14</sup> У давньоєврейських джерелах зазначається: «...ки сарита їм елоhim... ветухаль...», тобто виявив силу перед малахом і здолав (його). Вираз «проявити силу» на івриті позначається *серара* (скорочено — *ср*). Літера «і» на початку слова «Ізраель» вказує на майбутній час. Слово *ель* у перекладі — «духовна сила», а також це одне з імен Бога. Тому ім'я Ізраель означає — «він (єврейський народ) виявить силу і зможе здолати (навіть силу) духовних субстанцій, таких як той малах» [12].

*...слово «ім'я» (івр. «шем») тлумачиться як «суть», точніше, «розкрита, виявлена суть». Символічне призначення імені (найменування) полягає по суті в уособленні виявлених (розкритих, проявлених) даною людиною (або об'єктом) «якостей»...*

Іншими словами, саме метафізичне призначення імені, найменування — це відображення внутрішнього потенціалу особистості, життєвих сил її душі. Цікаво, у зв'язку з цим, що слово «душа» (івр. נַשְׁמָה — «нешама») складається з чотирьох букв івриту: нун-шин-мем-hey. Дві середні з них шин і мем формують слово «шем» — «ім'я». Це пояснює, зокрема, чому, починаючи з давніх часів, одна людина могла мати кілька імен. Оскільки, коли проявляються приховані, нерозкриті, але закладені у душу якості особистості, то змінюється (додається) й її ім'я. Це, зокрема, відбувається у зазначених вже біблійних історіях Авраама, до імені якого після десятиліть наполегливої духовної роботи Господь додає букву hey, змінюючи його значення. Або приклад Якова, який отримав друге ім'я — Ізраель, коли була розкрита нова грань його особистості (тому в нього залишилися обидва імені). Тобто духовний потенціал людини, що відображується в її імені, у міру її реалізації, наділяє людину новим іменем — «шем».

Таким чином, згідно давніх традицій, сакральне



значення іменування полягало в тому, що ім'я людини несло духовну сутність, що та мала реалізувати, так само, як назва речі виражала її зміст. Тому, згідно, наприклад, з давніми єврейськими законами, у єврея обов'язково має бути освячене традицією ім'я давньою мовою — івритом. Бо згідно давніх вірувань, оскільки світ створений Словом (в Каббалі — за допомогою «Десяти промов»), складається з літер, що дарують життєву силу всім елементам світобудови, то кожній частині світобудови відповідає унікальна, саме їй властива комбінація літер. Тож ім'я людини не є винятком. Вважалось, що літери є провідниками, через які людина підтримує життєві сили, життєдайний зв'язок із Всесвітом.

Зазначені аспекти сакральної природи імені, ім'ятворення оформлюються в рамках античної лінгвофілософської традиції в спробі осмислення генези та природи мови — *етимологію* (від грец. *ἔτυμον* — «істина» і *λόγος* — «слово, наука»), дослідження, які зустрічаються вже в найдавніших літературних пам'ятках грецької мови (наприклад, в творах Гомера (VIII ст. до н. е.) та Гесіода (VIII — VII ст. до н. е.)). Імення, найменування, тобто назви речей, визнаються першопочатком їх виникнення, основою творення. Проте яким чином?



Г. Доре «Авраам і троє янголів», 1852 р.

Пошуки античних філософів зосереджуються навколо існування внутрішнього природного зв'язку між словом та позначуваним ним об'єктом, статусом

слова як носія властивостей об'єкта. Таким чином, формується *теорія фюсей* (від грец. *physis* – природа, тобто теорія природного походження мови), що пов'язує виникнення мови «з її природою»: *ім'я речі відповідає її природі*.

Засновником даної теорії вважають античного філософа-матеріаліста Демокрита, ідеї якого підтримали Геракліт, епікурейці, стоїки, частково піфагорійці. Прихильником *теорії фюсей* вважають римського філософа Лукреція (I ст. до н. е.), під впливом праць якого у другій половині I ст. до н. е. римський архітектор і інженер Вітрувій<sup>15</sup> у своєму творі «Десять книг про архітектуру» писав, що в давні часи люди встановили слова під впливом щоденної навички робити видиханням різних звуків [119].

Прихильники *теорії фюсей* пов'язували «природну» вмотивованість імені, по-перше, із «зображальністю» звуків мови по відношенню до позамовних явищ світу і, по-друге, з обумовленістю звуків мови фізіологічними відчуттями самої людини.

<sup>15</sup> Римський архітектор та соратник Юлія Цезаря, Вітрувій (1 ст. до н. е.) вважав, що давні люди жили як звірі в лісах і печерах, харчуючись дикою птицею. Але одного разу вітер розгойдав дерева, і від тертя їх суччя розгорівся вогонь. Звикнувши до нього, люди зрозуміли його користь: він давав тепло їхнім тілам. Зібравшись біля вогню, вони підтримували його і знаками запрошували інших погрітися. Так виникли перші «збіговиська» людей. Своїм диханням вони виробляли різні звуки, з яких під впливом щоденної практики вживання були встановлені слова, а потім часте вживання речей зробило необхідним вживання слів, тобто люди «мимоволі» почали говорити. Таким чином, Вітрувій розрізняє два етапи: встановлення слів людьми і вживання їх у мовленні, яке виникло «спонтанно», стихійно, через потребу у спілкуванні.

Іншими словами «природність» назв доводиться ними на основі:

- по-перше, *звуконаслідування* (тобто слів, за допомогою яких ми говоримо про дзвін міді, іржання коня або скрип ланцюгів);
- по-друге, схожості між впливом речі на людину і відчуттями людини від цієї речі. Дослідники зазначають, що самі речі впливають так, як відчуваються нами слова: *mel* (мед) — як солодко впливає на смак сама річ, так і ім'ям вона м'яко діє на слух; *acre* (гостре) в обох випадках жорстке; *lana* (вовна) і *verpres* (терен), які для слуху слова, такі самі предмети на дотик. Цю узгодженість відчуття речі з відчуттям звуку стоїки вважали коліскою слів.

**Філософська рефлексія.** Так, наприклад, античний філософ-матеріаліст Демокрит (V–IV ст. до н. е.) пов'язував виникнення мови з образом життя та потребами первісних людей. Його міркування виходили з того, що спочатку у людей було життя, схоже на тваринне. Вони врозбрід виходили на пасовища і харчувалися травою і плодами дерев. Страх перед звірами примусив їх об'єднатися і допомагати один одному. Їх голос спочатку був нечленороздільним і безглуздим, але поступово вони перейшли до членороздільних слів, встановивши один з одним символи для кожної речі, і тим самим створили засіб для пояснення щодо всього. При цьому різноманітність мов і племен Демокрит пояснює наступним чином. Оскільки люди складала слова випадковим способом, то в

різних людських об'єднаннях створювалися різні мови. Об'єднання людей, розкидані по всьому світу, поклали початок різним племенам з їх різними мовами.

Така «договірна гіпотеза», що виходила з природної появи назв, в цілому характеризувала матеріалістичну позицію притаманну деяким раннім школам античної філософії. Пізніше в своєму діалозі «Кратил» Платон устами Сократа назвав грубим міркування про договір між людьми так чи інакше називати речі, оскільки можливості самої людини є обмеженими у цьому сенсі.

Проте певний час теорія фюсей продовжувала своє існування, зокрема у філософії епікурейців. Так, продовжуючи традицію Демокрита, вони внесли свої уточнення в договірну теорію. Епікур, наприклад, вважав, що перш ніж племена встановили позначення речей, у них розвинулися особливі способи видихання повітря. Ці положення спирались на те, що людська природа взагалі досить сильно відчуває вплив оточуючих речей і місцевості, де живе (плем'я, народність, етнос). Особливі враження, пережиті людьми різних племен, викликають особливе видихання повітря, що й призвело згодом до появи різних мов, як вважав Демокрит.

Однак просте видихання повітря виявилось поганим засобом взаємозв'язку, так як воно було двозначним і недостатньо стислим. Щоб звільнитися від цих недоліків, люди племен «спільно встановили особливі позначення». Крім слів, встановлених для речей, люди винайшли слова для абстрактних понять або таких речей, які не можна сприйняти, наприклад, атоми.

Проте слабка аргументованість теорій «природного» походження мови проявляється

уже в середовищі самих її послідовників. Так, епікуреєць Діоген з Еноанди (II ст. н. е.) виступає з різкою критикою ідеї «установлення назв». Те, що Платон пізніше розкриє в своєму «Кратилі» через міркування Сократа («установник назв мав би спочатку пізнати сутність всіх речей, а потім створити всі назви, що неможливо»), Діоген висловив набагато раніше:

- по-перше, до встановлення назв не було ні звуків, ні букв і створювати назви не було з чого,
- по-друге, неможливо одному зібрати таку безліч назв, а якщо він і збере, то «смішно навчати людей слів, торкаючись указкою до кожної речі».

Інший епікуреєць – Лукрецій Кар (бл. 98-55 до н. е.), автор знаменитої поеми «Про природу речей», як і Діоген, також критикує теорію «установника назв». Як можна припускати, запитує Лукрецій, що хтось один був здатний «позначити всі речі голосом», а інші люди цього що, робити не вміли? Звідки міг дізнатися установник слова, яких люди ще не застосовували? Люди б просто не витерпіли людини, що навчала б їх незрозумілих звуків. На думку Лукреція, висловлювати назви предметів змусила людину потреба в спілкуванні, задоволенню якої послужили мова і голос.

Пошуки природи імені в буттєтворенні, розкриття метафізичного характеру мови знаходять своє відображення в концепції Платона, поштовхом створення якої став діалог «Кратил, або Про правильність імен». Так, починаючи з V ст. до н. е. з'являється лінгво-філософська течія, яка наполягала на існуванні конвенціонального зв'язку між речами та їх назвами, а також заклала активну філософську

дискусію — *теорія тесей*.

Платон одним з перших формулює онтологічну установку іменування як «свідомого відтворення сутності»: *ім'я є «заявленням речі про саму себе людській свідомості»* [68]. «Існує правильність імен, властива кожній речі від природи», тому «правильність імені це щось інше, ніж договір та угода». Даючи імена, «ми вчимо один одного і розподіляємо речі відповідно до способу їх існування». Ім'я «є певним знаряддям навчання та розподілу сутностей»<sup>16</sup> [68].

Онтологічна природа імен, їх «відтворення» — це онтогносеологічний акт, на який здатні лише боги та посвячені (мудреці-поети). Іншими словами, онаматетом<sup>17</sup>, «творцем імен», а отже «законодавцем»

<sup>16</sup> Пошук аргументів у бік конвенційної природи імені Платон символічно розгортає у вигляді дискусії трьох: Кратила — захисника правильності «справжніх» імен (тих, які притаманні речам від природи), Гермогена — впевненого в тому, що «ніяке ім'я нікому не вроджене від природи, але належить на підставі закону і звичаю тих, які цей звичай встановили і так називають», і наймудрішого арбітра Сократа, який шукає «найвірніший варіант». Ці пошуки пов'язані з історією назв. А саме, при виникненні слова між його звуковою оболонкою і названою річчю існував той чи інший внутрішній зв'язок (звуко- або образоподібного характеру). Проте потім виникає безліч похідних слів, значення вже опосередковано передають сенс першозначень, через що первісна вмотивованість забувається, і зв'язок імені і речі тримається традицією, договором, але не природою.

<sup>17</sup> Вперше чітке уявлення про онаматетос як Бога чи Вчителя в грецьку філософську традицію ввів Піфагор, позначаючи таким чином божество (або людину), що навчило людей мови та дало імена речам, що закріплюються за ними і навіть здатні замінити одне одного. У філософських творах піфагорійців про творця імен ідеться: «після числа на другому місці за мудрістю

тут може виступати лише той, хто здатний «відтворити образ імені, що відповідає кожній речі», суті речей [68]. Сам акт найменування – це процес розгину і надання сенсу дійсному, що неможливе без пізнання, орієнтованого виявлення істини – онтології суцього. Без імені немає світу, тільки туман несвідомого, і лише той, «хто знає імена, знає і речі» [68].

Вчення Платона про імена суто буттєве, тобто імена тут виступають як категорії, моменти самого буття. Тому платонівська онтогносеологічна ономанологія безпосередньо впливає з теорії ідей як сутності речей: ідеї відтворюються в людській свідомості завдяки іменуванню, тобто інтерпретації імені. Причому «якщо музикант наслідує звучання речі, живописець обрис і колір, то ономатет наслідує сутність речі». Платон задається питанням, якщо ідеї перебувають у потойбічному світі, світі істини, а буття людини розгортається в наявному світі, як же розрізнити і одночасно пов'язувати те, що існує тут, у світі людини, і там, у світі істини, як поєднати ім'я та його божественну сутність. Відповідь на це філософ дає у «Федрі»: «за справедливістю окривляється тільки розум філософа: у нього завжди в міру його сил пам'ять завжди звернена на те, чим божественний Бог...і так... він стоїть поза людською суєтою і звернений у божественне» [38, с.16].

Причетні до вічних ідей, завдяки чому забезпечується їх істинність, імена іменують речі й знаходиться той, хто встановив імена речам». У діалозі Платона «Кратил» стверджується, що «встановлювати імена – справа не будь-якого чоловіка, але певного творця імен».



тим самим привносять у світ плінних речей порядок, устрій, притаманний безпосередньо ідеальній сфері буття. У цьому і полягає їх *правильність*.

**Філософська рефлексія.** Для Платона (428/427 – 347 до н. е.) мова — це засіб вираження уявлень про речі, і саме у зв'язку з цим виникає питання істинних та хибних імен. Чим більше імена причетні до сутності речей, тим більш вони істинні. Відповідно, чим далі вони відходять від суті, тим більше втрачають зв'язок з істиною (ідеєю)<sup>18</sup>. Філософ розмірковує наступним чином:

- 1. Ідеї є первинними образами речей. Вони перебувають у природі, тому речі подібні до них. Ідеї вічні, вони несуть у собі суть, зміст речей. Саме через причетність до ідей, речі й отримують свої імена. Причетність речі до ідеї — це уподібнення речі ідеї. Творець всесвіту матрицює речовий світ відповідно до ідей. Речі відбуваються завдяки поєднанню ідей, які складаються одна з одною як слова з літер.*
- 2. Імена речей слід поділяти на справжні та хибні. Імена, створені Творцем, є істинними, правильними. До хибних імен відносять використані людиною не відповідно до*

---

<sup>18</sup> У цьому плані Платон, полемізуючи з софістами, а також заперечуючи гераклітівцям, які відстоювали природну правильність імен, після довгого розгляду визнає, що необхідно скористатися і цим прикрим способом — договором — заради правильності імен. Однак ми, мабуть, тоді говорили б найкращим із усіляких способів, коли або всі, або якнайбільше число імен були б подібними, тобто відповідними, і найгірше говорили б, якщо справа була навпаки [68].

*встановленого правила.* Важливим є не акт позначення, який залежить від людини-номінатора, а узгодженість імені та речі. Ім'я та річ співвіднесені одне з одним за подобою. Ім'я, надане речі відповідно до її природи, є істинним.

3. *Першоіменам, створеним «законодавцем» («Творцем імен»), властива правильність, істинність, оскільки в них визначаються природні якості та властивості речі.* Законодавець створив ці імена як інструменти чи знаряддя «навчання та розподілу сутностей». Ім'я, висловлене людиною, часто містить лише приблизне уявлення про позначену річ. Тому до неправильних відносять імена, які не відображають усі якості речі. Сутність речі прихована, таким чином, у первісному значенні імені.
4. *За допомогою імен люди передають один одному знання, позначаючи речі відповідно до їх природи та способу існування.* Ім'я є знаряддям, за допомогою якого люди вчать один одного та визначають призначення речі. За допомогою імен одна людина повідомляє іншій якусь інформацію про речі. І тут ім'я виступає у ролі інструмента навчання. Використовуючи імена у мові, комбінуючи їх, людина створює певну картину світу, моделює світ, «матрицює» його. Це розподіл сутностей. Здійснюючи номінативну діяльність, людина не тільки фіксує готові і відомі знання, а й формує певною мірою нові знання. Так з простих імен (першоімен) створених Творцем, виникають складні, як комбінації простих імен у мові.
5. *Інструмент пізнання має відповідати природі речі.* Чому має тоді відповідати мова як інструмент пізнання? Будь-який інструмент повинен враховувати природу матеріалу, з яким він стикається. Саме ім'я, як значення слова, «мовне» уявлення предмета, містить у собі відомості про

ознаки та властивості предмета. Ці ознаки та властивості людина виявляє із відношень предмета до себе або до інших предметів. Як човник-інструмент створюється за зразком, так і ім'я створюється за зразком іншого імені, але у згоді з природою речі, що позначається. Призначення човника – відповідати природі матеріалу (м'якість, твердість ниток). Крім того, човник надає виробу (тканині) «не будь-який образ, але такий, який призначений природою». Таким чином, виріб, що створюється, залежить від інструмента (човника) і від матеріалу (нитки).

Подальші дослідження природи імені як первинного елементу буття, зокрема буття людини, продовжують себе у *філософії імені*, напрямку, що синтезував у собі християнсько-філософські, метафізично-онтологічні аспекти природи мови (П. Флоренський, С. Булгаков, А. Лосєв, В. Ерн, В. Соловйов). Тут в основі філософської традиції лежить паламітське вчення про синергію та символізм імен. З огляду на це, справжність, реальність земного світу, його достовірність, як прояв присутності в ньому Бога, розкривається саме через слово та ім'я [96]. Так, наприклад, П. Флоренський, виходячи з неоплатонічного та катафатичного розуміння сутності природи буття, зазначає, що буття можуть, залишаючись по суті своїй незлитими, бути і справді об'єднані між собою своїми енергіями, і тоді це об'єднання, взаємозв'язок, така синергія є символічною [97, с. 163]. Символом і є слово, що дозволяє долати кордон між суб'єктом та об'єктом у

процесі іменування, називання.

З фізичної точки зору слово — це звуковий процес, що має найтоншу гістологічну структуру. Семантичний рівень слова — це магія сенсу, коли ми у слові виходимо за межі своєї обмеженості та вступаємо в область розуміння. Смыслова енергія слова організована певним чином і тим самим знаходить магічне значення, суть «конденсатор душевного життя», що фіксується в термінах та іменах. У результаті, зазначає філософ, ім'я (власне ім'я) виступає як особливий, самозамкнений світ, як категорія буття.

Співвідношення між семантичним і фонематичним прошарками слова, через яке слово і розуміється як єдине ціле, фіксується в лінгвістиці як морфема. Остання представляє собою двоєдність першозвуку і першосмислу і несе в собі риси, подібні до психічних і фізичних, взятих у тотожності («флюїди»). «Все, що відомо нам про слово, спонукає стверджувати високий ступінь зарядженості його магічними енергіями нашої істоти, які в слові запасуються і відкладаються разом з кожним випадком його вживання. У прошарках семени слова зберігаються невичерпні поклади енергії, що відклалися тут століттями і витікали з мільйонів вуст. Збагачення сенсу слова має іншою своєю стороною підвищення магічного рівня семени слова та збагачення різноманіття слова, цілого. Слово робиться надзвичайно ущільненим і тонко диференційованим одичним згустком, що дотримується своєї магічної індивідуальності протягом століть надзвичайно стійко... зростаючим у коліс прийнятому напрямку» [98, с. 270].

**Філософська рефлексія.** У людини в горлі є маленька вигнута (у вигляді підкови) кісточка – під'язикова, що має дивовижне значення для організму. Ще стародавні китайці стверджували, що до неї інформаційно під'єднані всі м'язові системи організму. Іншими словами, під'язикова кістка відчуває електромагнітні вібрації планети. Найцікавіше те, що вібрає під'язикова кісточка відповідно до коду вібраційної території проживання людини (тобто відповідно до специфічного складу та товщини кори планети в цьому місці). Через ці специфічні особливості цей орган нашого тіла грає головну роль у мовному процесі.

Давні філософи у зв'язку з цим зазначали, що язик – це друге серце, а мова – це рух душі. Тож і рухливість язика, і його фізичний та фізіологічний стани, і його форма дають нам ідеальну інформацію про вигляд та стан здоров'я серця.

Психосоматична діагностика людини звертає увагу на те, що якщо на певній території спілкуватися не її автентичною мовою, тобто порушувати природний процес передавання інформації (від цієї кісточки до м'язів), то така невідповідність призводить до виникнення хвороб нашого організму.

Тож, щоб запобігти більшості хронічних хвороб, необхідно «співвібрувати» з рідною людині територією – розмовляти автентичною мовою.

Ще більш синергійний, символічний характер носить ім'я, зокрема, особисте ім'я, де вся повнота саморозкриття пізнаваної сутності живить дух, що пізнає, і він намагається зрозуміти її в індивідуальній формі [98, с. 286]. Наголошуючи на особливій

метафізичній сутності імені, П. Флоренський пише, що людство мислить імена як субстанційні форми, як сутності, що утворюють своїх носіїв – суб'єктів, самих по собі без'якісних. Це – категорії буття [98, с. 286].

Ім'я є цілісним організмом, який містить у собі фізико-хімічний момент (відповідний тілу), психологічний момент (відповідний душі), і магічний (відповідний тілу астральному) [98]. Як будь-який вплив волі на органи тіла: взяття їжі рукою, піднесення до рота, розжовування, ковтання тощо, – є магічним впливом. Філософ зазначає, що магічними називають їх не у сенсі таємничості чи складності їх дії, а у сенсі явлення ними волі, хоча місцями і підсвідомої.

П. Флоренський вважає, що завдяки слову, що відображає собою енергію, вплив, особистість формується як ціле, як «слово-ім'я». Оскільки комунікативні процеси, що відбуваються між людьми, – це процеси з'єднання зі словом у відповідь, процеси синергетичні. П. Флоренський порівнює процес говоріння-слухання з процесами запліднення і приходить до розуміння, з одного боку, творчої, з іншого – найчастіше, несвідомої сили мови, енергії мови.

## 2.2 ЛЮДИНА І МОВА: ЕКЗИСТЕНЦІЙНІ ПОТЕНЦІЇ МОВОТВОРЕННЯ

*Людина, котра немає імені, для якої ім'я це лише простий звук, а не самі предмети у їх смисловій проявленості, ця людина глуха і німа, і живе вона у глухонімій дійсності. Якщо слово не є дійсним і ім'я не є реальним, не є фактором дійсності...тоді існує тільки темрява і божевілья, і копошаться в цій темряві тільки такі ж темні і божевільні, глухонімі чудовиська. Однак світ не такий...*

*С. Булгаков*

Сакральна природа слова, його нефізичне походження вказує на метафізичне буття сенсу, а людині надає статусу суб'єкта, об'єкта та його чинної сили. Тобто слово постає як синергічне утворення, об'єктивация зв'язку людини, що пізнає, і пізнаваного світу. Воно існує як втілення сенсу буття — *символ*. Це означає, що буття (у всіх його проявах) народжується словом, тобто саме словом відтворюються його онтологічні принципи. Так само і сама людина, яка народжується Словом!

Словотворення — це таїнство, що творить людину, а через неї, і весь навколишній світ! Власне, сакральна природа цього акту й проявляє духовний, метафізичний характер мови, що іманентно розкривається в людині.

**Філософська рефлексія.** Сучасні дослідження звукових сигналів тварин установили, що свиня видає більш як 20 звукових сигналів, дельфін – більше 30, соловей – понад 40, кішка – до ста. Кожен із сигналів має своє певне значення: страх, вдовolenня, гнів та ін.; деякі представники тваринного світу (мавпи, папуги, канарки й ін.) засвоюють поодинокі елементи людського звукового й жестового мовлення. У рамках біологічної науки вже йде мова про певні елементи комунікації в рослинному світі й навіть світі неживої природи. Проте дослідники погоджуються в одному, що такі звукові сигнали назвати мовою не можна.

Жоден біологічний вид планети, окрім людини, не відтворив своєї мовної символічної системи (а не знакової!). Саме тому серед усіх концепцій походження мови, найпереконливішими аргументами володіє теорія божественного походження людської мови. Так, біолог Ф. Ліберман зазначає, що будь-яка спроба навчити мавпу людського мовлення приречена на провал, оскільки елементарно, її голосовий апарат не пристосований до членороздільної мови. В свою чергу французький психолог Е. Клапаред, розглядаючи той факт, що примати залишаються німотними, пояснює його тим, що у мавпи немає потрібного духовного рівня, тому вона ніколи не заговорить.

Звукові сигнали тварин і птахів є виявом рефлексів, тому є тотожними, практично не індивідуалізованими для всіх представників одного біологічного виду. Мовлення ж кожної людини завжди осмислене, глибоко індивідуальне. Воно відображає її особистісне наповнення, що дає змогу мовознавцям виділити такі поняття, як ідіолект (своєрідність мови окремого індивіда)



та концептосфера (концептуальна картина світу індивіда, відображена в його мовленні).

Зі Слова, дару мовлення, найменування починається людина, формується її картина світу (концептосфера). Як зазначає С. Булгаков, слово відгукується в людині здатністю до мислення (словом) — логосу (Λόγος). Ця взаємодія екзистенційного (людського) й метафізично-онтологічного (мова як категорія буття та концептуальна засада формування буття соціального) розкривається в наступних аспектах синергії людської природи й природи слова:

1. *Словам навчає людину Богом створений світ, онтологічним центром якого є сама людина. Це означає, що метафізична природа слова робить його символом — зрощенням слова і думки. Саме тому слова не вигадуються людиною, а тільки здійснюються, проявляються людською мовою через людину.*

2. *Слова є носіями світового Логосу! Це символи, тобто вони живі, а сам процес словотворчості є трансцендентним (за С. Булгаковим космічний). Оскільки коли людина висловлюється, говорить слово, то як мікрокосм, як інтегральна частина цього світу, вона проявляє слово, що вже існує у якості категорії буття. Іншими словами, коли народжується слово, відбувається словотворення, то з буття звільняється ідея, яка миттєво одягається в слова (оболонку), і своє подальше існування вона веде вже у вигляді людської*

думки та слова. Тобто слово не належить людині, але транслюється через неї. Саме це зрощення слова і думки називається *символом*.

Цей трансцендентний (Божественний, космічний) характер слів утворює справжню природу символу. А тому не можна символ сприймати як знак (зовнішній, суб'єктивний). Оскільки суб'єктивною є лише матерія символу (те, у чому він символізується). Отже, *суб'єктивним, матеріальним процесом словотворення лише здається нам, завдяки формі свого існування*.



**Мікеланджело Буонарроті**  
**«Створення Адама» (фреска), 1511-1512 рр.**

3. *Будь-яке слово – це ім'я.* Людина пізнає світ через іменування – синтез, єднання ідеї (ейдосу) і думки, в якому людина відтворює імена. Власні імена є межею цього синтезу, загальні – виражають тимчасовий характер ейдетичних зв'язків. Причому динаміка цих відносин зумовлює перехід однієї категорії імен в іншу (власних імен у загальні, і навпаки). Тож ім'я є словом, а слово – ім'ям.

Власні імена, на відміну від загальних, виражають індивідуальність, одиничність носія. За С. Булгаковим, ім'я є силою, корінням індивідуального буття, по відношенню до якого носієм, землею або ґрунтом є іменований, і для нього ім'я має визначальний характер [32].

4. *Виходячи із глибин Першосутності, ім'я має метафізичну природу.* Як зазначає О. Лосев, якщо сутність – це ім'я і слово, то, значить, і весь світ, всесвіт є ім'я і слово, або імена та слова. Людина – слово, тварина – слово, неживий предмет – слово. Бо все це – сенс та його вираз. Світ, таким чином, це сукупність різних ступенів життєвості чи затверділості слова. Все живе є словом, все свідчить про нього [54].

Ім'я виникає на кордонах тваринного та нетваринного світів. Воно поєднує внутрішній і зовнішній аспекти як у фізичному (фонемний рівень мови), так і у метафізичному (семантичний і ноєматичний рівні) плані. Так П. Флоренський зазначає, що відсутність імені – це безглузде і божевільне зіткнення глухонімих мас у безодні абсолютної темряви, хоча й для цього потрібне

якесь осмислення а, отже, якесь ім'я. Ім'я — це стихія розумного спілкування живих істот у світлі сенсу та розумної гармонії, одкровення таємничих ликів та світлі пізнання живих енергій буття [98].

*...ім'я суть метафізичний феномен,  
укорінений у бутті, буттєвий за  
своєю природою. Воно несе у собі сенс, є  
символом, що неможливо вербалізувати.  
Межі пізнаваності світу в імені відсутні,  
а сам процес іменування світу для  
людського розуму неосяжний...*

**Філософська рефлексія.** Як зазначає С. Булгаков, те, що ім'я є життя, що тільки в слові ми спілкуємося з людьми і природою, що тільки в імені обґрунтовано всю глибоку природу соціальності у всіх нескінченних формах її прояву, це все відкидати — значить впадати не тільки в антисоціальну самотність, але і взагалі в антилюдську, в антирозумну самотність, в божевілля. Людина, для якої немає імені, для якої ім'я лише простий звук... ця людина глуха і німа, і живе вона у глухонімій дійсності. Якщо слово не є дійсним і ім'я не є реальним, не є фактором дійсності, врешті, не є сама соціальна дійсність, тоді існує тільки темрява і божевілля, і копошаться в цій темряві тільки такі ж темні і божевільні, глухонімі чудовиська. Однак світ не такий [32].

5. *Антропологічність слова проявляється у тому, що людина обдарована здатністю мислити, проявляти думки, тобто говорити. Вона мислить у словах, говорить думку. Її розум, мислення нерозривно пов'язані зі Словом-λόγος. Цей зв'язок відображає унікальну можливість мати думки, які народжуються в бутті. Отже, людина думає словом (а не лише ним виражається), внутрішнє слово народжується в людині як думка.*

Зазначається, що людина може говорити вголос, усередині себе, уві сні, у свідомості та забутті, але способи проявлення слова не мають значення для його буття (не важливо, як чути симфонію Бетховена — у виконанні оркестру чи на роялі, читаючи за нотами чи співаючи, важлива суть).

6. *Як ідея, слово існує у бутті ще до своєї вимови (як предмет у кімнаті виступає з темряви, будучи у ній раніше появи світла). Коли висловлюється думка, то образи слів (слова в людській уяві) одягаються в оболонку звуків (знаків, усне чи письмове мовлення), транслюючи тим самим, що мої образи-слова і слова з уяви — одне й те саме. Носієм тіла слова є його внутрішня суть, зміст, енергія (тобто форма) — сила нематеріальна, а ідеальна. З уяви наша думка оформлюється в конкретне слово.*

7. *Функція оформленого слова репрезентативна, тобто воно лише позначає, транслює сенс. Основою ж є λόγος, в якому злиті думка і слово, тіло та зміст. Тож не можна говорити про генезу сенсу та слова окремо. Оскільки слово не виникає у процесі. Воно може бути*

чи не бути у нашій свідомості, але воно вже існує до неї. Воно може мати історію, генезис, але все це буде історія даного вже слова<sup>19</sup>.

8. *Слово, що одягається у певну форму, має свою власну матерію, в яку в подальшому втілюється.* Воно саме обирає її для себе. Так, С. Булгаков наводить приклад того, що симфонія Бетховена написана для оркестру, Венера Мілоська створена з мармуру, а Собор Паризької Богоматері висічений з каменя, і тому ні фортепіанне перекладення, ні естамп і гравюри не можуть замінити оригінала, хоча і передають їх форму, але не повністю.

Тож людське слово, що передається звуками, органами мовлення, живе у нашому мовленні (інші форми слова можуть бути зрозумілі як його варіації). Ми вчимося говорити, промовляємо слова зі слуху, тобто, сприймаючи звукове тіло слова, на основі якого вирізняються його форми.

9. *Зовнішня форма слова може втілюватися по-різному, але першоматеріалом слова оформленого є звук, що артикулюється органами нашого мовлення. Отже, одягнене слово це звуковий знак – форма звуку. Це фізичне тіло слова, а його ядром є зміст, суть. Це значить, що слово стає словом не від звукової форми,*

---

<sup>19</sup> Тому всі діалекти мови переслідують одну мету: їх звукова форма є засобом передачі внутрішнього слова, слова-ідеї, слова-буття. Саме наявність останнього і робить їх усі словами. Отже, вивчати іншу мову або перекладати з іншої мови означає одне й те саме внутрішнє слово одягати в різні одежі.

*а саме від змісту, його значення, сенсу. Цей зміст вкладається у звук (ніби зрощується з його формою)<sup>20</sup>. Навіть у реченні, слово повинно мати і зберігати своє власне значення, оскільки словами, позбавленими значення, нічого не можна висловити, передати.*

**Філософська рефлексія.** Слово як поєднання звуків голосу і шумів, що видають наші органи мови, є звуковою масою – тілом слова (слова). Без тіла немає слова (буде воно вимовлене, або написано, або виникне в нашому уявленні (як, наприклад, ноти вже містять музику незалежно від виконання)). Тіло слова (форму) створює не фізичний звук (тембр голосу, його сила), а певне їх поєднання, співвідношення звукових коливань (ритм і звук, будова звукового тіла).

Оформлене, одягнене слово створює матеріальний світ. Як зазначають представники філософії імені, слово може не проявитися, але воно існує у своєму тілі, тому що його образ вже є в нашому мисленні. Причому наші мовчазні слова-думки переходять у думку вголос, монолог (навіть якщо слово беззвучне, воно не беззначне, тому що людина думає певною мовою, а не мовою взагалі).

*10. Нема буття-слів безглуздих, слово-буття – це завжди певний сенс. Будь-яке слово-буття це вираз ідеї,*

---

<sup>20</sup>Значення, сенс є необхідним змістом слова, без цього воно перестає бути словом: «вода» є слово, «вдова» не є словом, бо нічого не означає, хоча формально могло б бути ним, якщо на якійсь мові існує.

тому скільки слів, стільки ж відтінків ідей. Проте в мові існують і допоміжні слова, зміст яких зрозумілий лише в контексті промови.

**Філософська рефлексія.** Щоб відчутти це багатство, зазначає С. Бердяєв, потрібно взяти лексикон. Граматика, одягаючи слова в граматичну форму, ніби розширює їх зміст. Від первинного, кореневого значення утворюються різні сімейства слів. Це тулуб слова, тобто ще не оформлене слово. Але це слово-буття вже народилося як слово-сенс, як ідея.

Те саме слово може мати десятки варіацій у метафоричному вживанні, і одна й та сама річ може мати десятки способів свого вираження. Але якщо брати конкретне слово, завжди видно, що воно має значення, висловлює певну ідею. Наприклад, море сяє сліпуче. Речення складається з трьох слів, які входять до одного сенсу. Вони тому і входять у цей сенс, що й окремо за своїм значенням, кожне має власний зміст, яким передає ідею: ідею моря, ідею сяйва, ідею сліпучості.

Кожне зі слів висловлює свою ідею незалежно від вживання. Тому й можливо висловити думку, що кожне слово незалежно має свій сенс, висловлює свою ідею, є елементом думки.

11. *Мова починається зі слова, слова існують у мові. Це означає, що не мова створює слова, а слова створюють мову для свого проявлення, вираження. Ми мислимо словами-ідеями. Не ми говоримо слова, але слова,*



що народжуються з ідей, внутрішньо звучать в нас у вигляді думок, ніби самі себе говорять.

*Слово розкриває свій сенс саме у контексті, бо існує лише зв'язне мовлення. При чому кожне слово має власне незалежне значення. Ізольоване, воно перетворюється на абстракцію, оскільки нічого не існує поза буттям<sup>21</sup>. Слово належить буттю. У нашій свідомості воно тільки прокидається, а людина як мікрокосм транслює, відтворює це слово, світ. Отже, в нас говорить цілий світ, а не ми самі. Тому слово і має антропологічну природу. І власне ця антропологічна сила слова є основою мови (мов). Різноманітними, множинними можуть бути діалекти, але мова одна, слово єдине, і його говорить світ, але не людина. Таким є метафізично-онтологічне коріння мови.*

**Філософська рефлексія.** Представники філософії імені зазначають, що сюжет книги «Буття», про найменування Адамом всіх тварин, означає, що Адам як мікрокосм, як носій божественного Логосу, буттєво всіх їх мав у собі. Тобто як образ Божий, він мав у собі силу ідеації світу, у ньому народжувалося це слово-буття. Тому й сказано: «І як Адам назвав кожную живу істоту, таке було її ім'я». Тому тут не могло статися жодної помилки, бо цей процес —

---

<sup>21</sup>С. Булгаков зазначає, що якщо взяти будь-яке слово в його історії, то видно, що не можна виділити окреме слово з живого контексту, і в той же час, слово присутнє як сенс. Контекст показує лише супутні та зовнішні умови проростання сенсу слова, але не пояснює його появи. Якби не було слова, не було б і мови.

процес найменування — був позбавлений жодної суб'єктивності. Імена тварин звучали в людині як їхні внутрішні слова про себе, як проявлення самих речей. При цьому це найменування не було пасивним з боку людини. Це була її активна дія, бо тільки людина має мову.

*...джерело мови є трансцендентним,  
її трансляція — антропологічна, її  
розвиток — це соціально-історичний  
процес. Це означає, що мова як діалект —  
це наслідок людської історії ...*

12. Отже, слова народжуються з буття, а не винаходяться людиною. Тобто вони виникають раніше їх вживання людиною. Як першоелемент мови — носії ідеї, слова-думки виражають якусь якість буття, просту та нерозкладну, частину цілого. Абстрактні та конкретні, загальні та одиничні, суб'єктивні та об'єктивні можуть бути поняття, а не слова! Слова — це чисті смисли, якості буття, ідеї, що вимовляються як думки людини.

13. Таким чином, внутрішній мові (тобто мові буття), що лежить в основі усіх діалектів, ми не навчаємось. Як зазначають представники Філософії мови, вона виникає в нас, і «до того ж однаково в усіх у міру людяності». Джерело мови — трансцендентне, її проявлення — антропологічне, її розвиток — це справа

соціально-історична. Мова як діалект – це результат розвитку нашої історії.

Мови-діалекти виникають і помирають, мають різний вік, різні властивості. Внутрішня мова універсальна для всіх людей, навіть тих, які позбавлені зовнішньої мови (глухі й німі), бо ця німота (глухота) зовнішня, а не внутрішня.

*...як першоелемент думки та мови – носії думки, слова виражають ідею як якусь якість буття, просту та нерозкладну, частину цілого. Слова – це чисті смисли, якості буття, ідеї, що відтворюються у внутрішньому світі людини...*

Дар слова, дар мови виділяє людину з фізичного світу, залучає в процес відтворення соціального буття. Ми мислимо, говоримо мовою, тобто ділимося словами. Слова проявляють сенс закладений в бутті, відтворюють ідеї у нашій свідомості, і ті відкривають для нас навколишній світ, перш за все, світ символічний, духовний. Поступово, одягаючись, ці слова-ідеї набувають форми й відтворюють онтологічний зріз буття – світ речей, світ фізичний.

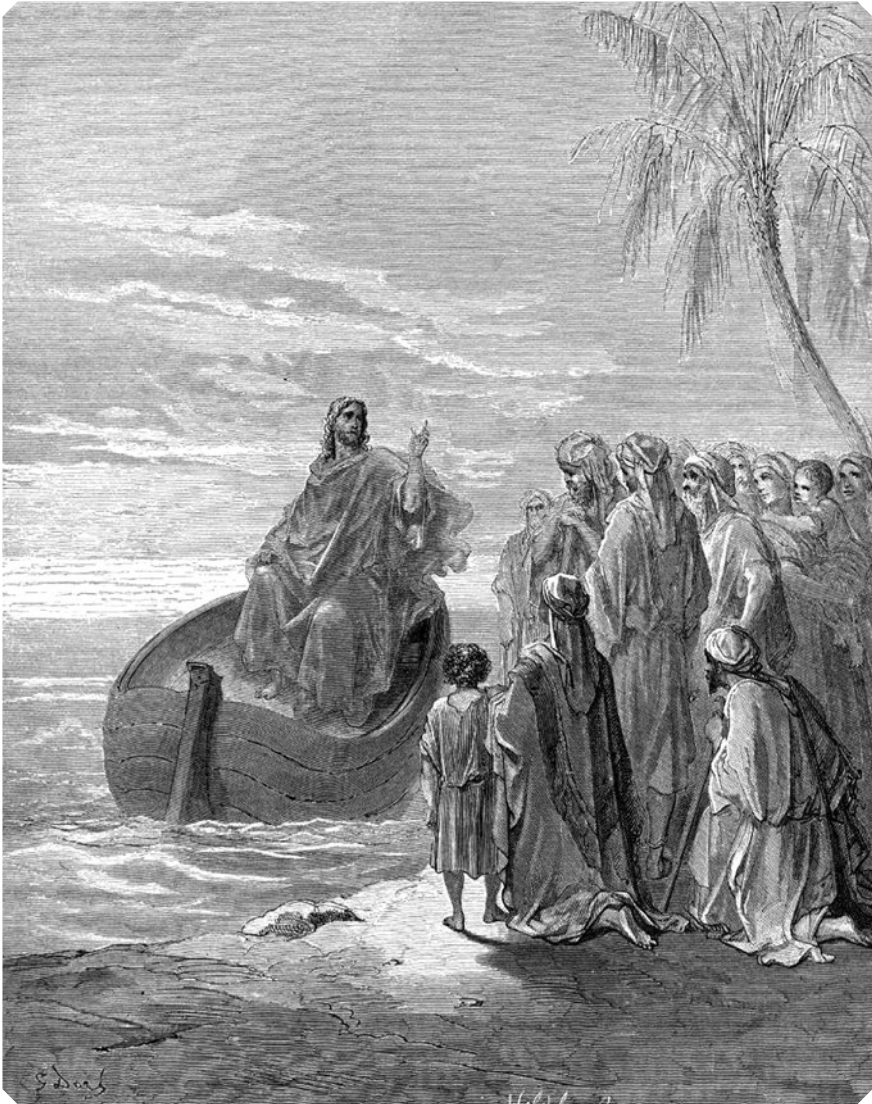
Проте важливо, що символізм світу, його внутрішня, духовна, а не формальна природа стає відкритою для нашої свідомості саме завдяки мові. Оскільки її сутність, її завдання – це відтворення

смислів, ідей у людині, їх трансляція, об'єктивізація у зовнішньому світі.

Цей процес є трансцендентним, тому вимагає від людини чутливості, відкритості буттю. Тобто важливо розуміти, що мовотворення — це процес суто метафізично-онтологічний, а не фізичний. *Сама людина не здатна створювати нові слова, не може бути ономатетом!* Вона лише відтворює їх із наявного словесно-буттєвого матеріалу.

Дійсна природа слова у своєму чистому вигляді не підвладна нашому фізичному сприйняттю, яке здатне сприймати мову лише як знакову систему, тобто перелік звуків, шумів, жестів і не здатне розуміти роль контексту у відтворенні мови. Розуміння мови вимагає від людини виходу за рамки фізичного сприйняття. Саме тому для нашого розуміння слова й оформлені в мову, яка надає певних відтінків цьому сенсу, дозволяє людині вживати його.

Інтерпретуючи зазначену ситуацію, представники філософії імені наводять наступну ілюстрацію. Візьмемо наприклад слово «світло» та його варіації: у світлі, про світло, світле, світло, світить, світило, висвітлити. Всі ці варіанти одного сенсу-слова — «світло», що відображають його певні відтінки. Проте завжди ядро слова — його корінь є носієм значення, ідеї, а тому залишається незмінним. Все решта лише оформлює це значення, передає його відтінки. А це означає, що слова різних мов нанизуються на той самий зміст, і саме цей зміст робить їх словами. *Через корінь слова, що є його ядром, в мову постійно вливається новий сенс, який розширюється так само, як з декількох нот гами виникає нескінченність музики.*



**Г. Доре «Ісус проповідує на Генісаретському озері»  
(гравюра), 1866 р.**

*Ейдетична сутність слова втрачається тоді, коли в процес словотворення втручається сама людина, тобто здійснюється спроба повторного утворення слова (нове вживання вже існуючого слова, наприклад у термінах). У цьому випадку утворюються слова без значення, «мертві» слова, які «як паразити смокчуть з мови кров».*

**Філософська рефлексія.** Виникнення конкретного слова має певну лексичну логіку. Слово має фонетичну сторону – фонему, формальну оболонку – морфему, яка визначає місце та вживання слова, і значення слова – синему, пов'язану з фонемою та морфемою. Значення слова – це відношення фонем та морфем, нерозривно пов'язаних між собою у його синемі. Морфема наділяє синему формальними елементами (флексії, префікси, інфікси, суфікси, тобто те, що повторюється у багатьох словах).

Слово має своє коріння – смислове ядро, тобто першооснову слова. На основі ядра слово, що вже народилося, може змінюватися, ускладнювати зміст, дробитися, множитися і шляхом метафори зрощуватися з іншим змістом. З'являється непряме вживання слова, у якому його «внутрішня форма» вже відрізняється від його сенсу. Але, якщо втрачається первинне значення слова, можливе нове народження старого слова не з новим звуковим акордом, але зі старим, який зазвучав повторно, по-новому.

Таким чином, слово не вигадується, не підбирається, але виникає одночасно і разом із змістом. Слова народжують самі себе, ідея сама

зрощується зі звуковим символом, сенс втілюється у звуки.

Оскільки зміст слова це ідея-буття, то через слово всесвіт говорить людиною. Можна знати генезис слів, їхню історію, проте варто розуміти, що слова, хоч і вдягаються в звуки, набувають форми, але народжуються буттям. Це вищий дар. Потім ці слова, набувають вже своєї історії.

Мандруючи генезою слова в зворотному порядку, ми, таким чином, повертаємося до кореня, який насправді не може бути генетично пояснений.

Як зазначають представники філософії імені, у будь-якій мові є кілька першослів (коренів), до яких зводиться біографія всіх слів. Ці слова вже є у мові, вони суть її [32].

*Мова – це даність, наша початкова обдарованість, як і сам дар мовлення-мислення. Її місія – це відтворення смислів, відродження ідей у людині, які розгортають наш внутрішній потенціал, еднають нас. Тобто через слова мова формує той фундаментальний соціальний зв'язок, що відтворює людську соціальність, розбудовує соціальне буття. Не люди еднають себе словами, застосовуючи мову як засіб взаєморозуміння, але слова поєднують людей. Отже, важливо розуміти, що етнічність, народність, спільнотність, суспільність, і навіть національність – це результат роботи мови, що об'єднує людей в певну цілісність, формує певний зв'язок.*

Більше того, мова відтворює в людині здатність до трансцендентності, єднання з буттям як його мікрокосму. *Ця інтегральна, об'єднуюча сутність мови,*

її імманентність людині фундує нашу духовну природу. А отже, цей факт вимагає від людини усвідомлення, відповідальності перед можливістю доторкнутися до процесів мовотворення, іменування, залучитися до сакральної творчості словом ономатету.

Трансцендентна сутність мови, її здатність до відтворення людиною онтологічного рівня буття – буття соціального, проявляє себе в екзистенційному прагненні-потребі людини до спілкування. З останнього, власне, й народжуються всі форми соціальності, що існують – етнос, народність, спільнота, суспільність. Складність усвідомлення такої логіки людиною базується на тому, що в сучасному світі існує безліч мов, тому часто здається, що звести їх до єдиної прамови складно, навіть неможливо. Проте необхідно розуміти, що ця єдність мов є внутрішньою якістю, принципом мови: «єднанням навколо сенсу (внутрішнього слова)», що зберігається в корені слів.

**Філософська рефлексія.** Чи є першоелементом мови літера? Так, наприклад, кабала розглядає літери єврейського алфавіту (голосні та напівголосні звуки) як першоелементи мови, що мають трансцендентне значення. На цьому, власне, заснований аналіз слова, тобто визначення значення словесного числа – *гематрія*.

Дослідники цього напрямку виходять з того, що наші голосові органи «підлаштовані під літери», оскільки їхнє завдання – проголошення певної якості звуків. Тож так само як око є органом світла, тобто існує, оскільки є світло, так і органи мови і слуху існують тому, що є звук як енергія світу.

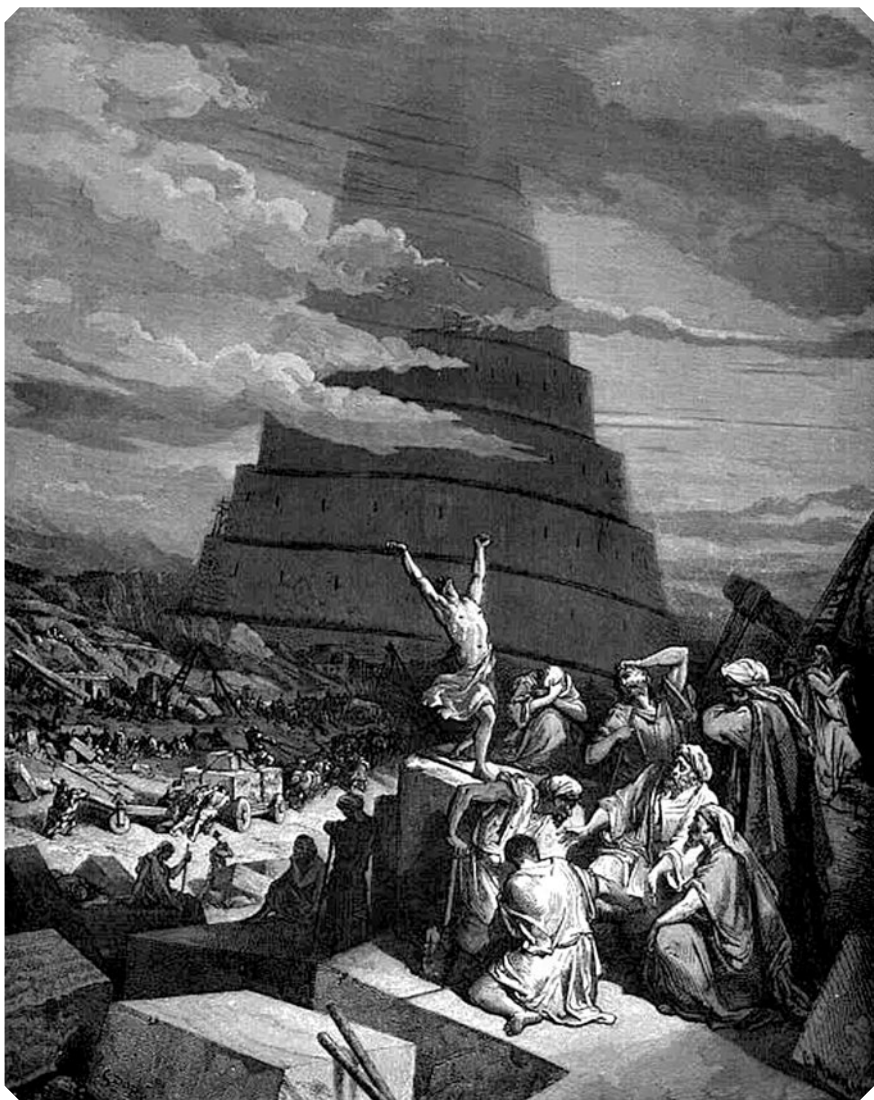


«Створені під звуки», голосові органи людини, таким чином, відтворюють якість буття. Тому літери мають самостійне буття, як і цифри, що існують до арифметики. Іншими словами, літери (голосові звуки) висловлюють певні початкові якості буття.

Слова складаються з літер, але літери не є суть слова, так, як і слова не суть лише літери. Як зазначають представники філософії мови, у переході від літер до слова і полягає таємниця народження слів, втілення сенсу. Таким чином, літера – це та перша матерія, в якій і з якої слово-ідея утворює собі тіло. У слові відбувається перетворення звуку на символ – осередок ідеї. Так здається, що ідея в слові ніби говорить себе буквами, але при цьому букви вже втрачають себе в слові. Тому слово не складається з літер, а скоріше розкладається на літери.

*...єдність мови споконвічна, вона  
лежить у самій її природі, в її основі.  
Проте єдина мова завуальована  
множинністю діалектів...*

Єдність мови споконвічна, вона лежить у природі мови, в її основі. Як зазначає С. Булгаков, багатомовність говорить про те, що є таке середовище, яке множить звукову віддачу єдиного сенсу. В силу цього, єдина мова завуальована множинністю діалектів. Множинність це хворобливий стан мови, що, як зазначають представники філософії імені, пов'язаний зі станом гріховного роз'єднання людей.



Г. Доре «Змішання мов» (гравюра), 1866 р.

У Книзі Буття є наступний фрагмент: «І вся земля

була одними устами, і один голос в усіх. І сталося, коли вони пішли зі сходу, і знайшли поле в землі Сеннаар, і поселилися там. І сказав чоловік до свого друга: Прийдіть і зробім цегли, і випечім огнем. І цегла була їм замість каменя, і глина замість розчину. І сказали: Ходіть, збудуємо собі місто і башту, якої вершок буде до неба. І зробім собі ім'я раніше, ніж розійдемося по лиці всієї землі. І зійшов Господь побачити місто і башту, яку будували людські сини. І сказав Господь: Ось рід один і мова одна в усіх, і ось зачали робити, і тепер не перестануть — доки не закінчать. Ходіть, і зійшовши, помішаймо їм там їхні мови, щоб не почув кожний свого друга. І Господь розсіяв їх звідти по лиці всієї землі, і перестали будувати місто і башту. Задля цього названо ім'я того місця Змішання, бо там Господь змішав уста всіх народів. І звідти Господь розсіяв їх по лиці всієї землі» [65, Бут. 11:1-8]. Так символічно, з претензії людини до Бога починається те, що називається проблемою багатомовності, а у філософському сенсі — втратою семантичного призначення мови.

**Філософська рефлексія.** Біблійна історія про вавилонську багатомовність припадає на період, коли утворилися вже три гілки народів: яфетиди, семіти та хаміти. Загадкою для сучасних дослідників залишається те, що раніше мова цих народів була одною, тобто вони розуміли один одного. Іншими словами, до вавилонського натовпу мовні діалекти вже існували, але мова була одна — всі розуміли один одного (мовні діалекти народів не

перешкоджали цьому, як тепер цьому не заважають індивідуальні риси вимови та мови). Мовні відмінності не блокували внутрішнього слова.

У наслідок протистояння людини Божому закону відбулося блокування цього внутрішнього слова, що обернулося втратою сенсу: закрився внутрішній зміст мови і з'явилася глухота до індивідуальних особливостей звукової мови. Вавилонське стовпотворіння, що торкнулося звукового тіла мови, проявилось у проблемі багатомовності. Остання, не скасувавши ідеї, заблокувала її, призвела до втрати символічного характеру та ролі мови для людини.

*Отже, багатомовність – це, по суті, наслідок кризи розвитку мови, блокування її онтологічної сутності, розмивання символічного характеру мови. Варто розуміти, що сама по собі ситуація множинності мов не скасовує онтологічної єдності мови «як голосу єдиного світу в єдиній людині», не впливає на її статус та роль як категорії буття. Мова, чия духовна природа іманентна людській духовній природі (потреба у спілкуванні, дар мислення, мовлення), представляє собою єдність у різноманітті! Тобто вся діалектична різнобарвність мови концентрується навколо її онтологічного ядра – кореня, який є тим внутрішнім змістом, суттю, що проявляється у варіаціях різних діалектів мови.*

**Історична ретроспектива.** Багатомовності дослідження генези мов світу виділили декілька найдавніших з них:

- *санскрит* – стародавня літературна мова (нараховує до 3500 тис. років) зі складною синтетичною граматиною, сформована в Давній Індії. Санскрит належить до індоєвропейської сім'ї мов. Санскрит – це символічна система, мова вчених, священників та культури. За віком серед індоєвропейської сім'ї санскрит поступається лише хетській мові;
- *шумерська* (перше письмове свідчення відноситься до 3200 р. до н. е.). Шумерська вважається мовою-ізолятом, вона не має родинних зв'язків з іншими мовами;
- *грецька* (близько 3400 років). Завдяки багатій літературній спадщині грецька стає мовою фундаментальних праць з астрономії, математики, логіки та філософії (епічні поеми «Іліада» й «Одіссея»);
- *іврит* (близько 3000 років, перші свідчення мови датуються X ст. до н. е.). Іврит не використовується як повсякденна розмовна мова з 200–400 рр. н. е. Однак із піднесенням сїонїзму в XIX ст. іврит був відроджений у ролі розмовної та літературної мови;
- *китайська мова* (близько 3200 років). Перші писемні свідчення відносять до 1250 до н. е.;
- *арамейська мова* (близько 3100 років). За свою історію арамейська була мовою богослужінь і релігійних навчань;
- *аккадська* (перші згадки про аккадську мову відносяться до 2800 р. до н. е.). Цією мовою розмовляли в стародавній Месопотамії, тепер вона вважається мертвою. Свою назву мова отримала від імені міста Аккад, великого центру месопотамської цивілізації того часу);

- *египетська* (корінна мова Єгипту відноситься до афро-азійської мовної сім'ї. Перші писемні пам'ятки відносяться до 3400 р. до н. е.). До кінця XIV століття н. е. ця мова існувала у формі коптської мови. Сучасна версія мови відома як египетська арабська, яка витіснила коптську мову, після завоювання мусульманами Єгипту. Коптська мова існує і понині у вигляді мови богослужіння Коптської Церкви;
- *єблаїтська* (семітська мова), нині це мертва мова. Тисячі табличок з написами цією мовою були знайдені при археологічних розкопках руїн міста Єбла. Нею розмовляли в III тисячолітті до н. е. в стародавньому місті Єбла, між Алеппо і Хама, нині – в Західній Сирії. Розглянута в якості другої найдавнішої писемної семітської мови після аккадської, на тепер мова вважається мертвою.

Сенсаційною заявою стали дослідження істориків та лінгвістів щодо прадавності української мови, яка своїм корінням, за твердженням істориків, сягає глибин не менше семи тисячоліть, а багатство лексики не поступається санскриту (праєвропейський санскрит містить більше 1000 нинішніх українських кореневих слів).

Видатний лінгвіст кінця XIX ст., польський вчений М. Крелуцький, досліджуючи генезу української мови, зазначив наступне: «Займаючись довгий час порівнянням арійських мов, я дійшов висновку, що українська мова не тільки старша всіх слов'янських, не виключаючи так званої старослов'янської, але й санскриту, грецької, латини та інших арійських мов» [63]. Про прадавність української мови свідчить і відомий канадський історик Орест Субтельний, який довів, що українській мові не менше 5 000 років. На всіх теренах, де проживали, або проживають зараз

етнічні українці, збереглася величезна кількість слів, назв, імен, прізвищ, гідронімів, топонімів повністю в їх первісному санскритському варіанті.

Слова із Санскриту засвідчують (а відкриття археології і інших наук підтверджують і доводять), що в Україні до Трипільської культури, з часів ранньої Трипільської культури VII – IV ст. до н. е. уже була розвинута абетка, багата досконала мова, розвинуті галузі науки: астрологія, астрономія, математика, філософія, сільське господарство та ремісництво.

У Санскриті знаходимо безліч слів однакового звучання і значення, що і в сучасній українській мові (напр.: біда, мана, доля, Іван, Василь, Тарас, пан, панна, дяка, мука, шістка, двічі, борис, дума, лікі, матка, тата, матар, діді, дарма, догана, нарада, швагер, зупа, каліка, шуба, ломота, цар, год, родіті, казати, каві, мудра, любіті, каліна, кутя, пошана, гомін, бодай, лаяті, брама, буза, коза, уста, ріка, гопак, галава, барін, барада, барана, рута, руда, рух, ріпа, ріка, гопакі, бандура («чарівна, прекрасна»), Гуцулія («шумні, веселі люди»), Русь («країна сяйва і краси»).

«Санскритська мова європейського походження. В Азії вона поширилася тому, що до Індії далеко перед народженням Христа прибули арії з України», – доводить у своєму дослідженні «Етнологія Європи» відомий дослідник санскриту Р. Латтем [73, с.120].

Базовий та основний лексичний фонд Санскриту і української мови виявляється спільним. Про прадавність української мови заявляють численні дослідження сучасних науковців. Так, Р. Вілсон у статті «Англійська мова» у Британській енциклопедії пише: «Англійська мова та більшість індоєвропейських мов походять із прамови, що

нею розмовляли десь 5000 років тому на території сучасної України».

Англійський учений, філолог та історик Л. Ведел у «Шумерсько-арійському словнику» доводить спорідненість між мовою шумерів і мовою праукраїнців. Те саме доводить американський історик В. Рен-Бойкович у роботі «Колиска культури людства» (Нью-Йорк, 1983 р.).

Англійські дослідники Р. Макрам, У. Крен і Р. Макніл доводять походження англійської мови і інших індоєвропейських мов з мовного середовища Середньої Наддніпрянщини («The Store of English», 1986 р.)<sup>22</sup>.

Давність праукраїнської мови засвідчують також археологічні знахідки. Так, у 1959 році відомий український археолог і вчений-історик О. Черниш виявив в с. Молодове Чернівецької області скам'янілу сопілку на одну гаму. Таку сопілку нині називаємо «гуцульською». Цій знахідці вчені світу налічують 150 тис. р. Крім того, виявлено музичні інструменти типу флейти з рогу північного оленя, давність яких близько 44600 рр.

Відомі західні дослідники Г. Бозинський, А. Люмплей, К. Волох вивчали стоянку в с.Королеве на Закарпатті. Результати численних аналізів показали, що вік нашарувань, у яких виявлено найдавніші знаряддя праці, складає щонайменше мільйон років. Тобто освоєння терену України почалося ще мільйон років тому.

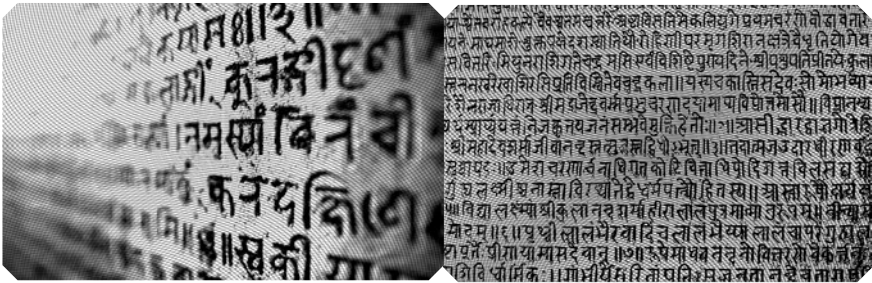
Видатний лінгвіст М. Красуський у 1880 році в книжці «Древность малороссийского языка» дійшов наступного висновку: «Займаючись тривалий час

---

<sup>22</sup>Французький учений Ж. Шампольон у 1822 році знайшов ключ до розкодування та вичитування єгипетських ієрогліфів тільки завдяки праукраїнській мові, яку тоді називали давньоскіфською, сколотською чи давньорусинською.



порівнянням арійських мов, я дійшов переконання, що малоросійська мова не тільки старіша від усіх слов'янських, а й санскритської, грецької, латинської та інших арійських». Ще один польський історик Ян Красінський у книжці «Польща» ще у 1574 році писав: «Хто опанує українську мову, той здобуде ключ до швидкого вивчення усіх інших слов'янських мов, бо українській мові властиві найтиповіші риси усіх мов слов'янської лінгвістики». А історичні дослідження останніх десятиліть такої пам'ятки як Кам'яна Могила під Мелітополем дають нам свідчення, що це древнє святилище містить багато писемних зразків ще дошумерського періоду.



### Санскрит

Інша ситуація — це втручання людини в таїнство словотворення, що проявляє себе в її претензії на створення понять. Така «творчість» це по суті продукування відірваних від кореня, безкореневих слів, що засмічують мову! Тобто ця криза стосується безпосередньо людини, її перебування у світі, оскільки коли внаслідок цього втрачається зв'язок

з сенсом, тоді мовний простір перетворюється на вавилонське змішання, що несе в собі тотальну психічну глухоту й німоту, руйнування цілісності людського суспільства і самої людини. Так «людство переходить у стан ворожнечі та розбрату».

Долання цієї кризи передбачає її усвідомлення, розуміння наслідків і відповідальність людини щодо своєї одвічної претензії на роль ономатета. Іншими словами, лише цілісна особистість, та, яка здатна за звуковою оболонкою мови бачити її справжню духовну природу, сенс, може почути внутрішнє слово, відтворити цей зв'язок з буттям. Оскільки мова — це живий організм, усі частини, елементи якого служать одній меті — бути логосом світу та нашого мислення.

Як зазначає О. Лосєв, мислення не існує без слів. Слово, і зокрема ім'я, є необхідним результатом думки, і тільки в ньому думка досягає своєї вищої напруги і значення. Слово — могутній діяч думки та життя. Слово піднімає уми та серця, зцілюючи їх від сплячки та темряви. Слово рухає народними масами і є єдина сила там, де, здавалося б, вже немає жодних надій на нове життя [54]. Тож словотворення (іменування) є фундаментальним онтологічним процесом, у якому, навколо якого, проявляється суть самого буття.

Представники лінгвофілософії (О. Лосєв, Ф. Гумбольдт та ін.) для розкриття ідеї про творчий, активно-діяльний характер слова й мови використовують поняття «енергійя», яке підкреслює екзистенційну суть людини з одного боку, і онтологічну суть слова — з іншого: слово, як і людина є результатом усіх енергій, які тільки

мислимі<sup>23</sup>. У людському слові енергеми посилюються, об'єднуються, зливаються у загальну енергему. Ф. Гумбольдт зазначає, що «головний вплив мови на людину обумовлюється її мислячою силою, силою, що творить у мисленні». А. Потебня присвячує цьому питанню свою роботу «Думка та мова». Л. Вітгенштейн представляє мову невіддільною від людського мислення та дії і т.п.

Значення мови, її роль та участь у творенні людини, у відтворенні людського буття є фокусом дослідження сучасної філософії, в рамках якої, на фоні спроб аналізу мови як способу людського мислення, тобто інструментального характеру мови, заглиблюються пошуки семантичної природи мови.

---

<sup>23</sup> Енергема у О. Лосева постає як виражена (явлена) сутність. Сутність явлена у імені як енергема імені, як смисловий образ. Порівняйте з тезою М. Хайдеггера: «мова – це не оповідь, а переказ, виявлена сутність світу», з його основною тезою про мову, як «дім буття».

## 2.3 ЛІНГВІСТИЧНИЙ ПОВОРОТ: ВІД СИМВОЛА ДО ЗНАКА

*Межі моєї мови означають межі мого світу...*

*Л. Вітгенштайн*

*Linguistic turn* як явище філософії ХХ століття було, передусім, пов'язане з переосмисленням поняття та ролі мови в суспільному бутті (також «*Linguistic turn: Recent Essays in Philosophical Method*» є однойменною антологією під редакцією Р. Рорти, що виходить у 1967 р.). Це явище, крім онтологічного, мало ще й геополітичний вимір<sup>24</sup>. *Linguistic turn* стає тією системою координат, яка задає вектор розвитку наступних поворотів сучасної філософії. Оскільки в ній відобразилася не лише зміна універсальної мови науки (якою після Другої світової війни стає англійська), але й спроби перегляду метафізично-онтологічного статусу мови як категорії буття.

**Філософська рефлексія.** Вираз «лінгвістичний поворот» спочатку було вжито для опису роздумів Л. Вітгенштейна про звичайну мову на противагу «ідеальній» філософській мові. Перше застосування цього поняття зустрічається в есе Г. Бергманна

<sup>24</sup> Широко відомий нині філософський *terminus novus* – лінгвістичний поворот з'явився у збірнику під однойменною назвою у 1967 р.

«Логічний позитивізм, мова, і реконструкція метафізики» (1953 р.). На думку Х. Келлнера, сам Г. Бергманн не помічає, що фраза «лінгвістичний поворот» – це фігура мови, та формально розуміє, що філософськими проблемами є лише ті, які можуть бути вирішені або перетворенням мови, або її кращим розумінням. Так, поворот у філософії мови у ХХ ст. стає результатом аналізу повсякденних мовних практик.

Повсякденні мовні практики відрізнялись від професійних мов тим, що використовували не одну, а безліч мовних ігор. Тому, наприклад, Л. Вітгенштейн замінив поняття істини достовірністю, яку визначив на основі не наукових чи метафізичних критеріїв, а норм та правил, що виступають формами життя. Саме складності «формалізації» природної мови, верифікації її основних понять відносно аналітичних моделей епістемології й активізує пошук «ідеальної» мови.

За своєю суттю лінгвістичний поворот символізував спроби сучасної науки та її епістемологічних засад відмовитися від класичної онтології та замінити її аналізом концептуальних аналітичних каркасів. За закликами створити «універсальну мову» стояла втрата семіотичного статусу мови: регрес від мови-символа до мови-знака.

Зовнішньо цей процес супроводжувався геополітичними змінами щодо сили впливу універсальної мови науки (що підтвердило статус нової наддержави). Так, наприклад, європейські філософи вибирають англійську транскрипцію для позначення поворотів у німецькій, французькій,

іспанській мовах: антропологічного (anthropological turn), теологічного (theological turn), просторового (spatial turn), медіального (medial turn), іконічного (iconic turn).

**Філософська рефлексія.** Конкуруючі наддержави (Німеччина, Англія, Франція) кожна по своєму артикулювали ідею лінгвістичного повороту, не завжди користуючись терміном «поворот». Така традиція існувала ще до виходу книги Р. Рорті «Класики філософії мови», в якій аналізується перехід від мови як об'єкта роздуму до «мови думки», що мислить себе сама. Початок linguistic turn, як зазначає Р. Марграйтер, можна відрховувати від ХІХ ст., починаючи з робіт Вільгельма фон Гумбольта, продовжуючи творами Ніцше і Маутнера, охоплюючи твори основоположників аналітичної філософії Вітгенштейна і Мура.

Наприклад, у Франції ідея лінгвістичного повороту мала давню традицію, але лише наприкінці ХХ ст., за Ж.-Ф. Ліотаром, відбувся перехід від міркувань про мову (як предмета дослідження), до розуміння, що все є мова. Як зазначає Ж.-Ф. Ліотар, до 1980 років мова набула статусу реальності як такої, бо навіть «наукове знання» є видом дискурсу. Тому протягом 40 років так звані передові науки та техніки мають справу з мовою: фонологія та лінгвістичні теорії, проблеми комунікації та кібернетика, сучасні алгебри та інформатика, обчислювальні машини та їх мови, проблеми мовних перекладів та дослідження сумісності машинних мов, проблеми збереження у пам'яті і банки даних, телематика і розробка

«мислячих» терміналів, парадоксологи — ось явні свідчення і цей список не вичерпаний [53].

Історичні передумови «лінгвістичного повороту» склалися задовго до ХХ ст. Зміна теоцентричної парадигми на антропоцентричну не лише «звільнила людину» від етичних універсалій спільнотного життя, переглянула її роль і місце в бутті, але «антропозувала» саме буття, а відповідно і його категорії. «Можливості людського розуму» заявлені епохою Просвітництва, дозволяли людині більше не перейматися пошуком відповідей на питання: як влаштований світ? Які таємниці лежать в його основі? Як можливе пізнання цього таємничого буття? Натомість, людина, прийнявши пізнавальні можливості рацію за індикатор достовірного знання, відчула в собі здатність давати відповіді світу, інтерпретувати його, спираючись на «вірогідні» інструменти тлумачення — переважно за допомогою раціоналізму та експериментального знання природничих наук.

Ці тенденції раціоналізації знання не минули й філософію, по відношенню до якої формується претензія у «недієздатності» її метафізичного фундаменту («наука логіки» Гегеля, антропологічний проект Фіхте, «Cogito ergo sum» Декарта, «людське, надто людське» Ніцше, «світ як воля і уявлення» Шопенгауера). В умовах інтенсивного розвитку природничих наук, знання технічного, філософія опинилася перед вибором: або «метафізика», або «трансцендентальний суб'єкт». Як модель останнього

постає, наприклад, хайдеггерівське поняття Dasein, що пояснює спосіб існування людини у світі. По суті, після М. Хайдеггера питання про метафізику вже не порушується. Метафізика стає символом «старого світу».

Не оминули ці тенденції й питань мови, а саме, перегляду її метафізично-онтологічного статусу, пошуків ономатету. Цікаво, що за підвищенням дослідницького інтересу до природи, структури, законів розвитку мови, закликами про необхідність створення «універсальної», єдиної мови, стояли спроби її «очищення» від «недосконалої живої» мови, в якій власне й зберігалась її дійсна онтологічна даність.

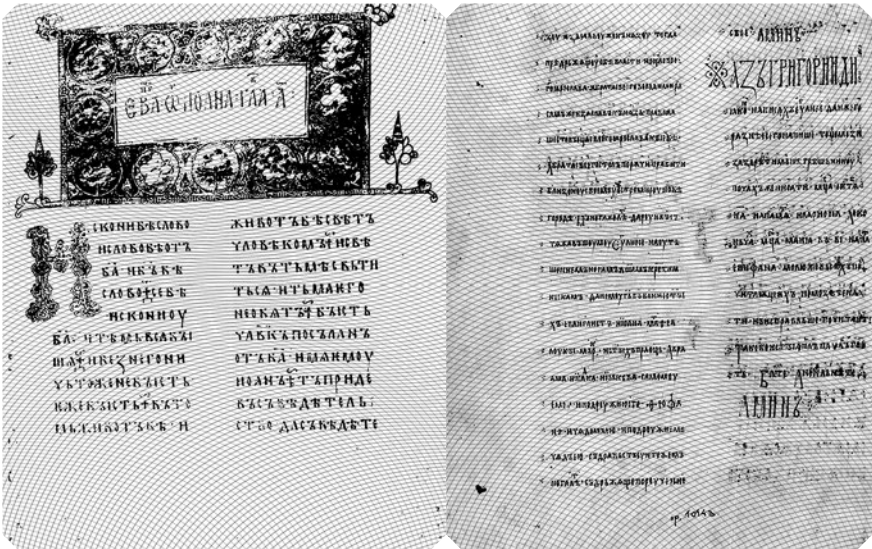
Такі наполегливі прагнення позбутися метафізичного підґрунтя в аналізі феномену мови вели до втрати статусу мови як категорії буття. У рамках наукового дискурсу, епістемологічні можливості якого концентрувались в межах доказовості й можливостей верифікації будь-якого знання, це проходило під егідою перегляду ролі мови у конструюванні картини світу. Це передбачало зміну «базових понять» традиційної філософії (як, наприклад, розум, ідея, досвід), вірніше, їхню заміну новими фокусами філософії ХХ ст.: слова, висловлювання, мовні ігри.

Так основним фокусом уваги сучасної філософії стає мова людської свідомості і все, що безпосередньо пов'язане з її функціонуванням. Слідом за цим, більшість онтологічних проблем переносяться в площину людської мови.

«Лінгвістичний поворот» активно стверджує безглуздість більшості метафізичних категорій,



а саму філософію звинувачує в зайвій метафоричності (наприклад, один із засновників аналітичної філософії Б. Рассел ще застосовує у своїй теорії універсалії, хоча в подальшому це питання піддається критиці). По суті, раціоналізація знання й безпосередньо мови як семантичної системи веде до втрати зв'язку між словом-ідеєю, тобто словом як категорією, якістю буття, і словом зовнішнім (формою слова). Отже, втрачається найсуттєвіша якість мови — її буттєвість, символічність. Слово перетворюється на знак, а мова — на інструмент аналізу світу, його перекроювання. Перегляд статусу мови обумовив питання щодо критеріїв істини, її вірогідності, можливості, універсальності.



Остромирове Євангеліє, м.Київ, 1056-1057 рр.

**Філософська рефлексія.** Мова, її граматична система — це основна категорія, тканина буття, а тому як будь-яка його частина підпорядковується загальним законам розвитку світу. Це означає, що мова є носієм істини, її транслятором, зберігачем, тлумачем. Саме тому так важливо підтримувати цю досконалість, універсальність, унікальність мови.

Ставлення до мови як до носія істини, вищого дару, ілюстративно простежується в давніх мовах: санскриті, арамейській, шумерській, давньогрецькій тощо. Ця лінія контурно простежується і в традиції європейських філософів та філологів аж до епохи Відродження. Наукові розвідки цього часу активно орієнтовані на пошук «заходів проти псування мови», відновлення та зберігання «правильного» значення слів — їхньої стародавньої етимології, граматики. Основним полем дослідження тут було чітке розуміння норм мови (стояло завдання дотримування норми мови, розмежовувалися «правильні» та «неправильні» мови).

Джерелами норми в більшості традицій були набори насамперед священних текстів — Біблії (іноді текстів світських авторів як от Данте Аліґ'єрі, Франческо Петрарки та Джованні Боккаччо).

Засновниками філології та лінгвофілософії були давні граматики — вчені, які займалися дослідженням та підтримкою досконалості давніх мов (індійської, грецької тощо)<sup>25</sup>. Починаючи

---

<sup>25</sup> Спочатку граматику називали мистецтво читання та письма, а граматистами — шкільних вчителів, які навчали елементарної грамоти. Першими античними граматами вважають олександрійських філологів: Зенодота Ефеського, Арістофана Візантійського та Аристарха Самофракійського. Їхні праці були першим досвідом застосування філологічних та лінгвістичних методів до аналізу тексту для встановлення справжності текстів, «правильних» форм слів тощо.

з XIII–XIV ст., вчені-схоласти почали писати «філософські граматики», відокремлені від практичних цілей.

З XV–XVI століття раніше об'єднана західноєвропейська традиція, що базувалася на давньогрецькій мові, починає розбиватися на національні варіанти, пов'язані з вивченням літературних германських та романських мов на розмовній основі. Цей процес порушив питання про загальні властивості «мови взагалі» та специфіки окремих мов.

До XVI–XVII століття питання необхідності єдиної, універсальної мови як способу міжетнічної, наукової та культурної комунікації загострюється. Розвиток лінгвістики в цей період присвячений створенню граматики філософської мови, яка б була більш «досконалою», ніж будь-яка природна мова.

Народження цієї ідеї було пов'язане з труднощами міжмовної комунікації та навчання. Так, у працях Ф. Бекона, Р. Декарта та В. Лейбніца проєкт створення єдиної мови для всього людства постає як ідеальний засіб спілкування та вираження людських знань. Тож Ф. Бекон, наприклад, висуває ідею написання певної порівняльної граматики всіх мов. Це, на його думку, виявить подібності та відмінності між мовами та створить єдину мову для людства, вільну від недоліків природних мов.

На початку XVII ст. під впливом роботи «Всезагальна та раціональна граматика Пор-Рояля» («Граматика загальна і теоретико-критична, що містить основи мистецтва мови, які викладені явною і простою мовою; логічні основи всього того що є, та головні відмінності між ними, а також численні

зауваження з французької мови» (1660 р.))<sup>26</sup> виникає філософсько-лінгвістичний напрям досліджень.

Основою створення граматики стає логіка, оскільки, як заявляють філософи, її закони єдині для всього людства. На основі логічних принципів (з урахуванням логічного визначення сутності понять, висловлюваних у словах, і втілюваних у реченнях) загальна граMATика прагнула розкрити загальні закони походження, будови та функціонування мов.

Філософська граMATика розглядалася як основа всіх граMATик та всіх мов і закладалась на раціоналістичних ідеях Р. Декарта, теорії пізнання та методах епістемологічного аналізу. За основу тут бралися логічні категорії, якими вимірювалися граMATичні форми мови. Таким чином, завдання раціональної граMATики полягало в тому, щоб визначити закони вивчення як конкретної мови, так і мов загалом. Відповідно до неї, мови — це

---

<sup>26</sup> Книга, видана абатами монастиря Пор-Рояль А. Арно та К. Лансло у 1660 році. Розроблялася для серії підручників Пор-Рояля нарівні з посібником з логіки. Книга стала першим ґрунтовним граMATичним твором, що відноситься до універсальних граMATик, де граMATичні категорії пояснюються через категорії мислення та сприйняття людиною дійсності.

Основа теорії, викладеної в праці «ГраMATика Пор-Рояль», це опис «операцій свідомості», за допомогою яких сприймається, аналізується та осмислюється навколишня дійсність. На думку авторів твору, ці операції можна досягнути виключно через мову. Для виявлення універсальних принципів, обов'язкових для всіх мов, автори використовують французьку мову, застосовуючи приклади з давньогрецької, латинської, давньоєврейської, іспанської, італійської, англійської та німецької мов. В цілому дослідження представляло собою характерологічний опис французької мови в порівнянні, з одного боку, з логічною структурою, а з іншого — з іншими мовами.

видозміни певної універсальної мовної системи, що збігається з логічною системою.

Проте в реаліях схеми граматики не відповідали живій мові. Тому вже у XVIII ст. складається ідея про історичний розвиток мов, що на початку XIX ст. дозволила сформуванню першого строго лінгвістичного методу — порівняльно-історичного аналізу.

У 30-50 рр. XIX ст. робляться спроби оновити філософську граматику за допомогою системи К. Беккера («Організм мови» (1827 р.) та «Простора німецька граматики» (1829 р.)), пристосувати її до нових умов. Система К. Беккера вплинула на теорію та практику мовознавства того часу, оскільки була введена у шкільне викладання мови. К. Беккер, який був учнем У. Гумбольдта, під організмом розумів мову як систему, засновану на єдності протилежностей. Основу органічної єдності мови він знайшов у логіці, використовуючи ідеї універсальної граматики XVII ст. Там же був запозичений і спосіб опису фактів мови — дедуктивний.

На початку XX століття інтерес філософії до феномену мови актуалізувався, що безпосередньо і стало одним із основних факторів «лінгвістичного повороту».

Інтенсивний розвиток природознавства потребував розробки нових понять для інтерпретації результатів наукових відкриттів. Так, наприклад, панування механіки Ньютона, проявлялося у тому, що її принципи та категорії переносилися не тільки на дослідження матеріального буття, природи, а й суспільства і людини. А з другої

половини XIX ст. метафізико-механістичний підхід поступається новим дисциплінам, що інтенсивно розвиваються під впливом технологізації знання (соціологія, антропологія, психологія, культурологія, психолінгвістика, соціолінгвістика, герменевтика, семантика). Тож практично всі нові й сталі науки потребували оформлення, перегляду термінологічного апарата в умовах формування нової соціальної реальності. Таким чином, аналіз мови ставав все більшою необхідністю для подальшого розвитку наукових знань.

Все зазначене, власне, й закладає підґрунтя «лінгвістичного повороту» в філософії, представниками якого переважно були математики, логіки, лінгвісти. Відповідно, з'являються нові філософські школи (аналітична, герменевтична, екзистенційна та ін.), завданням яких став аналіз мови як матриці людського мислення, дослідження структури наукового знання, проблематики демаркації достовірних та недостовірних положень науки.

Лінгвістичний поворот суттєво змінює вектор розвитку сучасної філософії. Так, якщо класична філософія фокусується на проблемі пізнання – відносинах між мисленням і навколишнім світом, можливостях нашого проникнення у світ, способах проникнення людини в буття, то сучасна західна філософія акцентує увагу на «антропологічних» проблемах мови як матриці конструювання та інтерпретації людиною навколишнього світу. Тому й питання пізнання і сенсу набувають тут мовного характеру. Відповідно критика метафізики набуває

форми критики її дискурсу (як, наприклад, у М. Фуко та Ж. Дерріда).

По суті, лінгвістичний поворот закріплює за мовою статус умови формування людської свідомості, досвіду. Він ініціює перехід: *від мислення про мову до мислення через мову*. Тому наукові пошуки, що розгортаються навколо створення «універсальної» мови (штучної мови логіки, математики, природничих наук, мови комп'ютерних програм) перетворюють мову на систему, що керує людиною. Тобто із символічної системи, мови буття (сенсу, символу, змісту), мова перетворюється на щось непідвладне людині, і навіть репресивне.

*...сучасна філософія фокусується на проблемі мови як матриці, тобто знаковій системі інтерпретації людиною світу. Тож наукові пошуки розгортаються навколо створення «універсальної» штучної мови, що керує людиною і непідвладна їй...*

**Філософська рефлексія.** За висловом Р. Барта, мова — це поганий слуга, але добрий господар. ХХ століття проходить під знаком прискіпливого ставлення до мови та уважного її використання. Вже логічні позитивісти вказували на проблему мовних пасток, в які потрапляють вчені. Справа

не лише в софізмах та логічних помилках, які описав ще Аристотель у «Софістичних спростуваннях». Дотримання логіко-граматичних правил не позбавляє труднощів, і тому програма логічного аналізу мови поступово обростає додатковими методологічними нормами, правилами, процедурами, завдання яких полягало в регулюванні значень виразів. Так, ще Р. Карнап заявляє про необхідність доформувати граматику та логіку наукою про «логічний синтаксис» для фільтрації безглузвих тверджень. Тож діяльність «логічних емпіристів» була орієнтована на пошуки «ідеальної мови», «мови без недоліків».

Іншими словами, головними пошуками філософії ХХ століття, таким чином, стали спроби створення «універсальної» мови науки. Так, Ж. Дерріда у роботі «Про граматику» зазначає, що проблема мови сьогодні заповонила собою весь світовий обрій різних досліджень і різнорідних (за метою, методом, ідеологією) промов. Наша історико-метафізична епоха має визначити цілісність свого проблемного горизонту саме через мову [40].

Зі способу розуміння й опису світу, засобу наближення людини до витоків буття, істини, мова стає екраном, на якому відображається «безліч варіантів світу», безліч його інтерпретацій, тлумачень, при чому часто суб'єктивних. З питання мови дані тенденції переходять на інші аспекти суспільного буття, детермінуючи появу «іконічного повороту», «антропологічного повороту», «просторового повороту» тощо. Тож схожі процеси спостерігаються,



наприклад, і в історії образотворчого мистецтва, де інтерес до того, що зображувалося художником на початку ХХ ст. змістився на те, як зображувалося, тобто самі засоби зображення: форму, колір, фактуру, ритм.

Таким чином, у пошуках варіативних можливостей мови втрачається її головна – семіотична функція мови як носія, транслятора, дому буття. Обмежуючи дослідження мови кордонами людської свідомості, перетворюючи феномен на формальний спосіб передачі інформації, засіб тлумачення однієї з багатьох можливих картин світу, сучасна наука мінімізує власний дослідницький потенціал.

Тож лінгвістичний поворот оформлюється двома основними напрямками дослідження мови: *аналітичним* (Б. Рассел, Л. Вітгенштейн, М. Шлік, П. Стросон, Дж. Остін, М. Блек, Н. Малкольм) та *екзистенційно-герменевтичним* (філософська герменевтика) (В. Гумбольдт, Г. Г. Гадамер), що акцентується на дослідженні мови як «досвіду світу», в якому «знаходить» себе людина, що пізнає. Герменевтичне мистецтво, що виникає ще в епоху античності як тлумачення текстів оракула, чия мова була не прямою, а метафоричною<sup>27</sup>, в сучасній

---

<sup>27</sup>Поняття *herneneutike techne*, *hermeneutike*, *hermeneus* зустрічаються вже в діалогах Платона, який використовував їх для характеристики поетів: «Поети ніщо інше, як тлумачі волі богів, одержимі кожен тим богом, який ним володіє» [67, с.377]. Згідно Платона, існує два види знання – *sofia* і *hermeneia*. Перший вид заснований на справжніх висловлюваннях, другий – на переказі та містичному досвіді. Пізніше в античній традиції пошук сакрального сенсу поступився місцем раціональному тлумаченню. Так, наприклад, в роботі Аристотеля «Про тлумачення» (*Peri hermeneias*) герменевтика

філософії спрямовується на розуміння значення і сенсу культурної діяльності (мистецтво, релігія, мова, мораль), тобто постає у якості «філософії розуміння» – *par excellence*. Як форма саморефлексії (обумовлена не універсальністю об'єкта пізнання, а універсальністю самого суб'єкта, який намагається зрозуміти себе як основу будь-якого пізнання), герменевтика ставить питання про способи буття і пізнання людини.

Як зазначає В. Гумбольдт, мова є цілісність, це не стільки «засіб», система знаків, їх значень, як культурно-історичний контекст. Тут досвід герменевтики є важливим для філософії пізнання, що долає «чистий гносеологізм». Даний підхід В. Гумбольдт оформив в ідею про мову як особливу «енергію», «особливе світобачення». У своїй роботі «Про відмінність будови людських мов та їх вплив на духовний розвиток людства» (1830-1835 рр.), він трактує мову як особливу діяльність, що передбачає зв'язність, цілісність. Саме тому розчленування мови (на слова і правила) позбавляє її живої сутності, виявляє як «мертвий продукт наукового аналізу». «Мова є постійна робота духу».

**Філософська рефлексія.** Розуміння В. Гумбольдт трактує не як оволодіння змістом

---

розглядається не як теорія інтерпретації в сучасному значенні слова, а як вид логічного граматики. За Аристотелем, вона аналізує граматичні та логіко-семантичні проблеми висловлювань та тверджень щодо функції їх істинності та хибності.

слів та речень, а як процес «духовної діяльності» на основі:

1) *спілкування*, тобто «наявності того, хто слухає і відповідає». У спілкуванні слово знаходить свою сутність, а мова повноту. Це порятунку від помилок, оскільки хоч пізнання істини та її достовірність і закладені в самій людині, її прагнення до неї завжди піддається небезпекам. Їх подолання гарантує постійне спілкування з людьми, оскільки це синтез індивідуального сприйняття і природи людини. Мова не тільки створює можливість мислення та розуміння, а й «мовне світобачення»;

2) *ставлення людини до світу*. Це відношення, що залежить від семантичного членування властивого кожній мові. Оскільки мова належить цілому народу, передається, поєднуючись від покоління до покоління, від народу до народу, вона створює людський рід загалом. Так мова стає «великим засобом перетворення суб'єктивного на об'єктивне, переходом від завжди обмеженого індивідуального до всеосяжного буття».

Завдяки комунікативності пізнання можна уточнювати достовірність знання, очищати його від помилок. Тому мова не лише вираз істини, а й засіб відкриття нового знання. Сама сутність людини полягає в мові, ми існуємо в мові та при мові, але разом з тим ми поділяємо її, а необхідно зрозуміти її цілісну, онтологічну природу.

Грунтуючись на ідеях В. Гумбольдта, в роботі «Істина та метод» Г. Гадамер розглядає мову як середовище герменевтичного досвіду, онтології та досвід світу. Мова для людини це не просто «оснащення», інструмент чи знаряддя, яке можна

використовувати. Це фундамент і вираз унікальності світу, присутність цього світу, його тут-буття, що є мовним буттям.

Мова не має самостійного буття по відношенню до світу. Її справжнє буття в тому, що в ній виражається світ. Тому не можна вважати, що мова це продукт рефлектуючого мислення. Мовний характер нашого досвіду світу є першочерговим, оскільки ми пізнаємо і висловлюємо цей світ мовою. Ми «завжди охоплені мовою», не існуємо без неї навіть тоді, коли мовчимо, «у мові ми зазвичай так само вдома, як у світі».

**Філософська рефлексія.** Тож Г. Гадамер визначає основні характеристики мови:

1) «реальне самозабуття мови» — всі «параметри» мови: структура, граматики, синтаксис не усвідомлюються живою мовою, і можна навіть виявити залежність: чим живіша мова, тим менш усвідомлюється. Для виділення лінгвістичних характеристик потрібні зусилля. Це можливо лише за відстороненого ставлення до мови. Тому роль мови в пізнанні проявляється не тільки в когнітивних і комунікативних можливостях (морфології, семантиці, словниковому та категоріальному змісті мови, письмовому тексті), але й у її віднесенні до культури. Мова є частиною традицій культури, менталітету тих, хто говорить і мислить цією мовою. Це проявляється в говорінні знання та спілкування, тобто в реальному житті мови та людини в ньому. Тому важливі не формальні властивості та параметри мови, але її стихійні, неявні смисли та значення;

2) «безособовість» – говоріння не відноситься до сфери «я», а до сфери «ми». Форми перебігу розмови (діалогу) можна описати як «ігри промов і відповідей». Ця особливість мови важлива для розуміння її місії у пізнанні, оскільки допомагає вловити духовну реальність мови, яка виникає у діалозі, у прихованих смислах текстів. Мова як говоріння – це сфера «ми», що дозволяє пізнавати «тон, силу, модуляцію, темп, із якими промовляються слова»;

3) універсальність мови як універсальність розуму, тобто якість з якою пов'язане вміння говорити. Сама розмова «має внутрішню нескінченність», нескінченний діалог, в якому містяться всі питання та відповіді. Філософ у якості прикладу наводить досвід перекладача, який «має відвоювати в собі нескінченний простір говоріння, що відповідає сказаному чужою мовою».

Ці положення герменевтики, на думку філософа, і визначають філософію мови. Пізнання працює лише всередині «людсько-мовного бачення світу», світ – ціле, з яким співвідноситься наш досвід, схематизований за допомогою мови. Але визнання цього не означає замкнутість того, хто пізнає в одному мовному світі. Ми завжди можемо вийти в інші світи-мови, подолати забобони та межі нашого колишнього досвіду світу, не заперечуючи власне мовне світобачення, а розширюючи його.

У свою чергу Ю. Хабермас, погоджуючись із тезою про сутнісну діалогічність природної мови, зазначає, що мова охоплює всі можливі граматики, як єдність, що заснована на розмаїтті трансцендентальних правил. Теза Г. Гадамера про неоманливість мови як

«вираження згоди» ставиться ним під сумнів, оскільки сама згода може бути як справжньою (як результат справжнього діалогу), так і несправжньою (результат псевдокомунікації)<sup>28</sup>.

Важливим етапом у розвитку філософської герменевтики стає *ontological turn*, здійснений М. Хайдеггером. Одним із наслідків цього повороту стало звернення до проблеми розуміння того, хто розуміє. Герменевтика трансформувалася у філософську рефлексію про можливість та сутність самої філософії (і гуманітарних наук), стала формою самоаналізу філософії – філософією філософії. По суті, герменевтика стала метафілософією, яка виконує крім інтерпретаційної (пояснює зміну парадигм у науці (Р. Рорті), служить «остаточним обґрунтуванням» філософії (К. Апель)), ще й критичну (Ю. Хабермас) функцію.

Паралельно з екзистенційно-герменевтичним напрямком дослідження мови в рамках західної філософії набуває розвитку аналітичний підхід до

<sup>28</sup>За Ю. Хабермасом, філософська герменевтика недооцінює примусовий характер суспільних умов. Кожному розумінню справді передує згода. Але задана згода обмежує будь-яке розуміння, і не є раціональною. Мова це не тільки вираз згоди, а й засіб соціального панування, оскільки служить легітимації організованої сили, як його ідеологічний продукт. Володіння природною мовою є владою, яка може бути використана як для тлумачення, так і для маніпуляції. У цьому сенсі комунікація може бути перетворена на простір брехні та насильства. Тому для досягнення справжності діалогу псевдозгода має проходити рефлексивну критику, засновану на потенційному ідеальному дискурсі. Для цього необхідно доповнити герменевтику практикою та теорією психоаналізу, що і можна здійснити в рамках критичної теорії.

мови, що є насправді її логічним аналізом. Класична парадигма аналітичної філософії аналізує мову як знакову систему, а філософію – як діяльність з аналізу мови.

Аналітична філософія виникає як критична, як радикальний розрив із метафізичною традицією. Так, один з засновників напрямку Б. Рассел вважав, що підставою для розриву із минулим є логіка. Дослідник вважав, що будь-яка філософія повинна починатися з пояснення пропозицій, тобто того, що може бути істинним чи хибним, а це питання логіки. Еталоном «сутності філософії» для Б. Рассела стала кванторна логіка Пеано та Г. Фреге, яка була розгорнута у роботі «Principia Mathematica».

Ресурси «нової логіки» у філософії були направлені на розкриття природи елементів реальності. Через неї було показано, що вся математика є логікою. Об'єкти в просторі і часі можуть бути редуковані до явищ, а положення в просторі повинні бути сконструйовані з чуттєвих даних у термінах цих сутностей. Б. Рассел вважав, що майже вся традиційна метафізика сповнена помилок, які виникли завдяки «поганій граматиці», яка не дозволяє провести дистинкції, які зробила нова логіка. Тож потрібна «філософська граMATика»: граMATика тому, що вона мала справу з формою пропозиції; філософська через те, що відкривала форми та елементи, що утворюють реальність із справжніх речень. Для таких досліджень повинні бути відмінності між виявленням дійсної форми пропозицій і вивченням природи реальності.

**Філософська рефлексія.** У своєму розвитку лінгвістичний поворот у рамках аналітичного напрямку проходить декілька етапів, на кожному з яких спроби помислити про мову обумовлені прагненням її штучного вдосконалення:

– *I етап* (1920 рр.) орієнтований на спроби «поліпшити» мову, в рамках яких Б. Рассел та Л. Вітгенштейн визначають мету сучасної філософії – логічне прояснення змісту думки. Філософії висувається вимога більшої аргументованості, конкретності, чіткості висловлювань, позбавлення від метафоричності. Це, на думку дослідників, дозволить позбавитися двозначних тверджень, багатозначності смислів. Так, логік і математик Б. Рассел, критикуючи методологію класичної філософії, заявляє, що всесвіт складається з окремих предметів-фактів, що виражаються у мові (словах, реченнях). Згідно з Л. Вітгенштейном, кожна пропозиція – це знакове вираження факту, а порядок слів зображує порядок фактів. Чим має займатися філософія? Роз'ясненням сенсу речень. Саме тому для очищення мови від «суперечливих висловлювань» дослідники пропонують логічний аналіз мови.

– *II етап* (1940-50 рр.) – діяльність «Віденського гуртка», направлена на радикальну реформацію філософії, її перетворення на сувору науку. Акцент робиться на логіко-математичні методи вирішення філософських проблем мови, пов'язаних з питаннями природи логіки понять, сутності мови, її застосування, перевірки її смислових значень. Основним постулатом представників цього напрямку виступає те, що людське пізнання працює з фактами, що фіксуються системою знаків – мовними конструкціями. У цій системі всі можливі способи репрезентації мають спільну логічну



форму. Тому знання набуває значення саме через його логічну форму.

Такі міркування обумовили перегляд питання про «істинність» і «межі пізнання». Полем пізнання стає все, що може бути виражене мовою. Натомість науковий статус філософії визнається сумнівним. Замість цього їй пропонується місія теоретичного напрямку, що дозволяє виявляти чи визначати значення речень: за допомогою філософії пропозиції пояснюються, за допомогою науки вони верифікуються<sup>29</sup>. Таким чином, за філософією закріплюється статус критико-аналітичної діяльності по з'ясуванню значення, сенсу слів, речень, що претендують на істинність.

– III етап (60-ті рр.) пов'язаний з поверненням до онтологічного статусу мови, а отже відмовою від побудови «універсальної мови» й аналізом повсякденної мови (Райл, П. Стросон, Дж. Остін, М. Блек, Н. Малкольм та ін.). Акцент робиться на проблемі семантичних парадоксів (антиномій), вивченні понять та суджень, виявленні значення понять, висловлювань. Дослідження фокусуються на філософських поняттях (буття, сенс, інтерпретація, значення тощо). Претензії аналітиків

---

<sup>29</sup> У роботі «Загальна теорія пізнання» М. Шлік сформулював термін «верифікація» (перевірка) – прийом доказу істини висловлювання. На його думку, вислів є осмисленим (має значення), якщо можлива його верифікація. Проте концепція М. Шліка не витримала критики, оскільки з точки зору верифікації всі універсальні висловлювання, що формують закони (детермінізм, ентропія тощо), виявляються безглуздими твердженнями. Тому що сам закон верифікувати неможливо. Можливо це робити по відношенню до його очевидних процесів (окремих фактів). Так виникає питання щодо можливості верифікувати всі факти досвіду, висловлювання про них мовою.

щодо метафоричності філософії сфокусовано на самій природі живої мови, її граматичному ладі, що й породжує лінгвістичні «пастки»<sup>30</sup>. Аналізуються проблеми вживання природної розмовної мови, а саме, — способи усунути «непорозуміння», що виникають при її неправильному вживанні. Основна мета — встановлення співвідношення філософських висловлювань до «повсякденної мови».

Лінгвістичні практики дослідження мови проводяться в рамках «агоністики мови» Ж.-Ф. Ліотара, концепції генеалогії «владизнання» М. Фуко, критики ідеологій та аналізу комунікативних практик Ю. Хабермаса, «боротьби інтерпретацій» П. Рікера, «деконструкції» Ж. Дерріди, наративного аспекту епістемологічних та моральних криз А. Макінтайра [34, 37, 109].

Спроби синтезу логіки і мови, що були викликані перш за все протиріччями самої математики, що на початку ХХ ст. переживає реверсію своїх засад —

---

<sup>30</sup> Так, Дж. Остін у роботі «Слово як дія» аналізує слова наділені змістом і безглузді (ті філософські категорії метафізичного характеру, які не піддаються раціональній верифікації). Вираз «слово має значення» означає, що є речення, в яких вони містяться, і ці речення «мають значення».

Основна претензія, що висувається представниками лінгвістичного напрямку представникам класичної філософії, полягала в аналізі «значення слова». Натомість, аналізу потребує проблема «значення речення». Інша причина нерозуміння як філософського, так і повсякденного тексту — це використання одного імені-слова (терміну), що застосовується для опису різних речей. Одне слово може означати різний зміст, що також може увести від істини [64].

логіки, штучної мови та філософії, та кризою європейського ідеалізму початку ХХ ст., концентрують градус напруження навколо філософії, її класичної методології та мови. Проте спроби «конкретизувати» філософію, переглянути її онтологічні засади, актуалізують проблематику істинного, достовірного знання, можливостей пізнавального потенціалу людської свідомості. Питання мови, її природи, потенцій залишається так само відкритим.

## § 3. СИМВОЛ І БУТТЯ

### 3.1 БУТТЯ ЯК СИМВОЛІЧНА РЕАЛЬНІСТЬ: ЗМІСТ VS ФОРМА?

*Тільки знання, що надходить зсередини,  
є істинним знанням...*

*Сократ*

Символізм буття, його неосяжність, «потаємність», з огляду філософського аналізу, відкривають безкрай простір міркувань та пошуків. Проте більшість питань концентрується саме навколо проблеми меж пізнаваності феномену, особливо коли мова йде про епістемологічні можливості сучасної науки, що в якості провідного інструментарія обрала раціональне пізнання. Так, наприклад, Е. Кассіерер, оцінюючи пізнавальні потенції природничих наук, стверджує, що світ неможливо осягнути виключно емпіричним шляхом. Саме символи здатні пояснити все те, що не можуть пояснити фізика та хімія, адже через них повністю відкривається сутність людського пізнання [50].

Символізм розкриває свої потенції тоді, коли раціоналізм та емпіричні науки є безсилими. Філософ наголошує, що життя не можна пояснити виключно шляхом раціонального обґрунтування. Чим менше «фізики», тим більше символіки. Саме символізм наповнює буття смыслом і дає змогу осягнути його

в повній мірі. За Е. Кассіером, символ є ключем до розуміння життя, так само як для М. Хайдеггера художнє творіння розкриває буття суцього, його істину. Відповідно суть взаємодії символу і життя – це питання взаємовідношення сенсу, змісту та форми.

*...символізм розкриває свої потенції тоді,  
коли раціоналізм та емпіричні науки  
є безсилями...*

Символізм буття, можливості його «прочитання», заглиблення в цей неосяжний простір у філософській традиції розкривається через поняття «ейдос», «ідея», «істина». Запроваджені ще за часів античної Греції (Геракліт, Анаксагор, Демокріт, Платон, Аристотель), останні виступають у якості системи координат, в якій розгортається потенціал буттєвого пізнання, інтуїтивного, здатного доторкнутися до знання апріорного.

**Філософська рефлексія.** Досліджуючи природу буття, Геракліт, наприклад, стверджував, що стабільного, стійкого буття зовсім немає, сутність буття у вічному становленні, в єдності буття і небуття. На відміну від перших натурфілософів, які шукали сталу першоречовину, Геракліт визнавав лише змінність.

У свою чергу Парменід проголошував, що справжнє буття є незмінним і сталим, а ті зміни, що ми спостерігаємо у світі, є лише оманю. Істинне буття є самототожним і незмінним (ця ідея в подальшому розкривається в поглядах Демокрита, Платона, Анаксагора, Аристотеля).

Парменід звертається до ідеї буття в поєднанні з проблематикою людського мислення. Згідно з роздумами філософа, самим актом мислення ми переводимо все, що мислимо, у ранг буття. Тож оскільки буття є абсолютно самодостатнім для себе і незмінним, все те, що ми сприймаємо як змінне, є результатом не істинного бачення та розуміння, а лише людської уяви [91].

Буття має ейдичний початок. Так постулює теорію буття Платон. Тож в основі всієї світобудови лежать *ейдоси-ідеї* (грец. *εἶδος* – «якість, вид, вигляд, образ, мета, сутність»), тобто першообрази, понадсміслові поняття. Ейдос, ідея – це ідеальний початок, праобраз речі, що лежить в основі всіх категорій буття.

У давньогрецькій філософії, мові, культурі поняття «ейдос» (як «конкретна наявність абстрактного», «речова даність у мисленні») та «ідея» (грец. *ἰδέα* – «зовнішній вигляд, зовнішність») набувають тотожного характеру. Процес конкретизації абстрактного – образу, суті, у стародавніх греків мислиться як «уречевлення» цього ейдосу, тобто перехід абстрактного (даного у мисленні) у неабстрактність речі. Це формує семантичний зв'язок між поняттями «ейдос» та «форма».

**Філософська рефлексія.** У гомерівському епосі слово «ейдос» позначає «прекрасну зовнішність». У ранній натурфілософії (мілетська школа, Геракліт, Емпедокл, Анаксагор, Демокріт) ейдос розуміється майже виключно як образ, як організація речі у чуттєво сприймаючому континуумі. Так, Демокріт називає ейдосом «принципову споконвічну оформленість структурних одиниць світобудови» (атом за Демокрітом також ейдос). А Парменід розвиває усвідомлення ейдосу вже як сутність видимої речі [116].

У свою чергу, Платон вживав обидва слова «idea» та «eidos» для опису природи буття. О. Лосєв, досліджуючи роботи філософа, підкреслює, що обидва терміни відносяться до ідеально-об'єктивної галузі смислу. Але «ейдоси» мають якісно-диференціююче значення, а «ідея» є конкретно-всезагальним смислом, явленим у «ейдосах» [78]. До таких самих висновків доходить і П. Бромер, розглядаючи внутрішній зміст понять у роботі «Eidosetideq. Etude semantiqua et chronologique desoevresde Platon» (1946). Приводом для роздумів став VII Лист Платона, де філософ зазначає, що говорячи про кожну річ треба «у рівній мірі з'ясувати, яка вона, і яка її сутність, бо наш словесний вираз тут не є достатнім» [55].

Ідея – це образ, точніше, першообраз, який ми носимо в душі, а ейдос – це логічна структура ідеї. З'єднуючись, ідея та ейдос прагнуть осягнути реальну форму. Тому річ «щось невимовне, що дає цій формі та цій реальності свою істоту, свою цінність, свій достатній зміст... Це справжнє джерело буття... це справжнє Єдине, Благо, яке парить у своєму вічному сяянні вище всякої форми: це ІДЕЯ» [55].

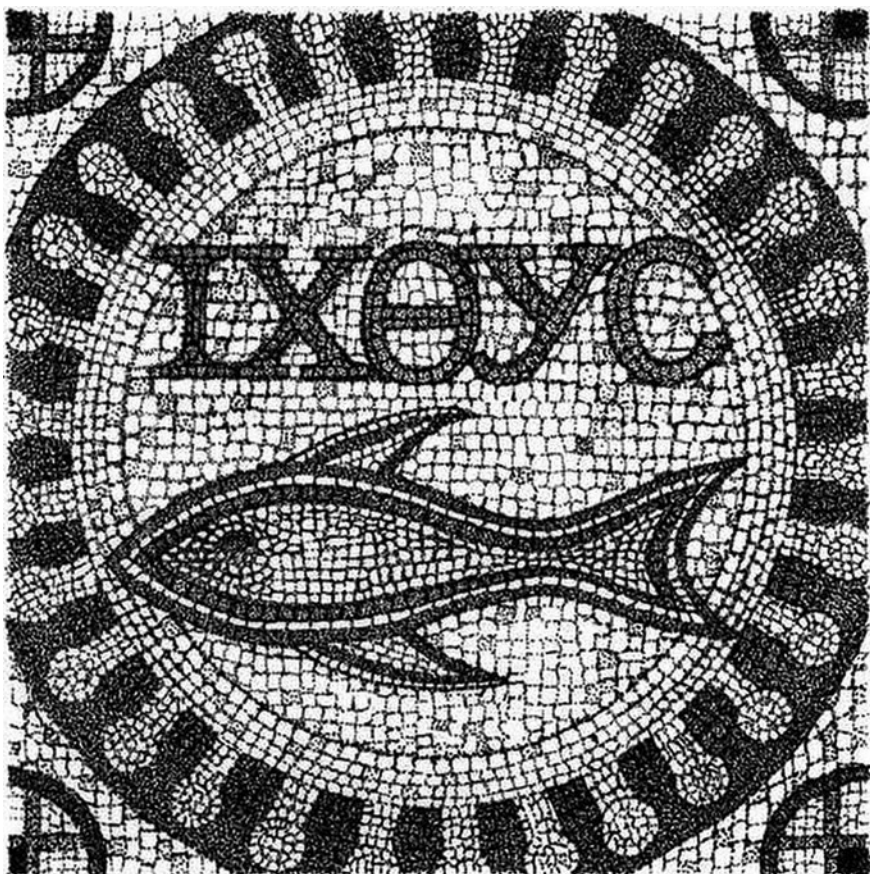
Таким чином, як зазначає О. Лосев, ейдос є смисловою організацією на тлі інших смислових організацій, чому будь-який ейдос несе на собі момент виділення з усього іншого, відрізнення від усього іншого, диференціального. Ідея є смисловою організацією, що слугує результатом смислового з'єднання інших, більш дрібних ейдетичних оформлень, частин, елементів, а тому будь-яка ідея несе на собі момент об'єднання, складання, нарочитої організованості, інтегральності. Це означає, що ейдос має диференціальну, ідея – інтегральну природу. Ідея це ідея у своєму ставленні до своїх складених елементів, але у відношенні до іншої ідеї або ейдосу вона є ейдосом, бо тут висувається момент відмінності та роздільності нарізності [56, с. 212, 214].

Ідеї-ейдоси (феномен описується Платоном у діалогах «Гіппій Більший», «Федон», «Бенкет», «Філеб») – це ті конституанти, на основі яких, згідно з Платоном, народжується матеріальний світ. По суті, останній є похідним від світу ідей, його «тінню». Платонівський ейдос – це саме внутрішня суть об'єкта, тобто іманентний спосіб буття речі. Звідси, власне, й той онтологічний статус, що набуває «ейдос» як трансцендентний світ ідей, «як сукупність абсолютних і досконалих зразків можливих речей» [116].

Ейдоси утворюють світ і знаходяться поза ним. Вони проявляються у часі, але самі перебувають поза часом. Вони незмінні, вічні, на відміну від речей у матеріальному світі, що з'являються і гинуть.



Цю характеристику феноменів пізніше назвуть «відбитками» Єдиного в суцтоту (Римська школа) та наслідком «сходження буття в життя» (Афінська школа). Ейдоси – це незмінна, справжня природа речей, саме завдяки першим народжуються останні. Вони є однією з вічних трансцендентних сутностей, які сприймає людський розум. У зв'язку з цим, Платон (а пізніше й Плотін) говорить про ієрархію ейдосів, їх внутрішній порядок.





Християнські символи

**Філософська рефлексія.** Згідно з Платоном, ейдоси нематеріально наслідують божественний досконалий Космос та є ідеальними праформами для його елементів. У свою чергу світ чуттєвих речей не є світом дійсно суцього. Речі змінні: то виникають, то зникають. Тому, що є в них справді суцим, речі зобов'язані своїм безтілесним прообразами — ідеям.

Ідеї вічні, незмінні, безвідносні. Вони не залежать від умов простору і часу. По відношенню до чуттєвих речей, ідеї є одночасно і їх причинами, і тими зразками, за якими були створені ці речі. По суті, ідеї є тією метою, до якої прагнуть істоти матеріального світу.

Ідеальний світ, за Платоном, співвідноситься з матеріальним не тільки як абстрактне — з конкретним, сутність — з явищем, оригінал — з копією, але і як добро — зі злом. Тому найвищою ідеєю Платона, найвищим благом виступає ідея добра, як джерела істини, краси і гармонії.

Саме благо — це те, що робить все існуюче прийнятним і придатним, завдяки чому виникає той прекрасний і гармонійний порядок речей, який називають космосом, воно є тим початком, який взагалі дає можливість існувати існуючим [67].

Платон ототожнює благо зі знанням і розглядає останнє як чесноту. Крім цього, він виокремлює безліч інших чеснот, відводячи кожній своє певне місце в душі, вважає, що «головним для людини є її духовний стан, її чесноти, і останні є суть умови її щастя... Благо не можна визначати як задоволення, тому що доводиться визнати, що бувають погані задоволення. Благом не можна назвати те, що тільки приносить нам користь, тому що це ж саме може завдати шкоди іншій людині. Благо Платона — це «благо саме по собі» (αὐτὸἀγαθόν) [29, с.15].

Ідеї, ейдоси, таким чином, виступають тим ефіром, інформаційним середовищем, що зосереджує в собі саму якість буття, вірніше, його якості. Тому його природа духовна, суто символічна, а спосіб перебування буття – це втіленість у речах, як зразках, різноманітних зовнішніх формах. Саме тому, як зазначає Платон, пізнання суті тієї чи іншої речі не зводиться лише до чуттєвості, «ні до правильної думки, ні до з'єднання правильної думки зі змістом» [69].

У цьому контексті процес пізнання розкривається безпосередньо як спілкування (грец. *κοινωνία* – «койнонія»). Тобто така взаємодія між ейдосом об'єкта і душею людини, результатом якої є відбиток ідеї в нашій душі – ноєма (грец. *νόημα* – «думка»). Тому справжнє пізнання, пізнання буттєве не може бути суто теоретичним, народженим теоретичним інтересом. У пізнанні буття як символічної реальності, за Платоном, беруть участь позарозумові сили і в першу чергу це любов (ερος<sup>31</sup>). Оскільки саме це прагнення душі до блага (ідеї, ейдосу, першооснови), дозволяє людині проникати, заглиблюватися в сааме серце буття, мислити його.

**Філософська рефлексія.** Платонівська рефлексія закладає засади методологічної платформи, в рамках якої розгортається релігійна

---

<sup>31</sup>В одному з діалогів «Бенкет» («Симпосіон») Платон розвиває теорію філософської любові, любові до ідеального буття, що керує пізнанням.

філософська традиція, де смисловою підставою буття є «живе знання» (О. Хомяков, Г. Шпет, С. Франк), «цілісне знання» (В. Соловйов), істина. Таке знання стає доступним людині лише за умови її виходу за межі утилітарного мислення (дефіцитарного пізнання, згідно з А. Маслоу). Так, наприклад, в теорії «живого знання» О. Хомякова йдеться про знання, яке набувається людиною лише за умови духовного «виходу» за межі себе, коли вона може відчувати сакральну єдність з природою, з іншими людьми – з усім творінням. Цей феномен розглядається філософом у руслі християнської віри. Світ і людина – творіння Божественної любові, отже, і «вийти за межі себе», досягти духовного єднання зі світом, людина може тільки на основі духовної сили щирої любові. Тому в процесі пізнання потрібно керуватися заповіддю «люби ближнього свого». Тільки це, вважає філософ, може дати можливість нашій свідомості «проникати всередину речей», безпосередньо пізнавати «річ у собі» в її живому безперервному існуванні. Адже «живе знання» так відрізняється від знання абстрактного, як дійсне відчуття світла зрячим, відрізняється від знання законів світла сліпонародженим [29].

Про істину як «живознання», «знання-життя» говорить С. Франк, який зазначає, що це «цілісне знання, одночасно теоретичне і практичне, яке є завданням філософії» [105, с. 80] – основа метафізики всеєдності. «Живе знання» проявляє себе як «найвищий ступінь інтуїції», повне злиття суб'єкта та об'єкта, знання і буття. Це саме буття, яке знає саме себе. Етико-антропологічний аспект категорії «живе знання» відкривається в форматі людських відносин. Оскільки «справжня таємниця

людської істоти відкривається лише при установці на любов і довіру», тільки завдяки якій ми і «досягаємо живого знання незбагненої реальності, що створює сутність особистості» [102, с. 308]. Любов і живе знання безпосередньо взаємопов'язані в найвищій точці — набутті «істинної любові» [103, с. 277]. У живому знанні людина відкриває для себе реальність як «свою власну внутрішню значущість, що осмислює наше життя» [102, с. 198]. Так проблема живого знання трансформується в проблематику сенсу людського життя.

«Ціле знання» у філософії В. Соловйова виступає як повернення до першооснови (архї). Це глибинний досвід переживання сакрального (істинно суцього), абсолютний центр, що поєднує в одне ціле всі рівні і сфери пізнання, і надає чуттєвому досвіду і мисленню буттєвої достовірності. «Ціле знання» це одночасно акт існування і акт виявлення тим, хто пізнає себе, що виражається у вірі в справжність (чого-небудь). Це, за словами філософа, безумовне існування, яке не може бути дійсно дано мені ні в моїх відчуттях, ні в моїх думках, яке не може бути предметом ні емпіричного, ні раціонального пізнання і яким, однак, це пізнання обумовлюється, становить, очевидно, предмет деякого особливого, третього роду пізнання, який правильніше може бути названо вірою [87].

На думку філософа, цілісне знання було притаманне людству з самого початку, а в міру розвитку історії — втрачене, коли відбулося перетворення мислення в автономну сферу буття, яка хоча і залишається в язичницьку епоху ще повністю сакральною, зберігаючи зв'язок з вищим початком, проте з настанням християнства розпадається на теологію (сакральні науки) і

філософію (профанні науки). Філософія, в свою чергу, дробиться на раціоналістичне і емпіричне знання. Трансформація останнього в самодостатню форму реальності (під ім'ям позитивізму) завершує процес десакралізації, профанізації свідомості (людського буття), диференціації сакрального знання-життя. У цьому сенсі раціональне начало є найнижчою формою буття, оскільки найбільш віддалене від першодності [29].

Отже, ейдос, ідея, за Платоном, це те справжнє, реальне, на що дійсно спрямоване людське мислення. А це означає, що ідея-ейдос дається в міркуванні безсторонньо до нашої думки про речі та до чуттєвих вражень, які відображають тільки матеріальне буття речі<sup>32</sup>.

Саме буттєве пізнання дозволяє «абстрактно» схоплювати те, що «не вкладається» в систему координат раціональної аналітики, «декодувати» ті символи, якими розмовляє з нами буття. Там, де емпірика безсила — на шлях осягнення виступає форма бачення навколишнього світу, яка нібито «закодує» реальність. Саме такі «коди» виступають можливими шляхами пізнання та формування

---

<sup>32</sup>Платон розрізняє два способи пізнання: це пізнання цілком непевне, предметом якого є матеріальний світ, що вічно змінюється, несталий, а тому його важко схопити. І є пізнання розумове, об'єктами якого є сталі, незмінні поняття-ідеї, які ми можемо закріпити в слові та іншими засобами (числом, нотами, символами). Лише воно завжди спрямоване не на матеріальне буття речей, а на «ідеї» речей. Шляхом до пізнання ідеального буття є думання.

нових аспектів дійсності, які несуть у собі додатковий сенс буття. Завдяки інтуїтивному шляху пізнання, за Е. Кассіером, для індивіда відкривається вище значення процесу існування.

Символічний Всесвіт надає своєрідний «матеріал» для побудови як дійсного світу, так і духовного. Символи, за Е. Кассіером – це різні функції самотутнього формування буття, що виступають одним із засобів осягнення всього навколишнього. Символічний світ не є дзеркалом, відображенням дійсності. Символ сам є «джерелом світла» та початком процесу формування усвідомлення буття людиною. Саме крізь символ розкривається сутність, а не створюється її відбиток у людській уяві. Тож буття символів – в їх значенні, а їх зміст вичерпується функцією їх означення [51]. Символ допомагає розкривати буття світу в його багатоманітності, доторкнутися до нього, допомагає людині пізнати сенс життя. Сама внутрішня природа людини є символічною.



## I 3.2 НОМО SIMBOLICUM

*Символ – це шлях для людської свідомості в досягненні всіх аспектів світу...*

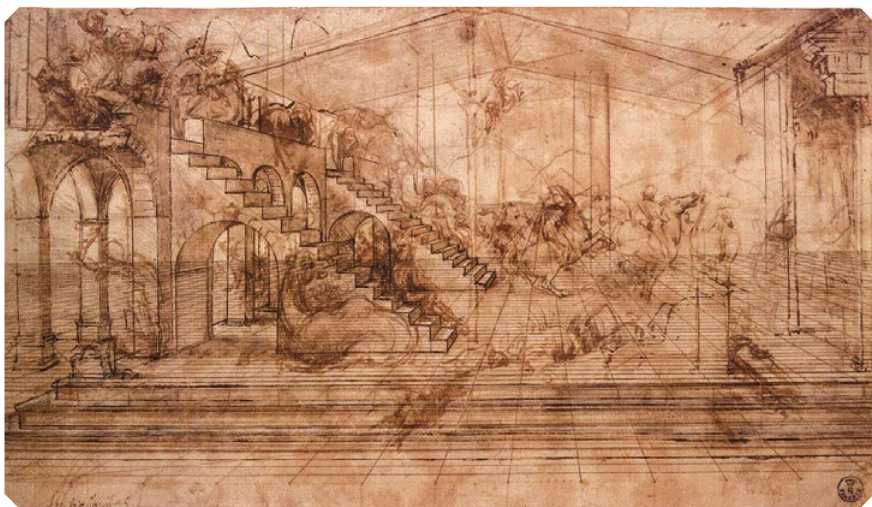
*Е. Кассіер*

Реальне буття людини іманентне символічному світу, тож пізнати її поза цим буттям символів неможливо. Як зазначає в своїх антропологічних дослідженнях Е. Кассіер, символи – це ті «форми карбування буття», які є справжньою директивною духоу, що рухається, а не відбитками дійсності. Вони розкриваються й розвиваються відповідно до рівня нашої їх пізнаваності. Символічний Всесвіт ніби дозволяє людському духоу звільнитися і повернутися до сфери інтуїтивного споглядання. Без цього і сам індивід є скутим раціональністю, формалізованим фактичністю, невизначеним у дійсності. Символізм, з одного боку, розкриває людині сутність світу, а з іншого – допомагає віднайти щось нове в собі [51].

*В силу розширення простору й напрямків нашої символічної діяльності, фізична реальність все більше віддаляється. Це значить, що із плином історії вона вже не протистоїть людині як колись. Тож Е. Кассіер зазначає, що «все, що приходить людині ззовні – нікчемне та пусте». Тобто справжній сенс для неї має лише те, що впливає чи дотичне до її духовної природи. Тому наше існування без символічного світу було б неможливим, адже він «довершує»*

недосконалу природу людини. Символ – феномен притаманний виключно людині, відтак і свій сенс розкриває саме людині [51].

Тож, людина пізнавана лише у принциповій єдності зі світом символічним, проєкцією якого виступає світ зовнішній. Е. Кассирер вказує, що життя без символічного світу (хоча це й неможливо) нагадувало б міф про Платонову печеру: у цьому випадку людина б обмежувалася лише своїми біологічними потребами, їхнім задоволенням. А це означає одне – вона ніколи б не вийшла за межі своєї тваринної природи (біологічної).



**Леонардо да Вінчі «Поклоніння волхвів»  
(малюнок перспективи), 1481 р.**

*...буття зіткане з символів, вони виступають умовою розвитку людини й навколишнього світу. Тканиною символів є культура, за допомогою якої, як символічного універсуму, людина асоціює та усвідомлює себе...*

Символ – це елемент буття, та мікрочастинка Цілого, що відображає його конкретну якість: день/ніч, як категорії часу; абетка, як символічна система мови; голубка, як християнський символ Істинного Духа, тощо. У той самий час будь-який символ відповідає принципу універсальності, оскільки прявляє саме грань Цілого, відповідає Його суті. Це принцип: «мікросвіт у макросвіті». Тож сприймати буття як символічну реальність, означає вміти читати його символи, сенси, знаходити в собі його відбитки.

Це «вміння» ґрунтується на іманентності духовної людської природи цьому символічному буттю. Буття через свої символи транслює людині відповіді на її духовні потреби – любов, спілкування, самореалізацію тощо. Лише в символічному просторі можлива їхня реалізація, саме в просторі символічного реалізується наша внутрішня, духовна природа, наша душа якою ми й здатні «читати», розуміти, торкатися, взаємодіяти з буттям. Символ прочитується, розкодовується й стає частиною нас через інтуїтивне пізнання – пошук знання істинного, апріорного, існуючого до нас. Своїм устремлінням ми ніби «дотикаємося» до нього, інтуїтивно проживаємо

це цільне знання буття.



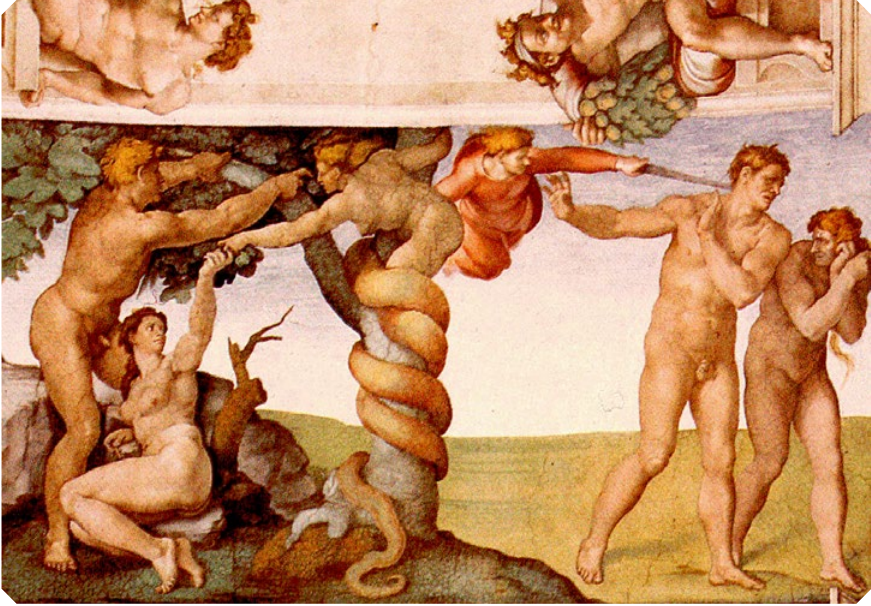
Г. Доре «Рай» (гравюра), 1887 р.

Найкращим прикладом такої взаємодії, синергії людини і символічного буття, є мова як унікальна семіотична система, про природу якої ми говорили раніше, або ж ім'я людини (найменування речі), що визначає її внутрішні потенції та природу, розкриває онтологічний зв'язок й призначення людини.

Треба розуміти, що саме в силу своєї трансцендентної природи це знання у жодному разі не відкривається чистому теоретизуванню. Ця інформація розкодовується, стає доступною людському сприйняттю саме як практичне знання, пережите, пропущене через себе, опрацьоване й втілене в нашому досвіді. У цьому сенсі платонівська логіка розгортання ейдосів як процесу «пригадування» (анамнез) того, що закладено в душу людини, є якнайкращою ілюстрацією цьому. Іншими словами, буття як символічна реальність і сама людина, як частина цього буття, досягається лише в процесі символічного пізнання (буттєвого, інтуїтивного, ірраціонального), унікальність якого розгортається за певною логікою, до якої ми й звернемося.

Слово «пізнання» (івр. *לָדַעַת* – *даат*) має давню лінгвістичну традицію і у своєму першосенсі позначає «початок прояву Творця в цьому світі». Воно утворене від дієслова *יָדָאָב* – «набути повне знання», що означає безпосереднє «злиття з об'єктом пізнання». Таке значення поняття вживається в давніх текстах у зв'язку з його сакральним характером. Як зазначає сучасна дослідниця Г. Сініло, біблійне Древо пізнання добра і зла символізує всю людську цивілізацію, що базується на знаннях, всю сукупність людських

знань, але перш за все – етичні знання, здатність усвідомлювати найважливіші етичні категорії, що становлять бінарну опозицію – добро і зло [81].



**Мікеланджело Буонарроті «Спокушання Єви та вигнання з Раю» (Сікстинська капела), м. Рим, XVI ст.**

Показово, що дієслово *יָדָעַת* («знати», «пізнавати»), від якого утворено іменник *דָּעָה* («знання», «пізнання»), використане в назві сакрального Древа, що має на івриті особливе лексичне значення: *пізнавати через найтісніше зближення, через глибоке проникнення (у що б то не було), тобто через любов*. Саме тому і для позначення любові між чоловіком і

жінкою, і для позначення наближення до Бога через любов застосовують це ж дієслово і утворення від нього: «пізнати жінку», даат Елоїм – «пізнання Бога», «Богопізнання» [81]. Авторка наводить приклад інтерпретації біблійного виразу «Адам пізнав Єву» дослідником І. Шифманом, який зауважує, що це евфемізм, яким у Старому Завіті описується близькість чоловіка з жінкою. З цього евфемізму випливає, що процес пізнання представляється злиттям людини, що пізнає з пізнаваним об'єктом; особливо це суттєво, коли мова йде про пізнання людьми Бога [115, с. 56].

Подальша лінгвістична проєкція слова «пізнання» трансформується в давньогрецькому *γνώρισμα* («ознаки, відмінності»), що походить від індоєвропейського *ǵnep* – «народжувати(ся)». Як і в івриті, поняття зберігає за собою сенс «вдосконалення, розкриття потенціалу душі, її зростання», через збагачення її знанням вищого порядку. *Це збагачення набувається безпосереднім дотиком до того, хто (що) пізнається, зануренням і відкритістю перед ним, синергією душ.* Саме тому, як зазначає Г. Сініло, «пізнання добра і зла» по суті означає, що людина найтіснішим чином поєднується і з добром, і зі злом, допускає добро і зло в свою душу [81].

Символічне пізнання як відкриття знання вищого порядку (не матеріального), закладає в людині усвідомлення сутності буття, що оточує її, його цінностей, універсалій, принципів та законів розвитку. За своїм характером це пізнання етичне, оскільки формує розуміння різниці між добром (благом) та злом, а отже, формує відповідальність людини за власні вибори й дії.



Ю. Шнорр «Гріхопадіння» (гравюра), 1860 р.

**Філософська рефлексія.** Як зазначає Г. Сініло, забороняючи споживати плоди з Древа Пізнання добра і зла, Господь не має на увазі того, що людина за визначенням буде позбавлена етичного знання. Цілком очевидно, що людина, що не розрізняє добра і зла, що не вміє свідомо обирати добро і відкидати зло, не може бути справжньою людиною в біблійному значенні слова. Богоподібність людини, образ Божий в ній припускають, що людині даний Самим Богом найвищий дар — здатність розрізняти добро і зло і кожен раз самотійно



робити етичний вибір. Таким чином, перехід до знання мав відбутися, але не так, як зробили це перші люди. Господь, як справжній Батько, хотів підготувати Своїх дітей до сприйняття знання складного і такого, що приносить роздвоєність (так у нашому життєвому досвіді батьки до певного часу захищають дитину від занадто складного або жорстокого для її досвіду знання). Бог хотів, щоб разом з Ним, під Його керівництвом люди в певний час зробили непростий крок до осягнення світу і самих себе. Можливо, тоді і вся людська історія пішла б зовсім іншими шляхами. Однак люди поспішили, вирішивши, що вони самі зможуть визначити, що є добро і що є зло [29].

Розмірковуючи над людським розумінням природи «пізнання добра і зла», сучасний дослідник Д. Щедровицький зазначає, що це занурення в такий стан, в якому людина, не підкоряючись волі Божій, хоче сама вирішувати, що для неї є добром, а що злом. Є чимало етичних проблем, котрі людський розум намагається донині вирішувати власними силами і зовсім інакше, ніж заповідав Бог. Наприклад, Бог велів: «Не вбивай». Ця заповідь відноситься до вбивства будь-якої людської істоти. Однак розум, який не довіряє волі Божій, може міркувати над питанням: чому б, наприклад, не вбити дитину, яка народжується сліпоглухонімою і паралізованою, без надії на зцілення, і стає тягарем для суспільства? Як відомо, в стародавній Спарті дітей кидали в річку, при цьому слабкі тонули, а сильні випливали. Однак Бог говорить: «Не вбивай», і Йому краще знати, чому тій чи іншій душі, яка втілилася на землі, судилося пройти свій шлях саме в тих кайданах, в які вона укладена [115, с. 101]. Вибір «самостійного» шляху пізнання добра і зла першою людиною призвів до невтішних наслідків,

які крок за кроком повторює людина сучасна. Оскільки, якби вона ступила на шлях пізнання під керівництвом Бога, то навчилася б безпомилково вибирати добро. Зважившись на самостійний крок, людина в результаті змушена розплачуватися за нього відносною своїх уявлень про добро і зло, тим, що без розуміння зла вона нездатна зрозуміти добро. Як зазначав у свій час Дж. Мілтон у трактаті «Ареопагітика», можливо, покарання Адама за пізнання добра і зла в тому і полягає, що він повинен пізнавати добро через зло. Гріхопадіння і стало тим моментом в житті людини, коли вона вперше відчула, що може робити вчинки, керуючись тільки своїм розумом, забуваючи або ігноруючи волю Бога. По суті, в тому і полягає гріх перших людей, що вони засумнівалися в законі Бога і довірилися першому зустрічному з його солодкою і хитрою промовою [81].

Іншими словами, пізнаючи реальність через символи, ми не отримуємо вже готові знання, а відтворюємо їх у собі, *проявляємо своє відношення, проєктуючи навколишню реальність*. Символ виступає основою, а не другорядним елементом нашого знайомства з буттям. Через нього ми відкриваємо для себе світ, відтворюємо онтологічний зв'язок з буттям. Саме в символах зберігається потенційна єдність людини зі світом, розгортаючи яку, ми відтворюємо, перш за все, цілісність свою, формуємо гармонійні соціальні відносини. Тим самим людина долає ту відірваність від свого дійсного світу, абсурдність свого існування, на яку спонукала себе моментом гріхопадіння...

### 3.3 ІКОНІЧНИЙ ПОВОРОТ: КУЛЬТИВАЦІЯ ЗНАКА

*Ми знаходимося у світі, в якому все більше і більше інформації і все менше і менше сенсу*

Ж. Бодрійяр

До кінця ХХ ст. надвиробництво та перенасичення візуальними знаками досягло свого піку, у зв'язку з чим і з'являється поняття «іконічний поворот» («pictorialturn» (Т. Мітчел), «imagicturn», «visualturn», «iconicturn» (Г. Бьом)). Новий термін пов'язують з теоретиком мистецтва Г. Бьомом, який зазначає, що «після лінгвістичного повороту ми перейшли до нових медіа, нових візуальних засобів, і дійсно, теза «все є текст» сьогодні вже не працює, оскільки ми з набагато більшою підставою можемо сказати сьогодні, що «все є візуальний образ»» [122, р. 17-19].

Про фундаментальні культурні зміни в сучасному суспільстві говорить і американський культуролог У. Мітчелл. Ці зміни стали синтезом розвитку в культурі «постлінгвістичного та постсеміотичного панування образів», що вступають у взаємодію з технікою, інститутами, дискурсами, тілами [151, р.16]. Пізніше У. Мітчелл представив цей процес як боротьбу за панування між зображеннями та мовними знаками, в якій і ті й інші претендують на привілейований доступ до «природи» речей [156].



Е. Воргол «Без назви (продукція для краси)», 1960 р.

«Ікономанія» або «перенесення уваги та довіри від слова до візуального зображення», стає своєрідним

наслідком змін суспільної свідомості та науки, що були обумовлені онтологічним та лінгвістичним поворотами<sup>33</sup>. М. Маклюен зазначає, що фундамент візуальної епохи було закладено набагато раніше, ще у період Відродження, коли Гутенберг винайшов друкарський верстат і людство охопило мовчазне заглиблення у світ візуальних знаків – друкованих слів [58].

За своєю суттю іконічний поворот проявляє ті зрушення у соціально-культурній ситуації, за яких онтологічна проблематика переводиться в поле аналізу візуальних зображень – знаків. Знак фіксує відхід у засобах комунікації від вербального способу до візуального панування нового засобу комунікації змінює суть сприйняття, що зрештою веде до зміни поняття реальності [76, с.10].

Основним посилом такої реверсії стало, як вже зазначалося, встановлення влади знаку (форми, оболонки, зовнішнього). Саме сучасне суспільство, ідеологією якого є «масова культура»<sup>34</sup>, створює те «комфортне» середовище, в якому активно культивується іконічна індустрія. Тут знак стає ідолом, що ретельно й наполегливо витісняє символізм зі

---

<sup>33</sup> Ідея поворотів була озвучена ще 1967 року у книзі за редакцією Р. Рорті «Лінгвістичний поворот». Тоді з'явилася теза: «не ми говоримо, а мова каже нами», яку Ж. Дерріда доповнив: «все є текст» та «нічого немає, окрім тексту».

<sup>34</sup> Ідейною основою «масової культури» необхідно вважати етичне вчення гедонізму, яке стверджувало, що почуття насолоди є метою усієї поведінки людини. Ідеї гедонізму були притаманні ще епікурейцям. Тож, такі давні витoki масової культури свідчать про те, що не лише одні технічні засоби породили у ХХ столітті цей феномен.

свідомості людини. Чому саме масова культура?

Мімікуючи під розумні та необхідні імперативи системи, породжувані порядком існування, масова культура культивує (через ЗМІ) модус масової людини – прагматичного, конформного споживача, який «зовсім не хоче бути самим собою, хоче мати перевагу» [49, с. 38]. У цьому фундаментальному протиріччі, яке визначило духовну ситуацію часу, проявляється, на думку К. Ясперса, внутрішньо цивілізаційний конфлікт – зіткнення двох основ цивілізації: культури та системи.

Культура потребує від людини розвитку, непересічності, творчих зусиль та внутрішньої свободи – зрештою, внутрішньої складності. Система заохочує внутрішню «порожнечу» посередності. Врешті масовий порядок створює той апарат існування, який руйнує світ специфічно людського існування [106].

Єдиним мотивом *споживацтва*<sup>35</sup>, як *установки*

<sup>35</sup> До XVIII ст. слова «споживач, споживачка» («потребитель, потребительница») класифікувалися як слов'янізми. Вони позначали «того, хто губить, розоряє, знищує щось» [86, с. 83]. Як зазначає В. Виноградов, це значення відповідало основному значенню церковнослов'янського дієслова *потреблять* – «истреблять, губить». У подальшому розвитку літературної мови від цього гнізда були семантично відокремлені слова російською «потреба, надобность, нужда». Уже в словнику 1847 р. висвітлюється це нове осмислення слів «потребить – потреблять и потребитель – потребительница». Характерна разом з тим тенденція встановити етимологічний зв'язок нових значень із старими і одночасно з дієсловом «употребить». Так в «потреблять» виділено, крім церковного значення «истреблять, губить», літературне «уничтожать чрез употребление». Значення слова «споживач» («потребитель»)

*маскульту, є агресивне прагнення до експлуатації, використання, поглинання, знищення, знеособлення оточуючого світу*<sup>36</sup>. Культивация цієї установки (як на рівні індивідуальної свідомості, так і суспільної) і формує модус ненаситного експлуататора,

---

описуються у такому вигляді: 1) церк. «Разоритель, истребитель»... 2) «Уничтожающий что-либо через употребление, потребляющий» [33].

<sup>36</sup>Феномен тотального споживацтва, детермінованого феноменом бажання, детально розглядається в наступних роботах автора: Бродецкая Ю. Общество человеческих отношений: в поисках утраченной целостности/ Монография. — Днепропетровск: Инновация, 2014. — 370с.; Бродецкая Ю. Тотальность как деконструкция социальной целостности: аутентичность тотальных практик // Ученые записки. — 2015. — Том 20. — С. 139-145; Бродецкая Ю. Культурное потребление как перспектива решения проблем і социальной целостности // Веснік Брэсцкага ўніверсітэта. Серья 1. Філасофія. Паліталогія. Сацыялогія, №1, 2015, С.36 - 41; Бродецкая Ю. Коммунитарное измерение проблемы социальной целостности // Антропологические измерения философских исследований, №7 (2015), с.77-87; Бродецкая Ю. Проекты социального единства: идеология тотальности vs философии целостности // Вісник харківського національного педагогічного універсітету імені Г. С. Сковороди «Філософія». — Харків: ХНПУ, 2015. — Вип.45 (11). — 228 с., С. 206-214; Бродецкая Ю. Экзистенциальные основания тотальности: стремление к власти как принцип идеологии тотального единства // Актуальні проблеми філософії та соціології, вип.7, 2015, С.21-25; Бродецкая Ю. Факторы деформации социальной целостности: от культуры к цивилизации // Веснік Брэсцкага ўніверсітэта. Серья 1. Філасофія. Паліталогія. Сацыялогія, №2, 2015, С.17-22; Бродецкая Ю. Власть желания: аутентичность тотальных практик // Топос: философско-культурологический журнал, №1-2, 2016, С. 214-229.

підступного конформіста, чий інтереси переплітаються із загальним Цілим лише у площині прагнення володіти Ним, експлуатувати [28].

Бажання споживати за цих умов масовізується, претендує на ідеологію суспільства в цілому, спотворюючи як екзистенційну сутність людського існування, так і онтологічні засади буття<sup>37</sup>. Така жадоба до влади над оточуючим світом, її накопичення, експлуатація виходе далеко вже за межі індивідуальної психіки. Як зазначає у зв'язку з цим А. Адлер, маса керується цими цілями, і її дія ще більш руйнівна, оскільки почуття особистої відповідальності в масі значно ослаблене [28].

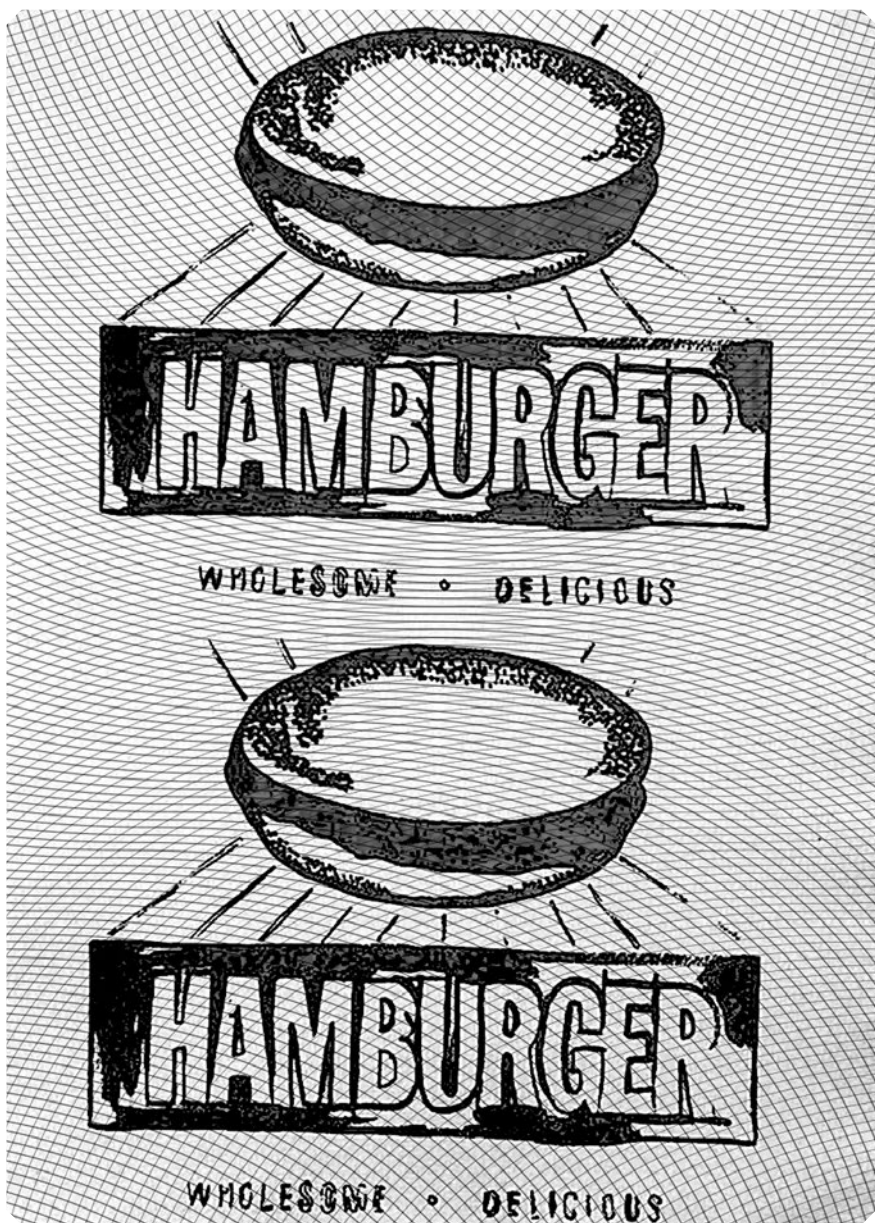
---

<sup>37</sup> Цікавою, у зв'язку з цим, є ілюстрація Е. Фроммом трансформації відношення до любові в межах сучасної європейської культури, який зазначає, що для більшості людей проблема любові полягає в тому, щоб бути коханим, а не в тому, щоб любити, уміти любити. Значить, сутність проблеми для них у тому, щоб їх любили, щоб вони викликали почуття любові до себе. До досягнення цієї мети вони йдуть декількома шляхами. Перший, яким зазвичай користуються чоловіки, полягає у тому, щоб стати успішним, стати сильним і багатим настільки, наскільки дозволяє соціальна ситуація. Інший шлях, який використовують жінки, полягає в тому, щоб зробити себе привабливою, ретельно слідкуючи за тілом, одягом тощо. Інші шляхи отримання власної привабливості, які використовують і чоловіки, і жінки, полягають в тому, щоб виробити хороші манери, уміння вести цікаву бесіду, готовність прийти на допомогу, скромність, невибагливість. Багато шляхів отримання здатності викликати любов до себе є тими ж самими шляхами, які використовуються для досягнення успішності, для отримання потрібних друзів та впливових зв'язків. Очевидно, що для більшості людей нашої культури уміння викликати любов це, по суті, з'єднання симпатичності та сексуальної привабливості [108, с. 2].



Суспільство споживання створює все нові культури речей, знаків, симулякрів, ставлячи, таким чином, форму вище змісту, річ над людиною. Виникає ситуація, за якої споживач формує навколо себе простір формалізованих «дальніх» зв'язків-залежностей, позбавляє себе творчої активності, свободи, втрачає здатність до справжнього єднання. Людина-споживач, власне, знецінює все те, що може наповнювати її життя сенсом, робити її різноманітною та унікальною. Її відносини, справа, якою вона займається – без смислу, реіфіковане – усе потрапляє в одновимірну площину відчуженої «власності», трансформується свідомістю у річ не здатну приносити радість, справжнє наповнення творчими переживаннями. По мірі такого пасивного накопичення, форма трансформується в об'єкт її залежності, стає культом, примушує поклонятися собі [28].

*...на тлі формування нової соціокультурної реальності, ставка робиться на заміщення влади символу (змістовного) на владу знака (візуального). Формується тенденція до ліквідації сенсу, значення, змісту, як онтологічної основи людського буття...*



Е. Воргол «Подвійний гамбургер», 1986 р.

Через популяризацію споживацьких практик, що випускають сировинний продукт для роботи апарату системи, яка прагне продажу душі за бажання, масовий порядок інвестує себе у простір людського буття. Феномен «масової культури» стає способом масштабної експансії ідеології споживацтва у сферу соціального, політичного, економічного вимірів. Внаслідок цього конструюється нова, раціоналізована реальність, де смисл, символ заміщуються знаком. Набуваючи, таким чином, онтологічного статусу, модус споживацтва отримує матеріальний (як політичний, так і економічний) зріз через репрезентацію: *влада знака (речі) вписується у поверхню смислу* [129].

**Філософська рефлексія.** К. Манхейм відзначає, що передумовою становлення нового «масового порядку» слугувала диференціація соціокультурного життя, розпад колись єдиного світобачення на більшість автономних культурних сфер, що формують власні світи значень та цінностей. З втратою цілісності та народжуванням протиріччя, культурні значення позбулися абсолютності та непорушності, що і призвело до їх проблематизації [60, с. 230].

Проблему тематизації культури К. Манхейм пов'язує з положенням І. Канта про зміну статусу універсуму, який втрачає свою домодерну сакральність, природність, а, отже, й інтегрованість. І. Кант вказує на те, що у добу сучасності універсум — це уже конструкція, тому смисл світу людини стає відмінним від самого світу. Ця

інтелектуальна трансформація стає передумовою зміни способів пізнання світу. Під час того, як природне починає розумітися у зв'язку з діяльністю людини, розширюється і сам простір дослідження культури. На думку К. Манхейма, «Критика чистого розуму» І. Канта – це, власне, аналіз того, як людина конструює смислову картину світу.

Отже, на тлі формування та інтенсивного розвитку нової соціокультурної реальності, знак стає диктатором. Таким чином, *домінуючою стає споживацька тенденція до ліквідації сенсу, значення, змісту, як онтологічної основи людського буття.* Ця диспозиція «знак / символ», «візуальне / змістовне» призводить як до змін характеру самого соціального буття (відбувається так звана естетизація соціокультурного простору), так, відповідно, й до змін картини світу стосовно функції і статусу знаків в конструюванні реальності. Як зазначає В. Беньямін, знаки замінюють дійсність. Це призводить до втрати справжності, породжуючи парадокс симуляції реальності. Знаки переходять у нас. Симулюючи, вони замінюють безпосередній досвід, стаючи незамінними для здоров'я економіки, для стабільності суспільства та реалізації бажань [9].

**Філософська рефлексія.** У своїх роботах «Коротка історія фотографії» та «Твір мистецтва в епоху його технічного відтворення» В. Беньямін аналізує та протиставляє «художню» штучність

салонних знімків сюрреалістичним знімкам міських вулиць у Е. Атже. Знімки безлюдних вулиць, на думку дослідника, стають знімками «місця злочину» і перетворюються на «докази, що пред'являються на процеси історії» [8]. Фотографія не означає прямого копіювання і простого тиражування візуальних образів. Як і за часів Е. Атже, зазначає В. Беньямін, штучність стає засобом прояву «натурального», художник і сам виступає як персонаж [8].

По суті, фотографія є одним з ілюстративних прикладів взаємодії технічних засобів та людської суб'єктивності. Знімки-докази вимагають нового сприйняття, але вже підготовленого на попередніх етапах розвитку візуальних мистецтв [9].

Фактичним сприянням процесам «ікономанії» був інтенсивний розвиток науково-технічного прогресу, завдяки якому на початок ХХ століття виникла можливість:

- 1) масового тиражування репродукцій, що вело до втрати об'єктами культури своєї унікальності;
- 2) змінити зорову дистанцію між глядачем і об'єктом сприйняття (копіювання досягає такої якості, а тиражування такої оперативності, що формується ситуація «передбачуваного ще до зустрічі з реально видимим»);
- 3) появи нових медіазасобів: рентгену, фотографії (має ефект достовірності), кіно (створює у глядача ілюзію, що він знаходиться в кінопросторі), телебачення (має

можливість передачі, одночасної реальному перебігу подій), інтернет-технології (ініціюють композицію та редагування повідомлень, що мають рухливість і можливості інтеграції різних типів візуальності).

Таким чином, провідною метою сучасного суспільства, утилітаристська ідеологія якого спрямована на задоволення людини масової культури від процесу споживання, було прагнення зробити споживання максимально зручним, комфортним, таким, що не вимагає занурення і напруги з боку людини, а несе в собі лише насолоду та розваги. Усім зазначеним критеріям, на відміну від сенсу-образа, що вимагає пізнання, відкриття, заглиблення, відповідав знак, що потребував лише захоплення собою, був «доступним» свідомості пересічного споживача.

За таких умов і складається ситуація, в якій візуальне як зображуване, зорове, наочне, уявне, формальне, протиставляється вербальному, словесному, понятійному, змістовному. У суспільній свідомості ХХ століття наступила епоха візуалізації.

*...епоха візуалізації позначила себе в тенденціях домінування в суспільній свідомості візуального (зображуваного, зорового, наочного, уявного, формального) над вербальним (словесним, понятійним, змістовним)...*

Слід зазначити, що, починаючи з платонівської традиції античної філософії, проблема візуального сприймалась досить критично, через свою недостовірність у ролі виразника «буття за судженням». Візуальне протиставлялося «буттю за істиною», яке не доступне зору, а відкривається лише внутрішньому спогляданню. Хоча разом з тим, наприклад, Аристотель, аналізуючи характер чуттєвого сприйняття, розглядає його як доказ споконвічного прагнення людей до знань. Філософ зазначає, що незалежно від їхньої користі, чуттєві сприйняття «цінують заради них самих, і найбільше зорові сприйняття, бо баченню, можна сказати, ми віддаємо перевагу над всім іншим сприйняттям... І причина цього в тому, що зір більше за інші почуття сприяє нашому пізнанню і виявляє багато відмінностей у речах» [2, с. 65].

Продовжуючи філософську лінію Платона, Е. Гуссерль шукає незалежні ні від суб'єкта, ні від часу, ні від місця очевидні істини. Відповідно до його концепції, чуттєво дані предмети не мають очевидності, остання може бути схоплена тільки розумово. І саме ці очевидні, але не чуттєві істини можуть бути основою наук. У свою чергу Л. Фейєрбах у «Сутності християнства» зазначає, що у час, коли віддається перевага образу самої речі, копії над оригіналом, уявленню — над дійсністю, видимості — над сутністю, такі перетворення є розчаруванням і, отже, абсолютним запереченням чи, принаймні, зухвалою профанацією [93].

Серйозні методологічні кризи, що переживає філософія у зв'язку з зазначеними реверсіями,

зміною картини світу та технологізацією наук та суспільства ХХ століття, ставлять під сумнів саму мету її існування – пошук і розуміння сенсу: буття, мови, людини. Ті «альтернативи», що пропонує їй сучасна наукова методологія, вимагають відмови від традиції: онтологічної, гносеологічної, аксеологічної тощо. Натомість, як зазначає В. Флюссер, «філософія стає можливою не лише за допомогою слова, а й образу»<sup>38</sup> [101], а в якості об'єкта її дослідження виступає «фотографічний універсум».

На фоні зростання ролі візуального, сучасне суспільство, що перетворюється на «цивілізацію знака», конструює все нові способи влади над людиною. «Іконічний поворот» пропонує свої моделі, пізнавальні критерії та інструментарій дослідження нової медіареальності, спрямовані в цілому на фрагментарність сприйняття сучасної людини, її уявлення про реальність, світ, про власну природу.

---

<sup>38</sup>В. Флюсер представляє фотографію як образ, що не належить до реального світу, а є своєрідним способом творення нової реальності. Оскільки традиційні образи відсилали до суті об'єкта, а нові (технологічні) відсилають до форми, тобто віртуалізуються, створюючи нову медіареальність. В. Флюсер приділяв особливу увагу поняттю «апарат», який підкорює собі того, хто ним «керує», оскільки оператор (фотограф, за В. Флюсером) стає функцією технічного приладу, залежить від роботи його (апарата) програми [101, с. 27]. Тож життєвий світ людини перетворюється на «фотографічний універсум».



### **3.4 БУТТЯ VS СУЩЕ: СИМУЛЯТИВНА РЕАЛЬНІСТЬ**

*Це фантазм – схопити реальність «на льоту», але спроби продовжуються ще з часів Нарциса, що схилився над струмком. Вразити реальне, знешкодивши його, схопити реальне, умертвивши його у копії...*

*Ж. Бодрійяр*

Онтологічний статус знака засвідчується відповіддю на питання стародавніх: «Що є все?» Уявлення людини про світ, що традиційно втілювалося в тій або іншій його картині, у новій реальності обумовлюється природою візуального сприйняття, а точніше, його базовим елементом – знаком. Оскільки знак стає цифровим, то його експансія поширюється саме на «дообразний», «позаобразний» світ уяви, фантазмів, передчуттів, бажань. Цифровий знеособлений знак, що не є навіть образом мовлення, а лише зображенням іншого зображення (копією копії), формує простір симулякрів та симуляцій. Так виникає симулятивна реальність – медіапростір.

*...цифровізація (візуалізація)  
соціокультурного простору це, по  
суті, спроба схопити реальність,  
заволодіти нею, що веде до знеособлення  
людини, культури, символу,  
загалом до онтологічної деформації  
картини буття...*

Людина дивиться очима, але бачити має серцем, душею... Починаючи з середини ХХ століття М. Маклуен, розмірковуючи про зміни в соціокультурному просторі суспільства, зазначає, що однорідність повторюваності (копіювання), властива технологіям друкарства, випереджає формування уніфікованого образотворчого простору. Це час, коли «світло лягає на предмети, не просвічуючи і не проникаючи всередину їх. Простір – порожнє містилице непрозорих предметів [58].

**Філософська рефлексія.** Як зазначає Р. Арнхейм у книзі «Візуальна культура і сприйняття», еволюція художнього бачення насамперед іде під впливом культурних змін, але за безпосередньої еволюції фізіологічних та нервових структур наших органів візуального сприйняття (очей). Людина бачить очима, але очі це не стільки фізіологія, скільки психіка. Особливості та еволюція бачення пояснюються саме на рівні психіки людини. Можна

навіть сказати, що людина бачить психікою (хоча і не без допомоги фізіології зору), еволюціонує саме психіка і відповідні візуальні структури психіки. У свою чергу психіка еволюціонує разом і «рука в руку» з еволюцією культури.

Філософ зазначає, що культура, формуючи психіку людини, одночасно зумовлює основні структури її бачення і зони найближчого розвитку. Саме зміна культури призводить до зміни бачення. Наприклад, художнє бачення зумовлене культурною цілісністю, характерним рівнем усвідомлення, глибиною (змістовністю) сприйняття.

У кожній культурі (примітивній, античній, середньовічній, культурі Нового часу тощо), формується специфічне художнє бачення, що не співпадає з іншими «культуробаченнями», та й саме мистецтво має сенс і призначення, характерні саме для культури даної епохи. Тому про розвиток світобачення доречно говорити лише в рамках цілісної культури, тобто «культурного циклу існування» [6].

Нова медіареальність та її ідеологія (маскульт) мала цілком конкретну мету – вразити споживача, спокусити, тобто викликати в нього миттєву емоційну реакцію, захопити увагу, щоб відволікти від дійсності. І їй це вдалося, оскільки захоплення знаком, бум візуального, що відбувається в першій половині ХХ століття, буквально захоплює пересічного споживача. Тож вже у другій половині ХХ століття дослідники фіксують суттєві зміни в характері соціальних зв'язків. Суспільство, що перетворюється на мережу медіакомунікацій,

у якості орієнтирів соціальності обирає гру знака. Тут візуальне стає інструментом освоєння та читання «мультиплікаційного» світу, що за висловом З. Кракауера, пронизаний «орнаментом маси» (станом, за якого синхронні рухи танцівниць вар'єте є візуальним вираженням дій капіталістичної економічної системи, утилітаризму та раціоналізму, спрямованих проти природи та людини).

Розвиток кіно, фотографії, інтернет-простору як механічних засобів комунікацій, наочної демонстрації слова, перетворюються на трансформацію структурних чинників медіареальності. Як зазначає М. Хайдеггер, буття вимагає людини, щоб здійснитися самим собою серед суцього і зберегтися як буття. Натомість, саме людське буття в цьому симулятивному просторі позбавляється цінності, самобутності, онтологічні зв'язки між реальністю і її зображенням, між дійсністю і її увявленням в свідомості людини порушуються. Тож полем аналізу «дійсності» стає не вона сама, а безліч її копій, ерзаців, симуляцій, що тиражуються в засобах комунікації. Все перетворюється на гру...

*...нова медіареальність мала цілком конкретну мету – вразити споживача, спокусити, захопити його увагу, щоб відволікти від дійсності...*

Візуалізація активно захоплює сфери суспільного буття: науку (медіапрезентації наукових відкриттів, досліджень; участь науковців у телевізійних ток-шоу та ін.); релігію (телепроповідники та ін.); політику (політика перетворюється на шоу, політичний спектакль, героями якого стають «зірки» медіа-політики); мистецтво (нет-арт, графіті, комікси, стереоскопічні 3D-технології та ін.). Стираються кордони між реальністю та ілюзією<sup>39</sup>.

*Саме у зв'язку з культивуванням симулятивної реальності, мета якої знеособлення людини, культури, символів, контроль над ними, відбуваються ті процеси онтологічної деформації буття, що проявляють себе у наступних рисах сучасної візуальної епохи:*

1. *Візуальний знак заявляє про претензію на статус онтологічної умови і маркера «реального». Це означає, що на основі знака (тобто зовнішньої форми) культивується чуттєвий образ реальності. Іконічний поворот зміщує фокус уваги з того, що знак проявляє через себе, на те, що він собою являє. Іншими*

---

<sup>39</sup>Так, наприклад, мистецтво втрачає сакральний зміст (переважно завдяки можливостям поліграфії), повсякденне життя вривається в культуру (через активне поширення образів та знаків, що конструюють сучасну культуру). До середини XIX ст. живопис та графіка грали провідну роль у вихованні почуттів, передачі образів, але доступ до них був обмежений (картини перебували у приватних колекціях, палацах і замках). До фотографії, а потім телебачення та Інтернету їхній вплив обмежувався вузьким колом поціновувачів. З появою технологічних можливостей поліграфії, копіювання та тиражування візуальних образів досягло такої якості та оперативності, що панівною стала ситуація передбачуваного до зустрічі з реально видимим.

словами, увага концентрується тепер не на сенсі, що зображується через певний знак, а на атрибутах самого знаку: його структурі, конструкції, механізмах виникнення, умовах існування, а не на тому, що за ним насправді стоїть.



### Візуальна культура суспільства споживання

Знакова індустрія захоплена тиражуванням все нових знаків-копій, що інтенсифікують (чуттєво перенасичують, але не збагачують!) людське сприйняття, намагаються взяти його під свій тотальний контроль. Задля цього фабрика іконічного (туризм, дизайн, кіно, мода, фотографія і т. д.) використовує

основну функцію знаків – *спокушати* (Б. Гізен), тобто створювати особливу «хімію» (Ю. Зонневенд), за рахунок якої знаки здатні впливати на нашу свідомість. «Магія» візуального буквально вбудована у структуру знака (зображення), діє через розфокусовку нашої уваги: дозволяє бачити те, що на поверхні, але забороняє бачити те, що лежить в основі, проявляється по суті – реальне, вправно маніпулюючи раціональним апаратом людського пізнання, зокрема, зором.

**Філософська рефлексія.** Природа чуттєвого пізнання<sup>40</sup>, на яке безпосередньо спирається наше раціональне пізнання, насправді досить неточна, недостовірна. Наш зір, нюх, смак, дотик, слух, є фізичними індикаторами сприйняття інформації, отже, здатні сприймати лише предмети матеріального плану.

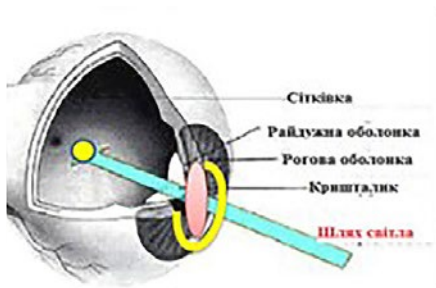
Так, наприклад, механізм зорового сприйняття будується на здатності ока сприймати електромагнітне випромінювання – світло. Зорова система людини обробляє інформацію зі швидкістю 10 мільйонів біт на секунду, в той час як загальна швидкість обробки сенсорної інформації для людини становить близько 11 мільйонів біт на секунду. Наш зір (зорове сприйняття) – це сприйняття інформації шляхом перетворення

<sup>40</sup> Ще Аристотель свого часу виділив п'ять основних відчуттів, за допомогою яких людина сприймає навколишній світ: слух, зір, нюх, дотик і смак. За допомогою цих психологічних інструментів людина отримує первинні образи навколишнього світу, які потім аналізуються головним мозком і дають уявлення про місце знаходження, а також про подальші дії організму.

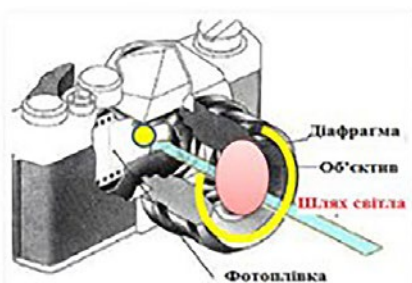
енергії світла (енергії електромагнітного випромінювання світлового діапазону), що випромінюється або віддзеркалюється різноманітними об'єктами.

Іншими словами, оптика людського бачення (її якість і об'єктивність) залежить від нашої здатності приймати й обробляти енергію світла за допомогою зору (але не завдяки лише йому!)... Тож структура ока має унікальну будову, що іноді порівнюють з високоякісним фотоапаратом: кришталик – це об'єктив, який фокусує образ, а сітківка (внутрішня частина яблука ока) схожа на фотоплівку, що перетворює світлову енергію у нервовий імпульс [30].

ОКО



ФОТОАПАРАТ



Фактично, будучи органом фізичного сприйняття інформації, наша зорова система сама по собі, тобто не в комплексі з роботою нашої психіки, схоплює лише зовнішні контури об'єкта, його форму. Внутрішній зміст, наповненість для простого фізичного споглядання недоступні. Саме на цьому моменті й виникають *оптичні ілюзії* або *ілюзії зору* – *спотворені уявлення про форму, розмір, колір і положення в просторі предметів*



зовнішнього світу, що виникають під впливом зорових вражень [117].

З причин, за яких виникають зорові ілюзії, виділяють: 1) оптичні особливості зорового апарата людини, 2) сама психіка людини, тобто упереджені, мимовільні судження і порівняння, засновані на звичці зв'язувати враження з розумінням про причини його виникнення<sup>41</sup>. За своїми наслідками, *оптичні ілюзії це по суті результат спотворення світла*, що настільки деформує вигляд і положення реальних предметів, що надає їм неіснуючих характеристик<sup>42</sup>. Тобто мова йде про таке порушення сприйняття, при якому реально існуючий предмет сприймається як зовсім інший (наприклад, блискучий предмет на дорозі

<sup>41</sup> Розрізняють ілюзії фізичні, фізіологічні і психічні. Так, фізичні ілюзії обумовлені особливостями середовища, в якому знаходиться об'єкт споглядання. Наприклад, гірський масив сприймається пофарбованим у різні кольори в променях призахідного сонця, як ми це бачимо на картинах Р. Реріха. А предмет, що знаходиться в прозорій посудині, наполовину заповненій рідиною, здається зламаним в місці кордону рідини і повітря. Фізіологічні ілюзії виникають у зв'язку з умовами функціонування наших рецепторів. Так, холодна вода після перебування на морозі сприймається теплою, легкий вантаж після тривалого фізичного напруження – важким. На відміну від попередніх, психічні ілюзії (частіше їх називають афективними), стають наслідком нашого емоційного стану – страху, тривоги, очікування тощо.

<sup>42</sup> Світлові промені, преломлені оком, на його сітківці формують перевернуте і зменшене зображення, яке потребує свого розкодування, обробки. Дослідами, починаючи з дослідів Стреттон в 1896-1897 роках показано, що людина може за кілька днів адаптуватися до перевернутого зображення (тобто прямого на сітківці), що дається інвертоскопом, однак, після його зняття, світ також протягом декількох днів буде виглядати перевернутим.

схожий на монету при найближчому розгляді виявляється шматочком скла).

Отже, у новій симулятивній реальності знак стає медіумом спокуси (Б. Гізен). Його функціональність, привабливість для споживача полягає в тому, що структура знака (його форма, зображуваність) дозволяє легко залучати знак у процеси мислення та комунікації, роблячи його своєю невід'ємною частиною. Знак не вимагає проникливості, напруження, жодної рефлексії. На противагу сенсу, знак не містить у собі жодного таїнства, запитання, що потребує свого вивчення, дослідження, відкриття. Читання знака не вимагає підключення до гносеологічного процесу інтуїтивного пізнання, тобто того, що безпосередньо дозволяє людині торкатися буття, є основою буттєвого пізнання.

«Спокусливість» знака для нашої свідомості обумовлюється, по-перше, його *двоїстою природою*: знак завжди репрезентує щось уявне (те, що фізично не проявлене), при цьому сам є видимим, матеріальним. Саме ця двоїстість робить зображення привабливим для свідомості споживача, легким для сприйняття. Тому медіареальність, симуляція – це завжди простір гри нашої уяви, фантазії, ілюзії.

По-друге, «спокусливість» знака полягає в його *«симулятивній силі»*. Набуваючи статусу культа, знак вже не може ігноруватися. Він стає тією маніпулятивною силою, яка викликає у споживача певні емоції, формує емоційні залежності, що керують свідомістю необізнаної людини. Так знак

перетворюється на небезпеку як для людини, так і для соціального порядку, оскільки підриває онтологічні зв'язки між картиною світу і самою дійсністю.

Працюючи на подразнення нашої уяви, фантазування, знак завжди оманує свідомість, тримає її в залежності, обіцяючи майбутню насолоду (від можливого споживання бажаного). Гра видимого і невидимого, бажаного і дійсного, що притаманна природі знака, становить ядро всієї індустрії іконічного.



С. Пінкер «Квітка сонця і місяця», 1976 р.

**Філософська рефлексія.** Функціональне використання знака в комунікації передбачає два аспекти: *організаційний* та *пізнавальний*.

*Організаційний аспект* застосовує ту якість знака, що останній сприяє (але не забезпечує!) якіснішій трансляції знання, систематизації та організації нашого сприйняття. Тобто візуальне є допоміжним по відношенню до вербального, змістовного, що передує йому. Привернути увагу до тексту, акцентувати певний зміст із загального потоку інформації, структурувати матеріал – таке призначення художніх засобів комунікації. Таким чином, завдання візуалізації – це «наочність» представлення інформації (реклама, мода, дизайн, фото).

Цікаво, що історія візуалізації як способу репрезентації даних, доповнення їхнього змісту починається наприкінці XVIII століття. Саме тоді В. Плейфейр вперше розробив та опублікував статистичні графіки: секторну діаграму, гістограму та статистичні лінійні графіки. Сьогодні дослідника називають родоначальником інформаційного дизайну, винахідником універсальної візуальної мови, що застосовується в науці та бізнесі.

Метою В. Плейфейра було досягнення дохідливості та переконливості. Застосовуючи ці якості візуального, сучасні фахівці використовують візуалізацію даних та графіки для уніфікації, наглядності інформації.

Візуалізація сьогодні активно розвивається в педагогіці активних методів навчання. Комерційний зміст візуалізація приймає у рекламі. Рекламний образ став предметом семіотичного аналізу Р. Барта, в рамках якого знаки сприяють трансляції образу, асоційованого з певним продуктом.

*Пізнавальний аспект* знака передбачає, що візуальне включається у процес відкриття ще прихованих для словесного виразу даних (репортерський знімок, фотографія

зі старовинного сімейного альбому). Робота з зображеннями враховує, по-перше, їхній документальний характер (тобто здатність зображати щось, що має соціальний зміст); по-друге, знакову природу зображень. Так, сімейний фотоальбом може стати матеріалом дослідження історії особистості, організації, країни, а серія репортажних знімків міських вулиць може бути застосована в інтерпретації проблем сучасного міста.

І, нарешті, по-третє, «спокусливість» знака обумовлюється відсутністю зв'язку між знаком і тим, що він має демонструвати, представляти. В симулятивній реальності знак давно перетворився на симулякр, копію копії, не беручи жодних зобов'язань ні перед буттям за візуалізацію його сенсів, ні перед людиною за допомогу в їх розтлумаченні. Знак – це ознака відсутності онтологічних зв'язків (причинно-наслідкових), логічних зв'язків. В ігровій реальності влади знаків ніхто, ні за що не відповідає. Тож такий самий формат безвідповідального існування пропонується й людині, що приймає умови гри.

Максимум, на що спроможна знакова медіареальність – це естетичний вибір (в термінології С. К'єркегора), тобто образно кажучи, вибір між тим, який колір авто обрати, яку марку взуття вподобати. Знакова реальність спокушає людину не робити вибори етичні, які саме й забезпечують розвиток і вдосконалення людського суспільства. Масова свідомість ніби переміщає своє існування в поле ілюзій, симуляцій, фантазмів.



Оптичні ілюзії в мистецтві (вуличне графіті)



Оптичні ілюзії в мистецтві  
(роботи українського художника О.Шупляка)

2. Іконічний поворот констатує, що в основі формування нової медіареальності роль візуального знака стає основною. Знак претендує на характеристики суцього: як видимого, так і уявного, вигаданого. Знак стає небезпечним, сила його дії ґрунтується на симулятивній природі візуального, здатності «невидимо» впливати на свідомість споживача. Конструкції знака та нашої уяви – тотожні. Отже, знак через індустрію візуального (ЗМІ) ефективно мімікрує під наші бажання, «вгадує» їх. Масова культура використовує силу знака, вбудувавши його безпосередньо в механізм споживання. З одного боку, знак є результатом нашого уявлення, а з іншого – саме він диктує споживачу межі «його» інтересів.

3. Знак стає надзначаючим, всевладним. Оточуючи себе знаками, служачи їм, людина екранує реальність (все більше відгороджуючись від неї). Сучасна людина мислить знаками, спілкується знаками, «забуваючи» про реальний, смисловий характер нашої дійсності. Сучасне надвиробництво візуальної продукції досягло небувалих масштабів та розмірів. Воно перебудувало критерії оцінки подій: людина вірить тому, що бачить, а бачить вона під впливом «магії» знака. Початок цієї тенденції ще у 30-ті роки ХХ ст. учені Г. Гуссерля і М. Хайдеггера Гюнтер Андерс назвав «ікономанією»<sup>43</sup>.

---

<sup>43</sup>Згодом історик мистецтва У. Мітчел, аналізуючи активне розповсюдження відео- та комп'ютерного мистецтва (кібермистецтва) вводить поняття «іконологія» (1986 р.), а вже у 1992 р. з'являється поняття «pictorial turn». У цей самий синонімічний ряд потрапляють терміни «imagic turn» (Ф. Фельман) та «iconic turn» («іконічний поворот»

**Філософська рефлексія.** Зорові ілюзії або, так званий, обман зору обумовлюються нашим емоційним станом, про що, до речі, свідчить і етимологія поняття «ілюзія» (від лат. *illusio* – «насмішка, обман», що походить від дієслова *illūdere* – «грати, знущатися, обманювати»). У філософському розумінні, ілюзія це стан порушення сприйняття людини, хворобливий стан, викликаний оманюю почуттів, що формується у наслідок спотворення зовнішніх вражень. Іншими словами, ілюзія це самообман, спроектований роботою нашого розуму, коли об'єктивна реальність у нашій свідомості (у наслідок відсутності повної інформації, знання ситуації) підганяється під бажану (наша пам'ять (як і при галюцинації) додає щось до наших відчуттів). Таким чином, ілюзія виникає, коли реальна ситуація не приймається, і мозок починає «перемальовувати» її. Чому?

Людина бачить те, що хоче бачити. Власне живильним ґрунтом будь-якої ілюзії є *афект* (від лат. *affectus* «пристрасть, хвилювання, почуття»), що засліплює справжні відчуття і розум людини й не дозволяє прийняти ситуацію тверезо, тобто такою, якою вона є дійсно<sup>44</sup>.

Основою афекту є сильне емоційне збудження, що виникає внаслідок сильного бажання (отримати для себе) та страху його не реалізувати. Спрямовуючи наші внутрішні потенції до бажаної мети –

---

введений істориком мистецтва Г. Бьомом у 1994 р.).

<sup>44</sup>Так, К. Ланге намагається пояснити походження мистецтва потребою людини в ілюзії (тобто потребою «віддаватися естетичній ілюзії»). Мистецтво – це, за Ланге, здатність приносити собі і іншим задоволення, засноване на ілюзії, причому будь-яка інша мета, окрім задоволення, виключена [147].



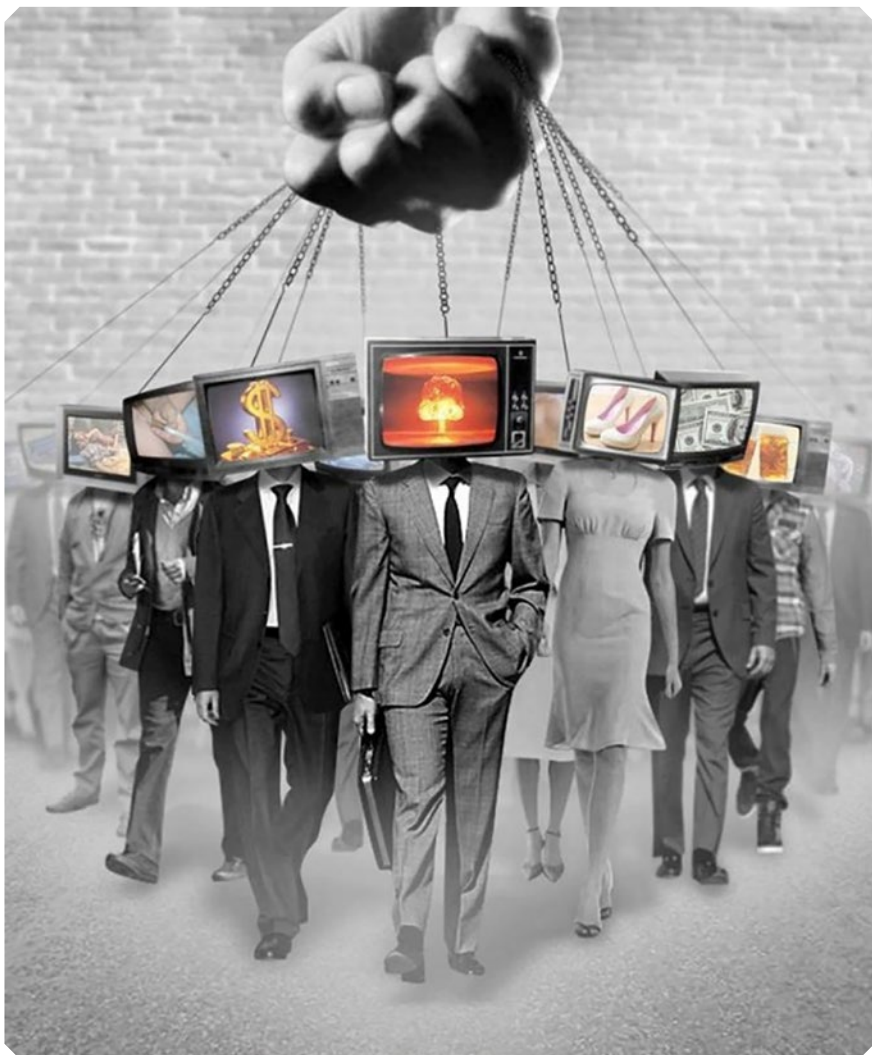
отримати насолоду, бажання вимагає свого контролю... Егоїстичне бажання «мати, володіти», тобто «отримувати насолоду лише для себе» має загрозливий характер. Це стихія, що не піддається контролю й руйнує все на своєму шляху. Ця рушійна сила підсвідомо веде мене до певної мети, яку я повинна для себе відкрити: «Чого я бажаю? Куди й на що спрямовую усю себе?».

Доки питання не з'ясоване, я лише маріонетка в руках егоїстичного бажання. Власне на цій симуляції й побудована сучасна споживацька система, що продукує все нові й нові бажання для формування залежностей людини від споживчого процесу.

Цікаво, що серед основного спектра людських бажань «отримувати лише для себе», «володіти», виділяють три основні об'єкти-ідоли поклоніння:

- *гроші* – прагнення до неживого матеріалу, найбільш груба форма егоїстичного бажання;
- *влада* (прагнення до почесей, поваги, людської слави), тобто бажання володарювати над людьми, їх душею, думками, використовувати їх волю;
- *знання* (бажання бажати). Так, коли людина орієнтована прагненням багатства, вона готова працювати вдень і вночі заради грошей, інше їй не цікавить. Та ж ситуація, коли бажання спрямоване на владу, пошану, й людина зациклена на кар'єрному зростанні, посадах, «авторитеті» у суспільному житті, а все інше для неї знецінене. Ще гірша ситуація, коли людина зациклюється на бажанні володіти знанням, оскільки це означає, що її бажання настільки масштабне, що немає конкретної спрямованості, а отже всі внутрішні потенції особистості розтрачуються...

Власне, бажання використати знання, що надаються для перетворення, якісного зростання людини, й стає викривленою лінзою, через яку та дивиться на оточуючий світ спотворено, сприймає його лише як знак, форму, а не унікальну сутність [30].



4. У середовищі ненаситних споживацьких бажань, що культивує індустрія іконічного, знак обіцяє людині ілюзію бажаного, формує «зону комфорту». Знак «звільняє» людську свідомість від необхідності діяти, приймати рішення, робити вибір. Він «звільняє» її від будь-яких онтологічних критеріїв та орієнтирів індивідуального та соціального порядків: сумління, етичних принципів, моралі, культурної традиції. Він спокушає незрілу людську свідомість ілюзією вседозволеності й безкарності за порушення принципів людського буття. Влада знака по суті повторює біблійний сюжет з першими людьми й прадавнім змієм, що через заздрість до Бога, спокусив Адама і Єву ілюзією «бути як боги». При цьому змії лишився змієм, а людина втратила все.

У новій симулятивній реальності ситуація повторюється. «Семантичні ресурси» знака, сформовані й напрацьовані ЗМІ, симулюють ілюзію «споживацького раю», в якому людська свідомість перетворюється на маріонетку, що застрягла в просторі знаків-залежностей іконічної індустрії. Знак як прадавній змії нашіптує людині, як саме треба бачити реальність, чого хотіти.

**Філософська рефлексія.** Головними засобами комунікації в медіареальності стають цифрова фотографія, кіно, реклама, телебачення, смайл, що витісняють слово на другий план. Формується ситуація, за якої, як зазначає П. Флоренський, в епохи культур, що досягли, здавалося б, найбільшого розквіту, позначається певне тяжіння до зорових

форм зображення понять, при яких зорові образи стають способом вираження абстрактних понять простих і складних, і в яких конкретні зображення стають знаками і символами ідей [100].

Найбільш яскравий приклад зазначеної ситуації можна навести з історії виникнення фотографії. Фотографія була першим технічним об'єктом репрезентації, поява якої стала викликом мистецтвознавцям XIX століття. В останній вбачали майбутню смерть мистецтва. З нею ж пов'язували появу нових перспектив. Так, А. Матісс, наприклад, стверджував, що завдяки фотографії вперше з'являється можливість бачити речі, незалежно від нашого почуття.

Критика фотографії була обумовлена перш за все тим, що зображене нею не відповідає критеріям темпоральності. Фотографія – це лише мить тимчасового континууму, що не може бути істинним через свою випадковість. Так, О. Роден писав, що правду говорить тільки художник, а фотографія бреше, бо насправді час не зупиняється. Крім темпоральної дихотомії «тимчасове / вічне», фотографія не відповідала й критерію «оригінал / копія». Її основа – негатив, все інше це лише величезна кількість копій<sup>45</sup>.

Тож фото визнається тим, що руйнує унікальність витвору мистецтва, щойно робить його об'єктом репрезентації. Адже через можливість нескінченного репрезентування відбувається знищення «аури» твору мистецтва, того, що

---

<sup>45</sup> Правда пізніше, в епоху постпостмодерну у фотографії намагаються виділити оригінал – авторський відбиток, який позначається як «близький естетичному моменту: фотографія не лише надрукована самим автором, а й приблизно тоді ж, коли було зроблено знімок» [52].

В. Беньямін визначає як «сукупність всього, що вона (річ) здатна нести в собі з моменту виникнення, від свого матеріального віку до історичної цінності» [8].

Об'єктом філософської рефлексії фотографія стає завдяки кінематографу, вплив якого на глядача визнається надвеликим (А. Базен, З. Кракауер). Джерело виразності кінематографа відкрили у фотографічній природі кінокадра, через яку формується «універсальна мова» кіно (П. Пазоліні).

Згодом Ж. Дельоз, аналізуючи феномен кінематографа як унікальну технологію виробництва образів, «яка докорінно змінює суб'єкт-об'єктні відносини», зазначає, що коли образ поступово (під час навчання глядача кінематографічному сприйняттю) втрачає свою «об'єктивність», кінематограф перетворюється на реальність сучасного світу. Тобто «з винаходом кінематографа вже не образ стає світом, але світ – власним образом» [5, с.63].

На відміну від кінематографа, фотографію складніше обумовити текстом. Але Р. Барт виявляє в ній «нульовий ступінь листа», тобто повідомлення, що не вимагає декодування, і тому є зрозумілим усім. Саме це іконічне трактування природи фотографії Р. Бартом легітимувало претензію кінематографа на універсальність візуальної мови<sup>46</sup>.

---

<sup>46</sup> У свою чергу У. Еко критикує універсальність фото як знака. Філософ стверджує, що фотографічний знак нагадує об'єкт своєї репрезентації за допомогою відтворення умов сприйняття об'єкта, а не його властивостей. Умови формуються, виходячи з коду впізнавання. Таким чином, уявлення про іконічний знак як про обумовлений, руйнує теорію універсальності мови кіно, з чого випливає, що реальність, відображена у фотографічному та кінокадрах, не є аналогом дійсності.

Фотографія стає формою думки, засобом аналізу культури, оскільки розглядається вже не технічна природа фото, а відображуване ним. Фотографія стає символом того, що сучасна свідомість мислить візуальними образами, здатна бачити тільки те, про що має якесь уявлення.

Фотографія закріпилася у новій формі мистецтва початку ХХ століття – в авангарді, для якого знищення традиційної естетики стало основною метою. У зв'язку з цим і актуалізувався пошук нових форм експансії візуального.

5. *Зображення реальності стало ототожнюватися з її змістом.* Знак – це одна з форм уявлення про реальність, її суб'єктивна варіація, але не реальна якість дійсності. Буття перебуває поза нашою суб'єктивною оцінкою й для свого розуміння вимагає виходу за суб'єктивність свідомості. Не форма визначає зміст, а зміст зумовлює форму, проявляє її. Тож якщо в класичній гносеологічній традиції знак зберігав за собою статус відображення дійсного, однієї з візуальних форм реальності, спроб її моделювання, то в сучасному дискурсі знак постає як самостійний автореферент реальності, що самовідтворюється. У медіареальності знак не репрезентує джерело, не проявляє схожість з ним. Він дозволяє собі виходити за межі копії, факсимільності й починає вже диктувати, «переписувати» саме джерело.

Дослідники «іконічного повороту» фіксують радикальні зміни в сучасній культурній морфології – її перенасиченість інформацією та образними елементами. Візуальність стає виміром наших дій.

Цей вимір всюдисущий, він проникає в описи фізичних умов, в наші переживання, міркування, дії. Як зазначають сучасні дослідники, навіть суб'єктність часто виражає себе суто візуально, за допомогою образотворчих засобів конструюється ідентичність та соціальний світ. У зв'язку з цим Ж. Бодрійяр зазначає, що у нашій еклектичній культурі, яка відповідає розкладу та скупченості інших культур, ніщо не є неприйнятним. Саме тому зростає огида, бажання скинути цю скупченість, цю байдужість до гіршого, цю в'язкість протиріч. І так само зростає огида, викликана відсутністю огиди. У цьому виникає спокуса відкинути все разом — поступову інтоксикацію та переїдання, толерантність, шантаж, «разброд и шатание». І не випадково так гостро постає питання про імунітет [117].

Диктатура візуального, його вплив на характер соціальної комунікації мали подвійні наслідки. Так поступово й наполегливо зростають масштаби й прояви феномену ідолослужіння — фетишизації речей, культ знака. Тобто залежність від матеріального, чуттєвого аспектів суспільного життя набуває форми суспільних відносин. При чому, якщо початкові форми ідолослужіння мали явний релігійний відтінок, то сучасне поклоніння ідолам виходить за рамки релігійних відносин, набуваючи характеру ідеології суспільства тотального споживання. Через це і форми служіння сьогодні мають все більш масштабний і завуальований характер. Ідея всесвітнього панування, культ грошей і моральної всездозволеності, культ свавілля під гаслами свободи та подібні до них соціальні ідоли служать предметами

величезних за своїми масштабами жертвоприношень. Е. Фромм зазначає, що людина створила світ рукотворних речей, якого ніколи не існувало раніше. Вона розробила складний суспільний устрій, щоб керувати створеним нею технічним механізмом. Однак усе створене нею височить і панує над нею. Вона відчувається не творцем та вищою керівною інстанцією, а слугою Голема, зробленого її руками. Чим могутніші і грандіозніші сили, що вивільняються нею, тим безсилюшою вона відчувається як людська істота. Вона протистоїть собі та своїм власним силам, втіленим у створених нею речах та відчужених від неї. Вона більше не належить собі, а перебуває у владі свого творіння. Вона спорудила золотого тільця говорячи: «Ось ваші боги, які вивели вас із Єгипту»» [108, с.168 - 169].

Як зазначає Е. Воргол, поп-митці творили образи, які кожен... міг упізнати за частку секунди: комікси, розкладні столики, чоловічі штани, знаменитості, душові шторки, холодильники, пляшки «Кока-коли» — прекрасні сучасні речі, що їх абстрактні експресіоністи з усіх сил намагалися не помічати... Отже, поклоніння набуває масового характеру, включаючи безліч прихованих елементів язичництва. У культ вводяться цілі галузі суспільного виробництва, що спонукають людину жити за тими правилами і канонами, які виробляються цією ідеалізованою індустрією. Наука, як знання посвячених, релігія, як сфера просвітлених, медицина з її прагненням вирішити проблему людського безсмертя, політична ідеологія, що делегує нам наші природні права — ось лише деякі з прикладів сучасного ідолослужіння.



Отримуючи натомість матеріальні блага, професійне визнання, новий вид медикаментів, «нові» права, славу, людина не усвідомлює, що бере участь у правочині, в якому ніколи не буде переможцем. Вона підписує жахливий контракт, приносячи в жертву свої таланти, устремління, себе. Таким чином, сучасне ідолопоклонство, маючи у своїй основі принципи стародавнього язичницького культу, просунулося набагато далі у власній витонченості, підступності. Людина у своєму безумстві тепер обожнює, славить і звеличує лише саму себе, застосовуючи на це всю міць науки, релігії, мистецтва [20].



Маскульт суспільства споживання

Іконічність не вимагала від людини хоч якогось багажу знань. Зовнішня «легкість», «невимушеність», «безпосередність» візуального приховувала в собі внутрішню порожнечу, глухоту. Відсутність співчуття, байдужість, нездатність до справжніх почуттів, стосунків, вчинків і великий внутрішній страх, в якому перебуває спустошене суспільство, стали реальною ціною ілюзії «споживацького раю»...

---

## ПІСЛЯМОВА

*Людина вирушила на зустріч з іншими світами, іншими цивілізаціями, не пізнавши до кінця закамарків, глухих кутів, глибоких колодязів, міцно забарикадованих дверей власної душі...*

*С. Лем*

Між суспільними змінами, рівнем розвитку людської свідомості та методологічним станом науки існує чіткий логічний зв'язок. Ці моменти не просто взаємопов'язані між собою, вони обумовлюють один одного, спрямовують, змінюють. Розуміючи цей зв'язок, враховуючи взаємовплив аспектів, філософська традиція протягом всього періоду свого існування знаходиться в постійному пошуку відповідей на питання: умов і природи нашого буття, можливостей та проблем людського пізнання, істинності знання та його критеріїв, «універсальності» та методологічної визначеності науки.

Сучасний стан філософії найбільш ілюстративно проявляє характер і результати цих пошуків, не завжди вдалих, але насичених. Тож на початок нашого століття формується, з одного боку, ситуація мультипарадигмальності наукового знання, а з іншого — загострення претензії з боку природничих наук щодо «ненауковості» та «метафоричності» філософського знання.

Не варто стверджувати, що зазначена ситуація є «природнім» наслідком розвитку філософської традиції або результатом вдосконалення пізнавальних

можливостей самої людини. По суті, мова йде про ті зміни в картині світу (її фрагментації), що сформувалися під впливом деформації онтологічних засад буття, відмови від метафізичних основ наукового знання в цілому. Іншими словами, людині стало складно бачити єдність, взаємопов'язаність світу, їй стало складно мислити філософськи... Людина полишила спроби вийти за межі зрозумілого її свідомості світу...

Фактично, методологічний потенціал філософського знання ґрунтується на поєднанні історії та іманентності зв'язку людини й буття. Власне цей концентрат філософії і життя, теорії і практики, і дозволяє не втрачати надію на те, що людина здатна за варіативністю сучасного світу (його мультипарадигмальністю, полікультуральністю, віртуальністю) побачити онтологічну визначеність, логічну зв'язність, метафізичну сутність буття, відчуті себе в бутті, зрозуміти його мову.

Тож на сучасному етапі свого існування людина стоїть перед прямою необхідністю за «метафоричністю» філософії побачити її метафізичну визначеність. По суті мова йдеться про ті «загублені», незадоволені потреби нашої душі, які сучасна людина відчуває як відчуженість, страх, тривогу й відчай перед майбутнім. Тож поле філософського аналізу знову лишається тим актуальним простором, в якому наші розвідки триватимуть і надалі...

## ЛІТЕРАТУРА

1. Адлер А. Наука жить /Пер. А. Юдин. К.: Port-Royal, 1997. 288 с.
2. Аристотель. Метафізика / Пер. О. Панич. К.: Темпора, 2022. 848 с.
3. Аристотель. Нікомахова етика / Пер. В. Ставнюк. К.: Аквілон-Плюс, 2002. 480 с.
4. Аристотель. Сочинения: в 4 т., Т.1. М.: Мысль, 1976. 550 с. [Электронный ресурс] – Режим доступа: <https://toplib.net/knigi/4921-aristotel-sochineniya-v-chetyrekh-tomakh-tom-1>
5. Арон О. Возвращение философии. Логика кино по Жюль Дельозу // Киноведческие записки, № 46. С. 62-68 [Электронный ресурс] – Режим доступа: <https://www.kinozapiski.ru/ru/article/sendvalues/578/>
6. Арнхейм Р. Искусство и визуальное восприятие. М.: Прогресс, 1974. 392 с. [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://www.ktm-hdak.org.ua/doc/Arihey%20R.%20Iskusstvo%20i%20vizualnoe%20vospriyatie.pdf>
7. Архімандрит Софроній (Сахаров). Про молитву. Про молитву Ісусову [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://www.chernectvo.com/post/про-молитву-божественне-дыхання>
8. Беньямин В. Краткая история фотографии / Беньямин В. Произведение искусства в эпоху его технической воспроизводимости. Избранные эссе. М.: Медиум. 1996. 240 с. [Электронный ресурс] – Режим доступа: [https://monoskop.org/images/3/3f/Benjamin\\_Valter\\_Proizvedenie\\_iskusstva\\_v\\_](https://monoskop.org/images/3/3f/Benjamin_Valter_Proizvedenie_iskusstva_v_)

---

epokhu\_ego\_tekhnicheskoy\_vosproizvodimosti\_Izbrannye\_esse\_1996.pdf

9. Беньямин В. Произведение искусства в эпоху его технической воспроизводимости. Избранные эссе. М.: Медиум. 1996. 240 с. [Электронный ресурс] – Режим доступа: [https://monoskop.org/images/3/3f/Benyamin\\_Valter\\_Proizvedenie\\_iskusstva\\_v\\_epokhu\\_ego\\_tekhnicheskoy\\_vosproizvodimosti\\_Izbrannye\\_esse\\_1996.pdf](https://monoskop.org/images/3/3f/Benyamin_Valter_Proizvedenie_iskusstva_v_epokhu_ego_tekhnicheskoy_vosproizvodimosti_Izbrannye_esse_1996.pdf)
10. Бердяев Н. О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической метафизики. Париж: YMCA-Press, 1939. 224 с. [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://vehi.net/berdyaev/rabstvo/012.htm>
11. Бердяев Н. Дух и реальность. Харьков: «Фолио», 2003. 680 с. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.prometeus.nsc.ru/contents/books/berdyaev.ssi>
12. Берешит [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://toldot.ru/limud/library/humash/bereshit/bereshit/>
13. Берман Б. Библейские смыслы. Кн. 1. М.: Лайда, 1997. 200 с. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [http://lib.ru/RELIGION/IUDAIZM/BERMAN/smysl.txt\\_with-big-pictures.html/](http://lib.ru/RELIGION/IUDAIZM/BERMAN/smysl.txt_with-big-pictures.html/)
14. Библейская энциклопедия Брокгауза [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://rus-bibl-brokgauz.slovaronline.com>
15. Біблія в перекладі Івана Огієнка [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [https://www.truechristianity.info/ua/bible\\_ua.php](https://www.truechristianity.info/ua/bible_ua.php)
16. Богенчук В. Родовід Ісуса Христа: текст та значення, історія і сучасність. [Электронный

- ресурс]. – Режим доступа: /<http://dds.edu.ua/ua/articles/2/slovo/2011/740-pedigree-of-jesus-christ-tekest-and-values-history-and-modernity.html/>
17. Бодрийяр Ж. Прозрачность зла. М.: Добросвет, 2000. 260 с. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.rulit.me/books/prozrachnost-zla-read-57482-1.html>
  18. Бодрийяр Ж. В тени молчаливого большинства, или конец социального. Екатеринбург: Изд-во Уральского ун-та, 2000. 96 с. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://readli.net/chitat-online/?b=71069&pg=1>
  19. Бодрийяр Ж. Симулякри і симуляція. К.: Вид-во Соломії Павличко «Основи», 2004. 230 с.
  20. Бродецкая Ю. Общество человеческих отношений: в поисках утраченной целостности/ Монография. Днепропетровск: Инновация, 2014. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://ecat.ust.edu.ua/ft/Monografia-14.pdf>
  21. Бродецкая Ю. Тотальность как деконструкция социальной целостности: аутентичность тотальных практик // Ученые записки. 2015. Т. 20. С. 139-145
  22. Бродецкая Ю. Культурное потребление как перспектива решения проблемы социальной целостности // Веснік Брэсцкага ўніверсітэта. Сер. 1. Філасофія. Паліталогія. Сацыялогія, №1, 2015. С.36-41
  23. Бродецкая Ю. Коммунитарное измерение проблемы социальной целостности // Антропологические измерения философских исследований, №7 (2015). С.77-87

24. Бродецкая Ю. Проекты социального единства: идеология тотальности vs философии целостности // Вісник харківського національного педагогічного університету імені Г. С. Сковороди «Філософія». Харків: ХНПУ, 2015. Вип.45 (11). С. 206-214
25. Бродецкая Ю. Экзистенциальные основания тотальности: стремление к власти как принцип идеологии тотального единства // Актуальні проблеми філософії та соціології, Вип.7, 2015. С.21 - 25
26. Бродецкая Ю. Факторы деформации социальной целостности: от культуры к цивилизации // Веснік Брэсцкага ўніверсітэта. Сер. 1. Філасофія. Паліталогія. Сацыялогія, №2, 2015. С.17-22
27. Бродецкая Ю. Власть желания: аутентичность тотальных практик // Топос: Философско-культурологический журнал, №1-2, 2016. С. 214-229
28. Бродецька Ю. Феномен цілісності суспільства/ Монографія. Дніпро, 2017. 334 с. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://ecat.diit.edu.ua/ft/Monografia-p.pdf>
29. Бродецька Ю. Етика співбуття: екзистенційна-онтологічні основи людського життя / Монографія. Дніпро, 2021. 272 с. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://ecat.diit.edu.ua/ft/BrodetskaEthics.pdf>
30. Бродецька Ю. Квінтесенція людської душі / Монографія. Дніпро: ТОВ Акцент ПП, 2022. 210 с. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://ecat.diit.edu.ua/ft/Kvintesentsiia%20dushi.pdf>
31. Булгаков С. Свет невечерний: созерцания



- и умозрения. М.: Республика, 1994. 415 с. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.vehi.net/bulgakov/svet/>
32. Булгаков С. Философия имени. М.: УМСА-Press, 1953. 278 с. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [http://krotov.info/library/02\\_b/ul/gakov\\_s\\_030.htm](http://krotov.info/library/02_b/ul/gakov_s_030.htm)
  33. Виноградов В. История слов. М.: Толк, 1994. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [http://krotov.info/libr\\_min/03\\_v/in/ogradov.htm](http://krotov.info/libr_min/03_v/in/ogradov.htm)
  34. Гадамер Г.-Г. Истина і метод. Основи філософської герменевтики / Пер. з нім. О. Мокровольського. К.: ЮНІВЕРС, 2000. 464 с.
  35. Гартман Н. Старая и новая онтология //Историко-философский ежегодник. М.: Наука, 1998. С.320-324 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://anthropology.ru>
  36. Губин В. Философия: актуальные проблемы. М.: Омега-Л, 2006. 370 с. <https://library.sibsiu.ru>
  37. Гумбольдт В. Избранные труды по языкознанию. М.: Прогресс, 1984. 400 с. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.rulit.me/books/izbrannye-trudy-po-yazykoznaniiu-read-213842-1.html>
  38. Гурко Е. Божественная ономотология: Именование Бога в имяславии, символизме и деконструкции. Мн.: Экономпресс, 2006. 448 с.
  39. Деррида Ж. Формация Платона [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [http://www.gumer.info/bogoslov\\_Buks/Philos/Derr/farm.php/](http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/Derr/farm.php/)
  40. Деррида Ж. О граммотологии. М.: Ad

- Marginem, 2000. 512 с. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [https://platona.net/load/knigi\\_po\\_filosofii/postmodernizm/derrida\\_zh\\_o\\_grammatologii/54-1-0-2106](https://platona.net/load/knigi_po_filosofii/postmodernizm/derrida_zh_o_grammatologii/54-1-0-2106)
41. Древнегреческо-русский словарь в 2 т., Т.1 /Сост. И. Дворецкий. Под ред. С. Соболевского. М., 1958 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [http://publ.lib.ru/ARCHIVES/D/DVORECKIY\\_Iosif\\_Nananovich/\\_Dvoreckiy\\_I.\\_N..html#001](http://publ.lib.ru/ARCHIVES/D/DVORECKIY_Iosif_Nananovich/_Dvoreckiy_I._N..html#001)
  42. Древнегреческое φύσις: рост и цветение бытия. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [http://www.academia.edu/1267687/Древнегреческое\\_physis\\_рост\\_и\\_цветение\\_бытия](http://www.academia.edu/1267687/Древнегреческое_physis_рост_и_цветение_бытия)
  43. Етимологічний онлайн-словник М. Шанского [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://lexicography.online/etymology/shansky/>
  44. Еврейская энциклопедия. СПб.: Акционерное Общество Брокгауз-Ефрон, 1906 – 1913 [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://imwerden.de/razdel-1000111-str-1.html>
  45. Жихарева А. Концепции визуализации: становление, развитие и формы проявления // Научные проблемы гуманитарных исследований. 2011. № 7. С. 273-281
  46. Жучков В. А. «Коперниканский переворот» и понятие культуры у Канта. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000517/index.shtml> 4
  47. Кант И. Критика практического разума / Пер. с нем. Н. Соколова. 2-е изд. СПб.: Изд. В. Яковенко, 1908 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [http://loveread.me/read\\_book](http://loveread.me/read_book).

- php?id=89618&p=1
48. Кант И. Сочинения в 6 т., Т. 4. М, 1965. 544 с. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [https://platona.net/load/knigi\\_po\\_filosofii/istorija\\_nemeckaja\\_klassicheskaja/kant\\_immanuil\\_sochinenija\\_v\\_6\\_tomakh/12-1-0-1481](https://platona.net/load/knigi_po_filosofii/istorija_nemeckaja_klassicheskaja/kant_immanuil_sochinenija_v_6_tomakh/12-1-0-1481)
  49. Кармазина Е. Массовая культура и массовая философия // Идеи и идеалы. Новосибирск, 2009. № 1. С. 33-56
  50. Кассирер Э. Философия символических форм: в 2 т., Т. 2. Мифологическое мышление. СПб. 2001. 280 с. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.krotov.info>
  51. Кассирер Э. Избранное. Опыт о человеке. Текст / пер. Ю. Муравьева. М.: Гардарика, 1998. 784 с.
  52. Краусс Р. Подлинность авангарда и другие модернистские мифы. М.: Художественный журнал, 2003 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [https://annasuvorova.files.wordpress.com/2013/12/d180d0bed0b7d0b0d0bbd0b8d0bdd0b4d0b0-d0bad180d0b0d183d181d181\\_d0bfd0bed0b4d0bbd0b8d0bdd0bdd0bed181d182d18c-d0b0d0b2d0b0d0bdd0b3d0b0.pdf](https://annasuvorova.files.wordpress.com/2013/12/d180d0bed0b7d0b0d0bbd0b8d0bdd0b4d0b0-d0bad180d0b0d183d181d181_d0bfd0bed0b4d0bbd0b8d0bdd0bdd0bed181d182d18c-d0b0d0b2d0b0d0bdd0b3d0b0.pdf)
  53. Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна. СПб.: Алетейя, 1998 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [http://rebels-library.org/files/liotar\\_sostajanie\\_postmoderna.pdf](http://rebels-library.org/files/liotar_sostajanie_postmoderna.pdf)
  54. Лосев А. Философия имени. М.: Академический Проект, 2009. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://moreknig.org/religiya-ezoterika/101540-filosofiya-imeni.html>
  55. Лосев А. П. Броммер об eidos и idea у

---

Платона / Лосев А. Ф. История античной эстетики: в 8 т., Т.4. Аристотель и поздняя классика, 2000 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [https://platona.net/load/knigi\\_po\\_filosofii/istorija\\_antichnaja/losev\\_a\\_f\\_istorija\\_antichnoj\\_ehstetiki\\_v\\_8\\_tomakh\\_t\\_4\\_aristotel\\_i\\_pozdnjaja\\_klassika\\_2000/7-1-0-1760](https://platona.net/load/knigi_po_filosofii/istorija_antichnaja/losev_a_f_istorija_antichnoj_ehstetiki_v_8_tomakh_t_4_aristotel_i_pozdnjaja_klassika_2000/7-1-0-1760)

56. Лосев А. Очерки античного символизма и мифологии / общ. ред. А. Тахо-Годи и И. Маханькова. М.: Мысль, 1993. 959 с. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://psylib.org.ua/books/lose000/index.htm>
57. Лотман Ю. М. Статьи по семиотике культуры и искусства. СПб., 2002. 544с. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://kyiv-heritage-guide.com/sites/default/files/ЛОТМАН%20-%20Ст%20по%20семиотике%20культур%20и%20скуст%202002%20544с.pdf>
58. Мак-Люэн М. Галактика Гуттенберга. Сотворение человека печатной культуры. К.: Ника-Центр, Эльга. 2004. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://readli.net/galaktika-gutenberg/>
59. Мамардашвили М. Введение в философию // Мамардашвили М. К. Необходимость себя. Лекции. Статьи. Философские заметки. М.: Лабиринт, 1996. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://kph.ffs.npu.edu.ua/!e-book/clasik/data/mmk/vved.html>
60. Манхейм К. Избранное. Социология культуры. М.; СПб.: Университетская книга, 2000. 501 с. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [https://www.gumer.info/bibliotek\\_Buks/Sociolog/man\\_](https://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Sociolog/man_)

skult/index.php

61. Метафизика /Философский словарь. Под ред. Г. Шишкоффа. М.: Республика, 1983. 576 с. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://bn.zlibrary-ua.se/book/2449079/1e0dbd?afterGeoRedirection=1>
62. Мечковская Н. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [vive-liberta.gumer.info/bibliotek\\_Buks/Linguist/Mechkov/06.php](http://vive-liberta.gumer.info/bibliotek_Buks/Linguist/Mechkov/06.php) «Язык и религия. Лекции по филологии и истории религий
63. Огієнко І. Історія української літературної мови. /Упор. М. Тимошик. К.: «Наша культура і наука», 2001 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://litopys.org.ua/ohukr/ohu.htm>
64. Остин Дж. Слово как действие // Новое в зарубежной лингвистике. Вып. 17. М.: Прогресс, 1986. 120 с. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.libex.ru/detail/book116457.html>
65. Острозька біблія. Острог, 1581. 1263 с. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://volart.com.ua/art/fedoriv/1.pdf>
66. Платон. Апология Сократа / Собрание сочинений: в 4 т., Т. I. М.: Мысль, 1990. 860 с. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [https://platona.net/load/knigi\\_po\\_filosofii/istorija\\_antichnaja/platon\\_sobranie\\_sochinenij\\_v\\_4\\_t\\_t\\_i\\_per\\_s\\_drevnegrech\\_1990\\_g/7-1-0-963](https://platona.net/load/knigi_po_filosofii/istorija_antichnaja/platon_sobranie_sochinenij_v_4_t_t_i_per_s_drevnegrech_1990_g/7-1-0-963)
67. Платон. Ион / Собрание сочинений: в 4 т., Т. I. М.: Мысль, 1990. 860 с. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://coollib.net/b/399953-platon-sobranie-sochineniy-tom-1>

- 
68. Платон. Собрание сочинений: в 4 т., Т.1 /Общ. ред. А. Ф. Лосева. М.: Мысль, 1990. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://coollib.net/b/399953-platon-sobranie-sochineniy-tom-1>
  69. Платон / Психологический словарь: А – Я / Под ред. П. Гуревича. М.: ОЛМА Медиа Групп, 2007. 798 с. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [https://platona.net/load/knigi\\_po\\_filosofii/psikhologija/gurevich\\_p\\_s\\_red\\_psikhologicheskij\\_slovar\\_2007/22-1-0-1560](https://platona.net/load/knigi_po_filosofii/psikhologija/gurevich_p_s_red_psikhologicheskij_slovar_2007/22-1-0-1560)
  70. Полный церковно-славянский словарь: в 2 т. / Сост. священник магистр Г. Дьяченко. М.: ТЕРРА – Книжный клуб, 1998. 560 с. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/2/24/Прот.\\_Г.\\_Дьяченко.\\_Полный\\_церковно-славянский\\_словарь\\_%281900%29.pdf](https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/2/24/Прот._Г._Дьяченко._Полный_церковно-славянский_словарь_%281900%29.pdf)
  71. Полонский П. Две истории сотворения мира [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [http://www.machanaim.org/tanach/\\_pol2ism/glava7.htm#7.3/](http://www.machanaim.org/tanach/_pol2ism/glava7.htm#7.3/)
  72. Прокопенко А. Экспозиция книги Бытие: учебный конспект [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://it.zlibrary-ua.se/book/3219478/83ba4c?afterGeoRedirection=1>
  73. Розпутенко І. Третє тисячоліття – Україна і неоколоніалізм [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [https://books.google.com.ua/books?id=11t3CgAAQBAJ&printsec=copyright&redir\\_esc=y#v=onepage&q&f=false](https://books.google.com.ua/books?id=11t3CgAAQBAJ&printsec=copyright&redir_esc=y#v=onepage&q&f=false)
  74. Роэм Д. Визуальное мышление. Как «продавать» свои идеи при помощи визуальных образов.

- М.: Эксмо, 2013. 285 с. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://kyiv-heritage-guide.com/sites/default/files/РОЭМ%20-%20Визуальное%20мышление%202013%20300с.pdf>
75. Рудницька М. «Європейський словник філософій»: повернення до європейської традиції // Дух і літера № 24. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: [http://ekmair.ukma.edu.ua/bitstream/handle/123456789/5347/rudnytska\\_yevropeiskyi\\_slovnyk\\_filosofii.pdf?sequence=1&isallowed=y/](http://ekmair.ukma.edu.ua/bitstream/handle/123456789/5347/rudnytska_yevropeiskyi_slovnyk_filosofii.pdf?sequence=1&isallowed=y/)
76. Савчук В. В. Философия фотографии. СПб., 2005. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: [http://mediaphilosophy.ru/library/books/Savchuk\\_FF.pdf](http://mediaphilosophy.ru/library/books/Savchuk_FF.pdf)
77. Седова М. Изображение и текст // Вестник Череповецкого государственного университета. 2013. № 1, Т. 2. С. 72-74
78. Северинова М. Архетип: ейдос чи ідея. Від платонівської ідеї до ентелехії Аристотеля // Культура і сучасність. 2013. № 1. С. 131-138. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: [http://nbuv.gov.ua/UJRN/Kis\\_2013\\_1\\_24](http://nbuv.gov.ua/UJRN/Kis_2013_1_24)
79. Сенека. Нравственные письма к Луцилию. М.: Наука, 1977 [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://psylib.org.ua/books/senek03/index.htm>
80. Сепир Э. Избранные труды по языкознанию и культурологии / Пер. с англ. А. Кибрика. М.: Прогресс, 1993. 654 с. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: [https://platona.net/load/knigi\\_po\\_filosofii/filosofija\\_jazyka/sepir\\_eh\\_izbrannye\\_trudy\\_po\\_jazykoznaniju\\_i\\_kulturologii/32-1-0-146](https://platona.net/load/knigi_po_filosofii/filosofija_jazyka/sepir_eh_izbrannye_trudy_po_jazykoznaniju_i_kulturologii/32-1-0-146)
81. Синило Г. Библия и мировая культура: учеб.

- пособие. Мн.: Вышэйшая школа, 2015. 685 с.
82. Сказание, как сотворил Бог Адама [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:dn6SqZnqNnsJ:apokrif.fullweb.ru/apocryph2/adam.shtml&cd=4&hl=uk&ct=clnk&gl=ua>
  83. Сковорода Г. Твори: у 2 т., Т.1. К., 1994. 530с.
  84. Словарь русского языка XI – XVII вв.: в 10 т. АН СССР. Ин-т рус. яз. Гл. ред. Р. Аванесов. М.: Рус. яз., 1988, Вып. 8. С. 179- 182
  85. Словарь древнерус. языка (XI-XIV вв.): в 10 т. / Под ред. Р. Аванесова. М., 1988. Т. 1. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://ebin.pub/xi-xiv-10-04.html>
  86. Словарь Академии Российской: в 6 тт. СПб.: Императорская Академия Наук, 1789 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://it-claim.ru/Projects/ESAR/SAR/PDFSAR/Framesetpdf.htm>
  87. Соловьёв В. Сочинения: в 2 т. М.: Мысль, 1988. Т. 1. 823 с., Т. 2. 892 с. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [https://imwerden.de/pdf/solovjev\\_sochineniya\\_v\\_dvukh\\_tomakh\\_tom1\\_1988\\_\\_ocr.pdf](https://imwerden.de/pdf/solovjev_sochineniya_v_dvukh_tomakh_tom1_1988__ocr.pdf)
  88. Срезневский И. Словарь древнерусского языка. М.: Книга, 1989. Т. 3, ч. 1 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [https://imwerden.de/pdf/sreznevsky\\_slovar\\_drevnerusskogo\\_jazyka\\_tom2\\_1-p.pdf](https://imwerden.de/pdf/sreznevsky_slovar_drevnerusskogo_jazyka_tom2_1-p.pdf)
  89. Толковая Библия / Под ред. Лопухина. Т. 1. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.bible.in.ua/underl/Lop/>
  90. Трубецкой С. Собрание сочинений. М.:



- Мысль, 1908. 816 с. [Электронний ресурс]. – Режим доступа: [https://platona.net/load/knigi\\_po\\_filosofii/istorija\\_antichnaja/trubeckoj\\_sochinenija/7-1-0-1538](https://platona.net/load/knigi_po_filosofii/istorija_antichnaja/trubeckoj_sochinenija/7-1-0-1538)
91. Узбек К. Фрагменти побудови античної науки, філософії і культури. Донецьк: Східний видавничий дім, 2010. 234 с.
  92. Фейербах Л. Избранные философские произведения: в 2 т., Т. 1. М., 1955. 676 с. [Электронний ресурс]. – Режим доступа: [https://platona.net/load/knigi\\_po\\_filosofii/istorija\\_nemeckaja\\_klassicheskaja/ljudvig-fejerbakh\\_izbrannye\\_filosofskie\\_proizvedenija\\_v\\_dvukh\\_tomakh\\_tom\\_1/12-1-0-182](https://platona.net/load/knigi_po_filosofii/istorija_nemeckaja_klassicheskaja/ljudvig-fejerbakh_izbrannye_filosofskie_proizvedenija_v_dvukh_tomakh_tom_1/12-1-0-182)
  93. Фейербах Л. Сутність християнства / Сочинения: в 2 т., Т.2, М.: Наука. 1995. 425 с. [Электронний ресурс]. – Режим доступа: <https://readli.net/sushhnost-hristianstva-2/>
  94. Фестюкьер А.-Ж. Созерцание и созерцательная жизнь по Платону. СПб.: Наука, 2009. 497 с. [Электронний ресурс]. – Режим доступа: [https://platona.net/load/knigi\\_po\\_filosofii/istorija\\_antichnaja/festjuzher\\_a\\_zh\\_sozercanie\\_i\\_sozercatel'naja\\_zhizn\\_po\\_platonu/7-1-0-2982](https://platona.net/load/knigi_po_filosofii/istorija_antichnaja/festjuzher_a_zh_sozercanie_i_sozercatel'naja_zhizn_po_platonu/7-1-0-2982)
  95. Флоренский П. Сочинения: в 4 т., Т. 1. М.: Мысль, 1998. 797 с. [Электронний ресурс]. – Режим доступа: [https://platona.net/load/knigi\\_po\\_filosofii/istorija\\_russkaja/florenskij\\_sochinenija\\_v\\_4\\_tomakh\\_t\\_1/15-1-0-1967](https://platona.net/load/knigi_po_filosofii/istorija_russkaja/florenskij_sochinenija_v_4_tomakh_t_1/15-1-0-1967)
  96. Флоренський П. Мысль и язык / Сочинения: в 4 т., Т. 2. М., 1990. [Электронний ресурс]. – Режим доступа: [https://platona.net/load/knigi\\_po\\_](https://platona.net/load/knigi_po_)

---

filosofii/istorija\_russkaja/florenskij\_sochinenija\_v\_4\_tomakh\_t\_1/15-1-0-1967

97. Флоренский П. А. Антиномия языка / Сочинения: в 4 т., Т. 2. М., 1990. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [https://platona.net/load/knigi\\_po\\_filosofii/istorija\\_russkaja/florenskij\\_sochinenija\\_v\\_4\\_tomakh\\_t\\_1/15-1-0-1967](https://platona.net/load/knigi_po_filosofii/istorija_russkaja/florenskij_sochinenija_v_4_tomakh_t_1/15-1-0-1967)
98. Флоренский П. А. Магичность слова/ Сочинения: в 4 т., Т. 2. М., 1990. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [https://platona.net/load/knigi\\_po\\_filosofii/istorija\\_russkaja/florenskij\\_sochinenija\\_v\\_4\\_tomakh\\_t\\_1/15-1-0-1967](https://platona.net/load/knigi_po_filosofii/istorija_russkaja/florenskij_sochinenija_v_4_tomakh_t_1/15-1-0-1967)
99. Флоренский П. Сочинения: в 2 т. Столп и утверждение истины: (Т. 1, Ч. 1 2). М.: Правда, 1990. 496 с. (Т1.Ч.1), 352 с. (Т1.Ч.2)
100. Флоренский П. Symbolarium (Словарь символов). Вып. 1: Точка / П. Флоренский Сочинения: в 4 т.: Т. 2. М., 1994 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [https://platona.net/load/knigi\\_po\\_filosofii/istorija\\_russkaja/florenskij\\_sochinenija\\_v\\_4\\_tomakh\\_t\\_1/15-1-0-1967](https://platona.net/load/knigi_po_filosofii/istorija_russkaja/florenskij_sochinenija_v_4_tomakh_t_1/15-1-0-1967)
101. Флюссер В. За философию фотографии. СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2008. 146 с. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [https://monoskop.org/images/8/8c/Flusser\\_Vilem\\_Za\\_filosofiyu\\_fotografii.pdf](https://monoskop.org/images/8/8c/Flusser_Vilem_Za_filosofiyu_fotografii.pdf)
102. Франк С. Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии / Франк С. Сочинения. М., 1990. С. 192-236 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [https://platona.net/load/knigi\\_po\\_filosofii/evrejskaja/frank\\_s\\_1\\_sochinenija/76-1-0-3516](https://platona.net/load/knigi_po_filosofii/evrejskaja/frank_s_1_sochinenija/76-1-0-3516)

- 
103. Франк С. Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия. М.: Республика, 1997. 479 с. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://rmin.hrono.info/node/4695>
  104. Франк С. Предмет знания. Душа человека. СПб: Наука, 1995. 656 с.
  105. Франк С. Введение в философию в сжатом изложении. СПб: АБРИС-КНИГА, 1993. 96 с.
  106. Франкл В. Поиск смысла жизни и логотерапия. М.: Региональный Центр «Развитие личности», 1994, №3 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.aquarun.ru/psih/probl/probl1.html>
  107. Фромм Э. Иметь или быть? М.: «АСТ», 2000. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://psylib.ukrweb.net/books/fromm02/index.htm>.
  108. Фромм Э. Здоровое общество. М.: АСТ МОСКВА: ХРАНИТЕЛЬ, 2006. 539с.
  109. Хайдеггер М. Время и бытие. М.: Республика, 1993. 447 с. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://library.khpg.org/files/docs/1457966053.pdf>
  110. Хайдеггер М. Введение в метафизику / Пер. с нем. Н. Гучинской. СПб.: НОУ – «Высшая религиозно-философская школа», 1998. 302 с. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [https://platona.net/load/knigi\\_po\\_filosofii/ehkzistencialnaja\\_filosofija/khajdegger\\_martin\\_vvedenie\\_v\\_metafiziku/35-1-0-631](https://platona.net/load/knigi_po_filosofii/ehkzistencialnaja_filosofija/khajdegger_martin_vvedenie_v_metafiziku/35-1-0-631)
  111. Хайдеггер М. Гераклит. Начало западного мышления. СПб.: Владимир Даль, 2011. 504 с. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://>

---

platonanet/load/knigi\_po\_filosofii/istorija\_antichnaja/khajdegger\_geraklit/7-1-0-2909

112. Хайдеггер М. Бытие и время / Пер. с нем. и прим. В. В. Бибикина. М.: «Ad Marginem», 1997. 503 с. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [http://www.gumer.info/bogoslov\\_Buks/Philos/Haid\\_VtVr/](http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/Haid_VtVr/).
113. Хайдеггер М. Основные понятия метафизики // Мир философии: книга для чтения: в 2 ч. М.: Политиздат, 1992. Ч. 1. С. 118-125 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [https://platonanet/load/knigi\\_po\\_filosofii/fenomenologija/khajdegger\\_osnovnye\\_ponjatija\\_metafiziki\\_mir\\_konechnost\\_odinochestvo/53-1-0-4775](https://platonanet/load/knigi_po_filosofii/fenomenologija/khajdegger_osnovnye_ponjatija_metafiziki_mir_konechnost_odinochestvo/53-1-0-4775)
114. Хайдеггер М. Преодоление метафизики / Хайдеггер М. Бытие и время. /Пер. с нем. В. Бибин. М.: Республика, 1993. 503 с. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://library.khpg.org/files/docs/1457966053.pdf>
115. Щедровицкий Д. Введение в Ветхий Завет. Пятикнижие Моисеево М.: Теревинф, 2014. 1088 с. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [https://www.gumer.info/bogoslov\\_Buks/bibliologia/schedr/index.php](https://www.gumer.info/bogoslov_Buks/bibliologia/schedr/index.php)
116. Эйдос [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://dic.academic.ru/dic.nsf/ruwiki/159190>
117. Энциклопедический словарь. Т. I: Алтай – Арагвай / Издатели: Ф. А. Брокгауз, И. А. Ефрон; СПб.: Семеновская типография (И. А. Ефрона), 1890. 485 с. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://resource.history.org.ua/item/0008210>

- 
118. Эсплунд Л. Искусство видеть. М., 2021. 231 с.
  119. Arystoteles. Metafizyka. Warszawa: De Agostini, 2003.
  120. Baudrillard J. Le système des objets / Jean Baudrillard; trans. from fr. and introduction. S. Zenkina. M.: Rudomino, 1999. 224 p.
  121. Bal M. Seeing Signs: The use of Semiotics for the Understanding of Visual Art / Mieke Bal // The Subjects of Art History: Historical Objects in Contemporary Perspective / [ed. by Mark A. Cheetham, Michael Ann Holly, Keith Moxey]. Cambridge; New York; Melbourne: Cambridge University Press, 1998. P. 74-93.
  122. Bohm G. Die Wiederkehr der Bilder // Was ist ein Bild? / Hrsg. von G. Bohm. Munchen, 1994.
  123. Berger J. Ways of Seeing. London: Penguin Classics, 2008. 176 p.
  124. Breal M., Bailly A. Dictionnaire Etymologique Latin. Paris, Hachette, 1906.
  125. Bordwell D. Narration in the Fiction Film / David Bordwell. Madison: University of Wisconsin Press, 1985. 384 p.
  126. Carroll J. M. A Program for Cinema Theory / John M. Carroll // Journal of Aesthetics and Art Criticism. 1977. N. 35 (3). P. 337 – 357.
  127. Derrida J., Steigler B. Echographies of Television / Jacques Derrida, Bernard Steigler [trans. from French by Jennifer Bajorek]. Cambridge, UK: Polity, 2002. 184 p.
  128. Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit [by Walter Benjamin]. Suhrkamp Verlag, 1996. 107 p.

- 
129. Deleuze G. Cambridge: Polity Press, 2007. 187p.
  130. Didi-Huberman G. *Confronting Images: Questioning the Ends of a Certain History of Art* / Georges Didi-Huberman [transl. from French by John Goodman]. University Park, PA: Pennsylvania State University Press, 2009. 336 p.
  131. Dikovitskaya M. *Visual Culture: The Study of the Visual after the Cultural Turn* / Margaret Dikovitskaya. Cambridge, MA: The MIT Press, 2006. 326 p.
  132. Doane M. A. *The Desire to Desire: The Woman's Film of the 1940s* / Mary Ann Doane. Bloomington: Indiana University Press, 1987. 224 p.
  133. Douglas Harper. *Online Etymology Dictionary*: November 2001. URL: [http://www.zipsites.ru/books/etymology\\_dictionary/](http://www.zipsites.ru/books/etymology_dictionary/)
  134. Frankl V. *Man's Search for Meaning*. N.Y., Washington Square Press, 1984.
  135. Foster Hal. *Vision and Visuality. Discussion in Contemporary Culture. Number 2* / ed. by Hal Foster. Seattle: Bay Press, 1988.
  136. Fromm E. *Escape from Freedom*, Holt, Rinehart and Winston. New York 1941. 305 p.
  137. Fairweather A., Zagzebski L., eds. *Virtue Epistemology: Essays on Epistemic Virtue and Responsibility*. N. Y., 2001
  138. Foster H. *The Anti-Aesthetics: Essays on Postmodern Culture*. New Press, New York, 1998. P. 111-125.
  139. Friberg Analytical Lexicon – Friberg B., Friberg T., Miller N. F. *Analytical Lexicon of the New Testament*. Grand Rapids, 2000
  140. Gartmann N, *Grundziige einer Metaphysik der*

- 
- Erkenntnis. Berlin; Leipzig, 1925.
141. Heidegger M. *Sein und Zeit*, De Gruyter, 2006. 445 s.
  142. Haskell F. *History and Images. Art and Interpretation of the Past*. New Haven; L., 1993.
  143. Heidegger M. *Was ist Metaphysik? // Gesamtausgabe / Hrsg. F.-W. von Herrmann. Bd. 9. Wegmarken*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag, 1976.
  144. Hartmann N. *Zur Grundlegung der Ontologie*. Berlin; Leipzig: Verlag Walter de Gruyter, 1935. 322 p.
  145. Krąpiec M. *Zło // Powszechna Encyklopedia Filozofii*, 9 v. Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2008. P. 941- 944.
  146. Loux Michael J. *Metaphysics : a contemporary introduction (3rd ed.)*. New York: Routledge, 2006
  147. Lange K. *Das Wesen der Kunst*, 1911
  148. Lloyd C. *Monster Homes R Us: American homes are monuments to conspicuous consumption*, San Fransisco Chronicle, Oct. 14, 2005
  149. Marcuse H. *One-dimensional Man: Studies in Ideology of Advanced Industrial Society*. New York: Routledge. 261 p.
  150. Miles St. *Consumerism as a way of life. L. etc.:* Sage, 1998. VIII, 174p.
  151. Mitchell W. J. T. *Picture Theory: Essays on Verbal and Visual Representation*. The University of Chicago Press, 1994. 445 p.
  152. Mitchell W. J. *Interdisciplinarity and visual culture*. *Art Bulletin*. Vol. LXXVII. № 4. 1995. 540-544 p. URL: [http://faculty.georgetown.edu/irvinem/theory/Mitchell – 205 Interdisc\\_and\\_Visual\\_Culture-ArtBulletin-77-4-1995.pdf](http://faculty.georgetown.edu/irvinem/theory/Mitchell – 205 Interdisc_and_Visual_Culture-ArtBulletin-77-4-1995.pdf)

- 
153. Online etymology dictionary URL: <http://www.etymonline.com/index.php>
  154. Panikulam G. Koinōnia in the New Testament: A Dynamic Expression of Christian Life. Rome, 1979
  155. Pritchard D. Virtue Epistemology and the Acquisition of Knowledge // Philosophical Explorations. 2005. № 8
  156. Pokorny J. Indogermanisches etymologisches Wörterbuch. 2 Bde. Francke: Bern-München, 1959  
URL: <http://www.proto-indo-european.ru/dic-pokorny/>
  157. Sallis J. Chorology: on beginning in Plato's Timaeus. Indiana University Press, 1999. 172 p.
  158. Skotarczak D. Historia wizualna. Poznań, 2012
  159. Wilson L. Cyberwar God and Television. An interview with Virilio // Digital Delirium. Montreal: New Word Perspectives, 2001. P. 43-44.
  160. White H. Historiografia i historiofotia // Film i historia. Antologia / Pod redakcją Iwony Kurz. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, 2008





Наукове видання

Юлія Бродецька

**Метаморфози сучасної філософії.  
Частина I. Мова буття**

*Монографія  
Українською мовою*

Оригінал-макет Н. Попудренко  
Коректор В. Степаненко

Підписано до друку 13.10.2023. Формат 60х90/16.  
Папір офсетний. Друк цифровий. Ум. друк. арк. 15,5.  
Наклад 50 пр. Зам. № 161.

Видавництво та друкарня ПП «ЛІРА ЛТД»  
вул. Наукова, 5, м. Дніпро, 49107  
Свідоцтво суб'єкта видавничої справи  
ДК № 6042 від 26.02.2018.  
dnipro.lira@gmail.com | +38 (067) 561-57-05 | lira.dp.ua



*Наукове видання*

**Юлія Бродецька**

**Метаморфози сучасної філософії.  
Частина I. Мова буття**

*Монографія  
Українською мовою*

ДНІПРО  
2023