

НАЦІОНАЛЬНА АКАДЕМІЯ НАУК УКРАЇНИ
ІНСТИТУТ ФІЛОСОФІЇ імені Г.С. СКОВОРОДИ

СЕМІОТИЧНИЙ АНАЛІЗ ЯВИЩ КУЛЬТУРИ
Монографія

Київ – 2021

Семіотичний аналіз явищ культури: Монографія – К., Інститут філософії імені Г.С. Сковороди НАН України, 2021. – 396 с.

ISBN 978-966-02-9597-7 (електрон. вид.)

У пропонованій колективній монографії окреслено методологічний потенціал семіотики та представлено широкий спектр аналізу явищ культури з використанням семіотичного підходу. Дослідження відповідає основним трендам сучасних розробок у царині семіотики: пошуку підстав для побудови глобальної, універсальної, інтегральної семіотики та диференціації на окремі дослідницькі напрями. Авторський колектив сподівається, що, з одного боку, цей доробок сприятиме розширенню та подальшому розвитку семіотичних досліджень в Україні, з іншого, – включенню українських науковців у міжнародне дослідницьке середовище в царині семіотики.

Для науковців, викладачів і студентів, усіх, хто цікавиться проблемами логіки, філософії та методології науки, семіотики та культурології.

Відповідальний редактор

Т.В. Гардашук, доктор філософських наук

Рецензенти

О.В. Білий, доктор філологічних наук, професор

Ю.А. Іщенко, доктор філософських наук

Рекомендовано до друку Вченою радою
Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України
(*Протокол № 7 від 22 грудня 2020 р.*)

- © А. Васильченко, Н. Вяткіна,
О. Габович, Т. Гардашук,
І. Кисляковська, Я. Кохан,
В. Кузнецов, Ю. Писаренко,
О. Маєвський, В. Навроцький,
В. Омелянчик
- © Інститут філософії імені
Г.С. Сковороди НАН України,

ISBN 978-966-02-9597-7 (електрон. вид.)

2021

ПЕРЕДМОВА

*Пам'яті академіка НАН України
Мирослава Володимировича Поповича*

Представлена читачеві колективна монографія підсумовує результати роботи науковців відділу логіки та методології науки Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України над темою «Семіотичний аналіз явищ культури» (2018–2020 рр.) і є внеском у розвиток започаткованого в Україні академіком НАН України Мирославом Поповичем напрямку, дотичного «до тих парадигмальних змін», які відбувалися упродовж 1960–1980-х рр. у світовій філософії, що увійшли в історію філософської думки як «герменевтично-лінгвістично-прагматично-семіотичний поворот». Цей напрям органічно доповнює в київському колі філософів світоглядно-антропологічну традицію, що спирається на дослідження академіка НАН України Володимира Шинкарука [Єрмоленко, 2019].

Біля витоків семіотичних досліджень в Україні разом із М. Поповичем у різні роки стояли П. Копнін, С. Кримський, С. Васильєв, Б. Парахонський, А. Ішмуратов та ін. Їхні пошуки та здобутки в царині семіотики відображені, зокрема, у низці монографій [Попович, 1997; 2011; 2018; Кримський, 2003; 2008], збірниках [Рациональность и семиотика дискурса, 1994; Філософські діалоги'2009, 2009], окремих статтях. Не можна не згадати й роботу секції семіотики, очолювану М. Поповичем та Ю. Лотманом в рамках Всесоюзного симпозіуму з логіки та методології науки (Харків, 1986 р.), яка надала відчутний поштовх до семіотичних досліджень в Україні.

Семіотичний поворот спричинений стрімким інтересом до дослідження знакових систем та зав'язків між знаками, об'єктами та значеннями в найрізноманітніших сферах. Звертаючись до аналізу

семіотичних досліджень та застосування семіотичного підходу та методу для аналізу явищ культури необхідно враховувати багатоманіття визначення семіотики та її методологічного й евристичного потенціалу. З одного боку, семіотику визначають як науку у шерезі інших наук, з іншого, – як інструмент (метод) багатьох наук, що може розглядатися як крок до уніфікації науки, оскільки семіотичний метод закладає основи будь-якої іншої окремої науки про знаки (логіка, математика, лінгвістика тощо), а також може відіграти важливу роль в об'єднанні наук [Моррис, 2001: с. 46]. Згідно з Даніелем Чендлером, семіотику варто розглядати не стільки як окрему науку, скільки як спосіб продукування смислу із певної критичної точки зору, що не передбачає строгого узгодження теоретичних припущень, моделей чи емпіричних методологій, але окреслює широкий спектр досліджень і загальних принципів. Семіотика, зазначає він, досі не інституцієзована як спеціальна академічна дисципліна, оскільки чимало фахівців із найрізноманітніших сфер (логіка, природничі науки, математика, лінгвістика, філософія, психологія, історія, соціологія, маркетологія, педагогіка тощо) позиціонують свої дослідження як семіотичні [Chandler, 2017]. Семіотика, з одного боку, активно «колонізує» різні сфери знань [Markoš, 2011] і її внесок може бути доволі вагомими для приросту багатьох галузевих знань, з іншого, – вона сама дедалі більше використовує напрацювання інших дисциплін [Попович, 2009], перетворюючись на міждисциплінарну галузь досліджень.

Стрімкий розвиток семіотичних досліджень припадає на 1960-ті роки і супроводжувався різними формами інституцізації семіотики, зокрема через видання спеціалізованих міжнародних і регіональних журналів із загальної та галузевої семіотики: («Semiotica», «Kodikas/Code – Ars Semeiotica», «European Journal for Semiotic Studies», «International Journal of Applied Semiotics», «Semiotics, Evolution, Energy, Development», «Biosemiotics», «Sign Systems Studies», «International Journal of Signs and Semiotic Systems», «Signs and Society» та ін.), серій книжок тощо. Одночасно починають формуватися наукові товариства (наприклад, International Association for Semiotic Studies, 1969 р.), дослідницькі групи і школи (наприклад, Тартуська і Тартусько-Копенгагенська школи), що мали на меті

різноміснi семіотичні дослідження, зростає число лекційних курсів і навчальних програм в університетах тощо. Нині в світі видається понад 50 журналів із семіотики [Kull, Maran, 2013], що свідчить про незгасний інтерес світової наукової спільноти до цього напрямку як у теоретичному, так і у практичному аспектах.

Загалом сучасні семіотичні дослідження охоплюють надзвичайно широке проблемне поле, що стосується як загальних проблем семіотики (глобальна, загальна, універсальна, інтегральна семіотика), так і особливостей застосування семіотичних підходів і методів до окремих галузей знань (лінгвістика, математика, правознавство, література тощо), феноменів і проблем (пізнання, комунікація, культура, приріст наукових знань, генезис та еволюція кодів, кліматичні зміни тощо) чи об'єктів (жива матерія, Біблія та Книга Природи тощо).

Пропонована читачеві колективна монографія «Семіотичний аналіз явищ культури», яка представляє доволі широкий спектр дослідження культурних явищ з використанням семіотичного підходу/методу, відповідає основним трендам сучасних семіотичних досліджень: універсалізація (глобалізація, інтеграція) та диференціація і спеціалізація. Авторський колектив сподівається, що, з одного боку, цей доробок сприятиме розширенню та подальшому розвитку семіотичних досліджень в Україні, з іншого, – включенню українських науковців у міжнародне дослідницьке середовище в царині семіотики.

У *Розділі I* (О. Габович, В. Кузнецов) наука тлумачиться як невід'ємна складова сучасної культури та одночасно як один з визначальних чинників її розвитку. Усвідомлення складної будови реальних наукових теорій, котрі поєднують у собі та надають нових пізнавальних якостей окремим формам наукового мислення, дозволяє поглибити традиційне тлумачення теорій як систем понять. Складниками теорій є не лише поняття зовнішніх до них реалій з їхніх предметних галузей, але й поняття форм мислення, за допомогою яких отримуються та перевіряються знання про ці реалії (напр., змістовні та формальні визначення реалій, різного типу моделі реалій та їхніх атрибутів, спектри проблем, які розв'язуються за допомогою теорій, специфічні методи їхнього вирішення тощо).

Кожна з цих форм має, як правило, множину різних назв – від символічних до текстових. Авторами здійснено виокремлення, класифікація та опис функцій таких внутрішніх для теорії назв її складників.

Розділ II (В. Навроцький) націлений на з'ясування потенціалу застосування логічної теорії аргументації для побудови теорії масової комунікації і теорії прийняття рішень. Предметом дослідження обрані семіотичні характеристики правдоподібних міркувань, оскільки саме такі міркування домінують у медійних повідомленнях, і саме такі аргументи застосовуються для обґрунтування прийняття рішень. Для демонстрації такого потенціалу була застосована аргументаційна семантика – специфічна логічна теорія аргументації, що розробляється у межах семіотичної парадигми.

У *Розділі III* (В. Омелянчик) окреслюються семіотичні структури культури, представлені в структуралістській концепції семіотичного аналізу явищ культури (Греймас), в постструктуралізмі (Ліотар) та в постпостструктуралізмі (Джеймсон). Теорії значення цих концепцій семіотичного підходу до явищ культури стикаються з проблемою відношення знака та позначуваної речі, імені та його референту, яку вони вирішують шляхом усунення поняття референту з теорії значення завдяки ототожненню семантичного та культурного універсумів. Виходячи з «онтологічного повороту» в антропології та спираючись на модальну метафізику з її центральним поняттям «можливого світу», автор пропонує онтологічний підхід до аналізу явищ культури, теорія значення якого б ґрунтувалась не на ідеї, що речам притаманні значення, а на твердженні, що речі і є значеннями.

У *Розділі IV* (А. Васильченко), присвяченому питанням логіко-семіотичного аналізу соціальної дії у просторі її власних культурно локалізованих смислів, досліджуються особливості застосування інтерсуб'єктивної парадигми до теорії свідомості та дії. Проаналізовані методологічні переваги підходу другої особи до тлумачення індивідуальних дій у соціальних контекстах як такого, що надає доступ до життєсвіту агента, його ментальних станів, «внутрішніх об'єктів» та переконань, а також проаналізована роль семіотичного простору культури у тлумаченні соціальної дії та взаємодії. Пока-

зано, що семіотичний простір культури, який є об'єктом дослідження соціальних наук, можна розглядати як інтерсуб'єктивну онтологію, що надає сенс культурним явищам.

Виявлено, що дію в просторі її власних смислів можна зрозуміти як слідування певному взірцю, наявному в культурно локалізованих текстах і наративах. Такий підхід передбачає систему семіотичних ідентифікацій, яка спирається на відповідні культурно локалізовані аналогії, що можуть бути ідентифіковані шляхом аналізу взірців. Проведення семіотичних ідентифікацій актуалізує традиційну проблему онтологічного статусу наративних персонажів, яка досліджується в межах ширшої проблеми онтологічного статусу неіснуючих об'єктів. Запропоновано модальний підхід у метаонтології, згідно з яким модальна логіка з її семантикою можливих світів відіграє роль ключового засобу експлікації онтологічних дистинкцій. Побудовано модальну онтологіку (MOL), яка спирається на семантику часткових можливих світів (ситуацій) і становить собою інструмент аналізу онтологій.

У *Розділі V* «Референційні механізми деконструкції культурних кодів, досвіду і пам'яті з погляду логіки і семіотики» (Н. Вяткіна) розглядається історія, проблеми і методи семіотичних і логічних досліджень знаків і знакових систем. Через ідеї класиків семіотики (Ч.С. Пірс, Ч. Морріс), а також твори їхніх послідовників розкриваються основні етапи формування семіотики як науки та різноманітність вживання знаків у логічній семантиці. Окреслюється ретроспектива досліджень семіотичних проблем культури у вітчизняній філософській літературі 1970–80-х рр. через відновлення проблем онтології, смислу і розуміння в логіці та семіотиці, застосування інструментів семіотичної задачі до сучасних проблем, які потребують вирішення. Окрема частина розділу присвячена аналізу теорії знаку, смислу й істинності Г. Фреге, його ролі у розвитку аналітичної філософії, побудові семантичної теорії. Завершується розділ дослідженням феномену пам'яті у контексті семіотичних і логіко-семантичних підходів через застосування логіки часу (А.Т. Ішмуратов, В. Буль, О. Єсперсен), аналітичної філософії історії (А. Данто, К.І. Люїс, М.В. Попович), колективної пам'яті (Ю.М. Лотман, М. В'єйорка).

У *Розділі VI* (Т. Гардашук) розглядається проблемне поле та дослідницькі підходи біосеміотики як міждисциплінарної галузі, що фокусується на дослідженні знаків і значень живих організмів та систем і як фундаментальних характеристик життя, та екосеміотики, що має на меті поглибити розуміння особливостей взаємодії між людиною і довкіллям, культурою і природою на основі застосування семіотичного підходу; розширити пізнавальні можливості людини у природознавчій і культурознавчій сферах за допомогою семіотичного інструментарію. Екосеміотика спирається на принцип неперервності в розвитку природи та свідомості (Ч. Пірс), уявлення про внутрішній зв'язок між живими (природними) та семіотичними процесами (Дж. Гофмаер), голістичний (системний) погляд на семіосферу (Ю. Лотман). Взаємодія культури і природи розглядається як двосторонній процес, у якому природа визначає культуру так само, як і культура у різний спосіб окреслює природу. Для біота екосеміотики як відносно нових дослідницьких напрямів не вироблено єдиного методологічного базису та уніфікованого бачення досліджуваного кола проблем, що співставно з ситуацією в семіотиці загалом. На тлі сталого зростання досліджень, які позиціонують себе як біо- та екосеміотичні, цей напрям потребує уважних методологічних рефлексій і оцінок.

У *Розділі VII* (Ю. Писаренко) розглядається роль знакових систем у становленні архаїчної соціальності на основі тези про те, що будь-яка річ або явище стають символом тільки в соціальному контексті як осердя діалогу. У понятті символ, що походить з означення античного ритуалу поєднання половинок розбитої глиняної пластинки (*sym-ballein*) на підтвердження укладеного договору, можемо побачити відображення спільного принципу ритуалів. Під цим кутом зору, зокрема, розглядаються: ритуал спільного перебування князів-братів на одному килимі під час з'їзду 1100 р. та співвідношення «причастя – кормління – зір». Аналізується глибинна семантика жертвовності, коли учасник поїдання жертвовної тварини сам виступає прихованою жертвою. Показано, що символ-жертва демаскує невиділеність Я, становище людини в архаїчному суспільстві, її причастя, яке, по суті, висловлюється у її зорі-злитті з «родом».

Розділ VIII (Я. Кохан) присвячений побудові й викладу основ загальної математичної теорії культури, спираючись на логіку у формі теорії моделей. З трикутника Фреге випливає, що семіотичні побудови в теорії культури легко редукуються до використання теоретико-модельного апарату математичних систем (алгебраїчних, реляційних та функційних). Логіка диктує також застосування аксіоматичного підходу, тому загальна теорія культури постає у вигляді неформальної аксіоматичної теорії культур як систем особливої структури. В основі закладеної теорії лежать чотири різні пов'язані між собою поняття культури. З одного боку, ми розрізняємо культуру₀ як систему зв'язків, як деяке ідеальне утворення та культуру₁ як всяку емпіричну матеріальну систему, що включає в себе і культуру₀, і її носіїв-людей (представників культури₁), і їхнє природне оточення, і всю сукупність ідеальних та матеріальних витворів, створених цими людьми, досягнутих ними та просто ними вживаних, і, нарешті, сукупність доступних носіям даної культури₀ ресурсів. Саме п'ятірка останніх перелічених сукупностей являє собою основне теоретичне поняття. З іншого боку, слід розрізнити всяку культуру (як культуру₀, так і культуру₁), взяту в один єдиний момент часу або у проміжок, в який культура не змінюється, і ту ж культуру, взяту на якомусь тривалому проміжку часу, зокрема, на всьому протязі її існування (до сьогодні або до припинення її існування); культури, взяті в один момент, отримують назву синхронних, а культури, розглядувані на тривалих проміжках часу, автор називає діахронними.

На цих засадах побудовано початковий фрагмент теорії синхронних культур₁ і закладено підвалини для побудови теорії діахронних культур₁. Уведено шість постулатів, які говорять про скінченність всіх елементів культур, умови включення культур одна в одну, нетривіальність явища культури (існування «не-культур»), існування індивідуальних та множинних культур, і, нарешті, про неперервність людського існування. З цих постулатів вдається безпосередньо отримати важливі висновки про властивості людських культур, зокрема, про умови ототожнення культур₁ та про неможливість повернути культуру в будь-який минулий стан після смерті хоча б одного її представника.

Розділ IX (І. Кисляковська) є вступом до філософського осмислення явища гротеску як універсального підходу до інтерпретації соціальних явищ в мистецтві і літературі. Основна увага зосереджена на постановці питання можливості вивчення явища гротеску як складової світогляду і соціально-філософських засад, що розкриваються саме у діалозі зображальних засобів – реалістичних і гротескових. Після публікації у 1965 році праці М. Бахтіна «Франсуа Рабле і народна культура Середньовіччя і Ренесансу» гротеск став предметом вивчення культурології і соціальних наук, а не лише літератури і мистецтвознавства. Показано, що саме філософське вивчення гротеску як явища культури є цілком виправданим з огляду на міждисциплінарний характер таких досліджень і на категорію тем у колі зору авторів, котрі поклалися на прийоми гротеску: І. Босха, П. Брейгеля, Ф. Гойї, Ф. Рабле, М. Гоголя, Ф. Кафки, Ф. Достоєвського.

У *Розділі X* (О. Маєвський) порівнюються процеси та продукти породження та представлення оформленого емпіричного фактуального досвіду (аперцепції) в уяві та пізнанні з процесами і продуктами ітеративних методів [автоматизованого] кластерного аналізу. При цьому методи і підходи кластерного аналізу подаються у філософськи сумісних концептуальних виразах, поясненнях та інтерпретаціях, які й уможливають здійснення відповідних порівнянь. Наведена у роботі філософська модель природи і організації (механіки) досвіду, знання та пізнання людини містить детальні доводи на користь її суттєвої подібності (у русі «зверху» – від людини і її вищих здатностей) до філософської реконструкції функціональних еквівалентів такої ж механіки досвіду, знання і пізнання у сфері штучних інтелектуальних автоматів (у русі «знизу»).

Монографія друкується в авторській редакції.
Науково-допоміжна робота виконана Г. Іщенко.
Комп'ютерна верстка Н. Горової.

Джерела

- Єрмоленко, А. (2019). Філософія Мирослава Поповича у контексті провідних тенденцій сучасної філософської думки. В: *Вісник Львівського університету. Серія філософські науки*, 22, 136–142. <https://doi.org/10.30970/2078-6999-2019-22-13>
- Кримський, С.Б. (2003). *Запити філософських смислів*. Київ, ПАРА-ПАН.
- Кримський, С. (2008). *Під сигнатурою Софії*. Київ, Вид. дім «Києво-Могилянська академія».
- Моррис Ч.У. (2001). *Основания теории знаков*. В: Семиотика: Антологія / Сост. Ю.В. Степанов. Изд. 2-е, испр. и доп. Москва, Екатеринбург: Деловая книга.
- Попович, М.В. *Раціональність і виміри людського буття* (1997). К., Наукова Думка.
- Попович, М. (2009). Аналітична філософія культури. В: *Культурологічна думка*, 1, 9–18. https://www.culturology.academy/wp-content/uploads/KD1_Popovych.pdf
- Попович, М.В. (2011). *Бутти людиною*. Київ, Вид. дім «Києво-Могилянська академія». Рациональность и семиотика дискурса. (1994). Киев, Наукова думка. Філософські діалоги'2009. Виміри людського буття: логіка, методологія та семиотика культури» (До 75-річчя Мирослава Поповича) (Зб. наук. праць). (2009). К.
- Chandler D. (2017). *Semiotics: The Basics* (3rd ed.). – New York: Routledge.
- Kull, K., Maran, T. (2013). Journals of semiotics in the world. In: *Sign Systems Studies*, 41(1), 140–145
- Markoš, A. (2011). Hermeneutics by the Living. In: *Biosemiotics*, 4, 119–125 <https://doi.org/10.1007/s12304-010-9096-7>

РОЗДІЛ І

ЗОВНІШНЯ ТА ВНУТРІШНІ СЕМІОТИКИ СИСТЕМ НАУКОВОГО ЗНАННЯ

Завжди наймення мають міти.

Інакше їх не зрозуміти.

Д. Самойлов

1. Наука як визначальна частина сучасної культури

Наука як соціальний інститут, метою якого є отримання нового знання про людину та її оточення із наступним його застосуванням для задоволення індивідуальних і суспільних потреб, виникає на певному рівні розвитку культури. Тому зазвичай висловлюється цілком справедлива думка, що сприятливі соціально-культурні та політичні чинники позитивно впливають на науку та її розвиток. Натомість, прагматичне або (що ще гірше) вороже оточення здатні придушити науку на пні або суттєво її обмежити. Проте варто звернути увагу й на зворотній зв'язок, тобто на вплив виникаючої та прогресуючої науки на культуру й побут суспільства, котре її виробляє. Цей вплив є невідворотним і дуже потужним. Більше того, він є прискореним так що, наприклад, фізика та пов'язані з нею аспекти життя розвинених країн Заходу з 16 по 18 століття змінилися незрівнянно менше, ніж за першу половину 20 століття.

Отже, наука виникає та буяє лише за певних сприятливих соціальних умов. Але й наука росте в культуру, створюючи для неї світоглядне та економічне підґрунтя, стаючи її невід'ємною частиною. Сучасна культура настільки просякнута наукою, що неможливо уявити існування модерного суспільства без новітніх наукових досягнень та заснованих на них високотехнологічних засобів, машин та гаджетів. Наука безпосередньо впливає на всі сфери куль-

тури. Наприклад, технічні засоби всіх сучасних ЗМІ є матеріальним втіленням електродинаміки, оптики, квантової механіки, інформатики, фізики конденсованих середовищ, теорії відносності тощо. Про ці науки майже нічого не знає не лише широкий загал, а й обрані ним такі ж неосвічені очільники. Водночас і сама наука змінюється під впливом розвитку власної ідейно-матеріальної бази: полегшується, прискорюється та покращується обмін, засвоєння та обговорення новітньої інформації, долаються комунікаційні бар'єри між науковцями, стає традиційним організація дистанційного навчання та дистанційних конференцій, суттєво зменшується час, грошові, матеріальні та фізіологічні ресурси, необхідні для технічної підготовки наукових публікацій [Кузнецов, 2019] тощо. В даному контексті слід зазначити, що всі ці інтелектуальні наукові та інженерно-технічні досягнення уможливились через використання різних знакових систем, дослідження яких вважається завданням семіотики. В певному сенсі ступінь розвитку знакових систем є необхідною умовою прогресу та індикатором зрілості науки та цивілізації в цілому.

За всієї великої кількості сучасних культурологічних, антропологічних, філософських, логічних та лінгвістичних праць, присвячених історії та сучасному стану семіотики, відносно нечисленними є праці, котрі аналізують семіотичні аспекти окремих наук. На цьому тлі виділяються низка публікацій з біосеміотики та зоосеміотики [Barbieri, 2007; Copley, 2016]. Проте практично всі науково-центровані праці з семіотики розглядають окремі науки переважно із загальної точки зору, не занурюючись у функціонування назв в їхніх системах знання. В тих нечисленних випадках, коли це має місце, автори виходять з вельми обмежених уявлень про системи наукового знання, що не дає можливості виокремити всі типи назв, які використовуються в реальних системах наукового знання. Саме останні й утворюють простір, у якому вони виконують свою визначальну функцію – створювати репрезентативні та комунікаційні умови для отримання нового знання про відповідні предметні галузі.

В тих роботах, де ці питання ставляться та обговорюються, пошук відповідей обмежується загальними уявленнями про специ-

фіку різних наук та майже ніколи не ґрунтується на аналізі розроблених в них конкретних систем знання. Однак саме останні є природним середовищем для виникнення, існування, еволюції та удосконалення вельми різних за типами та призначеннями систем знаків і назв. Інколи навіть здається, що вживання різного стибу назв та знаків настільки притаманне, принаймні, математичним та природничим наукам, що на нього не звертають увагу точнісінько так, як за нормальних атмосферних умов людина не замислюється про те, що вона дихає повітрям насиченим киснем.

Якщо звернутися до такого головного продукту науки як наукове знання, то у філософії науки чільна увага приділяється його логічному, організаційному, концептуальному, категоріальному, граматичному, прагматичному та семантичному аспектам. Між тим будь-який з них не може бути реалізованим без різноманітних назв, зокрема знаків. Вони виступають як своєрідні неподільні почуттєві атоми наукового знання, комбінування та перетворення яких є необхідною умовою його існування, своєрідною почуттєвою субстанцією, за допомогою якою утворюється, проявляється та фіксується знання про будь-який об'єкт. Ця називна субстанція у всіх її різновидах є єдиною, яка здатна репрезентувати інтерсуб'єктний та об'єктивний зміст і сенс наукового знання та зробити його доступним ментальній обробці мисленням не тільки його творців, але й їхніх наукових колег.

Тексти та назви

Текстовий виклад будь-якої просунутої системи знання з царини сучасних математичних або природничих наук містить крім слів рідної мови та слів, запозичених з іноземних мов, іще багато спеціальних знаків, символів, індексів, акронімів, позначень, найменувань, графіків, таблиць, діаграм, схем, малюнків. У деяких системах гуманітарного та соціального знання, наприклад, в археології, антропології, музикознавстві, архітектурі (як науці проектування будівництва споруд різного призначення та їхніх систем) у ролі природних та штучних позначок використовуються також матеріальні фрагменти, світлини, декорації, макети, ноти тощо. Вони виконують роль назв, тобто різного стибу іменувань (імен) позначених

ними сутностей. Такі назви передують появі реалій, які вони тільки іменують. Походження таких символів є надзвичайно цікавим та занурює дослідників у соціальну історію людства та, навіть, у біологічну його передісторію.

У більшості систем гуманітарного та соціального знання для репрезентації досліджуваних ними реалій здебільше використовуються назви, які запозичені зі звичайної мови. Іноді до них для придання позірної науковості додаються відповідні синоніми, котрі походять із іноземних мов. Раніше переважали латинізми, зараз – англіцизми, а в філософських працях, орієнтованих на континентальну філософію часто-густо трапляються германізми та галліцизми. Навколо їхнього адекватного перекладу українською досі тривають жваві обговорення. Певним паліативом є «фонетичний переклад» цих запозичень, як це відбулося з такими назвами як «парадигма», «деконструкція» та «пастиш».

Представники сучасної філософії науки та семіотики звертають увагу переважно на ті назви, які здогадно іменують реалії (об'єкти з предметної галузі та їхні атрибути зовнішні до системи знання), цебто назви, що несуть онтичне навантаження й у цьому сенсі є не пустими. Проте, як легко переконатися звернувшись до публікацій з математичних та природничих наук, такими назвами та їхніми знаковими еквівалентами (наприклад, назва «маса» замінюється на знак «*m*», а назва «електрон» – на знак «*e*») не вичерпується називний резервуар, з якого запозичує відомості індивідуальній або колективній автор чи-то користувач, які діють у межах будь-якої релевантної системи наукового знання.

Отже, чим вище ступень розвитку системи знання, тим більше в ній з'являється елементів, структур і підсистем та відповідно їхніх назв, які їх позначають. Виникають питання щодо функціональних характеристик назв, які не мають прямого онтологічного навантаження. Спочатку вони виникли у межах неопозитивістської філософії науки [Suppe, 1974: Рр. 51–52] при розгляді систем наукового знання. Чи є такі назви тимчасовим артефактом або необхідним чинником розвитку та застосування систем знання? Для обґрунтованих відповідей на ці питання бажано мати розгорнуту та детальну реконструкцію побудови систем наукового знання. Зрозуміло, що

якщо деякі зі складників системи знання нерепрезентовані в її реконструкції, то це автоматично означає відсутність у ній їхніх назв. Більш того, у відносно повній та деталізованій реконструкції бажано фіксувати не лише загальний тип складників (наприклад, понять), але й розрізняти їхні підтипи (наприклад, поняття досліджуваних реалій, поняття їхніх атрибутів, поняття процесів, які відбуваються з реаліями тощо).

Потрібно також розглядати наукові назви не самі по собі, а як елементи систем наукового знання, які пов'язані з іншими їхніми елементами. Зауважимо, що самі по собі фонемні або літери абетки буденної мови є матеріалом для утворення слів як її мінімально значимих одиниць, і в різних мовах вони виконують на свій лад функції конструювання цих одиниць. Ми тут абстрагуємося від того, що кожна природна мова використовує різні фонемні, що приводить до того, що навіть однакові за формою літери звучать по-різному в різних мовах. Аналогічно, наукові назви є субстанцією для утворення значимих та продуктивних структур систем наукового знання. Ось чому філософський аналіз функцій та ознак наукових назв має їх тлумачити через їхню роль у системах наукового знання. Це пояснює необхідність розгляду будови систем наукового знання.

На підставі модифікованої структурно-номінативної реконструкції просунутих систем наукового знання [Gabovich, Kuznetsov, 2019; Kuznetsov 2019] в розділі подається типологія їхніх складників і відповідних назв та виокремлюються функції, які назви в них виконують. У першому наближенні, обсяг поняття «назва» включає поняття «знак» як цілісне, атомарне утворення. Кожний знак потенційно є назвою, тоді як не кожна назва є знаком. Проте багато того, що семіотика каже про знаки може бути *cum grano salis* застосовано й до назв. Це спонукає дати стислий огляд тих напрацювань семіотики, які, на нашу думку, є релевантними до аналізу місця, типів та функцій назв у системах наукового знання.

Один із засновників семіотики Чарльз Пірс [Deledalle, 1990], хімік за освітою, виокремив три головних типи знаків: *ікона*, *індекс*, *символ*. Однак, як зазначають мовознавці, котрі проаналізували його головні праці, запропонованій ним термінології притаманна багатозначність. Вона полягає в тому, що у різних його працях дається

різне тлумачення відповідних понять і що ці тлумачення змінювались під час його наукового життя¹. Тому ми вирішили вживати слово «назва» як максимально узагальнюючий термін, маючи на увазі, що його ознакою є припущення, що він щось позначає. В залежності від того, яка лінгвістична природа (окрема літера, комбінація літер, слово, словосполучення, речення, текст, рисунок тощо) назви та до яких мов (природних/буденних, візуальних, математичних, конкретно-наукових тощо) вона відноситься, має сенс виокремлювати різні типи назв.

Назви та названі сутності

В попередніх працях зі структурно-номінативного підходу та його модифікованої версії на низці прикладів реальних систем наукового знання з математичних, природничих та суспільних наук (евклідової геометрії, теорії чисел, класичної та небесної механік, квантової теорії поля, систем правового знання тощо) було продемонстровано що вони містять універсальні елементи різного типу. Такими універсаліями майже всі філософи науки вважають лише поняття та твердження. Проте, як показує дослідження реальних систем знання, репрезентованих у відповідних текстах (наукових статтях, монографіях, доповідях на конференціях і лекціях, підручниках і посібниках), поняттями та твердженнями не вичерпується їхній загально вживаний набір знарядь. Це уможлиблює виокремлення в будь-якій системі наукового знання її певних підсистем, центрованих навколо кожної окремої універсалії. В процесі розвитку структурно-номінативного підходу спочатку виокремлювались дві неоднорідні підсистеми [Бургин, Кузнецов, 1986], потім – п'ять неоднорідних систем [Бургин, Кузнецов, 1986; Burgin, Kuznetsov, 1994], а в його останній модифікації – аж шістнадцять однорідних підсистем [Габович, Кузнецов, 2015; Кузнецов, 2017].

Зауважимо, що предметні галузі систем наукового знання також доцільно розглядати як системні утворення, які складаються, як правило, з компонентів різних сортів. Наприклад, у предметній галузі тієї сукупності систем наукового знання, яка називається астрономією, варто виділяти планети, природні та штучні супутники, комети, астероїди, космічний пил, міжгалактичний газ, електромаг-

нітне випромінювання різного частотного діапазону, потоки елементарних частинок, зорі, зоряні скупчення, галактики, метагалактики та Всесвіт [Пріц, Кузнецов, 2020]. Звісно, поділ є неоднозначним (згадаймо хоча б нескінченну та захоплюючу сагу з атрибуцією Плутона! [Soter, 2007; Stern et., 2018] та змінним у часі з огляду на поглиблення наших астрономічних знань.

В предметну галузь квантової хромодинаміки входять особливий вакуум та низка кварків і глюонів, які є переносниками так званої «кольорової» взаємодії між кварками.

Предметна галузь елементарної геометрії утворена різними уявними (ідеальними) геометричними фігурами з певними властивостями, відношеннями, можливостями взаємних перетворень тощо.

А за предметну галузь, яка складається з фізичних та споріднених хімічних властивостей різноманітних речовин, «змагаються» три формально різні науки: фізика твердого тіла, фізика конденсованих середовищ та матеріалознавство [Martin, 2015].

Не заперечуючи можливості холистичного (цілісного) бачення предметної галузі системи наукового знання як специфічної унікальної та єдиної сутності, зазначимо, що досі найбільші успіхи науки пов'язані з, так би мовити, інгредієнтним (складниковим) підходом. Він реалізується через виокремлення в предметній галузі відносно самостійних і неподільних (лише в певному відношенні!) предметів (реалій)² та їхньому ретельному окремому вивченні. Сказане не виключає, що на певному етапі розвитку (на той час) окремих наук їхні предметні галузі можуть почати перетинатися та зливатися в одну, сприяючи об'єднанню наук. Так сталося, скажімо, з хімічною термодинамікою, яка певним чином об'єднала споріднені розділи фізики й хімії. Іншим характерним прикладом можна вважати об'єднання цілої низки наук в так звану синергетику, де об'єднуючим чинником були однакові математичні методи та спільний погляд на самоорганізацію великих колективів «частинок» чи систем у природничих або соціальних сферах.

Надалі, щоб не виникало плутанини із застосуванням багатозначного слова «елемент», будемо вживати його лише для характеристики складу систем наукового знання. Натомість складники предметної галузі будемо позначати словом «предмети» (або «реа-

лії»), а коли йтиметься про складену побудову окремого предмета, то вживатимемо термін «інгредієнт» для позначення його складників. Отже предмет за певних умов його дослідження вважається таким, що складається з інгредієнтів.

Зауважимо, що протиставлення предметів та їхніх інгредієнтів (які, як правило, теж є реаліями для наступного етапу розвитку відповідної науки чи для нової науки) не є абсолютним, а залежить від вибору системи наукового знання, мети та наявних засобів дослідження [Кузнецов, 1984]. А саме, те, що тлумачиться як інгредієнт (або предмет) стосовно однієї сукупності зазначених факторів може вважатися предметом (інгредієнтом) відносно іншої сукупності. Так, атомне ядро є предметом із предметної галузі ядерної фізики, та інгредієнтом із предметної галузі атомної фізики, тобто одним зі складників атомів. Органічні клітини є предметами для клітинної біології та інгредієнтами для біології органів багатоклітинних тварин.

Взагалі кажучи, як повсякденне, так і наукове мислення, яке ставить за мету описати та пояснити певний зовнішній матеріальний предмет³, його атрибути (властивості й відношення з оточенням) та закономірності його поведінки, оперує безпосередньо не з ним самим, а з його різноманітними назвами, позначеннями або образами. Однією з необхідних рис наукового мислення є те, що воно оперує також з назвами самих назв.

Чим насамперед оперує мислення науковця?

Переважає більшість філософів без будь-яких докорів сумління стверджує, що мислення має справу не з самим предметом дослідження, а з поняттям про нього. Але на превеликий жаль, у світовій філософській літературі відсутні праці, які б розкривали специфіку, субстрат, форму та особливості конкретних процесів мисленого оперування *науковими* поняттями як елементами систем наукового знання. Натомість, в наявних літературних джерелах описуються передбачувані у формі понять результати цих процесів без занурення в їхню дію та відповідні механізми [Кузнецов, 2014]. Тобто фактично мислення тлумачиться як чорний ящик, на вході якого подається інформація в понятійному вигляді, яка після її обробки з'являється на виході в такому ж, але переробленому вигляді.

Крім того, аналіз понять обмежується наведенням прикладів буденних понять почуттєвих речей [Murphy, 2002] та їхнім логічним моделюванням за допомогою конструкції логічних предикатів або змістовних уявлень про зміст та обсяг понять [Войшвилло, 1989; Materna, 2004; Materna, 2009]. А деякі автори навіть «наводять» аргументи на користь надлишковості виокремлення та використання в психології, філософії та науці такої форми мислення як «поняття» [Machery, 2009].

Як наслідок, загальною рисою наявної літератури про поняття є свідоме або несвідоме застосування таких моделей понять, котрі мало пов'язані з практичною, хоча й абстрактною науковою діяльністю. Ретельно проаналізувавши відповідні запропоновані уявлення про поняття, неважко помітити, що останнє виглядає як справжній оксюморон. Дійсно, поняттю як мисленому утворенню приписуються риси (скажімо, обсяг – сукупність предметів, або зміст – суттєві властивості предметів), які у випадку природничо-наукових понять не належать до мислення (свідомості) дослідників. Тут не розрізняється обсяг (зміст) як назва сукупності предметів (сукупності суттєвих властивостей предметів) та самі ці сукупності.

Багатоликий електрон

Розглянемо, наприклад, тлумачення засадничого фізичного поняття «електрон» через такі його характеристики, як маса, просторовий розмір (зауважимо, що його так званий «класичний радіус» не є радіусом, отриманим із традиційних вимірювань або шляхом таких же традиційних класичних міркувань), електричний заряд. Вони за традиційним логічним тлумаченням понять утворюють його зміст (сукупність суттєвих властивостей електрона як елементарної частинки). В будь-якому разі такі ознаки є фактично атрибутами електрона як природного об'єкту (предмету), а не поняття «електрон». Натомість, із останнім асоціюються професійно-фізичні назви вказаних ознак електронів. Саме в категоріях цих назв та пов'язаних із ними елементів відповідних систем фізичного знання мислить фізик-теоретик, коли він розмірковує про електрон або, як зазвичай кажуть, використовує поняття «електрон». Ці назви позначають певні абстрактні моделі електрона, визначають проб-

леми, які конструюються за допомогою цих моделей, штовхають дослідника на використання відомих або створення нових інструментів із розв'язання проблем тощо.

Зауважимо також, що для елементарних частинок, згідно з сучасною теорією, дещо наївні з нинішньої точки зору класичні уявлення про їхній просторовий розмір та певні скінченні значення деяких їхніх характеристик (на кшталт електричного заряду) ставляться під сумнів. Мається на увазі наступне. (1) Внаслідок співвідношення невизначеностей Гейзенберга, на маленьких відстанях від збуджуючого заряду доволно вибраного окремого електрона відбувається флуктуаційна генерація (виникнення та зникнення) віртуальних електрон-позитронних пар (насправді, саме через це втрачає сенс поняття «окремого» електрона, так що доводиться вести розрахунки та міркувати в термінах поняття «електрон-позитронного поля»). (2) Крім того, «прямі» електродинамічні обчислення приводять до нескінченної величини кулонівської енергії точкової зарядженої частинки, тоді як (3) обмеження, які накладає спеціальна теорія відносності, заперечують неточковість електрона. Таким чином, сучасна фізика вказує не просто на окремі ознаки електрона, але й на їхній нетривіальний взаємозв'язок, який за великим рахунком спростовує класичні уявлення про його характеристики як окремої елементарної частинки.

Отже, поняття «електрон» не є однозначним та універсальним, попри позірну «простоту» та відносну «елементарність» електрона, якщо, наприклад, порівняти його з протоном. Воно при переході до більш складних фізичних систем знання (класична електродинаміка → квантова електродинаміка → теорія електро-слабких взаємодій → ...) змінюється, збагачується та в явний спосіб демонструє дослідникам свою загадковість, яка зазвичай внаслідок імпринтингу шкільних догм викарбовується в уяві студентів на застиглий (до того ж і неправильний!) образ електрона як маленької зарядженої кульки⁴. Поняття «електрон» (як і будь-яке інше фундаментальне поняття природознавства), є різним в різних системах знань, знаходячи своє належне місце в сукупності інших понять, притаманних кожній даній системі та набуваючи певні, іноді суттєво інші, характеристики.

Водночас, електрон у природі є цілком конкретним фізичним об'єктом неklasичного штибу. Його властивості, котрі виявляються в різних експериментах, не збігаються між собою не тому, що щось негаразд із наукою, а тому що кожен експеримент націлено на отримання конкретного знання стосовно певної риси досліджуваного об'єкту. Лише осмислення сукупності експериментів дає досить розмитий з класичного погляду, але, з погляду закоханих у природу дослідників, дуже привабливий портрет основоположної елементарної частинки, простота якої є оманливою. Розвиток дослідної техніки приводить до розширення вказаної сукупності експериментів, що поступово змушує науковців в міру розвитку експериментальних можливостей надавати поняттю «електрон» інший сенс.

Різні картини досліджуваних предметів

Таким чином, дослідники наявних систем знань, вживаючи поняття «електрон» при інтерпретації дослідних даних, мають на увазі «різні електрони». Але внаслідок об'єктивного характеру фізичних досліджень ці «електрони» доволі добре описують природну реалію «електрон», а отже є корисними з практичної точки зору, ще раз доводячи, що практика є одним із критеріїв істини. Ця неоднозначність, внутрішньо властива науковим поняттям, є надто складною для уяви пересічних людей, при звичаєних до простих об'єктів і простих рішень (часто дуже хибних!). Саме тому фальшиві псевдо-науковці, наприклад, астрологи, які харчуються з невігластва, ніколи не заморочуються явищами подібними до електронної інтерференції. Вони натомість одразу переходять до удаваних зв'язків далеких планет із людськими долями, спрощуючи дискурс до нестями, бо перевірити магічні передбачення в царині міфічних стосунків жодним чином нікому не вдасться.

Натомість, у царині справжніх природничих наук науковці-експериментатори виконують певні конкретні практичні дії (методами фізики, хімії, біології, геології тощо) з досліджуваними об'єктами. Вони їх розрізають, нагрівають, заморожують, стискають, розчиняють, очищують, занурюють у зовнішні електричні та магнітні поля, зіштовхують з різними відносними швидкостями, вмикають в електричне коло, опромінюють радіацією різного шти-

бу тощо. Досліди проводять, намагаючись дотримуватись певних контрольованих умов, які дозволяють визначити атрибути предметів та кореляції як між цими атрибутами, так і між окремими різними предметами. Необхідною умовою оприлюднення інформації про отримане нове знання є такий його опис у публікаціях, який дозволяє іншим дослідникам відтворити або спростувати результати дослідів. На жаль, така мовби тривіальна для природознавців вимога не виконується в більшості досліджень у царині соціальних та гуманітарних наук, наприклад в психології, де, як стверджується, результати до 70% психологічних експериментів [Randall, Welsler, 2018; Simons, 2014; Replication crisis, 2021] не відтворюються. Головна епістемологічна проблема полягає у тім, що на ґрунті таких «експериментів» будуються різні «теорії», які слугують як дороговказ для певних практичних дій. У її світлі актуалізується старе питання про обґрунтування теоретичних побудов у тих соціальних та гуманітарних науках, де експеримент заборонений із етичних міркувань або взагалі неможливий. Не менш цікавим є те, що відтворюваність результатів наукових експериментів є лише необхідною, проте не достатньою умовою їхньої істинності в репрезентації досліджуваної предметної галузі. Принципові ускладнення виникають навіть у спробах теоретичних пояснень результатів однотипних соціологічних досліджень. Максимум на що можна сподіватися, так це на більш-менш імовірні передбачення того, що може відбуватися за аналогічних умов [Ekland-Olson, Gibbs, 2018].

Пояснити таку відмінність соціальних наук від природознавства дуже легко (хоча виправити становище дуже важко). А саме, реалії, які досліджує фізик або хімік незрівнянно простіші, ніж навіть прості осередки людського суспільства. До речі, тому й медицина залишається неточною наукою. Навіть ефективні ліки по-різному діють на різних людей. І це зв'язано не лише із соматичними відмінностями людських особин, що, в принципі, можна було би врахувати, а також і з психологічними відмінностями. Класичним прикладом принципового порушення причинно-наслідкових ланцюжків у медицині (подібних до таких, які чудово відтворюються, скажімо, в фізиці) є ефект плацебо. Годі й сподіватися, що ми його так само раціонально пояснимо, як рух кульки на по-

хилій площини. А про вірогідний науковий аналіз того, що коїться в голові виборця, варто взагалі забути. Можна лише писати есеї на цю тему.

Деякі види назв реалій, їхніх складників та атрибутів

Оскільки в сучасних природничих науках досліджувані предмети та явища експериментально вивчаються за допомогою каліброваних вимірювальних приладів, існує можливість не тільки робити якісний опис експериментів, але й знаходити кількісні значення атрибутів реалій. При цьому їхні назви дослідники змушені спочатку запозичувати зі слів повсякденної мови, спираючись на конкретні мовні традиції країни, де працює дослідник. Часто, згідно із середньовічною традицією, яка збереглася аж до сьогодення, замість рідної мови першовідкривачів (італійців, французів, німців, англійців, шотландців, американців, шведів, голландців, данців) використовуються терміни, коріння яких походить із («мертвих» на сьогодні) давньогрецької або латинської мов, щоб якось відокремити словник науковця від словника пересічної необізнаної людини та, водночас, уніфікувати термінологію, уникаючи розпаду світової науки на національно-орієнтовані фрагменти. Сьогодні нехайна необхідність міжнародної уніфікації назв у вірусології та генетиці викликана потребами спільної боротьби проти сучасної пандемії коронавірусу SARS-CoV-2 [Mallapaty, 2021]⁵. Зазначимо, що спроби відокремити власну наукову мову від світової мовної скарбниці, які робилися німецькими націоналістами Третього Райху та російськими шовіністами сталінської доби «блискуче» провалилися.

Усталені наукові назви, байдуже якого походження, зберігаються й тоді, коли об'єкт професійного дослідження або технічний продукт повсякденного вжитку під впливом розвитку науки радикально змінюється чи навіть трансформується аж до перетворення в зовсім новий об'єкт, аж ніяк не схожий на побутовий прототип, через який означений продукт отримав свою назву. Скажімо, сучасна комп'ютерна миша (*mouse*) вже позбулася «хвоста», так що втратила схожість із біологічною мишею. Але назва збереглася. Або розглянемо фотознімок, який колись був картонним або паперовим аркушиком, верхній шар якого містив пласке відображення якогось

предмета, отримане трохи раніше за допомогою фотокамери та перетворене спочатку на приховане зображення на плівці. В сучасну технічну епоху фотознімком можна було би назвати хіба що певний розподіл електричних зарядів у матрицях із зарядовим зв'язком (*charge-coupled device, CCD*), утворений дією падаючого світла, хоча зазвичай такої назви уникають.

Наукові та буденні назви

Розглянуті назви, в принципі, не є достатніми щодо оперування ними в межах системи наукового знання. Вони лише позначають реалії та їхні складники, але комбінування подібних назв (звісно, згідно із граматичними правилами буденної мови) не здатне створити нового знання. Які б походження та структура не були б у назв, котрі складають науковий текст, в популярних викладах різного рівня вживається, насамперед, буденна мова. Тільки таким чином удається більш-менш повноцінне інформування широкого загалу та зваблення охочих до наукових глибин. При цьому, щоб там не казати про електрон у широкому контексті, спираючись на повсякденні асоціації, використання назви «електрон» у межах буденного дискурсу ні на йоту не наближає слухачів або читачів до опанування сучасної науки про електрони та пов'язані з ними явища⁶. Натомість, у літературній творчості, зокрема в поезії, за наявності певного хисту майстерність використання звичайних слів, притаманного цій царині, генерує нову інформацію мистецького змісту. Тому пізнання дійсності наукою та мистецтвом мають суттєві відмінності, хоча спільним знаменником цих видів творчої діяльності залишається зв'язок із природою та людським суспільством [Фейнберг, 2004].

На практичному рівні, взагалі кажучи, немає різниці, яка назва надана предмету дослідження. Про це свідчить той факт, що кожна окрема національна мова має власні назви предметів і явищ, хоча б і запозичені з інших мов та пристосовані до власної. Але якщо існує певна система наукового знання, в предметну галузь якої входить досліджувана реалія, то елементи (та побудовані з них структури) цієї системи використовуються як її ефективні назви. Симптома-тично, що, взявши за назви символи та формули розвинутої системи

наукового знання, легко помітити їх тотожність (з точністю до несуттєвих граматичних нюансів) при користуванні різними національними мовами.

Проте з точки розвитку абстрактного мислення принциповим є володіння, принаймні, двома мовами. Згідно зі слухним зауваженням Уільяма Мак-Ніла, володіння двома мовами відкриває можливість іменування однієї реалії словами з різних мов. Це запобігає звичайному для одномовного мислення подвійному ототожненню слова з реалією та слова з її поняттям. У свою чергу, таке ототожнення дало би (а часто-густо, дає) підґрунтя для ототожнення реалії з її поняттям. Як наслідок, усвідомлення умовності цих ототожнень сприяє розвитку абстрактного мислення, яке не ототожнює абстракцію та її прообраз⁷. Проте варто застерігати користувачів, що бездумне (автоматичне та неусвідомлене) застосування іншомовних термінів позбавляє дослідника (або студента) інтуїції, яка укорінена у синонімах рідної мови. Тому перед неангломовними дослідниками виникає важлива та актуальна проблема знаходження в їхніх рідних мовах таких перекладів нових англомовних термінів, які б «запалювали» інтуїцію співвітчизників. Треба щиро визначити, що це можливо не завжди. У такому випадку потрібно робити все, аби з новим іноземним терміном асоціювалися візуальні образи та практичні дії, як це відбулося з терміном «гаджет».

Різні словесні назви, але однакові символічні позначення

Наприклад, елементарна частинка, заряд якої вважається елементарним та про яку ми вже говорили, українською називається «електрон», англійською – «electron», німецькою – «Elektron», італійською – «elettrone», турецькою – «elektron» тощо. При цьому в абсолютній більшості наукових праць та підручників, написаних різними мовами, електрон (та/або елементарний заряд) позначаються символом *e*. Це й не дивно, бо фізика як система наукового знання виникла в Західній Європі, котра становила культурну спільноту задовго до сумнозвісної глобалізації.

Наскільки нам відомо, назви у вигляді формул, якими записують другий закон великого англійця Айзека Ньютона [Вавилов, 1989; Дмитриев, 1999; Westfall, 1980] « $F = ma$ » та хвильове рів-

няння великого австрійця Ервіна Шредінгера « $H\psi = E\psi$ », є також однаковими у всіх європейських мовах та навіть у географічно та лінгвістично далекій японській мові. Використання притаманного квантовій механіці мовного виразу «хвильова функція електрону» або символів « $\psi(e)$ » означає фактично присвоєння поняттю «електрон» такої додаткової характеристики (назви), як « ψ », що є вирішальним кроком на шляху отримання нетривіального знання про електрон в межах квантової механіки як системи наукового знання. Аналіз фізичного сенсу хвильової функції з наголосом на властивості електрона можна знайти в наступних джерелах [Neu, Albert, 2013; Raumer, 1997], трактування в яких не є тотожними внаслідок складності та невирішеності питання, незважаючи на ретельні дослідження впродовж десятиліть. Слід зазначити, що фізичні тлумачення хвильової функції ферміонів із скінченною масою та хвильової функції фотона (частинки з нульовою масою) майже збігаються.

Окрема назва як тригер інших назв та ментальних дій із ними

Аналізуючи експериментальну інформацію про предмет дослідження в межах якоїсь системи наукового знання, науковці насправді виконують ментальні дії не з цим предметом, а з його назвою та спорідненими з нею назвами, зокрема з назвами отриманих експериментальних даних. Наявність системи наукового знання дає можливість, використовуючи деякі її елементи як назви предметів, отримати опис та пояснення знайдених експериментальних властивостей та зв'язків між ними. Це досягається завдяки складному процесу, який для неосвіченого спостерігача виглядає як незрозуміле маніпулювання с елементами-назвами за невідомими йому, але дозволеними системою знання ментальними діями та правилами їхнього виконання. На додачу до синтаксичних та семантичних правил буденної мови кожна окрема система наукового знання накладає певні обмеження на формулювання тверджень, що містять назви предметів. Крім того вона відкриває нові, невластиві буденній мові, можливості для створення й корисного перетворення змістовних текстів із цими назвами. Це стає можливим за умови ви-

користання різних математичних мов, функції яких аж ніяк не редукуються до перейменування досліджуваних реалій. Ці мови застосовуються також для побудови нетривіальних та ненаочних моделей досліджуваних реалій та для розв'язання проблем вивчення реалій у термінах їхніх моделей.

Скажімо, зі словом «функція» можна будувати різні змістовні речення буденної мови на кшталт «прилад добре виконує свої функції» або «однієї з функцій парламенту є розробка, обговорення, прийняття законів та відстеження їхньої реальної дії у суспільстві, а також внесення в них при необхідності певних корекцій». Але якщо перейти до мови математичних символів, то вона, використовуючи позначення цього слова літерою « f », дозволяє вживати введений символ у різних конструкціях, котрі можна вважати за речення різних математичних мов. Скажімо, можна застосовувати до елемента « f » оператори (дії) диференціювання, інтегрування, згортки, усереднення тощо. Ці оператори також є елементами системи знання, які позначаються власними символами.

Отже, маємо наступну просту схему

Слово «функція» \rightarrow символ « f » \rightarrow оператори диференціювання та інтегрування \rightarrow символні назви операторів d та \int \rightarrow складні символи d/dx та $\int dx$ \rightarrow речення $df(x)/dx$ та $\int f(x)dx$

Схема 1. Приклад ланцюга позначень при створенні речень математичної мови

Навіть зазначені найпростіші математичні речення важко передати звичайною мовою людського спілкування. Проте нічого дивного тут немає, адже переклад якогось наукового чи художнього тексту іншою мовою також є складною процедурою, через яку повна автентичність неодмінно втрачається. Більш складні математичні конструкції, взагалі, не допускають буденного словесного тлумачення.

Походження деяких назв

У фізиці символом $f(x)$, про який йшлося вище, позначають відповідності між фізичними величинами, котрі належать множинам значень та визначень, відповідно [Зельдович, 1963; Зельдович, Яглом, 1982; Зельдович, Мышкис, 1972, 1973]. Конкретне наповнення цієї математичної форми залежить від наукової царини та віддзеркалює залежність між певними величинами. Ці величини відповідають або безпосередньому спостереженню, або носять абстрактний допоміжний характер⁸, але тим не менше врешті-решт виходять на спостережні в експерименті явища (інакше це не буде фізикою, тобто дослідженням природи).

Але взагалі кажучи, символ f , запозичений із латинської абетки, може означати будь-які атрибути (величини) фізичних об'єктів або абстрактні величини, котрі є похідними від спостережуваних величин. Залежність від якихось аргументів, певна річ, існує, але може й не зазначатися. Символічна мова назв у фізичній царині дуже часто походить від звичайної людської мови (латинської, давньогрецької, англійської, німецької). Наприклад, « f » може означати не тільки «function» (функція), але й «force» (сила) або «frequency» (частота). Проте іноді ця зручна мнемоніка зникає в процесі розвитку науки, а може навіть увести в оману.

Дійсно, візьмімо квантово-механічні позначення атомних станів S , P , D ... із значенням моменту орбітального руху $L = 0, 1, 2$... [Ландау, Лифшиц, 1989]. Їхнє походження пов'язане з виглядом певних серій атомних спектрів, які першовідкривачі за формальною ознакою називали «Sharp», «Principal», «Diffuse», відповідно. Але первісне значення термінів давно забуте й, взагалі кажучи, втратило будь-який практичний сенс. У такий спосіб назви систем наукового знання полишають «мовну» колицу та стають «самостійною» абстрактною сукупністю, походження назви якої відомі переважно історикам культури та науки.

Зазначимо, що з погляду не втаємничених спостерігачів ситуація виглядає так, ніби те, що науковець-теоретик робить з існуючою системою наукового знання, намагаючись пояснити та розрахувати отриману науковцем-експериментатором інформацію про предмет дослідження, зводиться до нагромадження та переінак-

шення його різних назв. Для стороннього спостерігача такі дії дуже нагадують незрозумілу йому гру в бісер [Гессе, 2014]. Проте взаємні зв'язки між назвами (символами) не є довільними, а диктуються поточним станом обраної дослідником системи наукового знання⁹.

Мінімальні вимоги до наукових назв

Отже, щоби в науковий спосіб міркувати про певний предмет, потрібно не просто його «охрестити», надати йому якісь назви та позначення, але вибрати їх таким чином, аби мислення могло їх відносно легко та системно обробляти (зараз вимоги щодо цього стали ще суворішими, бо рутинна частина *processing*'у проводиться автоматично за допомогою обчислювальної техніки, яка може працювати лише згідно з певними, однозначно визначеними алгоритмами). Обробка інформації відбувається із використанням або комбінації звичайних писемних мов та їх штучних (математичних) аналогів (літери, символи, склади, слова, тексти, програми), або візуальних символічних мов іншого штибу (графіки, малюнки, схеми, таблиці, ієрогліфи, піктограми, діаграми, відео).

Насправді, в будь-якій достатньо великій статті в царині природничих наук можна зустріти безліч символів різного характеру, які створюють специфічний продукт, незрозумілий необізнаним особам, хоча окремі елементи нагадують їм відомі речі, притаманні побутовій мові та елементарній математиці, запозиченій у стародавніх греків та італійських вдосконалювачів часів Ренесансу. Структура такого наукового тексту нагадає еkleктичне поєднання російської та французької мов у романі Лева Толстого «Війна і мир» [Толстой, 1979], тільки є значно складнішою за формою.

Цікавим та вельми важливим елементом справжньої наукової статті є посилання. Зміст праць, на які посилається кожний науковець, перелік їхніх авторів, «свіжість» та мови статей, які цитуються, утворюють такий фрагмент статті, який сам по собі є «текстом», написаним особливою мовою – мовою посилань. За невірне з погляду тодішньої влади вживання цієї мови сталінська Росія жорстоко карала авторів, тавруючи їх «космополітами» та вимагаючи від них підтримувати посиланнями міфічне російське

первородство. Навіть після смерті Сталіна мова посилянь піддавалася цензурі, цього разу пов'язаною здебільшого із заборонаю посилатися на радянських учених, які в партизанський спосіб не повернулися із подорожей на (умовний) Захід, або подали документи до належних інстанцій на виїзд туди¹⁰.

Деякі «звичайні» мови народів світу теж користуються «сумішшю» різного типу назв. Наприклад, це стосується японської мови, де дві складові абетки поєднані з китайськими ієрогліфами. Понад те, в сучасній японській мові почали широко використовувати англійську мову, особливо в наукових текстах. Одному з авторів (О.Г.) довелося бути присутнім на захисті японської дисертації, присвяченій ефекту Джозефсона в надпровідності. Так-от, відслідковуючи англійські слова, написані, певна річ, латиною, та роздивляючись графіки, *ОГ* практично все зрозумів та навіть, на прохання гостинних господарів, надав усну оцінку роботі (як читач легко зрозуміє, чистою англійською, без японських домішок).

Ототожнення наукових назв з позначеними реаліями

Зазначимо, що як у повсякденних, так і в наукових міркуваннях, часто-густо відбувається автоматична взаємозаміна та інколи навіть ототожнення предметів та їхніх назв. Слова звичайної людської мови, які використовуються для позначення предметів, котрі оточують людину та пізнаються за допомогою органів почуттів, належним чином пристосовані для опису цих предметів, їхніх властивостей і взаємовідношень. В мовах різних народів, за винятком суто міфологічних та релігійних фрагментів, майже відсутні назви, позбавлені сенсорного змісту, тобто назви, які не позначають безпосередньо жоден конкретний предмет із довкілля. Але системи наукового знання з потреби містять багато назв, які прямо не позначають реалії або інгредієнти реалій з їх предметних галузей. Інакше кажучи, природничі науки, спираючись на своє математичне підґрунтя, широко використовують абстрактні поняття, які, тим не менш, є необхідними засобами наукового мислення [Каганов, Любарский, 2005].

Парадоксальним чином гуманітарним наукам абстрактність мислення ще більш притаманна, але наявна в цих науках незни-

щенна в процесі розвитку суб'єктивність звільняє науковців від надання аж занадто точного сенсу своїм твердженням. Тому різні мислителі співвідносять ті ж самі слова з різними речами, працюючи в просторі абстрактних понять. Це робить гуманітарні тексти дуже привабливими та розмаїтими, але позбавляє нас можливості вилучати з них однозначні співставлення термінів з предметами реального світу. В справжнього натхненного гуманітарія не тільки слова «справедливість» або «впевненість» означають у кожного щось своє, але навіть слово «Місяць» описує дещо інше, ніж небесне тіло астронома. Натомість астрономи з різних лабораторій завжди мають на увазі той самий «Місяць», який обертається навколо Землі.

Що ж до науковців-природознавців та філософів науки, то вони іноді та почасти несвідомо вдаються до протилежних крайнощів. А саме, декотрі з них вважають, що система наукового знання має містити лише предметно (онтично)-непусті назви, а тому піддаються спокусі трактувати абстрактне як конкретне, ототожнюючи ту чи іншу назву предмету з самим предметом. Яскравим прикладом цього хибного тренду є намагання деяких фізиків та філософів приписати елементам квантової теорії, які позначаються як «хвильова функція» або « ψ », реальне існування в її предметній галузі.

Для того, щоб уникнути подібних ототожнень іменуватимемо позначення елементів та предметів «назвами» (або «термінами», коли йдеться саме про наукові назви) і намагатимемось послідовно відрізнити реалії та їхні складники від відповідних їм назв. Оскільки ми вважаємо назви реалій також елементами певної системи знання, а саме, її називної підсистеми, то прискіпливий читач може закинути авторам, що виникає регрес у нескінченність, коли для оперування з будь-якою назвою також потрібно залучати для обговорення назву цієї назви.

Розв'язати цей парадокс можна, якщо звернутися до реальних систем наукового знання, які виконують функцію отримання нового знання без занурення у згаданий регрес. Аналогічним чином, для пояснення поведінки окремої особи у більшості випадків не потрібно звертатися до поведінки кожного з її прашурів із відповідного практично нескінченного ланцюга. В реальних системах

Зовнішня та внутрішні семіотики систем наукового знання
наукового знання доцільно виокремити, у першому наближенні, два типи назв.

Типи наукових назв

Перший тип назв утворюють так звані примітивні, первинні стосовно конкретної системи знання, назви, які постулюються та не визначаються в її межах. Такі назви підпорядковуються переважно правилам буденної мови. Другий тип – похідні назви, які конструюються за допомогою примітивних назв. Для граматично правильної побудови тверджень з ними потрібно спиратися на відповідні системи наукового знання. Прикладами перших є «атом» в атомній фізиці, «планета» в небесній механіці, «точка» в елементарній евклідовій геометрії, «клітина» та «ген» в біології тощо. Зауважимо, що назва «примітивні» аж ніяк не означає сутнісної елементарності названих елементів або предметів чи їхніх інгредієнтів.

Прикладами назв другого типу є, відповідно, «атом кисню», «мала планета», «відстань між точками», «ядро клітини» та «побудова гену». Слід зазначити, що в літературі з філософії науки вживають термін «примітивні поняття», проте без необхідного уточнення, що взагалі означає «наукове поняття». Це робить подібні твердження нечіткими й веде до ототожнення назви поняття з самим поняттям. Розглядаючи ситуацію ізольованого позначення предметів (як, зазвичай, має місце на практиці), кореляцію між предметом та назвою можна схематично відобразити наступним чином:



Схема 2. Загальна схема ізольованого позначення

Урахування використуваних специфічних мовних засобів та систем знання дає складніше, але реалістичніше відображення взаємозв'язків між предметом наукового дослідження та його назвою. А саме, відношення між предметом та його позначенням є ланцюжком низки відношень: відношення відповідності між пред-

метом та мовними засобами (не всіма мовними засобами можна або доцільно позначити певний предмет), відношення мовного подання системи знання наявними мовними засобами (квантова теорія може бути сформульована за допомогою матричної мови, мови хвильових рівнянь, символічної бра-кет мови Дірака, мови інтегралів по траєкторіях) та відношення приналежності назви певній системі знання. Деякі фізики при дослідженні квантових об'єктів часом не виправдано надають їхнім характеристикам назви, запозичені з психології, на кшталт «свідомість» або «суб'єктивність».

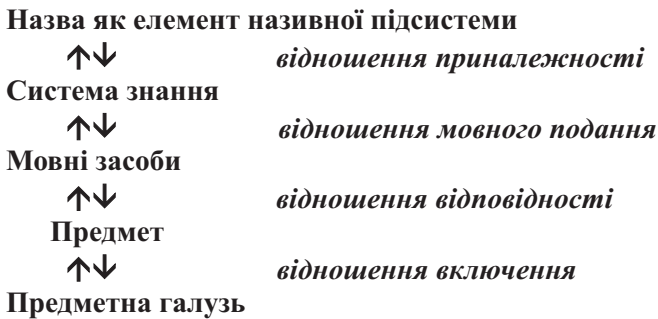


Схема 3. Загальна схема наукового позначення

Що раніше: назва або позначений елемент системи знання?

Зауважимо, що, якщо обмежитися свідомим або несвідомим зведенням системи наукового знання до її називної підсистеми, то стає небезглуздим уявлення про зворотній вплив нової назви на розвиток науки. Дійсно, в багатьох історичних ситуаціях наукового поступу відбувається вплив на існуючу систему наукового знання нової назви, яка з часом вводить у обіг раніше відсутній елемент системи знання. Саме його або щойно відкритий предмет її предметної галузі нова назва згодом і позначатиме. Це можна тлумачити, як певний поштовх, що сприятиме розвитку предметної галузі та, можливо, стимулюватиме виникненню нової системи знання. Тут маємо своєрідний зворотний зв'язок між системою знання та її називною підсистемою.

Прикладом першого сценарію є усвідомлення великим британським фізиком Полем Діраком необхідності використання у теоретичній фізиці так званої дельта-функції та введення для неї символу δ . Дельта-функція виявилася представником нового класу узагальнених функцій, теорія яких була досить швидко розроблена математиками. Другий сценарій виникнення нової науки – квантової механіки – розпочався із запровадження великим німецьким фізиком Максом Планком назви «квант» як характеристики мінімальної енергії, якою можуть обмінюватися атомні об'єкти.

Розмаїття називних підсистем називної підсистеми системи наукового знання

Сукупність назв утворює складну називну (тобто укладену з назв) полісистемну підсистему системи наукового знання. В кожній із її підсистем є властива саме їй називна підпідсистема, яку утворюють відповідні типи назв. Перелік називних підпідсистем наведений на Схемі 4. Певна річ, що представлений варіант не є остаточним, але можна сподіватися, що скелет структури носить достатньо універсальний характер, аби слугувати основою для інших можливих варіантів класифікації.

Ці застереження та сподівання стосуються також і решти класифікаційних ієрархічних «дерев» для тих систем знання, які розглядатимуться нижче. Засновником такого методу, застосованого для класифікації відомих на той час наук, можна вважати великого французького фізика Андре-Марі Ампера, котрий на світанку індустріальної ери запропонував перший ескіз класифікації наукового знання [Белькинд, 1968].

Звісно, зараз його підхід та результати в цій царині становлять здебільшого історичний інтерес. Проте саме ці дослідження виявилися зародком кібернетики (наука управління), засади якої в двадцятому столітті розробив видатний американський математик Норберт Вінер.

Онтично-називна система
Дефініційно-називна система
Називно-називна система

- Формально-модельно-називна система**
- Репрезентативно-називна система**
- Мовно-називна система**
- Організаційно/логістична-називна система**
- ↗ Номічно-називна система**
- Називна система → Апроксимаційно-називна система**
- ↘ Проблемно-називна система**
- Операційно-називна система**
- Процедурно-називна система**
- Оцінно-називна система**
- Евристично-називна система**
- Гіпотетично-називна**
- Єднально/сполучно-називна система**

Схема 4. Називні підсистеми системи наукового знання

Наскільки нам відомо, в світовій літературі з філософії науки в явному вигляді переважно розглядаються назви реалій та їхніх інгредієнтів, а також атрибутів (властивостей і відношень) цих сутностей з предметної галузі системи наукового знання. Натомість, назви елементів та утворених із них структур з підсистем систем наукового знання не є досліджуваними об'єктами філософської рефлексії. Скажімо, аналізуючи квантову механіку і фізики, і філософи фізики зосереджуються на такій загальній назві квантових об'єктів як «квантова система». Але при цьому не звертають увагу на той факт, що в квантовій механіці розроблена ціла низка абстрактних моделей квантових систем. Кожна з цих моделей має свою окрему індивідуальну назву, які й утворюють формально-модельно-називну підпідсистему та репрезентативно-називну підпідсистему називної підсистеми квантової системи знання. Подібна «називна нечутливість/сліпота» притаманна також і осмисленню решти називних підсистем та їхніх елементів.

Крім того, в літературі зустрічається так звана називна редукція, тобто зведення систем наукового знання до їхніх називних підсистем [Dosch, Müller, Sieroka, 2005]. За великим рахунком, це означає ототожнення знання про предмет зі знанням його «правильної» назви. На жаль, незважаючи на поширеність такого ототожнення, воно нічого корисного не повідомляє про властивості та відношення названого предмета навіть у разі використання тавтологічної назви «атом», яка з давньогрецької перекладається як «неподільний».

Деякі тлумачення назв

Наведемо приклади, які, на нашу думку, свідчать про існування такого некоректного та неплідного ототожнення, коли предмети досліджень плутають із їхніми назвами, тобто впроваджують називну редукцію. А саме, відомий російський математик Юрій Манін стверджує, що «понятійну основу будь-якої науки становить складна мережа імен речей, імен ідей та імен імен. Вона еволюціонує сама і змінюється її проекція на реальність» [Манін, 1970: с. 15]. Згадуючи «імена речей», згідно з запропонованою нами термінологією, він має на увазі назви предметів (реалій), а під рештою неупорядкованих за підсистемами імен – «назви елементів» та «назви назв».

Іншого варіанту називної редукції дотримуються Юлій Шрейдер та Олександр Шаров, коли розглядають наукові теорії як окремий випадок систем наукового знання. Вони вважають, що «теорія – це перелік назв відношень і властивостей цих відношень» [Шрейдер, Шаров, 1982: с. 29]. Причому, на відміну від Маніна, ці автори не згадують про речі, а говорять про назви їхніх атрибутів, тобто відношень та їхніх властивостей.

На жаль, фактично, таке розуміння теорії залишає без відповіді принципів для аналізу наукових теорій питання про онтологічний статус відношень і властивостей та про їхні носії. Чи є згадані відношення і властивості елементами теорії або атрибутами її предметної галузі, тобто теж її реаліями, так би мовити, другого порядку? Якщо вони є окремими предметами, то чи є вони самодостатніми? Не дивно, що таке поширене серед дослідників

спрощене розуміння системи наукового знання (зокрема наукової теорії як окремого випадку системи наукового знання) призводить до того, що деякі російські фахівці з філософської теорії пізнання тлумачать наукові відкриття як вигадування «оригінальних» назв та термінів їхніми відкривачами¹¹.

Таким чином, якщо звернутися до наявної літератури з філософії науки, то увагу більшості авторів привертають головним чином назви предметів з предметної галузі, тобто елементи з онтично-називної підсистеми системи наукового знання (дивись Схему 4 вище). Як наслідок, залишаються поза аналізом назви елементів з інших підсистем системи знання, тобто відповідні їм називні підсистеми.

Назви реалій предметної галузі є необхідними, але недостатніми умовами для виконання системою наукового знання її пізнавальних функцій

Отже, мінімальною вимогою для того, щоб система знання була знанням про відповідну предметну галузь, є наявність в ній «правильних» назв для її реалій (об'єктів, явищ, процесів, станів тощо), їхніх властивостей (ознак, аспектів) та відношень (зв'язків, взаємодій). Будемо вживати термін «атрибут» як загальну назву властивостей та відношень. Було би дуже дивно, якщо би, досліджуючи будову атома, фізики замість назви «електрон» вживали, наприклад, назву «бджола». Хоча з метою візуального змістовного моделювання можна було б (хоча, як на авторів, то не варто) порівняти атомне ядро з плошкою меду, а електрони, які обертаються навколо ядра, з роєм бджіл. Тому система наукового знання має включати певні засоби та структури, які виконують функції позначення, іменування досліджуваних предметів.

Проте правильне позначення досліджуваних сутностей річ необхідне, але не достатнє¹². Справа в тім, що система знання як засіб пізнання, тобто отримання нового знання, потрібна не лише для того, щоб більш-менш однозначно позначати предмети з її предметної галузі. Необхідно також встановлювати зв'язок між предметами та їхніми «правильними» назвами. При цьому оцінка правильності не є простою та незаперечною. Наявність звичайних «правильних,

точних та зручних» предметних назв є тільки неодмінною, проте недостатньою умовою, тобто не єдиним засобом одержання доступного експериментальній перевірці нового знання про відповідні предмети та їхні атрибути. Реалізація цього складного завдання неможлива й без «правильного» позначення елементів решти підсистем системи наукового знання (опису дій по виокремленню предметів та їхніх атрибутів, моделей предметів та їхніх атрибутів, проблем дослідження предметів та їхніх атрибутів тощо). До речі, за предметами спостерігають або з ними експериментують, а на довершення вимірюють значення їхніх атрибутів.

Метаморфози філософських розумінь відношення назв до позначених реалій

У платонівському діалозі «Кратил» [Платон, 2006] обговорюється питання про обумовленість іменування речей або їхньої природою або певними історичними обставинами та лінгвістичними домовленостями. Причому дискусія відбувається переважно на фонетичному рівні, коли відповідність між названою річчю та її назвою розглядається через фонемний склад останньої. Як слушно зауважено, «у ході лінгвістичної суперечки Платон проводить численні, хоча й позбавлені науковості, етимологізації, які мають на меті виявити зв'язок між звучанням слів та суттю позначуваних ними об'єктів» [Руда, 2017: с. 280].

Відсилаючи читача до фахового історико-філософського філологічного аналізу цього діалогу [Varney, 2001], зауважимо, що це питання обговорювалося багатьма відомими філософами. Ми зупинимось стисло лише на декількох, найбільш виразних позиціях, які знаходять відгук у сучасній теоретичній фізиці.

Так, розглядаючи це питання, видатний філософ і науковець Готфрід Вільгельм Лейбніц [Погребыский, 1971], звертається до геометрії та арифметики. На їхньому прикладі він показує, що назви реалій з їхніх предметних галузей (геометричні фігури та числа) дійсно є довільними та випадковими в тому сенсі, що залежать від різних буденних мов. Проте твердження цих викладених різними національними мовами систем знання про відповідні однакові реалії, є тотожними, що є однією з необхідних ознак їхньої

істинності. Пояснюючи цей феномен, він підкреслює, що «Навіть якщо б знаки і були довільними, все ж їх вживання і їх взаємне пов'язування включає в собі щось таке, що не є довільним, а саме якусь пропорцію між знаками і речами, а також взаємні відносини різних знаків, що відображають ті самі речі. Й ця пропорція, або відношення, є фундаментом істини. Адже виходить так, що, чи застосовуємо ми ці або інші знаки, результат в будь-якому випадку буде або тим самим, або еквівалентним, або пропорційним. Нехай навіть завжди було б необхідно для мислення вживати будь-які інші знаки» [Лейбниц, 1984: с. 407–408].

З позицією Лейбніца перегукується точка зору відомого німецького філософа Людвіга Вітгенштейна [Grayling, 2001] якій вважав, що окремий символ набуває смисл лише в пов'язаній з ним системі, причому це не означає розуміння того, що він позначає. Для демонстрації цієї думки він також посилається на математику. «Людина володіє вродженою здатністю будувати символи, за допомогою яких можна виразити певний сенс, не маючи ані найменшого уявлення про те, що означає кожне слово. Найкращим прикладом цього є математика, бо людина донедавна використовувала символи для чисел, не знаючи, що вони означають, або те, що вони нічого не означають» [Wittgenstein, 1961: p. 95–96].

Аналогічні міркування висував щодо математики й видатний математик Давид Гільберт, один з засновників та пропагандистів аксіоматичної побудови систем математичного знання: «треба, щоб такі слова, як «точка», «пряма», «площина», в усіх пропозиціях геометрії можна було б замінити, наприклад, словами «стіл», «стілець», «пивна кружка» [Цит. за Вейль. 1989: с. 237]. Головне, щоб зберігалися відношення між реаліями, що позначаються різними назвами. (А як це перевірити?)».

Це слушне наочне твердження Гільберта, на перший погляд, має еквівалент, висловлений видатним математиком із країни, де улюбленим напоєм є не пиво, а вино. Йдеться про твердження француза Анрі Пуанкаре, що «математики вивчають не предмети, а лише відношення між ними; ось чому для них байдуже, чи будуть одні предмети заміщені іншими, чи ні, за умови збереження їхніх відношень» [Пуанкаре, 1990: с. 26]. Але якщо проводити різницю

між системою наукового знання та реаліями з її предметної галузі, то німецький математик каже про заміну назв реалій, які вивчає математика. Натомість, його французький колега мовить про заміну реалій. Дійсно, виходячи з інтуїтивного розуміння різниці між предметами та їхніми атрибутами, він від імені математики стверджує, що заміни предметів при умові збереження відношень між ними не впливають на істинність її тверджень.

Ситуація стає ще цікавішою, якщо врахувати те, що у математиці, як і у кожній науці, реалії з предметної галузі будь-якої системи відповідного знання репрезентуються своїми назвами. Причому, зазвичай, назва не несе інформації про те, що вона позначає: предмети чи відношення між ними. Абсолютизація думки Пуанкаре спричиняє «елімінацію» з предметної галузі математики й відношень, коли вони стають особливими предметами дослідження при аналізі їхніх властивостей. Наприклад, виокремлюють рефлексивні та симетричні відношення, відношення між відношеннями тощо.

Зазначимо, що сам поділ предметної галузі на предмети та їхні атрибути є відносним і з точки зору фізики. Історія цієї науки демонструє, що те, що тлумачилось на певному етапі її розвитку як відношення, може з часом ставати окремим предметом дослідження. Наприклад, тяжіння, згідно з ньютонівською картиною світу, яка базується на принципі далекодії, вважалось відношенням, тоді як згідно з загальною теорією відносності, яка базується на принципі близькодії, воно є неодмінним атрибутом викривленого часопростору.

Залишаючись у межах ототожнення системи наукового знання з її поданням у вигляді системи суджень і виходячи з розгляду понять як термінів, тобто імен (знаків), німецький філософ Моріц Шлік вважав, що поняття як знаки репрезентують окремі реалії, але судження (пропозиції) є знаками, які репрезентують відношення між реаліями¹³. Цю точку зору критикував німецький філософ Ернст Кассіер, вказуючи на те, що думка, точніше відповідне судження, яке складається з понять як знаків, не здатне репрезентувати реалії. «Шлік не здатний зрозуміти, що думка, яка складається з простих фікцій, тобто понять, винятково утлумачених як знаки, не може сформувати або утворити реальність»¹⁴. У межах розвине-

ної ним філософії символічних форм Кассіре́р трактує знак наступним чином: «Бо знак є не просто випадковим покривом ідеї, а є її необхідним і важливим органом. Він служить не просто для передачі повного та заданого мисленого змісту, але є інструментом, за допомогою якого цей зміст розвивається та повністю визначає себе» [Cassirer, 1980: p. 85–86].

З цього короткого огляду поглядів на відношення назв та позначених ними реалій можна зробити декілька висновків. Хоча їхні автори іноді й посилаються на науку, переважно математику, жоден з них конкретно не досліджує тогочасні системи наукового знання. Джерелом їхніх міркувань є буденна мова та донаукові уявлення про світ. Їхні думки спираються на побудовані ними загальні філософські системи, а не на виокремлення та філософський аналіз тих систем наукового знання, які вже існували в їхні часи. В розроблених ними філософських доктринах вони постулюють такі ментальні моделі розуміння дійсності та її пізнання як інтелектуальну інтуїцію Декарта, наперед встановлену гармонію Лейбніца, апріорні форми сприйняття Канта тощо. Через призму цих моделей вони по-різному тлумачать відношення назв та позначених ними речей. Ці філософи, а також чимало науковців (дивись, наприклад¹⁵), використовували науковий матеріал для ілюстрації власних уподобань, замість того, щоби з'ясувати як реальні систем наукового знання здатні отримувати нове знання про досліджувані ними реалії. Раціональна зернина їхніх студій полягає в тому, що тлумачення співвідношення назв та реалій є слухним не на рівні окремих «самостійних» назв, але при їхньому розгляді як елементів системи, котра складається з назв різних типів. Майже всі назви присутні в буденному пізнанні, але повний свій пізнавальний потенціал вони виявили в межах сформованих та повсякчасно змінюваних систем наукового знання. Наприклад, часто згадувані філософами апріорні форми споглядання або інтелектуальна інтуїція, мовби притаманна великим вченим, трансформувалася в науці в модельне бачення предметної галузі, а правила звичайної мови перетворилися в процедури, дотримання яких є необхідним фактором підчас застосування систем наукового знання заради отримання нового знання.

Проте переважна більшість фізиків та філософів фізики, аналізуючи проблему співвідношення назв та реалій, під останніми розуміє реалії лише з предметної галузі системи фізичного знання. Причому виокремлюються матеріальні реалії, які є спостережуваними, як-то молекули й атоми [Giessibl, 2006], та реалії, які, згідно зі сучасними уявленнями, є принципово неспостережуваними, наприклад, кварки [Shuryak, 2006]. Натомість, з поля зору цих дослідників повністю зникають назви внутрішніх структур самої системи знання типу моделей та операцій. Прикладом є позиція висловлена в джерелі [Stamatescu, 2002: p. 40]. Хоча там і вводиться слушне уявлення про так звану валентність символів, але вважається, що остання має лише два значення. Перше асоціюється з горизонтальною кореляцією, яка фіксує відношення окремого символу з символами інших складників системи фізичного знання, друге – з вертикальною кореляцією, тобто з реаліями з її предметної галузі. В цитованій праці автор називає складники системи знання іноді елементами, іноді поняттями (визначення, рівняння, абстрактні атрибути, моделі тощо), не розрізняючи їхні типи та не виокремлюючи назви реалій, поняття реалій, моделі реалій та назви понять реалій і понять моделей. На нашу думку, якщо врахувати ці розрізнення, то має сенс казати про більше, ніж два, горизонтальні значення валентності окремого символу. Про це свідчить коментар автора на сторінці 4: «Рівняння Максвелла зв'язують символи електричного та магнітного полів, їх зміни в просторі та часі, густини заряду тощо. Зміна в часі магнітного поля, наприклад, прирівнюється до комбінації змін електричного поля вздовж просторових напрямків. Це є горизонтальними кореляціями в нашій термінології. Магнітне поле саме по собі може походити від магніту, й зміна поля в певній точці може виникнути шляхом переміщення магніту. Так само електричне поле буде рухати заряди (як впливає з горизонтальних кореляцій) і викликати струм у проводі. Струми і магніти входять безпосередньо в експериментальне обладнання або в спостереження над природою: їх можна визначити дією на інші тіла, котрі виконують роль зондів. Безумовно, кожна ланка вертикального ланцюга (магніти, голки, струми) знову визначається за допомогою символів, які є у мережі теорії (але зазвичай їх можна

визначити більш загально як нижчу ланку ланцюга, на якому вони діють: наприклад, нам не потрібні повні рівняння Максвелла для введення магнітів). Однак очевидно, що в кінці ланцюга діє щось, що передре символам і що змушує нас змінювати символи та їх співвідношення, якщо вони не відповідають спостереженням. Через це ми розглядаємо два типи кореляцій (горизонтальний та вертикальний) як різні».

Але вказаний автор не згадує багато назв або символів для інших складників класичної електродинаміки, про наявність яких свідчать будь-які стандартні підручники [Джексон, 1965; Парселл, 1975; Сивухин, 2004; Тамм, 1978]. Дійсно, розв'язки рівнянь Максвелла для різних граничних умов демонструють вражаючу різноманітність. Це й не дивно, бо до диференціальних рівнянь Максвелла входять так звані матеріальні «сталі»: діелектрична проникність ϵ , магнітна проникність μ та питома провідність σ . Насправді, це ніякі не сталі, а функції багатьох параметрів, що характеризують середовища, де відбуваються електромагнітні процеси. А це – всі середовища, які відомі людству: гази, іонізовані гази (електрична плазма) та конденсовані середовища. До того ж величини ϵ , μ , σ можуть залежати (а в деяких, так званих, нелінійних, середовищах і залежать!) від електричного і магнітного полів \mathbf{E} та \mathbf{H} , відповідно. Нелінійність рівнянь породжує купу розв'язків рівнянь, а, як показав дослід, і експериментальних явищ, про які засновник теорії не міг і помислити. Власне, вся фізика, пов'язана з проявами електромагнітної взаємодії, зосереджена в рівняннях Максвелла, що свідчить про геніальну прозорливість цього британського ученого [Карцев, 1976; Максвелл, 1968; Полак, 1985], яку в царині фізики можна порівняти хіба що з прозорливістю великого Айзека Ньютона, засновника наукового методу.

Дії з рівняннями Максвелла вводять в обіг цілу низку теоретичних підходів, операцій, процедур, наприклад, теоретико-груповий, метод функцій Гріна, метод дзеркальних зображень. Потік досліджень у цій царині не зменшується, байдуже, що принципи лишаються непохитними (в межах своєї застосовності!). В другій половині ХХ століття до цього додалися дослідження з урахуванням просторової дисперсії діелектричної проникності, зародилася

концепція від'ємної діелектричної проникності, яка була згодом продемонстрована на експерименті. І насамкінець, необхідно підкреслити, що після відкриття метаматеріалів із наперед заданими фантастично багатообіцяючими властивостями щодо їх взаємодії з електромагнітними полями електродинаміка відчула новий приплив молодості та бадьорості [Агранович, Гартштейн, 2006; McCall, 2013; Pendry, 2000; Smith et., 2000]. Зауважте, що ні про яку зміну мікроскопічної фізики, про заміну фундаменту фізичної науки тут не йдеться. А сутності в електродинаміці Фарадея-Максвелла примножуються, попри цілком слушні, взагалі кажучи, застереження їхнього стародавнього співвітчизника британця Окама. На цьому тлі занадто кучими здаються бінарні міркування на кшталт горизонтальне-вертикальне або інь-янь.

Метафорично кажучи, аналіз функції та валентності окремого символу поза мережею інших символів конкретної системи наукового знання є таким же недоречним спрощенням, як і дослідження функціонування якоего органу тварини поза її тілом без гуморального та нервового впливу оточення.

Як ще одну ілюстрацію багатовалентності символу розглянемо символ електрона «*e*» в квантовій електродинаміці. З ним пов'язані символи квантового поля електрона, символи його атрибутів (заряду, енергії, спіну тощо), рівнянь, які описують його взаємодію з електромагнітними полями тощо.

Через те, що фізики не здатні побудувати візуальні макроскопічні образи деяких мікроскопічних реалій, не впливає, що цих реалій не існує або що їх створює свідомість фізиків. Підтвердженням адекватності фізичних теорій щодо опису явищ та об'єктів із відповідних предметних галузей поза сумнівом можна вважати узгодження зроблених розрахунків значень атрибутів цих реалій, та тих значень, які дають вимірювальні прилади. Проте, аби досягти такого підтвердження, потрібно використовувати всі типи назв елементів системи знання та, головне, вміло, творчо та правильно оперувати цими елементами.

Зазначимо, що втрата візуальної наочності спіткала не лише фізику. Вона зачепила навіть банківську сферу, в якій велику роль відігравала фізична присутність певної особи або документу, кот-

рий засвідчував персональні дані цієї особи, скажімо, внутрішнього паспорту з відповідною світлиною. Наразі, для того, щоби переко-нати в фізичному існуванні та платоспроможності якогось чесного клієнта, банківському працівникові не обов'язково знати його фізичний вигляд – можна обмежитися перевіркою його кредитної картки. Правда, при цьому шахраї можуть надурити наївно чесного банкіра, але й фальсифікатори дослідних даних інколи жорстоко дурять наукову громадськість [Reich, 2009].

Назви елементів системи наукового знання як умова її існування

Тому варто виокремити в називній системи її підсистеми, які містять назви для елементів інших підсистем системи наукового знання. Всі ці підсистеми пов'язані між собою, тому в них часто використовують омонімічні назви, які проте мають різні значення та виконують різні функції.

Наприклад, назва «Земля» позначає як певну планету Сонячної системи, так і входить в назву моделі небесної механіки (модель Землі як матеріальної точки), яка використовується для пояснення та опису руху Землі. В такий спосіб і назва «кварк» позначає як деяку запропоновану складову певного класу елементарних частинок (адронів), так і їхню абстрактну модель із певних систем фізичного знання, в межах яких досліджується мікросвіт. У першому випадку назви «Земля» та «кварк» застосовуються для позначення реалій, які вивчаються за допомогою систем, відповідно, астрономічного, геологічного та фізичного знання. У другому – вони позначають внутрішні компоненти моделей та структури самих цих систем знання.

Типи назв в називних підсистемах систем наукового знання

Наслідуючи традиції сучасної філософії науки, коротко розповімо про склад та будову онтично-називної підсистеми системи наукового знання, тобто підсистеми, елементи якої є назвами предметів, їхніх атрибутів та інгредієнтів у відповідній предметній царині. Крім усього іншого, розгляд означеної підсистеми сприятиме розвінчанню міфу про існування якоїсь єдиної мови науки¹⁶, яка ре-

дукує мовні засоби науки до мови логіки висловлювань або до мови логіки предикатів першого порядку. Уявлення про таку мову дозволяє велемовно висловлюватися про науку взагалі, не знаючи нічого змістовно-конкретного та філософськи релевантного про жодну конкретну науку. Виявляється, що звернувшись до реальних систем наукового знання, а не до їхніх спрощених уявлень, які набули характер забобонів, легко переконатися в тому, що кожна система наукового знання використовує багато мов, у тому числі мов різних математичних теорій: евклідової, неевклідових, ріманової та симплектичної геометрій, теорій різного типу груп, топологічних та алгебраїчних теорій, тощо. Очевидним свідченням справедливості цієї тези може слугувати наявність у їхніх онтично-називних підсистемах різних абеток та слів, побудованих за допомогою взятих із різних абеток літер (знаків).

Наприклад, рівняння, які носять ім'я Джеймса Клерка Максвелла та про які вже йшлося, самим першовідкривачем записувалися мовою диференційних співвідношень у координатному представленні. Згодом, видатний та досі недооцінений британський фізик Олівер Гевісайд записав рівняння Максвелла в компактному векторному вигляді. На цьому історія не закінчується, бо видатний німецький математик та фізик Герман Мінковський після створення Альбертом Айнштайном спеціальної теорії відносності представив рівняння Максвелла в чотиривимірному коваріантному вигляді. Якщо до цього додати, що будь-який з цих еквівалентних підходів можна сформулювати також і в інтегральному варіанті за допомогою теорем для дивергенції та ротора векторів, які були отримані німецьким математиком Карлом Фрідріхом Гаусом та британським математиком і фізиком Джорджем Габріелем Стоксом, відповідно, то «багатомовність» виступить у всій своїй методичній неминучості й доцільності та, разом з тим, естетичній привабливості.

Деякі конкретні подання рівнянь Максвелла за допомогою символів різних мов можна побачити у Вікіпедії [Рівняння Максвелла, 2021]. Зауважимо, що широко відому думку Генріха Герца («Теорія Максвелла – це рівняння Максвелла») та аналогічну, але менш відому, думку нашого сучасника, голландського фізика, Герарда 'т Гофта¹⁷ не варто розуміти буквально – як ототожнення фі-

зичної теорії з системою її основних рівнянь чи то назв, які використовує ця система. Як ми зазначили вище, теорія розвивається, розгалужується, застосовується до нових об'єктів досліджень, поповнюється новими моделями, а тому аж ніяк не зводиться до урочистого оголошення та тлумачення її засад. Тобто, теорія електромагнітних явищ не зводиться до рівнянь Максвелла, класична механіка – до законів Ньютона, а квантова механіка – до рівняння Шредінгера.

Типи онтичних назв реалій

В онтично-називних підсистемах можна виявити декілька типів та підтипів екзистенційних назв предметів, тобто таких назв, використання яких передбачає обґрунтовану впевненість у існуванні в предметній області тих реалій та їхніх атрибутів, які позначаються цими назвами. Серед них можна виокремити вихідні назви, які індивідуалізують реалії, складені та структурно-складені назви, див. Схему 5. Ці назви позначають, відповідно, реалії та їхні інгредієнти, атрибути, тобто властивості реалій та їхніх інгредієнтів і відношення (між реаліями, між інгредієнтами, між реаліями та їх інгредієнтами), об'єктивне існування яких постулюється онтичною підсистемою системи наукового знання¹⁸.

Екзистенційні назви



вихідні назви → складені назви → структурно-складені назви

Схема 5. Деякі типи екзистенціальних назв

Вихідні назви індивідуалізують реалії, інгредієнти та їхні атрибути та реєструють *by default* «факт» їхнього об'єктивного існування. Прикладами із царини небесної механіки є «Сонце», «Земля», «пояс Койпера» та «Сонячна система». Аналогічно, в атомній фізиці такими назвами є «атоми», «атоми заліза», «ядра атомів заліза». Для цих же розділів фізики за приклади назв властивостей (одномісних атрибутів) предметів можна взяти вихідні назви «маса», «відстань від Сонця», «швидкість обертання навколо осі»

та «терм», «валентність», «магнітний момент атома», відповідно. Для назв відношень прикладами візьмімо «гравітаційний потенціал», «обмін гравітонами», в першому випадку, та «сили Ван-дер-Ваальса», «кулонівська взаємодія», «ядерні сили», в другому випадку. Ця сукупність назв фіксує як визнані в межах сучасної фізичної картини світу факти існування Сонячної системи разом із усіма небесними тілами, які її складають, так і відповідні властивості та відношення між реаліями цієї предметної галузі. Аналогічне твердження, ясна річ, справедливе також і для атомної фізики.

Складені назви вказують на окремі інгредієнти, які можна виділити в предметах дослідження. Скажімо, «Сонячна система складається із Сонця, планет та малих небесних тіл», або «атом складається з ядра та електронної оболонки». Структурно-складені назви стисло описують комбінації (точніше композиції) властивостей та відношень, наприклад, «сила гравітації між двома небесними тілами пропорційна їх масам та обернено пропорційна квадрату відстані між ними», «взаємодія між інгредієнтами ядра (протонами й нейтронами) має обмінний характер», «тверді тіла не розпадаються завдяки квантово-механічним властивостям руху складових частинок», «молекули в молекулярних кристалах тримаються купи завдяки вандерваальсовим силам притягання»¹⁹.

2. Деякі висновки

Зведення всіх назв, які містяться в системі знань, до екзистенціальних (онтичних) назв, які безпосередньо позначають реалії з її предметної галузі, спричиняє три ілюзії. Перша полягає в тому, що знання про реалії, їхні інгредієнти та атрибути, які позначаються означеними назвами, не залежать від систем знання.

Друга генерує впевненість, що реалії (їхні інгредієнти та атрибути) та наші уявлення про них є тотожними. Коли в процесі розвитку певної галузі науки ці уявлення змінюються, то дослідники, котрі залишаються в полоні цієї ілюзії [Сонг, 2012; Габович, Кузнецов, 2012] інтерпретують процес змін як «доказ» нематеріальної природи якщо не досліджуваних предметів, то, принаймні, їх інгредієнтів. Такі, схильні до філософствувань науковці стикаються з не-

розв'язною проблемою: як, визнавши матеріальність предмета, пояснити нематеріальність його інгредієнтів, або, навпаки, як, припускаючи нематеріальність інгредієнтів, перейти до матеріальних предметів. Врешті-решт, ці дослідники вимушені логікою міркувань перейти до табору відвертого ідеалізму [Менский, 2005] (що робить їхню позицію, принаймні чесною та послідовною) в душі незабутнього єпископа Джорджа Берклі.

Третя ілюзія призводить до переконання, що для розуміння системи знання достатньо запам'ятовувати по'язані з нею назви, не розуміючи ані їхні відношення, ані їхні референти в самій системі та в її предметній галузі. Як колись казав Мирослав Попович, таке переконання редукує мислення поняттями до багатослівного, але семантично пустого оперування з їхніми назвами.

Примітки

¹ Стисло, з основними поняттями семіотики Пірса можна познайомитись тут: <https://iling.spb.ru/pdf/nl/basic.html>

² У подальшому будемо використовувати слова «предмет» та «реалія» як синоніми. Також як синоніми застосовуватимуться слова «складник» та «інгредієнт».

³ Велика кількість цікавих філософських питань виникає стосовно існування предметів, які вивчає математика. Є також багато різних відповідей на ці питання. Ми виходимо з того, що буденна мова є спадком багатьох людських поколінь, який допомагає людині орієнтуватися та виживати в її природному та соціальному довкіллі, що з фізичної точки зору має макроскопічний характер (власне, притаманний людському тілу масштаб, і визначає макроскопічність як фізичне поняття). Однак можливості буденної мови є обмеженими при спробах з'ясувати природу складників та процесів, котрі з ними відбуваються, зрозуміти їхні атрибути та їх функціонування. Виникнення математики із самого початку було пов'язано із намаганням точно описати просторові речі з людського довкілля та визначити їхню кількість. Автори дотримуються точки зору так званого математичного конструктивізму, за яким математики вивчають створені ними ж самими предмети. Після свого виникнення ці предмети починають «жити та розвиватися»

за певними об'єктивними законами, специфіка яких залежить від властивостей побудованих предметів. У цьому розумінні ми маємо ідейну підтримку одного з видатних сучасних математиків Григорія Перельмана. Він стверджує, що «особливості сучасної математики полягають у тому, що вона вивчає штучно вигадані об'єкти. Немає в природі багатомірних просторів, немає груп, полів та кілець, властивості яких інтенсивно вивчають математики» [Перельман, 2011]. Хоча він каже про сучасну математику, на нашу думку це відноситься до всієї математики по досягненні нею певного рівня абстракції та системності.

Цікаво, що аналогічну думку про певну самостійність вигаданих ними персонажів висловлювали багато письменників. До речі, одним з традиційних критичних зауважень літературних критиків полягає у вказівках на невмотивованість дій вигаданих персонажів. Натомість схвальним терміном у мистецтві є так звана «органічність» – відповідність мистецького відображення внутрішній сутності певного явища (предмета). У цьому сенсі коректна математична задача завжди органічна. Така відмінність пов'язана з простотою математики в порівнянні з мистецтвом або літературою.

⁴ Слід зазначити, що зашкарубла освітня традиція не тільки електрон, але й фотон, розглядає як кульку, тільки нейтральну [Габович, 2008].

⁵ «Очевидно та слід мати стандартизовану схему класифікації для іменування видів вірусів, оскільки наявна «система» є цілком хаотичною та слугує головним джерелом розчарування для тих, хто регулярно ідентифікує нові віруси». E. Holmes. Цитується за [Mallapaty, 2020].

⁶ Власне, з електронами можна було б асоціювати все довкілля та нас самих, але лишень на рівні прихованого підґрунтя, бо макроскопічний зарядово-нейтральний світ нашого довкілля не потребує повсякчасного звернення до мікроскопічного рівня елементарних частинок, де електрони виступають у всій своїй красі та могутності. Тому мірошнику або слюсарю достатньо володіння елементарною механікою Ньютонна, щоби добре виконувати свою роботу. Електричні явища увійшли в їхнє професійне та приватне життя хіба що після спалаху лампочки Едісона.

⁷ «Повсюдно поширена двомовність, імовірно, мала далекосяжні наслідки для інтелектуального розвитку Месопотамії. В порівнянні,

наприклад, з мовою єгиптян, в письмових джерелах Месопотамії на диво мало місць, пов'язаних з чарами слова. Для грамотних жителів Месопотамії, які знали принаймні дві абсолютно несхожих мови, було досить природно робити різницю між словом і поняттям, а також між словом і предметом; схильність до абстрактного мислення, яка випливає із цього, могла бути однією з передумов їх чудових математичних досягнень» [McNeill, 1992: p. 136].

⁸ Цікавим прикладом, коли допоміжні явища по мірі розвитку фізики постають «більш звичайними», опосередковано вимірюваними, є сага про векторний потенціал **A**, що раніше вважався допоміжною величиною, математично пов'язаною з магнітним полем **H**. А саме, видатні вчені, ізраїльський фізик Якір Ааронов і американський фізик Девід Бом, запропонували експеримент, де електрон «відчуває» векторний електромагнітний потенціал **A** у тій просторовій області, де магнітне поле **H** з великою точністю дорівнює нулеві. Наступний реальний експеримент блискуче підтвердив теоретичні міркування, а ефект Ааронова-Бома увійшов до повсякденного арсеналу фізиків. Дивись: [Aharonov, Bohm, 1959; Peshkin, Tonomura, 1989].

⁹ Історію створення деяких математичних назв та символів див. [Cajori, 1993].

¹⁰ Тут можна послатися на власний досвід авторів. Існували цілі списки авторів, на яких не можна було посилатися. Списки розширювалися з часом, але завжди залишалися секретними. Тобто від кожного науковця «органи» вимагали проводити власну цензуру, відслідковуючи, хто вже поїхав, або ще не поїхав, але подав документи й застряг на переправі. Якщо ти знехтував роботою цензора-аматора і подав статтю до так званого «Головліту» (в Києві ця установа була розташована біля обкому КПУ, де нині знаходиться Міністерство закордонних справ України), то імовірність не потрапити під лещата цензури була досить висока, бо ледачі «лицарі плаща та кинджала» свої списки як слід не читали. Проте після публікації, де містилося хоча б одне посилання на «крамольного» автора, будь-який донос міг призвести до великих неприємностей.

¹¹ Наприклад, стверджується, що «в 1975 році Г. Фольмер запропонував термін «мезокозм» (mesocosm) – і це є його головною заслугою у галузі еволюційної епістемології (курс. – *Авт.*) – щоб охарактеризувати особливу когнітивну нішу людини» [Князева, 201: с. 81]. Таке ж

гіпертрофоване значення надає термінам і інший автор цієї колективної праці, яка претендує на фундаментальність, коли стверджує, що «як відомо, термін «важка проблема свідомості» запропонував Д. Чалмерс у 1994 році на Тусанській конференції і, як пише В.В. Васильєв, це «забезпечило йому «миттеву славу», «світову відомість» [Цит. за Дубровський, 2012: с. 232]. Тут варто зауважити, що сам В.В. Васильєв пов'язує відомість Чалмерса не з вигадуванням ним терміну «важка проблема свідомості», а з виокремленням на тлі «легких проблем свідомості» так званої «важкої проблеми» «Його тусанський виступ, в якому він розрізнив «легкі» та «важку» проблеми свідомості, забезпечило йому миттеву славу [Васильєв, 2009: с. 152].

Ми згодні, що без назв різного штибу неможливе існування будь-якої системи наукового знання, а тому й відповідної науки, але зведення головного внеску вчених до введення в обіг навіть дуже вдалих назв (термінів), на нашу думку, спирається на поширену й почасти не-свідому редукцію системи наукового знання до її недиференційованої називної підсистеми.

Прикладом створення невдалої назви, яка стала виступати як універсальний інструмент пояснення будь-якої науки та її історії, а також її сприйняття відповідною спільнотою дослідників, є, на нашу думку, впровадження Т. Куном мему «парадигма».

¹² Зауважимо, що вимога правильного іменування речей висувається в релігійних текстах ще три тисячоліття тому. Наприклад, в Біблії йдеться про правильне найменування як Богом, так і Адамом природних та біологічних об'єктів: «5. І Бог назвав світло: День, а темряву назвав: Ніч. І був вечір, і був ранок, день перший. ... 8. І назвав Бог твердь Небо. І був вечір, і був ранок день другий. ... 10. І назвав Бог суходіл: Земля, а місце зібрання води назвав: Море. І Бог побачив, що добре воно. (Буття 1).... 20. І назвав Адам імена всій худобі, і птаству небесному, і всій польовій звірині. Але Адамові поміч Віл не знайшов, щоб подібна до нього була. (Буття 2:20) ... 20. І назвав Адам ім'я своїй жінці: Єва, бо вона була мати всього живого. (Буття 3:20) тощо. Див. [Огієнко]. Китайський мудрець Конфуцій підкреслював, що правильне іменування речей є надзвичайно важливим, тому що є передумовою їхнього пізнання та на цій підставі – цілеспрямованих дій з ними. Цзи-лу сказав Конфуцію: «Так як Вейський князь очікує філософа, щоб управляти, (то ти), філософ, який маєш намір перш (все ро-

бити, з чого почати)!» Філософ сказав: «Безумовно з виправлення імені». Цзи-лу сказав: «Так-то! Філософ, (ти) далеко зайшов; до чого це виправлення?». Філософ сказав: «Дикун ти (невіглас), Ю! Благородний чоловік у тому, чого не знає (не розуміє), обережний (у відгукках), а як ти це зараз зробив? (Якщо) ім'я не виправлено, то слово не відповідає (справі); слово не відповідає, то справа не зробиться; справа не зробиться, церемонії і музика не піднесуться; церемонії і музика не піднесуться, страти і покарання (або штрафи) не братимуть досягати мети; кари і покарання не будуть досягати мети, народ не (буде знати місця), де покласти руку і ногу. Тому шляхетний чоловік, тільки назвавши (визначивши річ) ім'я, неодмінно може діяти; шляхетний чоловік в своїх словах (не більше, як) не невизначений» [Конфуцій].

¹³ «Висновки утворюються поєднанням суджень, а судження є знаками фактів, відношень між об'єктами. Особливістю знаків відношень є те, що коли вони поєднуються, результат завжди простіший, ніж сукупність знаків, складених разом. Таким чином, ситуація тут інша, ніж у випадку понять, які є знаками об'єктів чи речей». [Schlick, 1985: p. 340].

¹⁴ Цит. за [Ferrari, 2002: p. 24].

¹⁵ Видатний німецький фізик Генріх Герц [Григор'ян, Вяльцев, 1968] стверджував наступне: «Це наступне і, в певному сенсі, найважливіше завдання нашого свідомого пізнання природи, яке дозволяє нам передбачити майбутній досвід, щоби ми могли організувати свої теперішні дії на підставі цього передбачення. Як основу для вирішення цього завдання знань ми використовуємо попередній досвід, набутий за будь-яких обставин випадковими спостереженнями або за допомогою навмисних дій. Але процедура, яку ми завжди використовуємо для отримання майбутнього з минулого і, таким чином, для здійснення передбачення, до якого ми прагнемо, полягає в наступному: ми створюємо внутрішні ілюзії або символи зовнішніх предметів і робимо їх такими, які притаманні думці. Слідкуйте за малюнками знову і знову, бо природно і з необхідністю фотографії є відображенням відповідних предметів. Аби ця вимога взагалі могла бути виконана, між природою та нашим духом повинні бути певні відповідності. Досвід вчить, що ця вимога може бути виконана і що такі відповідності насправді існують. Після того, як нам вдалося отримати зображення потрібної якості з накопиченого попереднього досвіду, ми можемо за короткий час от-

римати з них наслідки як із моделей, котрі внаслідок власного втручання у зовнішній світ можна отримати лише через значно довший час. Таким чином, ми можемо випереджувати факти та приймати наші поточні рішення відповідно до отриманого нами розуміння. Картини, про які ми говоримо, є нашими уявленнями про речі; вони задовольняють одну суттєву відповідність речам, яка полягає у виконанні вищезазначеної вимоги. Проте щодо них не існує необхідності мати в подальшому будь-який зв'язок із речами. Насправді, ми також не знаємо й не маємо засобів з'ясувати, чи узгоджуються наші уявлення про речі з тим, що є іншим, ніж лише тільки фундаментальне співвідношення». [Hertz, 1984: s. 1–2].

Так, один з перших дослідників фізичних теорій як окремої реальності, П. Дюгем стверджував, що вони мають символічну природу. Але в його розумінні символи позначають лише зовнішні до теорій реальності: речі, властивості та структури. Як і більшість філософів, він вважав, що немає якось природного зв'язку між символом та позначеною реальністю, що символи є елементами системи, де головну роль відіграють не вони, а відношення між ними, що символи обираються з міркувань зручності дій з ними. Див. [Duhem, 1962].

¹⁶ Джерелом цього міфу є фактично натурфілософська теза Р. Карнапа, що «наука є єдністю, яка ґрунтується на тому, що всі емпіричні твердження можна репрезентувати засобами однієї мови, що всі стани речей є одного роду та пізнаються однаковою метою» [Карнап, 1934: р. 32]. Спростування цієї тези стає беззаперечним, якщо від загальних уявлень про науку та їхньої абсолютизації звернутися до розгляду конкретних систем наукового знання. А саме, їхній розгляд демонструє, що єдність науки полягає в тому, що всі її дисципліни, незважаючи на корінні відмінності їхніх предметних галузей та ступенів розвитку, складаються з мережі відповідних систем знання, яким притаманна універсальна полісистемна побудова. Інша справа, що не у всіх системах наукового знання існування їхніх підсистем усвідомлюється самим науковцями та філософами науки. Читачу, критично налаштованому до гіпотези про універсальну полісистемну будову будь-яких реальних систем наукового знання, пропонуємо навести приклади таких систем знання, які не використовують моделі досліджуваних реальностей, які не формулюють дослідницькі проблеми в термінах цих моделей, які не використовують загальні та специфічні методи

розв'язання та експериментальної перевірки отриманих рішень, які не користуються різними оцінками методів, тощо. Про мову науки див. [Попович, 1966].

¹⁷ Г. 'т Гофт розглядає системи диференціальних рівнянь у часткових похідних та стверджує, що їх можна вважати успішними фізичними теоріями, «якщо ці диференціальні рівняння (правильно) прогнозують поведінку величин, що беруть участь у широкому наборі обставин. Зараз диференціальні рівняння у часткових похідних добре вивчені в математичній літературі. В багатьох випадках можна показати, що розв'язки (за певних граничних умов) є унікальними й можуть бути обчислені з довільною точністю. Такі добрі властивості, як правило, зумовлені існуванням певного поняття певної позитивної «енергії». Експериментально можна було би перевірити, що багато з цих систем є насправді успішними теоріями» [’t Hooft, 1984].

¹⁸ В деяких сучасних системах наукового знання можна виділити ще й генеративні (модельні й процедурні) назви, але їх введення пов'язано із наявністю в системі знання розвиненої модельної та процедурної підсистем. Тому ці назви доцільно розглядати в нашому наступному дослідженні, присвяченому модельній і процедурній підсистемам [Кузнецов, 2014].

¹⁹ Якби складові були класичними частинками, то, попри нейтральність системи в цілому та наявність кулонівських сил притягання між частинками, система обов'язково розвалилася б внаслідок внутрішньо притаманної нестійкості відносно неминучих малих флуктуацій навколо рівноважних положень (теорема Ерншоу). Див. [Earnshaw, 1842].

Джерела

- Агранович, В.М., Гартштейн, Ю.Н. (2006). Пространственная дисперсия и отрицательное преломление света. *Усп. Физ. Наук*, 176, 10: 1051–1068.
- Белькинд, Л.Д. (1968). *Андре-Мари Ампер*. Москва: Наука.
- Бургин М., Кузнецов, В. (1986). Проблема единого понимания логико-математических реконструкций научных теорий. В кн.: М. Попович (ред.). *Доказательство и понимание*. Киев: Наукова думка. С. 244–296.

- Бургин М., Кузнецов, В. (1994) *Введение в современную точную методологию науки. Структуры систем знания*. Москва: Аспект, 1994.
- Бургин М., Кузнецов, В. (1994). Структурно-номинативное направление методологии науки (1984–1991). В кн.: И. Ладенко (ред.), *Методологические концепции и школы в СССР (1951–1991). Том 2*. Новосибирск: Институт философии и права СО РАН. С. 111–130.
- Вавилов, С.И. (1989) *Исаак Ньютон, Издание четвертое, дополненное*. Москва: Наука.
- Васильев, В.В. (2009). *Трудная проблема сознания*. Москва: Прогресс-Традиция.
- Вейль, Г. (1989). *Математическое мышление*. Москва: Наука, 1989.
- Войшвилло, Е.К. (1989). *Понятие как форма мышления. Логико-гносеологический анализ*. Москва: Издательство МГУ.
- Габович, О.М., Габович Н.О. (2008) *Як у загальноосвітній школі викладати сучасну фізику*. Харків: Основа.
- Габович, О., Кузнецов, В. (2015). Проблемы як внутрішні структури систем наукового знання. *Філософські діалоги '2015*. Київ: Інститут філософії НАНУ ім. Г.С. Сковороди. С. 132–154.
- Габович, А., Кузнецов, В. (2012). Существует ли г-н Сонг, которого мы не наблюдаем? *Трибуна УФН* <http://ufn.ru/tribune/trib122c.pdf>
- Гессе, Г. (2014). *Игра в бисер*. Москва: Астрель.
- Григорьян, А.Т., Вяльцев, А.Н. (1968). *Генрих Герц*. Москва: Наука.
- Джексон, Дж. (1965). *Классическая электродинамика*. Москва: Мир.
- Дмитриев, И.С. (1999). *Неизвестный Ньютон. Силуэт на фоне эпохи*. Санкт-Петербург: Алетейя.
- Дубровский, Д.И. (2012). *Субъективная реальность и мозг. К вопросу о полувековом опыте разработки «трудной проблемы сознания» в аналитической философии*. В кн.: В.А. Лекторский (ред.). (2012). *Эпистемология: перспективы развития*. Москва: Канон+ РОИИ «Реабилитация».
- Зельдович, Я.Б. (1963). *Высшая математика для начинающих и ее приложения к физике. Издание второе, переработанное и дополненное*. Москва: ГИФМЛ.
- Зельдович, Я.Б., Яглом, И.М. (1982). *Высшая математика для начинающих физиков и техников.*, Москва: Наука.

- Зельдович, Я.Б., Мышкис, А. Д. (1972). *Элементы прикладной математики, Издание третье, переработанное и дополненное*. Москва: Наука.
- Зельдович, Я.Б., Мышкис, А.Д. (1973). *Элементы математической физики. Среда из взаимодействующих частиц*. Москва: Наука, 1973.
- Каганов, М.И., Любарский, Г.Я. (2005). *Абстракция в математике и физике*. Москва: Физматлит.
- Карцев, Вл. (1976). *Максвелл*. Москва: Молодая гвардия.
- Князева, Е.Н. (2012). Эволюционная эпистемология: современный вид. В кн.: В.А. Лекторский (ред.). (2012). *Эпистемология: перспективы развития*. Москва: Канон⁺ РОИИ «Реабилитация».
- Конфуций. *Беседы и суждения*. <http://lunyu.ru/13/3>.
- Кузнецов, В. (1984). Особенности эксперимента и развитие теоретических средств физики элементарных частиц. В кн.: *Теоретическое и эмпирическое в современном научном познании*. Москва: Наука. С. 271–289.
- Кузнецов, В. (2014). Названия в системах научного знания: от именования реалий до роли в репрезентации и продуцировании знаний о реалиях. *Філософські діалоги*. Випуск 8. Київ: Інститут філософії НАНУ. С. 148–175.
- Кузнецов, В. (2014). Поняття як формуотворення систем наукового знання. У кн.: *Вимір раціональності як чинник європейської інтеграції України*. Київ: Наукова думка. С. 174–235.
- Кузнецов, В. (2017). Від вивчення теоретичної фізики до філософського моделювання наукових понять і теорій: під впливом Павла Копніна та його школи. *Філософські діалоги 2016*. Київ: Інститут філософії НАНУ ім. Г.С. Сковороди. С. 62–92.
- Кузнецов, В. (2019). *Технології філософської праці у доцифровому та цифровому еонах*. Всеукраїнський «круглий стіл»: Трансформація мови комунікацій у мережевому суспільстві. В рамках II Міжнародного симпозіуму «Гуманітарний дискурс мультикультурного світу: наука, освіта, комунікація» 26 березня 2019 року – Київ: Міністерство освіти і науки України; Національний авіаційний університет, факультет лінгвістики та соціальних комунікацій, кафедра філософії; Національний медичний університет ім. О.О. Богомольця, кафедра філософії, біоетики

- та історії медицини; Інститут науково-технічного потенціалу та історії науки ім. Г.М. Доброва НАН України; Центрально-український державний педагогічний університет імені В. Винниченка, кафедра філософії та політології, 2019. С. 44–48.
- Ландау, Л.Д.; Лифшиц, Е.М. (1989). *Теоретическая физика. Том 3. Квантовая механика. Нерелятивистская теория, Изд. четвертое, исправленное при участии Л.П. Питаевского*. Москва: Наука.
- Лейбниц, Г.В. (1984). Диалог (Dialogic de connexione inter res et verba et veritatis realitate). В кн. Г.В. Лейбниц, *Сочинения в 4 т: Т. 3*. Москва: Мысль. С. 407–408.
- Максвелл, Дж.К. (1968). *Статьи и речи*. Москва: Наука, Москва, 1968).
- Манин, Ю.И. (1979). *Доказуемое и недоказуемое*. Москва: Советское радио.
- Менский, М.Б. (2005). *Человек и квантовый мир. Странности квантового мира и тайна сознания*. Фрязино Век-2.
- Огієнко І. (переклад). *Біблія Онлайн*. <http://www.bibleonline.ru/bible/ukr/>
- Парселл, Э. (1975). *Электричество и магнетизм, Берклеевский курс физики, Том второй, издание второе, исправленное*. Москва: Наука.
- Перельман Г. (2011). <https://vz.ru/news/2011/4/28/487382.html>
- Платон (2006). Кратил. В кн.: *Платон. Сочинения в четырех томах. Том 1*. СПб: Изд-во С.-Петербур. ун-та; Изд-во Олега Абышко.
- Погребыский, И.Б. (1971). *Готфрид Вильгельм Лейбниц*. Москва: Наука.
- Полак, Л.С. (1985). (ред.), *Максвелл и развитие физики XIX–XX веков*. Москва: Наука.
- Попович, М. (1966). *О философском анализе языка науки*. Киев, Наукова думка.
- Пріц, В., Кузнецов, В. (2020). Головні риси космологічної картини світу. *Філософська думка*, 2: 86–101.
- Пуанкаре, А. (1990). *О науке*. Москва: Наука.
- Рівняння Максвелла (2021) https://uk.wikipedia.org/wiki/Рівняння_Максвелла.
- Руда, Н.В. (2017). Кратил, або про правильність імен. В кн.: Л.Л. Звонська (ред.), *Енциклопедичний словник класичних мов. Друге видання, виправлене і доповнене*. Київ: ВПЦ «Київський університет».

- Сивухин Д.В. (2004). *Общий курс физики. Том третий. Электричество, Изд. четвертое, стереотипное.* Москва: Физматлит.
- Сонг, Д. (2012). Луна Эйнштейна. *Усп. Физ. Наук*, 182, 9: 1013–1014.
- Тамм, И.Е. (1976). *Основы теории электричества.* Издание девятое, исправленное. Москва: Наука.
- Толстой, Л.Н. (1979). *Собрание сочинений в двадцати двух томах. Война и мир, Тома 4–7.* Москва: Художественная литература.
- Фейнберг, Е.Л. (2004). *Две культуры. Интуиция и логика в искусстве и науке.* Фрязино: Век-2.
- Шрейдер, Ю.А., Шаров, А.А. (1982). *Системы и модели.* Москва: Советское радио, 1982.
- Aharonov, Y., Bohm, D. (1959). Significance of electromagnetic potentials in the quantum theory. *Phys. Rev.*, 115, 3: 485–491.
- Barney, R. (2001). *Names and Nature in Plato's Cratylus.* New York & London: Routledge.
- Barbieri, M. (ed.) (2007). *Introduction to Biosemiotics. The New Biological Synthesis.*
- Burgin, M., Kuznetsov, V. (1994). Scientific problems and questions from a logical point of view. *Synthese*, 100, 1: 1–28.
- Cajori, F. (1993). *A History of Mathematical Notations.* New York: Dover Publications.
- Carnap, R. (1934). *The Unity of Science.* London: Kegan, 1934.
- Cassirer, E. (1980). *The Philosophy of Symbolic Forms. In Three Volumes. Vol. I. Language.* New Haven: Yale University Press.
- Cassirer, E. (1985). *Symbol, Technik, Sprache. Aufsätze aus den Jahren 1927–1933.* Ed. by E.W. Orth, J.M. Krois. Hamburg: Meiner. S. 138).
- Cobley, P. (2016). *Cultural Implications of Biosemiotics.* Dordrecht: Springer.
- Deledalle, G. (1990). *C. S. Peirce. An Intellectual Biography.* Amsterdam: John Benjamins.
- Dosch, H.G., Müller, V.F. Sieroka, N. (2005). *Quantum Field Theory in a Semiotic Perspective.* Berlin: Springer.
- Duhem, P. (1962). *The Aim and Structure of Physical Theory* New York: Atheneum.

- Earnshaw, S. (1842). On the nature of the molecular forces which regulate the constitution of the luminiferous ether. *Transact. Cambridge Philosoph. Soc.*, 7: 97–112.
- Ekland-Olson, S., Gibbs, J.P. (2018). *Science and Sociology. Predictive Power is the Name of the Game*. New York and London: Routledge.
- Ferrari, M. (2002). *Sources for the History of the Concept of Symbol from Leibniz to Cassirer*. In M. Ferrari, I.O. Stamatescu (eds), *Symbol and Physical Knowledge. On the Conceptual Structure of Physics*. Heidelberg: Springer, 2002.
- Ferrari M., Stamatescu I.O. (eds). *Symbol and Physical Knowledge. On the Conceptual Structure of Physics*. Heidelberg: Springer, 2002.
- Gabovich, A., Kuznetsov, V. (2019). Towards Periodizations of Science in the History of Science. In F. Seroglou, V. Koulountzos (eds.) *Proceedings of 15th International Conference «History, Philosophy, and Science Teaching», ReIntroducing Science: Sculpting the Image of Science for Education and Media in Its Historical and Philosophical Background*, Thessaloniki, Greece, July 15th-July 19th, 2019. Pp. 585–594.
- Giessibl, F.J. (2006). AFM's path to atomic resolution. *Phys. Today*, 59, 12: 44–50.
- Grayling, A.C (2001). *Wittgenstein. A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- Hertz, H., (1984). *Die Prinzipien der Mechanik in neuem Zusammenhänge dargestellt*. Leipzig: Johann Ambrosius Barth (Arthur Meiner).
- Kuznetsov, V. (2019). Is the Philosophy of Science a Science? From a View of the Ukrainian Philosopher of Science. In: *Філософські діалоги'2018*. Київ, Інститут філософії ім. Г.С. Сковороди НАНУ. Pp.162 – 182.
- Machery, E. (2009). *Doing Without Concepts*. Oxford, Oxford University Press.
- Mallapaty S. (2020). Should virus naming rules change during a pandemic? The question divides virologists <https://www.nature.com/articles/d41586-020-02243-2>
- Martin, J.D. (2015). What's in a Name Change? Solid State Physics, Condensed Matter Physics, and Materials Science. *Phys. Perspect.* 17, 1: 3–32.
- Materna, P. (2004). *Conceptual Systems*. Berlin: Logos.

- Materna, P. (2009) Concepts and recipes. *Acta Analytica*, 24, 1: 69–90.
- McCall, M. (2013). Transformation optics and cloaking. *Contemp. Phys.*, 54, 6: 273–286.
- McNeill, W.H. (1992). *The Rise of the West. A History of the Human Community; with a Retrospective Essay*. Chicago: University of Chicago Press.
- Murphy, G.L. (2002). *The Big Book of Concepts*. Cambridge, MA: The MIT Press, A Bradford Book, 2002.
- Ney, A., Albert D.Z. (eds), (2013). *The Wave Function. Essays on the Metaphysics of Quantum Mechanics*. Oxford: Oxford University Press.
- Pendry, J.B. (2000). Negative refraction makes a perfect lens. *Phys. Rev. Lett.*, 85, 18: 3966–3969.
- Peshkin, M., Tomomura A. (1989). *The Aharonov-Bohm Effect*. Berlin: Springer.
- Randall, D. Welsler, C. (2018). *The Irreproducibility Crisis of Modern Science. Causes, Consequences, and the Road to Reform*. New York: The National Association of Scholars.
- Raymer M.G. (1997). Measuring the quantum mechanical wave function. *Contemporary Physics*, 38: 5: 343–355.
- Reich, E.S. (2009). *Plastic Fantastic: How the Biggest Fraud in Physics Shook the Scientific World*. New York: Palgrave Macmillan.
- Replication crisis (2021) https://en.wikipedia.org/wiki/Replication_crisis.
- Schlick, M. (1985). *General Theory of Knowledge*. New York, Wien: Springer.
- Shuryak, E.V. (2004). Applying the many-body theory to quarks and gluons. *Phys. Rep.*, 391, 3–6: 381–428.
- Simons, D.J. (2014). The Value of Direct Replication. *Perspectives on Psychological Science*, 9, 1: 76–80.
- Smith, D.R.; Padilla, W.J., Vier, D.C., Nemat-Nasser, S.C., Schultz, S. (2000). Composite medium with simultaneously negative permeability and permittivity. *Phys. Rev. Lett*, 84: 18: 4184–4187.
- Soter, S. (2007). What is a planet? *Scientific American*, 296, 1: 34–41.
- Stern, S. A., Grundy, W.M., McKinnon, W.B., Weaver, H.A., Young, L.A. (2018). *The Pluto System After New Horizons*. *Annu. Rev. Astron. Astrophys*, 56: 357–392.

- Stamatescu, I.-O. (2002). *On the Use and Character of Symbols in Modern Physical Theories*. In book: In M. Ferrari, I.O. Stamatescu (eds), *Symbol and Physical Knowledge. On the Conceptual Structure of Physics*. Heidelberg: Springer, 2002.
- Suppe, F. (1974). The Search for Philosophic Understanding of Scientific Theories. In F. Suppe (ed.). *The Structure of Scientific Theories*. Chicago: University of Illinois Press.
- 't Hooft, G. (1984). Quantum field theory for elementary particles. Is quantum field theory a theory? *Phys. Rep.*, 104, 2–4: 129–142.
- Westfall, R. S. (1980). *Never at Rest. A Biography of Isaac Newton*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wittgenstein, L. (1961). *Notebooks, 1914–1916*. Oxford: Blackwell.

Р О З Д І Л І І

СЕМІОТИЧНИЙ ВИМІР ЛОГІЧНОЇ ТЕОРІЇ АРГУМЕНТАЦІЇ

1. Роль знакових систем у функціонуванні суспільства

Це дослідження проведене у рамках планової теми «Семіотичний аналіз явищ культури», завдання якої полягає у демонстрації потенціалу семіотики для вивчення явищ культури, наданні певного уніфікованого пояснення процесів позначення у різних її галузях.

До визначальних рис культури належить символізм людського мислення, який значною мірою породжується у взаємодії. Як це відбувається, одним із перших показав *символічний інтераціоналізм* Джорджа Герберта Міда, представляючи взаємодію як символічну поведінку. У ньому дії індивідів розглядаються як частина більш широких соціальних актів. Ця теорія пояснює, як встановлюється відношення між соціальним актом і комунікацією. Для того, щоб було можливим описати комунікацію, спочатку треба виявити суттєві стосунки між індивідами у межах соціального процесу, що містить її. Ця теорія розкриває також відношення між свідомістю одного індивіда та свідомістю іншого, показує, що свідомість виникає із комунікації, а не комунікація через свідомість. Тому соціальний акт є також передумовою і свідомості. На думку Міда, соціальний акт є можливим без свідомості, незалежним від неї. Для прикладу можна навести акт ненавмисного штовхання.

Елементами соціального акту виступають жести. Значенням жесту є пристосувальна відповідь іншої людини на нього. Таку відповідь він називає інтерпретацією жесту. Значення виникають у межах соціального процесу, у соціальному акті ще до появи свідомості, до усвідомлення значень [Mead, 1967: pp.18, 49–50, 76–79].

Схожі думки висловлені в іншій філософській традиції: «...свідомість може реалізувати себе і стати дійсним фактом лише у матеріалі знакового втілення... знаки виникають тільки у процесі взаємодії між індивідуальними свідомостями. І сама індивідуальна свідомість наповнена знаками. Свідомість стає свідомістю... тільки у процесі соціальної взаємодії» [Волошинов, 2000: с. 355–356].

Розробка теорії значення у рамках символічного інтеракціонізму спрямована на розуміння того «як люди усвідомлюють своє повсякденне життя і структурують свої дії». Вони роблять це так само, на думку Міда, як це відбувається у спортивній команді під час гри. Через взаємодію її члени вчать один іншого. Кожний з них набуває свою соціальну роль. Соціальні ролі засвоюються через взаємодію, через досвід, через правила. Вони стають засобами контролю наших дій. Саме цими ролями значною мірою визначається наша ідентичність [Baran, Davis, 2012: pp. 316–317].

З усіх положень, висунутих символічним інтеракціонізмом стосовно теорії значення, для цілей нашого дослідження найбільш важливими є його твердження про те, що символи застосовуються для створення свідомості, що вони структурують нашу здатність сприймати і інтерпретувати навколишній світ, що інтерпретація залежить від комунікації, що свідомість, самість і суспільство інтерналізовані як множини символів, що наші дії у відповідь на символи опосередковуються знов таки символами, що вони опосередковують і структурують весь наш досвід, що розуміння людиною об'єктивної реальності опосередковується символічним середовищем, що, зрештою, символи виникають у взаємодії індивідів, а потім контролюють саму взаємодію [Baran, Davis, 2012: p. 318].

Етапною подією у розвитку соціальної теорії було введення у соціологію поняття життєвого світу Едмунда Гуссерля. Австрійський філософ і соціолог Альфред Шюц потрактував його як культурну рамку соціального життя, як універсум значень, який виникає і постійно продовжує формуватися у людській взаємодії [Schütz, 1962]. Координація наших повсякденних дій можлива, тому що ми розробили типові уявлення про те, що відбувається навколо нас. Типізації дозволяють нам класифікувати елементи оточення і діяти у відповідності до таких класифікацій. Тим самим Шюц розвиває

погляди Міда на формування значень: «Наш досвід розпізнає або знаходить те, що є типовим і воно є ... суттєвим для адекватної теорії значення» [Mead, 1967: pp. 47, 82]. Але Мід і Шюц розходяться у розумінні того, як передаються символи. Шюц вважав, що типізації поширюються переважно соціальними інститутами (а не через безпосередню взаємодію) і можуть перебувати поза нашим контролем [Baran, Davis, 2012: pp. 325–3326].

Поняття життєвого світу як світу інтерперсональних відносин було розвинуто далі *комунікативною теорією дії* [Habermas, 1987]. У цій теорії набуло подальшого розвитку положення феноменологічної соціології про те, що людські дії опосередковані їхніми власними інтерпретаціями цього світу, залежними від типізації обставин виконання цих дій. У теорії комунікативної дії термін «значення» приписується актам мовлення. Життєвий світ розглядається як множина припущень, які мають бути задоволені для того, щоб промовляння отримало те чи інше значення.

Погляди Шюца стали вихідними також для *соціального конструктивізму*. Ця теорія стверджує, що люди безперервно будують свій соціальний світ. У рамках цієї теорії набуло подальшого розвитку поняття Шюца про типізації. Це було зроблено введенням поняття «схеми типізації», які є наборами значень, що приписується елементам соціального світу – речам, станам, процесам і діям. Соціальні конструктивісти підтримують точку зору Шюца на роль соціальних інститутів у створенні і поширенні типізацій і стверджують, що вони контролюють соціальний світ, тому що домінують у створенні і використанні схем типізації [Baran, Davis, 2012: p. 328].

Символічний інтеракціонізм і соціальний конструктивізм суголосні у визнанні тієї ролі, яку відіграють очікування у наших уявленнях про себе і наше оточення. «Очікування можуть бути цілком стійкими до змін, навіть якщо їм суперечить легкодоступна фактична інформація, часто пов'язаними із сильними емоціями, які заважають нам свідомо інтерпретувати нову інформацію» [Baran, Davis, 2012: p. 330].

Певний розвиток погляди символічного інтеракціонізму і соціального конструктивізму стосовно типізацій та їхніх схем був отриманий у теорії фреймів Ервіна Гофмана. Саме поняття «фрейм»

Гофман трактує як стійку структуру знань и очікувань, що застосовуються у розробці смислів повсякденних життєвих ситуацій. На його думку, простого посилення на схеми типізації недостатньо для пояснення соціальних ситуацій, бо постійно змінюється спосіб типізації ситуацій, відбувається коригування схем відповідно до контексту. Гофман стверджував, що люди «не працюють із незмінною множиною очікувань стосовно соціальних ролей, речей і ситуацій», що набір інституційно контрольованих знань постійно змінюється, що «наш досвід реальності пов'язаний з нашою здатністю безперешкодно рухатися в повсякденному житті, розуміючи ситуації і людей в них» [Baran, Davis, 2012: p. 331]. Життя, стверджував Гофман, працює так само, як драматична вистава: «Ми переходимо від одного соціального світу до іншого так само, як актори переміщуються між сценами... У міру зміни сцен ми знаходимо і застосовуємо нові набори очікувань» [ibid]. На думку Гофмана символічні інтеракціоністи залишають без відповіді питання, чому існують закономірності. А соціальні конструкціоністи не пояснюють, як ми «приспосовуємось до життя в межах, встановлених соціальними інститутами» [ibid]. Його відповідь виражена тезою, «ми завжди стежимо за соціальним середовищем за соціальними натяками, які сигналізують, коли ми повинні зробити зміни, і ми самі часто вміємо використовувати ці натяки» [ibid]. Соціальні інститути можуть диктувати правила гри, але ми певною мірою вільні обирати, «як грати і чи грати взагалі» [Baran, Davis, 2012: p. 330].

З нашої точки зору, твердження Гофмана про безперешкодний рух є занадто сильним, оскільки інші індивіди можуть чинити спротив і вимагати обґрунтування наших дій, бо люди аналізують інформацію і роблять висновки, а не просто сприймають її. За відсутності спротиву людина завжди була б успішною у реалізації своїх намірів.

Покажемо, як пояснення комунікації, отримане у рамках розглянутих теорій, може прикладатись до розуміння масових комунікацій, до розуміння того, як засоби масової впливають на побудову соціальної реальності. У побудові своєї теорії Мід виходив із безпосередньої взаємодії комунікантів. А у медіа, наприклад, у соціальних мережах, комунікація відбувається віддалено. Соціальний

конструктивізм власне і показав, як ЗМІ у символічний спосіб передають нам культуру, формують наші потреби, впливають на побудову схем, які ми застосовуємо у нашій діяльності, формують соціальні ролі [Baran, Davis, 2012: pp. 317, 324].

Аналіз цих теорій був проведений із метою показати, яку роль відіграють знакові системи у функціонуванні суспільства. Ключовими поняттями цих теорій є поняття «символ», «інтерпретація», «взаємодія», «комунікація», «очікування». Але люди не просто очікують, вони ще й приймають рішення та аргументують їх. Тому на передньому плані сучасних теорій комунікації перебуває аналіз аргументації. Аргументація виявляє себе як ефективний інструмент пошуку консенсусу у конфліктних ситуаціях, як інструмент спілкування у ситуаціях, коли люди стикаються із не повністю обґрунтованими судженнями, наприклад, через те, що вони здійснюються в умовах неповного чи суперечливого знання. Саме це і пояснює, чому природним полем прикладання теорії аргументації стають теорії масової комунікації і саме функціонування засобів масової інформації, якщо їх розглядати як такі, що не просто інформують про події, а й пояснюють їх, сприяють розгортанню критичних дискусій, як інструменту формування суспільної думки, як такі, що протидіють зовнішньому контролю таких дискусій.

Помітною особливістю суспільних дискусій чи просто інформувань у засобах масової комунікації є наявність міркувань, висновки яких з плином часу і надходженням нової інформації змінюють своє значення. У термінах таких недедуктивних міркувань виражається перегляд та оновлення переконань, зміна точок зору.

Незважаючи на ґрунтовний аналіз Аристотелем недедуктивних міркувань, довгий час взірцем аргументації вважалась дедуктивна аргументація. Функцію її епістемологічного підґрунтя виконувала кореспондентна теорія істини. Інтенсивний поштовх дослідження аргументації отримали від комунікативної філософії, яка розглядала аргументування як основу процедурної раціональності. Вона виявила роль раціонально-критичних аргументів і раціонально-критичних дебатів у формуванні суспільної думки, критично налаштованої громадськості і, зрештою, у формуванні політичної волі громадян [Habermas, 1991: pp. 83, 202–203, 219, 228].

Звернення до дискурсивного, діалогового та дискусійного характеру істини значно розширило поле досліджень аргументації. Аргументація стала розглядатись не просто як низка аргументів, а як послідовність інтеракцій. Залучення знань про особливості аргументативних діалогів було зумовлене потребою у засобах більш ретельної експлікації тієї частини спілкування, яка викликана розбіжностями між опонентами, тобто необхідністю моделювати ситуації, коли індивіди додержуються протилежних переконань, а висновки їхніх аргументів можуть бути несумісними. Діалогова модель аргументації дала змогу розглядати аргументацію як певну унормовану практику.

Якщо виникає питання про логічні засоби обґрунтування висновків міркувань, що здійснюються у дискусіях, то відповідь очевидна: представлення таких міркувань у вигляді дедуктивних аргументів і застосування семантичних засобів, які оперують оцінками «істина» і «хиба», для вказаного обґрунтування явно недостатньо. Значною частиною критичних дискусій є недедуктивні міркування, наприклад, міркування здорового глузду, які складають переважну частину наших повсякденних міркувань.

Задача нашого дослідження – показати роль *семіотики* у розвитку теорії логічної аргументації, а отже, через це, і у розвитку теорій комунікації і масової комунікації. Дослідження структури і функціонування знакових систем, що представляють мислення і діяльність людини, здійснюються, в основному, у рамках поглядів Фердинанда де Соссюра і Чарльза Сандерса Пірса. Соссюра вважають засновником усього структуралістського руху, відзначають його видатну роль у становленні структуралістської методології гуманітарних і соціальних наук. Пірсом була розвинена інша традиція, започаткована Аристотелем і стоїками – логічне вивчення знакового характеру мислення. Пірс запозичив у Ляйбница і Бьорклі ідеї про те, що кожна думка є знаком і що будь-яке мислення складене із зв'язаних знаків (5.253), (5.470)¹. Ця традиція була продовжена в аналітичній філософії трактуванням значення як ментального процесу [Wittgenstein, 1974: p. 23]. А у символічній логіці вона втілилась у побудову формальних систем та їхніх семантик, у розробку логічного аналізу природних мов.

2. Пірсова семіотична парадигма логіки

Для того, щоб більш докладно охарактеризувати саме семіотичний вимір логічної теорії аргументації, ми приймаємо Пірсову семіотичну парадигму логіки, його розширене тлумачення «логіки як критики аргументів», її тлумачення як такої, що «охоплює усі необхідні принципи семіотики» (4.9), приймаємо його тезу, що «кожна думка повинна адресувати себе деякій іншій, повинна детермінувати деяку іншу, оскільки це є сутністю знаку», «кожна думка повинна бути інтерпретована в іншій думці» (5.253). І далі дивимось, що відбувається зараз у цій царині досліджень, що дає нам цей підхід для аналізу і розуміння аргументації.

Перше (методологічне) питання полягає у тому, чи виокремлювати, виходячи із сучасного аргументаційного повороту у логіці, окрему аргументаційну парадигму, чи знайти їй місце у семіотичній парадигмі. Цей «поворот» уособлює так звана *аргументаційна семантика*. Виходячи із наявності прагматичного виміру цієї теорії, ми розміщуємо аргументаційну парадигму у межах семіотичної.

За вказаного тлумачення логіки центральні складові логічного апарату – терміни, пропозиції і аргументи – є знаками. Подивимось, що з цього слідує для розвитку логічної теорії аргументації. Ключовим у цій теорії є питання коректності передавання істини або прийнятності від засновків до висновку аргументу. Пірс вважав, що аргумент є знаком загального закону переходу від засновків до висновку (2.252, 2.263), називав висновок аргументу його значенням (5.175, 5.179). Валідність аргументу пов'язується із істинністю наступного принципу: якщо засновки, є істинними, то висновок, повинен бути або швидше за все буде істинним (2.462).

Погляди Пірса на це питання є поглибленням і розширенням того, що Аристотель писав у *Першій Аналітиці* про ймовірнісні здогадки, що зроблені у процесі позначення, про зв'язок того, що позначає, із позначуваним, як ентимематичне слідування [Watt, 1998].

Звернемось до наступного прикладу. Нехай хтось стверджує, що місцевий вітер – північний, і обґрунтовує своє твердження, вказуючи на флюгер, який вказує на північ. Можна цю ситуацію описати таким чином: передбачається, що знак, а саме вказання флюгера на північ, *означає* поточний місцевий північний напрямок

вітру. А можемо для обґрунтування твердження послатися на умову: «Якщо флюгер показує на північ, тоді місцевий вітер північний». Відношення позначення представляється ентимемою: «Флюгер вказує на північ» / «Місцевий вітер – північний», тобто, силогізмом, пропущеним засновком якого є наведене вище умовне речення [Watt, 1998].

Пірс представив Аристотелеве поняття ентимематичного позначення у такий спосіб, що Аристотелева ентимематична послідовність «малий засновок, висновок, ймовірнісний заміник для пропущеного більшого засновку» була перетворена Пірсом у ланцюжок елементів, кожний з яких є знаком, об'єктом чи інтерпретантом. І саме через те, що знаки часто зв'язані з їх об'єктами ймовірнісною здогадкою, суттєву роль у семіотичній теорії Пірса відіграє інтерпретант, бо здогадка потребує додаткової інформації для підтвердження чи спростування [Watt, 1998]. Маємо тут зразок семіотичного трактування виводу і аргументу.

Висновок наведеного ентимематичного аргументу є потенційно спростовним. Застосовуючи мову логічної теорії умовного обґрунтування [Verheij, 2003], цей аргумент можна записати у вигляді формули ФВП \sim МВП, де \sim позначає умовне обґрунтування. Оскільки можуть бути наведені підстави як за, так і проти, тут застосовується саме умовне обґрунтування, а не матеріальна імплікація. Прийняття висновку залежить від інтерпретації контексту. Підтримкою цього аргументу, що надходить від контексту, може бути те, що флюгер новий: ФН \sim (ФВП \sim МВП). Атакою цього аргументу може бути інформація, що він кимось навмисно жорстко зафіксований в одному положенні [Watt, 1998]. Цю атаку засобами логічної теорії умовного обґрунтування можна виразити у такий спосіб: ФЖЗ \sim \times (ФВП \sim МВП), де \times позначає діалектичну негацію [Verheij, 2003].

Наведений аргумент є правдоподібним і демонструє можливе застосування логічної теорії умовного обґрунтування для подальшого розвитку самої Пірсової теорії таких аргументів. У власному прикладі Пірса йдеться про ситуацію, коли бачимо білі боби і хочемо знати, чому сталося так, що вони є саме білими. Пояснюючою інформацією у цьому прикладі є повідомлення, що вони взяті

з цього мішка, і гіпотеза, що усі боби з цього мішка є білими (2.620–23). Цю гіпотезу також можна подати за допомогою відношення умовного обґрунтування.

3. Побудова і оцінка правдоподібних аргументів

З'ясування того, якими є способи отримання висновків правдоподібних міркувань, було розпочато у *Топіці* Аристотеля. Вони не гарантують збереження істини при переході від засновків до висновку, а дають лише правдоподібні висновки. Аналіз таких аргументів є і завданням логіки, і завданням епістемології. Його метою є відповідь на радикальний скептицизм, який спирається, зокрема, саме на особливості таких аргументів. Вже голова третьої платонівської академії – Карнеад – продемонстрував, як можна міркувати і за неповністю визначених умов, за відсутності абсолютного критерію істинності. Йому приписується розробка першої теорії правдоподібності: «Карнеадова теорія раціонального прийняття є альтернативою реалістичній істині стоїків. За його теорії ми можемо судити про правдоподібність враження, як воно пов'язується із суб'єктом, який його переживає, а не його відношення до зовнішньо існуючого об'єкта... речі здаються істинними та хибними в різному ступені. Іншими словами, правдоподібність може бути зважена як сильніша або слабша... будь-яка пропозиція, яку нам слід приймати на основі даних (видимості), має бути прийнята лише тимчасово, у вигляді гіпотези, яка підлягає сумніву» [Walton, Tindale, Gordon, 2014: p. 11–12]. Як теорія раціонального прийняття, вона є альтернативою теорії істини стоїків. За його теорії правдоподібність стосується суб'єкта, який переживає певне враження, а не зовнішньо існуючого об'єкта. До того ж, речі здаються істинними та хибними в різному ступені. Іншими словами, правдоподібність може бути зважена як сильніша або слабша. Будь-яка пропозиція, що приймається на основі сприйняття, має бути прийнята лише тимчасово, у вигляді гіпотези, яка підлягає сумніву.

Зазвичай, правдоподібність аргументу зумовлена неповнотою, нечіткістю, суперечливістю інформації, на підставі якої він висунутий. Таку інформацію маємо, наприклад, і тоді, коли середовище не є стабільним, тому і неможливо сформулювати усі засновки ар-

гументу. Легко бачити відмінність таких аргументів від дедуктивних. Якщо маємо дедуктивний аргумент, який містить квантор «усі» і замінюємо його на квантор «більшість» чи «зазвичай», тоді із дедуктивного отримуємо правдоподібний аргумент. Для того, щоб переконатись, що велика частина нашого знання про світ отримана не в дедуктивний спосіб, можна подивитись на таку класифікацію міркувань і, відповідно, аргументів, що їх формалізують: 1) перцептивні міркування, тобто міркування на базі чуттєвих даних; 2) індуктивні міркування – виведення загального висновку із певної кількості спостережень окремих випадків; 3) міркування про психічні стани інших людей чи тварин; 4) пояснювальні міркування – побудови наукових теорій, чи висунення гіпотез для пояснення спостережень [Pollock, 2009: р. 5]. Звісно, ця класифікація не претендує на повноту. Не враховані, наприклад, міркування про майбутні події (прогнози).

Міркування із наведеної класифікації не є дедуктивними, бо не відповідають умові для дедуктивних міркувань, що із істинних засновків завжди випливає істинний висновок. Висновки міркувань, перелічених у цій класифікації, можуть бути анульовані, коли надходить нова інформація. Вони і анулюються саме тому, що не вся інформація врахована на час здійснення міркування. І хоча висновки таких міркувань не мають тієї сили, яка надається їм дедуктивними правилами виводу, вони все ж таки вважаються обґрунтованими, хоча б у тому сенсі, що їх сприймають такими і спираються на них, приймаючи рішення.

Тобто, не обов'язково, щоб засновки аргументу гарантували істину висновку. Але обов'язково, щоб вони забезпечували його достатню підтримку [Hage, 2005: р. 28]. Отже, висновок правдоподібного аргументу може прийматися і за відсутності переконання у тому, що він істинний. Але навіть побудови аргументу може бути недостатньо для того, щоб його висновок був прийнятним: «Побудова аргументу – одна річ. Рішення, які висновки прийняти, – інша» [Pollock, 2007: р. 7]. Причина полягає у тому, що це рішення може залежати від інших аргументів. Тобто, прийняття чи відкидання висновку як обґрунтованого чи спростованого, залежить не тільки від істинності чи хибності засновків аргументу, але й від інших аргу-

ментів, які підтримують чи атакують ці засновки, підтримують чи атакують висновок або правило виводу, яке зв'язує висновок із засновками. Висновки міркувань приймаються або відкидаються не просто як результат застосування дедуктивних правил, а як результат змагання аргументів.

Правдоподібні аргументи хоча і не гарантують абсолютної істини своїх висновків, але все ж таки вважаються є хорошими у тому сенсі, що їхні висновки обґрунтовані, і отже прийнятні. Ми можемо і не бути переконаними в істинності отриманого нами повідомлення чи висновку аргументу, але приймати його. Нам може, наприклад, просто не вистачити ресурсів для формування переконання в його істинності, але все ж таки ми можемо прийняти його і зробити висновком своїх подальших аргументів [Cohen, 1992: р. 7], можемо прийняти висновок запропонованого нам правдоподібного аргументу і застосувати його у плануванні своєї поведінки, у поясненні своєї поведінки іншим особам, в обґрунтуванні своїх рішень.

Логічний підхід до обґрунтування рішень реалізується через аналіз аргументів, чії висновки виражають рішення щодо передбачуваних дій. Тому у фокусі такого аналізу перебуває питання про прийнятність висновків аргументів. Для того, щоб пояснити, чому власне йдеться про прийнятність, а не про істинність висновків, нам треба спочатку з'ясувати різницю між логікою, центральним поняттям якої є поняття істини, і логікою, центральним поняттям якої є поняття прийяття.

Справа у тому, що особливістю ситуацій, у яких індивіди чи групи індивідів приймають рішення, є те, що для цього вони застосовують не тільки твердження, а й накази, обіцянки, оцінки. Вони обґрунтовуються практичними міркуваннями. Застосування семантичних оцінок «істина» і «хиба» для обґрунтування чи спростування висновків практичних міркувань, які виражають ці феномени, недостатньо або взагалі є проблематичним. Тут потрібне більш широке семантичне поняття, ніж поняття «істинність», бо для характеристики названих ситуацій нам потрібні правила, принципи і цінності. А вони кваліфікуються не як істинні чи хибні, а як прийнятні чи неприйнятні [Hage, 2005: р. 47]. Тому для пояснення, як відбувається обґрунтування рішень, природно спиратись саме на

поняття «прийнятність». Зробивши вибір на користь цього поняття, ми приєднуємось до того розуміння логіки, за якого її головне завдання полягає у розробці засобів побудови аргументів, здатних продемонструвати, що прийняття змісту одних висловлювань є підставою для прийняття змісту інших висловлювань [Hage, 2005: p. 30].

Особливого значення набуває питання з'ясування здатності логічної теорії аргументації представити інструменти для вивчення обґрунтування прийняття рішень що здійснюються за не повністю визначених умов, наприклад, таких що змінюються по ходу взаємодії індивідів.

Обґрунтування прийняття рішень, що приймаються за не повністю визначених умов, саме і здійснюється у формі правдоподібних аргументів. У випадку аргументації за не повністю визначених умов засновки такого аргументу, його висновок і перехід від засновків до висновку кваліфікують як правдоподібні або ймовірні. А це означає, що прикладання правила виводу до засновків аргументу не веде необхідно до істини його висновку. Виникає питання, на чому тоді, у такому випадку, базується прийняття висновку аргументу? Очевидно, що на його обґрунтованості. Один із засобів встановлення прийнятності висновків на основі їхньої обґрунтованості запропонований в аргументаційній семантиці [Pollock, 2007], [Pollock, 2010].

4. Обґрунтування тверджень і аргументаційна семантика

Широко визнаним напрямком формального дослідження процедури обґрунтування тверджень є так званий *доксатичний* підхід, розроблений у рамках формальної епістемології. У відповідності до нього, обґрунтовуючи твердження, ми посилаємось не на істинність підстав, що висунуті на його підтримку, і, відповідно, не на самі факти, а на наші переконання стосовно того, що претендує на статус підстав. До того ж, ми можемо бути не просто переконані у таких підставах і, відповідно, у тих твердженнях, що обґрунтовуємо, а переконані у них певною мірою або у певному ступені. Запропоновані, принаймні, два розуміння ступеню переконаності. За

одного з них, ступінь певного переконання тим вище, чим більш впевнено ми дотримуємось цього переконання. Згідно з іншим – ступінь переконання тим вище, чим важче змінити це переконання [Hansson, 2003].

Ступені переконаності задають або числовою шкалою, з якої вибирається відповідне число за допомоги функції оцінки, або через відношення епістемічного укріплення (*epistemic entrenchment*) на множині речень, що виражають переконання. За другого підходу речення отримують різні ступені укріпленості. А її порядок надає інформацію для обґрунтування переконань, бо чим сильніше укріплене висловлювання, тим воно є більш обґрунтованим і менш уражається [Gärdenfors, Makinson, 1994: p. 30].

Виклик цьому підходу до обґрунтування тверджень пов'язаний із необхідністю мати більш багату структуру, ніж структура, що складається із множини речень, що виражають переконання, і логічних відношень між такими реченнями. Таку структуру надає аргументація. Для встановлення того, які твердження вважати обґрунтованими і, отже, прийнятними, розробляються формальні аргументаційні моделі чи системи аргументації.

Справа не тільки у тому, що аргументи ведуть себе не так, як окремі речення, а ще й у тому, що важливим чинником обґрунтування є взаємодія аргументів. Саме цей принцип лежить в основі побудови формальних аргументаційних систем, що пропонують механізм оцінювання правдоподібних аргументів та їхніх висновків. Перевага надається аргументам, які витримали атаки контраргументів. Аргументи, які уражаються іншими аргументами, анулюються.

Тут треба наголосити на тому, що коли ми аналізуємо, як побудовані аргументи, як їх оцінити, нас цікавить, передусім, встановлення особливостей переходу від їхніх засновків до висновків, особливостей передавання обґрунтування від засновків до висновків. Для розв'язання цього завдання застосовується один із різновидів аргументаційної семантики [Pollock, 2010]. У ній введені поняття сили засновків і правил виводу. Такі сили представляються ступенями. Це дає можливість установити успішність переходу від

засновків до висновку, його обґрунтованість, прийнятність і прийняття.

У ранній версії цієї семантики базовими термінами були «ураження висновку», «ураження аргументу», «атака висновку» і «атака аргументу». Саме у цих термінах встановлювалась прийнятність висновків аргументів. Виходячи з того, що (1) аргументи можуть мати різну силу, що (2) висновки аргументів можуть відрізнятися один від іншого за ступенем їхньої обґрунтованості, що (3) зміна ступеня обґрунтування засновків аргументу змінює ступінь обґрунтування висновку, Джон Поллок по-новому сформулював завдання аргументаційної семантики. У її новій версії прийняття чи відкидання висновків міркувань має пов'язуватись із обґрунтованістю, яка не зводиться просто до «неураженості».

Така семантика повинна мати правила не просто для обчислення значень «уражений» і «не уражений» для висновків, а мати правила для обчислення ступенів обґрунтування висновків. Поллок наполягає на тому, що ступінь обґрунтування твердження, поданого як висновок відповідного міркування, має бути детермінований тим, які аргументи побудовані на його підтримку: «...обчислення ступенів обґрунтування є субдоксатичним процесом.... ми не розмірковуємо експліцитно про те, як приписати статуси ураження або ступінь обґрунтування висновкам. Скоріше за все, ми маємо обчислювальний процес, що відбувається у бекграунді, який просто приписує ступені обґрунтування у міру просування нашого міркування» [Pollock, 2010: p. 8]. Для вимірювання ступенів обґрунтування він запропонував використовувати дійсні числа з інтервалу $[0,1]$. Числа приписуються засновкам і правилам виводу. Вони різні, тому і ступені підтримки висновків різні.

Згадаємо, що у класичній дедуктивній логіці сила правил виводу однакова. На відміну цього, в аргументаційній семантиці враховано, що схеми виводу можуть мати різну силу. Те, що сила правил виводу може бути різною, і те, що для прийняття висновку міркування не обов'язково, щоб він був істинний, вже демонструє, що логіка обґрунтування, що спирається на аргументацію, суттєво відмінна від логіки істинності речень, що виражають твердження.

Для Поллока однією з причин введення ступенів обґрунтованості в аргументаційну семантику був феномен «колективного ураження», тобто наявність випадків, коли висновок одного аргументу уражає висновок іншого, і так само у зворотному напрямку. Це відбувається, наприклад, тоді, коли дві особи дають протилежні свідчення стосовно певної події. Вихід з цієї ситуації полягає у тому, щоб довіряти чи не довіряти свідкам у певному ступені і надавати перевагу одному зі свідків на підставі порівняння цих ступенів.

Отже, необхідність розрізнення висновків аргументів за їхнім ступенем обґрунтованості є наслідком того, що аргументи мають різну силу. А те, що аргументи мають різну силу, очевидно вже з того, що висновки одних аргументів уражаються висновками інших аргументів. Питання полягає у тому, що саме детермінує силу, з якою підтримуються висновки аргументів.

По-перше, вона залежить від обґрунтованості їхніх засновків. По-друге, аргумент є результатом застосування правил виводу, тобто правил переходу від засновків до висновку. На яких підставах ґрунтується застосування таких правил? Природно вважати, що воно залежить від їхньої застосовності. Правило застосовне, коли виконуються умови його застосування. Але цього замало для застосування правила виводу. Застосовність правил виводу ще не є підставою їх актуального застосування. Для такого застосування потрібно, щоб не було підстав проти його застосування або підстави на користь застосування переважали підстави проти застосування [Hage, 2005: p. 89].

Правила виводу мають різну силу, наприклад, через виключення. Виключення, які також є фактами, теж можуть мати різні ступені і різну вагу. Відповідно, сила таких фактів може впливати на силу правил виводу. Отже, вага виключення може впливати на застосування правила виводу. До того ж, виключення для застосування правил виводу можуть очікуватися, причому теж у певному ступені [Gärdenfors, 1992: p. 7]. Отже, не тільки засновки, а і правила виводу мають різні ступені і різну вагу. Відповідно до цього і ступень висновку аргументу детермінований також і вагою правил виводу. Потреба враховувати ваги підстав для отримання висновків

вказує на можливий напрямок удосконалення аргументаційної семантики, вже модифікованої введенням ступенів обґрунтування.

На даний час у семантиці міркувань із потенційно ураженими висновками та обставина, що правила виводу мають різну силу, представлена відношенням переваги на цих правилах. Так само, як і за вже розглянутого докзатичного підходу, такий спосіб просто фіксує наявність правил різної сили. А що обумовлює саму силу правил виводу? Можемо тепер сказати, що відповідь на це запитання вже є справою не тільки епістемології та когнітології, а й логіки, тому що у ході обґрунтування тверджень здійснюється порівняння аргументів, сила правил виводу стає результатом їхнього змагання.

Звісно, до підстав обґрунтованості засновків і підстав застосування правил виводу належать факти. Інакше застосування таких правил було б просто нерелевантним. Про факти говорять, що одні з них позбавляють інші їхньої сили як підстав для висновку або «змінюють їхню відносну вагу як підстав» [Hage, 2005: p. 49]. Тобто справа не просто в наявності або відсутності того чи іншого факту як підстави обґрунтованості засновку або обґрунтованості застосування відповідного правила виводу: «Мерседес не просто безпечний або небезпечний, але безпечний у певному ступені і є дорогим теж у певному ступені. Деякі роди фактів... не просто мають або не мають місця, а мають місце у певному ступені. Якщо такі факти є конкретними підставами, зазвичай ваги цих підстав залежать від ступеня, у якому ці факти мають місце» [Hage, 2005: pp. 104–105].

Раз факти мають такі особливості, тобто мають різні ступені і різну вагу, розгляд питання про силу аргументів (і, відповідно, про прийняття їхніх висновків) переходить у площину порівняння цих параметрів. Саме від них залежать різні ступені обґрунтованості висновків аргументів, що змагаються.

Як було зазначено вище, виходячи із певної неадекватності семантичних правил ранньої версії своєї семантики, Поллок висунув вимогу модифікувати семантичні правила таким чином, щоб мати можливість обчислювати ступені обґрунтування висновків аргументів. Він висловив думку, що ступінь обґрунтування висновку залежить не тільки від ступеня обґрунтованості засновків, але і від

сили правил виводу. Сили правил виводу різні і вони є функціями із ступенів обґрунтування засновків у ступінь обґрунтування висновків. Тобто застосуванням правила виводу ми не просто передаємо силу, з якою обґрунтовані засновки, до висновку, а передаємо цю силу ще із певною силою. Якщо взяти до уваги, що на застосування правила виводу впливають виключення, тоді і саме правило виводу має певну вагу. Тоді проясняється питання, як ступінь обґрунтування висновку залежить від самої сили правила виводу. Тому слід прийняти те, що обґрунтованість висновку залежить не тільки від ваги засновку, тобто ваги речення, яке виражає певний факт, але й від ваги правила виводу, і, відповідно, прийняти, що у ході обґрунтування відбувається не просто перенесення сили засновку, яка виражається вагою засновку, на висновок, але ця сила переноситься у залежності від ваги самого правила виводу.

Отже, семантичні правила мають містити посилання не тільки на ступені, а й на ваги засновків і правил виводу. У семантичному правилі, що обчислює ступінь обґрунтування висновку, вага засновку і вага правила виводу стають аргументами функції, значенням якої є ступінь обґрунтування висновку. У такий спосіб представляється перенесення сили засновків і сили правила виводу на висновок.

5. Висновки

Ми виходили з тих загальних положень, що відношення людини до соціальної реальності опосередковане символічним середовищем, що значення, які ми надаємо символам, визначають наше розуміння цієї реальності. Узгоджені значення надають нам можливість контролювати нашу взаємодію із цим середовищем.

Побудова соціальної реальності і вплив на нашу соціальну поведінку здійснюються, значною мірою, через медіа-символи. Прагнучи більш глибокого розуміння соціальної реальності і такого явища культури, яким є комунікації і, зокрема, масові комунікації, ми звернулись до логічної теорії аргументації, до її засобів аналізу семіотичних характеристик аргументативних діалогів, бо саме такий

аналіз найбільш повно розкриває тезу, що «світ медіа є сумішню опису, інтерпретації та оцінки» [Freeman, 2005: pp. 312–313].

Оскільки значну частину міркувань, що застосовуються у ЗМІ, складають правдоподібні міркування, тобто міркування із потенційно ураженими висновками, до виконання цього дослідження була залучена специфічна логічна теорія аргументації – аргументаційна семантика. Її засобами були досліджені питання про прийнятність засновків, про їхню зв'язаність, про передачу їхньої прийнятності висновкам аргументів.

Результати проведеного дослідження дають очевидні підстави стверджувати, що логічна теорія аргументації здатна надати логічні підвалини теоріям масової комунікації і теорії прийняття рішень.

Примітки

¹ У дужках вказані том і абзац електронного видання *The Collected Papers of Charles Sanders Peirce*.

Джерела

- Волошинов, В.Н. (2000). Марксизм и философия языка. В: *Бахтин М.М. Фрейдизм. Формальный метод в литературоведении. Марксизм и философия языка. Статьи.* – М.: Лабиринт, С. 349–382.
- Baran, S.J., Davis, D.K. (2012). *Mass Communication Theory: Foundations, Ferment, and Future*, Sixth Edition, Boston: Wadsworth.
- Cohen, L.J. (1992). *An Essay on Belief and Acceptance*. Oxford: Clarendon Press.
- Freeman, J.B. (2005). *Acceptable Premises: An Epistemic Approach to an Informal Logic Problem*, Cambridge University Press: Cambridge, New York, Melbourne, Madrid, Cape Town, Singapore, São Paulo.
- Gärdenfors, P. (1992). The Role of Expectations in Reasoning. In: *Knowledge Representation and Reasoning Under Uncertainty*, Springer-Verlag, Berlin, 1–16.
- Gärdenfors, P., Makinson D. (1994). Nonmonotonic Inference Based on Expectations. In: *Artificial Intelligence*, V. 44, 197–245.

- Habermas, J. (1987). *The Theory of Communicative Action*. Volume 2. *Life and System: A Critique of Functionalist Reason*, Boston: Bacon Press.
- Habermas, J. (1991). *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society* / transl. by Thomas Burger with the assistance of Frederick Lawrence, Cambridge, Massachusetts: The MIT Press.
- Hage, J. (2005). *Studies in Legal Logic*. Dordrecht: Springer.
- Hansson, S.O. (2003). Ten Philosophical Problems in Belief Revision. In: *Journal of Logic and Computation*, V. 13, № 1, 37–49.
- Mead, G.H., 1967. *Mind, Self and Society from the Standpoint of a Social Behaviorist* / Works of Georg Herbert Mead, volume 1 [Ed. and with an Introduction by Charles W. Morris], Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Peirce, Ch.S. (1994). *The Collected Papers of Charles Sanders Peirce*. Retrieved from:
https://www.academia.edu/7410217/The_collected_papers_of_charles_sanders_peirce_2904s_
- Pollock, J.L. (2007). *Defeasible reasoning*. Retrieved from:
www.oscarhome.socsci.arizona.edu/~pollock
- Pollock, J.L. (2009). *Logic: An Introduction to the formal study of Reasoning*, Univ. of Arizona.
- Pollock J.L. (2010). Defeasible Reasoning and Degrees of Justification. In: *Argument and Computation*, V. 1, № 1, 7–22.
- Schütz, A. (1962). *Collected Papers I: The Problem of Social Reality*, M. Natanson, ed., The Hague, Martinus Nijhoff, Hague, 1–26.
- Verheij, H.B. (2003). Deflog: on the Logical Interpretation of Prima Facie Justified Acceptances. In: *J. Logical Computat.*, V. 13, 319–346.
- Walton, D., Tindale, C.W., Gordon, T.F. (2014). Applying Recent Argumentation Methods to Some Ancient Examples of Plausible Reasoning. In: *Argumentation*, 28(1), 85–119.
- Watt, W.C. (1998). *Semiotics*. In: *Encyclopedia of Philosophy*, Version 1.0, London: Routledge.
- Wittgenstein, L. (1974). *Philosophical Grammar* / Ed. by Rush Rhees; translated by Anthony Kenny, Oxford: Basil Blackwell.

Р О З Д І Л І І І

**ЛОГІЧНИЙ АНАЛІЗ СЕМІОТИЧНИХ СТРУКТУР КУЛЬТУРИ
(ГРЕЙМАС, ЛЮТАР, ДЖЕЙМСОН)**

Семіотичний підхід до аналізу явищ культури спирається на осмислення культурних явищ (типової поведінки, ритуалів, інституцій та ін.) в якості певного «культурного» тексту. Засобом перетворення культурного явища в «культурний» текст виступає ідея наративу, що з середині ХХ ст. займає центральне місце в структуралістській літературній критиці, щоб згодом набути засадничого статусу в методології гуманітарних та соціальних наук в якості основної семіотичної структури культури [Roussin, 2017: p. 400].

Наратив в якості універсальної структури значення, що притаманна явищам культури, знаходить виокремлення в працях Паризької семіотичної школи на чолі з Греймасом [Greimas, 1976]. Саме застосування в царині теорії літератури методів структурної лінгвістики, започаткованих чомскіанською революцією, дозволило класифікувати наратив як певну структуру значення.

1. Теорія наративу в семіотиці Греймаса

Згідно Греймаса, мова не є системою символів, але збіркою структур значення (сигніфікації) [Greimas, 1966: p. 20]. На відміну від символу, значення якого пов'язане з позначеною річчю, структури значення визначають значення своїх елементів завдяки їх протиставленню (опозиції)¹. Цю ідею Греймас ілюструє на прикладі аналізу фольклорних оповідань (казок), тобто саме в царині ентографії методи структурної лінгвістики знаходять своє перше суттєве застосування, щоб вийти за її межі в область гуманітарних наук – антропології та історії – в тій мірі, в якій ці науки характеризуються, на відміну від природничих наук, пошуком значень, притаманних світу людини [Greimas, 1966a]. Отож, для Греймаса

питання значення зводиться до питання семіотичних структур значення, притаманним явищам культури.

На відміну від лінгвістичної граматики де кінцевою одиницею аналізу є *речення*, аналіз семіотичних структур значення здійснюється на рівні певної концептуальної глибинної граматики як засобу продукування *оповідей* («нарративних об'єктів») [Greimas, 1987a: p.70, Greimas, 1987b: p.119]. Таким чином семіотичний підхід робить з оповіді, що традиційно складала предмет поетики та жанрової класифікації, одиницю *граматичного* аналізу. Антропологія Леві-Строса, де оповідь виступає як базова аналітична одиниця², спонукає Греймаса до виходу за межі власно теорії літератури в область нової дисципліни – семіотики, що розуміється як наука про значення з властивим їй способом мислення, де гуманітарні та лінгвістичні дослідження не тільки поєднуються, але й знаходять своє продовження в новій області – «фундаментальній семантиці» [Greimas, 1987a: p. 66, cf. Greimas, 1966: p. 642]³. Семіотичний аналіз значення є в першу чергу аналізом *нарративних структур*, оскільки, на думку Греймаса, «значення може бути схоплене тільки тоді, коли воно артикульовано або нарративізовано» [Greimas, Courtes, 1982: p. 209]. Цей аналіз розрізняє два рівні існування значення: *іманентний* рівень *елементарних структур значення* («мовлення як іманентна система») та рівень дискурсивної маніфестації цих структур («мовлення як процес маніфестації»). Семіотичне протиставлення *іманентність/маніфестація* має засадничий характер, бо відповідає протиставленню *глибинна/поверхнева* структура в лінгвістиці, *ноуменальне/феноменальне* в філософії, *явний/латентний* зміст в психоаналізі [Greimas, 1987: p. 125]. Розрізнення цих двох рівнів значення втілює наївне припущення, згідно якого, «виходячи з мінімальної одиниці значення, можливо описати та організувати все більш широкі множини значень» [Greimas, 1966: p.103].

Яким чином аналізувати елементарні структури значення? Логічний підхід, запропонований карнапівською ідеєю логічного синтаксису або *Логіко-філософським трактатом* Віттгенштайна, виходить з того, що зміст елементарного висловлювання визначається подією або фактом, що воно змальовує. Логічний синтаксис дає змогу фіксувати структуру елементарного висловлювання,

яка б була віддзеркаленням онтологічної структури події або факту. Так висловлюванню « $x \in$ зверху від y » можна приписати логічну форму « xRy », а висловлюванню « $y \in$ знизу від x » – « $yR^{-1}x$ », де R^{-1} – обернене до R відношення.

На думку Греймаса, такий такий підхід до проблеми значення «губиться в нескінченному опису можливих висловлювань стосовно подій у світі», бо ніяка пам'ять не здатна охопити всі міркування з приводу світу, не маючи змоги скласти «інвентар подій». Відтак, ніяка алгебра (як наприклад, алгебра відношень) не здатна контролювати «світ значень», якщо останній представлений у своїй фактуальній формі як множина подій [Greimas, 1966: p. 131]. Отож, Греймас формулює альтернативний (семіотичний) підхід до проблеми значення:

замість того, щоб надати синтаксичної форми розгортанню семантичного змісту, нам треба знайти засіб *звести синтаксис до семантики і події то структур* (там само).

Зведення синтаксису до семантики тут розуміється як заміна логічного синтаксису в описі елементарних структур значення на «семантичний синтаксис», який на відміну від першого – формального – не абстрагується від змісту. З семіотичної точки зору, висловлювання « $x \in$ зверху від y » та « $y \in$ знизу від x » мають *один й той самий* семантичний зміст, який також знаходимо в опозиції *горіще / клуня*. На відміну від логічного синтаксису, що для віддзеркалення цього змісту звертається до подій або фактів, семантичний синтаксис представляє його як «*спектакль*» [Greimas, 1966: p. 132].

Образ «спектаклю» як засобу синтаксичного аналізу Греймас позичає у французького лінгвіста Тен'єра (Tensiere) [Greimas, 1966: p. 173], [Tesniere, 1979], який відмовляється від класичного аналізу елементарного висловлювання в термінах протиставлення суб'єкт-предикат, пропонуючи його «драматичний» аналіз, згідно якому просте висловлювання окреслює «маленьку драму» [Tesniere, 1979: 48.1], яка включає деякий процес та акторів. На рівні структурного синтаксису, процес представляється *дієсловом*, а актори – *актантами*. Згідно Тен'єру, актанти – це «особи або речі, що беруть участь у процесі» [Tesniere, 1979: 48.4, 50.1]. Наприклад, висловлювання «Павло б'є Петра» має два актанти – Павло, Петро, а вислов-

лювання «Єва дарує яблуко Адаму» має три актанти – Єва, Адам, яблуко, які з граматичної точки зору мають однаковий статус доповнень до дієслова, при цьому, в залежності від розташування в висловлювання, виконуючи різні функції, які традиційно пов'язані з поняттями суб'єкт (Єва), пряме доповнення (яблуко), непряме доповнення (Адам).

Якщо для Тен'єра елементарне висловлювання є *віддзеркаленням* певної онтологічної структури світу, а саме процесуальної («драматичної»), ідея семантичного синтаксису передбачає нашу *замкненість* в семантичному універсумі, який замінює реальний світ, будучи світом елементарних структур значення, організованих згідно «драматургії» актантів:

Визнання замкненості семантичного універсуму тягне за собою відмову від лінгвістичних концепцій, які визначають значення як відношення між знаками та речами, і особливо відмову прийняти додатковий вимір *референту* [Greimas, 1966: p. 13].

Цей семантичний універсум є вмістилищем змістів, що в процесі мовної діяльності завдяки семантичному синтаксису перетворюються в повідомлення, тобто «судження про світ бо розповіді про події, що відбуваються в зовнішньому або внутрішньому світі» [Greimas, 1966: p. 117]. Отож, Греймас вводить поряд з тен'єрівськими синтаксичними актантами, актанти семантичні. Так в висловлюванні *Єва дарує яблуко Адаму* (*), *Єва* є граматичним суб'єктом, будучи терміном подвійного відношення: *Єва – яблуко* та *Єва – Адам*, що відповідає двом типам актантів [Greimas, 1966: p. 130]: **синтаксичні актанти:** суб'єкт vs. об'єкт | **семантичні актанти:** відправник vs. отримувач.

Переміна синтаксичних актантів залишає незмінними семантичні актанти: хоч висловлювання *Адам отримує яблуко від Єви* включає ім'я *Адам* в якості суб'єкта, *Адам* залишається отримувачем як і у попередньому випадку (*). На думку Греймаса, саме інваріантність семантичного синтаксису «повідомлення-спектаклю» [Greimas, 1966: p. 133] по відношенню до розподілу синтаксичних актантів визначає «стилістичний вимір» мови, використовуваний в художній літературі [Greimas, 1966: p. 130].

В кожному «повідомленні-спектаклі» актанти грають певні ролі, які згідно Греймасу, відповідають певним модальним кате-

горіям, застосування яких в типологізації способів існування «мікро-семантичних» універсумів з метою вичерпного опису структури повідомлень є головним завданням семантики [Greimas, 1966: р. 130]. Пов'язаність актантних ролей саме з модальними категоріями пояснюється тим, що набуття актантом ролі розуміється як модифікація його способу існування. Поряд з модальним визначенням ролі актантів, вони визначаються також синтгматично у відповідності до їхнього місця у повідомленні.

В греймасовій семіотиці, сенс елементарного повідомлення (*) визначається взаємодією двох чинників – лінгвістичного та антропологічного.

З одного боку, повідомлення є *означальною подією* (événement signifiant [Greimas, 1966: р. 132]), завдяки лінгвістичній організації СУБ'ЄКТ-ОБ'ЄКТ. З іншого боку, воно є «спектаклем події» (spectacle de l'événement), організованим відповідно схемі, яка є окремим випадком загальної антропологічної схеми обміну⁴:

ВІДПРАВНИК----->ОБ'ЄКТ-----> ОТРИМУВАЧ,

що в результаті дає двовимірну актантну структуру:

ВІДПРАВНИК----->ОБ'ЄКТ-----> ОТРИМУВАЧ

|
СУБ'ЄКТ

(Актантна структура)

Взаємодія антропологічної та лінгвістичної схем визначає, який актант грає роль суб'єкта по відношенню до дієслова ДАРУВАТИ, що окреслює подію дарування. Згідно Греймаса це залежить від того, чи актант уособлює «місце» розміщення речі як певної вартості в «спектаклі дарування». *Єва* є суб'єктом повідомлення (*) не тому, що позначає агента дії дарування, а тому що є володарем яблука в «спектаклі дарування», який поєднує актанти *Єва* та *яблуко*, протиставляючи їх актанту *Адам*. Цей приклад ілюструє центральну тезу Греймаса, згідно якої поєднання та протиставлення актантів є загальною формою репрезентації світу значення [Greimas, 1966: р. 129].

Отож, семіотичний підхід до проблеми значення, задекларований Греймасом, як «перетворення події в структуру» реалізується у формі модального перетворення події у «спектакль події» як взаємодії елементів актантної структури в межах «драматургії», заданої дієсловом. Як наслідок, таке перетворення надає *семіотичного існування* як суб'єкту так і об'єкту на противагу їх онтологічному існуванню:

визначення семіотичного існування як структурного відношення [відношення поєднання актантів – *В.О.*] дозволяє виключити із розгляду онтологічну проблематику суб'єкта та об'єкта [Greimas, 1987d: p. 90]

Наратив як поєднання низки «спектаклів подій» передбачає, що суб'єкт в своєму семіотичному існуванні може набувати нових актантних ролей, де він виступатиме як суб'єкт бажання, як суб'єкт знання або як суб'єкт здатний до дії.

Як бачимо, саме модальне перетворення події в «спектакль події» позбавляє елементарні структури значення їх онтологічного виміру, забезпечуючи замкненість семантичного універсуму, що відтепер має свою внутрішню організацію, яка визначається поєднанням та протиставленням актантів. Згідно Греймасу, структура таких поєднань та протиставлень відповідає так званому «семіотичному квадрату».

Структуралізм Сосюра декларував, що в мові нема нічого, крім бінарних опозиції, завдяки яким і існують мовні значення. Семіотичний квадрат Греймаса – це загальна структура значення, де поряд з протиставленням елементів присутні також їх поєднання по аналогії з аристотелевим логічним квадратом.

Виходячи з бінарної опозиції $k_1 - k_2$ (наприклад, *життя - смерть*), отримаємо квадрат:



де відношення між елементами наступні:

k_1 / k_2 та $-k_1 / -k_2$ – протиставлення, контрарність

$k_1 / -k_1$ та $k_2 / -k_2$ – протиріччя

$k_1 / -k_2$ та $k_2 / -k_1$ – взаємне доповнення, коли $-k_1$ ($-k_2$) передбачає k_2 (k_1).

Згідно Греймаса, згадані відношення складають основу глибинної семантичної структури наративу, який на поверхневому рівні «антропологізує» їх у формі послідовності дій або станів, віддзеркалених «спектаклями-повідомленнями» з залученням актантів як дієвих осіб. З огляду на цю семантичну структуру, сюжет булгаковського «Майстер та Маргарита» можна представити як послідовність наступних відношень (глибинний рівень) або подій (поверхневий рівень) як переходів від одного елемента семіотичного квадрату до іншого:

k_1 (життя): Майстер – службовець радянської установи

k_1 (протиріччя) $\implies -k_1$

$-k_1$ (не життя): Майстер – пацієнт божевільні

$-k_1$ (негативне доповнення) $\implies k_2$

k_2 (смерть): смерть Майстра

k_2 (протиріччя) $\implies -k_2$

$-k_2$ (не смерть): Майстер оживає завдяки Азazelo

$-k_2$ (позитивне доповнення) $\implies k_1$

k_1 (життя): Майстер та Маргарита отримують вічний спокій.

Оскільки в греймасовій семіотиці, семантичне значення розуміється не як відношення знаку та речі, але як певний замкнений мовний світ, уособлений наративом як взаємодією глибинного синтаксису елементарних структур значення з поверхневим наративним синтаксисом, то відповідно переосмислюється класичне поняття істинності. Істинність, чіє визначення апелює до поза мовною реальністю, замінюється на *правдивість*, тобто здатність повідомлення *представляти себе* як істинне:

стверджуючи автономію та іманентність всякої мови і в той же час неможливість звернення до зовнішнього посилання, сосюрівська теорія спонукає семіотику включити до своїх зацікавлень не проблему істинності, а проблему висловлювання істинності, *veridiction* [Greimas, Courtes, 1986: p. 417].

Відтак, питання чинника істинності (truthmaker) – «завдяки чому висловлювання є істинним?» – замінюється питанням «завдяки чому висловлювання представляється як істинне?» (veridictio), відповідь на яке Греймас пов'язує з поняттям *модальності* як модифікатора вихідного висловлювання (наприклад, «істинно кажу вам...», «по правді кажучи...»). Такий підхід дозволяє вийти за межі класичного протиставлення істинність/хибність, характеризуючи висловлювання як істинне, хибне, брехливе, оманливе, вірогідне та інше, тим самим відкриваючи *когнітивний* вимір наративу (наприклад, авторське твердження «Я народився в Києві» неявно передбачає висловлювання «Я кажу, що я народився в Києві»).

Для окреслення елементарної структури значення пов'язаної зі «спектаклем» висловлювання істинності, що має актантну структуру ВІДПРАВНИК (ОПОВІДАЧ) – ОБ'ЄКТ (висловлювання) – ОТРИМУВАЧ (СЛУХАЧ), Греймас пропонує відповідний семіотичний квадрат, що виходить з семантичного протиставлення БУТИ-ЗДАВАТИСЬ. Звернення саме до цього протиставлення пояснюється тим, що воно відповідає дворівневій організації наративу, де глибинна семантична структура як відношення елементів семіотичного квадрату фіксує рівень БУТИ, а поверхнева або антропологізована структура – рівень дій, включно з *мовними актами*, які модалізують або трансформують БУТИ, виставляючи його в певній *когнітивній* перспективі або з певної точки зору в модусі ЗДАВАТИСЬ з огляду на дієву особу даної дії (ОПОВІДАЧА). Відтак, семіотичний квадрат висловлювання істинності –ПРАВДОГОВОРЕННЯ – має наступну структуру:



Згідно Греймасу, «квадрат ПРАВДОГОВОРЕННЯ» має універсальну значимість для всякого наративного змісту, бо «дає змогу характеризувати стани буття і таким чином визначати правдивість характерів та подій, що будуть правдивими, неправдивими, таємничими або ілюзорними» [Greimas, Courtes, 1989: p. 571]. В цьому квадраті вимір БУТИ – НЕ-БУТИ відповідає схемі ІМАНЕНТНІСТЬ, вимір ЗДАВАТИСЬ – НЕ-ЗДАВАТИСЬ – схемі МАНІФЕСТАЦІЯ, поєднання маркерів БУТИ і ЗДАВАТІСЬ відповідає ПРАВДІ, поєднання маркерів НЕ-БУТИ і НЕ-ЗДАВАТИСЬ відповідає НЕПРАВДІ, поєднання маркерів БУТИ і НЕ-ЗДАВАТИСЬ відповідає ТАЄМНИЦІ, поєднання маркерів ЗДАВАТИСЬ і НЕ-БУТИ відповідає ІЛЮЗІІ. Якщо наратив представляє подію, як таку, що має місце, тобто в модусі БУТИ, і такою ж вона є з точки зору ОПОВІДАЧА, тобто в модусі ЗДАВАТИСЬ, то відповідне висловлювання ОПОВІДАЧА буде ПРАВДОЮ. НЕПРАВДА визначається аналогічним чином з огляду на семантичні маркери НЕ-ББУТИ та НЕ-ЗДАВАТИСЬ. Як зауважує Греймас, на відміну від логічного протиставлення ІСТИННІСТЬ-ХИБНІСТЬ, що потребує виходу за межі дискурсу, «семіотичне протиставлення ПРАВДА – НЕПРАВДА розташовані в самому дискурсі, так що судження, що висловлює істинність, може обійтись без зовнішнього референту» [Greimas, 1987: p. 125]. Іншими словами, якщо оцінка висловлювання як ІСТИННОГО або ХИБНОГО потребує існування реальності поза наративом, то його оцінка як ПРАВДИВОГО або НЕПРАВДИВОГО потребує існування в межах наративу позиції ОПОВІДАЧА, тобто когнітивного виміру наративу, що є елементом модальної трансформації глибинних семантичних структур значення. Як зазначає Греймас, «значення може бути визначено як здатність трансформації значення» [Greimas, 1970: p. 15]).

Греймас представляє «квадрат ПРАВДОГОВОРЕННЯ» як певну загальну схему мислення в царині гуманітарних та соціальних наук. Отож, протиставлення ІМАНЕНТНІСТЬ – МАНІФЕСТАЦІЯ є семіотичним аналогом протиставлень глибинна-поверхнева структура в лінгвістиці, латентність-проявленість в психоаналізі, ноумен-феномен в філософії та інше. В свою чергу, виокремлення когнітивного виміру в наративному дискурсі відкриває

можливість застосування «семіотичного квадрату ПРАВДОВОРОЕННЯ» до інтерпретаційного дискурсу (літературна критика, історія, теорія мистецтва), переконливого дискурсу (педагогіка, політика) та наукового дискурсу, як поєднання інтерпретаційного та переконливого дискурсу, що ставить за мету істинне знання [Greimas, Courtes, 1989: p. 576]. Культури також характеризуються певними типами ПРАВДОВОРОЕННЯ та визначаються «конотативною інтерпретацією дискурсів» [Greimas, 1970: p. 349], пов'язаною з конституюванням дискурсами своїх «внутрішніх референтів» [Greimas, 1970: p. 350].

2. Метаісторія: семіотика історичного пояснення (анти-реалізм Гайдена Уайта)

Методологічне застосування структури «семіотичного квадрату» як певного способу мислення в царині гуманітарних наук можна побачити на прикладі концепції *метаісторії* Гайдена Уайта. Метаісторія – це аналіз з точки зору літературної теорії творів з історіографії та філософії історії. Уайт звертається до праць визначних істориків ХІХ ст. – Ранке, Мішле, Токвіль, Буркхард – щоб продемонструвати, що їх «реалістична» налаштованість по відношенню до історичних подій, тобто пояснення того, «що в дійсності відбувалося», пов'язана зі способами організації історичних подій у оповіді відповідно чотирьом класичним літературним жанрам (Сентиментальний роман, Комедія, Трагедія та Сатира). В свою чергу, філософи історії – Гегель, Маркс, Ніцше та Кроче – представляють минуле відповідно до певної комбінації класичних риторичних фігур (Метонімія, Метафора, Синекдоха, Іронія).

Згідно Уайту, минуле стає доступне істориком і може бути осмислене тільки в актом поетичної конструкції, що наративізує історичні події упорядкуванням їх в оповіді. Історик не відшукує типи оповідей в минулому, але формує минуле відповідно типам оповідей. Таким чином, Уайт замінює епістемологічне питання об'єктивності історичного дослідження питанням поетики історичних текстів, бо не існує окремої «історичної реальності», яка може

бути осмисленою безвідносно до деякої її наративізації. Виносячи за дужки питання референції, Уайт зближує історію та літературу:

Історії (та філософії історії) поєднують певну множину «даних», теоретичних понять, що «пояснюють» ці дані, та наративну структуру для їх репрезентації як віддзеркалення множини подій, які за припущенням відбулися в минулому. Додатково, як я наполягаю, вони містять глибинний структуральний зміст, який на загал є поетичним і зокрема лінгвістичним по природі і який слугує в якості до критичної сприйнятої парадигми того, чим має бути специфічно «історичне» пояснення. Ця парадигма функціонує як «метаісторичний» елемент в усіх історичних працях.

Як зазначає Уайт, фігуративне перенесення сенсу, притаманне всім тропам, має свою специфіку для кожного із них, в залежності від типу *зведення* цілого до своїх елементів або *поєднання* елементів в єдиному цілому на рівні буквального значення, та в залежності від типу висвітлення останнього на фігуративному рівні. Метафора уособлює *репрезентацію*, будучи спертою на аналогію явищ, що дозволяє представляти одне явище через інше (відношення *явище-явище*). Метонімія – *редукціонізм*, будучи спертою на іменування цілого на основі частини (відношення *частина-ціле*). Синекдоха – *інтеграцію*, будучи спертою на використання ім'я частини для позначення суттєвої якості цілого. Іронія – *заперечення*, маючи особливий статус обернення на протилежне на переносному рівні того, що стверджується на буквальному [White, 1976: p. 34].

Ці тропи ставляться у відповідність чотирьом типам «реалістичного» історичного пояснення як відповіді на питання «що в дійсності відбувалося?», притаманного власне історичному мисленню зі своїм специфічним історичним методом. *Формізм* – метод пояснення, що передбачає визначення унікальних характеристик об'єктів історичного дослідження (індивідуальних чи колективних, партикулярних чи універсальних, конкретних чи абстрактних). Згідно *формізму*, досягає історичне пояснення своєї мети, коли дана множина об'єктів власним чином ідентифікована завдяки визначенню їх родових та видових ознак, даючи змогу встановлення унікальності кожного із них. Історичне дослідження має розв'язати

враження про наявність схожості, яку буцім-то поділяють об'єкти того чи іншого поля досліджень. Саме унікальність різних дієвих осіб, рушійних сил або актів робить «події» поясненими та зрозумілими.

Органіцизм як метод історичного пояснення передбачає зображення індивідуальних об'єктів даного історичного поля в якості складових деякого інтегративного процесу, що збирає їх в єдине ціле, будучи більшим та якісно відмінним від своїх частини. (Ранке та націоналістичні історики). На відміну від формізму, органіцизм є інтегративним світобаченням [White, 1976: p. 15].

Механіцизм як метод історичного пояснення спирається на пошук каузальних законів, що визначають результати процесів даного дослідницького поля. Він рахує, що індивідуальні сутності мають менше значення в якості свідчень, аніж класи явищ, до яких вони належать. Для механіцизму, об'єкти дослідження існують межах відношення частина-частина, що їх конфігурації визначаються відповідними законами. Відповідно, історичні дії та дієві особи є тільки проявленням поза історичних «рушійних сил» [White, 1976: p. 17].

З точки зору формізму, механіцизм та органіцизм є *редуктивними* стратегіями пояснення, бо позбавляють об'єкти дослідницького поля всього їх конкретного різноманіття. *Контекстуалізм* як метод історичного пояснення рахує, що конкретність досліджуваного об'єкту досягається шляхом пояснення подій в контекстах, де вони відбуваються. З точки зору *контекстуалізму*, відповідь на питання «що відбулося?» надається завдяки окресленню функціональних взаємозв'язків між дієвими особами та дієвими актами, що належать даному дослідницькому полю в даний час. *Контекстуалізм* бажав би уникнути радикального «імпресіонізму» формізму, намагаючись досягти відносної цілісності явища в термінах «тенденцій» характерних для даного періоду або епохи, що передбачає існування певних норм або правил. Ці правила не є універсальними каузальними законами *Механіцизму*, ані загальними телеологічними принципами *Органіцизму*, але реальними взаємовідношеннями, що, як передбачається, існували в даних місцях та в даний час [White, 1976: p. 18].

Як зазначає Уайт, репрезентативна здатність *Метафори* відповідає репрезентативним потребам *Формізму*. *Метонімія* втілює редукаціонізм притаманний *Механіцизму*, тоді як інтегративний характер *Синекдохи* відповідає потребам *Органіцизму*. *Метафора* передбачає організацію досвіду в термінах *об'єкт-об'єкт*, *Метонімія* – в термінах *частина-частина*. *Синекдоха* – в термінах *об'єкт-ціле*. Відтак, кожний троп втілює певний тип мови: *Метафора* – мова ідентичності, *Метонімія* – мова зовнішності або несуттєвості, *Синекдоха* – мова внутрішності або суттєвості [White, 1976: p. 36]. На відміну від згаданих тропів, що притаманні мовному рівню, *Іронія* розташовується на метамовну рівні, будучи виявом самоусвідомлення зловживань фігуративної мови. Відтак, *Іронія* відповідає потребам *Контекстуалізму*, будучи мовним втіленням радикально самокритичного способу мислення, що ставить під сумнів не тільки дане бачення царини досвіду, але й релятивізує саме поняття адекватності мовного віддзеркалення останнього [White, 1976: p. 37]. Відповідно до чотирьох типів «реалістичного» історичного пояснення – *Формізм*, *Механіцизм*, *Органіцизм*, *Контекстуалізм* – розрізняються чотири типи наративізації дискурсу, який віддзеркалює перебіг подій у світі, а саме *Романтичний*, *Трагічний*, *Комічний* та *Сатиричний* [White, 1976: p. 38].

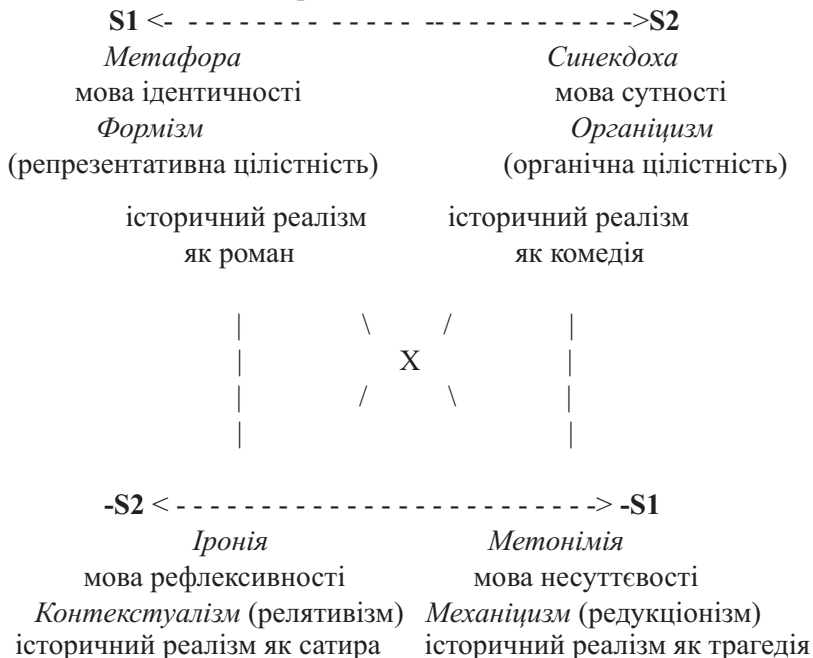
Важливо наголосити, що згідно Уайту наведена теорія має методологічний характер, дозволяючи характеризувати головні способи європейського *історичного мислення* XIX ст.:

Теорія тропів ... дозволяє мені схарактеризувати глибинну структуру історичної уяви цього періоду, з притаманним їй розвитком по замкненому циклу. Бо кожний із способів [мислення] може бути розглянутий як певна фаза або момент в дискурсивній традиції, яка еволюціонує з *Метафоричного* через *Метонімічне* та *Синекдотичне* розуміння історичного світу в *Іронічне* сприйняття неусувного релятивізму всякого знання [White, 1976: ibid].

Метаісторія доходить наступних висновків: «(1) не може бути “власно історії” яка б не була в той же час “філософією історії”, (2) можливі форми історіографії є тими самими, що і форми філософії історії, (3) ці форми в свою чергу є формалізаціями

поетичного осяяння, яке аналітично передує їм» [White, 1976: р. хі-хії]. Іншими словами, форми історіографії та філософії історії є певною поверхневою структурою артикуляції глибинної поетичної структури значення, що передує і формує наратив власне історичного мислення⁵. Як і Греймас, Уайт вважає, що «питатись про природу наративу значить розмірковувати про саму природу культури, а можливо навіть і про саму людську природу» [White, 1987: р. 1].

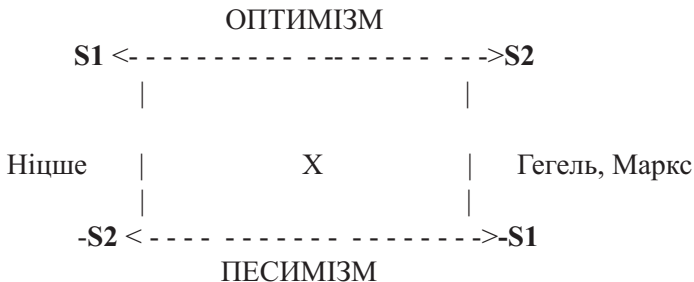
Зазначимо, що окреслені Уайтом чотири типи історичного пояснення є по-суті типами греймасівського семіотичного квадрату ПРАВДАГОВОРЕННЯ, де мова йде не про реальність, а про наративний «ефект реальності»⁶. В самому тексті *Метаісторії* відсутнє будь-яке посилання або згадування греймасового «семіотичного квадрату», але як відзначив Фредерік Джеймсон, присутні в цьому творі Уайта концептуальні позиції можуть бути артикульовані та прояснені саме в термінах «семіотичного квадрату», так нібито Уайт мислив, спираючись на відповідну елементарну структуру значення [Jameson, 1987: р. хіх]:



Вихідна контрарна опозиція **S1 vs. S2** відповідає протиставленню двох типів цілісності – репрезентативної та органічної. Перший тип втілений в працях Мішле, з їх наголосом на моментах національної єдності в часи Революції. Другий тип – в працях Ранке, з його ідеєю культурної тотальності та його зацікавленістю соціальними цілісностями (нація, церква та ін.). Відповідно, контррадикторний елемент квадрату **-S1** ілюструється історіографією Токвіля, а елемент **-S2** – іронічно-нігілістичною історіографією Буркгарта.

Відходячи з даної реконструкції змісту *Метаісторії*, розвиток історичної думки, як він представлений Уайтом, повністю відповідає логіці «семіотичного квадрату»: криза історичної свідомості, спричинена перенесенням детермінстсько-механістичного світобачення в область історичного дослідження з дезінтеграцією цілісності його об'єкта (перехід **S1** ---> **-S1**), подолання кризи шляхом тлумачення соціальних інституцій як понад індивідуальних органічних цілісностей (перехід **-S1** ----> **S2**), нова криза дезінтеграції спричинена релятивізмом та нігілізмом (перехід **S2** -----> **-S2**) та нові пошуки цілісності історичної свідомості (перехід **-S2** -----> **S1**).

Джеймсон наголошує на здатності «семіотичного квадрату» передбачати логіку дослідження Уайта: «тут великі «філософи історії» знаходять свої місця, які були згенеровані внутрішньою логікою самого квадрату» [Jameson, 1987: p. xx, xxі]:



Згідно Уайта, філософія історії Гегеля та Маркса є втіленням синтезу Трагедії та Комедії: Історія є комедією, всі індивідуальні моменти якої трагічні. В свою чергу, ототожнення комедійного та

трагедійного боку історії відкриває Ніцше шлях до поєднання Іронії та Метафори в інтерпретації історичного процесу.

**3. Елементарні структури значення:
динаміка натуралізації («фізика значення» Петіто)**

Як бачимо, греймасова семіотика як засіб мислення світу людини постулює автономність світу значення, організованого як артикуляція елементарних структур значення, скерованих логікою «семіотичного квадрату», в наративний дискурс. Сама ця структура організує значення, притаманні явищам культури, та скеровує мислення дослідника. Для Греймаса-семіотика як і для Греймаса-лексикографа, світ значення є своєрідним самозамкненим словником [Greimas, 1966: p. 13].

Відмовившись від проблеми референта, та взявши в дужки онтологічні питання, автономізація світу значення в дійсності спричинилася до його натуралізації і як наслідок, до втрати ним свого нормативного виміру. Світ значення, скерований динамікою «семіотичного квадрату», стає своєрідною *само-регульованою системою*, яка від стану рівноваги через втрату рівноваги переходить до нового стану рівноваги, що і віддзеркалює інтрига того чи іншого наративу.

Натуралістичний підхід до проблеми значення, натхненний гремасівською семіотикою, пропонує програма «фізики значення» Жана Петіто [Petitot, 1985]. Будучи учнем Рене Тома, Петіто вважає, що «теорія катастроф» Тома дозволяє узагальнити семантико-лінгвістичні універсалиї в певних топологічних структурах, притаманних звичайному трьохмірному простору. Як зазначає Том, зміст висловлювання «шматок мотузки має два кінці» визначається не емпіричним фактом сприйняття, а топологічною організацією нашого простору.

Позиція Тома, сформована 1972, відповідає куайнівському проекту «натуралізації епістемології» 1969, згідно якому епістемологія має розглядатись як розділ фізики, надаючи пояснення, яким чином людина здатна створити картину світу, виходячи із світових подразнень сітківки ока [Quine, 1969]. Цю модель сприйняття як

віддзеркалення трьохмірного зовнішнього простору на двовимірний простір, уособлений сітківкою ока, Том аналізує в топологічних термінах «теорії катастроф». Відповідно він виділяє в сприйнятті два фактори, дотичні до протиставлення нестабільність/стабільність: феноменальний рівень «очевидностей» (*seillances*), що відповідає результату взаємодії дії людських відчуттів із зовнішнім світом, та рівень стабілізації сприйняття (*prégnances*), що визначається еволюційними та життєвими потребами людського роду, втілених в когнітивних здатностях людини. «Очевидності», будучи залежними від органів відчуттів, існують в просторі-часі як певні конфігурації контурів, що сприймаються як деякі форми. Когнітивна стабілізація сприйняття каналізує цей потік феноменальних форм на мовному рівні у відповідності до певних схем (гештальтів), які фіксуються в мовних значеннях. Людська мова досягла сучасного рівня, тільки завдяки стабільності значень її базових семантичних структур репрезентації, втілених в семантичних універсалах, тобто властивостей значення, що притаманні всім мовам [Wildgen, 2004, 2020]. Саме «теорія катастроф» як опис «динаміки форм» в просторі-часі і чинників їх стабільності, що вже знайшла своє застосування в біології, має бути застосована, на думку Тома, і в лінгвістиці.

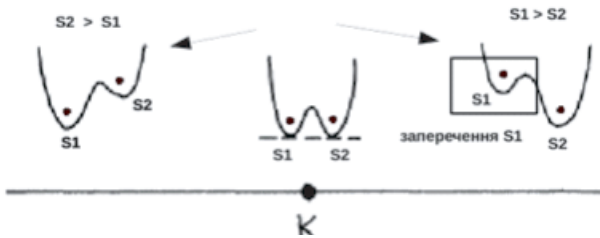
Прихильники проекту Тома пов'язують натуралізацію значення з динамічною інтерпретацією значень, закидаючи логічному аналізу статичний підхід до проблеми. З цієї точки зору Петітот і аналізує греймасову семіотику. Як ми бачили, греймасовий аналіз значення спирався на дві засади: парадигматична організація значення, що виходить з системи протиставлень (по принципу фонології), керованої «семіотичним квадратом», синтагматична організація, що спирається на актантну схему Тен'єра. Проблему складає віддзеркалення глибинної парадигмальної семантичної класифікації в поверхневу синтагматичну наративну структуру. Для цього Петітот пропонує перейти від логічної інтерпретації «семіотичного квадрату» як системи відношень до його топологічної інтерпретації як динамічної системи місць та їх зв'язків [Petitot, 1985: p. 52].

«Семіотичний квадрат» як логічна система складається з двох типів протиставлень: S1 контрарно або якісно протиставлено S2

та контрадикторно протиставленню не-S1. В межах «семіотичного квадрату» як динамічної системи контрадикторне протиставлення S1 vs не-S1 (S2 vs не-S2) розуміється як привативне протиставлення, тобто не-S1 (не-S2) інтерпретується як відсутність S1 (S2), що відповідає динаміці зникнення місця для локалізації S1 (S2):



В свою чергу якісне протиставлення S1 vs. S2 інтерпретується як топологічна структура, що відповідає динаміці конфлікту:

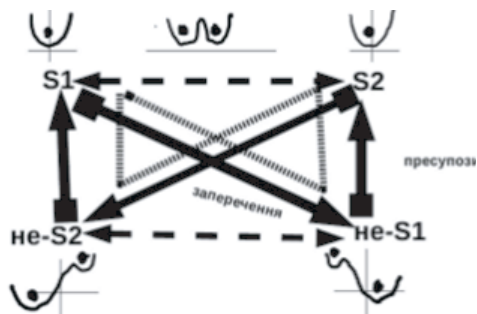


Спочатку система знаходиться в нестабільній рівновазі конфлікту (K), який вирішується переходом в глобальний стабільний стан шляхом заперечення (зникнення) локально стабільного стану S2 ($S2 > S1$), або в глобально стабільний стан S2, шляхом заперечення (зникнення) локально стабільного стану S1 ($S1 > S2$). В початковій стадії властивості S1 та S2 локалізовані в протилежних місцях, розділених точкою нестабільності (конфлікту) K. При вирішення конфлікту в подальшому місце S2 стає відносно нестабільним по відношенню до S1 чи навпаки.

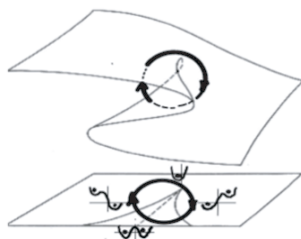
Згідно Греймасу, динаміка «семіотичного квадрату», що лежить в основі наративу, визначається спочатку переходом від позитивної властивості S1 до невизначеної негативної властивості не-S1 ($S1 \implies \text{не-S1}$), що в свою чергу призводить до визначення деякої позитивної глибинної властивості S2, що передбачається в негативній властивості не-S1 ($S1 \implies S2$). Цю операцію переходу

Греймас визначає як «пресупозицію» [Greimas, 1970: p.165]. Отож, динаміка наративу визначається замкненим циклом операцій заєречення та пресупозиції: $S1 \implies \text{не-}S1 \implies S2 \implies \text{не-}S2 \implies S1$. Відповідно її рушійною силою є певний глибинний конфлікт (інтрига). У випадку з булгаківським сюжетом це конфлікт Я (особистості) та СУСПІЛЬСТВА, уособлений Майстром.

При баченні «семіотичного квадрату» як динамічної системи, що рухається деяким внутрішнім конфліктом, зазначеному циклу операцій відповідатиме послідовність переходів системи від стану $S1$ як глобально стабільного до стану $S1$ як локально стабільного з подальшим його зникненням та виявленням глибинного стану $S2$ як глобально стабільного з подальшим переходом системи до стану $S2$ як локально стабільного і так далі:



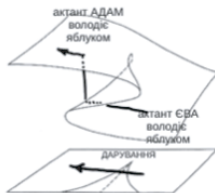
Топологічна структура, що відповідає цій динаміці – динамічний «семіотичний квадрат» – уособлюється «катастрофою», відомою під назвою «збірка»:



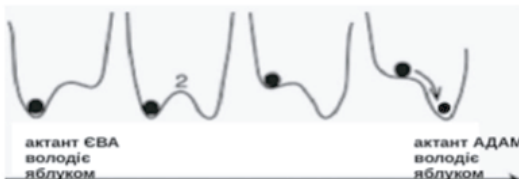
Таким чином греймасівський «семіотичний квадрат», що описує елементарні структури значення, отримує топологічну інтер-

претацію, яка дозволяє натуралізувати ці структури, знаходячи їх фізичні та біологічні відповідники [Petitot, 1977].

В топологічних термінах «теорії катастроф» знаходять також свою інтерпретацію актантна схема Тен'єра, що пов'язує семантику простого висловлювання з «драматургією» спектаклю, окресленого дієсловом. Так, наприклад, розглянуте вище висловлювання «Єва дарує яблуко Адаму» представляється як сцена ДАРУВАННЯ з двома актантами АДАМ, ЄВА. Сцена ДАРУВАННЯ інтерпретується в термінах вищезгаданої топологічної структури «зборки» як деякий шлях переходу системи між двома глобально стабільними станами, інтерпретованими в якості актантів.



де шляху ДАРУВАННЯ відповідає наступна динаміка актантів (2 – пункт нестабільної рівноваги актантів):



Ця модель задає семантику однотипних дієслів ДАРУВАТИ, ДАВАТИ, МІНЯТИ та інш.

В 70-ті роки поряд з теоретичною семантикою Вольфганга Відгена, спертою на «теорію катастроф», знаходить логічне оформлення ідея «спектаклю» в теорії «фреймів» Чарлза Філмора, вбачаючи в них «єдину репрезентацію значень слів, речень та інтерпретацій текстів, а також моделей світу» [Fillmore, 1976: p.28]. Як і для Греймаса, значення висловлювання визначається не відповідним фактом зовнішнього світу, а деякою внутрішньою семантич-

ною репрезентацією, яка конструюється, виходячи з лексичних, граматичних та семантичних характеристик висловлювання, які дозволяють залучити знання відповідних інтерпретаційних «фреймів», властивих даній мовній спільноті [Fillmore, 1985: p. 233].

4. Елементарні структури значення: логіка локалізації та логіка предикації

Зв'язок топологічних та логічних аспектів греймасових елементарних структур значення можна продемонструвати на прикладі аналізу суджень сприйняття, що поєднують логічний синтаксис та феноменологічні структури топологічного характеру, як наприклад висловлювання «небо є блакитним». З логічної точки зору воно має суб'єктно-предикатну структуру S (небо) Р (блакитне). З феноменологічної точки зору йдеться про перцептивну сцену $\langle S, p \rangle$ заповнення просторової області W_S , окресленої контурами субстрату S(небо), чуттєвою якістю p (блакить). Заповнення просторової області W деякого простору M чуттєвими якість типу G концептуалізується як віддзеркалення:

$$g: W \text{ ----> } G$$

тобто $w \text{ ----> } g(w)$, що асоціює з кожною просторовою позицією w локалізацію чуттєвої якості G – $g(w)$. Ідея Рене Тома полягала в тому, щоб розглядати:

1) G як розшарування π з базою W, тобто

$\pi: W \times G \text{ ----> } W$; де $\pi^{-1}(w)$ – шар над позицією w, що є екземпляром G.

2) g як *переріз* розшарування π , тобто

$g: W \rightarrow W \times G$, що асоціює з кожною просторовою позицією w діаду $\langle w, g(w) \rangle$, так що значення $g(w)$ можна розглядати як елемент шару $\pi^{-1}(w)$, що є екземпляром G.

Відтак, січення g описує заповнення вихідної просторової області локалізаціями чуттєвих якостей, що відповідає перцептивній сцені $\langle S, p \rangle$. В свою чергу геометричне поняття *розшарування* знаходить свій нейропсихологічний відповідник в модульній організації кори головного мозку, що дозволяє асоціювати з кожною ретинальною позицією деяке значення кольору, текстури та інше

[Petitot, 2010: p. 146]. Сукупність січень розшарування π є в'язкою (sheaf). В'язки дають змогу встановити відношення між локальними та глобальними даними, як наприклад, двомірних зображень предмету на ретині ока та його тривимірної форми.

Віл'ям Ловер встановив, що категорія в'язок над топологічним простором M має структуру *топосу*, що дозволяє асоціювати з нею так звану формальну мову Мітчела-Бенабу («внутрішню логіку»), таким чином що «геометричні» операції над в'язками будуть визначати точнісінько паралельні операції над відповідними логічними символами: в'язка X буде розглядатись як *тип* логічної змінної x , якій відповідатиме деякий *переріз* s в'язки X . Таким чином ми отримуємо одночасно типіфікацію та просторову локалізацію логічних змінних, що дає змогу поєднання геометрії перерізів, яка описує феноменологію покриття просторової області чуттєвими якостями, та предикативної структури перцептивного судження [Petitot, 2010: p. 159]. При цьому «внутрішня логіка» категорії в'язок як уособлення структури «перцептивних сцен» буде точнісінько *інтуїціоністською* логікою.

По-суті логіка греймасової семіотики відтворює *анти-реалістичну* позицію у питанні значення, істинності та референції. Згідно реалістичного бачення, те, що вирішує значення істинності наших висловлювань або вірувань, є їх відповідність або ні реальності, незалежної від наших когнітивних здатностей. Згідно анти-реалістичного аргументу Дамміта, натхненого інтуїціоністською філософією математики, немає сенсу визнавати існування істинних висловлювань, для яких не існує деякої ефективної вирішувальної процедури або процедури верифікації. Для нас, як для істот з обмеженими спостережними та інтелектуальними здатностями, важливі не істинні висловлювання, а висловлювання, стосовно яких в принципі можливо знати, що вони є істинними [Dummett, 1976: p.100]. Відтак, на думку анти-реаліста, в нашій практиці пізнання засадничу роль відіграють не істинні висловлювання, а «гарантовано стверджуванні висловлювання». Як ми бачили, схожим чином, греймасова семіотика відмовилась від поняття істинності на користь поняття «правдоговорення».

В греймасовій семіотиці значення як таке є невизначеною сутністю. Воно стає доступним для семіотичного аналізу, тільки будучи артикульованим в межах деякої мови або як деяка мова. Відтак семіотика як теорія систем значення є деякою *метамовою* (метасеміотикою), що вивчає значення, описуючи опис значення у відповідних мовах. Що в такому випадку є «об'єктною мовою» визначається тільки засобами семіотичного аналізу. Тобто єдиним засобом з'ясувати, що є «об'єктною мовою», яку досліджує метамова, є визначення *когерентним* та *несуперечливим* чиномі самої метамови семіотики. Таке розрізнення *метамова / об'єктна мова*, що визначає об'єктну мову *функціонально* як мову, яку описує метамова, спирається на аналогію з природньою мовою, коли в середині природних мов виокремлюються певні зони, що мають розглядатись в якості «металінгвістичних або радше метасеміотичних по відношенню до семіотик, про які вони говорять», що відповідає уяві, згідно якій природні мови можуть говорити як про самих себе, так і про інші семіотики (живопис, музика та ін.)⁷. Саме метасеміотична позиція на думку Греймаса забезпечує неупередженість та науковість семіотичного аналізу значення. На відміну від логічного аналізу, що виходить з даної мови для опису її в *метамові*, греймасова семіотика, виходячи з опису метамови, визначає відповідну об'єктну мову, тим самим зберігаючи замкненість світу значення.

Греймасова семіотика як теорія наративу, що при аналізі значення спирається на «семіотичний квадрат» та актантну схему Тен'єра, проголошуючи автономність світу значення, претендувала на виявлення архітипічних понад-персональних структур значення. Застосування греймасового методу до греймасової теорії – натуралізація греймасових структур – продемонструвала, що за проголошеною автономністю греймасового світу значення, тобто його незалежністю від онтологічних чинників, в дійсності ховається його *замкненість* в межах ідеології інтуїціонізму⁸.

Натуралізація греймасової семіотики в межах «фізики значення» знаходить свій відповідник в пост-структуралізмі, який закидає греймасовій семіотиці та структуралізму загалом «глибоку просторовість» з притаманним їм «топологічним горизонтом значення та мислення»[Jameson, 1987: р. xxi-xxii]. Ця критика, спи-

раючись на результати аналізу греймасових структур значення в термінах «теорії катастроф», закликає до «динамізації» світу значення, що втілюється в ідеї його «історизації».

5. Теорія наративу в концепції Ліотара

Постструктуралізм, критикуючи замкненість греймасового світу значення, тим не менш запозичує його ідею метамови, вводячи поняття *метанаративу*. Пост-структуралізм радикалізує позицію структуралізму, стверджуючи, що наратив є центральним взірцем людського розуму та способу мислення, будучи настільки ж легітимним, наскільки є легітимною абстрактна логіка.

Для Жан-Франсуа Ліотара суттєвою рисою будь-якого дискурсу є його «відкритість», яка завдячує присутності в ньому фігуративного елементу, тобто прихованих посилань на час та простір, прикладом яких виступають індексиальні вирази «Я», «тут», «зараз», значення яких визначається *подією застосування мови*, а не деякими внутрішніми дискурсивними протиставленнями.

Кожний дискурс звернений у напрямку того, що він шукає схопити, іншими словами, він є неповним та відкритим, не дуже відмінним від частковості візуального поля, окресленого та розширеного горизонтом. Яким чином врахувати цю *квази-візуальну якість мовлення* з точки зору теоретично замкненого об'єкту, зачиненого в своїй самодостатній тотальності яким є мовна система? Як мова може поєднуватись з очевидною референтативною функцією мовлення (дискурсу)? [Lyotard, 2011: p. 30]

Для Ліотара, референційна функція мовлення, що її ігнорує структуралізм, уособлює присутність дистанціювання притаманного баченню в досвіді мовлення, що може бути описано тільки феноменологічно [ibid: p. 28]. «Трансцедентний» вимір акту референції пов'язаний з чуттєвістю. Референція вводить *чуттєвим* чином річ, про яку ми говоримо, в те, що ми говоримо, так що ця чуттєва реальність репродукує себе як певне віддзеркалення в фігуративній грі тексту [ibid: p. 74–5]. Відношення між мовним виразом та референтом є відношенням *віддмінності*, що треба відрізняти від відношення *протиставлення*, притаманного елементам

семіотичної системи значення. Наслідком «квази-візуального» розуміння дискурсу є неможливість відокремити дискурсивне значення від обставин фігуративної мови. В цьому сенсі не існує буквального значення яке б було в буквальному сенсі буквальним.

Фігуративний вимір дискурсу як наслідок його «відкритості» – це чинник, що чинить спротив до та порушує процес дискурсивної репрезентації. Згідно Ліотару, цей вимір не є другопорядковою модифікацією буквального мовного значення, а є не співвимірним з ним, бо фігуративна мова це не додакове значення, а надлишок значення:

Метафора є поетичною, не коли вона відсилає до письмової мови або будь-якого коду, знайомого слухачам, а коли вона виходить за його межі. Вихід за межі не значить перехід від буденної мови до деякої скажімо афективної мови, але застосування операції, що не відбувається в межах мови [ibid: p. 318].

Тобто буквальне дискурсивне значення, «ясність» мови є також деякою фігурою, а саме метафорою відсутності метафоричності. Як і у випадку з греймасовою «метамовою», окреслення якої породжує відповідну «об'єктну мову», декларативний або буквальний дискурс є наслідком використання метафори декларативності.

Проблему фігуративного дискурсу Ліотар розглядає як уособлення модерної (кантівської) проблеми «стабільної регуляції між чуттєвим (sens) та мислимим» [Lyotard, 199: 126]⁹. На його думку, текстуальне та візуальне співіснують в фігуративному та репрезентативному дискурсі. Візуальне спричиняється до фігуративного «ущільнення» значень, притаманним елементам мовної системи, надаючи їм нового виміру. Прикладом такого співіснування є демонстратив «тут». З одного боку, в межах дискурсивної репрезентації, «тут» може бути представлено описово як «точка А на карті». З іншого боку, «тут» відсилає до деякого феноменального візуального поля завдяки операції референції, що не є лінгвістичною операцією. На відміну від лінгвістичних операцій, пов'язаних з «дискретними елементами, бачення відсилає до топологічного простору» [Lyotard, 2011: p. 37]. Іншими словами, текстуальне та візуальне відповідають різним способам репрезентації – дискур-

сивним та топологічним, будучи втіленням не співвимірних графічних та «пластичних» просторів. Саме «пластичний» простір є прихованим чинником вироблення дискурсивної структури значення¹⁰.

Фігуративний елемент дискурсивної репрезентації є свідченням існування чогось, що не може бути репрезентованим, що виказує спротив концептуалізації. Він відсилає до не репрезентованого як елемента самої репрезентації. Вихідною моделлю тут слугує феноменологія сприйняття: сприйняття об'єкту в візуальному полі є можливим завдяки присутності тіней та контурів, які засвідчують присутність його прихованої частини. Ця модель узагальнюється в просторовій моделі, що порівнює структуру дискурсивної репрезентації з феноменологічною структурою *театрального простору*: з одного боку, театральний простір відділений стіною від зовнішнього простору, а з другого боку, він поділений на глядацький сценічний простори. Останній в свою чергу охоплює власно сцену та простір за лаштунками, куди Ліотар відносить крім машин сцени та декорацій також моменти підготовки вистави, тобто все «невидиме» для глядача [Lyotard, 1973]. Ліотар зауважує, що неможливо обмежити театральну виставу – репрезентацію тим, що відбувається на сцені, так буцімто залаштунковий та глядацький простори складають частину «реального світу». В свою чергу, те, що бачить глядач на сцені, існує завдяки підтримки «невидимого», схованого за лаштунками. Ліотар класифікує цей складний простір як «*дереальний (déréel)*», в якому і розміщується глядач [Bennington, 1988: p. 11].

Отож, як і Греймас, для окреслення структури дискурсивного значення, Ліотар звертається до *театральної метафори* Тен'єра, але інтерпретує її феноменологічно та просторово. На першому етапі, використовується феноменологічний образ візуального поля та пластично-візуального простору як чинника механізму референції. Цей образ переноситься і в царину мислення: як бачення знаходиться в візуальному полі, так і писання в мовному полі і мислення в полі написів – «назвіть це культурою, якщо хочете»¹¹. Як зазначає Ліотар, таке мислення «як і писання та малювання є не більш як спонування здатного бути даним дійти до нас» [Lyotard,

199: р. 18]. Цей тип мислення не має нічого спільного з мисленням як комбінацією символів відповідно до правил. Воно втілене в перцептивному досвіді «актуального» тіла, яке знаходиться в часово-просторовому континуумі відчуття та сприйняття, оперуючи міркуваннями на кшталт «як А, так подібно і В», на противагу логічному мисленню «якщо А, то В» [Lyotard, 199: р. 14]. Це складає перший баланс чуттєвого та мислимого.

На другому етапі *театральна метафора* пов'язується не з суто перцептивним простором, а з простором «дереальним», який є простором наративу або розповідання¹². «Пластичність» наративу, його метафоричність є дискурсивним відповідником «пластичності» перцептивного простору. В цьому відношенні можна б було сказати, що семіотика Греймаса тільки частково використовує театральну метафору, обмежуючись тільки сценою для окреслення актантної структури елементарного судження. Ліотар, так би мовити, розширює сенс сценічної метафори Греймаса, доповнюючи її глядацьким простором та простором за лаштунками, що перетворює його в простір *дереальний*.

Звернення до наративу дозволяє зрозуміти перцептивний досвід не феноменологічно, а прагматично як певну мовну гру з огляду на вітгенштайнову концепцію значення як використання. На думку Ліотара, особливість наративної форми полягає в тому, що вона придатна до залучення у велике різноманіття мовних ігор, зокрема, як власне до наративних, так і до денотативних, прескриптивних, дескриптивних та ін. [Lyotard, 1984: р. xxiv]. Зокрема, «денотативні твердження», характерні для теоретичного дискурсу, що Ліотар ототожнює з науковим знанням, спертим на поняття, можуть розглядатись як певні наративи в межах мовної гри, визначеної наукою. «Науковому знанню» Ліотар протиставляє інший тип знання, який «для спрощення» називає наративним [Lyotard, 1984: р. 7]. До останнього він відносить «знання-як», яке, спираючись на звичай, окреслює правила *як робити, як говорити та як слухати*, притаманні даній культурі. Форма наративу є «квінтесенцією» звищасючого знання [Lyotard, 1984: р. 19].

Для Ліотара, «нاراتивне знання» відповідає ідеї «внутрішньої рівноваженості та доступності», що характеризує стан рів-

новаги людини та її оточення [Lyotard, 1984: p.7]¹³. В цьому відношенні нарративному знанню відповідає неконцептуальне мислення, окреслене Ліотаром з огляду на театральну метафору. Наратив є не тільки втіленням звичаєвого знання, але також є суттєвим для знання наукового, оскільки останнє не дає зрозуміти, що воно є істинним знанням, без звернення до знання нарративного [Lyotard, 1984: p. 29]. Така зумовленість наукового знання, іншими словами теоретичного дискурсу, знанням нарративним є відповідником вищезгаданої зумовленості дискурсивних структур значення феноменологічним простором, пов'язаним з механізмом референції. Таке співвідношення двох типів знання нагадує гусерлівську зумовленість наукового знання життєвим світом.

Таким чином, у Ліотара питання балансу «чуттєве – мислиме» трансформується в питання балансу «не наукове /не концептуальне/ нарративне – наукове/ концептуальне/ теоретичне». Для вирішення його він звертається до ідеї *метанаративу*. Наукове знання як теоретичний дискурс може виступати в якості такого, тільки будучи пов'язаним з філософським дискурсом в якості *метанаративу*, який уособлюється в низці «великих нарративів», як наприклад «діалектика Духу, герменевтика значення, емансипація раціонального або робітничого суб'єкту, або створення багатств» [Lyotard, 1984: p. xxiii]. Іншими словами, науковий дискурс є дискурс, про який говориться та який оцінюється як науковий з огляду деякий «велиткий наратив». В цьому відношенні ліотарів метанаратив функціонує на кшталт греймасової метамови, будучи втіленням ідеї *нормативності*, або в термінах Ліотара, «легітимації».

Подібно феноменології візуального простору, коли ми бачимо предмет завдяки присутності того, що не є видимим, науковий дискурс має статус наукового завдяки *мета-присутності* дискурсу не наукового.

Звертаючись до вітгенштайнової ідеї мовних ігор, які інтерпретуються на риторичний кшталт як *дискурсивні* ігри, Ліотар *натуралізує* ідею метанаративу, позбавляючи її своєї нормативності: кожне дискурсивне твердження є деяким «ходом» гравця, здатним змінити систему загально застосованих правил¹⁴. Кожна дискурсивна гра є риторичним змаганням¹⁵. Відтак світ значення, втілений

в «великих наративах», що є відповідником автономного світу значення греймасової семіотики, отримує свою «локалізацію» у формі співіснування низки локальних риторичних «мовних ігор» або «мовних жанрів», що мають свої власні засоби легітимації, будучи втіленням локальних нормативностей [Lyotard, 1988: §175]. Ці різні види дискурсу (наука, філософія, трагедія та ін.) або «мовні жанри» є натуральними видами подібно до різних видів рослин або тварин [Lyotard, 1984: р. 26]¹⁶. Різноманіття «мовних жанрів» потенційно присутнє в мові [Lyotard, 199: р. 73].

Кожний «великий наратив», що претендує на статус нормативного метанаративу може завдяки процедурі «риторизації» бути «локалізованим», тобто перетвореним в певний натуральний вид дискурсивного значення. В цьому сенсі для Ліотара метанаратив стає засобом риторичного *експериментування* з правилами висловлювання в якості «*метамови* в лінгвістичному розумінні (фрази є її об'єктом), а не в логічному (вона не складає граматики об'єктної мови)» [Lyotard, 1988: р. xiv]. На думку Ліотара, риторична натуралізація «великих наративів» є відповіддю на кризу «метафізичної філософії» як «метанаративного апарату легітимації» [Lyotard, 1984: р. xxiv]. Підтвердження своєї позиції Ліотар знаходить в теоремі Геделя, яка демонструє на його думку неможливість звернення до метанаративу як засобу легітимації.

Відтак, баланс «не наукове /не концептуальне/ наративне – наукове/ концептуальне/ теоретичне» розуміється Ліотаром на кшталт взаємозалежності живих видів, «відношення між якими далекі від гармонійних» [Lyotard, 1984: р. 27]. Це можна порівняти з ліотаровим розумінням відношення фігурального та дискурсивного: хоч фігуральне є протилежним до дискурсивного, але воно не протистоїть дискурсивному, будучи чинником виходу за межі правил репрезентації, пов'язаних з дискурсивними структурами значення як системою семантичних опозицій. Схожим чином, хоч «науковий» дискурс відкидає наратив як такий, останній в якості метанаративу, втіленому в «великих наративах» легітимує «науковий» і одночасно відкриває шлях риторичному експериментуванню. Як фігуративне засвідчує присутність того, що уникає дискурсивної репрезентації,

так і «наративне» надає голос тому, що уникає «наукової» репрезентації.

Мова має мислитись на кшталт перцептивного поля, здатного мати сенс саме по собі, незалежно від всякого наміру щось познати. Такий спосіб мовлення втілений в вільній розмові, медитації, вільних асоціаціях (в психоаналітичному сенсі), в літературі, музиці, в візуальному мистецтві, в буденній мові [Lyotard, 1991: p. 72].

Риторична натуралізація «великих наративів» спричиняється до *темпоралізації* ліотарового аналізу дискурсивних структур значення¹⁷. Вітгенштайнове «значення як використання», що пов'язує дискурсивне значення з актуальними ситуаціями використання мови, осмислюється наступним чином: мовні акти висловлювання даної дискурсивної гри, для виключення передумови присутності суб'єкта як виконавця цих актів, розуміються як *події*, центровані навколо ідеї *актуальності* – «часу сьогодення» (time today). В цьому відношенні висловлювання не є сутністю, а подією, що має місце зараз, будучи одночасно презентацією деякого факту [Lyotard, 1988: §115]. Але ця презентація, тобто висловлювання *про щось*, представляє факт не як те, що є, тобто в плані буття, а як те, що трапилось одного разу. Як каже Ліотар, «мається щось» (il y a, there is) треба розуміти по аналогії з «одного разу» (une fois, one time) [Lyotard, 1988: §111–115]. Таким чином, декларативне висловлювання «іде дощ» трансформується в наративне висловлювання-подію «зараз іде дощ», «тим часом іде дощ» та ін. Ці висловлювання-події поєднуються у висловлювання-типи, що виступають елементами того чи іншого виду дискурсу, який «схиляє» дане висловлювання-подію до певного поєднання з іншими згідно правилам, які визначають, що є висловлюванням для цього виду дискурсу (deskриптивного, прескриптивного, остенсивного, перформативного), дозволяючи зафіксувати, про що йдеться¹⁸. Але надання визначення, що є висловлюванням, спричиняється до серії нових висловлювань-подій, що відтерміновує з'ясування про що йдеться, тим самим вводячи часовий вимір в дискурсивні структури значення, що Ліотар пов'язує з процедурою встановлення реальності референту [Lyotard, 1988: §106–107, §122]. Як наслідок, метамова втрачає свій нормативний статус в якості засобу визначення вислов-

лювань-типів, перетворюючись на частину природної мови, що втілює здатність останньої посилатися на саму себе («метамова не має функції фіксувати значення термінів» [Lyotard, 1988: §108]). Тут він поділяє позицію Греймаса.

По аналогії з протиставленням висловлювання-тип / висловлювання-подія, «великі наративи» протиставляються «малим наративам». «Великі наративи» упорядковують та організують послідовність подій, втілюючи певне розуміння історії («міф прогресу», «класова боротьба», «американська мрія», біблійні історії та ін.) В якості метанаративів вони слугують засобом з'ясування значення всіх інших наративів, передбачаючи, що останні можуть без втрат бути висловлені їхньою уніфікованою мовою. «Малі наративи» розуміються як серії розрізнених подій оповідання, що на кшталт часових фільтрів виконують функцію перетворення емотивної навантаженості події в певну інформацію, яка здатна спричинитися до виникнення сенсу події з огляду на її концептуалізацію [Lyotard, 1991: р. 63]. Дискурс не може вийти за межі умов наративності та бути понад ними: не існує ніякого критерію на рівні метомови, що визначав би наратив і одночасно не був би зачеплений фігуративністю, притаманній наративу, яка руйнуватиме претензію на універсальність цього критерію. Наратив неможливо концептуалізувати, роблячи його об'єктом раціонального дискурсу.

З цієї точки зору, культура не є деякою єдиною цариною, але серією локальних репрезентацій, втілених «малими наративами», кожний з яких *додається до іншого, а не говорить про інший*. Вони не є засобом розкриття значення культурних явищ, на що претендують метанаративи, які зупиняють процес нарації, як тільки значення з'ясоване, а радше основою розуміння культури як нескінченного риторичного диспуту без певної мети.

Як бачимо, критика Ліотаром греймасової семіотики, як і у випадку «фізики значення», по суті втілює певний проект *натуралізації значення*. Якщо для «фізики значення» засобом виступає «теорія катастроф» Рене Тома, то для Ліотара це феноменологічний та риторичний аналіз дискурсу. На противагу Греймасу, Ліотар визнає існування референтивного виміру дискурсу, який виводить за межі мови, але референція як інтенціональне відношення аналізу-

ється феноменологічно згідно моделі бачення, що уподібнює дискурс візуальному полю, яке є втіленням певного сенсу без того, щоб бути «про щось». На цьому рівні, значення пов'язується, як і в «фізиці значення», з певним топологічним простором.

Звертаючись до вітгенштайнової ідеї мовних ігор, модифікованої в риторичному напрямку, Ліотар ставить у відповідність неререференційному типу значення, уособленого візуальним полем, тип значення, пов'язаного з нарративом («розмова ні про що»), з огляду на «пластичність» останнього як здатного до залучення до різних жанрів мовлення («денотативного», «остенсивного», «прескриптивного» та ін.). Самі мовні жанри розуміються як натуральні види на кшталт видів біологічних.

Риторична інтерпретація феноменології референції, як видається, знову робить референційний вимір дискурсу внутрішньо мовним питанням. Для уникнення цього, Ліотар звертається до ідеї висловлювання-події як унікальної часово-просторової сутності, що мають характер мікронаративів. Висловлювання-події, що знаходяться поза мовою як семіотичною системою, об'єднуються у висловлювання-типи згідно мовним жанрам (типам дискурсу), які вже належать до мови як семіотичної системи, дозволяючи зафіксувати про що йдеться. Але це стає можливим, тільки завдяки досягненню згоди стосовно того, що є висловлюванням даного типу дискурсу, а це в свою чергу пов'язано з новими висловлюваннями-подіями, що можуть спричинитися до нової типізації і тим самим відтермінувати з'ясування про що йдеться. Таким чином, як і у «фізиці значення» дискурсивна система значення представляється як певна динамічна система, де референційний вимір суттєво пов'язаний з часовим. Як зазначає Ліотар, «математика катастроф» Рене Тома віддзеркалює складнощі мислення часу [Lyotard, 1991: p. 70].

Динамічний погляд на структури значення, підпертий феноменологічно та риторично, ставить проблему «стабільної регуляції» між чуттєвим та мислимим, яка відповідно розширюється до проблеми рівноваги між не науковим /не концептуальним/ нарративним та науковим/ концептуальним/ теоретичним. Ліотар вирішує цю проблему, звертаючись до ідеї метанаративу, розрізняючи на дискурсивному рівні «малі нарративи» та «великі нарративи». «Малі на-

ративи» є суттєво локальними репрезентаціями, що функціують подібно перцептивним образам деякої речі. «Великі наративи» в якості метанаративів дозволяють інтегрувати «малі наративи» і стабілізувати референційний вимір дискурсу, тим самим фіксуючи, про що йдеться.

Як ми бачили, саме ця логіка «локалізації» була використана «фізикою значення» в аналізі семантики перцептивного судження як елементарного взірця рівноваги та «стабільної регуляції» між чуттєвим та мислимим. При цьому внутрішня логіка, що пов'язує структури «локалізації» та структури предикації, виявилась логікою інтуїціоністською. Відтак, феноменологічно-риторичний спосіб осмислення Ліотаром «відкритості» системи дискурсивного значення залишився в межах ідеології інтуїціонізму.

Як наслідок, критикуючи замкненість греймасового світу значення, Ліотар тим не менш зберігає *анти-реалістичну* налаштованість останнього: якщо Греймас усуває референційний вимір дискурсу і, як наслідок, проблему фактору істинності, замінюючи його поняттям «семіотичного існування», Ліотар зберігає цей вимір, роблячи його невизначеним. На його думку, така позиція є засобом осмислення епістемологічних наслідків принципа невизначеності Гайзенберга, фізичної теорії хаосу, фрактальної геометрії, математичної теорії катастроф, дозволяючи «посилити нашу здатність толерувати не співвимірне» [Lyotard, 1984: p. xxv].

Відповідно ліотарів аналіз дискурсивного значення змінює роль наративу як засобу репрезентації. Семіотика Греймаса вбачає в наративі поверхневу структуру, що є результатом антропологізації глибинної структури значення, уособленої «семіотичним квадратом». Для Ліотара, навпаки, наративи, чи-то «малі» чи-то «великі», складають певну вихідну поза персональну динамічну тканину артикуляції значення, на фундаменті якої надбудовуються «натуральні види» дискурсивних жанрів: науковий, політичний, історичний, естетичний, філософський та інші.

Ліотарова стратегія «толєрування неспіввимірного» як риторичний підхід до філософії квантової механіки, запропонована в його засадничій праці «Постмодерні умови»(1979), закликала елімінувати «метафізичне» питання онтологічних умов істинності

«наукового дискурсу». В 1980 Алан Аспе започатковує експериментальну перевірку нерівностей Белла, тим самим роблячи метафізичне питання каузальності та нелокальності (парадокс Айнштайна-Подольського-Розена) предметом не тільки філософської, але і наукової дискусії – питання, що ліотарів анти-реалізм намагався елімінувати [Aspect et al., 1982]. Отож, ліотарова риторичним чином «відкрита» система дискурсивного значення виявилась неслухною для осмислення факту актуалізації «метафізичної проблематики» в філософії науки.

6. Теорія наративу в концепції Джеймсона

Принципову концептуальну обмеженість Ліотарової позиції зазначив Фредерік Джеймсон: проголошення Ліотаром «кінця великих наративів» є в свою чергу певним великим наративом. На думку Джеймсона, «великі наративи» не дезінтегруються, як гадає Ліотар, а переходять на «підпільний» рівень, спричиняючи підсвідомі наслідки для нашого «мислення про» нашу актуальну ситуацію та дії в ній. Отож, зауважує Джеймсон, маємо «продовження існування великих наративів на рівні, що в іншому місці я назвав «політичним підсвідомим» [Jameson, 1984: p. xii].

В своєму засадничому творі «Політичне підсвідоме. Наратив як суспільно-символічний акт» (1981), Джеймсон розробляє теорію, що подібно до «фізики значення» прагне до «динамічної» інтерпретації Греймасового «семіотичного квадрату» як системи динамічних («діалектичних») протиставлень. На думку Джеймсона, динамізація світу значення полягає в його «радикальній історизації», тобто у наративізації самого методу аналізу за допомогою «історичного метанаративу», який би висвітлював історичність понять та категорій греймасової семіотики [Jameson, 2006: p. ix]. Зокрема, він мав би надати пояснення позірної не історичності греймасового світу значення [Jameson, 2002: p. 144].

Розглядаючи наратив як «центральну функцію та момент людського мислення (mind)», в термінах якого має бути реструктурована проблематика репрезентації, історії та культурного продукування, Джеймсон пропонує розуміти греймасів світ значення в якості втілення та моделі «ідеологічної замкненості» свідомості

[Jameson, 2006: p. xiii]. Саме для такого типу свідомості «семіотичний квадрат» є аналітичним інструментом («віртуальною картою ідеологічної замкненості»), «життєво необхідним... для дослідження семантичних та ідеологічних заплутаностей тексту», будучи також *нормативним* чинником, що окреслює «межі специфічної ідеологічної свідомості та концептуальні рамки, за які вона не може вийти і між якими вона приречена коливатись» [Jameson, 2006: p. 32].

Греймасовому семіотичному аналізу культури, що має справу з «об'єктивними» структурами культурного тексту, Джеймсон протиставляє «інтерпретативний» аналіз культури, що досліджує «динаміку акту інтерпретації» та інтерпретативні категорії та коди, крізь які «ми читаємо та отримуємо згаданий текст» [Jameson, 2006: p. x]. Інтерпретація полягає в «переписуванні даного тексту в термінах деякого інтерпретаційного засадничого коду» [Jameson, 2006: *ibid*]. Дана процедура, що носить засадниче *алегоричний* характер і класифікується в якості *метакоментаря*, має за мету виявити приховані латентні культурні значення, зумовлені, специфікою нашого власного буття як буття у часі, будучи «незграбним способом розшифровки значення від одного моменту до іншого, болісною спробою відновлення неперервності різномірних та незв'язних моментів» [Jameson, 1974: p. 72]. Відтак історичний метанаратив стає засадничою передумовою акту інтерпретації явищ культури, бо як зауважує Джеймсон, «легше критикувати історичні наративи, ніж обходитись без них» [Jameson, 2002: p. 5]. Звернення до нього має не стільки з'ясувати значення текстів культури, скільки з'ясувати чому вони існують в тій формі, в якій вони існують: «відсутність потреби в інтерпретації – це також факт, що вимагає інтерпретації¹⁹.

Як бачимо, Джеймсон, як Греймас та Ліотар, звертається до ідеї метанаративу. Але греймасовому розумінню метанаративу як метамови та ліотаровому його розумінню як «великого наративу», він протиставляє розуміння метанаративу як метакоментаря, що поєднує ідеї історизму та психоаналізу²⁰.

Подібно до ліотарової проблеми «примирення поняття та відчуття» [Lyotard, 1984: p. 81–2], Джеймсон ставить проблему «часово-просторового балансу» індивідуального досвіду особи

(«екзистенціальної істини індивідуального життя») та колективного, а згодом і глобального контексту її існування. Для вирішення цієї проблеми Джеймсон звертається до ідеї «когнітивного віддзеркалення» або «когнітивної картографії». Когнітивна картографія – це спроба заповнити прогалину між «феноменологічним сприйняттям та реальністю, яка перевищує межі всякого індивідуального мислення та досвіду» [Jameson, 1988: p. 353]. Вона є «ситуативною репрезентацією з боку індивідуального суб'єкта тієї ширшої та власне нерепрезентабельної тотальності, якою є сукупність суспільних структур в якості цілого» [Jameson, 1991: p. 51]. «Когнітивна картографія» надає змогу історично та географічно розташованому суб'єкту конструювати часткові репрезентації місця, яке він займає у світі взаємопов'язаних економічних, соціальних та політичних реальностей, будучи уявною репрезентацією передумов життєвого досвіду особи, що уникають феноменологічного опису. Вона включає індивіда в більш ширший соціально-політичний контекст, не-свідомий для індивідів, але який формує їх ідентичність та їх дії, надаючи змогу індивіду витворити абстрактний уявний образ глобального світу як частину його буденного фізичного життя. Відтак, буденний світ повсякдення як втілення ідеї локальності отримує нове значення в якості області, де особа протистоїть фрагментованому світу літарових «малих наративів», звертаючись до маркерів «когнітивної картографії», що дозволяють координувати її «екзистенціальні дані». Таким чином, ця модель на різних рівнях поєднує особисте та соціальне, локальне та глобальне [MacCabe, 1992: p. xiv].

Хоча соціальна цілісність власне виходить за межі всякої індивідуальної репрезентації, тим не менш її пізнання, згідно Джеймсону, можливо в межах «естетики когнітивної картографії» у *не репрезентативний* спосіб, а саме в наративно-алегоричній формі, що поєднує буденний досвід з «власне когнітивною, майже «науковою» перспективою» [Jameson, 2006: p. 90]. Іншими словами, «когнітивна картографія» – це засіб поєднання особистого та соціального, локального та глобального в наративі засобами не репрезентації, а «фігурації». Для Джеймсона це також спосіб, в який «політичне підсвідоме» стає усвідомленим [MacCabe, 1992: p. xv].

Джеймсова «когнитивна картографія» по-суті узаasadнює категорії соціальної цілісності або тотальності на противагу ліотаровому номіналізму «малих наративів». Вона є розміщенням значення всередині універсальної історичної схеми, будучи спробою систематизації завдяки зверненню до історичних універсальї та інтерпретативних тотальностей того, що є «рішуче несистематичним» [Jameson, 1991: p. 418]. З приводу ліотарового заклику «врятувати честь імені» Джеймсон зауважує, що «позірне оспівування Відмінності приховує та передбачає нову і більш фундаментальну ідентичність» [Jameson, 1991: p. 357]. Логіці де-територіалізації він протиставляє «практичну реконкїсту сенсу, наданому місцю» [Jameson, 1991: p. 51].

Завдання наративної фігуративності – привести в рух та динамізувати замкнений світ значення греймасової семіотики як взірець ідеологічної замкненості з його «нерухомими і статичними або онтологічними природами або сутностями» як втіленням есенціалізму та фундаменталізму. На думку Джеймсона, сучасний анти-есенціалізм та анти-фундаменталізм оформлені множиною філософських фундаменталізмів та есенціалізмів. Тому «філософські більш задовільно відкинути всі форми онтології та всі гіпотези про людську природу та людську психологію ... в ім'я концепції філософської мови як такої» [Jameson, 2008: p. 269–70]. Бо в такому разі достатньо витлумачити всі філософські висловлювання (як партикулярні так і універсальні) в якості *ідеологій*, щоб перспектива аналізу повністю змінилась[*ibid*]:

Там, де я раніш «вірив» у певне бачення світу, політичної філософії, політичної системи, або релігії як такої, тепер я кажу про специфічний ідеолект або ідеологічний код' [Jameson, 1991: p. 393].

Ця зміна, на кшталт ліотарового експериментування з метомовою, передбачає експериментування зі згаданими теоретичними *кодами*, з метою з'ясування, що може і що не може бути сказано в кожній з цих теоретичних «приватних мов» [Jameson, 1988b: p. ix]²¹. Враховуючи що не існує єдиної глобальної системи істинності, в яку вони можуть бути «перекодовані», експериментування полягатиме у локальному «перекодуванні» однієї мови в іншу як засобу

з'ясування того, що може бути сказано та «помислено» в кожному з цих кодів, як наприклад, коду культурної царини в код царини економічної або коду царини авангардної поезії в код царини урбанізму хмарочосів ділових кварталів [Nealon, 2012: p. 22–4]. Такі перекодування є втіленням «алегоричних проєкцій». «Перекодування» є теоретичним еквівалентом перемикання «каналів» на перцептуальному, культурному та психічному рівнях. Така процедура, одночасно як спосіб «демістифікації», дозволяє покінчити зі «старою ілюзією системи та онтології», що є результатом «явлення реіфікації дискурсу», будучи деяким іншим «кодом» [Jameson, 1991: p. 395].

«Когнітивна картографія» – це по-суті не есенціальстський та не фундаменталістський, тобто «історизований» відповідник поняття ідеології, яке, згідно Джеймсону, є переважно посередницьким поняттям, що заповнює прогалину між індивідуальним та соціальним, приватним та публічним, усвідомленим та підсвідомим, економічним та естетичним [Jameson, 1988b: p. ix]. Онтологія (метафізика), будучи взірцем замкненої ідеології, що «Гайдеггер зве картинами світу» [Jameson, 2019: p. 34] (як наприклад, «Аристотелева ідеологія субстанції»), передбачає розрізнення між репрезентацією та репрезентованою річчю, що невідворотно, на його думку, відроджує кантівське протиставлення між нашою суб'єктивною репрезентацією та «річчю-в-собі», недосяжною ні для відчуття, ні для мислення [ibid]. Для вирішення проблеми, що спричиняється поняттям репрезентації, Джеймсон пропонує замінити слово «репрезентація» Фройдівським терміном «репрезентабельність (representability)», де наголос робиться «не на непізнанності або невимовності репрезентованого об'єкта, а скоріш навпаки, на адекватності мови та інших доступних медіа у формуванні придатної до вжитку моделі об'єкта» [Jameson, 2019: p. 35]:

Таке обернення має додаткову перевагу в тому, що виносить за дужки метафізичні питання, такі як питання істинності, зокрема істинності репрезентації і її відповідності позначеній таким чином реальності.

Відтак, девіз Джеймсона: «не пізнаваність речей-в-собі, але функціонування аеропортів з їх тисячним персоналом та їх склад-

ними процесами диференціації та синхронізації» [Jameson, 2019: р. 37]. На його думку слушність конструктивізму при аналізі проблеми репрезентації спричиняється тим, що об'єкти, з якими мають справу сьогодні теорії репрезентації, мають своє походження в людській діяльності [ibid].

Це зумовлює перехід від *символьної системи* з її поняттями репрезентації, референції, істинності до системи *алегоричної*, що спирається на поняття *репрезентабельності*. Відповідно онтологічне питання стосовно буття, дотичне до питання репрезентації, замінюються питанням стосовно *тотальності*, пов'язаним з ідеєю *репрезетабельності*. На відміну від онтологічної цілісності, що притаманна індивідам або універсалиям, цілісність тотальностей спирається на процес поєднання різнопланових явищ засобами «перекодування», чи-то за Джеймсоном, на процес «тоталізації» [Jameson, 1991: р. 403]. Відтак, референційне відношення «репрезентація – річ» замінюється «когнітивно-картографічним» відношенням індивідуалізованого соціального досвіду та абстрактної глобальної моделі сучасного світу, уособленої тотальністю [Jameson, 1991: р. 406]. Відповідно вирішується проблема субстанціоналізму, пов'язаного з «Аристотелевою ідеологією субстанції», що є, згідно Джеймсону, наслідком процедури іменування. Він зазначає, що недарма французька вживає те саме слово для позначення *імені* та *іменника*: саме ім'я надає субстанціональній єдності особі чи-то суб'єкту [Jameson, 2019: р. 38]. Тому треба замінити «субстанціоналізм імен та іменників на реляціонізм квалітативних станів», чи-то «персоніфікацію на мову афективних серій» [Jameson, 2019: р. 44], розглядаючи «суб'єкт» як простір множинних суб'єктивних позицій [Jameson, 2019: р. 153] та «емотивних станів», віддзеркалених у взаємному відголосу наративів, радше ніж фіксовану субстанцію з притаманними їй рисами [Jameson, 2019: р. 47]. Це руйнує «статичний та ієрархічний порядок» предикації на користь динамічного та «егалітарного» порядку алегоричності, спертого на процедуру «перекодування» [Jameson, 2019: р. 42].

Як бачимо, «когнітивна картографія», замінюючи субстанціоналізм реляціонізмом [Jameson, 2019: р.153] при намаганні поєднати індивідуальне та соціальне, локальне та глобальне, редукує

нормативність структур референції та предикації до *випадковості* структур локалізації:

суб'єкт **S** має властивість $P \iff P \in$ елементом простору суб'єктивних позицій **S** (*)

Тим самим, «когнітивна картографія» *натуралізує* символічні значення в термінах просторових структур локалізації, прототипом яких для Джеймсона були «метральні карти» архітектора та теоретика урбанізму Кевіна Лінча, як засоби орієнтації в складному урбаністичному оточенні завдяки складанню відносно стабільного та повного уявного образу невидимого цілого міста [Lynch, 1960]. Саме цей досвід «життя в фізичному місті» Джеймсон теоретизує як «когнітивну картографію» в рамках своєї концепції «просторового аналізу культури», що по-суті є різновидом проекту натуралізації значення [Jameson, 2019: p. 51].

«Когнітивна картографія» як засіб артикуляції культурних значень та спосіб породження наративів, змінюючи символічну систему алегоричною, репрезентацію репрезентабельнісю, онтологічну цілісність «тотальністю», згідно Пітеру Осборну, «витісняє філософію риторикою» [Osborne, 2018] притаманною *постконцептуальному* способу взаємодії «де-субстанціаналізованого» індивіда та «десубстанціаналізованої» тотальності, стикається з проблемою випадковості. На думку Джеймсона, «випадковість – це синонім для неспроможності ідеї, ім'я того, що є радикально не інтелегібельним» [Jameson, 2002: p. 206]. Відтак, випадковість складає проблему для репрезентації, бо, як зазначає Джеймсон, належить концептуальному полю онтології, а не епістемології [ibid]. Цю проблему він вирішує, осмислюючи випадковість в термінах «онтології теперішності» (ontology of the present), що є за класифікацією В. Декомба певною «філософією поточних подій» (філософією актуальності).

Для Джеймсона, «онтологія теперішності» має бути осмислена з огляду на «когнітивну картографію теперішності», що надає сенсу місцю особи в глобальному світі через усвідомлення дійсної історичності самої «теперішності», бо «теперішність» або «сучасність» не може стояти осторонь своєї власної історичності. Відтак онтологічна випадковість осмислюється не просто з огляду на спо-

сіб співіснування в теперішньому різних способів буття у часі, але й з огляду на історичність самого «теперішнього», представлену різними історіями того, що значить бути в теперішньому, бути сучасним. Тому саме наратив про сучасність виступає як адекватна форма розуміння «теперішності»: «сучасність» не є поняттям, а наративною категорією [Jameson, 2002: р. 40], «корисним тропом, що породжує альтернативні історичні наративи» [Jameson, 2002: р. 214].

Своє поняття онтології Джеймсон протиставляє поняттю онтології, що їм, на його думку, користується В. Декомб, полемізуючи з Габермасом, коли він питається, яким чином філософія може видавати себе за дискурс про нашу актуальність або «сучасність» [Descombes, 1989: р. 13]. На думку Декомба, філософія говорить про актуальність як про актуальність, тобто «коли йдеться про висвітлення різниці між актуальністю та іншими модальностями буття, такими як можливе, випадкове, ідеальне на інше. Ці розрізнення належать метафізиці, або якщо бажаєте, філософській граматиці» [ibid]. Джеймсон закидає Декомбу, що він спирає свою думку про онтологію, подібно Рорті, на запереченні філософських амбіцій загалом, дуже вузько змальовуючи свій філософський проєкт і, як наслідок, «замінюючи онтологічне на те, що б Гайдегер назвав онтичним» [Jameson, 2002: р. 214]:

справжня онтологія хотіла б не тільки реєструвати сили минулого та майбутнього в цій теперішності, але б також прагнути до виявлення, як я це роблю, ослаблення та дійсного занепаду цих сил в нашій поточній теперішності».

На думку Джеймсона, справжня онтологія теперішності, тобто концептуалізація способів «буття тут» (коли по-суті відтворюється гайдегерівське протиставлення Буття та Часу), спирається на історичні періодизації («ми не можемо не періодизувати»), що конструюють історичні періоди як тотальності, надаючи сенс минулому, теперішньому та зобов'язують до певних проєкцій майбутнього, які складають «неминуче судження про минуле та про актуальність нашої теперішності» [ibid]. Відтак, згідно Джеймсону, «онтології теперішності вимагають археологій майбутнього» [Jameson, 2002: р. 214]. Звернення Джеймсона до натуралістичної ідеї

«археології» («археологічної стратифікації») на протигагу нормативності, притаманній ідеї онтології, є відлунням ідей Фуко стосовно «критики нашого часу, спертої на ретроспективний аналіз» з метою «зробити явним культурне підсвідоме» [Simon, 197: p. 192, 198], втілених в концепції «історії теперішності» [Garland, 2014]. Як і концепція «археології» Фуко, що за словами Джеймсона «надає значимості радикальній Відмінності» [Jameson, 2002: p. 69], Джеймсонова «онтологія теперішності» є «переліком відмінностей, радше ніж ідентичностей» [Jameson, 2019: p. 44]²². Номіналістичній динамічності ліотаровго світу «малих наративів», Джеймсон протиставляє динамічність «онтології теперішності», з її максимом «завжди *тоталізує!*» на додаток до максими «завжди *історизуйте!*». Однак ця часова динаміка передбачає просторову, бо звернення до «культурної періодизації» по-суті є «спробою мислити відкритий історичний процес з огляду на синхронічне або просторове поняття тотальності» [Wegner, 2014: p. 15].

7. Аргумент Крінке-Патнема: модальний реалізм vs. інтерналізм Чомського

Критикуючи з огляду на сучасні культурні практики «реалістичну» теорію репрезентації («репрезентація як віддзеркалення реальності»), що передбачає «об'єктно-орієнтовану онтологію», розрізнення репрезентації та репрезентованої речі та відповідності репрезентації реальності, таким чином позначеної, Джеймсон відмовляється від поняття референції, звертаючись до його «конструктивного» відповідника «репрезентабельності»: репрезентабельність об'єкта, а не його існування складають зміст репрезентації. Остання пов'язується з алегорією як механізмом репрезентації, що не є спробою «неможливого об'єднання» значення та емпіричної реальності, але засобом встановлення між ними зв'язку в межах процедури «перекодування».

В своїй констатації «кризи репрезентації» Джеймсон виходить з припущення, що репрезентація – це віддзеркалення актуального світу, спертого на механізми референції («іменування»). Відтак подолання цієї кризи вбачається в переосмисленні концепції репре-

зентації в напрямку ідей психоаналізу подібно ліотаровому її переосмисленню в напрямку ідей феноменології. Питання референтивного відношення «ім'я – річ» замінюється питанням «балансу» просторово-топологічних структур сприйняття або емотивних станів суб'єкта та дискурсивних структур. Як ми бачили, формальне вирішення цієї проблеми дає *теорія топосів*, що втілює логіку *інтуїціонізму*. Іншими словами, переосмислення концепції репрезентації в даному випадку не виходить за межі ідеології інтуїціонізму. Тому не випадково ідея часу, втілена в понятті наративу, займає центральне місце в культурницьких концепціях Ліотара та Джеймсона, визначаючи часову інтерпретацію поняття «актуальний світ».

Альтернативною відповіддю на зазначену «кризу репрезентації» є модальна інтерпретація поняття «актуальний світ», що виходить за межі царини актуальності в царину можливості, звертаючись тим самим до онтології можливих світів. Іншими словами, замість відмови від поняття референції пропонується відмовитись від зведення поняття *світу* до поняття «актуального світу». Відтак референція стає центральним чинником у визначенні дискурсивних значень. Відповідний аргумент на користь семантичного екстерналізму, відомий як аргумент Кріпке-Патнема, спирається на каузальну теорію референції. Він передбачає розрізнення типу значення, притаманного власним іменам та описовим виразам, що стає можливим тільки в межах метафізики модальностей.

Згідно Кріпке, значення власного імені (скажімо, *Ніксон*) визначається актом іменування в актуальному світі та залишається незмінними попри перехід від фактичної ситуації до ситуацій контрфактичних, вказуючи на той самий індивід, в той час як описовий вираз (скажімо, *президент, обраний 1968 р.*) може позначати різні індивіди в різних контрфактичних ситуаціях. Відтак, в контрфактичних ситуаціях Ніксон був би Ніксоном (тим самим біологічним та генетично визначеним індивідом), навіть якщо він не був би президентом, обраним 1968 р. В той час як він був би цілковито іншим індивідом, якщо б так сталося, що носієм імені була б його сіліконова імітація. Значення висловлювань, що включають ім'я

Ніксон, залежить від референції імені в актуальному світі, а не визначається деякою абстрагованою від реальності системою значень.

Згідно Патнему, схожим чином, значення терміну для природного виду *вода* визначається хімічною структурою H_2O в усіх контрфактичних ситуаціях. Навіть якщо уявити планету – двійника Землі, де існує рідина, зовнішньо схожа на воду, але з хімічною структурою XYZ , то значення висловлювань зі словом *вода* в контрфактичних ситуаціях визначається присутністю у відповідному можливому світі хімічного елементу зі структурою H_2O .

Вказаний семантичний екстерналізм, спертий на модальний реалізм, згідно якому значення мовних висловлювань та думок особи суттєво залежить від зовнішнього (контфактичного) оточення, в якому вона знаходиться, а не визначається деякою замкненою системою значення, був скритикований Чомським на захист своєї інтерналістської та анти-реалістичної позиції.

Чомський виходить з припущення існування «І-мови» (відповідно І-звуків та І-значень), де «І» можна розшифрувати як «індивідуальна», «внутрішня», «інтенціональна» [Chomsky, 2000: p. 169], оскільки «це строго інтерналістський підхід до мови, який в цьому відношенні схожий на дослідження візуальної симтеми» [Chomsky, 1995: p. 13]. І-мова – це певний стан когнітивної системи особи, певна маніфестація її мовної здатності. Будучи природними об'єктами, вони однакові у всіх індивідів.

З огляду на це дослідження референції набуває двох аспектів: дослідження того, як люди використовують мову, щоб говорити про речі, та дослідження їх ідей стосовно останніх. З приводу модально-реалістичного аргументу Кріпке-Патнема Чомський пропонує більш детально розглянути, що включатимуть поняття деякого носія мови в «незвичайному світі».

Стосовно прикладу Кріпке, Чомський погоджується з інтуїцією, що *Ніксон* був би тією ж самою особою, навіть якщо б він не був президентом в 1968 р., в той час як він не був би тією самою особою, якщо б він не був особою взагалі (в якості силіконової імітації). Але цей висновок, зауважує Чомський, є наслідком того факту, що *Ніксон* є власним ім'ям, що і надає спосіб згадування *Ніксона* як особи:

Він [цей факт] не має ніякого метафізичного значення. Якщо ми абстрагуємось від перспективи, наданої природною мовою, що, як виглядає, не має ніяких простих імен в логічному сенсі, ...тоді ця інтуїція руйнується: Ніксон був би відмінною сутністю, якщо б мав іншу зачіску [Chomsky, 1995: p. 42].

Стосовно прикладу Патнема виникають наступні питання. Чи в ситуації двійника Землі поняття води буде включати речовину XYZ, коли правильно б було сказати, що на двійнику Землі вода – це XYZ? Або що на двійнику Землі нема води, а тільки рідина XYZ? Або що жодна з відповідей не є правильною, якщо умови уявного експерименту будуть змінені? Кожна відповідь буде певним свідченням на користь того чи іншого підходу до оцінки мовних станів та мовних практик носія мови та його думок. На думку Чомського, кожне таке окреме судження мало важить в згаданій оцінці [Chomsky, 2000: p. 172], бо загалом питання «який референт слова X?» не має ясного сенсу, будучи поставлено чи-то носію мови чи-то деякій «буденній мові»:

взагалі, слово, навіть найпростішого типу, не охоплює деяку сутність в нашому світі або в «просторі вірувань», однак це, звісно, не рівнозначно запереченню, що маються банки або що ми говоримо про щось, коли ми сперечаємось про долю Землі. Єдине – не треба робити необгрунтованих висновків з буденного вжитку слів [Chomsky, 2000: p. 181].

Як зазначає Чомський, щось не просто іменується, а *іменується як особа*, річка, місто з огляду на всю складність розуміння, пов'язаного з цими категоріями. Відтак, мова не має логічних власних імен, позбавлених всіх цих властивостей:

ми можемо мислити іменування як свого роду «світотворення», але світи, що ми створюємо, є складними та хитроумними та такими, що ми суттєво поділяємо, завдяки складній природі, що ми поділяємо.

Відтак, коли носій мови X розуміє слово W, він використовує його властивості. Ці властивості можуть включати І-звуки та І-значення, відіграючи роль у визначенні того, на що вказує X, вживаючи W. На думку Чомського, помилка модально-реалістичного аргумен-

ту Кріпке-Патнема – це припущення, що значення має мати справу з чим-то зовнішнім по відношенню до процесу або структур, що складають І-мову. Напроти, як він вважає, наш внутрішній запас значень та понять дає змогу певним чином забезпечити надійне знання світу [McGilvray, 1999: р. 93]. Іншими словами, згідно Чомському, хоч значення лексичних одиниць може бути пов'язане носієм мови з чимось у світі, сам факт такого зв'язку з огляду на дане використання мовного виразу є несуттєвим для визначення його значення [McGilvray, 1999: р. 162]. Тому інтерналістська концепція Чомського пропонує віднести питання, пов'язані з референцією, до плідної, але не формалізуємої, а отже ненаукової, царини прагматики, тоді як питання значення віднести до теорії синтаксису, формальної, а отже наукової [Norris, 2004: р. 114]. На думку Чомського, зовсім не очевидно, що теорія значення має звертатись до таких відношень як «референція», «денотація», «бути істинним з огляду на», що є технічними термінами, так що говорити про наші інтуїції стосовно референції, денотації та інше має не більше сенсу, аніж говорити про наші інтуїції стосовно тензорів або нерозв'язності [Chomsky, 1995: р. 42].

Як наслідок, Чомський відкидає існування метафізичної необхідності, що притаманна апостеріорним, тобто емпірично встановленим істинам, на кшталт «вода = H₂O», на противагу необхідності, притаманній апріорним істинам логіки та математики. Для нього, наше розуміння термінів для натуральних видів (вода, золото, тигр та ін.) має деяким чином вироблятися апріорними синтаксичними структурами, бо «те, яким чином люди вирішують, що щось є вода або чай, не має ніякого відношення до хімії» [Chomsky, 1995: р. 32]²³. Відтак, онтологічні питання, що таке річ і, якщо так, то яка це річ, залежать від специфічних конфігурацій людських намірів, інтересів та дій [Chomsky, 1995: р. 30]. Тому не дивно, що позиція Чомського суголосна позиції радикального номіналізму на кшталт номіналізму Нельсона Гудмена [Goodman, 1978], для якого існує стільки ж версій світу, тобто різних способів «майстрування світу»(worldmaking), скільки існує видів символічних репрезентацій [Norris, 2004: р. 119]. Репрезентації мають розумітись як ментальні сутності на кшталт ментальних образів кубу, що обертається,

чи-то вони є наслідком слайд-шоу або присутністю реального куба в якості стимуляторів ретини ока [Chomsky, 1995: p. 53]. В цьому відношенні семантичний інтерналізм Чомського є суголосним ку-айніській програмі натуралізації епістемології, яка також покладає «стимуляції ретини» ока як вихідний пункт майстрування нашої картини світу.

6. *Заключення:*
«онтологічний поворот» в антропології та
модально-реалістичний підхід
до аналізу явищ культури

Семіотичний підхід до аналізу явищ культури, реалізований в структуралізмі (Греймас), постструктуралізмі (Ліотар) та пост-постструктуралізмі (Джеймсон) мав свої витоки в структурній лінгвістиці Чомського та структурній антропології Леві-Строса. Греймасова семіотика окреслила світ значення як автономний світ, свого роду лексикон, спертий на «метамову» та скерований правилами «семіотичного квадрату» та актантної структури елементарного судження на глибинному рівні, будучи «антропологізованим» на поверхневому рівні у формі наративу. Це дало змогу винести за дужки проблему референції та істинності, замінивши онтологічне існування на семіотичне та істинність на правдоговорення. Таке інтерналістське та анти-реалістичне налаштування греймасової семіотики спричинилося до натуралізації семіотичної системи значення, функціонування якої трактувалося на кшталт функціонуванню авторегульованої природної системи, що забезпечувало науковість згаданого підходу, який пропонувався в якості методології в царині гуманітарних та соціальних наук.

Пост- та пост-пост-структуралізм, критикуючи замкненість світу значення греймасової семіотики з огляду на його статичність, перетлумачує греймасову «метамову» як «метанаратив» (Ліотар) або «метакоментар» (Джеймсон), що вводить часовий вимір в аналіз семіотичних структур значення, будучи пов'язаним з наративною фігуративністю, коли відношення референції (репрезентації) інтерпертується в феноменологічних термінах (Ліотар) або психо-

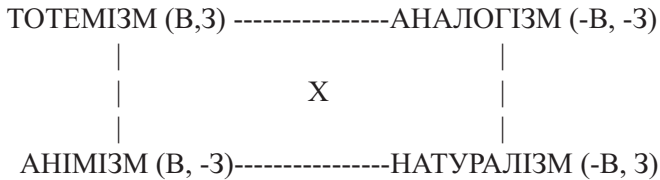
аналітичних (Джеймсон), що в свою чергу замикає даний аналіз з онтологічної точки зору в межах «онтології теперішності», а з логічної – в рамках ідеології інтуїціонізму з огляду на «збалансування» логіки локалізації та логіки предикації. Остання процедура, крім того, виступає як певний спосіб натуралізації значення в чистоті в біологічних термінах (Ліотар), чи-то в термінах просторово-урбаністичних структур (Джеймсон).

Модально-реалістичний підхід до теорії значення при аналізі явищ культури, на відміну від семіотичного підходу аналізу явищ культури, що надихався поєднанням антропології та структурної лінгвістики, пропонує поєднання антропології та модальної метафізики (з її центральним поняттям «можливого світу»), коли нарративно-фігуративний дискурс замінюється дискурсом контрфактичним. Сучасний «онтологічний поворот» в антропології (Дескола, Гаарбарт) саме пов'язаний з таким підходом, надаючи перевагу не *Ідентичності*, а *Відмінності*, що за висловом Тіма Інгольда «береться серйозно» [Ingold, 2018: p. 1–33], тобто як контрфактичний можливий світ.

На відміну від «семіотичної» інтерпретації Аристотелевого логічного квадрату, Дескола відштовхується від його онтологічної інтерпретації, розрізняючи чотири види онтологій в залежності від атрибуції чи ні онтологічним сутностям або об'єктам певної внутрішньої сторони (*intériorité*) та певної зовнішньої сторони (*physicalité*), подібно до моєї атрибуції їх до мене самого [Descola, 2005]. Цей елементарний механізм онтологічного розрізнення є до предикативним, будучи чинником, що визначає мою налаштованість по відношенню до існування *іншого*. Згідно Десколи, протиставлення *душа / тіло* не є особливістю західної цивілізації, бо всі людські істоти сприймають себе як деяке поєднання внутрішності та зовнішності. Зокрема, універсальність явища сприйняття самого себе на відміну від іншого віддзеркалена в лінгвістичному плані в універсальності протиставлення Я-ТИ [Benveniste, 1966: ch. XX, XXI].

Відтак зазначені принципи ідентифікації визначають наступні онтологічні системи, з притаманними їм властивостями існування сутностей (людських чи ні), що з ними стикаються люди, в якості

іншого: 1) *тотемізм* – *інше* має сторони внутрішні та зовнішні то-
тожні з їхніми (В,3), 2) *аналогізм* – *інше* має внутрішні та зовнішні
сторони відмінні від їхніх (-В, -3) 3) *анімізм* – *інше* має схожі до
їхніх внутрішні сторони, але відмінні зовнішні сторони (В,-3),
4) *натуралізм* – *інше* має схожі зовнішні сторони, але відмінні внут-
рішні (-В,3). Саме остання онтологічна система характеризує за-
хідну новочасну цивілізацію. Ці чотири онтологічні системи –
«елементарні структури буття» – формують «онтологічний» квад-
рат [Vocquet, 2017: p. 33–34]:



Згідно Десколи, ці чотири онтологічні системи слугують основою відмінних космологій, відмінних моделей суспільних зв'язків та відмінних концепцій ідентичності.

Антропологічні дослідження Десколи, поряд з дослідженнями Інгольда, Вівейро де Кастро ([Ingold, 1991], [Viveiros de Castro, 1996, 2009])²⁴, спираючись на результати польових спостережень різноманітних етнічних груп, дійшли висновку, що протиставлення *природа /культура*, що слугувало основою етнографічних інтерпретацій, не є універсальним. Радикальність цього висновку зазначив Маршал Сахлінс, порівнюючи його із своєрідним коперниканським переворотом в антропології [Sahlins, 2013: p. xi–xiv]. Останній за свідченням Десколи був відповіддю на виклик, з яким зіштовхнулася антропологія: «чи зникнути разом з вичерпаною формою гуманізму, чи перевтілитись разом переосмисленням своєї області досліджень та своїх знарядь, щоб зробити своїм об'єктом набагато більше, ніж *антропос*, всю цю спільноту існування, пов'язану з ним... Тобто, говорячи в більш звичайних термінах, антропологія культури має супроводжуватись антропологією природи.» [Descola, 2005: p. 16].

Однак греймасова семіотика виходила саме з універсальності протиставлення *природа/культура* в якості семантичної категорії, що організує колективний світ, розглядаючи *сематничний універсум*, на противагу логічному універсуму дискурсу, як рівний за обсягом поняттю культури [Greimas, Courttes, 1986: p. 408–409], [Rottier, 2012]. Як ми бачили, греймасова автономізація сематничного універсуму спричинилася до прямо протилежного наслідку – до його натуралізації. Загалом, натуралізація «культурного універсуму» є наслідком елімінації власно онтологічних (метафізичних) питань при його аналізі, що спирається на протиставленням *природа / культура*. Запобіжником цьому є звернення до модальної онтології з її центральним поняттям можливого світу, що скеровує аналіз поза межі згаданого протиставлення.

Аналітичний характер розгляду онтологічних питань в концепції Десколи порівнюється прихильниками «герменевтичних» методів з новим структуралізмом [Lambek, 2014: p. 411]. Відповіддю на такого роду критику слугує маніфест «Мислити через речі» (Галбраад, Педерсен та інші) [Henare et al., 2007: p. 1–22], що пропонує відмовитися від новочасних онтологічних аксіом та мислення в термінах протиставлень *природа / культура, світ / репрезентації світу*, на користь «дійсно онтологічного підходу, що не надає перевагу епістемології або дослідженню репрезентацій того, що ми знаємо як реальний світ, а визнає існування множини світів» [Holbraad et al., 2014]. Онтологічний підхід спричиняється до альтернативної теорії значення: значення не притаманні речам як своїм носіям, але є тотожні речам. Речі самі диктують структуру свого аналізу в умовах польових досліджень [Henare et al., 2007: p. 5]. Цей підхід слугує основою контрфактичного мислення «відмінності» як вихідного налаштування антропологічного аналізу, мислення того, «як особи та речі можуть відрізнитись від самих себе», мислення царини того, що «могло б бути». Відтак, антропологія визначається як «наука про онтологічне самовизначення людей світу» [Holbraad et al., 2014]. В своєму висвітленні *іншості*, «антропологія онтології є тотожною антропології як онтології» [ibid]. Коли інформатор каже антропологу «порох є сила», то проблемою для антрополога не є питання пояснення (інтерпертації, контекстуалізації), чому інфор-

матор так гадає. Це не є питанням фігуративності мовлення (порох як метафора, алегорія та інше сили). «Це онтологічна проблема, бо відповідь тут не надається пошуками «у світі»... деякого всесильного пороху. Світ, в якому порох є сила, не є деяким недослідженим закутком нашого світу. Це інший світ, в якому те, що ми рахуємо порохом, є в дійсності силою» [Henare et al., 2007: p. 11].

Насамкінець зазначимо, що контрфактичний тип мислення, спертий на поняття можливого світу, та модально-реалістичний підхід до аналізу явищ культури дає змогу окреслити індивідуалістичну альтернативу «вітгенштайнівському повороту» в дебатах *індивідуалізм / голізм* останніх десятиріч в методології гуманітарних та соціальних наук [Омельянчик, 2019].

Примітки

¹ Опозиційне визначення семантичних значень позичає ідею структурної фонології Празької лінгвістичної школи, де фонемі визначались на основі взаємного протиставлення.

² «Субстанція міфів полягає не в їх стилі, їх первісній мелодійності або синтаксисі, але в оповіді, що вони розповідають» [Levi-Strauss, 1955: p. 431].

³ «Греймасова *Структурна семантика* ...скеровує семіолога берегами стилістики, в напрямку того, що можна б було сьогодні назвати соціальною та культурною історією» [Provenzano, 2011: p. 10]. Інституційно група семіотичних досліджень, створена Греймасом в 1965 р., знаходить свій прихисток в лабораторії соціальної антропології Леві-Строса.

⁴ Як зауважує Греймас, «синтаксис події тут... має антропоморфну інспірацію» [Greimas, 1987d: p.104].

⁵ Зауважимо, що зводячи історіографію та філософію історії до їх спільного риторичного знаменника, Уайт знімає проблему нормативності в методології історичного пізнання («право на істину»), будучи прихильником «прихованого емпірицизму» [Lorenz 1998]. В свій час Ранке закидав гегелівській філософії історії априоризм в баченні історичного процесу та вибірковість у виборі історичних подій, протиставляючи їй історизм, що мав за мету не судити минуле, але показати, що дійсно відбувалось («wie es eigentlich gewesen [ist]»)

[Ranke, 1824: S. vi]. В свою чергу, Гегель закидав історизму Ранке нездатність усвідомлення певної єдності історичного процесу в хаосі детальної оповіді історичних подій [Ankersmit, 2002: p. 249].

⁶ В «об'єктивній» історії «реальність» є тільки невизначеним означуваним, що слугує прихистком всемогутнього референта. Ця ситуація визначає, що можна б було назвати «ефектом реальності». Історичний дискурс не слідує реальності, він тільки позначає... [Barthes, 1997: p. 74].

⁷ Див. гасло *Sémiotique* в [Greimas, A., Courtes, J. (1986): p. 225–6].

⁸ Стосовно ідеології інтуїціонізму див.: [Омельянчик, 2017].

⁹ Тут треба взяти до уваги багатозначність французького *sens*: 1) чуттєве, 2) значення, 3) напрямок.

¹⁰ З феноменологічної точки зору, текстуальність виникає як певна фігура феноменального сприйняття. Див. [Shields, 2013: p. 107].

¹¹ «Ми міркуємо у вже обміркованому, в написаному» [Lyotard, 1991: p. 20].

¹² Сам термін «дереальний» Ліотар позичає з психоаналізу, де він позначає простір кімнати психоаналітика.

¹³ Ліотар запозичує термін у Івана Іліча, для позначення зокрема «взаємодії особи та її оточення».

¹⁴ Замість «мовні ігри» Ліотар віддає перевагу виразу «мовні жанри» ('genres of discourse') [Lyotard, 1991: p. 66]. Різноманіття «мовних жанрів» є для Ліоттара аналогом кантівської «продуктивної уяви» [ibid: p. 72].

¹⁵ В цьому сенсі можна казати про «ніцшеанське вітгенштеніанство» Ліотара. [Hawkins, 1996: p. 56].

¹⁶ Розрізнення «мовна гра – дискурсивна гра» належить Ліотару [див. його примітку Lyotard, 1991: p. 92].

¹⁷ «Час не може бути виключений з філософського дискурсу» [Lyotard, 1988: §§97 & 98].

¹⁸ «За відсутністю визначення висловлювання, ми ніколи не знатимемо, про що говоримо» [Lyotard, 1988: §108].

¹⁹ «Те, що потребує пояснення, – це не те, як інтерпретувати власне текст, а те, навіщо треба це робити... Індивідуальна інтерпретація має включати інтерпретацію свого власного існування, має обґрунтовувати саму себе. Кожний коментар має бути одночасно метакоментарем.

Справжня інтерпретація скеровує увагу назад до самої історії та до історичної ситуації самого коментатора та відповідного твору» [Jameson, 1971: p.10].

²⁰ «Метакоментр не дуже відмінний від Фройдівської герменевтики: він базується на розрізненні проявленого та латентного змісту» [Jameson, 1971 p. 15].

«Метакоментар має за мету простежити логіку цензури та ситуацію її виникнення: мова, яка приховує те, що вона виставляє на показ за своєю реальністю як мови» [Jameson, 1971: p. 17].

²¹ Поняття «перекодування» (transcoding) Джеймсон позичає у Греймаса (див. [Jameson, 1991: pp. 120–1, 238, 270, 394–5].

²² «Дозволю сказати слово на користь періодизації як фундаментального акту історіографії...

Але це має бути зроблено належним чином, не на основі гомологій з єдиним гомогенним періодом, що Шпенглер чудово потурає, але радше, *à la Foucault*, на основі розривів та мутацій... » [Jameson, 2019: p. 44].

²³ Згідно Чомському, якщо у склянку води занурити чайний пакет, то це буде чай, а не вода. Але якщо з крану до оселі подається вода, що пройшла фільтри з чаю в якості нового очисника, то це буде вода, а не чай, хоч у двох випадках хімічна структура рідини буде тією самою [Chomsky, 2000: p. 128].

²⁴ Зазначені автори окреслюють особливість Західної космології з огляду на дві ідеї: універсальність Природи та багатоманіття Культури.

Джерела

- Омельянчик, В. (2017). Конструктивізм чи модальний реалізм? (Вітгенштайнові уроки з філософії математики). В: *Логіка мислення та логіка дії* (ред. Попович М.В.). Київ: Інститут філософії НАН (друкується).
- Омельянчик, В. (2019). Індивід нормативний vs. індивід віртуальний (два бачення дебатів індивідуалізм / голізм). *Філософська думка*, 2.
- Ankersmit, E.R. (2002). *Historical representation*. Stanford: Stanford University Press.

- Aspect, A., Dalibard J., Roger G. (1982). Experimental Test of Bell's Inequalities Using Time-Varying Analyzers. *Phys. Rev. Lett.* 49. 1804.
- Barthes, R. (1997). The Discourse of History. in: *The Postmodern History Reader*, ed. Keith Jenkins. London: Routledge.
- Bennington, G. (1988) *Writing the Event*. Manchester: Manchester University Press.
- Benveniste, E. (1966) *Problèmes de linguistique générale*. Paris: Gallimard. T. 1.
- Bocquet, M. (2017) Prénance du carré sémiotique ou la trace de l'homme: une anthropologie. *Revue française des sciences de l'information et de la communication*, 11.
- Chomsky, N (1995). Language and nature. *Mind* 104.
- Chomsky, N. (2000). *New Horizons in the Study of Language and Mind*. London: Cambridge UP.
- Descola Ph. (2005). *Par-delà nature et culture*. Paris: Gallimard.
- Descombes, V. (1989). *La philosophie par gros temps*. Paris: Les Editions des Minuit.
- Dummett, M. (1976). What is a Theory of Meaning? In: *Truth and Meaning: Essays in Semantics*, eds. Gareth Evans and John McDowell. Oxford: Clarendon Press.
- Ingold, T. (1991). Becoming Persons: Consciousness and Sociality in Human Evolution. *Cultural Dynamics*, IV–3, p. 355–378.
- Ingold, T. (2018). *Anthropology: Why it matters*. Medford: Polity Press.
- Fillmore, Ch. (1976). Frame Semantics and the Nature of Language. *Annals of the New York Academy of Science*, 280, 20–32. – p. 28.
- Fillmore, Ch. (1985) Frames and Semantics of Understanding. *Quaderni di semantica*. Vol.6, n2.
- Hawkins, Ch. (1996). *Beyond Anarchy and Tyranny in Religious Epistemology: Postliberalism, Poststructuralism and Critical Theory*. NY: University Press of America.
- Garland, D. (2014). What is a «history of the present?» On Foucault's genealogies and their critical preconditions. *Punishment & Society*. Vol. 16(4) 365–384.
- Goodman, N. (1978). *Ways of Worldmaking*. Indianapolis: Bobbs-Merrill.
- Greimas, A. (1966). *Semantique structurale*. Paris: Seuil.
- Greimas, A. (1966a). Semiotique et sciences sociales. In: [Greimas, 1966]

- Greimas, A. (1966b). Conditions d'une semantique scientifique. In: [Greimas, 1966]
- Greimas, A. (1970). *Du sens II*. Paris: Le Seuil.
- Greimas, A. (1980). Le Contrat de véridiction. *Man and World*, 13, p. 349
- Greimas, A. (1983). *Structural Semantics*. Introduction by R. Schleifer. Translated by D. McDowell, R.
- Schleifer, and A. Velie. (1983) *Structural Semantics*. Introduction by R. Schleifer. Translated by D. McDowell, R. Schleifer, and A. Velie. Lincoln and London: University of Nebraska Press.
- Greimas, A. (1987). *On Meaning. Selected Writings in Semiotic Theory*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Greimas A. (1987a). Elements of a narrative grammar. In: [Greimas, 1987].
- Greimas A. (1987b). Actants, Actors, and Figures. In: [Greimas, 1987].
- Greimas A. (1987c). Toward a theory of modalities. In: [Greimas, 1987].
- Greimas A. (1987d). A problem of narrative semiotics: objects of value. In: [Greimas, 1987].
- Greimas, A., Courtes, J. (1982). *Semiotics and Language: An Analytical Dictionary*. Translated by L. Crist, D. Patte, and others. Bloomington: Indiana University Press.
- Greimas, A., Courtes, J. (1986). *Semiotique: dictionnaire raisonne de la theorie du langage*, II. Paris: Hachette.
- Greimas, A., Courtes, J. (1989). The Cognitive Dimension of Narrative Discourse. *New Literary History*, Vol. 20, No. 3.
- Jameson, F. (1971). Metacommentary. *PMLA*, Vol. 86, No. 1.
- Jameson, F. (1974). *Marxism and Form: 20th-Century Dialectical Theories of Literature*. Princeton: Princeton UP.
- Jameson, J. (1987). Foreword to [Greimas, 1987].
- Jameson, F. (1984). Introduction to [Lyotard, 1984].
- Jameson, F. (1988). Cognitive Mapping. In: *Marxism and the Interpretation of Culture* (edited by C. Nelson, and L. Grossberg). Urbana-Champaign: University of Illinois Press.
- Jameson, F. (1988a). *The Ideologies of Theory*. Minneapolis: Minnesota UP, vol. 2.
- Jameson, F. (1988b). Introductory Note. In: [Jameson, 1988a].
- Jameson, F. (1991). *Postmodernism, or, the Cultural Logic of Late Capitalism*. Durham and London: Duke University Press.

- Jameson, F. (2002). *A Singular Modernity. Essay on the Ontology of the Present*. L. – NY.: Verso.
- Jameson, F. (2006). *Political unconscious. Narrative as a Socially Symbolic Act*. L.: Routledge.
- Jameson, F. (2008). *The Ideologies of Theory*. L. – NY: Verso.
- Jameson, F. (2019). *Allegory and Ideology*. L. – NY: Verso.
- Henare A., Holbraad M., Wastell S. (eds) (2007). *Thinking Through Things: Theorising Artefacts Ethnographically*. London: Routledge.
- Holbraad M., Pedersen M. Viveiros de Castro E. (2014). The politics of ontology: anthropological positions. *Cultural Anthropology*. <http://culanth.org/fieldsights/462-the-politics-of-ontology-anthropological-positions>.
- Lambek, M. (2014). The Elementary Structures of Being (Human). *Journal of Ethnographic Theory*, 4–3.
- Levi-Strauss, C. (1955). The Structural Study of Myth. *Journal of American Folklore* 78, 1955.
- Lorenz, Ch. (1998). Can histories be true? Narrativism, positivism, and the «metaphorical turn». *History and Theory*, 37, 3, 309–329.
- Lynch, K. (1960). *The Image of the City*. – Cambridge, MA: Cambridge UP.
- Liotard, J-F. (1973). *Dérive à Partir de Marx et Freud*. Paris: Union Générale D'Editions.
- Liotard, J-F., (1988.) *The Differend: Phrases in Dispute*. Translated by G. Van Den Abbeele. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press. – §175.
- Liotard, J-F. (1984). *Postmodern condition. A Report on Knowledge* (Translation from the French by Geoff Bennington and Brian Massumi). Manchester: Manchester UP.
- Liotard, J.-F. (1991). *The Inhuman. Reflections on Time*. Stanford: Stanford University Press.
- Liotard, J.-F. (2011). *Discourse, figure* (translated by Antony Hudek and Mary Lydon; introduction by John Mowitt). Minneapolis: University of Minnesota Press.
- MacCabe, C. (1992). Preface. In: F. Jameson. *The geopolitical aesthetic: Cinema and space in the world system*. Bloomington, IN: Indiana University Press.

- McGilvray, J. (1999). *Chomsky: Language, Mind, and Politics*. Cambridge: Polity Press.
- Nealon, J. (2012). *Post-modernism or Cultrual Logic of Just-in-Time Capitalism*. Stanford: Stanford UP.
- Norris, Ch. (2004). *Language, Logic and Epistemology: A Modal-Realist Approach*. – NY: Palgrave Macmillan.
- Osborne, P. (2018). *Postconceptual condition*. London: Verso.
- Petitot, J. (1977). Topologie du carré sémiotique. In: *Études littéraires*, 10 (3), 347–426.
- Petitot, J. (1985). *Morphogenèse du Sens I*. Paris: PUF.
- Petitot, J. (2010). Le hiatus entre le logique et le morphologique. Predication et Perception. In: *Semiosis and Catastrophes. Rene Thom's Semiotic Heritage*. Bern: Lang.
- Pottier, R. (2012). *Anthropologie du mythe*. Paris: Edition Kime, 2.
- Provenzano, F. (2011). L'argument littéraire dans *Sémantique structurale*. *Semen*, 32.
- Quine, W. (1969) Epistemology naturalized. In: Quine W (1969) *Ontological relativity and Other Essays*. NY: Clambia UP.
- Roussin, Ph. (2017). What is Your Narrative? Lessons from the Narrative Turn. In: *Emerging Vectors of Narratology* (eds. Per Krogh Hansen, John Pier, Philippe Roussin and Wolf Schmid). Berlin: De Gruyter.
- Ranke, T. (1824). *Geschichten der romanischen und germanischen Volker*. Leipzig und Berlin: (Reimer Vg. – S. vi).
- Sahlins, M., (2013). Foreword in: *Beyond nature and culture*, Philippe Descola (dir.), Chicago: University of Chicago Press,
- Simon, J.K (1971). A conversation with Michel Foucault. *Partisan Review*.
- Shield,s R. (2013). Oblique Views and Heterodox Spaces: Le Corbusier's Conventus. In: *Rereading Jean-Francois Lyotard: essays on his later works* (edited by Heidi Bickis and Rob Shields). Edmonton: University of Alberta.
- Tesniere, L. (1959). *Elements de Syntax Structurale*. Paris: Librairie Klincksieck.
- Viveiros de Castro, E. (1996). Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana*, 2–2, 115–144.
- Viveiros de Castro, E. (2009). *Métaphysique cannibales*, Paris, Paris: PUF.
- Wegner, Ph. (2014). *Periodizing Jameson: Dsalectics, the University, and the Desire for Narrative*. Evanston: Northwestern UP.

- White, H. (1976). *Metahistory: the historical imagination in nineteenth-century Europe* (with a new preface and a foreword by Michael S. Roth). Fortieth anniversary edition. Baltimore & London: The Johns Hopkins University Press.
- White, H. (1987). The Value of Narrativity in the Representation of Reality. In: *The Content of the Form*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Wildgen, W. (2020). L'apport de l'épistémologie de René Thom à la sémiotique. Conference Paper. March 2020: <https://www.researchgate.net/publication/340299104>.
- Wildgen, W. (2004). *The evolution of human language: scenarios, principles, and cultural dynamics*. Amsterdam: John Benjamins Publishing Co.

РОЗДІЛ IV

СЕМІОТИКА СОЦІАЛЬНОЇ ДІЇ ТА ІНТЕРСУБ'ЄКТИВНІ ОНТОЛОГІЇ

1. Інтерсуб'єктивна парадигма

Дональд Девідсон вважав, що необхідною умовою думки та мови є стосунки *триангуляції*, в якій двоє або більше перебувають «у взаємодії одночасно між собою та зі світом, до якого вони спільно належать». Триангуляція передуює розвитку думки та мови і являє собою «результат потрібної взаємодії – взаємодії, яка є подвійною з погляду кожного з двох агентів: кожен взаємодіє одночасно зі світом та з іншим агентом» [Davidson, 2001: р. 128]. Про інтеракційне походження людських здатностей писав також Лев Виготський: «Будь-яка вища психічна функція, що виникає в процесі історичного розвитку людини, з'являється на сцені двічі: спочатку як функція соціально-психологічного пристосування, як форма взаємодії та співпраці між людьми, як категорія інтерпсихологічна; потім – як форма індивідуального пристосування, як функція психології особистості, як категорія інтрапсихологічна» [Виготський, 1960: с. 450].

Тезу про інтерсуб'єктивну генезу психіки підтверджують і сучасні нейропсихологічні дослідження. Зокрема, вони свідчать, що протягом першого року життя поступово формується здатність дитини фокусувати увагу на зовнішніх об'єктах спільно з іншою людиною – шляхом слідування за поглядом, синхронізації своєї уваги з увагою дорослого, вказування поглядом на предмети тощо [див. Eilan, 2005]. Було з'ясовано, що соціальна взаємодія вже в цьому ранньому віці стає взаємним двостороннім процесом, в якому партнери координують «синхронізацію, форму й інтенсивність взаємодії та свої власні емоційні засоби вираження, аби досягнути обміну через взаємодію та поділитись смислами, особливо емо-

ціями, з іншою особою» [Hoehl, Markova, 2018: p. 3]. Більше того, емпіричні дослідження показують, що «навіть новонароджені немовлята чутливо стежать за поведінкою інших і реагують так, ніби вони мають вроджені очікування щодо правил міжособистісної взаємодії» [Nagy, 2008: p. 1].

Це фактично означає, що інтерсуб'єктивність – участь людини у спільних діях і практиках, яка «передбачає спільний матеріальний, предметний світ» – онтогенетично передує будь-яким семіотичним операціям. «Спільна участь у взаємодії з об'єктами, наділеними значенням, супроводжує та узаasadжує вступ дитини в символічну сферу мови, уможливує розвиток суб'єктивності та культурної ідентичності через участь у наративних практиках» [Sinha, Rodríguez, 2008: p. 357; див. також Cowley et al., 2004].

З погляду інтерсуб'єктивної парадигми, відповідь на запитання про смисл соціальної дії слід шукати через зіставлення цієї дії з тими «соціальними фактами» (в сенсі Дюркгайма), які перевершують суб'єкта дії та визначають зміст дії незалежно від нього. Такими соціальними фактами можуть бути, зокрема, цінності, соціальні структури, культурні норми, традиції (за Макінтайром), моральні системи координат або надблага (за Тейлором) тощо. Соціальна дія у просторі її власних культурно локалізованих смислів – це і є дія, розглянута через призму тих соціальних фактів, які, власне, визначають її зміст¹.

2. Підхід другої особи

Останні два десятиліття в нейронауці можна спостерігати бурхливий розвиток «підходу другої особи». Ця тенденція пов'язана з виникненням соціальної нейронауки, яка змістила фокус емпіричних досліджень з функціонування мозку ізольованого індивіда на нейронні механізми міжособистісної взаємодії та активні процеси функціонування людини в навколишньому середовищі. Автори програмних статей [Schilbach, Timmermans, 2013; Redcay, Schilbach, 2019], присвячених методології другої особи, підкреслюють обмеженість «спостережувального підходу» когнітивної психології двадцятого століття і вважають, що він породжує «методологічну щілину» між психікою (mind) і поведінкою [Schilbach, Timmer-

mans, 2013: p. 395]. Автори зазначають, що спостережувальний підхід до психіки може проявлятися у прийнятті методологічної позиції першої особи (орієнтація на власний досвід), позиції третьої особи (спостереження за поведінкою інших), а також у сполученні цих двох методологій. Широке застосування цих двох підходів у когнітивній психології та інших психологічних дисциплінах і призводить до методологічного дуалізму психіки та поведінки. Натомість, автори пропонують досліджувати в когнітивних науках цілісні психофізичні та чуттєво-моторні процеси у процесі соціальної взаємодії.

Прибічники підходу другої особи підкреслюють, що інтроспекція може бути джерелом знань про зміст нашого сприйняття, відчуття та думок, але не про суб'єкта інтроспекції, не про «я»² [Moore, Barresi, 2017: p. 3]. З іншого боку, перспектива третьої особи не дає доступу до об'єктів, на які спрямована свідомість суб'єкта. «Наприклад, якщо ми пасивно спостерігаємо за іншою людиною, яка повертає голову і дивиться вдалину, ми безпосередньо знаємо, хто і що робить, але ми не маємо безпосереднього знання щодо об'єкта його уваги. Для того, щоб здобути таку інформацію, нам треба також повернути голову, подивитись у тому ж напрямку і усвідомити, що об'єкт, який ми зараз сприймаємо, є об'єктом уваги іншої людини» [там само]. При підході другої особи предметом дослідження є людина, яка відчуває і мислить в процесі соціальної взаємодії з іншими; це вимагає подолання методологічних обмежень інтроспекції та відстороненого спостереження [Schilbach, Timmermans, 2013: p. 396 ff.]³.

Підхід другої особи – це підхід з точки зору інтерсуб'єктивності. Автори монографії «Спільний розум» [The Shared Mind, 2008] визначають інтерсуб'єктивність як *співволодіння досвідом* – наприклад, почуттями, сприйняттями, думками, лінгвістичними значеннями [Zlatev, Racine, 2008: p. 1]. Інтерсуб'єктивна точка зору ґрунтується на тому, що «людські створіння одвічно поєднані між собою у своїй суб'єктивності». При цьому «ключові когнітивні здатності є первісно соціальними та інтеракційними, і лише пізніше набувають приватних та репрезентаційних рис» [там само: p. 3].

Методологічні дискусії навколо «підходу другої особи» у нейронауці надають підстави і для філософських досліджень у теорії свідомості, теорії дії та теорії особи з погляду інтерсуб'єктивної парадигми. Міхаель Пауен у роботі [Pauen, 2012] досліджує *епістемологічну* перспективу другої особи. Він демонструє, що розмова про наявність трьох різних перспектив є не лише метафорою: відповідні точки погляду насправді суттєво відрізняються одна від одної як аспекти бачення та способи доступу, і жодну з них не можна редукувати до інших. Перспектива третьої особи має об'єктивний характер; її можна займати стосовно будь-яких об'єктів. Парадигматичним прикладом перспективи третьої особи є науковий підхід. Перспектива першої особи суб'єктивна; вона обмежується ментальними та тілесними станами самого епістемічного суб'єкта. Натомість, перспектива другої особи є *інтерсуб'єктивною*: вона являє собою «епістемічне відношення між суб'єктом і ментальними станами іншої розумної особи» [Pauen, 2012: р. 33]. Перспектива другої особи передбачає (1) відтворення цих станів епістемічним суб'єктом («стати на позицію іншого»); (2) базове розрізнення між суб'єктом та іншою істотою; (3) усвідомлення суб'єктом відмінності його ситуації від ситуації іншого [там само].

Розглянемо, яким чином три згадані епістемологічні перспективи заломлюються в теорії дії. Обмежимося діями індивідуальних суб'єктів. З позиції третьої особи діяльність людини зводиться до її поведінки й може бути адекватно описана за допомогою тої чи іншої мови спостережень. Уявлення про причини людської діяльності, вочевидь, визначаються вибором теорії, яка задає модель спостережень. Це можуть бути, скажімо, соціальні чинники (наприклад, з погляду марксизму), біологічні інстинкти (з погляду фройдизму), нейрофізіологічні процеси (з погляду нейрофізіологічного детермінізму) тощо.

Перспектива першої особи в теорії дії означає, що при поясненні дій людини ми будемо довіряти насамперед уявленням агента про його власну мотивацію – бажання, переконання, цілі, наміри тощо (принцип авторитету першої особи). При такому підході ми, вочевидь, змушені розглядати суб'єктів як виключно раціональних

істот, які до того ж повністю усвідомлюють свої мотиви, тобто мають вичерпне знання щодо підстав своїх дій.

І є ще одна методологічна можливість. Ми можемо визнавати часткову обізнаність агента щодо підстав, мотивів або причин своїх дій, і водночас визнавати обмеження цієї обізнаності. Ми можемо вірити, що вплив інституцій, практик, традицій, цінностей, – або, кажучи загальніше, вплив соціуму, «соціальних фактів» відбувається навіть тоді, коли агенти не помічають цього. Ми можемо вважати, що найкращий спосіб зрозуміти дію полягає в тому, щоб зрозуміти всі ці різноманітні чинники через діалог із агентом і через спробу стати на його позицію, збагнути його світовідчуття. В цьому випадку ми приймаємо перспективу другої особи.

3. Семіотика «насичених описів»

Кліффорд Гірц порівнював культури з текстами і розглядав культуру як складну мережу символічних значень. Метод «насиченого опису» Гірца передбачає виявлення системи смислів культурних явищ шляхом їх інтерпретації носіями культури. Такий підхід дає змогу залучити в опис події максимум її власного культурного контексту через наративи самих учасників цієї події, які, своєю чергою, можуть явно чи неявно посилатися на інші тексти, зокрема наративи (історії, легенди, перекази, притчі тощо). Розглянемо ідеї Гірца детальніше.

Поняття «насиченого опису» першим вжив Гілберт Райл. Райл наводить наступний приклад: «Два хлопчики досить швидко стискають повіку правого ока. У першого хлопчика це лише мимовільне посмикування; але інший змовницьки підморгує спільнику. На найнижчому або найменш насиченому рівні опису обидва стискання повік можуть бути абсолютно однаковими. З кіноплівки двох обличь може бути неясно, яке стискання було (якщо якимсь було) підморгуванням, або яке стискання було (якщо було) лише смиканням. Проте залишається величезна різниця між смиканням і підморгуванням, яка не може бути зафіксована на плівці. Бо підморгувати – це намагатися сигналізувати комусь конкретно певне повідомлення згідно з уже зрозумілим кодом і так, щоб цього не помітили інші» [Ryle, 1971].

Згідно з концепцією Гірца, подія, локалізована у певній культурі, може стати зрозумілою, тільки якщо пояснити всі обставини – наприклад, ритуали, узасаджені в культурі норми та правила, політичний і соціальний контекст, мову спілкування тощо. «Насичений опис», який тлумачить подію для стороннього спостерігача, виникає внаслідок покрокового заглиблення у початковий «ненасичений» опис, коли завдяки додаванням нових і нових пояснень, зокрема прислівників, опис події стає якомога повнішим – наприклад, в результаті розпитування експерта з боку інтерв'юера.

Гірец підсумовує цю думку таким чином: «Зміст семіотичного підходу до культури (...) полягає в тому, щоб відкрити нам доступ до концептуального світу, сповненого наших сюжетів, і дати можливість у найточнішому значенні цього слова розмовляти з ними» [Гірец, 2001: с. 34–35]. Ці ідеї в подальшому знайшли широке застосування в гуманітарних та соціальних науках і були використані при розробці сучасних методів якісних досліджень, зокрема глибинного інтерв'ю.

З погляду мети нашого дослідження цікаво те, що в основі методу «насиченого опису» лежить теорія дії Райла, а також те, що, вочевидь, метод Гірца передбачає перспективу другої особи – співрозмовника, який ставить запитання носію системи культурно локалізованих значень.

Перш ніж продовжити аналіз дії з позиції другої особи, розглянемо приклад соціальної дії в культурно локалізованому просторі знаків, смислів, цінностей, наративів тощо, які Гірец називає «концептуальним світом наших сюжетів». Ми будемо також, ідучи за Лотманом, але значно онтологізуючи його термін, називати цей світ «семіотичним простором».

Ми розглядаємо семіотичний простір культури як певну інтерсуб'єктивну онтологію, що надає сенс і цінність культурним явищам. Іншими словами, семіотичний простір – це та дійсність, яка робить «насичені описи» можливими. Семіотичний простір культури є інтерсуб'єктивним аналогом життєсвіту окремої людини, а також спільним полем таких життєсвітів. Він слугує основою для тлумачення соціальних подій.

4. Семіотичний простір гомерівського епосу та платонівських діалогів

Почнімо з давньогрецьких історій. В «Іліаді» багаторазово згадуються Кери, чорнокрилі богині смерті. Супроводжуючи і ахейців, і троянців їхніми життєвими шляхами, вони символізують невідворотність долі. Водночас, як відомо, у давніх греків невідворотність не означає відсутності вибору. Зв'язок свободи вибору та долі найкраще висловлений у дев'ятій пісні «Іліади», де Ахілл говорить, що Кери ведуть його до смерті «двоjakим шляхом»:

Можна здобути усе – і корів, і овець отари,
Можна й триніжники куті, і коней придбать злотогривих.
Тільки людської душі не вернути, її не придбати,
Не упіймати, якщо відлетить крізь зубів огорожу.
Мати казала мені, срібнонога богиня Фетида,
Ніби двоjakим шляхом мене Кери вестимуть до смерті:
В разі зостанусь я тут, щоб битись під мурами Трої,
То не діжду повороту, лиш вічну я славу здобуду,
А як вернуся додому, до любого отчого краю,
То не діждать мені слави, зате довголітній спокійно
Вік проживу, і смерть передчасна мене не спіткає.

Гомер, *Іліада* IX, 406–416, пер. Б. Тена

Можливість вибору між безпечним життям і гідністю закладена у саму структуру долі гомерівського героя, вона становить істотну частину його призначення. Зрештою Ахілла змушує зробити вибір на користь гідності смерть його друга Патрокла. Коли Фетида у сльозах передрікає йому смерть («Недовговічний же, сину, і ти, якщо це ти говориш! / Зразу ж по Гекторі прийде й по тебе призначена доля (λότμος)» (XVIII, 95–96, пер. Б. Тена), Ахілл відповідає, що йому вже не випадає повернутися «до любого рідного краю» (XVIII, 101, пер. Б. Тена), своєю чергою згадуючи при цьому про неунікненність долі:

Нині ж за голову любого друга я йду відомстити
Гектору-вбивці. Готовий і смерть я прийнять, коли схоче
Зевс та інші богове мені її раптом послати.
Смерті уникнуть, однак, не змогла навіть сила Геракла,

Що найлюбіший з усіх був Кронідові Зевсу-владиці.
Доля (μοῖρα) й його подолала і гнів невблаганної Гери.
Так же і я, якщо доля (μοῖρα) й на мене така дожидає,
Мертвий поляжу. Та нині я славу здобуду велику.

Гомер, *Іліада* XVIII, 114–121, пер. Б. Тена

Примітно, що Сократ, постаючи перед судом афінян, які звинуватили його у безбожності та руйнуванні традиційної моралі, посилається саме на цей діалог Ахілла та Фетиди: «Але, можливо, хтось скаже: “Чи не соромно тобі, Сократе, займатися таким ділом, за яке тепер важиш життям?” Такому я справедливо можу відповісти: негарно ти говориш, чоловіче, якщо, на твою думку, людина, яка приносить хоч незначну користь, повинна зважати на життя або смерть, а не дивитись у кожній справі тільки на одне – чи її вчинки справедливі, чи несправедливі, чи гідні людини чесною, чи нікчемною. Підлими, за твоїми міркуваннями, були б оті півбоги, що загинули під Троєю, між ними й син Фетиди. (...) “Хай негайно, – сказав він, – я загину, покаравши кривдника, аби тільки не залишиться отут, біля кораблів дугоподібних, людям на сміх і тягарем для землі”. Невже ти думаєш, що він оберігав себе від смерті й небезпеки? По правді, афіняни, справа мається так: там, де хто займе місце в строю, вважаючи його найкращим для себе, або там, де поставить його начальник, той там, на мій погляд, і повинен залишатись, незважаючи на небезпеку, нехтуючи смертю і всім іншим, крім ганьби» [Платон, 2008: с. 35–36] (28b-d, пер. Й. Кобіва).

Промова Сократа фактично побудована на аналогії між його вибором і вибором гомерівських героїв. Питання полягає в тому, чи варто уникати смерті будь-якою ціною: «Бо ні на суді, ні на війні ні мені, ні будь-кому іншому не годиться міркувати над тим, як би то уникнути смерті будь-якою ціною. Адже і в битвах часто-густо виявляється, що можна уникнути смерті, покинувши зброю або звернувшись із благанням до переслідувачів. При кожній небезпеці є чимало різних способів уникнути смерті, якщо тільки хтось зважився не цуратися ніяких засобів і слів. Отже, уникнути смерті неважко, афіняни; куди важче уникнути ганьби, бо вона мчить швидше за смерть» [Платон, 2008: с. 48] (Апология Сократа 38e–39a, пер. Й. Кобіва).

Як підтверджують численні посилання на Гомера в «Апології Сократа», «Критоні» та «Федоні», Сократ звертається до гомерівського епосу та розмірковує про долю Ахілла і в останні дні свого життя. Так, у ніч перед приходом Критона Сократу сниться сон, у якому до нього підходить гарна жінка, вбрана в білу сукню, називає його на ім'я й повідомляє: «Третього дня ти прибудеш до Фтії полів урожайних» [Платон, 2008: с. 53] (Критон, 44бб пер. Ю. Мушака). Слова жінки – це майже дослівна цитата з «Іліади» (у перекладі Б. Тена: «До буйноскибої Фтії на третій вже день я прибуду», *Iliada* IX, 363), якими Ахілл висловлює свій намір повернутися до рідного краю, бо не бажає брати участь у боях під Троєю. Коментатори зауважують близькість звучання грецьких слів Φθίη «Фтія» і φθίνω «гинути» [див. напр. Платон, 1990, т. 1: с. 700], і саме в цьому плані – як передвістя близької смерті – тлумачить цей сон Сократ. З іншого боку, потрактовані буквально, слова Ахілла виражають його вибір на користь долі безтурботного життя у рідному краю – вибір, якому він до пори, сповнений гніву на Агамемнона, віддає перевагу над долею воїнської звитяги. Таким чином, навіть уві сні думка Сократа слідує за Ахіллом, якого чорнокрилі Кери ведуть до смерті «двоояким шляхом». Сократів сон немовби ще раз говорить нам, що вибір між безтурботним життям і призначенням філософа є так само вбудованим в особисту долю Сократа, як вибір між безпечним життям і призначенням воїна вбудований у долю Ахілла.

Промова Сократа на суді та його філософські бесіди з друзями перед стратою допомагають нам, розкривши коди давньогрецької культури класичного періоду, відновити смисли, які стоять за «написаними описами» Платонових діалогів. Адже ми можемо зрозуміти смерть Сократа як соціальну дію, тільки якщо розглянемо її в контексті семіотичного простору текстів Гомера і Платона. Дії Сократа означають набагато більше, ніж це могло б здаватися необізаному спостерігачеві з погляду «третьої особи». Його вчинок відсилає, як про це свідчить сам платонівський Сократ, до вибору Ахілла як до певного морального взірця і, власне, до тієї моральної «системи координат» [Тейлор, 2005], на яку орієнтується цей вибір.

Семіотичний простір, в якому дія Сократа, набуваючи своє значення, стає символічною – це певна інтерсуб'єктивна онтологія,

в якій «існують» Гелена, Парис, Ахілл, Гектор та інші греки й троянці; в якій є Троя, Ітака, Спарта, а також острів сирен і острів циклопів; в якій є Фетида та всі інші давньогрецькі боги. Вочевидь, усі ці боги, герої та місцини є певними інтерсуб'єктивними об'єктами, складовими частинами семіотичного простору гомерівського епосу, який протягом століть слугував джерелом значень соціальних дій, специфічним для давньогрецької культури. Ми спробуємо проаналізувати цей простір інтерсуб'єктивних об'єктів, спираючись на аналогію з «суб'єктивними» об'єктами життєсвіту людини.

5. Внутрішні об'єкти та життєсвіт особистості

Наші ментальні стани спрямовані на певні об'єкти – речі, властивості, стани речей, події тощо. Серед інтенційних об'єктів є й такі, що мають лише ментальне (або інтенційне) існування. Адже предметом думки, почуття чи бажання можуть бути не лише матеріальні речі навколишнього світу, а й нарративні об'єкти на кшталт химери та Пегаса, а також суто феноменальний суб'єктивний досвід (переживання) [Brandl, 2005]. Питання про те, що означає «ментальне існування» таких об'єктів і як воно співвідноситься з актуальним існуванням матеріальних речей та істот предметного світу, залишається відкритим.

Функція суб'єктивних ментальних об'єктів полягає у фіксації досвіду. Адже ми сприймаємо і діємо на основі нашого попереднього досвіду, за аналогією з тим, що ми вже знаємо та вміємо. Суб'єктивні ментальні об'єкти – це спогади, репрезентації, образи, уявлення тощо, які людина формує від своїх перших днів і протягом усього життя [Perlow 1995: p. 34 ff].

Розглянемо детальніше особливий різновид ментальних об'єктів, пов'язаний з суб'єктивними онтологіями – внутрішні об'єкти. Уявлення про внутрішні об'єкти походить із психоаналізу, а саме з теорії об'єктних відносин, яка сформувалася у працях Мелані Кляйн, Рональда Ферберна, Гаррі Гантріпа, Дональда Віннікота, Отто Кернберга та інших⁴. Уявлення про проєкцію, інтерналізацію, екстерналізацію, проєктивну ідентифікацію, перенесення, контрперенесення тощо, узасаджені у повсякденній психології та загальноприйнятті в різноманітних школах психотерапії, спираються

на теорію об'єктних відносин і знаходять своє найкраще формулювання саме в термінах внутрішніх об'єктів. Теорія об'єктних відносин стверджує, що ми відчуваємо любов, ненависть, страх або бажання не лише щодо актуально присутніх зовнішніх об'єктів, а й щодо наших власних ментальних утворень, сформованих на основі раніше інтерналізованих об'єктів нашого досвіду, наприклад, батьківських фігур та інших осіб; і те саме можна сказати щодо спрямованості наших фантазій і несвідомих переконань. Ці ментальні утворення й називають внутрішніми об'єктами.

Внутрішній об'єкт можна розглядати як певну сукупність властивостей і/або тропів, яка відіграє помітну роль у досвіді конкретної людини та в її емоційному житті. Внутрішні об'єкти мають певну динаміку розвитку, пов'язану з дією психологічних механізмів: згущення (з'єднання кількох об'єктів в один), екстеріоризація, інтеріоризація, диференціація (на «добрий об'єкт» і «поганий об'єкт») тощо.

Роль внутрішніх об'єктів полягає в тому, що вони структурують наше сприйняття себе: «Ми всі створені тим способом, у який ми сприйняли задоволення та розчарування наших первинних стосунків. Внутрішні віддзеркалення досвіду з іншими структурують досвід людини про себе. Ці “внутрішні об'єкти” нашої психологічної структури несуть досвід минулих стосунків із найважливішими для нас людьми – нашими “зовнішніми об'єктами”. Кожна людина намагається утверджувати себе в цих первинних стосунках» [Scharff, 1992: p. 10]. Внутрішні об'єкти трансформуються і змінюються в наших стосунках і водночас забезпечують неперервність соціального досвіду людини. Це – своєрідні точки опори психологічної структури особи: «“Я” завжди визначається у стосунках зі своїми об'єктами. Так само, внутрішні об'єкти мають значення лише у відношенні до “я”» [там само: p. 24].

Внутрішні об'єкти виникають внаслідок інтерналізації значущих для нас осіб, тобто мають інтроєктивне походження; і вони мають проєктивну функцію, тобто нам властиво проєктувати їх, часто несвідомо, на інших. Таким чином, внутрішні об'єкти відіграють вкрай важливу роль у нашому житті; вони віддзеркалюють усі аспекти нашої взаємодії з іншими. «Ми починаємо кожен день

у компанії наших внутрішніх об'єктів (...). Ми несемо з собою наші внутрішні версії наших дружин чи чоловіків, дітей та батьків, наших колег, керівників, друзів та ворогів (...). Хтось із них радує, хтось спантеличує, а хтось залишає нас (...). Вони можуть знущатись над нами, розважати, виснажувати, підносити нас, наганяти на нас нудьгу та вводити нас в оману. На всіх рівнях це – об'єкти наших мрій, наші надії та страхи, наші занепокоєння та роздуми» [Scharff, Scharff, 2000: p. 5–6].

Варто зазначити, що внутрішні об'єкти недоступні сторонньому спостерігачеві, тобто з точки зору третьої особи – об'єктивно – вони не існують. А перспектива першої особи надає лише частковий доступ до них, адже досвід – це не лише свідомі спогади, і ми далеко не завжди усвідомлюємо свої проєкції. Найкращий доступ до внутрішніх об'єктів надає позиція другої особи – їх найкраще може зрозуміти той, хто знає людину і перебуває в емоційному контакті з нею: наприклад, друг, психотерапевт, або священник.

Внутрішні об'єкти до недавнього часу не були предметом дослідження логіки та аналітичної метафізики через притаманний аналітичній філософії ХХ століття антипсихологізм. Водночас, питання онтологічного статусу внутрішніх об'єктів є не менш цікавим предметом метафізичного дослідження, ніж питання онтологічного статусу інших «неіснуючих» об'єктів, які розглядає аналітична метафізика – абстрактних сутностей, міфологічних істот, літературних персонажів тощо. Логіка інтенційності, побудована Гремом Прістом [Priest, 2005], а також теорія первинних (тобто, несвідомих у сенсі належності до Фройдової системи «несвідоме») психологічних установок, розроблена Ліндою Брейкел [Brakel, 2009], створили передумови для інтеграції проблематики внутрішніх об'єктів у простір аналітичної філософії. Зокрема, ці результати уможливили логіко-семантичний аналіз наших глибинних фантазій, бажань, прагнень і переконань з огляду на їх проєктивну природу, досліджену в теорії об'єктних відносин.

Розгляньмо приклад. Уявімо собі Міранду, романтичну дівчину, яка кохає свого нареченого Едвіна, ототожнюючи його з Прекрасним Принцом, який є внутрішнім об'єктом Міранди. Предикат «бути нареченим (Міранди)» відіграє роль емоційно навантаженої

підстави ідентифікації, або «мітки». Якщо в якійсь ситуації Міранда сприймає Едвіна як свого нареченого, то в її системі несвідомого виникає фантазія, що внутрішній об'єкт Прекрасний Принц існує, що Едвін є Прекрасним Принцом і що іншого Прекрасного Принца немає (Едвін є єдиним носієм усіх характеристик Прекрасного Принца). Водночас, внутрішній об'єкт може мати декілька міток; наприклад, Міранда може також ототожнювати з Прекрасним Принцом свого сусіда Артура за предикатом «гарний і люб'язний», тобто мати аналогічну фантазію, що Артур є Прекрасним Принцом та іншого Прекрасного Принца немає. Якщо це так, то у фантазії Міранди Едвін і Артур «насправді» є однією й тією ж особою⁵.

Таким чином, у фантазіях створюються уявні альтернативи актуальному світові – суб'єктивні онтології. Семантично фантазія як пропозиційна установка означає, що всі її компоненти (пропозиції) будуть істинними в усіх можливих світах, які реалізують цю фантазію. Зокрема, в цих світах існують об'єкти фантазій. Те саме можна стверджувати і щодо будь-якої іншої пропозиційної установки: з семантичного погляду, предмети наших надій, знань, думок, бажань, страхів тощо існують у всіх можливих світах, у яких реалізуються ці установки⁶.

6. Інтерсуб'єктивні онтології

Подібним чином, семіотичний простір культури як інтерсуб'єктивна онтологія створюється у різноманітних міфах, казках, оповідях, теоріях тощо – одним словом, в історіях. Семантично персонажі та об'єкти, описані в художніх творах та інших історіях – так звані «наративні об'єкти», *fictional objects* – існують у можливому світі цієї історії. Саме такий підхід притаманний теорії концептуального реалізму Н. Кок'ярелли. Кок'ярелла вводить спеціальний оператор «в-історії» (*in-the-story*).

Опис культурної події – це завжди певна сукупність висловлювань, «історія». «Твердження, що складають зміст історій – це не те ж саме, що стани справ, які є частиною каузального ладу природного світу, – пише Кок'ярелла. – Будучи інтенсійними об'єктами, твердження надають нам змогу побудувати “світ у дужках”, який має інтенсійний зміст і в межах якого ми можемо вільно мір-

кувати й будувати різні гіпотези та теорії (...). Таким чином, твердження [історій] як інтенсійні об'єкти слугують розвитку науки і технології, а отже, і подальшій еволюції культури» [Cocchiarella, 2007: p. 163].

Згідно з теорією Кок'ярелли, оператор «в-історії» висуває менш жорсткі умови на інтенсійні об'єкти, ніж умови, накладені референційними виразами, що відсилають до актуальних об'єктів. Як екзистенційні припущення щодо наративних об'єктів, так і твердження щодо цих об'єктів є істинними; однак вони істинні *в історії*. У такий спосіб можна проаналізувати всі різновиди майнонганських можливих і неможливих об'єктів, таких як єдинороги та круглий квадрат. Звичайно, ці об'єкти аж ніяк не є актуальними складовими об'єктивного світу; вони є лише інтенсійним змістом когнітивних структур, що лежать в основі використання відповідних виразів у розповіді та розумінні історій. Вирішальна відмінність підходу Кок'ярелли до наративних об'єктів від майнонганського інфляціонізму полягає у відсутності «активної референції»: за Кок'яреллою, поняття, які позірно відсилають до наративних об'єктів, насправді лише цитують умови істинності, визначені всіма можливими застосуваннями відповідних референційних виразів. З цього погляду, ми приймаємо референцію на неіснуючі об'єкти, але не тому, що вважаємо, що вони певною мірою актуально існують, але тому, що визнаємо людську здатність ідентифікувати в інтерсуб'єктивній комунікації певний інтенсійний зміст (об'єктивізовані умови істинності відповідності референційних понять) незалежно від їх існування. Наративні об'єкти, так само, як інші неіснуючі об'єкти інтерсуб'єктивного характеру, «є еволюційними продуктами мови та культури, а отже, онтологічно залежать від мови та культури у своєму "існуванні", або бутті» [Cocchiarella, 2007: p. 110].

Умберто Еко, розглядаючи питання онтології літературних творів, приходить до висновку, що «успішні» літературні персонажі глибоко зворушують нас як читачів з тої причини, що вони живуть у несправжньому світі, до якого ми маємо повний когнітивний доступ, але на який ми не можемо впливати. Еко вважає, що та обставина, що ми жодним чином не можемо змінити долю літературних

героїв, робить їх парадигматичними прикладами людського становища: «коли ми справді розуміємо їх долю, ми починаємо підозрювати, що ми теж, як мешканці актуального світу, часто зазнаємо своєї долі лише тому, що ми думаємо про свій світ так само, як наративні персонажі думають про їхній. Художня література наводить на думку, що, можливо, наше бачення актуального світу настільки ж недосконале, як бачення наративних персонажів. Ось чому успішні наративні персонажі стають головними прикладами “справжнього” стану людини» [Есо, 2009: р. 97]. Жива емоційна реакція на події життя Едипа, Гамлета чи Анни Кареніної фактично означає, що ми стаємо на позицію другої особи щодо них, хоча в дійсності їх немає, вони актуально не існують. Як це можливо? Мабуть, це стає можливим тому, що семіотичний простір тексту здатний створювати ефект присутності. Інтерсуб'єктивна онтологія активізує нашу уяву та захоплює нас емоційно, і ми мимоволі ментально опиняємося «в-історії».

Різноманіття «історій» – текстів, які створюють семіотичний простір – аж ніяк не обмежується художньою літературою. З історико-культурного погляду, всі історії, вочевидь, беруть свої початки у чарівних казках і героїчних міфах; про це свідчать роботи В. Проппа, Дж. Кемпбелла, М. Еліаде та інших дослідників давніх форм словесної культури. Так чи інакше, будь-який різновид людської діяльності має свої власні історії, які створюють її семіотичний простір і надають змогу навчатися цій діяльності. На прикладі промови Сократа на суді ми бачили, як виглядає соціальна дія у просторі моральної традиції. Подібним чином усні або письмові історії створюють семіотичний простір різноманітних людських практик або професій, таких, як шахи, риболовля, медицина чи програмування. Більше того, засоби формування семіотичного простору культури, крім словесності, охоплюють також і образотворче мистецтво, і музику, і штучні мови.

Сергій Кримський визначає культуру як те, що є «змістом соціального наслідування». Він пише, що культура «актуалізує не тільки втілене в життя, але й нездійснені можливості історичного процесу, дає змогу збудувати життя за допомогою досвіду минулих поколінь» [Кримський, 2008: с. 301]. Тому в соціально-політичних

подіях, особливо в подіях масштабних, часто поєднуються різні тексти, накладаються один на одного різні семіотичні простори.

Яскравий приклад такого поєднання – Майдан, тобто події української Революції Гідності 2013–2014 років. Ці події видобули з історичних глибин широку палітру культурних знаків, символів, архетипів. При цьому історичні прецеденти, такі як Запорізька Січ, махновський загін, повстанська криївка тощо, не лише були джерелами символічних кодів, потрібних для усвідомлення сенсу Майдану, а й фактично відтворювалися, оживали на Майдані як компоненти його устрою. «Євромайдан був своєрідною мозаїкою історичних епох: антична катапульта й середньовічне давньоруське віче, козацька демократія та махновська вольниця, барикади Паризької комуни й конспірація Української повстанської армії, європейські вуличні бої 1960-х і польська “Помаранчева альтернатива” початку 1980-х. І це тільки те, що впадає в око з першого погляду» [Бондар, 2014].

Подібно ж, на Майдані несподівано ожила й напрочуд сучасно звучуча українська класична поезія. Цей феномен був віддзеркалений у відомому графіті на Грушевського: «На вулиці Грушевського, в епіцентрі протистоянь, протестувальники створили революційні графіті, зобразивши трьох класиків – Тараса Шевченка, Івана Франка та Лесю Українку та підписавши портрети цитатами відповідно: “Вогонь запеклих не пече”, “Все наше життя – війна”, “Хто визволиться сам, той буде вільний”. Цитати не були трансформовані, проте візуальний ряд суттєво модернізовано: Кобзаря зображено в червоно-чорній символіці Правого сектору, Каменяря – в будівельній касці з написами “Банду геть”, “Мамо, я екстреміст”, Лесю – в захисній масці, усі портрети декоровано зображеннями коктейлів Молотова» [Трач, 2016: с. 52–53]. У такий спосіб – через поєднання радикально відмінних елементів інтерсуб’єктивно значущих кодів і символів – семіотичний простір Майдану створює контекст, в якому проявляються архетипні цінності української культури: свобода, гідність, кардіоцентризм, віра у практичну мудрість і непереборну силу громади як осередку соціального буття⁷.

Цінність можна розглядати як пропозиційну установку, спрямовану на особливий внутрішній об'єкт, яку суб'єкт ідентифікує з певним інтерсуб'єктивним об'єктом. Таким чином, для логіко-семіотичного аналізу цінностей нам потрібна логіка, в якій були б наявні засоби аналізу і суб'єктивних, і інтерсуб'єктивних – наративних – об'єктів. Розглянемо таку логіку.

7. Модальна онтологіка і аналіз інтерсуб'єктивних онтологій

Наративні та внутрішні об'єкти є різновидами неіснуючих (або, краще сказати, «неіснуючих») об'єктів. Ще одним різновидом неіснуючого є абстрактні об'єкти, наприклад числа і геометричні фігури. Спільною рисою всіх неіснуючих об'єктів є те, що вони мають лише інтенційне, або ментальне, існування. Brentano писав про це наступним чином: «Кожне психічне явище містить у собі щось як об'єкт, хоча й не всі в однаковий спосіб. В уяві щось уявляють, у судженні щось стверджують чи заперечують, в любові люблять, у ненависті ненавидять, у бажанні бажають тощо. Це інтенційне існування властиве виключно психічним явищам. Жодне фізичне явище не демонструє нічого подібного» [Brentano, 1874, I: p. 124].

Усі неіснуючі об'єкти підпадають під відомий «парадокс небуття»: як можна стверджувати існування неіснуючого⁸? Парадокс небуття породжує питання про онтологічний статус неіснуючих об'єктів: що, власне, являє собою «ментальне існування» для кожного з різновидів неіснуючого? Які стосунки мають неіснуючі об'єкти до матеріальних речей та істот предметного світу?

Ми розглядаємо ці питання з погляду модальної метаонтології, яка є модальною альтернативою відомої теорії онтологічних зобов'язань Квайна, що базується на відомому постулаті «бути – означає бути значенням зв'язаної змінної» [Quine, 1961: p. 15]. Ми вважаємо, що на «онтологічну довіру» заслуговує не класична логіка першого порядку, а саме модальна логіка з її семантикою можливих світів⁹. Отже, для дослідження проблем онтологічного

статусу насамперед потрібна адекватна модальна логіка неіснуючих об'єктів.

На основі логіки інтенційності Пріста у [Vasylchenko, 2015] побудована логіка проєктивної інтенційності (LPI), яка надає можливість переорієнтувати ресурси модальних логік і семантики можливих світів на аналіз суб'єктивних онтологій (онтологій внутрішніх об'єктів). Концептуально-реалістична формальна онтологія Н. Кок'ярелли [Cocchiarella, 2007] надає інструментарій для аналізу інтерсуб'єктивних онтологій (онтологій наративних об'єктів). Ці результати дозволяють поставити проблему створення модальної онтології – логіки, яка б ґрунтувалася на семантиці можливих світів і надавала засоби аналізу різних типів неіснуючого. У цьому підрозділі ми представимо версію MOL модальної онтології, утворену на основі системи LPI шляхом додавання оператора «в-історії». Ми вважаємо цю версію базовою в тому сенсі, що вона відкрита для подальших розширень, які б залучали засоби аналізу інших різновидів неіснуючого.

Розгляньмо мову першого порядку з множиною констант, n -місними предикатами, інтенційними операторами та рівністю. Будемо позначати інтенційні оператори прописними грецькими літерами. Серед констант вирізнятимемо ідентифікатори об'єктів, суб'єктів та історій. Запровадимо також для кожного імені історії h оператор «в-історії» I_n^h , застосовний до формул мови. Формули визначаються таким чином, щоб виключити ітерацію операторів «в-історії». Кожну історію можна розглядати як своєрідну альтернативу актуального світу, або його довільне доповнення. Як в актуальному світі немає додаткової актуальності (всі актуальні об'єкти актуальні однаково), так і в історії не може бути додаткової наративності. Якщо платонівський Сократ розповідає свою історію в межах Платонового наративу, то його історія просто стає частиною історії Платона.

Визначимо модель для нашої мови як структуру $\langle \text{Ent}, \text{Sit}, a, R, \delta \rangle$:

$\text{Ent} = \text{Obj} \cup \text{Sub}$ (множина сутностей): Obj – об'єкти, Sub – носії інтенційних станів, причому $\text{Obj} \cap \text{Sub} = \emptyset$;

$Sit = Rea \cup Int \cup Hist$ – множина ситуацій, або «можливих світів»¹⁰: Rea – реальні ситуації, серед них виділимо підмножину Reg «регулятивних ситуацій» (що визначають каузальні закономірності), Int – «інтенційні ситуації» (які містять змісти пропозиційних установок), $Hist$ – ситуації історій, причому $Rea \cap Int = Int \cap Hist = Rea \cap Hist = \emptyset$;

$a \in Rea$ – актуальна ситуація;

$R \subseteq Reg \times Rea \times Rea$ – відношення каузальності;

δ – функція денотації, така, що:

якщо c – ідентифікатор об'єкта, то $\delta(c) \in Obj$;

якщо c – ідентифікатор суб'єкта, то $\delta(c) \in Sub$;

якщо c – ідентифікатор історії, то $\delta(c) \in Hist$;

якщо P – n -арний атомарний предикат і $w \in S$, то $\delta(P, w) = \langle \delta^+(P, w), \delta^-(P, w) \rangle$, де $\delta^+(P, w) \subseteq Ent^n$ будемо називати *екстенсіоналом* P у w (множина n -ок, на яких P істинний у w), а $\delta^-(P, w) \subseteq Ent^n$ назвемо *анти-екстенсіоналом* P у w (множина n -ок, на яких P хибний у w);

якщо Ψ – інтенційний оператор, то $\delta(\Psi)$ – функція, що відображає кожен $b \in Sub$ у відношення $C_\Psi^b \subseteq Sit \times Int$ («відношення інтенційної комплементарності»: інтуїтивно, $C_\Psi^b(w, w')$ якщо і тільки якщо w' реалізує всі Ψ -установки b у w).

Окрім того, ми накладаємо на реальні ситуації обмеження, продиктовані законами класичної логіки: предикат існування і предикат рівності в реальних ситуаціях поведуть себе класичним чином, тобто згідно з законом несуперечності та законом виключеного третього, причому їх екстенсіонали або анти-екстенсіонали є однаковими в усіх ситуаціях $w \in Rea$.

Розглянемо модель M . Визначимо функцію оцінювання ε як відображення множини змінних у Ent . Далі, визначимо функцію денотації для всіх констант і змінних: якщо c – константа, визначаємо $\delta_\varepsilon(c)$ як $\delta(c)$; якщо x – змінна, визначаємо $\delta_\varepsilon(x)$ як $\varepsilon(x)$. Тепер для будь-якого речення A мови ми можемо задати поняття $w \Vdash_\varepsilon^+ A$ та $w \Vdash_\varepsilon^- A$ (A істинно в ситуації w за оцінювання ε і A хибно в ситуації w за оцінювання ε). Визначення істинності та хибності для атомар-

них формул, класичних операторів і кванторів здійснюється звичайним чином [Priest, 2005: p. 9–11]:

$$\begin{aligned}
 w \Vdash_{\varepsilon}^{+} P(t_1 \dots t_n) &\Leftrightarrow \delta_{\varepsilon}(t_1), \dots, \delta_{\varepsilon}(t_n) \in \delta^{+}(P, w) \\
 w \Vdash_{\varepsilon}^{-} P(t_1 \dots t_n) &\Leftrightarrow \delta_{\varepsilon}(t_1), \dots, \delta_{\varepsilon}(t_n) \in \delta^{-}(P, w) \\
 w \Vdash_{\varepsilon}^{+} \sim A &\Leftrightarrow w \Vdash_{\varepsilon}^{-} A \\
 w \Vdash_{\varepsilon}^{-} \sim A &\Leftrightarrow w \Vdash_{\varepsilon}^{+} A \\
 w \Vdash_{\varepsilon}^{+} A \wedge B &\Leftrightarrow w \Vdash_{\varepsilon}^{+} A \text{ і } w \Vdash_{\varepsilon}^{+} B \\
 w \Vdash_{\varepsilon}^{-} A \wedge B &\Leftrightarrow w \Vdash_{\varepsilon}^{-} A \text{ або } w \Vdash_{\varepsilon}^{-} B \\
 w \Vdash_{\varepsilon}^{+} A \vee B &\Leftrightarrow w \Vdash_{\varepsilon}^{+} A \text{ або } w \Vdash_{\varepsilon}^{+} B \\
 w \Vdash_{\varepsilon}^{-} A \vee B &\Leftrightarrow w \Vdash_{\varepsilon}^{-} A \text{ і } w \Vdash_{\varepsilon}^{-} B \\
 w \Vdash_{\varepsilon}^{+} \exists x A(x) &\Leftrightarrow \text{для деяких } d \in \text{Ent}, w \Vdash_{\varepsilon(x/d)}^{+} A(x) \\
 w \Vdash_{\varepsilon}^{-} \exists x A(x) &\Leftrightarrow \text{для всіх } d \in \text{Ent}, w \Vdash_{\varepsilon(x/d)}^{-} A(x) \\
 w \Vdash_{\varepsilon}^{+} \forall x A(x) &\Leftrightarrow \text{для всіх } d \in \text{Ent}, w \Vdash_{\varepsilon(x/d)}^{+} A(x) \\
 w \Vdash_{\varepsilon}^{-} \forall x A(x) &\Leftrightarrow \text{для деяких } d \in \text{Ent}, w \Vdash_{\varepsilon(x/d)}^{-} A(x)
 \end{aligned}$$

Визначення для імплікації:

$$\begin{aligned}
 w \Vdash_{\varepsilon}^{+} A \rightarrow B &\Leftrightarrow w \in \text{Reg} \text{ і для всіх } v, u \in \text{Rea}, \text{ таких, що } R(w, v, u), \\
 &\text{якщо } v \Vdash_{\varepsilon}^{+} A \text{ то } u \Vdash_{\varepsilon}^{+} B \\
 w \Vdash_{\varepsilon}^{-} A \rightarrow B &\Leftrightarrow w \in \text{Reg} \text{ і для деяких } v, u \in \text{Rea}, \text{ таких, що} \\
 &R(w, v, u), v \Vdash_{\varepsilon}^{+} A \text{ і } u \not\Vdash_{\varepsilon}^{+} B
 \end{aligned}$$

Визначення для інтенційних операторів:

$$\begin{aligned}
 w \Vdash_{\varepsilon}^{+} \Psi_t A &\Leftrightarrow \text{для всіх } v, \text{ таких, що } C_{\Psi}^{\delta(t)}(w, v), v \Vdash_{\varepsilon}^{+} A \\
 w \Vdash_{\varepsilon}^{-} \Psi_t A &\Leftrightarrow \text{для деяких } v, \text{ таких, що } C_{\Psi}^{\delta(t)}(w, v), v \not\Vdash_{\varepsilon}^{+} A
 \end{aligned}$$

Уточнимо, як визначається істинність і хибність «в-історії».

У будь-якому реальному світі ці значення однакові; вони залежать не від ситуації, а власне від історії. Для будь-якої ситуації w , такої, що $w \in \text{Rea}$:

$$\begin{aligned}
 w \Vdash_{\varepsilon}^{+} \text{In}_h[P(t_1 \dots t_n)] &\Leftrightarrow \delta_{\varepsilon}(t_1), \dots, \delta_{\varepsilon}(t_n) \in \delta^{+}(P, \delta(h)) \\
 w \Vdash_{\varepsilon}^{-} \text{In}_h[P(t_1 \dots t_n)] &\Leftrightarrow \delta_{\varepsilon}(t_1), \dots, \delta_{\varepsilon}(t_n) \in \delta^{-}(P, \delta(h)) \\
 w \Vdash_{\varepsilon}^{+} \text{In}_h[\sim A] &\Leftrightarrow w \Vdash_{\varepsilon}^{-} \text{In}_h[A] \\
 w \Vdash_{\varepsilon}^{-} \text{In}_h[\sim A] &\Leftrightarrow w \Vdash_{\varepsilon}^{+} \text{In}_h[A] \\
 w \Vdash_{\varepsilon}^{+} \text{In}_h[A \wedge B] &\Leftrightarrow w \Vdash_{\varepsilon}^{+} \text{In}_h[A] \text{ і } w \Vdash_{\varepsilon}^{+} \text{In}_h[B] \\
 w \Vdash_{\varepsilon}^{-} \text{In}_h[A \wedge B] &\Leftrightarrow w \Vdash_{\varepsilon}^{-} \text{In}_h[A] \text{ або } w \Vdash_{\varepsilon}^{-} \text{In}_h[B] \\
 w \Vdash_{\varepsilon}^{+} \text{In}_h[A \vee B] &\Leftrightarrow w \Vdash_{\varepsilon}^{+} \text{In}_h[A] \text{ або } w \Vdash_{\varepsilon}^{+} \text{In}_h[B] \\
 w \Vdash_{\varepsilon}^{-} \text{In}_h[A \vee B] &\Leftrightarrow w \Vdash_{\varepsilon}^{-} \text{In}_h[A] \text{ і } w \Vdash_{\varepsilon}^{-} \text{In}_h[B] \\
 w \Vdash_{\varepsilon}^{+} \text{In}_h[\exists x A(x)] &\Leftrightarrow \text{для деяких } d \in \text{Ent}, w \Vdash_{\varepsilon(x/d)}^{+} \text{In}_h[A(x)]
 \end{aligned}$$

$$\begin{aligned} w \Vdash_{\varepsilon}^{-} \text{In}_h[\exists x A(x)] &\Leftrightarrow \text{для всіх } d \in \text{Ent}, w \Vdash_{\varepsilon(x/d)}^{-} \text{In}_h[A(x)] \\ w \Vdash_{\varepsilon}^{+} \text{In}_h[\forall x A(x)] &\Leftrightarrow \text{для всіх } d \in \text{Ent}, w \Vdash_{\varepsilon(x/d)}^{+} \text{In}_h[A(x)] \\ w \Vdash_{\varepsilon}^{-} \text{In}_h[\forall x A(x)] &\Leftrightarrow \text{для деяких } d \in \text{Ent}, w \Vdash_{\varepsilon(x/d)}^{-} \text{In}_h[A(x)] \\ w \Vdash_{\varepsilon}^{+} \text{In}_h[\Psi_t A] &\Leftrightarrow \text{для всіх } v, \text{ таких, що } C_{\Psi}^{\delta(t)}(h, v), v \Vdash_{\varepsilon}^{+} \text{In}_h[A] \\ w \Vdash_{\varepsilon}^{-} \text{In}_h[\Psi_t A] &\Leftrightarrow \text{для деяких } v, \text{ таких, що } C_{\Psi}^{\delta(t)}(h, v), v \Vdash_{\varepsilon}^{-} \text{In}_h[A] \end{aligned}$$

Ми не накладаємо жодних загальних обмежень на істинність і хибність «в-історії» в інтенційних світах. Однак зауважимо, що у світах деяких пропозиційних установок ці значення також залежатимуть від самої історії: це стосується, наприклад, знання.

Будемо говорити, що замкнена формула F є *загальнозначущою* на класі ситуацій W , якщо і тільки якщо для будь-якої $w \in W$, $w \Vdash^{+} A$. Так, загальнозначуща на моделі формула – це така, яка є істинною у всіх ситуаціях моделі. Замкнену формулу A будемо називати *випадковою*, або *контингентною*, на класі ситуацій W , якщо і тільки якщо ані F , ані $\sim F$ не є загальнозначущими на W . Екстраполюючи ці дефініції, можемо також говорити про загальнозначущість і випадковість на PI-моделі та на класі моделей. Аналогічним чином, можемо говорити про *загальнозначущість*, або *валідність*, умовиводу у певній ситуації (локальна валідність), на класі ситуацій, на моделі й на класі моделей.

Тепер ми можемо ввести «тригерну» імплікацію, яка моделює каузальні стосунки. Для будь-яких замкнених речень A, B :

$$\begin{aligned} w \Vdash_{\varepsilon}^{+} A \mapsto B &\Leftrightarrow w \Vdash_{\varepsilon}^{+} A \rightarrow B \text{ і } A, B \text{ є випадковими на } \text{Rea} \\ w \Vdash_{\varepsilon}^{-} A \mapsto B &\Leftrightarrow w \Vdash_{\varepsilon}^{-} A \rightarrow B \text{ або } A \text{ чи } B \text{ не є випадковим на } \text{Rea} \end{aligned}$$

Це визначення виключає *Rea-тавтології* (універсальні реальні істини) та *Rea-суперечності* (універсальні реальні хиби) з числа каузальних зв'язків, що їх моделює тригерна імплікація¹¹.

8. Що означає «бути»? Модальна метаонтологія

Запропонована версія модальної онтології (MOL) надає можливість аналізу деяких різновидів існування: крім актуального існування, інтенційного існування (існування у світах психологічних установок суб'єктів) та інтерсуб'єктивного існування (існування «в історіях»), у цій логіці, завдяки наявності логіко-семантичних засобів аналізу каузальності, можна також виразити

існування в минулому (в каузально попередніх світах), потенційне існування (в каузально наступних світах) і контрфактичне існування (в каузально альтернативних світах).

Чи можемо ми надати семантичному твердженню $w \models E(s)$ «об'єкт¹² s існує у світі w » онтологічного сенсу? Для пошуку онтологічного тлумачення семантики можливих світів скористаємось аристотелівською ідеєю еквівокативності, або «омонімії стосовно одного» (*πρὸς ἓν ὁμώνυμία*)¹³. З позиції модальної метаонтології як альтернативи метаонтологічному логіцизму Квайна, яку ми тут пропонуємо, *бути* – означає існувати в один із різноманітних способів за аналогією з актуальним часопросторовим існуванням, наприклад, існувати потенційно, інтенційно чи наративно. Ці способи, або модуси, буття співвідносяться з часопросторовим існуванням конкретних речей в актуальному світі як із взірцем досконалості буття.

Структура модальної семантики, яка передбачає розмаїття можливих світів, певним чином пов'язаних із актуальним світом як взірцем, так само відтворює аристотелівську концепцію омонімії сущого стосовно одного. Існування в актуальному світі модальної семантики слугує взірцем, у співвіднесенні з яким можна зрозуміти будь-які інші різновиди існування речей у можливих світах [див. також Васильченко, 2016: с. 69]. Таким чином, можемо констатувати аналогію між омонімічною структурою модусів буття і омонімічною структурою семантики можливих світів, причому сама ця аналогія теж має омонімічну стосовно одного (а саме, стосовно буття) природу. Буття є взірцем для семантики: структура модальної семантики відтворює структуру модусів буття, а не навпаки.

Тобто, якщо ми виразимо в модальній онтології твердження про існування того чи того об'єкта у певний спосіб, він не стане від цього існувати. Однак якщо об'єкт існує у певний спосіб, твердження про його існування буде істинним – не в семантичному сенсі істинності на моделі, а в онтологічному сенсі кореспондентної теорії істини (істина як відповідність реальності). Тепер розгляньмо скорочену версію модальної онтології MOL_E , в якій є лише один атомарний предикат існування E . Прове́дімо мисленнєвий експеримент: зафіксуємо довільний актуальний світ a^{14} та денотацію δ , і виберемо таку модель $M_E(a, \delta)$, на якій будуть істинні ті й тільки ті

твердження існування, які є істинними в реальності (це можна зробити лише в мисленневому експерименті, тому що насправді ми можемо не знати всіх істин). Модель $M_E(a, \delta)$ будемо називати *онтологічно виваженою*. Онтологічно виважена модель повністю відтворює (моделює) онтологію: в реальності є ті й тільки ті об'єкти, твердження про існування яких є істинними на моделі $M_E(a, \delta)$ для певної логіки MOL_E .

9. Що означає «бути»? Модуси існування

Таким чином, тепер з погляду модальної метаонтології система скорочених логік MOL_E стає інструментом проведення онтологічних дистинкцій. Тепер бути у певний спосіб – означає також існувати в одному з можливих світів однієї з логік MOL_E (приймаємо об'єкту інтерпретацію семантики). Зокрема, бути інтенційним об'єктом – означає існувати в інтенційно можливому світі; бути наративним об'єктом – означає існувати у світі певної історії; і те саме можна твердити щодо минулих, потенційних і контрфактичних об'єктів. Спробуємо артикулювати цю ідею детальніше шляхом її зіставлення з майнонганством. Для нашого аналізу метафізичну концепцію майнонганства достатньо сформулювати у вигляді трьох постулатів:¹⁵

(M1) будь-що є об'єктом;

(M2) деякі об'єкти не існують повною мірою, і деякі з них не існують жодним чином;

(M3) кожен об'єкт має свої характеристики незалежно від того, існує він або ні.

Ричард Рутлі сформулював свою власну концепцію майнонганства – нонеїзм (від слова *none* «жоден»). Нонеїзм, так само як і майнонганство в цілому, відкидають основний постулат актуалізму, який можна сформулювати так:

(A) Немає об'єктів, які не існують актуально (все актуально існує)¹⁶.

Основну ідею нонеїзму як майнонганської онтологічної теорії дуже добре висловив Пріст: «Майнонг вважав, що конкретні об'єкти існують, абстрактні об'єкти на кшталт чисел і пропозицій субсистують, і що суто можливі об'єкти та неможливі об'єкти жод-

ним чином не існують. Згідно з поширеним тлумаченням позиції Майнонга, вони не існують і не субсистують. Ричард [Рутлі] спростив це: конкретні об'єкти існують; усе інше (абстрактні об'єкти, світи, суто можливі об'єкти) просто не існують» [Priest, 2005: p. vii]. Отже, ми можемо сформулювати центральну тезу noneїзму стосовно неіснуючих об'єктів у вигляді наступного постулату:

(Н) Існують лише конкретні об'єкти (*жоден* інший об'єкт не існує).

Цей постулат значно сильніший за (M2), згідно з яким деякі об'єкти не існують.

Проте в майнонгіанстві Рутлі лишилося не розв'язаним істотне питання, пов'язане з так званим *принципом характеристики*, який є очевидним наслідком постулатів (M1) і (M2):

(ПХ) Для будь-якої характеристики C є об'єкт s , такий, що $C(s)$, тобто C характеризує s незалежно від того, існує він чи ні.

Проблема з цим формулюванням принципу характеристики полягає в тому, що, розглядаючи умову $x = x \wedge B$, де B – довільне речення, і застосовуючи (ПХ) до цієї умови, ми отримуємо $s = s \wedge B$, так що довільне речення справджується. Прист розв'язав цю проблему, запропонувавши модальну версію принципу характеристики:

(МХ) Для будь-якої характеристики C є такий об'єкт s , що $C(s)$ в деякому можливому світі¹⁷.

На відміну від noneїзму Рутлі, побудованого навколо об'єктів та їхніх властивостей, метафізична концепція Приста – *модальний noneїзм* – будується навколо можливих світів. У модальному noneїзмі центральний постулат noneїзму (Н) уточнюють так:

(МН) Існують лише конкретні об'єкти в актуальному світі; будь-які інші об'єкти не існують в актуальному світі (але можуть існувати в інтенційно можливих світах).

Понад те, модальний noneїзм тлумачить буття унівокативно й отожднює його з актуальним існуванням. Цю тезу можна сформулювати у вигляді наступного постулату *унівокативності буття*:

(Уні) Єдиним різновидом буття є актуальне існування. Існування у можливому світі не є різновидом існування (=буття).

Отже, модальний noneїзм Приста на додаток до майнонгіанських принципів (M1–M3) приймає також постулати (МХ), (МН) та (Уні). Однак логіка інтенційності, до якої Прист вдається при фор-

мулюванні своєї теорії, допускає й низку інших метафізичних тлумачень. Тим більше це зауваження стосується модальної онтології.

Насамперед, предикат існування E в онтології можна перетлумачити еквівокативно, вважаючи існування у можливому світі різновидом буття. Таку позицію можна назвати *модальним плюралізмом* і сформулювати у вигляді такого альтернативного щодо (Уні) принципу:

(МП) Об'єкти існують у різні способи й у різних можливих світах, при цьому актуальний світ з його конкретними об'єктами є лише одним із цих можливих світів.

Зазначимо, що, на відміну від (Уні), (МП) не є виключною рисою якоїсь однієї метафізичної теорії. Сформулюємо тепер постулат *еквівокативності буття*, який дає аристотелівську відповідь на питання про те, як співвідносяться між собою різні модуси буття, з якими має справу модальна онтологіка:

(Екв) Актуальне існування часопросторових об'єктів слугує взірцем, у співвіднесенні з яким треба розуміти інші модуси буття.

Тепер нам залишилося провести типологізацію способів існування, або модусів буття виходячи з семантичних визначень модальної онтології, за допомогою низки постулатів. При цьому ми додатково уточнимо семантичну умову кожного зі способів існування. Семантичні умови способів існування не є частиною онтологічних постулатів, а є їх уточненими за допомогою модальної онтології формулюваннями.

(I1) Актуальне існування часопросторових об'єктів є модусом буття.

Об'єкт $\delta(s)$ існує актуально, якщо і тільки якщо $a \Vdash^+ E(s)$ на моделі $M_E(a, \delta)$ певної онтологічно вираженої логіки MOL_E .

(I2) Потенційне існування є модусом буття.

Об'єкт $\delta(s)$ існує лише потенційно, якщо і тільки якщо на моделі $M_E(a, \delta)$ певної онтологічно вираженої логіки MOL_E є такі r і w , що $R(r, a, w)$ і $w \Vdash^+ E(s)$.

(I3) Існування в минулому є модусом буття.

Об'єкт $\delta(s)$ існує в минулому, якщо і тільки якщо на моделі $M_E(a, \delta)$ певної онтологічно вираженої логіки MOL_E є такі r і v , що $R(r, v, a)$ і $v \Vdash^+ E(s)$.

- (14) Контрфактичне існування є модусом буття.
Об'єкт $\delta(s)$ існує контрфактично, якщо і тільки якщо на моделі $M_E(a, \delta)$ певної онтологічно вираженої логіки MOL_E є такі r , v і u , що $R(r, v, a)$, $R(r, v, u)$, причому $u \neq a$, і $u \Vdash^+ E(s)$.
- (15) Іntenційне існування є модусом буття.
Об'єкт $\delta(s)$ існує інтенційно, якщо і тільки якщо на моделі $M_E(a, \delta)$ певної онтологічно вираженої логіки MOL_E є такі Ψ , b і w , що $C_\Psi^b(a, w)$ і $w \Vdash^+ E(s)$.
- (16) Наративне існування є модусом буття.
Об'єкт $\delta(s)$ існує наративно, якщо і тільки якщо на моделі $M_E(a, \delta)$ певної онтологічно вираженої логіки MOL_E є таке h , що $a \Vdash^+ In_h[E(s)]$.

Концепція, яка об'єднує постулати (M1), (МП), (Екв) і (П1– П6) – назовемо її *модальний еквівокативізм* – фактично надає семантичним розрізненням модальної онтологіки статус онтологічних дистинкцій і постулює певну відкрити для доповнень типологію модусів буття¹⁸. Згідно з цією концепцією, актуальне існування має визначальний статус, а інші модуси буття є аналогічними йому в сенсі аристотелівської омонімії стосовно одного.

Якщо з майнонганського погляду наративні об'єкти не існують, то з погляду модального еквівокативізму вони існують в історіях.

10. Висновки

Соціальну дію можна зрозуміти лише в контексті її власних смислів, в семіотичному просторі культури, в межах якої вона виникає. Сенси дії створюються певною послідовністю подій, частиною якої вона є, а також її культурними аналогами – взірцями. Семіотичний аналіз дії вимагає її розгляду в перспективі другої особи.

У цьому розділі ми дослідили особливості застосування інтерсуб'єктивної парадигми до теорії свідомості та дії. Були наведені аргументи на користь тези про те, що підхід другої особи є найбільш адекватною методологічною основою для тлумачення індивідуальних дій у соціальних контекстах, оскільки лише перс-

пектива другої особи надає доступ до життєсвіту агента: його ментальних станів, «внутрішніх об'єктів» та переконань. На прикладі методу «насиченого опису» Гірца була продемонстрована присутність методологічної перспективи другої особи в сучасних соціальних науках.

Ми запропонували тлумачити семіотичний простір культури, який є об'єктом дослідження соціальних наук, як певну інтерсуб'єктивну онтологію, що надає сенс культурним явищам. Семіотичний простір культури є інтерсуб'єктивним аналогом життєсвіту окремої людини, а також спільним полем таких життєсвітів. На конкретних прикладах ми побачили, яким чином семіотичний простір культури слугує основою для тлумачення соціальної дії та взаємодії.

Дію в просторі своїх власних смислів можна зрозуміти як слідування певному взірцю, наявному в культурно локалізованих текстах і наративах. Вочевидь, соціальна дія має два аспекти: з одного боку, вона змінює матеріальний та соціальний простір, у якому вона відбувається; з іншого – модифікує та розвиває через приріст смислів ту традицію взірців, у межах якої вона виникла.

Ми дослідили проблему онтологічного статусу наративних персонажів у межах ширшої проблеми онтологічного статусу неіснуючих об'єктів. Ми запропонували модальний підхід у мета-онтології, згідно з яким модальна логіка з її семантикою можливих світів відіграє роль ключового засобу експлікації онтологічних дистинкцій. Розвиваючи цей підхід, ми побудували модальну онтологію MOL, яка спирається на семантику часткових можливих світів (ситуацій) і являє собою інструмент логіко-семантичного аналізу онтологій.

Примітки

¹ Пор. поняття дії-у-своєму-власному-контексті у В. Омелянчика [Омелянчик, 1991: с. 158]. Див. також [Васильченко, 2005].

² Цей аргумент веде походження від Г'юмової критики інтроспективізму Декарта [Hume, 1967: р. 252 ff., див. також Musholt, 2015: р. 3–5].

³ Детальний огляд і обговорення підходу другої особи в нейронауці, а також подальшу бібліографію з цієї проблематики див. у [Schilbach, Timmermans, 2013] і [Redcay, Schilbach, 2019], а також [Moore, Barresi, 2017].

⁴ Див. *Object Relations*, 2005; Scharff, Scharff, 2000; Summers, 2014.

⁵ Повний аналіз цього прикладу засобами логіки проєктивної інтенційності наведено в роботі [Васильченко, 2019].

⁶ Усі необхідні семантичні визначення можна знайти у [Priest, 2005: р. 9–12; Vasylchenko, 2015: р. 203–205].

⁷ Див. про це детальніше у: [Trach, Vasylchenko, 2020].

⁸ Див. огляд сучасного стану дискусії навколо парадоксу небуття, а також відповідну бібліографію у [Васильченко, 2016].

⁹ Детальніше про метаонтологічні альтернативи квайнівської теорії онтологічних зобов'язань див. [Berto, Plebani, 2015].

¹⁰ Ми вживаємо терміни «ситуація» та «можливий світ» як синоніми.

Йдеться про можливі світи «з провалами та пагорбами»; тобто, це такі стани речей, які не вимагають вичерпності у сенсі закону виключеного третього та можуть бути суперечливими.

¹¹ З міркувань стислості, в цьому представленні логіки внутрішніх і наративних об'єктів опущені деякі деталі (додаткові обмеження на елементи моделі), які стосуються логіки внутрішніх об'єктів і які можна знайти у [Vasylchenko, 2015].

¹² Тут і далі ми вживаємо слово «об'єкт» у широкому сенсі: «об'єкти» – це всі сутності, по яким здійснюється квантифікація в логіці MOL.

¹³ Аналіз Аристотелевої ідеї «омонімії стосовно одного» див. у: [Owens, 1978: р. 126–135].

¹⁴ Фіксація актуального світу включає вибір об'єктів, які ми покладаємо такими, що існують, і фіксацію часопросторової царини.

¹⁵ Детальний виклад поглядів Майнонга див. у [Routley, 1980]. Огляд різновидів сучасного майнонгіанства див. напр. у [Berto, 2012: р. 61–151].

¹⁶ Це формулювання ми наводимо за [Paoletti, 2013: р. 276].

¹⁷ Див. [Priest, 2005: р. 83 ff].

¹⁸ Зокрема, ми залишаємо для подальших досліджень аналіз абстрактних об'єктів.

Джерела

- Бондар А. (2014). Майдан: життя або смерть. *Форум нації* № 7/146 (листопад 2014). URL= <<http://www.forumn.kiev.ua/newspaper/archive/140/maidan-zhyttya-abo-smert.html>>
- Васильченко, А.А. (2005). Учаснісна теорія інтенційної дії. *Філософська думка*, 5, 3–27.
- Васильченко, А.А. (2016). Еквівокативність буття і модальна метаонтологія. *Філософська думка*, 5, 65–71.
- Васильченко, А.А. (2019). Застосування логіки інтенційності до аналізу суб'єктивних онтологій. В: *Праці першої Української конференції «Логіка та її застосування»*. – Київ: Аванпост-Прим, 32–40.
- Выготский, Л.С. (1960). *Развитие высших психических функций. Из неопубликованных трудов*. Москва: Изд-во АПН РСФСР.
- Гомер. Ліада (1978). Пер. із старогрецької Б. Тена. К.: Дніпро.
- Гірц (2001). Інтерпретація культур: вибрані есе. К.: Дух і літера.
- Кримський, С.Б. (2008). *Під сигнатурою Софії*. Київ: Видавничий дім «Києво-Могилянська Академія».
- Омельянчик, В. И. (1991). *Возможность, структура, действие (Введение в модальный реализм)*. Киев: Наукова думка.
- Платон (1990). *Собрание сочинений в 4-х томах. Т. 1.* – Москва: Мысль.
- Платон (2008). *Діалоги*. Харків: Фоліо.
- Тейлор, Ч. (2005). *Джерела себе*. К.: Дух і Літера.
- Berto, F. (2012). *Existence as a Real Property. The Ontology of Meinongianism*. Dordrecht: Springer.
- Berto, F., Plebani, M. (2015). *Ontology and Metaontology: A Contemporary Guide*. New York: Bloomsbury.
- Brakel, L.W. (2009). *Philosophy, psychoanalysis, and a-rational mind*. Oxford: Oxford University Press.
- Brandl, Johannes L. (2005). The Immanence Theory of Intentionality. In: *Phenomenology and philosophy of mind*. Ed. by David Woodruff Smith and Amie L. Thomasson. Oxford: Oxford University Press, 167–182.
- Brentano, Franz (1874). *Psychologie vom empirischen Standpunkt*. Leipzig: Duncker & Humblot (Neuaufgabe 1911).
- Cocchiarella, N.B. *Formal ontology and conceptual realism*. [Synthese Library, Vol. 339.] Dordrecht: Springer, 2007.

- Cowley, S. J., Moodley, Sh., Fiori-Cowley, A. (2004). Grounding Signs of Culture: Primary Intersubjectivity in Social Semiosis. *Mind, Culture, and Activity*, 11:2, 109–132.
- Davidson, D. (2001). The emergence of thought. In: *Subjective, Intersubjective, Objective*. Oxford: Oxford University Press, 123–34.
- Eco, U. (2009). On the ontology of fictional characters: A semiotic approach. *Sign Systems Studies* 37(1/2), 82–98.
- Eilan, N. (2005). Joint attention, communication and mind. In: Eilan, N., Hoerl, C. et al. *Joint attention: Communication and other minds*. Ed. by T. McCormack and J. Roessler. Oxford: Oxford University Press, 1–33.
- Hoehl, S., Markova, G. (2018). Moving developmental social neuroscience toward a second-person approach. *PLOS Biology* 16 (12): e3000055, 13 December 2018 | <https://doi.org/10.1371/journal.pbio.3000055>
- Hume, D. (1967). *A treatise of human nature*. London: Oxford University Press.
- Moore, C., Barresi, J. (2017). The role of Second-Person Information in the Development of Social Understanding. *Frontiers of Psychology*, 25 September 2017 | <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2017.01667>
- Musholt, K. (2015). *Thinking About oneself: From Nonconceptual Content to the Concept of a Self*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Nagy, E. (2008). Innate Intersubjectivity: Newborns' Sensitivity to Communication Disturbance. *Developmental Psychology*, Vol. 44, No. 6, 1779–1784.
- Object Relations Theory and Practice: An Introduction* (2005). Selected and integrated by David E. Scharff. Oxford: Rowman & Littlefield Publishers.
- Owens, J. (1978). *The Doctrine of Being in the Aristotelian «Metaphysics»*. Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies.
- Paoletti, M.P. (2013). Exploring Meinong's Jungle and Beyond: an Investigation of Noneism and the Theory of Items by R. Routley. *Humana Mente: Journal of Philosophical Studies*, vol. 25, p. 276.
- Pauen, M. (2012). The Second-Person Perspective. *Inquiry* 55 (1), 33–49.
- Perlow, M. (1995). *Understanding Mental Objects*. London & New York: Routledge.
- Priest, G. (2005). *Towards Non-Being. The Logic and Metaphysics of Intentionality*. Oxford: Oxford University Press.

- Quine, W.V.O. (1961). *From a Logical Point of View. 9 Logico-Philosophical Essays*. Second edition. New York: Harper & Row Publishers.
- Redcay, E., Schilbach, L. (2019). Using second-person neuroscience to elucidate the mechanisms of reciprocal social interaction. *Nature Reviews Neuroscience* 20, 495–505.
- Routley, R. (1980). *Exploring Meinong's Jungle and Beyond*. Canberra: RISS Australian National University.
- Ryle, G. [1968] (1971). The Thinking of Thoughts: What is 'Le Penseur' Doing? In: *Collected Papers*, Vol. 2. London: Hutchinson, 480–96.
- Scharff, D. E., Scharff, J. (2000). *Object Relations Individual Therapy*. London: Jason Aronson.
- Schilbach, L., Timmermans, B. et al. (2013). Toward a second-person neuroscience. *Behavioral and Brain Sciences* 36 (4), 393–462.
- Sinha, C., Rodríguez, C. (2008). Language and the signifying object. From convention to imagination. In: *The shared mind: Perspectives on intersubjectivity*, 357–378.
- Summers, F. (2014). *Object relations theories and psychopathology: a comprehensive text*. London: Psychology Press.
- The shared mind: Perspectives on intersubjectivity* (2008). Ed. by J. Zlatev, T.P. Racine, C. Sinha, E. Itkonen. [Converging evidence in language and communication research (CELCR): Vol. 12.] Amsterdam: John Benjamins.
- Trach N., Vasylychenko A. Maïdan (2019). In: *Vocabulaire Européen des Philosophies*. Édition augmentée. Paris: Seuil, 1557–1561.
- Vasylychenko, A. (2015). Towards the logic of projective identification. *Journal of Applied Logic*. Vol. 13, 197–214.
- Zlatev, J., Racine, T.P., Sinha, C., Itkonen, E. (2008). Intersubjectivity: What makes us human? In: *The Shared Mind* (2008), 1–14.

РОЗДІЛ V

**РЕФЕРЕНЦІЙНІ МЕХАНІЗМИ ДЕКОНСТРУКЦІЇ
КУЛЬТУРНИХ КОДІВ, ДОСВІДУ І МЕНТАЛЬНОЇ ІСТОРІЇ З
ПОГЛЯДУ ЛОГІКИ І СЕМІОТИКИ**

1. Семіотика

Існує величезна кількість досліджень з семіотики культури, що демонструють її добре дослідженою галуззю гуманітарного знання. Семіотика загалом накопичила величезний емпіричний матеріал, унікальний досвід застосування різноманітних методик, що дозволяють реконструювати розуміння світу в різних мовних системах. Маючи свої предметом знаки і знакові процеси, соціальні, часові, просторові феномени – від космічних проблем до людської свідомості, від передісторії, крізь кіберсеміотику, до віддаленого майбутнього, займаючись інтрпретацією явищ і систем культури методами, що претендують на науковий статус, семіотика виглядає глобальним утворенням, інваріантом інваріантів, універсальною методологією і всеосяжною моделлю Всесвіту. Загальна теорія знакових систем, на думку Є.Д. Смирнової, була породжена тими процесами, що мали місце в логіці, філософії математиці, лінгвістиці і деяких науках про культуру. Але сама ідея створення загальної теорії знаків виникла доволі пізно – на межі XIX і XX століть. Знаковими системами є природні мови, що історично склалися, штучні мови, разом із логічними численнями і мовами програмування, різні системи сигналів у людському суспільстві, системи сигналів у світі тварин, системи культових і обрядових дій. Семіотика вивчає системи речей будь-якого типу, але в одному-єдиному аспекті, а саме – у функції знаків [Смирнова, 1996: с. 18–19].

У великій темі семіотичних проблем культури нас цікавлять деякі базові поняття – знак, семіозис, онтологія, смисл, референція – щоб за їхньої допомоги переглянути декілька аспектів розвитку

семіотики як науки і прояснити/дослідити взаємозв'язок семіотики з логічною семантикою і явищами культури.

У розділі будуть стисло розглянуті історичні передумови виникнення семіотики, підходи до розуміння минулого, теперішнього і майбутнього через аналіз пам'яті, досвіду, логіку часу.

Історія, проблеми, методи

Більшість термінів, що їх використовують у сучасній семіотичній, відстежуються до своїх грецьких коренів, або до латинських перекладів з греки, і вони стосуються «теорії знаків» [Oehler, 1987]. Витоки теорії знаків датують 6 ст. до н.е. Семіотичні дослідження знаходять у досократиків, софістів, Платона. Вони стосувалися дискусій про природу мови, відношення знака до означеного¹, ролі мовця і слухача, сполучуваності й несполучуваності слів та поєднання міркувань, підстав для можливості хибних речень, тощо. Платонівське вчення про ідеї, можливо, було першим в історії людського мислення текстуально вираженим мисленням про знаки [Мамардашвили, Пятигорский, 1997]. Дійсність, для Платона, дублювалася деяким іншим світом, що співвідносився з нею як знак з означником. Тільки у Платона вони помінялися місцями: «предмету відповідала ідея, але знаком ідеї був предмет, а не ідея була знаком предмета» [Там само: с. 92]. Але те, що можна назвати першою семіотичною системою, включно з поняттям символу, створив Аристотель, який продовжив дослідження семіотичних питань у межах своєї логіки й риторики. Втім найбільш розвиненою системою семіотики античних часів вважають доробок стоїків, особливо ранніх стоїків, які, за відкриттям Я. Лукасевича, першими створили логіку висловлювань. Свій внесок до розвитку семіотики зробили також Епікур і епікурейці: йдеться про емпіричну школу медицини і теорію симптомів (3 ст. до н.е.). Поняття знака набуло певного розвитку у метафізиці неоплатоніків і ранніх християн, особливо Августина, за доби пізньої античності. Семіотика продовжувала свій розвиток у Середні віки в дослідженнях схоластиків. У 17–18 ст. у продовження семіотичних досліджень свій вагомий внесок зробили Д. Лок, Г. Ляйбніц, Дж. Барклі, Д. Х'юм, Й. Ламберт. Але своєї сучасної форми семіотика набула у 19 ст., у праці *Wissenschaftslehre*

Б. Больцано (1837) і далі, починаючи з 1867 р., у працях американського логіка, математика, вченого і філософа Чарлза Сандерса Пірса [Див.: Oehler, 1967; Atkin, 2010].

Як уже було зазначено, у даній роботі будемо дотримуватися тієї лінії досліджень семіотики як теорії знаків, яка переважно стосується логіки, семантики (не тільки логічної) і частково прагматики.

Побудова будь-якої логічної теорії передбачає розробку відповідної семантики, що без неї формалізм не може бути мовою. Логічна семантика, своєю чергою, пов'язана з використанням таких термінів, як «знак», «ім'я», «смысл», «значення» і т. д., що дозволяє розглядати її як галузь загальної теорії знаків. Логічну семантику з семіотикою споріднює ще і те, що в логіці реалізуються ідеї і методи, які у сукупності утворюють так званий «системно-структурний підхід». Власне, можна припустити, що саме ідеї системно-структурного аналізу, частково реалізовані у сучасній символічній логіці, і також у семіотиці, є тими ідеями, які широко використовуються у різних галузях знання. Побудувати «містки» переходу від знаків як окремих елементів до культури як тексту і було би у підсумку здійсненням наміру, заявленого на початку розділу.

Існує багато описів хронології виникнення і розвитку семіотики, її теоретичний матеріал теж видається всебічно розписаним. Хоча, зрозуміло, що історичні й теоретичні пошуки тривають і постійно виникають нові результати досліджень. Але найбільш цікаво те, що можна здійснити, дослідити засобами семіотики на сучасному етапі розвитку гуманітаристики в цілому і семантиці зокрема. Відомо, що розвиток семіотики у ХХ ст. відбувався на тлі панування неопозитивізму і – далі – так званого «лінгвістичного повороту» у філософії. Потрібною виявилась уніфікуюча база для багатьох спеціальних наук, а конкретніше – необхідність у створенні об'єднаної мови науки. Дослідження структури мов науки, успіхи в області символічної логіки стимулювали розвиток загальної теорії знакових систем. Використання особливого роду знаків, що стосуються знаків і виразів досліджуваних мов, поступово вивело семіотику на рівень інструмента аналізу мов науки (метамови), коли останні розглядаються не тільки з точки зору їх синтаксичної

структури, а й у стосунку до позначуваного. Створення штучних мов логіки і математики, оперування символами за певними правилами збагатили наше розуміння мови і розширили уявлення про структуру знакових систем, що значною мірою стимулювало також розвиток семіотичних досліджень [Смирнова, 1996: с. 19].

Оскільки сучасна семіотика визначається так само, як і на початку свого становлення, наукою про знакові процеси з розширенням обсягу досліджень на сучасному етапі – до всіх типів комунікації й інформаційного обміну між людськими істотами, тваринами, рослинами, внутрішніми системами організму, і машинами [Oehler, 1987: с. 9], – це дає можливість дослідити ті явища культури знаково-символічного характеру, які треба розкрити з точки зору їхнього смислу і значення/референції, і ті явища, що мають характер підсвідомого (у людини і суспільства), невизначеного, невербального, аморфного/неструктурованого – перекласти, позначити, формалізувати у знаково-символічну форму, структуру. Хоча друга частина, пов'язана з аналізом неявного знання, стосується аналізу свідомості і ментальності, що виходить за межі даного розгляду.

Чарлз Сандерс Пірс

Ч. С. Пірс залишив нам чимало визначень того, що є знак. Розрізняють ранній період (1867–8 рр.), проміжний період (1903 р.) і пізній період (1906–10 рр.) еволюції поглядів Пірса щодо знаку і системи знаків [Peirce CP: 1–6: CP: 7–8; Oehler, 1987]. Але не будемо забувати про те, що привело Пірса до створення семіотики – науки, чією основною проблемою є дослідження універсальних механізмів комунікації. Все починалось з планів Пірса впровадити математичну точність, застосувавши до філософії сучасні для того часу математичні ідеї. [Кетнер, Патнем, 1992]. Не випадково Г. Патнем, у Вступі (у співаторстві) і статті до Кембріджських лекцій Пірса зазначає: «Пірс доводив, що математика – принаймні епістемологічна – є наукою спостережувальною, експериментальною, тою що перевіряє гіпотези, індуктивною наукою, яка працює тільки з чистими гіпотезами незалежно від їхнього застосування до «реального» життя» [Кетнер, Патнем, 1992: с. 12], будував на математичних ідеях свої «метафізичні спекуляції» (вираз Пірса) [Там само:

с. 48], передбачив чимало математичних і логічних ідей ХХ століття і при тому не вважав математичну необхідність абсолютною [Там само: с. 91].

Від самого початку думки Пірса про поняття знаку безпосередньо пов'язані з його логічними дослідженнями та розвитком його вчення про категорії. Вже на ранній стадії результати досліджень реляційної логіки вплинули на його семіотичні дослідження, і навпаки – семіотика мала значний вплив на думки Пірса про логіку відношень [Oehler, 1987: 3]².

Нарис Пірса «Про новий перелік категорій» (1867 р.) вважається першою публікацією, що містить ескіз його семіотики. Хоча вже 1865 р. у серії Гарвардських лекцій з філософії науки Пірс викладав свої семіотичні ідеї. На цьому етапі головними були – перевизначення логіки та реконструкція її як теорії знаків [Oehler, 1987]. У «Новому переліку» Пірс викладає майже всі свої центральні семіотичні концепції. «Символ» (термін що вживається в цей час, має той зміст, який пізніше повністю перейде до змісту і обсягу поняття «знак») є зображенням того, що він заміщує, стоїть (у стосунку) до чогось, а саме до інтерпретанта, внаслідок чого – містить інформацію. Пірс відрізняє репрезентації об'єктів від самих об'єктів і класифікує символи/знаки на індекси, ікони та символи. Подальші численні класифікації Пірса включають поняття *triadi*, центрального поняття всієї Пірсової теорії, та різні класифікації, пов'язані з поняттям репрезентації («річ», «репрезентація», «форма»). На думку Пірса, все що ми можемо знати, а також речі і форми, може відбуватися тільки через репрезентації. І символ, і репрезентація – синонімічні поняттю знака. «Ми не маємо здібності мислити без посередництва знаків» [Peirce, CP 5: с. 264].

Пірс створює свою таблицю категорій, замінюючи таблиці категорій Аристотеля і Канта, з їхніми десятьма та двадцятьма категоріями відповідно, трьома категоріями: якість, відношення і репрезентація. Саме за допомогою цих категорій він визначає згадані три *типи репрезентації* (ікони, індекси та символи), розрізняє *формальну граматику, логіку та формальну риторіку*, додає *типи символів, спільні для цих наук* (терміни, пропозиції, наслідки) і *три види наслідків* (дедукція, гіпотеза й індукція).

Для Пірса це був на той час досить сміливий крок, якщо згадати, що інтерес до формальної логіки наприкінці XVIII – 1-й пол. XIX ст. був незначним, якоюсь мірою завдяки І. Канту. Кант вважав, що «нам не потрібні нові винаходи в логіці», тому що форма, яку їй надав Аристотель, на його думку, є достатньою для всіх випадків її застосування [Бурбакі, 1963: с. 17].

Але Пірс не задовольнявся побудовою логіки як теорії знаків. Хоча теорія знаків постійно впливала на всі його дослідження. Серія з трьох статей 1868–69 рр. «Питання щодо певних здібностей, на які претендує людина», «Деякі наслідки чотирьох нездатностей» та «Підстави валідності законів логіки: подальші наслідки чотирьох нездатностей» (СР 5. 213–357)³ свідчить про те, що Пірс намагався побудувати універсальну науку про науки, розробляючи першу з усіх нам відомих семіотичних епістемологій, що була одночасно й теорією реальності. Прагматизм Пірса (або *прагматистицизм*, як він пізніше назвав його, щоб відрізнити свій підхід від інших авторів-прагматиків) теж будувався під впливом його теорії знаків, принаймні на самому початку, і може бути повністю зрозумілим лише з цієї точки зору. Так само це стосується логіки й математики. [Oehler, 1987: с. 3–9]. Загально визнано, що найкращий виклад його концепції семіотики міститься у листуванні з Леді Вікторією Вілбі (*Semiotic and Signifies*), якій присвячено велику кількість досліджень.

У підсумку, Пірсова теорія знаку або семіотика є одночасно теорією позначення, репрезентації, референції і значення [Atkin, 2010].

Чарлз Морріс: знак і семіозис

Семіотика, за визначеннями Ч. Морріса, є окремою наукою і разом з тим інструментом для всіх інших наук про знаки, зокрема математики, лінгвістики, логіки. Це потребує порівняльного аналізу знаків і знакових процесів у логіко-семантичних дослідженнях і семіотиці, а також вимагає уточнення поняття семіозису. *Знак і семіозис* можуть розглядатися як два різних теоретичних об'єкта, взаємно несумісних [Eco, 1986: р. 1–10]. Перший є *об'єктом* загального семіотичного підходу – знак або функція знаку. Знак роз-

глядається, як співвідношення і взаємодія означника і означеного або виразу і змісту. Семіозис, за Пірсом, є «дія, чи вплив, який включає, оперування *трьох* суб'єктів, таких як знак, його об'єкт та інтерпретант, таким чином, що цей три-сторонній вплив жодним чином не перетворюється на дії між парами» [С.Р. 5.484]. Але розвиток теорії знаків і семіозису, як показує дослідження У. Есо, не є несумісними, а навпаки – за всього різноманіття підходів до знакових теорій – знак є джерелом процесу семіозису. Можна трактувати семіозис як означувальну практику, комунікативний процес, текстову або дискурсивну діяльність. Це процес, у якому щось функціонує як знак (Ч. Морріс). «Людська цивілізація неможлива без знаків і знакових систем, людський розум невіддільний від функціонування знаків...» [Морріс, 1983: 37–38].

Проблеми аналізу знакових систем

У логічній семантиці розрізняють два типи знаків – у конкретному сенсі і абстрактному сенсі. Можна знайти паралелі цим типам знаків у Ч.С. Пірса, що вживав для них терміни «token» і «type», у Р. Карнапа – «sign-event» і «sign-design», Г. Райхенбаха – «token» і «symbol», і цей перелік можна продовжувати [Див. Тондл, 1975]. «Якщо ми маємо на увазі певний актуальний прояв у часі і просторі, отже певний знаковий випадок, ми говоримо про знак у конкретному сенсі. Інакше ми говоримо про знак в абстрактному сенсі. В логіці і логічній семантиці загальноприйнятою є точка зору, що вважає вихідною точкою семантичного аналізу формалізованих мов знаки в абстрактному сенсі. Можна, однак, вказати і на концепції, зазвичай пов'язані з у край номіналістичною точкою зору, які вважають вихідним пунктом знаки у конкретному сенсі» [Тондл, 1975: 67]. Можна також навести приклад поділу знаків на логічні і нелогічні – відносно певної формальної мови [Там само].

Існують як спеціальні, так і загальнофілософські проблеми аналізу знакових систем, що перебувають у тісному взаємозв'язку. Це визначає характер і напрямок узагальнення результатів їх дослідження, де є ще чимало невирішених проблем. Останнє стосується непорядкованості термінології, неясності значення основних понять, які використовуються у семіотичних дослідженнях.

Так, наприклад, вже згадувані терміни «знак», «символ», «значення», «смісл» при побудові логіко-семантичних систем характеризуються значним елементом конвенційності, умовності, але разом з тим точністю, що задовольняє потреби логіки у кожному окремому випадку. Однак, тільки-но треба перейти до розширеного їх використання у рамках загальної семіотики, як цих неясностей виникає сила силенна. Якщо в логічній літературі символ розуміють як знак взагалі або як знак особливого роду, то в аналізі культурних явищ – це вже є не тільки матеріальний об'єкт, носій смислу чи повідомлення, але й ідеальний образ, зміст повідомлень, що вимагає розшифрування [Мамардашвили, Пятигорский, 1997: с. 85–124].

Ретроспектива семіотичного аналізу проблем культури

Міркуючи нині над темою «семіотичного аналізу проблем культури», ми повертаємось до проблематики, що була вкрай актуальною наприкінці 60-х і аж до кінця 80-х років минулого століття, і тим самим відроджуємо майже увесь комплекс проблем і понять, якими тоді послуговувалася ця «галузь» гуманітарного знання. Цим зумовлюється і мотивується звернення до досліджень зазначеного періоду. І у першу чергу йдеться про проблему смислу і розуміння. Актуалізація цих досліджень впродовж визначеного періоду була спричинена зростанням кількості досліджень мови у широкому семіотичному сенсі слова, а саме – різних знакових систем, і безумовно – природної мови. Позначені проблеми не зводяться до традиційних аспектів пізнання об'єктивного світу. Вони набувають особливої якості через дослідження філософських аспектів комунікації [Див.: Вяткіна 1982, 1991].

І це виявляється вкрай важливим у дослідженні досвіду. Власне, людський досвід і є у підсумку об'єктом філософського аналізу. Але статус об'єктів, що породжується фіксацією досвіду у мові, і досі виявляється недостатнім. Фіксація, зберігання, передача досвіду за допомогою мови передбачає визначення смислу, переклад, дешифрування, витлумачення, розуміння тих повідомлень, що містяться в мові. Дешифрування є активним процесом, що містить і реконструкцію і конструювання, тому що вочевидь не існує

смислу повідомлення, однакового для всіх епох і людей. У певному сенсі це можна представити як реконструювання онтологій.

Відносна незалежність мовної сфери, тексту, готового знання від безпосередньої практичної діяльності спонукає філософів говорити про мовну предметність, мовну діяльність, мовну свідомість [Див.: Попович, 1975]. Виокремлення такого роду об'єктів, їхня класифікація і аналіз об'єднується, з одного боку, терміном «семантика», у розширеному розумінні, тобто не тільки як логічна семантика, з іншого боку, терміном «онтологія». Тоді, на початку 80-х, потрібно було з багатьма застереженнями вводити термін «онтологія», бо він нещадно критикувався з боку панівної марксистсько-ленінської філософії як спекулятивна конструкція ідеалістичної філософії, всезагальна метафізика. І справді, онтологія є поняттям, яке важко визначити, і суперечки навколо визначення онтології у філософській літературі точаться й донині. А чи це поняття охоплює наші уявлення про все, що є, чи ж це є принципи буття, з яких всі галузі філософії беруть свої знання, – так чи інакше онтологія будувалася окремо від інших розділів філософії і навіть часами ставила себе над ними усіма (як всезагальна метафізика і перша філософія). Зрозуміло, що у такому вигляді розуміння онтології, а разом із ним розуміння метафізики, мало бути переглянуте у подальших дослідженнях. Ще Гегель дорікав онтології за її хаотичність і невизначеність. Кант висловлювався про метафізику доволі іронічно: «Якби щось подібне коли-небудь прийшло на розум давнім [філософам], то, поза сумнівом, все студіювання чистого розумового пізнання, що під ім'ям метафізики впродовж багатьох століть зіпсувало не одну добру голову, дійшло б до нас в цілком іншому образі і просвітило б розсуд людей, замість того, щоб – як це й сталося дійсно – його виснажувати в тьмяних і марних мудруваннях та робити непридатним для справжньої науки» [Кант, 2018: с. 68]. Слід зауважити, що критичне ставлення Канта до традиційної метафізики авжеж не означає заперечення ним метафізики як важливої царини пізнання і дослідження можливостей людського розуму, а радше означає перегляд того, що називали «шкільною метафізикою» (про еволюцію поглядів І. Канта на метафізику [Див.: Козловський, 2014: с. 253–257]. Як зазначає М. Лакс, «це дисцип-

ліна з довгою історією». «Різні концепції метафізики пов'язані з різними методологіями й навіть різними предметами цієї дисципліни. Кожен, хто пише вступну роботу з метафізики, має вибирати з цих різних концепцій» [Лакс, 2016: р. 9].

З огляду на цілі дослідження, онтологічні уявлення можна інтерпретувати як реальність свідомості на певній стадії її розвитку. Це той хаос і невизначеність, з якого аналіз картини світу науковими засобами тільки починається, (що своєю чергою вимагає аналізу гносеологічного). Це саме ті утворення, що ними займається семіотика, до яких Ю.М. Лотман застосував поняття семіосфери та її меж/границь. З його точки зору, семіосфера є тим семіотичним простором, поза яким існування семіозису неможливе. Саме границя семіотичного простору й визначає сутність семіотичного механізму. Всередині семіотичного простору – впорядкований, освоєний культурний простір, за межами – хаотичний, невпорядкований світ. Семіосфера, за Лотманом, потребує такого неорганізованого зовнішнього оточення, і навіть конструює його у разі відсутності. Бо культура, на його погляд, створює не тільки свою організацію, а й певний тип дезорганізації [Лотман, 1992: с.14–15].

«Межа семіотичного простору – найважливіша функціональна і структурна позиція, що визначає сутність її семіотичного механізму. Межа – білінгвальний механізм, що перекладає зовнішні повідомлення внутрішньою мовою семіосфери і навпаки. Таким чином, тільки за її допомоги семіосфера може здійснювати контакти з несеміотичними й позасеміотичним простором».

[Там само].

У сучасній аналітичній філософії певною мірою зберігається традиційне розуміння онтології як предметної області, чи області того, що існує (непустої множини об'єктів), і відповідає певній теоретичній мові. Переважає, однак, розуміння онтології, як мовної сфери, яка містить втілені у мові смисли і значення. Традиція такого розуміння онтології іде від герменевтики, як у широкому сенсі (як теорії тлумачення й розуміння), так і вузькому сенсі (як «філософської герменевтики»).

Перше з позначених вживань терміна «онтологія» стосується перш за все побудови й аналізу формалізованих мов. Питання про

онтологію виникає тут у зв'язку з критерієм існування об'єктів, про які йдеться у формально побудованій теорії. Не використовуючи мову у повному її обсязі, логіка формалізує деякі її фрагменти і використовує цю формалізацію як інструмент для побудови теорій, терміни яких потребують співвіднесення з якоюсь реальністю.

Питання про те, що саме виражає даний термін або сукупність термінів є відкритим. При обговоренні питання щодо відношення термінів такої теорії до реальності термін «онтологія» може вживатись у різних смислах. Можна говорити (1) про *«онтологію теорії»*, (2) про *«онтологічні припущення теорії»*, (3) про *«онтологію потрібних для теорії об'єктів»*⁴. Виходячи з аналізу онтологічних припущень, вираз «існувати», «бути» (Куайнівське «Бути значить бути значенням зв'язаної змінної») слід розуміти не як характеристику зовнішньої реальності, а як існування об'єкта думки, дослідження, того, що потрапило до сфери пізнавальної діяльності суб'єкта.

Аналогічним чином можна використати вказані рівні онтологічного аналізу і критерія існування до розуміння того, як функціонує *семіосфера*.

Важливо відзначити, що аналіз онтології формалізованих мов передбачає співвіднесеність об'єктів думки (незалежно від того, чи є вони матеріальними чи ідеальними) з мовними виразами. Онтологія формалізованої мови в цьому сенсі, як її семантика (інтерпретація), є мовним феноменом, що зближує розуміння онтології в логіко-семантичних дослідженнях з розумінням онтології у сучасній філософській герменевтиці й семіотиці.

Іншою потрібною нам сферою, де вживається термін «онтологія» у сучасній філософії є область аналізу мови і мовлення, як частини культури, мови і мовлення як живого, природного явища у всій його різноманітності і надлишковості.

Ризикуючи спростити тему, коротко зазначимо, що саме в феноменології й герменевтиці мова аналізується як частина культури. У зв'язку з тим, що проблематика аналізу мови не належала до філософської традиції «першої філософії», можна відмітити більш вільний підхід до цих проблем, ніж до проблем сприйняття і пізнання. Мова, в інтерпретації Е. Гусерля й М. Хайдеггера, не

тільки засіб комунікації, «корпус думки» (Гусерль), але й таємниця буття, що її можна вловити лише віддавшись її говорінню, висловлюванню, скритому діалогові. Вони намагалися якби нарощувати живу плоть на схематичне уявлення про мову, залучаючи все багатство інтуїції й уяви, поєднуючи «критично-запитальне мислення», що разом із настановою на очевидність «у своєму експліцитному вияві сягає апогею у феноменологічній думці» [Ільїна, 2020].

Феноменологію цікавить «конституювання в свідомості інтенційних об'єктивностей» [Кебуладзе, 2005: с. 66] і затим процес перетворення внутрішньосуб'єктивних образів за допомоги мови на загальнозначимі смисли. З цих позицій, тільки у феноменології мова набуває своєї єдності і може управляти актуальною логікою. Будь-яка формалізація мови трактується феноменологами як руйнація багатства природної мови, як зведення її до суто технічного продукування. Подолання інформаційного підходу до мови шукають у герменевтиці, яка буде фактично культурно-історичну онтологію мови, вибудовує особливе ставлення до мови як до невичерпної області для пізнання, як «дому буття» [Хайдеггер].

«Оскільки феноменологія є «deskриптивною наукою», то вона має стати альтернативною дискурсу, що заснований на принципі доведення, у рамках котрого поняття істини має чинність як елемент базової опозиції «істина-хиба». Очевидність, перебільшуючи значущість доведення, виявляє імунітет проти заперечення – не так через апіорну істинність, як через свою надлишковість по відношенню до системи «істина – хиба». Отже, очевидність є не критерієм істини (тобто чимось «третім», опосередковуючим: на кшталт еталону чи міри) – а переживанням, досвідом: безпосереднім, але певною мірою лише **можливим**, оскільки акцент на «як» завжди передбачає певну нестачу з боку «що» (нестачу, яку намагається заповнити надлишок у вигляді очевидності)» [Ільїна, 2020: с. 29].

Зрозуміло, чому для Хайдеггера аналіз мовних сутностей є побудовою онтології: для нього як для теолога відношення між Святим письмом і богословсько-спекулятивною думкою й було саме стосунком між мовою і буттям [Хайдеггер, 1959: с. 85–155]. Таким чином, у філософській герменевтиці онтологія виявилася таким

самим корелятом мови, як і в логіко-методологічних дослідженнях. Однак, якщо в логіці вказування на існування насправді не означає ствердження того, що даний об'єкт дійсно існує у реальному світі, то в герменевтиці ця мовна онтологія розглядається як дійсність буття.

У пошуках розумних шляхів виокремлення абстрактних моментів мови, які б не руйнували розуміння її цілісності, доцільно стисло оглянути думку Л.С. Виготського про одиниці мовлення й мислення [Див.: Вяткіна, 1982: с. 199–200].

Виготський прагнув вичленувати у мові не просто елементи, а одиниці, тобто такі елементи, які зберігають властивості цілого і є надалі нерозкладальними частинами цієї єдності. Одиницею мовлення у цьому сенсі, з позиції Виготського, є слово. При цьому слово, або краще сказати б, значення слова є одиницею не тільки мовлення, а й мислення. «Слово без значення є звук пустий. Слово, позбавлене значення, вже не стосується більше царства мовлення. Тому значення рівною мірою може розглядатися як мовленнєве явище за своєю природою, і як явище, що стосується області мислення... Воно є мовленням і мисленням в один і той самий час, тому що воно є *одиницею мовленнєвого мислення*» [Виготський, 1982: с. 17].

Первинною функцією мовлення, за Виготським, є комунікація, розуміння. Доводиться не один раз повертатися до нагадування цього положення Виготського про те, що з позиції онтології – мовлення і мислення мають різні коріння, і до певного моменту еволюції людської свідомості їхній розвиток іде різними лініями, незалежними одна від одної. «У певному пункті обидві лінії перетинаються, за чим мислення *стає* мовленнєвим, мовлення *стає* інтелектуальним» [Виготський, 1982: с. 102].

Виготський підкреслює наявність двох рядів структур: зовнішньої і внутрішньої. Структура, в якій співвідносяться річ і слово, що її іменує, і що з неї виходять у своїх онтологічних побудовах дослідники номіналістичного штибу, є, за Виготським, лише зовнішньою структурою. Глибшою і такою, що визначає зовнішні стосунки, є структура внутрішня, тобто *відношення знака до значення*. Тому визначити, чи є якась сукупність матеріальних явищ

знаком, не можна, виходячи з пошуків речі чи речей, позначених цим знаком. Необхідно визначити, чи є значимою дана послідовність матеріальних об'єктів – засобів спілкування. Визначення значимості чи того, що Хайдеггер називає «герменевтичністю» знаків, і є першим етапом дослідження значення. Слово – не просто знак і тим більше не просто ім'я речі чи класу речей. За Виготським, слово тому й належить і до мислення, і до мовлення, бо воно є важливим засобом узагальнення.

Без сумніву, в аналізі такого роду одиниць мови і мовлення можуть бути використані методи, початок яким поклав Г. Фреге своєю теорією значення і смислу.

2. Г. Фреге: знак, смисл, значення, істинність

По відношенню до знаків Фреге розрізняє чотири речі: сам знак (sign, Zeichen), його значення (reference, Bedeutung), смисл (sense, Sinn) и уявлення (idea, Vorstellung). Знак для Фреге є якоюсь подією чи об'єктом, що має особливу форму [Фреге, 1892]. Значенням знака, який є власним ім'ям, є позначуваний ним об'єкт. Уявлення, на думку Фреге, цілком суб'єктивне. Між значенням і уявленням лежить смисл, який не є суб'єктивним.

Г. Фреге і аналітична філософія

Необхідність звернення до ідей Г. Фреге у даному дослідженні зумовлена його виключною позицією щодо проблем логічного аналізу мови, смислу і значення, істини. Перечитуючи основні праці Г. Фреге, можна краще зрозуміти ті процеси, що відбувалися впродовж ХХ ст. у сучасній логіці й філософії, і тривають донині. Тим більше можна зрозуміти відмінність семіотики і логіки як галузей науки і областей знання, а також їхню взаємодоповнюваність як інструментів аналізу мови, мовлення і явищ культури.

Найвідомішими серед доступних вітчизняному читачеві текстів Г. Фреге у 1970–1980-х роках були праці «Про смисл і значення» (переклад Б.В. Бірюкова) і дві статті «Смисл і денотат» та «Функція і поняття» (переклад Є.Е. Разлогової). Всі, хто займався проблемами структурно-семіотичного аналізу мови, логіко-філософськими проблемами, аналітичною філософією, звертались до цих тек-

стів, а також до коментуючої літератури. Більшість з тих, хто цікавився мовно-філософською й аналітичною проблематикою, орієнтувалися на літературу з аналітичної філософії англо-американської традиції, і отже на англомовну коментуючу літературу. А в тій літературі Фреге давно вже був зарахований до лав аналітичної філософії зусиллями зокрема найбільш відомих дослідників його спадщини Майклом Дамітом та його учнем Гансом Слугою.

У Вступі до російського видання Б.В. Бірюков зазначає *два головні* напрямки інтерпретації спадщини Г. Фреге. «Одне з них становить собою ретельний аналіз математико-логічних і філософсько-математичних результатів Фреге; ...Інший напрямок, представлений головним чином в англо-американському фрегезнавстві, виходить з того, що основним внеском Фреге у розвиток знання є його праці в галузі логічної семантики й “філософії мови”, внаслідок чого його ідеї слід трактувати в контексті аналітичної (або навіть феноменологічної) філософії» (Бірюков 2000, с. 61). І хоча, як зазначає Бірюков, термін «аналітична філософія» не відрізняється чіткістю, нечітким є сам принцип, за яким різні дослідники відносять до аналітичної філософії тих чи інших мислителів. У підсумку Бірюков заперечує цілковиту приналежність Фреге до лав аналітичних філософів.

Чому це так важливо для нас нині, належить Фреге до аналітичної філософії, чи ні? Мабуть тому, що повсякчас відкриваючи заново філософію Фреге, ми з'ясовуємо, що те, чим ми захоплювались і на що спирались у текстах Фреге (теорія смислу і значення), є лише верхівкою айсбергу його філософії мови, знаку, поняття. Чи не є наш інтерес до праць Фреге з позицій філософії і аналізу мови підтвердженням того, що він є аналітичним філософом?

До речі, прихильники сучасної аналітичної філософії могли б посперечатися з Б.В. Бірюковим щодо протилежності орієнтації Фреге її базовим настановам. Так, відомий швейцарський філософ-аналітик Г. Кюнг зазначає: «... як фізик чітко вказує на ті математичні засоби, які він використовує для формулювання своєї теорії, точно так само сучасний філософ-логік повністю здає собі справу з того, які мовні засоби він використовує, і ясно вказує методи побудови, котрими користується. І тоді встає запитання: в якому від-

ношенні синтаксична структура мовного опису знаходиться до онтологічної структури описуваного світу? ... Навіть по відношенню до *природних мов* робиться все більше спроб зв'язати структуру мови, її граматичні категорії зі структурою реальності, з онтологічними категоріями» [Кюнґ, 1999: с. 34]. Здається, що знов спочатку – лінгвістичні категорії, а потім – онтологічні передумови. Але Г. Кюнґ стверджує: «Завдяки продуманому, логічно ідеальному вираженню й точності правил *логічних мов* справа стоїть зовсім інакше. Хоча можна будувати дуже різні синтаксичні системи, “граматики”, ... тим не менше, логічні мови, що свідомо конструюються, чітко визначені тими поглядами на світ, яких дотримуються їхні творці. Переклад природної мови на логічну, логічний аналіз мови завжди спирається на усвідомлені онтологічні передумови. За допомогою *різних категорій знаків* (Курсив мій – Н.В.) фактично здійснюється категоризація предметної реальності, тому дослідження відношень між точними синтаксичними структурами логічної системи й онтологічною структурою світу, що виступає як її модель, цілком осмислене» [Там само: с. 36–37]. Дійсно, розуміння онтології Фреґе і сучасними філософами-аналітиками потребує окремої розмови. Кюнґ так пояснює свою позицію і тим підводить ризику під розглянутими вище суперечками щодо визначення понять: «Що стосується термінів “онтологія» і “метафізика”, то ми будемо використовувати їх у сучасному значенні: метафізика є наука, що формулює твердження про існування для різних видів онтологічних сутностей, а онтологія описує види сутностей, не займаючись питанням про те, чи існують вони насправді» [Там само: с. 37]. Але до цього питання ми повернемося пізніше.

***У напрямку створення штучної мови:
процес означування***

Розмірковуючи над процесом осягнення наукової істини, розбиваючи цей процес на етапи і сфокусувавши свій погляд на способі обґрунтування наукових положень, а саме – логічному доказові, Фреґе пробував з'ясувати, «як далеко можна просунутись в арифметиці, спираючись лише на найзагальніші, абстраговані від усіляких частковостей закони мислення. Події при цьому розвива-

лись так, – пише Фреге, – Перш за все я намагався звести до *логічного* слідування поняття впорядкування у деякій послідовності, а потім від нього перейти до поняття числа. Але для того, щоб у міркування не проникло нічого із наглядно спостережуваного, я мав був все привести до ланцюжків умовиводів, що не містять пропусків. Намагаючись найстрогішим чином виконати цю вимогу, я виявив перешкоду, яка полягала в недосконалості мови: чим складнішими були розглядувані відношення, тим менше точності, що відповідала моїм цілям я міг добитися, які б громіздкі й заплутані словесні вирази не виникали б для їх представлення» [Фреге, 2000: с. 65–66]. Цими обставинами був викликаний задум Г. Фреге до створення його обчислення – запису в поняттях (*Begriffsschrift*). Це був задум створення штучної мови засобами точної науки: «Моя мова формул ближче за все до мови арифметики у способі використання букв. Відношення моєї мови формул – понятійного запису до [повсякденної] мови, я гадаю, краще за все пояснити, якщо порівняти його з відношенням мікроскопа до ока. ...Аналогічно, і моя мова формул (*Begriffsschrift*) є допоміжним засобом, винайденим для певних наукових цілей, і його не слід засуджувати за те, що для інших він непридатний» [Там само: с. 66]. А ціллю було вдосконалення методу досягнення наукової істини.

Згадуючи задум Ляйбніца щодо *calculus philosophicus* і *calculus ratiocinator*, який визнавав той самий зручний спосіб використання знаків, Фреге зауважує, що Ляйбніц недооцінив ті труднощі, які стояли на шляху цього грандіозного задуму, – неможливість формалізувати одразу весь універсум знань. «Якщо, однак, цієї високої цілі не досягти з нальоту, не варто втрачати надії й відмовлятися від поступового, крок за кроком наближення до цілі. Якщо завдання у всій своїй всезагальності здається нерозв'язуваним, давайте його спочатку обмежимо; може, потім, просуваючись шляхом поступового узагальнення, з ним вдасться впоратись. На знаки в арифметиці, геометрії, хімії можна дивитись як на здійснення ляйбніцевого замислу в окремих областях» [Там само: с. 66–67]. Закликаючи до обмеження цього завдання, сповнений оптимізму Фреге, як полководець-завойовник, приєднує все нові «землі»: «Хотілося б ще приєднати сюди перехід до чистої теорії руху і,

далі, до механіки і фізики» [Там само: с. 67]. Фреге зазначає, що в цих областях науки «поряд із необхідністю думки діє необхідність природи» і що з прогресом пізнання можна передбачити подальший розвиток способів означення. Але саме тому не слід зволікати, “доки не виявилась виключеною сама можливість таких перетворень”» [Там само: с. 67]. Що мав на увазі Фреге, припускаючи неможливість формалізації вказаних наукових областей, що колись може настати? Скоріш за все відповідь треба шукати у труднощах, пов’язаних з використанням мови, неможливістю створити єдину формальну мову для всіх областей наукового знання. У ранніх творах Фреге був досить категоричним, пишучи: «Якщо завдання філософії – зламати панування слова над людським духом (Geist), розкриваючи помилки, що стосуються відношень між поняттями, котрі часто майже неминухо виникають через використання мови, визволити думку від того, що нав’язане їй лише якостями словесного способу вираження, то моє числення понять, ...з цією ціллю далі вдосконалене, може стати для філософів корисною зброєю. ...Вже створення цієї символічної мови (Begriffsschrift), як мені здається, сприяє розвитку мови» [Там само: с. 67]. А труднощі Фреге бачить лише в тому, що логіка все ще надто тісно пов’язана з мовою і граматиною. Фреге будує формалізовану мову, замінивши поняття *суб’єкт* і *предикат* поняттями функція і аргумент, вводячи своє розуміння поняття як функції деякого аргумента, встановлює зв’язки між значеннями слів: якщо, і, не, або, існує, декотрі, всі тощо. Він обґрунтовує ідею про різницю двох видів знаків: букви, за допомогою яких можна позначати *невизначені* величини, поняття, функції, і знаки, які мають свій *визначений смисл*. Це такі знаки, як +, -, 0, 1, 2. І дає цікаве зауваження: «Треба, втім, дотримуватись того, що за всієї невизначеності, буква в одних і тих самих взаємозв’язках *зберігає* значення, яке їй колись надали» [Там само: с. 68].

Стосовно історичного розвитку поняття функції через функцію змінної кількості (Ейлер) до «визволення ідеї функції від її колишньої залежності від математичного виразу чи закону певного роду» (Дірихле), Чорч пише, що на долю Фреге залишилось зробити два останні кроки: «(i) заміна розпливчастого поняття змінної кількості поняттям змінної як символа певного роду; (ii) припу-

щення функцій з довільними областями визначення і відмова від погляду, ніби аргументами і значеннями функції можуть бути тільки числа» [Чорч, 1960: с. 29].

Але найбільший інтерес викликають змістовні характеристики формальних і формальні характеристики змістовних понять (точніше, їх значення і функції у формальних побудовах). Поставивши за мету створити формальну мову, Фреге дає блискучі замальовки використання природної мови, ситуацій мовленнєвих комунікацій (що є цікавим також і для теорії аргументації), а також того, чим формальна мова не є: «Місце суб'єкта в ряду слів має для мови значення *виділеного* місця, на яке ставлять те, на що особливо бажають звернути увагу слухача. Це може мати, наприклад, на меті вказати відношення цього судження до інших суджень і тим самим полегшити для слухача його розуміння загального зв'язку мови. Але всі явища в мові, які виникають із взаємодії того, хто говорить і того, хто слухає, – коли, наприклад, той, хто говорить, враховує очікування того, хто слухає, й намагається пристосувати до них своє речення ще до того, як воно було їм висловлене, – у моїй формульній мові не мають ніяких відповідностей, тому що у судженні враховується лише те, що може вплинути на *можливі наслідки*. Все, що необхідне для правильного умовиводу, виражається повністю, а те, що не є необхідним, переважно не вказується; *здогадуватись ні про що не треба*» [Фреге, 2000: с. 70]. Фреге відмовляється від суб'єктно-предикатної побудови судження як зайвої для *запису в поняттях* ознаки звичайної мови. Але тим самим він задає два напрямки аналізу мови – формальний і змістовний, які пізніше будуть відображені в його теорії смислу і значення. Ці, за виразом А. Ішмуратова, «побічні результати» концептуального аналізу свідчать про широту контексту, в якому розглядалась цільова для Г. Фреге проблема. «Це – теорія імен, що асимілювала, за думкою більшості дослідників, ідеї платонізму, а також семантична теорія (смислу і значення), яка стала важливим внеском у розвиток семіотичних і лінгвістичних досліджень, а в подальшому – також і найважливішою передумовою математизації цих розділів» [Ішмуратов, 1987: с. 24].

Побудова семантичної теорії: рівність змістів

В контексті описаних проблем Фреге зпершу розглядає питання рівності змістів і введення знака рівності, чим закладає основу подальших висновків щодо рівності за смыслом. Він зв'язує рівність змістів не з ними самими, а з їхніми іменами. Звичайно, знаки лише представляють свої змісти, і кожна конфігурація, в якій вони зустрічаються виражає взаємовідносини їхніх змістів. Але знаки обертаються своєю самостійною сутністю, коли їх зв'язують за допомогою знаку *рівності* змістів; ... «бо тим самим позначається та обставина, що два імені мають один і той самий зміст» [Фреге, 2000: с. 78]. Таким чином, введення знаку рівності змістів приводить, за Фреге, до роздвоєння значень усіх знаків, – значення стосується а то їх змісту, а то їх самих. І може здатися, що йдеться про щось, що належить лише *виразам*, а не *мисленню*, і що одному й тому самому змістові не потрібні різні знаки, і знак рівності змістів теж не потрібний. Але Фреге доводить, що один і той самий зміст може бути визначений абсолютно різними способами; і те, що в окремому випадку дійсно той самий зміст може бути виражений двома способами – він і є змістом деякого судження. Поки такого співпадіння не відбулося, треба використовувати два різних імені. Це і означає, «що різниця імен для того самого змісту – це не завжди пуста формальність: вона стосується самої суті питання, якщо ці імена пов'язані з різними способами визначення» [Там само: с. 79].

Розмисли про рівність продовжуються у подальших творах. І тут нам цікаве саме це докладне артикулювання кожного моменту у процесі міркування над проблемою рівності у роботі «Про смысл і значення», вельми цитованій але завжди одними й тими ж «хрестоматійними» місцями. «Чи є вона (рівність – прим. авт.) відношенням? Відношенням між предметами, чи між іменами, чи ж знаками предметів? Останнє я прийняв у моїй знаковій системі (Begriffsschrift), – пише Фреге, – Підстави, що говорять, здається, на користь такого вирішення питання, зводяться до такого: $a=a$ і $a=b$, є, очевидно, реченнями, що вони мають різну пізнавальну цінність: $a=a$ має силу *a priori* і називається, за Кантом, аналітичним,

тоді як речення форми $a=b$ часто містять дуже цінне розширення нашого знання й *a priori* не завжди можуть бути обґрунтовані.

...Втім, це відношення існує між іменами або знаками лише настільки, наскільки вони дещо називають або позначають. Воно є опосередкованим зв'язком кожного з двох знаків з одним і тим же означуваним. Але він є довільним. Нікому не можна заборонити прийняти будь-який предмет або процес, який щось виробляє, як знак чого завгодно. Але тоді речення $a=b$ стало б стосуватися не самої суті справи, а лише нашого способу позначення; ми не виразили б цією рівністю ніякого справжнього знання. Однак в багатьох випадках ми саме знання і прагнемо» [Frege, 2000: с. 230]. Останнє речення, як кажуть, дорогого коштує, і виявляє у Фреге спрямування його побудов. Відносно знаків Фреге зазначає, що різниця між знаками a і b стосується не їхньої різниці як предметів, а різниці тих способів, якими задається означуване.

І тоді, як пише Фреге: «Напрошується думка зв'язати з кожним знаком (іменем, мовним зворотом, письмовим знаком), окрім означуваного – його ми називатимемо значенням знаку, також і те, що я назвав би смислом знаку і в чому виражається конкретний спосіб задання означуваного» [Там само: с. 231]. До цього міркування якраз відноситься фрегевський приклад того, що «Ранкова зірка» і «Вечірня зірка» мають одне й те саме значення, але різний смисл.

Фреге підкреслює, що під «знаком» чи «іменем» він розуміє будь-яке позначення, що воно є власним ім'ям, чийм значенням є певний предмет (у широкому розумінні цього слова), але не поняття і не відношення. Він пропонує кожне позначення будь-якого предмета розуміти як власне ім'я, смисл якого зрозумілий кожному, хто знає мову, до якої належить ім'я. Визначивши складові зв'язку між знаком, його смислом і значенням, Фреге визначає сам зв'язок таким чином: знаку відповідає смисл, а смислу – певне значення; в той же час одному значенню (одному предмету) відповідає не єдиний знак. Як правило, один і той самий смисл у різних мовах має різне вираження. І якщо йдеться про сукупність знаків, що носить досконалий характер, тоді кожному знакові має відповідати певний смисл. Хоча ця відповідність порушується, коли йдеться про звичайну мову, і тоді ми маємо задовольнитись хоча б тим, що одне й

те саме слово в одному і тому ж контексті має той самий смисл. Фреге вважає, що треба визнати в принципі, що будь-який вираз, правильно побудований з граматичної точки зору, завжди має смисл. Однак – і це дуже важливий пункт у семантичній теорії Фреге – це не означає, що смислу завжди відповідає якесь значення. Треба відрізнати смисл прямого і непрямого речення. Від значення і смислу знака слід відрізнати пов'язане з ним уявлення, яке може бути не зв'язаним з одним і тим самим смислом у одної людини, бо воно проникнуто її суб'єктивними почуттями. Між значенням і уявленням можна помістити смисл, що не є суб'єктивним на зразок уявлення, і все ж не є предметом. Такі розрізнення були необхідні Фреге, щоб, по-перше, уявлення, викликані у слухача певним словом не змішувались зі смислом слова або його значенням, і, по-друге, щоб перейти від смислу і значення власного імені (слова, знака, виразу) до смислу і значення цілого речення, «стверджувально-розповідного» як його називає Фреге.

Смисл, значення, істинність цілого речення

Стверджувально-розповідне речення містить якусь думку.

«Як треба розглядати цю думку – як смисл речення чи як його значення?... Може бути, що речення, взяте як ціле, має лише смисл, але не має значення? ... І речення, що містять власні імена, що не мають значення, будуть саме такого роду. Речення “Одисей був висаджений на берег Ітаки, міцно сплячий”, очевидно, має смисл. Але тому що вельми сумнівно, щоб ім'я “Одисей”, яке в ньому зустрічається, мало значення, сумнівно також, щоб і все речення мало якесь значення. Але одне є безсумнівним: той, хто всерйоз вважає це речення істинним або хибним, буде також визнавати за ім'ям “Одисей” якесь значення, а не лише один смисл; бо предикат або приписується до значення імені або заперечується відносно нього. Той, хто не визнає значення, той не може ані приписувати йому предиката, ані заперечувати останній. У цьому випадку сходити до значення імені було б зайвим; можна задовольнятися смислом, і не прагнути піти далі за думку. Якби вся справа була тільки в смислі речення, у думці, тоді ні для чого було б непокоїтись про значення частин речення; говорячи про

смісл речення, можна ж брати до уваги тільки смісл його частин, а не їх значення. Думка залишається тою самою, незалежно від того, чи має ім'я “Одисей” значення чи ні. Те, що ми прагнемо з'ясувати значення частини речення, є ознакою того, що ми взагалі визнаємо і вимагаємо значення також і для самого речення. **Думка втрачає для нас цінність, як тільки ми дізнаємось, що у будь-якій її частині відсутнє значення»** (виділено авт. – *Н.В.*). [Фреге, 2000: с. 234].

Як писав пізніше Б. Рассел: «Речення або істинні або хибні, ...тому що вони *мають значення*, а їхнє значення залежить від мови, що використовується» [Рассел, 1993: с. 335].

Але Фреге знов і знов ставить запитання: чому ми хочемо, щоб власне ім'я, речення мало не лише смісл, а і значення, чому нас не задовольняє думка. Дійсно, є такі тексти, художньо-естетичного характеру, у яких це не принципово, тому що питання про істину порушує сприйняття цих текстів. І Фреге робить висновок, що саме прагнення до істини – от що спонукає нас переходити від сміслу до значення. Так що ми «змушені визнати», що значенням речення є його *істиннісне значення*.

Визнаючи єдність думки і значення для процесу пізнання, сам хід міркування можна розглядати як перехід від думки до значення її істинності. Підкреслюючи, що саме міркування є дуже тонким своєрідним процесом, що йому важко дати дефініцію, Фреге пропонує розуміти хід міркування як розрізнення частин всередині значення істинності, що здійснюється шляхом повернення до думки. І тоді кожний смісл відповідає кожному такому способу розрізнення.

Фреге розглядає смісл і істинність також у реченнях непрямої мови, тобто у підрядних реченнях. Тут основним є те, що значенням підрядного речення є думка, і що для істинності цілого речення бай-дуже, чи ця думка є істинною, чи ні. Але в таких випадках у підрядних реченнях не можна замінювати вираз, який воно містить у непрямої мові, з непрямим значенням, на якийсь вираз у звичайному значенні.

Серед непрямих значень інтерес у світлі сучасних досліджень становлять випадки з союзом «щоб» після слів «наказувати», «просити», «забороняти», що якби вони були виражені у прямої мові,

стояли б у наказовому способі. «Таке речення не має значення, а лише смисл. Хоча наказ і питання і не є думками, вони все ж стоять із думками на одній сходинці. Тому в підрядних реченнях, що залежать від “наказувати”, “просити”, слова мають непряме значення. Тому значення такого речення – це не значення істинності, а наказ, прохання і т.п.» [Фреге, 2000: с. 238].

Інший тип підрядних речень, який варто тут згадати – такий, що в ньому слова мають звичайне значення, але смислом в них не виступає думка, а значенням – значення істинності. Це речення з граматичним суб’єктом «той, хто», що воно не має самостійного значення, і служить зв’язком для речення, і слідує за ним. У прикладі:

«“Той, хто відкрив еліптичну форму планетних орбіт, помер у злиднях”, смисл не є завершеною думкою, а значення не є значенням істинності, а є “Кеплер”». Хоча з цим прикладом можна ще попрацювати і знайти чимало труднощів у тлумаченні значення і смислу. Фреге вважає, що всі ці складності коріняться у недосконалості мови, від яких не вільна й мова знаків математичного аналізу, у якій можуть зустрічатися деякі знакові конфігурації, що викликають ілюзії, ніби вони щось означають. Для таких випадків Фреге пропонує вимагати, щоб кожний новий вираз, утворений з попередніх граматично правильних виразів, дійсно означав якийсь предмет, а знак, який уводиться як власне ім’я, мав значення.

Фреге застерігає від уживання багатозначних виразів, а ще більше – від уявних власних імен. Останні, за його думкою, є дуже небезпечними, стаючи знаряддям у руках демагогів. Як приклад, наводиться вираз «воля народу», який не має значення, принаймні зрозумілого і загальноприйнятого. Фреге переконаний, що заборонивши вживання подібних виразів, у першу чергу в науці, можна запобігти виникненню помилок у міркуваннях. Це застереження є слухним і для наших часів руйнівного панування інформаційних війн і пропаганди різного роду.

Понятійні слова: логіка змісту і логіка об’єму

Розрізливши смисл і значення на рівні власних імен, Фреге переходить до понятійних слів, тобто таких, що визначають по-

няття. Для цього рівня справедливим є таке саме співвідношення, коли кожному понятійному слову відповідає якийсь смисл і якість значення. Але об'єм понятійного слова може відрізнятися від об'єму власного імені. Стаючи на точку зору прибічників «логіки об'єму» на відміну від тих, хто стоїть на точці зору «логіки змісту», Фреге пояснює, що

«у будь-якому реченні понятійні слова, яким відповідає один і той самий об'єм поняття, можуть замінити один одного, не порушуючи істинності речення; і, отже, по відношенню до процесу умовиводу і логічних законів поняття ведуть себе по-різному лише тією мірою, якою їхні об'єми різні. Головне логічне відношення є відношенням підпадання предмету під поняття, – до цього відношення можна звести всі відношення між поняттями. Предмет, що підпадає під дане поняття, підпадає під усі поняття, що мають той самий об'єм, з чого й слідує сказане вище. Тому, якщо відносно тих власних імен, які означають один і той самий предмет, вірно, що вони можуть заміщувати один одного, не порушуючи істинності, це ж саме є вірним і до застосування до слів, що позначають поняття, за умови, що об'єми понять однакові. Звичайно, думка за подібних заміні стає іншою, але це стосується смислу речення, а не його значення» [Фреге, 2000: с. 247].

Важливо при цьому не забувати, що об'єми понять – предмети, а не поняття, – підкреслює Фреге. Ми опускаємо тут фрегевський аналіз функції і поняття, бо це окрема тема, хоч і тісно пов'язана з темою смислу і значення. Зазначимо лише, що те, що Фреге визначив як *логіку змісту* і *логіку об'єму*, тепер називають відповідно *інтенсійною* і *екстенсійною* логіками. Б.В. Бірюков у коментарі до «“Роздумів про смисл і значення” вказує, що хоча Фреге “фактично стоїть біля витоків першої, для теоретичного розгляду він вважав ефективною й будував тільки другу – об'ємну – логіку”. І цю позицію він рішуче відстоює в “Роздумах”» [Бірюков, 2000: с. 424].

Але для нас становлять інтерес висловлювання Фреге щодо логіки змісту, у яких окреслюються межі названих двох напрямків.

«Прибічники логіки змісту охоче зупиняються на смислі; бо те, що вони називають змістом, є якщо не уявлення, то все ж таки – смисл. Вони не розуміють, що логіці немає справи до того, як одні думки витікають з інших, якщо не враховуються істиннісні значення; що необхідні переходи від думки до її істинного значення, взагалі переходи від смислу до значення, котрі лише опосередковано відносяться до смислу. Якщо йдеться про істину – а логіка націлена на неї, – треба задаватися питанням про значення, треба відкидати власні імена, котрі нічого не означають, не називають жодного предмета, хоча вони й можуть мати якийсь смисл; треба відкидати понятійні слова, якщо вони не мають значення. ...Відносно кожного предмета має бути визначено, підпадає він під дане поняття чи ні; кожне поняття, що не задовольняє цій вимозі, значення позбавлене. ...Для поезії достатньо смислу, думки без значення, без значення істинності, – для науки цього не достатньо [Фреге, 2000: с. 251].

За тієї непростій ситуації, що в ній опинилася філософська теорія наприкінці XIX – поч. XX століть, Фрегева концепція обґрунтування математичного знання засобами логіки, видавалася у певному сенсі рятівною. Це пояснює, чому чимало напрямів теорії пізнання, методології і філософії науки, претендують на споріднення з фрегевським логіцизмом і черпають з нього ідеї як тоді, так і нині.

Виділення у світі мови імен, смислів і значень (денотатів) є тим кроком у осмислюванні й систематизації мовної реальності, що його логіка зробила раніше за інші дисципліни і який належало б зробити у будь-якій *сфері аналізу знакових явищ, сфері семіотичного аналізу явищ культури*.

3. Семіотичне існування, семіотична задача, побудова «онтологій»

Якщо аналіз «герменевтичності» знакових послідовностей дозволяє нам визначити, які знаки (символи) або їхні елементи значимі, які – ні, то семантичний аналіз має привести нас до висновку, які об'єкти існують у семантиці даної системи, або *семіотично існують*. Під семіотичним існуванням розумітимемо існування

об'єкта в якості знака. Таким об'єктом може бути явище культури, дані етнології. Аналіз цих об'єктів відбувається методом внутрішньої реконструкції, також розробленого Л.С. Виготським. Метод внутрішньої реконструкції полягає у виявленні об'єкта, що складає аномалію у певній системі; його пояснення досягається шляхом співвіднесення з елементами іншої, наприклад, древнішої системи. Об'єкт, що допускає таку інтерпретацію, і може називатися *семіотично існуючим*, «герменевтичним».

Перефразовуючи вдалих вислів Гусерля, можна сказати, що завданням онтології є реконструкція археології людських смислів світу. У цій онтології можна виділити рівні (1) архаїчної онтології, (2) онтології мовної свідомості у широкому семіотичному розумінні терміну «мова» і (3) онтологію наукового знання.

Розглядаючи архаїчну онтологію, важливо відзначити важливу важливість для символізації світу оволодіння нашим тілесним існуванням, уподібненням структури світу організації людського тіла й тілесній діяльності. Подібна символіка знаходиться у підґрунті найглибших смислових структур [Вяткіна, 1982: с. 202].

Однак смислові структури не зводяться до первісного тілесного досвіду. Увесь суспільно-практичний досвід виражається у мові, в тому числі мові ритуалів, мистецтва і т. д. Перефразуючи Гумбольдта, можна сказати, що вся область мовної діяльності і її смислів є «світ», що його у своїй практиці людина вибудовує між собою і предметами.

Онтологія ж наукового знання вивчає специфічну, мовну предметність, виявляє у ній різні смислові структури, будує семантики конкретних висловлювань (включаючи діалоги між висловлюваннями й конструювання можливих висловлювань засобами даної мови), тобто є, по суті, відображенням відображення [Бахтін, 1979], [Там само].

Для цілей семіотичного аналізу явищ культури проблему знака і смисла можна розглядати як проблему побудови «онтології» різних рівнів і форм свідомості, або знакових систем, що у них реалізуються. Смисли світу – це «онтології» різних знаково-символічних систем, форм культури, тому що світ має сенс/смысл лише по відношенню до людини й її культури. Таким чином, говорити про

смисли світу – те саме, що говорити про зміси відповідних знаково-символічних форм. Знак заміщує у культурі референцію/указання на об'єкт (семантика знака). Це треба розуміти так, що знаки мають той самий змісл, що й реальні об'єкти чи фрагменти дійсності, яких вони заміщують.

Систематизація й філософський аналіз онтологічних припущень і передумов, наявних у кожній культурі, означає також дослідження механізму осмислення світу, – оскільки, як це вже не один раз підкреслювалося, буття є завжди осмислюване, інтерпретоване буття. Умовно можна виділити три сфери, три рівні смислоутворення і відповідно три рівні чи типи онтології (вперше сформульовано [Вяткіна, 1982])⁵.

- *Емпіричний змісл і емпірична онтологія.* Йдеться про механізм сприйняття, що організує хаос відчуття на осмислене бачення світу. Психологія експериментально й теоретично досліджує механізми розпізнавання образів, які виявляються пов'язаними з процесами мислення. Вивчення механізму людського сприйняття, у тому числі й співставлення його з механізмами сприйняття у тварин (мова рослин, тварин), допомагає визначити особливості осмислення буття на емпіричному рівні. У відношенні до людського емпіричного буття світ, нескінченно різноманітний, перервно-неперервний, виступає як такий, що безперервно розчленовується певним чином на «речі-у-просторі-й-часі». Суттєво те, що продукти культури мають емпіричний змісл, тобто змінюють бачення емпірично даного світу.
- *Теоретичний змісл і теоретична онтологія.* Йдеться про «виокремлення зв'язків свідомості з об'єктом», вже опосередкованим наукою» [Мамардашвілі, 1968: с.14]. Відмінність теоретичної онтології від емпіричної стає очевидною в історії наукового пізнання після Галілея. Галілей ототожнив спокій і рівномірно-прямолінійний рух, зробив їх нерозрізнюваними теоретично, звідки природно послідував висновок, що істинна картина світу дається не у почуттях, а у теоретичному розумі, і що книга природі «написана мовою математики».

- співпадає з тим, що у логіко-семантичній літературі називають онтологією формалізованих (повністю або частково) мов. Абстрактні об'єкти, що їх віднаходить семантика, вводяться з тим, щоб за їхньої допомоги ототожнити те, що має різний емпіричний смисл, що є різним з точки зору сприйняття. Не самі по собі множини абстрактних об'єктів утворюють теоретичну онтологію. Теоретична онтологія є тією картиною світу, буття, що її конструюють, спираючись на абстрактні об'єкти як еталони класифікації.
- *Культурно-історичний смисл і культурно-історична онтологія.* І здоровий глузд з його емпірично конструйованими формами буття, і наука з її теоретичною онтологією є у кінцевому підсумку лише ланка у ланцюгу універсального взаємозв'язку людини з природою і соціумом. Культура в цілому є найбільш загальною передумовою осмислення світу, у тому числі й на теоретичному рівні. Форми, що передують теретичним побудовам, різні у різних цивілізаціях, різними є ідеали мислення, доказу, пояснення, різними є запитання, що ми їх задаємо світові. Саме в аналізі культурно-історичних передумов пізнання ми стикаємося з проблемою розуміння (Бахтін). У взаємному розумінні людей все відбувається так само, як і з розумінням інших культур.

Текст у семіотичному розумінні має безліч смислів (значень), що можуть оцінюватися різними способами.

а) маючи сукупність знаків, визначити їхній смисл	б) маючи смисл, підшукати систему знаків
Розуміння мовних виразів у процесі спілкування	Мовлення чужою мовою
Дешифрування невідомої писемності	Шифрування повідомлення, створення символіки й позначень
Віднайдення смислу обряду, ритуалу, міфа, казки, свята і т.п.	Створення обряду, свята, церемонії, закладення основи традиції
Глумачення художнього твору	Створення твору

Референційні механізми деконструкції культурних кодів,
досвіду і ментальної історії з погляду логіки і семіотики

Глумачення показників приладів	Створення приладу з заданою метою
Пошук моделей для неевклідової геометрії і т.п.	Створення формалізму, смисл якого ще не ясний
Деконструкція соціолектів, ідіолектів, культурних кодів	Конструювання соціолектів, ідіолектів, культурних кодів
Інтерпретація свідчень, свідомств пам'яті, фактів історії	Створення історії свідчень, закладення пам'ятних знаків, символів, дат
Розпізнавання фейкової інформації	Створення фейкової інформації

Наявність подібних розробок у конкретних семіотичних дослідженнях дозволяє сформулювати уявлення про *семіотичну задачу*. Якщо виходити з двох основних понять семіотики – знака і смисла, то, очевидно, ця задача ділитиметься на два типи:

Семіотичні задачі й таблиця сформульовані [Вяткіна, 1982: с. 201] і доопрацьовані нині доповненням нових типів задач, список яких може бути подовжено. Так само, як і у 80-х, новими виявляються не самі задачі, а те, що вони об'єднуються в один клас – семіотичних, і дозволяють упорядкувати матеріал, доповнюючи його новими типами завдань, утворюючи онтологічний базис дослідження.

Самі задачі перегукуються з мовними іграми Вітгенштайна і разом створюють перехід до мови як мовлення і дії. Наведемо цей фрагмент з «Філософських досліджень» повністю:

- «Віддавати накази і виконувати їх –
- Описувати зовнішній вигляд об'єкта або його розміри –
- Виготовляти об'єкт за його описом (кресленням) –
- Інформувати про подію –
- Розмірковувати про подію –
- Висувати і перевіряти гіпотезу –
- Представляти результати деякого експерименту у таблицях і діаграмах –
- Творити оповідь; і читати її –

Грати у театрі –
Співати пісень у колі –
Розгадувати загадки –
Створювати смішні історії; розповідати їх –
Перекладати з однієї мови на іншу –
Просити, дякувати, проклинати, вітати, молити».
[Wittgenstein, 1953: 23, 11^e–12^e].

4. Пам'ять з точки зору логіки і семіотики

Спробуємо об'єднати семіотичні і логіко-семантичні підходи до аналізу семіотичних проблем культури навколо феномену пам'яті.

У контексті семіотичних проблем культури, пам'ять є одним із феноменів, який можна розглядати як семіотичний об'єкт, як один із компонентів, що імпліцитно присутній у процесі інформаційної комунікації поряд з такими «семіотичними об'єктами» як знання, культура, ідеологія, перцепції, що можуть входити до мовленнєвого акту і від них залежить зв'язність словесного дискурсу [Scragg, 1978].

Ми, звісно, відокремлюємо дослідження пам'яті як технічного пристрою, де зберігається інформація у комп'ютерній техніці, хоча аналогії з обчислювальною технікою можуть бути корисними. Також ми розрізняємо пам'ять як здатність людини пам'ятати і тим, що людина пам'ятає. З останніх двох моментів нас найбільше цікавитиме пам'ять у зв'язку з досвідом, свідченнями, історією, представлені у мовленні, тексті, знакових системах.

Виходячи з того, що пам'ять є центральним компонентом свідомості, розуму (mind), не дивно, що думка про пам'ять є настільки ж давньою, як і сама філософія. Існує безліч класифікацій пам'яті. Виберемо деякі з них. За змістом філософи розрізняють: пам'ять як досвід (або персональну пам'ять), пропозиційну (або фактуальну) і практичну (або процедурну). Психологи теж уводять розрізнення за змістом, але трактують зміст інакше від філософів. У психології основний розподіл відбувається між декларативним (те, що суб'єкт може виразити) і не-декларативним (суб'єкт може тільки демонструвати але не виражати) видами пам'яті [Bernecker, 2009:

pp.12–13]. Нас цікавитиме поділ декларативної пам'яті на семантичний і епізодичний види [Tulving, 1972].

Семантична пам'ять є здатністю, формою, місцем (якщо йдеться про нейропроцеси) зберігання загального знання про світ, поняття, правила і мову. Характерною особливістю семантичної пам'яті є те, що вона може обходитись без референції до подій. Епізодична пам'ять складається з досвіду запам'ятовування, здатності повертатись і переживати заново події, що збереглися у пам'яті. Л. Сквайр і Е. Кандел дають таку характеристику семантичному/епізодичному різновидам: семантична пам'ять – це «декларативна пам'ять для фактів про об'єкти, місця і запахи... для організованого знання про світ. У згадуванні цього типу інформації, тварині або людині не потрібно пам'ятати якусь конкретну минулу подію... Епізодична пам'ять, на відміну від семантичної пам'яті, зберігає просторові та часові орієнтири, які визначають конкретний час та місце, коли сталася подія. ...І епізодична, і семантична пам'ять мають декларативний характер. Інформація отримується свідомо, а суб'єкти усвідомлюють, що мають доступ до збереженої інформації» [Squire, Kandel, 1999: 106n.].

Пам'ять, знання, переконання, уява тощо, розглядаються в логіці переважно як пропозиційні відношення, їх досліджують у сучасній філософській логіці. У реальному житті ці відношення взаємодіють між собою. І було би важливим досягненням, – як вважає Іллка Ніїнілуотто, вивчення цієї скупності проблем, особливо у їхній взаємодії зі сприйняттям, бо останнє є певним способом об'єднати наші переконання і знання, пам'ять і уяву [Ніїнілуотто 1984: с. 337].

З проблематикою пам'яті тісно пов'язане класичне уявлення про час як співвідношення «минуле-теперішне-майбутнє», що воно є термінологічною і понятійною віссю, вздовж якої розташовується майже вся перелічена вище група понять.

Роман Якобсон розглядає історію, як діяхронію, яка не суперечить синхронії. (Вочевидь, в пам'яті саме так і відбувається: поєднання вертикалі і горизонталі подій, що збереглися, а коли ми їх відтворюємо, події знов набувають кожного разу нового характеру, – в залежності від сучасного стану подій, настрою, налаштованості,

забарвлення, події міняються місцями, спливає щось нове, а щось занурюється знов на глибину. Звідси – бабусині постійні перекази сімейної хроніки, сільських подій, пригадування кумедних і трагічних випадків з додаванням кожного разу чогось нового, якихось нових деталей). «...історія системи є своєю чергою система. Чистий синхронізм тепер виявляється ілюзією: кожна синхронічна система має своє минуле й майбутнє як невіддільні структурні елементи системи»; «кожна система наявна обов'язково як еволюція, а, з іншого боку, еволюція має неунікно системний характер» [Якобсон, 1999: с. 62]. Якобсон називає це явище «динамічною синхронією».

В культурі таке розташування за часом є наслідком лінійної організації тексту, як вважає Юрій Лотман, з її «до» і «після», що саме й породжує концепцію лінійного часу, а також правило причинності, почуття історизму й інші уявлення, що стали основоположними для цілої низки типів культури [Лотман, 1992: с. 29].

Як можна аналізувати пам'ять в логіці? Пам'ять і пов'язані з нею процеси запам'ятовування і згадування, а також похідні від них – свідчення, можна аналізувати засобами часової логіки як процеси мислення у часі.

Як один з варіантів, розглянемо дослідження пам'яті, спогадів, опису подій засобами часової логіки, запропонованої Анатолієм Ішмуратовим. У своїй праці «Логічні теорії часових контекстів» [Ішмуратов, 1981] зауважує, що лінгвістичний аналіз, як правило, підготовляє «грунт» для аналізу логічного, і в більшості випадків результати саме лінгвістичного аналізу стають вихідним пунктом логічних досліджень. Власне «виникнення часової логіки значною мірою зобов'язане дослідженням лінгвістики дієслівних форм, спробам класифікувати граматичні часи і способи їхнього виразу» [Там само: с.15].

З точки зору логіки, загальний напрям виглядає таким чином: пам'ять можна аналізувати як мову або систему висловлювань, виражених мовою, коли сама мова розглядається як носій інформації, а вирази мови, або її фрагменти, оцінюються на «істинність-хибність». ...Якщо до умов оцінки виразу долучають часові характеристики, його називають часовим контекстом... [Там само: с. 4–5].

Слідом за Ішмуратовим, наведемо класифікацію часів Отто Есперсена [Есперсен, 1958], доповнюючи деякі важливі моменти процесу побудови цієї класифікації з тексту оригіналу. Ґрунтуючись на системі часів з «Латинської граматики» Магдена, вельми відомої у ті часи, критично її переробляючи, Есперсен будує систему «сімох часів» і в рамках цієї системи аналізує особливості вираження граматичних часів у природних мовах. Він формулює проблему: як можна визначити універсальну систему «часів»?

Враховуючи те, що англійській мові бракує «питомо (англо-саксонських) слів» як для позначання природного часу, так і для граматичного часу, Есперсен вводить розрізнення на *past time* «минулий час», *past tense* «форма минулого часу», *present time* «теперішній час», *present tense* «форма теперішнього часу», *future time* «майбутній час», *future tense* «форма майбутнього часу». В тексті Ішмуратова знаходимо повний перелік часів за Есперсеном: «... головні підрозділи часу (*A* – минуле, *B* – теперішнє, *C* – майбутнє) і підпорядковані підрозділи часу (*Aa* – доминуле, *Ab* – те саме, що і *A*, *Ac* – післяминуле, *Ca* – домайбутнє, *Cb* – те саме, що й *C*, *Cc* – післямайбутнє). Головні підрозділи часу орієнтуються на теперішній момент */B/*, а підлеглі підрозділи часу – на якийсь момент у минулому */Ab/* або у майбутньому */Cb/*. Усі часи можна розташувати вздовж однієї прямої, яка символізує часову вісь» [Ішмуратов, 1981: с. 16].

Додавши проміжні підрозділи часу, отримуємо схему, що в ній понятійні терміни (природні підрозділи) розташовуються вище, а синтаксичні (граматичні) – нижче лінії, що відображає плин часу [Есперсен, 1958: с. 243]:

Aa Ab Ac B Ca Cb Cc

Рис.1

Однак сам автор самокритично зізнається, що хоча «отримана таким чином система виглядає невразливою з логічної точки зору, але... вона не претендує на охоплення всіх можливих підрозділів часу і всіх часових форм, які реально існують у різних мовах. ...категорії часто перекривають одна одну, а терміни не завжди є вдалими» [Есперсен, 1958: с. 301].

Ішмуратов наводить іншу ідею систематизації дієслівних часів – схему Х. Райхенбаха, який намагався представити речення з дієсловом у деякому граматичному часі, як вираз без часового контексту, що виявилось неможливим через принципову нередуковальність часових висловлювань до «позачасових». Але найбільш привабливою в контексті часової логіки для Ішмуратова виявляється дослідження онтологічних передумов аналізу дієслівних часів, які здійснював Вільям Буль [Bull, 1968] (Прізвище наводимо у транскрипції автора). Відмічають, що Буль так само розрізняв природний і граматичний часи [JS DeCarrico, 1986]. Для аналізу пам'яті є цікавим звернення Буля до онтології, до фізичних аспектів часу, розрізнення ним суб'єктного й об'єктного часів. Суб'єктний час він визначав як такий, що оцінюється суб'єктом, його внутрішніми подіями, серед яких ми знаходимо спогади, пам'ятні події. Об'єктний час – це час, що вимірюється періодичністю природних явищ. Виразний приклад: «Якщо, наприклад, дружина заявляє чоловікові: «Обід буде готовий за хвилину», то значення цієї «хвилини» далеко не те саме, що у виразі «Період напіврозпаду елемента *A* дорівнює одній хвилині». Буль відмічає, що слова, які виражають суб'єктивну оцінку, є щось подібне до *x*, *y*, *z* у математичних формулах, тобто вони виконують роль часових змінних – символів, що заміщують деяку визначену величину. Наприклад, «незабаром», «одразу», «задовго до» [Ішмуратов, 1981: с. 17].

Ішмуратов виокремлює з досліджень Буля «суб'єктні й об'єктні вісі орієнтації», які визначають ті чи інші події як точки співвіднесення й констеляції всіх інших подій. Це «особливий пункт, місце в океані часу, з якого ми оглядаємо всесвіт або як минуле, або як теперішнє, або як майбутнє» [Там само]. Об'єктні вісі орієнтації утворюють природні, космічні події: схід сонця, фази місяця, пори року. Деякі події можуть стати знаковими для певних культур, народів, історичних епох. Можемо доповнити думку Буля, згадавши Комету Галея, яка стала прообразом Віфлеємської зірки і знаком чималої кількості історичних подій, глобальних і локальних. Як зазначає Ішмуратов, вираз «до громадянської війни» має різні коннотації для росіянина й для американця. З огляду української історії, ми б додали особливу коннотацію для українця щодо цього часо-

вого маркера. Ще менш «об'єктивними» є вісі орієнтації для окремої родини, коли йдеться про історію весіль, народження дітей, різних пам'ятних подій. Об'єктивні події, що стосуються орієнтації в часі окремої людини утворюють *об'єкту вісь орієнтації*. Але найважливіші вісі орієнтації, які підкреслює Ішмуратов у дослідженні Буля, що є важливими для дослідження пам'яті, це «події, які відбуваються *всередині* людини: акт мовлення, споглядання, слухання, відчуття, спогади, передбачення тощо. Тільки одна з подій, що відбуваються всередині людей, є об'єктною віссю орієнтації. Акт мовлення – єдина «суб'єктна» подія, яка може бути помічена і використана іншим індивідом. Вона функціонує, отже, як вісь орієнтації для мовця і для того, хто сприймає мовлення. Ця вісь ... є основним пунктом орієнтації для всіх часових систем» [Ішмуратов, 1981: с. 18]. Тут можемо провести паралель з феноменологією, з її «головною методологічною настановою, яку реалізує Гусерль у дослідженні феномена часу – виключення часу об'єктивного світу», що походить від вчення Brentano [Кебуладзе, 2005: с. 65]⁶.

Ішмуратов описує те, як Буль розробляє структуру мовленнєвої вісі орієнтації, відносно якої тільки й можливо говорити про минуле, теперішнє і майбутнє. На цій вісі відзначається те, що мовець згадує – минуле, що мовець передбачає – майбутнє; розрізняється «точкове теперішнє» і «протяжне теперішнє». Цитата з Буля: «Протяжне теперішнє є, очевидно, часовим інтервалом між деякою подією *A*, що пригадується, і подією *A'*, що передбачається; точкове теперішнє є актом встановлення відношення порядку, яке визначає часовий інтервал» [Там само]. На думку Буля, протяжне теперішнє є абстракцією. Ми говоримо про «нинішній момент», «нинішнє століття», але справжнім теперішнім буде точкове теперішнє, яке співпадає з віссю орієнтації.

Особлива тема, пов'язана з «вісьми орієнтації» – це об'єктні і суб'єктні *календарі*. У випадку, якщо календар починає свій відлік від «Різдва Христового», це об'єктний календар, якщо точкою відліку є якась персональна подія або позначка, що має значення тільки в окремій мовленнєвій ситуації, «нині», «цей час» – суб'єктний календар. На думку Буля, за структурою ці календарі не відрізняються і базуються на 4 принципах: (1) використання імені, яким

позначають часовий інтервал (день, місяць тощо); 2) вісі орієнтації; (3) три відношення порядку відносно вісі орієнтації і (4) позиції кожного часового інтервалу, що містить вісь орієнтації. Буль це описує, як вісь суб'єктного календаря ніби «ковзас» вздовж вісі об'єктного календаря і приймає все нові значення *відносно* останнього. Об'єктний календар не дає можливості визначати його частини як минуле, теперішнє й майбутнє. І в цьому сенсі вісь орієнтації об'єктного календаря дає нам тільки *умовне теперішнє*, в той час як суб'єктна вісь календаря створює *актуальне теперішнє* [Там само: с. 19].

У ширшому розумінні, календарі є окремим випадком діаграм і шкал часу (timelines) як фрагментів часу, що мають лінійне зображення. Їх використовують і звичайні люди, і професіонали. Їх розглядають двояко: як наочну експозицію даних після того, як історики виконали свою роботу, та як невід'ємну частину історичного дослідження. Ці діаграми або часові рамки є, або, принаймні, повинні бути невід'ємною частиною того, як ми пізнаємо минуле. Як і будь-які часові схематичні зображення, ці шкали унаочнюють послідовність подій у часі, структурують і відображають віртуальне середовище, і мають неабиякий умовивідний потенціал (inferential potential) [Champagne, 2016]. Саме це спонукало Пірса сказати, що «відмітною властивістю ікони є те, що шляхом непосреднього спостереження за нею можна виявити інші істини щодо її предмета, крім тих, яких достатньо для визначення її конструкції [Peirce, CP v. 2: p. 279]. Пірс був переконаний, що все знання є вивідним і що всі умовиводи є формами схематичного міркування. Пірс визначав діаграму як знаковий механізм, відносини якого нагадують відносини його об'єкта [Там само: v. 2, 277]. Не забуваймо, що саме Фреге поставив завдання створити особливого роду штучну мову (ідеографію), що за її правилами оперування комбінаціями символів наочним чином відтворювало відношення логічного слідування [Смирнова, 1996: с. 20]

Сучасне використання діаграм, як часових і просторових схем утворює особливу сферу досліджень, творчості і якості сучасних освітніх технологій, перетворюючись на розумові мапи (mind-maps), утворені з безлічі локалізацій – ліній, перехресть, гілок тощо. Деякі

семіотики [напр., Stjernfelt, 2015]. нещодавно почали усвідомлювати, що подібна локалізація може трактуватися як примітивна, але дієва, умова семіозису. Ці лінії часу, вузли і точки на лінії, схеми і діаграми подій у спогадах чи історичних описах поруч зі знаками (які своєю чергою є знаками чогось, знаками значень) є формою існування *референтів* (не реальних об'єктів і подій – це той випадок, що ілюструє відмінність і неспівпадіння референції і значення). Кожне поєднання знаків та їхніх референтів у певних точках локалізації на діаграмах породжує відповідну інтерпретацію. Якщо ці лінгвістичні знаки роз'єднуються – це буде інша ситуація, що потягне відмову від деяких висновків. Головна зручність створення діаграм і мап – це можливість об'єднання різноманітних історичних фактів і подій *в єдиному полі усвідомлення* [Pietarinen 2014: p. 301].

З позицій логіки, як зазначає Ішмуратов, схеми, діаграми, таблиці, малюнки, креслення можна вважати мовами. Від можливості мовної об'єктивації смислу, від точності *опису* смислу виразу тією чи іншою мовою залежить ефективність аналізу смислу виразу, що на його основі визначається відношення логічного слідування. Те, що ми бачимо на діаграмах, є результатом спрощення, схематизації смислового аспекта природної мови, а також структурування смислової області засобами логічної мови та у відповідності до її структури [Ішмуратов, 1981].

Діаграми, часові схеми є своєрідними містками, що поєднують логіку і семіотику, перетворюючись у знакові-символічні системи, породжуючи нові інтерпретації, створюючи нові структури – особливу «реальність» між мовою (мовленням, текстом) і реальністю. Ця особлива «реальність» відносно часового контексту, яка складається з порівнюваних між собою подій є *часовим потоком*. Те, що ми гіпотетично припускаємо відносно минулого або майбутнього можна виразити як особливий часовий потік, а саме *можливий світ*. Як стверджує Ішмуратов: «У загальному випадку можливим світом можна вважати зміст будь-якого психічного акту (нині ми б сказали – «ментального акту») – прим. *Н.В.*): спогаду, передбачення, уявлення, уяви тощо.

Кінофільм, наприклад, можна вважати запрограмованим часовим потоком уявлень. «Розшарування» реальності, авжеж є умов-

ним (тією ж мірою, що й умовним є розрізнення метамовних рівнів у мові, або рівнів рефлексії в акті мислення), однак у багатьох відношеннях є корисним» [Ішмуратов, 1981: с.14].

Найважливішою у розробці В. Буля є «гіпотетична часова система», яка перевершила систему часів Єсперсена вкупі з ідеями Райхенбаха, що у ній він поєднав структуру часу з мовленнєвими семантиками. Для нас найціннішим є її висновок: «автор попереджає читача, що ця гіпотеза «може застосовуватися тільки до тих культур, які мають абстрактне поняття часу і користуються поняттям часового інтервалу» [Там само: с. 21].

Дослідження аналітичного філософа Артура Данто фокусується на проблемах пізнання найбільших часових інтервалів – минулого і майбутнього істориками і філософами історії.

Філософ історії, на погляд Данто, не володіє знаннями історії в повному обсязі. У найкращому випадку він знайомий з її фрагментом, однак розмірковує в термінах усієї історії і намагається відкрити структуру всієї історичної цілісності, екстраполюючи її в майбуття, і разом з тим прагне засобом цілісної структури виявити значення подій минулого [Danto, 2007: p. 8–9].

Історичні свідчення, на які спираються історики, зазнають впливу всіх недоліків, притаманних пам'яті. Події постійно переписуються й упорядковуються, а також переоцінюються у світлі пізнішої інформації, яку очевидці подій могли й не знати. Це може бути пов'язане з тим, що історичне значення подій пов'язане з позаісторичним значенням, а останнє може змінюватись залежно від людських уподобань й інтересів. «Мислення завжди передбачає спогад. Будь-яка думка, строго кажучи, – це розмисли заднім числом, після-думка (after-thought)» [Арендт, 2013: с. 81].

Данто розглядає зокрема *речення, що мають форму часу*, спираючись на теорію знання К.І. Люїса. З точки зору Люїса, наше знання минулого спирається на *свідчення*, на ті об'єкти, які ми можемо реально сприймати через досвід. А ті об'єкти, які ми можемо пізнати лише через свідчення, не можна пізнати, якщо ці свідчення відсутні. На його думку, пізнати можна тільки теперішні і майбутні наслідки, і ми жодним чином не можемо просунутись до вирішення питання про те, як ми можемо знати минуле. З логічної точки зору,

Люїс не визнавав того, що істинність речення, що має форму часу, відрізняється від істинності речення без указання часу. У підсумку, з теорії знання Люїса випливає, що минуле є непізнаваним.

Е. Анскомб, аналізуючи феномен минулого і пам'яті, іншими словами, але, по суті, так само скептично висловлюється стосовно нашої здатності пізнавати й оцінювати минуле.

Я вважала, що минуле не може змінитися. «Критерії тверджень про минуле повинні лежати в минулому». Нинішні критерії минулих висловлювань, здавалося, тягнуть за собою можливість зміни в минулому. Причина думати про це полягає в тому, що якщо хтось зазначить критерії для того, щоб сказати щось, хтось може претендувати або, здається, претендує, дати переклад чи аналіз, це означатиме, що зміна речей, які були критеріями для заяви про минуле, спричинило б зміну істинності твердження [Anscombe, 1981: p.116].

...Якщо ми продовжимо давати подібні описи використання висловлювань про минуле, відмінні від тверджень пам'яті, і знайдемо в цих описах відповідь на питання, яким чином ці висловлювання мають значення, наші описи не містимуть жодної згадки про фактичні минулі події [Anscombe, 1981: p. 118].

З точки зору семіотики, культура – це колективний інтелект і колективна пам'ять, це, за виразом Лотмана, «надіндивідуальний механізм зберігання і передачі деяких повідомлень (текстів) і вироблення нових». Саме колективна пам'ять є одним із основних об'єктів дослідження семіотики культури. Виходячи з цієї концепції, простір культури визначається у певному сенсі як простір спільної пам'яті, що у ньому можуть зберігатися й бути актуалізовані деякі загальні тексти. Ця актуалізація здійснюється у межах дії смислового інваріанта, що дозволяє говорити про збереження ідентичності текста самому собі в контексті нової епохи. Таким чином забезпечується спільна для даного простору культури пам'ять – «по-перше, наявністю деяких константних текстів і, по-друге, або єдністю кодів, чи їхніх інваріантів, або неперервністю і закономірним характером їхньої трансформації» [Лотман, 1992: с. 200– 202].

Якщо пам'ять ототожнювати зі зберіганням текстів, можна виокремити архівну або інформативну пам'ять і конструктивну або

креативну пам'ять. Завдяки першому типу пам'яті, зберігається технічна інформація разом із способами пізнавальної діяльності як їхній підсумковий здобуток. До творчої пам'яті відносять пам'ять мистецтва, і тоді потрібним і задіяним виявляється увесь запас текстів. Але бути потрібним чи забутим у певний момент – залежить від циклічних процесів у культурі, періодичного «забування» і «згадування». «Актуальні тексти висвічуються пам'яттю, а неактуальні не зникають, а якби погасають, переходячи в потенцію... Культурна пам'ять як творчий механізм не тільки панхронна, але протистоїть часові» [Там само]. З точки зору культурної пам'яті, минуле не пройшло. Нові тексти можуть створюватись не лише у теперішньому зрізі культури, а й у її минулому. Тому з точки зору історичного дослідження, вона є аісторичною і навіть антиісторичною. Кожна культура, на думку Лотмана, сама обирає те, що слід пам'ятати, а що забувати.

У 1960-і рр. колективна пам'ять стала елементом колективної дії, реалізованої публічними особами в ім'я історичних страждань, геноцида, масових боєнь, работоргівлі тощо. Цей процес час від часу стихав, а нині він знову досягає апогея у колективній пам'яті під гаслами #MeToo #BlackLivesMatter. «Соціальні науки почали констатувати, що пам'ять становить деякий вимір, часто центральний, певних «нових суспільних рухів», що вони вивчали ...що вже майже півстоліття посилаються на пам'ять, на болоче минуле...» [В'свійорка, 2017: с. 138–139].

5. Висновки

Філософське узагальнення результатів семіотичного аналізу передбачає розгляд їх у плані взаємовідносин і взаємодії минулого, теперішнього і майбутнього. Поза цією взаємодією кожний об'єкт семіотичного аналізу – це просто текст, а робота над ним зводиться до вирішення певної семіотичної проблеми або задачі, приклади яких наводилися вище.

Кожне культурне явище, втілене в мовній формі, є відповіддю на якісь запитання, що виникали у минулому, воно ставить завдання й вимагає відповіді від майбутнього. «Можна сказати, що світогляд людини характеризується тими питаннями, що вона їх здатна по-

ставити до оточуючої дійсності, – зазначав М.В Попович, – Цілі епохи, різні культури також можуть бути охарактеризовані подібним чином: важливо зрозуміти, які питання (чи типи питань) вони були здатні поставити до світу і які відповіді їх задовольняли» [Попович, 1985: с. 4]. Не випадково стовп американського «нового історизму» Стівен Грінблад зазначав, що «минуле – це не джерело інформації, а те, що резонує у відповідь на наше запитання: джерело чуда і подиву» [цит. по: Автономова, 2009: с.150].

Кожне явище культури має причини й історію свого виникнення, воно також має свої функції, наслідки свого існування: перше відходить до минулого, друге – спрямоване до майбутнього. Крізь культурні явища, виражені у знаковій формі, майбутнє ніби тече до минулого, минуле – до майбутнього... Відтак, і саме вирішення семіотичної задачі передбачає постановку на майбутнє іншої, протилежної семіотичної задачі, а саме – розшифровуючи смисл іншомовного повідомлення, ми створюємо передумови для того, щоб виразити цією мовою новий смисл, новий зміст.

Культурне явище, «текст» у найширшому сенсі слова, має таким чином свою «археологію» і свій проєкт, що їхнє розкриття є предметом філософського аналізу. «Що у мисленні змінювалося впродовж тисячоліть людської історії, що залишалось постійним? – запитує М.В. Попович у «Світогляді древніх слов'ян», – Звісно, змінювався зміст мисленнєвих дій, тобто те, про що людина думала, про що говорила. Йдеться не про цю само собою зрозумілу обставину. Суттєво тут не те, **що** людина думала, а те, **як** вона думала. Чи змінювалися форми її мисленнєвої діяльності у залежності від соціальної практики, від рівня культури?» [Попович, 1985: с. 4].

«Залишилося сказати про пригадування», – як сказав би Аристотель. «...пригадування не є ані відновленням пам'яті, ані її здобуванням. ...Адже [людина] пам'ятає нині те, що бачила чи випробувала раніше, а не те, що випробувала зараз, і одразу ж згадує» [Aristotle: s. 10–15].

Забуття з його здатністю утворювати пробіли в пам'яті тим не менше слугує пам'яті, – вважає Жан Болак, бо воно сприяє зусиллям відновити, пригадати. «Пам'ять думає», а цей їй вдається тільки через подолання забуття, що веде не до втрат, а до «віднов-

лення референції». Випробування забуттям витримує лише істотне» [Болак, 2009: с. 361]

Відповідаючи на запитання, поставлене на початку розділу: що можна здійснити, дослідити засобами семіотики на сучасному етапі розвитку семіотики культури в цілому і семантиці зокрема, можна дати лаконічну відповідь: усе! Але за однієї умови – розглядати смисл, значення знаків і виразів мови не ізольовано, а разом і відповідно до їхнього місця і ролі у знакової системі [Смирнова, 1996: с. 25], «адже семіотика – це не більше, ніж один випадок подвійного розгляду чого завгодно. У цьому сенсі ми не знаємо іншого, більш послідовного дуалізму. Семіотичний дуалізм «знак – позначуване» – це глава з зашифрованою назвою, назвою, що в ній зашифровано дуалізм предметного людського мислення» [Мамардашвили, Пятигорский, 1997: с. 94].

Примітки

¹ щодо перекладу українською і вживання термінів Див. енциклопедичну статтю: [Кассен, Ідельфонс, Кліппі, Роз'є-Каташ, 2016: с. 146–159]

² Пірсова логіка відношень як реальний *замір* до дії, в сучасному близькому нам колі філософів проаналізована В. Декомбом [Декомб, 2007], а також М. Поповичем [Попович, 2016].

³ CP означає Peirce, C.S. (1931– 1935) CP: Collected Papers of Charles Sanders Peirce, 8 vols.

Цифра 5, наприклад, CP 5. 213– 357 – означає 5-й том творів Пірса і номери сторінок даного 8-томника.

⁴ Детальніше Див: [Вяткіна, 1982: с. 194–195]; [Вяткіна, 1991: с. 84–96].

⁵ Думка щодо класифікація рівнів онтології як сфер і рівнів смислотворення виникла під впливом праці М.К. Мамардашвілі «Формы и содержание мышления» [Мамардашвілі, 1968], його класифікації рівнів (онтології) формування наукового знання, і обговорювалась з ним у Тбілісі в липні 1983 р.

⁶ Можемо припустити, що захоплення суб'єктивною стороною переживання часу висвітлює інтерес Анатолія Ішмуратова до феноме-

нології, який зрештою проявився в одній із його останніх праць, присвяченій феноменології з логічної точки зору.

Джерела

- Арендт, Х. (2013). *Жизнь ума*. – СПб.: Наука.
- Автономова, Н. (2009). *Открытая структура: Якобсон – Бахтин – Лотман – Гаспаров*. – М.: РОССПЭН.
- Бахтин, М.М. (1979). *Эстетика словесного творчества*. – М.: Искусство, 1979.
- Бирюков, Б.В. (2000). Готтлоб Фреге: Современный взгляд Готтлоб Фреге. В: *Логика и логическая семантика. Сборник трудов*. – М.: Аспект Пресс., с. 8–63.
- Болак, Ж. (2009). Пам'ять / Забуття. В: ЄСФ: *Лексикон неперекладності*. – К.: ДУХ-І-ЛІТЕРА, 351–362.
- В'єйорка, М. (2017). Віднайдення сенсу. Суб'єкт перед лицем глобалізації. Переклад з фр. В. Омел'янчика. К.: *Стилос*.
- Выготский, Л.С. (1982). *Мышление и речь*. В: *Собр. Соч.* В 6-ти томах. Том второй. М.: Педагогика, 1982, 5–362.
- Вяткина, Н.Б. (1982). *Проблема смысла: семантика и онтология*. – Київ: Наукова думка, 1982.
- Данто, А. (2002). *Аналитическая философия истории*. – М.: Идея-Пресс.
- Єсперсен, О. (1958). *Философия грамматики*. – М.: Издательство иностранной литературы.
- Іл'їна, А. (2020). Трансценденталізм *par excellence*: деконструкційна перспектива. – Київ: Інтерсервіс.
- Ішмуратов, А.Т. (1987). *Логический анализ практических рассуждений*. – К.: Наукова думка.
- Ішмуратов, А.Т. (1997). *Вступ до філософської логіки*. – Київ: Абрис.
- Кант, І. (2018) *Пролегомени до кожної майбутньої метафізики, яка може постати як наука*. Вид. 2-ге, уточн. і доп. / Імануель Кант; пер. з нім., вс. стаття, комент. і прим. Віталія Терлецького. – Харків: Фоліо – LXX, (Б-ка класичної світової наукової думки).
- Кассен, Б., Ідельфонс, Ф., Кліппі, К., Роз'є-Каташ, І. (2016). *Означник / Означене. Європейський словник філософій: Лексикон не-*

- перекладностей*. Пер. з фр. – Том четвертий. – К.: ДУХ-І-ЛІ-ТЕРА. С. 146–159.
- Кебуладзе, В. (2005). *Феноменологія*. Навчальний посібник. Серія «Майстерклас» – Київ: ППС.
- Кетнер, К., Патнем, Г. (2005). «Вступ до “*Reasoning and the Logic of Things*”. В: *The Cambridge Conferences Lectures of 1898*». Пер. російською під. Ред. Д.Г. Лахуті і В.К. Фінна. М.: Российский государственный университет, 11–69.
- Козловський, В.П. (2014). *Кантова Антропология: Джерела, Констеляції, Моделі*. Київ.: Видавничий дім «Києво-Могилянська Академія», НАУКМА.
- Кюнг, Г. (1999). *Онтология и логический анализ языка*. – М.: Дом интеллектуальной книги.
- Лакс, М. (2016). *Метафізика: сучасний вступний курс*. – К.: Дух-і-Лі-тера.
- Лотман, Ю. (1992). *Мозг – Текст – Культура – искусственный интеллект*. В: Статті по семиотике и типологии культуры в трех томах. Том I. – Таллінн: «Александра», 1992, 25–34.
- Лотман, Ю. (1992). *Память в культурологическом освещении*. В: Избранные статьи в трех томах. Том I. – Таллінн: «Александра».
- Нінілуотто, І. (1984). Заметки о логике восприятия. В: *Модальные и интенциональные логики и их применение к проблемам методологии науки*. М.: Наука, 329–341.
- Мамардашвили М.К., Пятигорский А. М. (1997). *Символ и сознание. Метафизические рассуждения о сознании, символике и языке*. – М.: Школа «Языки русской культуры».
- Патнем, Г. (2005). Комментарии к лекциям. В: «*Reasoning and the Logic of Things*». *The Cambridge Conferences Lectures of 1898*». Пер. російською під. Ред. Д. Г. Лахуті і В. К. Фінна. – М.: Российский государственный университет, 69– 125.
- Попович, М.В. (1966). *О философском анализе языка науки*. – К.: Наукова думка.
- Попович, М.В. (1975). *Философские вопросы семантики*. – Київ: Наукова думка.
- Попович, М.В. (1979). *Очерк развития логических идей в культурно-историческом контексте*. – Киев: Наукова думка.

- Попович, М.В. (2016). *Бути людиною*. – Київ: Видавничий дім «Києво-Могилянська академія». 3-е видання.
- Рассел, Б. (1993). *История западной философии*. Книга 2. – М.: МИФ.
- Смирнова, Є.Д. (1996). *Логика и философия*. – М.: РОССПЭН.
- Тондл, Л. (1975). *Проблемы семантики*. – М.: Прогресс.
- Фреге, Г. (2000). Готтлоб Фреге. *Логика и логическая семантика*. *Сборник трудов*. – М.: Аспект Пресс.
- Чорч, А. (1960). А. Черч. *Введение в математическую логику*. – Издательство Иностранной Литературы.
- Якобсон, Р. (1999). Юрий Тынянов в Праге. *Роман Якобсон. Тексты, документы, исследования*.
- Anscombe, G.E.M., 1981. «“Memory”, “Experience”, and “Causation”», in *Collected Philosophical Papers*, Vol. 2, Minneapolis: University of Minnesota Press, pp. 120–130.
- Aristotle. *Parva Naturalia*. <https://OneMoreLibrary.com>.
- Atkin, A. (2010). «Peirce's Theory of Signs», *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2013 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2013/entries/peirce-semiotics/>>.
- Bernecker, S. (2008). *The Metaphysics of Memory*. – Springer.
- Bernecker, S. (2009). *Memory: A Philosophical Study*. – Oxford University Press.
- Best, K. Kellner D. (1991). Steven Best, Douglas Kellner. *Postmodern Theory: Critical Interrogations*. – New York: Guilford Publications.
- Bull W. E. (1968). *Time, Tense and the Verb*. – Berkeley. – Los Angeles: University California Press.
- Danto, A. (2007). *Narration and Knowledge* (including the integral text of *Analytical Philosophy of History*). Columbia University Press, New York.
- DeCarrico, J. S. (1986). Tense, Aspect, and Time in the English Modality System. – *TESOL Quarterly*, 20, 4, 665–682.
- Champagne, M. (2016). Diagrams of the Past: How timelines can aid the growth of historical knowledge. – *Cognitive Semiotics* 2016; 9(1), 11–44.
- Eco, U. (1984). *Semiotics and the Philosophy of Language*. – Indiana University Press.

- Michaelian, K. and Sutton, J. «Memory», *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.). <https://plato.stanford.edu/archives/sum2017/entries/memory/>.
- Oehler, C. (1987). An Outline of Peirce's Semiotics In: *Classics of Semiotics*. – Plenum Press, New York, 1–23.
- Peirce, C.S. (1931–1935). CP: *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, 8 vols., Vols. I–VI. – ed. by Charles Hartshorne, Paul Weiss and A.W. Burks, Cambridge, MA: Harvard University Press, Vols. VII–VIII ed. Arthur W. Burks (same publisher, 1958).
- Pietarinen, A.-V. (2014). Natural propositions naturalized. *Cognitive Semiotics* 7(2), 297–303.
- Posner, Roland (1987). Charles Morris and the Behavioral Foundations of Semiotics – In: *Classics of Semiotics*. Plenum Press, New York, 23–58.
- Scragg, Greg (1978). Semantic Nets as Memory Methods. – In: E. Charniak and Y. Wilks (eds.). *Computational Semantics*. Amsterdam etc., 101–128.
- Squire, L. R., and Kandel, E. (1999). *Memory: From Mind to Molecules*. New York: Scientific American Library.
- Stjernfelt, F. (2015). Swampman encounters an immediate object. *Cognitive Semiotics* 8(2), 155–172.
- Sutton, John (2012). Memory. In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Edited by Edward N. Zalta.
- Tulving, E. (1972). «Episodic and Semantic Memory», in Endel Tulving & Wayne Donaldson (eds.), *Organization of Memory*, New York: Academic Press, 382–404.

РОЗДІЛ VI

**ДОСЛІДНИЦЬКЕ ПОЛЕ ТА МЕТОДОЛОГІЧНІ ПІДХОДИ
БІО- ТА ЕКОСЕМІОТИКИ**

1. Семіотичний вимір життя: біосеміотика

Людство завжди цікавило питання походження та функціонування свідомості, когнітивних здібностей людини, мови, здатності до розпізнання знаків та комунікації. Водночас поставало питання і про те, чи притаманні ці феномени іншим представникам природного світу, насамперед, тваринам. У пошуках відповідей на ці та чимало інших складних і захоплюючих питань виникла біосеміотика, як міждисциплінарна дослідницька галузь, що поєднує в собі біологію, філософію, лінгвістику та комунікативні науки, а також еволюційну психологію, теорію динамічних систем, когнітивні нейронауки, науки про штучний інтелект і штучне життя тощо. Вона ставить за мету «наведення мостів» між різними дисциплінами, фокусуючись на дослідженні знаків і значень живих організмів і систем на всіх рівнях організації живого [Maran, Sharov, Tønnessen, 2017]. Завдання біосеміотики – показати, що семіоз є фундаментальним компонентом життя, тобто, що знаки і значення існують в живих системах [Barbieri, 2009a].

Основним викликом для біосеміотики є «натуралізація біологічного значення та інформації» виходячи з того, що знаки є фундаментальними, конститутивними компонентами живої природи. Формування біосеміотики як самостійного напрямку досліджень сприяє переосмисленню низки фундаментальних припущень як в біології, так і в семіотиці, відповідно до яких біологія має визнати семіотичну природу життя і відповідним чином переосмислити свої теорії та методологію, а семіотика та гуманітарні науки – визнати існування знаків і поза людською сферою. Біосеміотика також заохочує розробку методології розвитку і застосування біосеміотич-

ної теорії в емпіричних *case studies*, а також пропонує поглянути на різноманітні явища живої природи під новим кутом зору та з новими підходами.

Щоб мати уявлення про витoki і поступ біосеміотики, звернімося до праці М. Барб'єрі (Marcello Barbieri) «Коротка історія біосеміотики» [Barbieri, 2009a], а також низки публікацій цього автора та інших дослідників у галузі біосеміотики, становлення та розвитку якої припадає на 1960-і роки і виявляє себе у формуванні двох відносно автономних напрямів.

Перший напрям репрезентований дослідженнями знакових систем на молекулярному рівні і пов'язаний з аналізом генетичного коду. Власне, відкриття генетичного коду, який порівняли з «живою мовою» та «молекулярною мовою», а також механізмів синтезу білків наштовхнуло багатьох дослідників на думку про безпосередній зв'язок між біологією і семіотикою, а бельгійський біохімік Марсель Флоркін (Marcel Florkin) запропонував позначати терміном «біосеміотика» дослідження цієї молекулярної мови, а точніше вивчення семіозу (продукування знаків) на молекулярному рівні [Barbieri, 2008].

Американський біолог Говард Петті (Howard Pattee) звернув увагу на те, що відкриття генетичного коду (1961–1966 рр.) дає підстави розглядати клітини як фізичні системи, які контролюються «символами», наголосивши, що в цьому виявляється абсолютно несподіваний аспект природи, оскільки відкриття генетичного коду вказує на паралель між генетичним кодом і кодами мови, заснованої на знаках і яка може існувати в системах, здатних використовувати знаки, тобто в *семіотичних системах*. Дослідження подібності між символічними системами клітин та символічними системами людського мозку, зважаючи на те, що ці дві грандіозні еволюційні події, які розділяють понад чотири мільярди років, є сферою найбільшого дослідницького інтересу для біологів, фізиків, філософів, лінгвістів тощо [Patti, 2008: р.149]. Генетичний код можна розглядати як справжню молекулярну мову лише за умови, якщо клітина є реальною семіотичною системою, тобто, якщо знаки, або символи, існують всередині системи і є важливими для її функціонування. Для обґрунтування цієї думки Г. Петті вважав плідним поєднання ідеї

генетичного коду з теорією самовідтворення автоматів Джона фон Неймана, яку той розробляв упродовж 1948–1951 років, вивівши правила самореплікації складних систем [Barbieri, 2009a]. Згідно Дж. фон Нейману, самореплікація – це двоетапний процес, що включає (1) передачу опису «нащадкам» (наступникам) та (2) відновлення початкової системи у кожного нащадка (наступника). З іншого боку, опис системи не збігається з самою системою (подібно до того як «мапа території – це не сама територія»), а являє собою сукупність сутностей, які представляють матеріальні компоненти, і тому функціонують як символи. Через те здатна до еволюції самовідновлювана система має бути фізичною системою, що контролюється і керується символами.

Відкриття механізмів передачі інформації за допомогою генів для синтезу білків дозволила також розглядати клітину як систему, що містить як програмне, так і матеріальне забезпечення (генотип і фенотип), і сама також є самовідтворюваною системою. Виходячи з цього та спираючись на теорію Дж. фон Неймана, Г. Петті визначив *генотип як символічний опис клітини, а життя як матерію, керовану символами* [Patti, 2008]. У цьому полягав підхід Г. Петті до розв’язання неунікної для біосеміотики проблеми співвідношення між символом і матерією (symbol–matter relation) на клітинному рівні.

Розробці цієї теми Г. Петті присвятив свої подальші дослідження протягом майже 40 років, намагаючись пояснити існування символів та кодів у клітині, спираючись лише на відомі фізичні принципи, зокрема, на новітні уявлення фізики про рівноцінність законів і обмежень. Він висловив думку про те, що символи і коди цілком сумісні з фізичною теорією, оскільки мають визначальні характеристики обмежень. Його аргументація містила три логічні кроки:

- життя для своєї тяглості вимагає еволюційного самовідтворення (біологічний принцип);
- еволюція вимагає символічного контролю над самовідтворенням (фон Нейман);

- фізика вимагає, щоб символи і коди були спеціальними типами обмежень, оскільки правила коду суттєво зменшують кількість можливостей під час самовідтворення.

Власне, ідея про існування символів на клітинному рівні стала основоположною для подальшого розвитку біосеміотики. Твердження про те, що семіоз існує в кожній живій клітині, а знаки і коди виконують функцію фізичних обмежень, дає підстави, на думку М. Барб'єрі, назвати цей напрям семіотикою з фізичними обмеженнями (*physical-constraint biosemiotics*), або *фізичною біосеміотикою*, яка згодом розвинулася у еволюційну фізичну біосеміотику (*evolutionary physical biosemiotics*), або *Дарвінову біосеміотику*. По суті, Дарвінова біосеміотика є фізичною біосеміотикою, поєднаною з принципами природного добору, і може визначатися як еволюційна версія фізичної біосеміотики (*evolutionary version of physical biosemiotics*). Іншими словами, Г. Петті вбудував семіотику в синтетичну теорію еволюції інкорпорувавши в неї концепцію семіозу, не змінюючи при цьому визначальних принципів еволюції. Такий підхід дозволяє визнавати існування «символів, що контролюють матерію» в кожній клітині живого світу [Barbieri, 2009a].

Другий напрям стосується пошуку біологічних коренів культури, що асоціюється з Томасом Себеоком (Thomas Sebeok), котрий поставив під сумнів твердження про те, що семіозис існує лише в культурі, тобто тезу про те, що лише людина здатна створювати і розпізнавати знаки. Він вважав, що культура повинна мати біологічне коріння, а отже мають існувати певні форми семіозису і у тваринному світі, припустивши, що комунікація тварин також заснована на знаках, та запропонувавши для означення науки про семіоз тварин термін «*зоосеміотика*». В обґрунтуванні своїх поглядів Т. Себеок спирався на експериментальні дослідження швейцарського біолога, дослідника поведінки тварин Хейні Хедігера (Heini Hediger, 1908–1992), італійського дослідника в галузі медичних наук Джорджіо Проді (Giorgio Prodi, 1929–1988) та естонсько-німецького зоолога Якоба фон Юкскюля (Jakob von Uexküll, 1864–1944)¹.

Помітним кроком у розширенні дослідницького поля семіотики стали ідеї, висловлені німецьким психологом і семіотиком Мартіном Крампеном (Martin Krampen, 1928–2015) у статті «Фіто-

семіотика» 1981 року про знакові процеси в рослинному світі, що забезпечують взаємодію рослинного організму і його середовища і які мають вивчатися нарівні з дослідженнями в сфері антропо- та зоосеміотики [Krampen, 1981]. *Фітосеміотика* виключає зі свого розгляду універсальні механізми функціонування клітин, зосереджуючись виключно на феноменах, притаманних царству рослин. До питання існування семіозу у рослин зверталися також Дж. Ділі та частково Дж. Гофмаєр (Jesper Hoffmeyer). Каменем спотикання в дискусіях про рослинний семіоз з питання про рецептори, здатні сприймати сигнали навколишнього середовища і про саме навколишнє середовище рослин у значенні *Umwelt*², а також про правомірність застосування Юкскюлевого поняття функціонального кола стосовно рослин і відповідності цьому поняттю таких явищ як рухи, «рецепторна діяльність» (здатність розпізнавати сигнали) рослин, міжклітинна взаємодія в рослинному організмі, симбіоз, мімікрія тощо. До того ж виокремлення рослин в окремий об'єкт семіотичних досліджень є проблемою не лише для семіотики, а й інших біологічних дисциплін, таких як етологія, що вивчає поведінку живих організмів в їхньому середовищі, і де «поведінка рослин» посідає дуже незначну частку в загальному корпусі досліджень [Гардашук, 1991; Kull, 2000]. Разом із тим, екологія рослин є повноцінним розділом біологічної науки, оскільки рослини мають довкілля у значенні *environment*, але питання про *Umwelt* рослин залишається відкритим, якщо взагалі має позитивну відповідь.

Сорін Сонеа (Sorin Sonea) та група інших дослідників [Pátková, Šepl, Lhotský, Blahůšková, Markoš, 2009: p. 44] висловили припущення про існування семіозу в світі бактерій, що дало підстави говорити про знакові системи, притаманні кожному царству живих організмів. До речі, сучасна мисткиня Анна Димітру (Anna Dumitriu), що працює в царині біомистецтва, розвиває ідею «комунікації бактерій» в своїх творах, використовуючи здатність колоній генетично модифікованих бактерій змінювати забарвлення в залежності від поведінки самої колонії та її взаємодії (комунікації) з іншими бактеріальними колоніями і демонструючи ці властивості для забарвлення старовинної вишивки «білим по білому». У такий спосіб Анна Димітру звертає увагу глядачів на можливість й ефектив-

ність альтернативних методів контролю над бактеріями, що ґрунтується на взаємодії бактеріальних колоній, а не на їх знищенні за допомогою різноманітних миючих засобів і детергентів³.

Таким чином, термін «біосеміотика», запропонований *Фрідріхом Ротшильдом* (Friedrich Rothschild), став використовуватися для означення усіх напрямів дослідження знакових систем у світі живої природи [Barbieri, 2009a].

Цей підхід входив у суперечність з настановою Умберто Еко про необхідність дотримуватися семіотичного порога, яку він сформулював у праці «Теорія семіотики» (A Theory of Semiotics, U. Eco, 1979) [Rodríguez, Kull, 2017], наполягаючи на виключенні зі сфери семіотики нейрофізіологічних і генетичних феноменів, кровообігу чи легеневої діяльності тощо. Проте, зазначає К. Кулл, 1984 року низкою провідних семіотиків, було аргументовано, що семіотичний поріг насправді співпадає з межами життя, і тому все живе має підстави бути включеним у царину семіотичних досліджень. К. Кулл також схиляється до думки про припустимість розглядати низку феноменів рослинного світу з позицій семіотики [Kull, 2000]. Ідею наявності семіозу у бактерій, рослин і тварин також поділяв Т. Себеок, зауважуючи одночасно брак наукових доказів існування семіозу у двох з п'яти царств живого, а саме протистів і грибів (mycosemiosis) [Sebeok, 1975].

Загалом питання про взаємозв'язок семіозу і життя можуть розглядатися в двох аспектах: як певна знакова ієрархія, що відповідає рівнях організації живої матерії, або як всезагальна семіотична павутина. Оскільки в природі має місце ієрархічна, багаторівнева організація живої матерії, то постає питання про те, які засоби життя можуть бути виключені з життя (як такі, що належать до фізичного світу) і як бути зі складними фізичними та хімічними процесами, що складають передумову життя та людської культури? [Luure, 2009]. Насправді життя починається з того моменту, коли перша «молекулярна машина» починає продукувати гени і протеїни шляхом кодування і копіювання, а оскільки при цьому створюються послідовності й умовності, то вони є семіотичними процесами. Тому виникнення життя і виникнення семіозу є одночасними процесами [Barbieri, 2009a].

На підставі сучасних біологічних та біосеміотичних досліджень можна виділити п'ять рівнів знакових систем: *клітинний*, заснований на кодуванні і копіюванні; *вегетативний*, що відповідає за формування багатоклітинного організму, тобто за морфологію тіла і тому притаманний не лише рослинам, а й усім багатоклітинним організмам; *тваринний*, який формується як взаємодія системи органів чуття, нервової та м'язової систем і забезпечує поведінку тварин; *лінгвістичний і культурний*, завдяки якому формуються власне культура, мистецтво, ідеологія, мораль тощо [Kull, 2000].

З часу виокремлення біосеміотики у спеціальний напрям, дослідження в цій царині, згідно М. Барб'єрі, здійснюється на підставі різноманітних теоретичних каркасів, що має наслідком формування цілої низки шкіл біосеміотики, які спираються на різні моделі семіозу [Weber, 2009]. *Фізична біосеміотика*, засновником якої є Г. Петті, про дослідницькі підходи якого йшлося раніше, набула поширення в *дарвінівській біосеміотиці* (Darwinian biosemiotics) зусиллями того ж Г. Петті та Теренса Дікона (Terrence Deacon), сприяючи розумінню синтетичної теорії еволюції. Томасом Себеоком була запропонована *зоосеміотика* та *знакова біосеміотика*, яку далі розробляв сам Томас Себеок та Джеспер Гофмаер.

Вагому роль в загальному корпусі біосеміотичних досліджень належить *кодовій біосеміотиці*. Головний пафос і дослідницьке кредо кодової семіотики, одним із засновників якої є М. Барб'єрі, полягає у тому, щоб утримати біологію в рамках строгої науки, виходячи із розрізнення таких механізмів еволюції як природний добір, що забезпечується тривалим процесом копіювання, і природні конвенції (natural conventions)⁴ як довготривале кодування. Це розрізнення впливає з того, що кодування, яке у найзагальнішій формі визначають як набір правил, що забезпечують відповідність між двома незалежними світами [Barbieri, 2014], не зводиться до копіювання. Гени і білки не є рівнозначними об'єктами, бо протеїни – це не просто семіоз, але продукований (сконструйований) семіоз (manufacturing semiosis), тобто семіоз, функції якого полягають у продукуванні об'єктів, які не можуть з'явитися в інший спосіб. Понад те, кодування – це єдиний механізм, що уможливило існування значення, і єдиний механізм, який створює щось абсолютно

нове (новизну) в бутті, тоді як за допомогою копіювання створюється відносно нове, відносна новизна, шляхом випадкових мутацій скопійованих сутностей. Гени – це не статичні та незмінні скрипти. Вони завжди можуть бути переінтерпретовані новим інтерпретаторами, які висвітлюють їх з різних позицій, залежно від того, які якості (властивості) стосуються конкретного контексту/середовища. Тому семіоз живих систем є потенційно необмеженим [Lacková, 2018].

Семіоз у формі нових органічних кодів вносить у живу природу абсолютну новизну, з якою пов'язані значні макроеволюційні процеси [Barbieri, 2009d]. Більше того, М. Барб'єрі з посиланням на досягнення сучасної науки доводить, що, окрім генетичного коду і коду культурного, появу яких розділяє часовий проміжок у понад чотири мільярди років, в живій природі існує чимало різновидів органічних (природних) кодів, як от: коди послідовності (sequence codes), адгезивний код (adhesive code), коди сплайсингування (splicing codes), коди передачі сигналу (signal transduction codes), цукровий код (sugar code), гістоновий код (histone code), коди цитоскелету та коди відсіків, нейронний код (neural code) та ін., і саме завдяки цим органічним (природним) кодам стали можливими такі еволюційні події як виникнення клітини, виникнення тварин, виникнення свідомості та мови. В біології органічні (природні) коди розуміють як відношення між двома типами (світами) органічних молекул, які реалізуються за участі інших молекул, – адапторів, що виконують функцію «містка» між цими типами (світами). На переконання М. Барб'єрі, існування органічного коду можна вважати доведеним, якщо експериментально підтверджено існування: 1) двох незалежних типів (світів) молекул; 2) потенційно необмежена кількість довільних зав'язків між ними, що реалізуються за допомогою адаптерів; 3) вибір адаптера, або набору правил кодування, який забезпечує специфічну передачу. Відкриття багатьох органічних кодів дозволяє дійти висновку про те, що всі визначні макроеволюційні події пов'язані з появою нових кодів. Вони створюють значення, і це дозволяє нам впроваджувати в біологію не поняття інформації, а поняття (біологічного) значення. Зрештою, всі органічні коди ретельно зберігалися в ході еволюції, звідки випливає висновок про

їхню інваріантність в живій природі, вони є стабільними у той час, коли все інше – мінливе [Barbieri, 2014]. Таким чином, кодова біологія створює нове підґрунтя для розвитку біосеміотики.

Герменевтична біосеміотика заснована на ідеї про те, що світ живої природи базується на інтерпретації. Один із провідників цього напрямку Антон Маркош (Anton Markoš) викладає своє розуміння у книзі «Читачі книги життя» 2002 року (Readers of the Book of Life, 2002) і намагається залучити біологію у гуманітарне поле. А. Маркош окреслює коло питань, що потенційно постають перед цим дослідницьким напрямом. Насамперед, воно стосується правомірності застосування герменевтичних підходів і традицій до всього живого, а не лише до людей. Також постає питання про те, чи велика Книга Природи⁵ доступна для прочитання та інтерпретації не лише людям, а й іншим мешканцям біосфери? Зрештою, чи можуть біологи долучатися до тем, які традиційно були прерогативою філософів, а герменевтична біосеміотика не залишиться «просто» метафорою? Крім того, розмірковуючи про герменевтичну біосеміотику, А. Маркош виділяє в ній два можливі напрями: 1) досліджувати інтерпретацію життя, живої природи з позицій людини; 2) досліджувати, яким чином життя інтерпретує само себе, своє існування в світі [Markoš et al., 2009; Markoš, 2011].

Крім того, в кожному зі згаданих напрямів, якими в жодному разі не вичерпується перелік біосеміотичних пошуків, має місце також і внутрішня диференціація досліджень, проте всіх їх об'єднують два базові постулати, що приймаються усіма біосеміотиками. *Перший постулат* стосується ідеї Т. Себеока про суміжність життя і семіозу, згідно якому семіоз з'явився на початку життя. Саме цей постулат відокремлює, відрізняє біосеміотиків від пан-семіотиків та фізіосеміотиків, які дотримуються думки про існування семіозу в неживій матерії і в усьому Всесвіті. *Другий постулат* ґрунтується на ідеї про те, що знаки, значення і коди є природними сутностями, що відмежовує біосеміотику від учень про «розумний дизайн» та інших доктрин, які пов'язують походження життя на Землі з «надприродними агентами». Під час 9-го зібрання з біосеміотики у Празі було визнано, що ці два постулати є достатніми і необхідними для дослідження семіозу природничими науками, і саме в цих тео-

ретичних рамках продовжують розвиватися різноманітні підходи, що мають одну спільну мету – досліджувати семіотичний вимір життя різними шляхами [Barbieri, 2009a].

М. Барб'єрі доходить висновку про те, що на підставі розрізнення кількох типів семіозу – конструюючого, сигнального та інтерпретаційного, – суть існування життя, живої природи, полягає в (1) створенні нових об'єктів; (2) складання об'єктів у функціональній структурі та (3) інтерпретації світу, яка з'являється на рівні багатоклітинних систем [Barbieri, 2009b], а еволюція семіозу характеризується трьома великими інноваціями, а саме появою: природного (органічного) семіозу (семіотичний поріг/the semiotic threshold); інтерпретаційного семіозу (герменевтичний поріг/the hermeneutic threshold); лінгвістичного семіозу (культурний поріг/the cultural threshold) [Barbieri, 2009a].

Він також зауважує, що існування різноманітних шкіл і течій, що позиціонують себе як біосеміотика, є цілком природним для нової галузі знань. Для поступу на шляху до побудови уніфікованої моделі біосеміотики слід виходити з того що, по-перше, біосеміотика – це наука, яка прагне досліджувати світ за допомогою моделей, що піддаються перевірці (тестова біосеміотика); по-друге, це наукова галузь, яка не лише висвітлює відомі факти іншим способом, а й робить відкриття завдяки експериментальній біосеміотиці, що зосереджена на вивченні органічних кодів і знаків на всіх рівнях організації живого; по-третє, умовою подолання розбіжностей в таборі біосеміотиків та об'єднання різних шкіл є прийняття моделі тестової семіотики, що визнає існування усіх типів семіозу, засвідчених документально [Barbieri, 2009a; c].

На теперішньому етапі евристичний потенціал семіотики, включно з біосеміотикою, значною мірою залежить від адекватності і багатства її концептуального апарату, значна частина якого була сформована її класиками і суттєво збагачена протягом 1960-х–1980-х років. Останнім часом дослідники обговорюють сфери застосування наявних концепцій та їхнє співвідношення і взаємозв'язки між концептуальними системами різних семіотичних шкіл в термінах комплементарності, несумісності, придатності, синтезу тощо. Не менш важливим є оформлення і розуміння понятійного апарату

семіотики крізь «внутрішньо-семіотичні лінзи», коли поняття можна вважати частиною семіотичного інструментарію (тобто, семіотичними поняттями), якщо вони визначаються через інші семіотичні поняття, або в рамках семіотичного каркасу (*semiotic framework*) [Campbell, Olteanu, Kull, 2019]. Зокрема, завданню детальнішої розробки та консолідації понятійного апарату біосеміотики відповідає *проект біосеміотичного глосарію (Biosemiotic Glossary Project)*, що має на меті дослідити історію та етимологію відповідних понять, їхніх синонімів, антонімів, використання іншими мовами та контексту, в якому вони використовуються [Rodríguez, Kull, 2017; Favareau, 2017]. Одним із результатів дискусій стало беззаперечне визнання семіозу як фундаментальної характеристики широкого діапазону живих систем, що відкрило великі можливості для розвитку біосеміотики із визначенням чітких меж когнітивної семіотики, з одного боку, та намагання уникати пан-семіотизму, – з іншого.

Разом з тим, з порядку денного не знімається питання про взаємозв'язок біосеміотики і гуманітарних наук, що формує дослідницьке поле *культурної біосеміотики (cultural biosemiotics)* [Cobley, 2016; Wheeler, 2016; Hope, 2017]. Частково сферу перетину біосеміотики та гуманітарних наук репрезентує *екосеміотика*, якій присвячено наступний підрозділ.

2. Екосеміотика

Однією зі сфер застосування загальних принципів семіотики є широкий спектр взаємодії між людиною та довкіллям, або ширше, – взаємодії між культурою і природою. Цю сферу досліджень об'єднують під загальною назвою «*екосеміотика*». Вона належить до тих царин, де збігаються дослідницькі інтереси представників багатьох наукових дисциплін, і яка перебуває в процесі становлення.

З одного боку, екосеміотику розглядають як можливість повному подивитися на взаємозв'язки, взаємодію між людиною та її навколишнім – природним і культурно зміненим світом, – з метою краще зрозуміти як роль природи та її окремих компонентів у процесі культуротворення, так і становище людини в умовах загострення екологічних криз і екологічних викликів сьогодення, з ін-

шого, – як розширення сфери застосування семіотичного інструментарію, що дозволить розкрити методологічний потенціал семіотики та збільшити пізнавальні можливості людини в природно-знавчій і культурознавчій сферах. Таким чином, виокремлення еко-семіотики сприяє розширенню застосування семіотичного підходу у власне екологічних дослідженнях і одночасно збагачує семіотику культури, яка, на переконання М. Поповича, «неможлива без опори на найрізноманітніший емпіричний матеріал» [Попович, 2011: с. 51].

При цьому живі системи розглядаються як смислоутворюючі, тобто такі, що базуються на використанні знаків, або як комунікативні системи, оскільки комунікація є взаємодією, заснованою на знакових відношеннях. Відповідно, екосеміотика розглядає екосистеми як комунікативні системи і є розділом семіотики, що досліджує знакові процеси, які відповідають за екологічні явища (взаємодія між видами, популяційні патерни і структури тощо), а також досліджує роль сприйняття довкілля людиною і людськими спільнотами (екологічного/інвайронментального сприйняття – *environmental perception*) та концептуальної категоризації цього сприйняття в дизайні, конструюванні та трансформації структур довкілля [Maran, Kull, 2014: p. 41].

З одного боку, екосеміотику розглядають як частину *семіотики культури* [Chandler, 2017], або *культурної семіотики*, з іншого, вона тісно пов'язана з дослідницьким полем *біосеміотики*, яку визначають як синтез біології та семіотики, що має на меті показати, що семіоз, як процес вироблення на функціонування знаків, є фундаментальним компонентом життя, який проявляє себе в існуванні знаків і значень у живих системах. На відміну від об'єктивного підходу біосеміотики, яка аналізує природні явища і факти, і на якому наполягає М. Барб'єрі, екосеміотика ставить за мету аналізувати, яким чином опис природи залежить від різних культурних контекстів і ситуацій.

Складовими предмету екосеміотики є: (1) структури природи як такої та її *класифікація (синтаксис – побудова знакових систем безвідносно до їхньої інтерпретації)*; (2) значення природи для людей, або *що є в природі (семантика – співвідношення між знаком*

і значенням), а також (3) персональне та соціальне відношення до компонентів природи, тобто якою може бути участь/присутність людини в природі (прагматика – співвідношення знаків з відправниками, одержувачами та надсилачами). Окрім того, екосеміотичні дослідження охоплюють роль пам'яті і залежність між різними типами пам'яті (короткотермінова, довготермінова тощо) в культурі. Зважаючи на еволюційний аспект, екосеміотика поширюється і на системи поза людиною (non-human systems). Іншими словами, екосеміотика досліджує семіоз, або опосередковані знаками аспекти екології [Maran, 2018].

Становлення та розвиток екосеміотики як дослідницького напрямку пов'язують із Тартусько-Копенгагенською школою семіотики та з особливою академічною атмосферою Тартуського університету, або *genius loci* Тарту, та з іменами **Якоба фон Юкскюля** (Jakob von Uexküll), який запровадив поняття *Umwelt* і зробив вагомий внесок у розуміння механізмів взаємодії живих організмів з їхнім довкіллям, та **Юрія Лотмана** як видатного дослідника культурної семіотики [Timo Maran, 2018]. Своєю чергою власне термін «екосеміотика» був запропонований Вілфрідом Нотом (Winfried Nöth) 1996 року, для означення напрямку, що вивчає знакові процеси, або семіози, стосовно природного середовища, в якому вони трапляються, виникають, мають місце. При цьому В. Нот виділяє культурний, біологічний та еволюційний аспекти екосеміотики, спираючись на положення теорії Пірса про неперервність (спадкоємність) між матерією і свідомістю (розумом) [Nöth, 2001]. Утім, праці, в яких імпліцитно розроблялися питання, що входять до окресленої вище дослідницької сфери, з'являлися ще до програмної публікації В. Нота, де він безпосередньо використав цей термін [Ecosemiotics]. Наприклад, ще на початку 1980-х років група російських дослідників з теоретичної біології намагалася побудувати семіотику екології з подальшим обговоренням цього питання на наукових конференціях у Санкт-Петербурзі і Тарту. Крім того, у низці публікацій розглядалися семіотичні аспекти екології людини, і, зокрема, семіотика відношення «людина-природа», хоча і без використання терміну «екосеміотика» [Ecosemiotics]. Стислий огляд історії формування екосеміотичного напрямку можна знайти в статті

Т. Марана та К. Кулла «Екосеміотика: основні принципи і сучасні розробки» (2014 р.), де зазначається, що поряд в терміном «екосеміотика» деякі автори послуговуються також термінами «інвайронментальна семіотика» та «семіотична екологія» [Maran, Kull, 2014: р. 42–43].

Естонський вчений-біосеміотик, професор Тартуського університету Калеві Кулл, виокремлює такі *семіотичні аспекти взаємодії між людиною і природою («людина-природа»)*, що входять до дослідницького поля екосеміотики: (1) контекст-залежна оцінка природи, а також відмінності у її баченні та розумінні; (2) сигнальний характер різноманітних форм поведінки людини в природі і стосовно природи: проживання в лісі, прогулянки в лісі, перегляд програм про ліс на телебаченні, читання та розмови про ліс, мрії про прогулянки в лісі тощо; (3) формування природи, проектування та організація довкілля засобами, що їх використовує людина (лінгвістика, естетика тощо) [Kull, 1998].

Представник Копенгагенської школи біосеміотики, данський біосеміотик *Джеспер Гофмаєр*, який розглядав живі процеси та семіотичні процеси як внутрішньо взаємопов'язані, в книзі «Знаки сенсу у Всесвіті» («Signs of Meaning in the Universe», 1996) вибудовує модель, згідно з якою: (1) взаємозв'язок між культурою і внутрішньою природою є сферою психосоматики; (2) взаємозв'язок між внутрішньою і зовнішньою природою – це сфера біосеміотики; (3) взаємозв'язок між культурою на зовнішньою природою – це екологічна сфера, яка може бути охарактеризована як екосеміотика [Hoffmeyer, 1997; Kull, 1998]. Спираючись на тезу про єдність і одночасність виникнення життя та семіозу, Дж. Гофмаєр, прагне викласти передумови і визначити парадигматичні проблеми та окреслити шляхи їх розв'язання в дослідницькій програмі біосеміотики, яка має не лише концептуально узгодити різноманітні явища, які досі розглядалися розрізнено, і надати їм переконливе теоретичне пояснення, а й спрямовувати дослідження на залучення нових проблем і явищ, які визначалися б такою програмою, уникаючи при цьому крайнощів як редуccionізму, так і віталізму.

Екосеміотика розглядає взаємодію культури і природи як певний двосторонній рух, у якому природа окреслює, визначає куль-

туру так само, як і культура окреслює і переформатовує природу різноманітними шляхами [Maran, Kull, 2014.; Nöth, 2001]. Водночас, екосеміотика, як і інші напрями семіотики, тісно пов'язана з філософією, насамперед, екофілософією, чи інвайронментальною філософією (Ecosemiotic study is a central activity of Field Environmental Philosophy – FEP). Відповідно, екосеміотика перетинається не лише з біосеміотикою та культурною семіотикою, а й інвайронментальною філософією [What is Ecosemiotics?], оскільки всі ці галузі націлені на дослідження способів конструювання нашого середовища існування за допомогою знаків і символів.

Загалом, екосеміотика досліджує, яким чином середовище нашого існування (середовище життя, довкілля) конструюється за допомогою знаків і символів або як ми конструємо наше середовище в найширшому сенсі цього слова, – місце життя й існування, життєвий простір, – за допомогою знаків і символів, а також те, як ці процеси відбуваються під час взаємодії інших організмів з їхнім довкіллям. Вона стрімко розвивається як міждисциплінарний дослідницький напрям, про що свідчить спеціальний випуск часопису «Дослідження знакових систем» (Sign Systems Studies 2001 p.), присвячений різноманітним аспектам розгляду питань семіозу в природі [Nöth, Kull, 2001], де, зокрема, оприлюднена стаття Вільфреда Нота «Екосеміотика і семіотика природи». У цій статті В. Нот викладає власне бачення проблемного поля екосеміотики як сфери дослідження семіозів довкілля (environmental semioses), тобто знакових процесів, які співвідносять організми з їхнім природним довкіллям [Nöth, 2001].

Сферою екосеміотичних досліджень, зокрема, є: 1) знакові процеси, що відповідають за екологічні феномени; 2) відносини людини і природи, які мають семіозну, тобто опосередковану знаками, основу; 3) семіотичні процеси, що звертаються до більш широкого контексту біологічних феноменів [Maran, Kull, 2014; Maran, 2017].

Незважаючи на розбіжності у визначенні предмету екосеміотики та окресленні її проблемного поля, що суголосно ситуації в біосеміотиці, більшість авторів дійшли широкого консенсусу про необхідність інтеграції біосеміотики та культурної семіотики, дотримуючись позиції, згідно з якою семіотичні структури мають

певну об'єктивність, незалежну від свідомості, але водночас вони також є об'єктами інтерпретації і залежать від Umwelt конкретного організму, свідомості і культури. Відповідно, головна увага в дослідженнях має спрямовуватися на аналіз відповідностей та розбіжностей між різними шарами семіотичного процесу [Maran, 2017]. Т. Маран також зауважує, що надає перевагу саме поняттю «знаки довкілля» (environmental signs) замість «природні знаки» (natural signs) і, спираючись на семіотику Ч. Пірса та Ч. Морріца, пропонує типологію знаків довкілля (environmental signs), які він визначає як фізичні знаки, що сприймаються та інтерпретуються людьми і тваринами. Така типологія, бере до уваги критерії відповідності між властивостями предметів, їхніми знаковими репрезентантами та взаємозв'язки між ними. *Репрезентант* може розумітися як такий, що формується одним сприйняттям, ознакою, предметом чи тілом у навколишньому середовищі, але він також може мати і багатозначний характер. Більш складні випадки репрезентантів можна позначити як природний синтаксис, де природний знак подібний до тексту.

Запропонований Т. Мораном підхід до типології знаків довкілля інтегрує в собі концепції *екологічної доступності* (environmental affordances); *екополів* (ecofields), які оперують більшими екологічними структурами та беруть до уваги структуру Umwelt і мотивацію тварин; *знакових полів* (sign fields); *екологічних кодів* (ecological codes), *мета-знаків* (meta-signs), а також *еколого-культурні*, або *довкільно-культурні гібридні* (environmental-cultural hybrid signs) знаки. Розуміння типів і властивостей знаків довкілля є важливим для аналізу взаємовигідних або конфліктних відносин між людьми, іншими тваринами та їхніми довкіллями [Maran, 2017].

Екосеміотика посідає проміжне місце між семіотикою культури та семіотикою природи, причому *залученість культури* визначається тим, що інтерпретація людьми свого природного довкілля зумовлена моделями, які вибудовувалися і розвивалися впродовж тривалої культурної історії. Природа залучається до аналізу не лише тому, що наше природне довкілля є об'єктом екосеміотичних досліджень, а й тому що поведінка організмів «до-людського» рівня,

інших видів (*non-human species*) також належить до семіозу до-вкілля. Таким чином унаочнюється сфера перетину екосеміотики з біо- та зоосеміотикою. Разом із тим В. Нот звертає увагу на відмінність *екосеміотики* від інших напрямів семіотики з точки зору розмежування між *семіотикою комунікації* (*semiotics of communication*) та *семіотикою означення* (*semiotics of signification*). Згідно В. Ноту, комунікація, якщо її розуміти як процес, в якому є той, хто надсилає і той хто отримує повідомлення, має місце не лише між людьми, а й між усіма живими істотами біосфери. Тому з комунікацією мають справу не лише культурна, а й біо- та зоосеміотика. В екосеміотиці ж переважає означення, що стосується знакових процесів без відправника, тобто організми взаємодіють із природним середовищем, яке не функціонує як «навмисний випромінювач» повідомлень для інтерпретуючого організму [Nöth, 2001: p. 72].

В. Нот також окреслює сферу перетину екосеміотики з культурною семіотикою, яка тривалий час ігнорувала природний семіоз людського довкілля. Почасті структури природи досліджувалися як змістовні структури текстів, насамперед міфологічних. Наприклад, Альгірдас Греймас (A. Greimas), зауважує В. Нот, розробляв семіотику природного світу, де природний світ поставав як місце вироблення і практики множинних семіотичних систем. У такий спосіб намагалися дослідити, яким чином людська культура інтерпретує природу. В цьому річищі екосеміотика постає як вивчення *культуризації природи* (*culturalization of nature*), яка має тривалу історію, а сам підхід можна назвати *культурною екосеміотикою* [Nöth, 2001: p.72].

Загалом, згідно В. Ноту, можна виділити чотири основні моделі взаємодії між людиною та її навколишнім світом, довкіллям:

- *магічна*, згідно якій людські знаки можуть мати прямий, безпосередній вплив на природне довкілля людини, наприклад, коли шаман, стукаючи у бубон, подає знак типу «Хай буде дощ!» і вірить, що природне довкілля змінюється за його наказом;
- *міфологічна*, котра намагається пояснити взаємовідносини людини та довкілля за допомогою наративів, де міф розповідає, що ми можемо, маємо і мусимо робити з навколишнім світом;

- *метафорична*, яка семіотизує природу лише метафорично, тобто природа (не буквально) постає як загадковий знак, цифра, ієрогліф, загадка, книга чи код, які, щоб зрозуміти, слід розшифрувати, наприклад, прочитати велику Книгу Природи;

- *пан-семіотична*, відповідно до якої всі явища/феномени довіклля в кінцевому рахунку є семіотичними за своєю суттю, коли значення має не сама природа, а те що їй присвоюється, як от в іудео-християнській традиції повідомлення природи сприймаються як повідомлення, які випромінює Бог. Причому відмінність пан-семіотичної моделі від інших полягає у тому, що в ній саме природа розглядається як відправник певного знаку [Nöth, 2001: p. 72–73].

Окрім суто теоретичних питань, семіотичний підхід викликає і практичний інтерес, зокрема стосовно його потенціалу для аналізу цілого комплексу проблем, пов'язаних із екологічними викликами сьогодення, які для глибшого розуміння та розв'язання потребують розробки і застосування адекватного методологічного інструментарію. Насамперед, екосеміотичний підхід може сприяти подоланню редукціоністському фізико-хімічного бачення природного світу як «сукупності енергетичних потоків, біомаси і харчових ланцюгів» на користь більш цілісного, голістичного баченню біосфери, відповідно до якого всі організми, включно з людьми, живуть у *світі означення*, тобто у *семіосфері* [Hoffmeyer, 1997: p.vii–viii].

Згідно Ю. Лотману, будь-які чіткі та однозначні системи в реальному світі не існують і не функціонують ізольовано, самі по собі, але працюють лише за умови занурення у певний семіотичний континуум, заповнений різнотипними семантичними утвореннями, що перебувають на різних рівнях організації. Цей континуум Ю. Лотман, подібно до Дж. Гофмаєра, пропонує називати семіосферою, за аналогією з поняттям «біосфера». Але, на відміну від просторово-матеріального буття біосфери, простір семіосфери має абстрактний характер. Іншими словами, йдеться про сферу, що має ознаки замкненого в собі простору, всередині якого можлива реалізація комунікативних процесів і вироблення нової інформації [Лотман, 1992: с. 11–12]. Оригінальність такого підходу полягає у тому, що семіотичний простір розглядається як єдиний механізм

(чи організм), коли «велика система», або семіотичний універсум, чи семіосфера, є саме тим простором, поза яким неможливе формування семіозу. Існування ж такого універсуму (семіосфери) перетворює певний знаковий акт на реальність [Лотман, 1992: с. 13].

Задля інтеграції різних аспектів екосеміотики у цілісний каркас Т. Маран і К. Кулл виокремлюють *вісім ключових принципів екосеміотики*, [Maran, Kull, 2014: p. 43–47]:

1) структура екологічних угруповань ґрунтується на семіозних зв'язках;

2) зміна знаків може спричинитися до зміни чинного порядку речей в екосистемі. Живі організми змінюють своє довкілля на основі «власного уявлення про довкілля» (згідно поняттю Umwelt Юкскюля). Творення нових значень може як стабілізувати, так і дестабілізувати довкілля;

3) семіози регулюють екосистеми, тобто знакова поведінка тварин виконує регуляторні функції, які справляють на екосистеми інтегративний і стабілізуючий вплив, хоча семіоз може також змінювати взаємостосунки в екосистемі у напрямку порядку чи хаосу;

4) людський символічний семіоз (з його здатністю до де-контекстуалізації) та деградація довкілля безпосередньо взаємопов'язані;

5) енергетично і біогеохімічно людська культура є частиною екосистеми, але семіотично *культура є одночасно частиною і мета-рівнем семіозу екологічної мережі*;

6) довкілля як просторово-часовий прояв функцій екосистеми розглядається як інтерфейс для семіотичних і комунікативних відносин;

7) нарративний опис є неадекватним для опису екологічного семіозу;

8) поняття культури буде неповним без екологічного виміру, а теорія культури – без екосеміотичного аспекту.

Британський дослідник Метью Клементс (Matthew Clements) в статті «Коло та лабіринт: два образи екосеміотики», аналізуючи перелічені вище ключові принципи екосеміотики, поділяє твердження про те, що культурні явища є як частиною, так і метарівневою екосеміотичною мережею, що пов'язує знакові відносини з

іншими екологічними чинниками. Семіотичні процеси, які складають культуру, вплутані в екосистеми, частинами яких вони є, і, водночас, культурні практики прагнуть моделювати значення екосистеми в цілому. З позицій екосеміотики, вірування, звичаї, звички і практики, які формують культуру, також роблять свій внесок у довкілля, яке накладає власні обмеження. Тому культуру та природу неможливо відокремити одне від одного. З урахуванням реконфігурації категорій природи і культури, екосеміотика може пов'язуватися з низкою різноманітних філософських і теоретичних інтервенцій, які у різний спосіб проблематизують ідею природи [Clements, 2016: p. 74]. Найбільш актуальним, на переконання М. Клементса, є визнання тих гострих практичних проблем, що виникають через непередбачувані наслідки використання людиною середовища свого існування. Перенаселення, надмірне споживання природних ресурсів, забруднення, зникнення видів та природних оселищ, а також катастрофічні кліматичні зміни – всі ці проблеми передбачають, що суспільство не просто потерпає від руйнування довкілля, а насправді є винним у цих деструкційних процесах. З цього випливає, що навіть природне довкілля не може більше розглядатися лише як царина природничих наук та окремо від соціальних, економічних і культурних проблем [Clements, 2016: p.74].

Відповідно, формування образу екосеміотики залежить від того, на яке методологічне підґрунтя вона спирається. Згідно М. Клементсу, опертя чи то на праці Юкскюлля, чи та на Ч. Пірса дозволяє вибудовувати протилежні образи екосеміотики. Так, *функціональний цикл Юкскюлля*, як механізм підтримки гомеостазу, асоціюється з образом кола. При цьому наголошується інтеграція організму, яка визначається його когнітивними можливостями, і довкілля, що є механізмом підтримки гомеостазу. Таке бачення, певною мірою, вказує на соліпсизм та надмірно детермінований опис екологічних відносин. А от окреслений Пірсом *лабіринт* розглядається як репрезентація павутини (лабіринту) яка, ілюструючи еволюційну гру екосистем, може спричинити високий рівень непередбачуваності [Clements, 2016: p. 69–70]. Втім, на думку М. Клементса, екосеміотика володіє прикладними принципами, успадкованими як від Юкскюлля, так і від Пірса, суть яких полягає у кон-

цептуалізації колективних взаємодій організмів з середовищем та *всередині* спільного середовища (довкілля), які опосередковані знаковими взаємодіями. Проте, подібно до того як екологія постійно розширює своє дослідницьке поле і тому не є остаточно сформованою, так і екосеміотика, як значно молодша галузь досліджень, також не є концептуально завершеною. Ключовою темою екосеміотики, на переконання М. Клементса, є взаємонаближення природничих і гуманітарних наук, а альянс наук про життя та семіотики пропонує каркас для аналізу тих факторів, що ускладнюють спроби стримування екологічної деградації [Clements, 2017: p.72–75].

Останніми декадами спостерігається стрімке зростання досліджень, що позиціонують себе як такі, що належать до царини екосеміотики і охоплюють надзвичайно широкий тематичних діапазон. Зокрема, уявлення про це можна скласти із переліку публікацій у часописах «*Biosemiotics*», афілійованим з Міжнародним товариством біосеміотичних досліджень (International Society for Biosemiotic Studies – ISBS) та «*Sign Systems Studies*» (Тартуський університет). Тому для наочності варто зупинитися на розгляді деяких напрямів досліджень, які позиціонують себе як екосеміотичні, що дозволить скласти певне уявлення як про внутрішню диференціацію екосеміотики, так і про її тематичне розмаїття.

Одним із напрямів екосеміотики є *урбоекосеміотика*, що розробляється в річищі загальної семіотики, комунікативної семіотики та семіотики міста. Суть її підходу полягає у тому, що міста розглядаються не лише як середовище існування людини, а як середовище співіснування людських спільнот і багатьох інших живих істот (рослин і тварин) з урахуванням просторових параметрів розвитку міст, їхньої історичної тяглості, тенденції модернізації в умовах глобалізації тощо. Вихідною для урбаністичної екосеміотики є теза про те, що не лише люди, а й інші види відіграють вагомий роль і мають значення у формуванні образу та способу життя міста упродовж поколінь. У такий спосіб у містах створюється специфічний контекст для міжвидових знакових процесів, який відрізняється від природного довкілля [Magnus, R., Remm T., 2018]. Так само як і семіотика, біосеміотика та екосеміотика, дослідження в царині урбоекосеміотики спирається на різні підходи і різні методологічні традиції.

Тому дослідження, що позиціонують себе як екосеміотичні можна представити одночасно і як такі, що можуть прислужитися інтерпретації міста з урахуванням загальних стратегій семіотики міста (урбосеміотики), просторової інтерпретації міста, способів і моделей комунікації тощо, та як сукупність *case studies*, які різняться за тематикою, методологічними особливостями та цілями, що їх ставлять перед собою автори – теоретичні чи практичні. Ці дослідження також можуть бути сфокусовані на розгляді конкретних проблем конкретного міста, як от міська рослинність, тварини, архітектура, аеропорти тощо.

Крім того, екосеміотика звертається до різноманітних екологістких концепцій, наприклад, глибинної екології Арне Наеса, етики Землі Олдо Леопольда, екофемінізму, концепції збалансованого (сталого) розвитку тощо. Тому екосеміотичні дослідження справляють враження не так цілісного дослідницького поля, як сукупності *case studies*. Далі це буде показано на прикладі кліматичної науки та науки про систему Землі.

3. Екосеміотика та поняття Umwelt

Для семіотики, біо-, зоо-, екосеміотики, а також багатьох напрямів культурної семіотики одним із ключових є поняття «Umwelt», яке також має важливе значення і широко використовується в етології, зоопсихології, теоретичній біології, теорії систем тощо. Тому аналізу змісту цього поняття (терміну, концепту, ідеї) варто приділити окрему увагу.

Запровадження в науковий обіг і використання поняття «Umwelt» безпосередньо пов'язане з іменем і дослідженнями естонсько-німецького зоолога, біолога і біолога-теоретика Якоба фон Юкскюля (Jakob von Uexkull, (1964 – 1964 pp.)⁶. Буквально з німецької слово «Umwelt» перекладається як середовище, довкілля, навколишній світ, яке є також центральним, базовим, ключовим поняттям для екології, назва та формування якої як самостійної наукової дисципліни асоціюється з іменем іншого німецького біолога Ернста Геккеля (1834–1919 pp.). В оригінальних працях і Геккеля, і Юкскюля використовується слово «Umwelt», проте в англійських перекладах праць Геккеля це воно перекладається як «environment»,

тоді як в англійських перекладах праць Юкскюля, а також у більшості праць, написаних англійською мовою і присвячених дослідженню спадщини вченого, загальним та спеціальним питанням семіотики та дотичних до неї дисциплін, зберігається оригінальне написання «Umwelt» для того, щоб показати чи підкреслити його специфіку та змістовну відмінність від терміну «environment». Можна констатувати, що «Umwelt» став самостійним терміном в англійській літературі з багатьох галузей знань і безпосередньо пов'язаний з науковими поглядами і спадщиною Якоба фон Юкскюля [Kull, 2001]. З одного боку, Umwelt для семіотики є «технічним терміном», який, водночас, «приречений» на те, щоб посісти чільне місце в філософії та інтелектуальній культурі [Ділі, 2000: с. 15], з іншого, «Umwelt» – це «наслідок поняття» біосеміотики, яке відіграє важливу роль у тому, що Т. Себіок називає «антропо-семіотикою» [Pablé, 2020: p.125]. Аналіз змісту поняття «Umwelt» є частиною згаданого вже проекту біосеміотичного глосарію (The Biosemiotic Glossary Project), в якому розглядаються різні його значення, синоніми й антоніми та способи використання в сучасних дослідженнях з різних напрямів семіотики, що пов'язано з їхньою міждисциплінарною природою та трендом до переходу кордонів між гуманітарними і природничими науками. Дослідники посилаються на Томаса Себеока, котрий наводить перелік термінів, що певною мірою змістовно перетинаються з Umwelt, а саме: екологічна ніша, світ досвіту, психологічне, або суб'єктивне, або означене довкілля, поведінковий життєвий простір, розширення навколишнього середовища, експресії, але надає перевагу таким термінам як когнітивна мапа, схема и налаштування розуму [Tønnessen, Magnus, Brentari, 2016].

Українським відповідником «Umwelt» могло би бути слово «видосвіт», що поєднує у собі такі значення як «світ виду», знакову систему видосприйняття, об'єктивний (об'єктний) світ як сукупність значень людського довкілля і знань про нього. Тому А. Карась в українському перекладі книги Дж. Ділі «Основи семіотики» залишає термін Umwelt без змін, в його оригінальному написанні [Ділі, 2020: с. 14]. Такий підхід також відповідає загальній тенденції сучасних досліджень у царині семіотики, біо- та екосеміотики,

оприлюднених англійською мовою, де зберігається оригінальна орфографія Umwel. Разом з тим, важливо з'ясувати зміст цього поняття саме в річичі семіотичних досліджень і змістовну відмінність дотичних до нього інших понять (environment, довкілля, навколишнє середовище тощо).

Аналізу змісту поняття «Umwelt», а також дотичних до нього понять «дизайн» і «функціональний цикл», або «функціональне коло» тощо, варто приділити окрему увагу, оскільки, по-перше, всі перелічені вище наукові дисципліни (семіотика, біосеміотика, етологія, зоопсихологія, теоретична біологія, теорія систем тощо) тісно взаємопов'язані між собою й утворюють складне міждисциплінарне поле досліджень; по-друге, має місце загальна тенденція до розробки глобальної (Thomas A. Sebeok), або інтегративної (Adrian Pablé) семіотики та уніфікованої біосеміотики (Marcello Barbieri). В цьому ключі важливо прослідкувати розвиток і трансформації змісту поняття відповідно до контекстів, цілей і завдань тих чи тих досліджень. Це дозволить відрефлектувати над методологічним значенням Юкскулевого тлумачення «Umwelt», а також визначити спільне і відмінне зі змістом поняття «environment» та здійснити методологічні рефлексії над проблемним полем і методологічними підходами екосеміотики як одного із напрямів сучасних семіотичних досліджень, що стрімко розвивається.

Окрім того, Я. фон Юкскюль стравив вагомий безпосередній чи опосередкований вплив на формування поглядів цілої плеяди філософів (Герман фон Кайзерлинг, Ернст Кассіерер, Ортега-і-Гассет, Хельмут Плеснер, Мартін Гайдеггер, Жиль Делез, а також екофілософа та засновник глибинної філософії Арне Наес), вчених різних галузей знань, – математики (Рене Том), психології та зоопсихології, етології (Конрад Лоренц, Хейні Хедігер, Дональд Редфілд Гріффін, Еріх Клінгеммер та ін.), антропології (Тімоті Інгольд), лінгвістики (Вернер Хайнц, Гельмут Гіппер, Туомо Джамза та ін.), теоретичної біології (Людвіг фон Бергалаффі, Адольф Мейер-Абіх, Річард Волтерек та ін), фізіології і медицини тощо (Вольфганг Будденброк, Тюр фон Юкскюль) [Докладніше див.: Kull, 2001: р. 12–13]. Проте дослідники наукової спадщини Юкскюля вважа-

ють, що найвагомимим був його внесок саме в семіотику, зоо- та біосеміотику.

В своїх дослідженнях і теоретичних роздумах Я фон Юкскюль пройшов інтелектуальний шлях від уявлень про поведінку тварин як впорядковану групу рефлексів та використання терміну «milieu» (запозиченого з французької мови, для означення сфери чуттєвого і когнітивного досвіду, який набуває організм в навколишньому світі), або «environment» (навколишнє середовище, оточення) до запровадження та удосконалення поняття Umwelt та у напрямку мінімізації ролі рефлексів. [Tønnessen, 2015: p. 9]. Заміна «milieu» («середовище») на «Umwelt» за його задумом мала на меті підтвердити відповідність між окремими видами тварин та «сектором» світу, що є доступним для органів і через органи чуття саме цих видів, оскільки, як пише Юкскюль, «Nobody is a product of their environment – everybody is the master of one's Umwelt»⁷ [Цит. за: Kull, 2001: p. 1].

Можна виділити кілька аспектів, що зумовили зростання інтересу як безпосередньої до наукової спадщини Юкскюля, котрий був передовсім біологом з оригінальним розумінням живих процесів, які вирізняли його із загального річища сучасної йому науки про живе [Kull, 2001: p. 3], так і до актуалізації його спадщини в теперішніх дослідженнях у багатьох наукових галузях. Насамперед, це пов'язано із загальним трендом концептуальної перебудови біології з темпоральної (еволюційної, генетичної, «вертикальної») моделі, яка домінувала протягом 20 ст., у напрямі просторової (організмичної, геномічної, «горизонтальної», семіотичної) моделі науки про живе, що швидко розвивається останніми роками. Під цим кутом зору привертають увагу намагання Юкскюля побудувати біологічну теорію, яка пояснювала б життєво важливі природні процеси, включати суб'єкт, живе «Я», або саме життя, яке є не лише пасивним об'єктом наукового пізнання, а виявляє активність стосовно навколишнього світу, комунікує з ним. Тому праці Юкскюля є основоположними для теоретичної біології та експериментального (емпіричного) дослідження поведінки організмів, а сам вчений вважається одним із основоположників етології – науки про поведінку. Звідси випливає безпосередній взаємозв'язок між біологією

і семіотикою, коли знакові системи одночасно є предметом дослідження як біології, так і семіотики (біосеміотика) [Kull, 2001].

К. Кулл зазначає, що поштовхом для наукових пошуків Юкскюля була його невдоволеність теоретичними підвалинами біології кінця 19 – початку 20 ст., де недостатньо уваги приділялося біології розвитку (developmental biology) з фокусом на дослідження рушійних сил та механізмів індивідуального розвитку організмів, генетиці та дослідженням поведінки тварин, оскільки ці напрями перебували на початкових етапах становлення і пов'язані з іменами німецького експериментального ембріолога Вільгельма Ру, засновника сучасної генетики моравського ботаніка Грегора Менделя та дослідника поведінки комах французького ентомолога Жана Анрі Фабра, а також самого Юкскюля.

Тогочасна біологія була розділена між двома протилежними таборами – дарвіністами та віталістами. Якщо перші спиралися на «строгу каузальність», на основі якої намагалися пояснити як функціонування, так і дизайн (мету, проєкт, план, задум, оформлення) живих організмів з позицій теорії природного добору Чарльза Дарвіна, то другі – на так звану «само-законність», згідно з якою розвиток і життєдіяльність організмів мали би підпорядковуватися певним внутрішнім законам, які й визначають їхній дизайн (мету, проєкт, план, задум, оформлення) і функціонування. Проміжна позиція, намагаючись поєднати дарвінізм і віталізм, пояснювала дизайн специфічними законами розвитку, а функціонування – механічними законами, вдаючись до аналогій із функціонуванням машин. Юкскюль називав прибічників такого проміжного підходу «машиналістами» (machinalists) [Kull, 2001: р. 6]. Власне, поняття «дизайн», яке в теоретичних розробках Юкскюля посідає одне з головних місць і є важливим для цілісного розуміння поглядів ученого, також запозичене зі сфери конструктивної діяльності людини, де в дизайні втілюється єдність методу, процесу і результату проєктно-творчої діяльності. Таким чином, Юкскюль також бачить природу і види, що її населяють, не як щось, підпорядковане суто механічним законам, а як таких, що здатні до самоорганізації і самореалізації. Відповідно, у своїх поглядах Юкскюль більше схилявся до позиції «машиналістів», наголошуючи при цьому, що на

відміну машин, які мають головним чином просторовий дизайн, дизайн живих організмів також є і темпоральним (тобто розгортається в історичному і індивідуальному часі). Прикметно, що сама ідея розрізнення просторового і темпорального дизайну, або плану живих організмів прослідковується ще в працях Карла Бера, чий погляд справили значний вплив на Юкскюля [Kull, 2001].

Актуалізація наукових розробок Юкскюля з 1960-х років пов'язана зі зростанням інтересу до загальних засад формування почуттів, психіки, свідомості та комунікації у живих істот, а також онтологічних, біологічних, еволюційних передумов формування свідомості людини та комунікації за допомогою знаків (антропосеміотика), оскільки з давніх-давен припускалося, що тварини також мають почуття, психіку і навіть розум, але лише людина здатна використовувати знаки. Таким чином, саме Юкскюлю слід завдячити поширенням семіотичних досліджень зі сфери суто гуманітарних дисциплін на царину біології та визнання того факту, що знакові системи притаманні всім живим системам [Kull, 2001].

Згідно Юкскюлю, кожен вид і, відповідно, кожна особина певного виду мешкає і здійснює свою життєдіяльність не просто в середовищі як сукупності різноманітних біофізичних чинників (environment), але в «об'єктивному світі», «публічному світі» видів, що складається з об'єктів, які є завжди об'єктами певного досвіду і потребують відповідних когнітивних здібностей («mind-dependent»). Об'єктивний світ конструюється мірою того, як тварини «складають мапи» (мапування світу шляхом моделювання, згідно К. Куллу) за допомогою свого внутрішнього суб'єктивного світу (Innenwelt), завдяки якому визначається (означається) значення об'єктів, тобто через знаки. Таким чином, об'єкти не є відстороненими об'єктами самі по собі [Ділі, 2000], а є речами, що стають об'єктами щоразу, коли стають частиною досвіду виду через видоспецифічні знаки. Отже, знаки – це продукти видоспецифічної сенсорики [Pablé, 2020: p.126]. Для організму об'єктом стає відоме, а не невідоме. Об'єкт існує в контексті мережі відношень, які спочатку Юкскюль назвав Umwelt, а згодом Т. Себеок – семіотичним павутинням [Ділі, 2020]. Причому Т. Себеок зазначав, що саме семіоз спричинив «кристалі-

зацію *Umwelten*) (множина), або «моделей околиць», які відповідають виживанню кожного організму і виду [Sebeok, 1995].

Оскільки кожен вид і кожна окрема особина сприймають навколишній світ по-різному і вибірково, різні організми живуть і діють у світах, що не завжди перетинаються між собою, хоча фізично можуть перебувати поруч. Ця ідея зафіксована у назві праці Юкскюля «Собака знає лише собачі речі» (1935). Біолог намагався дослідити світи різних видів живих організмів, їхню смислову наповненість і роль сигналів/знаків у забезпеченні цієї життєдіяльності, досліджуючи зв'язок між знаковими і смисловими світами різних живих істот і намагаючись у такий спосіб обґрунтувати «біологічну вкоріненість смислу у Всесвіті». На думку Є.Н. Князевої, вчення Юкскюля про смисли (*Bedeutungslehre*) безпосередньо пов'язане з вченням про *Umwelt* (*Umweltslehre*), які, по суті, є різними аспектами одного й того ж самого бачення (однієї й тієї ж теорії) [Князева, 2015].

Поставивши перед собою завдання дати відповідь на питання про те, наскільки нездоланною є відмінність між символами, якими оперують люди, та знаками і сигналами, за допомогою яких взаємодіють тварини, Юкскюль вибудовував свій підхід, згідно яким живі організми можна зрозуміти лише у тісному зв'язку з їхнім *Umwelt*. Тоді *Umwelt* постає як інтерактивна версія довкілля певного організму, який окупував це довкілля відповідними фізіологічними засобами [Clements, 2016]. А. Єрмоленко звертає увагу на те, що Юкскюль поділяв навколишній світ живої істоти на три сфери: 1) «зовнішній світ», який позначав поняттям (*Aussenwelt*), тобто світ, що міститься за межами живої істоти і до якого ця істота байдужа; 2) «оточення» (*Umgebung*), або світ, у якому безпосередньо існує жива істота і які (*Aussenwelt* та *Umgebung*) є джерелами певних відносно сильних чи слабких подразнень; 3) «довкілля» (*Umwelt*), як функціональна (або прагматична) сфера специфічного для тварини зв'язку внутрішнього і зовнішнього світів, що визначається «світом помічання» і «світом дії». Відповідно, кожна істота як біологічна система має своє власне довкілля, значуще саме для неї, тобто для кожної істоти в її «довкіллі» (*Umwelt*) присутня система подразників, що набуває семіотичного (знакового) виміру. Взаємодія орга-

нізму та його «довкілля» (Umwelt) уможливлується завдяки закодованій в організмі знаковій системі, яка уможливує вибір тих властивостей світу, які забезпечують виживання та існування даного організму як системи. Організм, як жива система, ніби виокремлює своє довкілля (Umwelt). Іншими словами, у тому ж самому навколишньому середовищі довкілля не одне й те саме для організмів різних видів, і тому видоспецифічний зв'язок організму з довкіллям обмежений специфікою виду. Тоді Umwelt постає як «особливий світ сприйняття та дії, той світ, що будує собі кожен біологічний вид і окрема особина в ньому, до якого він адаптований і який визначає спосіб його поведінки в ньому». Umwelt – це не увесь навколишній світ, а лише його певний зріз, або «світ помічання» за А. Єрмоленком [Єрмоленко, 2010: с. 43–44], оскільки кожна жива істота обирає з багатоманіття кольорів, звуків, смаків, запахів, тактильних відчуттів, пов'язаних із можливими контактами із зовнішнім світом, лише ті подразники і сигнали, котрі відповідають можливостям органам чуття цієї живої істоти цього виду і слугують потребам її виживання й життєдіяльності [Князева, 2015].

Спираючись на праці, присвячені інтерпретації поняття Umwelt, Є. Князева [Князева, 2015] виокремлює такі його риси/характеристики: 1) Umwelt – це продукт взаємодії організму з довкіллям, а організм і середовище його життєдіяльності складають одне ціле і взаємовизначають одне одного; 2) Umwelt – це світ смислів, оскільки в самому понятті схоплена суб'єктивна і смислова визначеність світу живої істоти, причому смисли з'являються тією мірою, якою істота вибірково сприймає навколишнє середовище і так само вибірково діє в ньому; 3) Umwelt – це лише певний зріз світу, що сформувався в результаті відбору змісту, значимого для кожного біологічного виду, і є результатом інтенціональної активності живого організму в єдності його психічної та тілесної організації; 4) Через поняття «Umwelt» Юкскюль намагався показати, що джерелом активності може бути не лише жива істота, а й від світ, що її оточує, але, водночас, Umwelt активно створюється живою істотою та цю істоту створює, тобто смисли створюються живою істотою і, водночас, навколишня дійсність відкривається живій істоті як смислова; 5) Umwelt – це світ живої істоти, який природним чином спро-

ектований за законами дизайну, за певним внутрішнім планом самої природи. Від цього дизайну, що включає як структурну організацію тіла, так і функціональні цикли, залежить здатність організмів, як комунікативних істот, обмінюватися сигналами; 6) Umwelt – це єдність світу сприйняття і світу дії (Merkwelt und Wirkwelt) живої істоти, тобто будь-яке сприйняття пов'язано з дією, а отже є активним і конструктивним.

Як зазначалося, важливим для розуміння поглядів Юкскюля на функціонування живого є поняття «функціонального циклу», або «функціонального кола», за допомогою якого він описує і пояснює механізм дизайну живих організмів. Розробка концепції функціонального кола як механізму побудови (створення) Umwelt, або Umwelt-building, з'являється в працях вченого початку 1920-х років, а у цілісному вигляді викладена в окремому розділі другого видання «Теоретичної біології» (1928 р.), де була представлена рання версія поняття зворотного зв'язку, або загальна модель знакових процесів (семіозу). Обидві ці назви, на переконання К. Кулла, є правомірними і використовуються залежно від того, який бік, який аспект функціонування живого хоче наголосити дослідник, але обидва ці аспекти були новими для тогочасної біології [Kull, 2001: р. 7].

Поняття функціонального кола дозволяє описати здатність організму підтримувати внутрішню рівновагу, або гомеостаз, яке в кібернетиці, теоретичній біології та загальній теорії систем описується за допомогою поняття зворотного зв'язку, і забезпечує самопідтримку, саморегуляцію, сталість системи. В живій природі, згідно Юкскюлю, функціональне коло є механізмом, що склався в ході еволюції, і є частиною дизайну живих істот.

Водночас, як зазначає М. Клементс, функціональне коло, яке у Юкскюля є центральним поняттям для опису поведінки окремих організмів, зведено головним чином до матеріального механізму послідовності причин і наслідків, але не охоплює ані якісні і телеологічні аспекти цієї структури поведінки, ані складну мережу зав'язків між організмами різних видів. Модель кола використовується як певний ідеал органічної природи, що одночасно втілює в собі як стабільність і гармонію природних системи, так і більш пізню концепцію природних процесів як машиноподібних, авто-

номних і жорство детермінованих [Clements, 2016: p. 72]. М. Клементс пропонує інтегрувати Юкскюлеву модель функціонального кола з трьохкомпонентною моделлю знаку та лабіринтом Ч. Пірса, тобто здійснити синтез семіотики Ч. Пірса з біологічним підґрунтям Юкскюля. Згідно Ч. Пірсу, існує необмежений зв'язок відносин між знаками та їхньою здатністю породжувати нові значення, а вирішальна роль у зародженні цих відносин належить стихійності і випадковості, що створює умови для хаосу та катастрофічної непередбачуваності, або лабіринту. Саме з таким образом лабіринту можна порівняти невизначеності, що виникають унаслідок екологічних проблем на глобальному та локальному рівнях [Clements, 2016, p. 72]. З огляду на терміновість пошуку відповідей на екологічні виклики, такий синтез видається цілком актуальним.

Поняття *Umwelt*, згідно Юкскюлю, стосується, насамперед, «біологічних підстав, які лежать в самому епіцентрі вивчення як комунікації, так і сигніфікації» будь-якої тварини, включно з людиною. Відповідно, зауважує Дж. Ділі, це поняття передовсім належить до царини зоосеміотики (та біосеміотики), а вже потім – до антропосеміотики, і стосується ролі біологічних підстав (передумов та умов) для здатності успадкувати та засвоювати знаки. Оскільки кожний живий організм, кожна жива істота має свої спадкові особливості, то й зовнішній світ вона «вбирає у себе» відповідно до цих особливостей, тобто засвоює/освоює своїми органами відчуття, які Дж. Ділі називає «тілесні форми когнітивних органів», лише якусь частину «обширного фізичного універсуму» навколо неї. Відповідно, об'єктивованими стають лише ті аспекти фізичного довкілля, які узгоджені з індивідуальними модальностями живої істоти. Як наслідок, світ постає освоєним не лише фізично, а й когнітивно. Цю тезу Дж. Ділі ілюструє на прикладі однієї й тієї ж троянди, яка, втім, набуває різного значення для бджоли в якості рослини-медоноса, і для людини як квітки, що має естетичне і символічне значення – наприклад, як символ краси і кохання. Таким чином, *Umwelt* – це довкілля, доступне відчуттям, а сприйняття є тим, що перетворює відчуття на об'єкти досвіду [Ділі, 2000: с. 16–17].

Водночас Дж. Ділі звертає увагу на пояснювальну обмеженість концепту *Umwelt*, сформованого в царині біології, стосовно

людської здатності до використання знаків людиною, адже буття людини не обмежується «бульбашкою»⁸, що наче унаочнює видоспецифічне довкілля, зумовлене біологічною конституцією людини, оскільки моделююча система людини (Innenwelt) пов'язана не лише з її Umwelt та біологічною конституцією. Людська мова є не стільки системою зв'язку (communication system), скільки способом моделювання світу відповідно до можливостей, що виходять за рамки досвіду, даного у відчуттях, або пережитого у сприйнятті. Завдяки цьому формуються лінгвістичний код і лінгвістичне повідомлення, а всі його значення є типом Innenwelt. Отже, зауважує Дж. Ділі, поняття Umwelt як видоспецифічної непроникної «бульбашки» може застосовуватися до людини лише тією мірою, якою людина належить до тваринного світу. Людину можна визначити як «семіотичну тварину» (що тотожно «раціональній тварині»), яка не лише використовує знаки, але й знає, що ці знаки існують завдяки її лінгвістичній здатності моделювати таку фундаментальну дійсність досвіду, яка не виникає «перед очима» [Ділі, 2000: с. 22–24]. Тому люди – це «Umwelt-builders» у найширшому сенсі цього терміну (The Umwelt ontology) [Hoffmeyer, 1997; Tønnessen, 2003: р. 284], які, відповідно до термінології Юкскюля, мають такі відмінності від решти тваринного світу [Tønnessen, 2003: р. 284–290]:

- люди здатні сприймати власні вчинки, тому в людській життєдіяльності і поведінці Umwelten (навколишні середовища), Merkwelt (пам'ять) та Wirkwelt (реальний світ) не є строго розділеними сутностями;
- кількість схем, якими оперує людина, є гнучкою і може зростати під час знайомства з новими об'єктами;
- навколишні середовища людини (Umwelten) є дуже індивідуальним (індивідуалізованим) і можуть суттєво відрізнятись один від одного;
- перебування/участь людини в різних спільних середовищах (common-Umwelten), таких як різні культури і субкультури, є надзвичайно важливим для людського досвіду Umwelt;
- на додачу до основних типів функціональних циклів/кіл, описаних Юкскюлем, люди залучені до специфічних людських

функціональних циклів/кіл, одним із яких, наприклад, є функціональний цикл/функціональне коло морального суб'єкта;

- частиною Umwelt кожної людини є її концептуальний світ, в який інкорпоровані поняття мови, а також інтуїції, різні види мистецтва, релігійні уявлення тощо, а сам концептуальний світ укорінений у чуттєве сприйняття, а його поняття стають значущими тоді, коли мають прямі чи опосередковані посилання/референції на конкретні об'єкти сприйняття;

- чуттєві об'єкти людини зазвичай забарвлені, відбиті та структуровані різними концепціями. Відповідно, людина має концептуалізований досвід Umwelt.

Разом із тим, дослідники спадщини Юкскюля виділяють і проблемні місця в обґрунтуванні концепту Umwelt [Tønnessen, 2015: р. 9–12]. По-перше, це стосується епістемологічного аспекту, який К. Brentari (С. Brentari) називає кантіанською проблемою: кантіанська позиція Юкскюля, зокрема поняття «річ в собі», вводить його в оману, коли він намагається пояснити життєдіяльність організмів, постулюючи недосліджувані правила і плани природи, які насправді важко перевірити (верифікувати), і це суперечить емпіричній дослідницькій програмі самого Юкскюля та призводить до того, що Umwelt/Umwelten різних організмів постають як окремі замкнені, закриті світи – «бульбашки». По-друге, слабкою стороною теорії Юкскюля вважають ідею досконалої, задалегідь встановленої гармонії у взаємодії організму з довкіллям, і це наражає на труднощі у спробах пояснити зникнення або виникнення нових видів. Наприклад, М. Тоннесен задля заповнення цієї прогалини, намагається пояснити адаптацію організму до змін в навколишньому середовищі за допомогою поняття *Umwelt transitions* (переходи Umwelt). Воно стосується тривалих системних змін в життєвому циклі живих істот, які розглядаються з онтогенетичних (індивідуальних), філогенетичних (популяційних, видових) чи культурних переходів від одного типового явища Umwelt до іншого. Зміст, що вкладається в поняття Umwelt transitions є важливим для розуміння стихійної організуючої сили організму та визнання тварин автономними утвореннями. Разом із тим, запропоноване М. Тоннесеном поняття Umwelt transitions не так пояснює механізм

зміни взаємодії індивіду і довкілля, як наголошує на можливості таких змін, посилаючись на внутрішньовидову мінливість, про яку писав і Юкскюль.

По-третє, пояснення семіозу в тваринному світі та поведінки тварин загалом мають серед іншого спиратися і на звання в галузі психології тварин (зоопсихології), яка тоді тільки-но набувала розвитку як позитивна наука, а у поясненні поведінки тварин все ще переважали антропоморфні підходи. Безумовно позитивними були наміри Юкскюля дистанціюватися від антропоморфних концепцій психіки і поведінки тварин. Він не претендував на доведення наявності розуму тварин і намагався уникати таких понять, як свідомість, усвідомлення, сприйняття/перцепція тощо, хоча й припускав існування досвіду. Проте, з позицій сучасної біосеміотики такі поняття як перцепція/сприйняття та дія набувають сенсу лише за умов всебічного урахування біологічних засад існування живих істот, у тому числі й моделей різноманітних досвідних світів і семантично навантажених моделей ландшафту, що оточують індивідуальний Umwelt [Tønnessen, 2015: p. 11).

Також, оцінюючи методологічний і евристичний потенціал теорії Юкскюля, включно з концептом Umwelt, для сучасної науки слід, безумовно, враховувати новітні досягнення нейробіології, порівняльної психології та етології, які значно розширили знання про психіку і когнітивні можливості тварин, що, зокрема зафіксовано у *Кембриджській декларації про свідомість (The Cambridge Declaration on Consciousness)* [Кембриджська декларація про свідомість, 2016), в якій обґрунтовується існування свідомості не лише у людини, а й у інших тварин. Ця обставина, безумовно, має братися до уваги сучасними дослідниками в галузі семіотики, біо- та екосеміотики тощо [Tønnessen, Maran, Sharov, 2018].

І, нарешті, не можна не згадати політичні інтерпретації теорії Юкскулевої теорії Umwelt. На початку підрозділу вже згадувалося, що погляди і теоретичні розробки цього вченого справили вплив на представників багатьох дослідницьких галузей. Сам Юкскюль часом виходив за межі біології, намагаючись інтерпретувати висновки зі своєї теорії в соціально-політичному контексті. До цього також вдавалися і деякі інтерпретатори його спадщини. Зокрема, це сто-

сується висновків про більшу важливість індивідуального простору порівняно з простором соціальним. Тому, переконаний М. Тоннесен, сучасні дослідники мають більше уваги приділяти дослідженню власне людських *Umwelten*, а саму теорію *Umwelt* розглядати в різних контекстах, у тому числі і людському, розрізняючи зоосеміотичний, де людина розглядається як вид тварин, або *human-animal*, та екосеміотичний, де розглядаються взаємодіє людини і довкілля (*human-environment*) аспекти [Tønnessen, 2015: p.12].

4. *Umwelt ma Environment*

Після з'ясування деяких аспектів змісту Юкскулевого поняття «*Umwelt*» як видоспецифічного довкілля, доступного відчуттям особинам, що у такий спосіб перетворюється на об'єкт видоспецифічного досвіду, доцільно розглянути співвідношення між Юкскулевім поняттям «*Umwelt*» та Геккелевім поняттям «довкілля»/«*environment*». Така розвідка сприятиме розумінню особливостей семіозу в природі та виникненню культурного семіозу, а також є важливою для здійснення досліджень в екосеміотиці та рефлексій над розробками, що позиціонують себе як біо- та екосеміотика.

В уже згадуваному дослідженні в рамках біосеміотичного глосарію зазначається, що в одних дослідженнях ці терміни використовуються як синоніми, але сам термін «*environment*» набуває Юкскулевого змісту, в інших – «*environment*» тлумачать як певний аспект *Umwelt*. Також має місце і протиставлення цих термінів. Дехто визначає *Umwelt* як перцептивний (чуттєвий) світ тварин та противагу неперцептивній активності. З позицій семіотики під час визначення *Umwelt* важливим є наголос на моделюючу активність, пов'язану з роботою мозку, як на нематеріальну складову з її акцентом на інтерпретацію зовнішнього світу та залежність від потреб організму [Tønnessen, Magnus, Brentari, 2016].

Ернст Геккель, котрий запровадив термін «екологія», використовував його для означення науки про взаємозв'язки між організмом і зовнішнім довкіллям, під яким розумів біофізичне середовище існування виду, причому зовнішнє біофізичне середовище і сам організм постають наче відділені одне від одного. До-

вкілля, або навколишнє середовище, є центральним поняттям екології, яка досліджує взаємодію організму з цим середовищем на надорганізмовому рівні організації живих систем (популяції, види, біоценози, Біосфера). Буквально, екологія (від дав.-гр. οἶκος – середовище, житло і λόγος – вчення, наука) – це наука про домівку.

В кінці 19 – на початку 20 ст. в біології і, зокрема і дослідженнях поведінки тварин, чітко окреслилися два тренди, які умовно можна означити як експериментально-лабораторний і природно-спостережний. Перший напрям (американська школа зоопсихології, школа академіка І.П. Павлова з вивчення фізіології вищої нервової системи та ін.) зосереджувався на лабораторних дослідженнях поведінки тварин, зокрема, заснованої на виробленні умовних рефлексів і здатності до навчання, на основі чого робилися широкі теоретичні узагальнення. Натомість другий напрям надавав перевагу дослідженню поведінки тварин в природних умовах і мав на меті описати й пояснити механізми розгортання і функціонування спадкових програм поведінки (інстинктів) у поєднанні з набутими формами поведінкової адаптації (етологія, до засновників якої належить також і Я. фон Юкскюль). Дослідження охоплювали спостереження, опис і порівняння різних форм видової поведінки та поведінки еволюційно споріднених видів [Див.: Дьюсбери, 1981]. Один з головних принципів класичної етології полягає у тому, що в основі вивчення поведінки тварин мають лежати ретельні спостереження в природних умовах існування, яке дозволяє «схопити» поведінку тварини в її цілісності. Загалом, завдання науки про поведінку полягає у пошуку відповідей на питання: «Що робить тварина?», «Як тварина це робить?», «Як це допомагає вижити/адаптуватися тварині до навколишнього середовища, світу?». Виділення знакових систем і інтерпретація їхньої ролі в життєдіяльності і виживанні виду – одне із завдань науки про поведінку. Важливою складовою цієї дослідницької програми було (і є) вивчення внутрішніх механізмів детермінації поведінки живих істот в єдності з дослідженням зв'язків організму з навколишнім середовищем. Поведінка постає як форма і спосіб адаптації організму до умов навколишнього середовища в ході еволюції, з одного боку, та реакція організму на чинники довкілля, – з іншого.

Можна сказати, що етологія, екологія і біосеміотика досліджують один і той самий комплекс – «організм-довкілля». Але якщо екологія досліджує все розмаїття зав'язків організму з довкіллям/environment з усіма його абіотичними, біотичними, антропогенними чинниками, то етологію та біосеміотику цікавлять конкретні поведінкові механізми реалізації цих зав'язків у безпосередньому Umwelt і роль знакових систем у їх реалізації. Власне становлення науки про поведінку тварини – етології – починалося зі спостережень, опису, класифікації та пояснення індивідуальної видоспецифічної поведінки (Umwelt), а для цього необхідні також знання про можливі чинники довкілля, що впливають на поведінку у життєдіяльності досліджуваних видів.

Отже, довкілля – це «дім», в якому існують види, тоді як Umwelt – це спосіб життя в домі, у власній «комірці», або «бульбашці», в якій живе кожен вид, встановлюючи зв'язок між об'єктами досвіду та елементами відчуття. Ці зв'язки зумовлені не фізичним довкіллям як таким, а сукупністю відношень між тим, що може бути присутнє в довкіллі і тим, що належить до «когнітивної конституції біологічного організму, який взаємодіє з довкіллям в конкретному часі і просторі». Часткові відчуття конституують об'єкти досвіду, відповідно до фізичної конституції організму [Ділі, 2000: с. 17–18], а сигнали, або знаки, довкілля поділяються на «бажані» і «небажані». Об'єкти зовнішнього світу набувають для організму певного значення у відповідності до контекстів. Біологічна конституція організму, що сприймає знаки (сигнали) навколишнього світу, діє як інтерпретант того, що дається йому у відчуттях. Таким чином, підсумовує Дж. Ділі, Umwelt – це вищоособливий об'єктивний світ, в якому елементи фізичного середовища стають частиною більшого, цілісного «життєвого світу», завдяки якому індивідуальні члени певного виду живуть, рухаються і набувають свого буття як члени саме такого, а не іншого виду [Ділі, 2000: с. 19–20].

Як уже зазначалося, Юкскюль, досліджуючи поведінку тварин, відмовився від дуалізму між внутрішнім і зовнішнім світом живої істоти, сформулювавши тезу про те, що внутрішній світ організму, а саме системи, що підтримують гомеостаз організму і забезпечують його адаптацію, містить когнітивну модель свого

зовнішнього світу, тобто модель природного довкілля наче знаходиться всередині, а не ззовні організму. В понятті Umwelt Юкскюля фіксується взаємозв'язок організму з довкіллям не лише як взаємозв'язок метаболічної енергії (наприклад, коли організм виступає ланкою харчового ланцюга), що більше відповідає розумінню взаємозв'язків організму і довкілля в екології Геккеля, а як динамічний процес генерування сенсів і значень [Clements, 2016: p. 77].

Таким чином, Umwelt – це предмет дослідження науки про поведінку (етології, зоопсихології та семіотики, оскільки вона досліджує знакові механізми взаємодії організму з довкіллям та іншими організмами, тощо), а довкілля/environment – екології, яка пов'язана з надорганізованими (популяційним, екосистемним, біосферним) рівнями організації живого. Інтеграція науки про поведінку та екології, а також проникнення ідей популяційної екології у вивчення та пояснення поведінки вивело етологію на якісно новий, більш високий рівень дослідження для оцінки загальнобіологічної ролі поведінки в цілісній природній системі.

Своєю чергою, дослідження надіндивідуальних, надорганізованих рівнів організації дозволяє зрозуміти роль поведінкових факторів, включно зі знаковими системами внутрішньовидової та міжвидової взаємодії, у виникненні та підтримці певної структури організації популяції, внутрішньопопуляційних груп, «співтвораристів» (як у тварин, що ведуть груповий, або соціальний спосіб життя), де кожна особина пов'язана з багатьма іншими членами групи складними стосунками ієрархії, конкуренції, взаємодопомоги, харчовими, сигнально-комунікативними, репродуктивними, родинними зв'язками тощо. Відповідно, аналіз надіндивідуальних форм поведінки має ґрунтуватися на характеристиці всіх цих специфічних взаємовідносин, притаманних конкретному угрупованню тварин, а не лише на описі поведінки окремо взятих особин [Гардашук, 1991: с. 58–59].

На надорганізованому рівні організації можна виділити: 1) макрорівень, пов'язаний із дослідженнями просторово-часової структури популяції, закономірностей саморегуляції чисельності особин, а також генетичних і еволюційних механізмів такого регулювання; 2) мікрорівень, де дослідницькі зусилля спрямовані на ви-

явлення механізмів міжіндивідуальної взаємодії, тобто механізмів і принципів комунікації особин в популяції, або тваринного семіозу [Панов, 1983; Гардашук, 1991]. Поведінка є невід'ємною складовою і важливим регулятором не лише внутрішньопопуляційних, а й міжвидових відносин типу «хижак-жертва», «господар-паразит, симбіотичних зав'язків і харчових ланцюгів.

Якщо з позицій екосеміотики Umwelt кожної особини може інтерпретуватися як «бульбашка», «комірка», особливий видоспецифічний світ, а співіснування багатьох особин одного виду нагадує взаємоперекриття чисельних бульбашок, що утворюють наче живу мильну піну, яка підтримує цілісність популяції. Оболонки цих бульбашок працюють одночасно як фільтри і як внутрішні мембрани, які відмежовують і зберігають внутрішній світ особини. Співіснування з іншими видами, або взаємодію з функціональними колами інших видів, М. Клементс для наочності порівнює з музичною симфонією, де кожен вид репрезентує еквівалент певної (видоспецифічної) мелодії, а співіснування видів постає наче набір різних інструментів в оркестрі. Таким чином, складаючи природні фактори, властиві кожному організму, план природи спрацьовує як певна цілісність, що забезпечує гармонійне перетинання замкненого автономного існування індивідуальної форми життя з тим, що стосується інших видів [Clements, 2016: p. 79]. Спираючись на цю метафору, М. Клементс зауважує, що, наприклад, в природі хижак може ефективно переслідувати свою жертву, так і жертва може ефективно уникати свого переслідувача, існуючи наче в різних реаліях і, водночас, взаємодіючи між собою. З точки зору еволюційної екології хижак максимально адаптований до полювання на жертву, тоді як жертва пристосована до уникання нападів хижака. Зустріч хижака і жертви відбувається тоді, коли адаптивний механізм жертви дає збій, а хижак зазнає поразки, коли збій дає його адаптивна система переслідування й нападу.

Разом із тим, М. Клементс справедливо вказує на невідповідність Юкскюлевих пояснень механізмів активності організму сучасним уявленням з позицій еволюційної екології, де життєдіяльність і адаптація розглядаються як відкритий і творчий процес, а поведінка – як «лідер» еволюційного процесу [Дьютсбері, 1981;

Майр, 1981). Також критичної оцінки потребує і переконання Юкскюля у тому, що поведінка та фізіологія виду є визначеною заздалегідь, включно з їхньою діяльністю в середовищі інших видів. Таке пояснення Юкскюля М. Клементс визначає як «фіксизм» («fixism») і вважає, що віру Юкскюля в загальну природну гармонію можна критикувати як наївне піднесення «презумпції самокорегуючої природної рівноваги» [Clements, 2016: p. 79].

Варто зауважити, що ще О.М. Северцов у праці «Еволюція і психіка» (1922 р.) дійшов висновку, що в природних умовах перевагу отримують ті особини, які здатні «швидко і доцільно змінювати свою поведінку і виробляти нові звички, особини з потенційно більш високою психікою». Іншими словами, на переконання О.М. Северцова, виживають насамперед «винахідники» нових способів поведінки [Северцов, 1945: с. 18]. Подальше теоретичне обґрунтування ідея еволюційної ролі поведінки отримала в працях нашого співвітчизника І.І. Шмальгаузен, який писав про важливу адаптивну роль здатності тварин до зміни своєї поведінки [Шмальгаузен, 1983], що дозволяє виду в нових умовах існування освоїти нову відповідну нішу. Таким чином, поведінка тварин відіграє велику роль в еволюційній та екологічній пластичності видів, еволюції організації популяцій і співвідношення вроджених і набутих складових поведінки, і відповідно, взаємодії, взаємоадаптації та кореляції *Umwelt* та *Environment*.

Цікавий підхід до аналізу співвідношення змісту понять *Umwelt* та *Environment* надається Соломоном Маркусом [Marcus, 2001], де автор пропонує експлікувати зміст поняття «*Umwelt*», звернувшись до моделі стільникового автомата, розробленого 1970 року британським математиком Дж. Гордоном Конвеем (John Horton Conway) і відомого під назвою «The Game of Life» (Conway's GOL), або просто «Life». На думку С. Маркуса, «Гра життя» Конвее (Conway's GOL) цілком узгоджується з концепцією *Umwelt* Юкскюля [Marcus, 2001: p. 66], оскільки:

1) в концептах і *Umwelt*, і GOL немає суттєвих, сутнісних відмінностей між організмом та його оточенням, між живими істотами та природою, між предметом і об'єктом;

2) в Umwelt Юкскюля і в GOL Конвея природа чи навколишнє середовище сприймається лише опосередковано через відносини до живих клітин, а процес наближення клітин до природи, навколишнього середовища суто семіотичний. Таким чином, еволюція взаємодії між живими клітинами та їхнім оточенням, включно з іншими клітинами або організмами (сусідами) є єдиним знаковим процесом, за допомогою якого природа сприймається популяцією;

3) на відміну від класичної екології, де екосистема відносно відділена від живих організмів, з якою себе асоціюють організми, згідно Юкскюлю, екосистема, де протікає життєдіяльність популяції, є продуктом самої популяції, а не сукупністю виключно зовнішніх чинників. Те саме має місце і в GOL, де початкова конфігурація популяції визначає всі можливі напрями її подальшої еволюції;

4) конфігурація популяції і сума популяцій постійно модифікуються, хоча цей факт також включає конкретні випадки, коли відповідна конфігурація є сталою;

5) подібно до Umwelt, екосистеми, репрезентовані GOL є конфронтаційними, оскільки стикаються з двома протилежними викликами: труднощами становлення та небезпекою погіршення їхнього стану через вплив з боку інших екосистем, оскільки кожна популяція існує не ізольовано, а у взаємодії. Будь-яке місце потенційно належить до екосистеми можливих індивідів будь-якої можливої популяції;

6) можливості розширення популяції в усіх напрямках, незважаючи на наявні обмеження, – один із базових трендів Конвеєвої «Гри життя» (GOL), що узгоджується з відкритістю будь-якої екосистеми, яка є важливою для розвитку Юкскюлевої ідеї Umwelt;

7) театральна метафора, використана Юкскюлем для ілюстрації конфронтаційного характеру Umwelt, відповідає спробам перегляду екологічних процесів як театральної вистави⁹;

8) семантичний атом Юкскюля, якщо його розуміти як код, який керує життям клітини, є аналогічним GOL Конвея, яка апелює до клітин, розміщених на шахівниці. Це відкриває можливості розглядати семантичний атом Юкскюля як одиницю міри семіотичної складності екосистем.

Таким чином, і Umwelt, і GOL демонструють риси життя, яким його бачать у стільникових автоматах Неймана, коли життя радше є патерном, або набором стереотипних поведінкових реакцій та послідовностей дій, ніж матеріальним об'єктом. Цей патерн включає: самовідтворення, метаболізм, взаємозалежність частин для збереження ідентичності, включно з можливістю померти; можливість виникнення, зберігання інформації самопредставлення (наприклад, самоопис організму в молекулах ДНК, що інтерпретується за допомогою РНК¹⁰).

Це далеко не повний огляд змісту поняття Umwelt, але навіть у такому обсязі він дає уявлення про, з одного боку, важливість цього поняття/концепту/ідеї для сучасних наукових досліджень як у царині семіотики, так і в інших дисциплінах, які тією чи тією мірою перетинаються з семіотикою. Полісемантичність цього поняття створює ситуацію, коли наголошуються окремі його аспекти у значенні, яке в нього вкладав Юкскюль для конкретних дисциплінарних досліджень, пов'язуючи з термінологічним корпусом цих дисциплін. Тому для кожного типу досліджень важливо мати пояснення стосовно того, яким саме змістом наповнюється поняття Umwelt і як цей зміст розвивається у тому чи тому конкретному дослідженні, відштовхуючись від оригінального Юкскюлевого значення. Водночас доречною була б розробка специфічних значень Umwelt для етології, етнографії, низки дисциплін, що вивчають різні аспекти взаємодії між тваринами, між людиною і тваринами, між людиною, тваринами і довкіллям (environment) [Tønnessen, Magnus, Brentari, 2016].

5. Екосеміотика та науки про систему Землі

Семіотичний підхід допомагає по-новому дивитися на виклики, перед якими постало людство в добу глобальних екологічних криз, інтегруючи різноманітні аспекти розуміння, пізнання і пояснення цих криз та способів їх подолання. Він виявляє свій евристичний потенціал під час моделювання навколишнього середовища людини з урахуванням можливостей новітніх цифрових технологій, що дозволяють оперувати великими обсягами даних. Це, зокрема, стосується *науки про систему Землі* (Earth system sci-

енсе, або ESS), де переваги семіотичного підходу, ґрунтованого на структурній семіотиці Ч. Пірса, що спирається на принципи неперервності (спадкоємності) еволюції природи до розуму, яку Ч. Пірс назвав *синехизом* (*synechism*), та системній семіотиці Ю. Лотмана, виявляються саме у системності. Іншими словами, семіотичний підхід та семіотичний метод виступають джерелом системного мислення. Пірс як прибічник ідеї неперервності еволюції природи та розуму обстоював акти-дуалістичний погляд на зовнішній світ всередині організму. Його аргумент полягав у тому, що має бути спорідненість людської душі до душі Всесвіту, яка недосконала, але, поза сумнівом, має місце, і це впливає насамперед з теорії еволюції [Nöth, 2001: p. 78–79].

Подивимося, як таке бачення може бути застосовано в якості методології науки про систему Землі (ESS) як трансдисциплінарного дослідницького напрямку, який почав формуватися протягом 1970-х років та концептуально окреслився упродовж 1980-х років. Його формування стало відповіддю на глобальний запит у «новій науці про Землю» та на необхідність формування розуміння структури та функціонування Землі як складної, цілісної, адаптивної системи. Завданням ESS є тісна інтеграція уявлень (гіпотез) і знань як про геохімічні та біофізичні процеси, так і про суспільну динаміку задля цілісного бачення функціонування Земної системи. Своєю чергою це передбачає: 1) спостереження за змінами системи Землі; 2) комп'ютерне моделювання динаміки системи та її екстраполяція у майбутнє; 3) оцінки та синтез високого рівня, які ініціюють розробку нових концепцій [Steffen et al., 2020].

Наука про систему Землі, або ESS, цілком вписується в *гіпотезу Геї* Джеймса Лавлока та, певною мірою, є формою її раціоналізації та концептуалізації, про що, зокрема, свідчить використання в якості синоніму для наук про систему Землі назв «наука Геї» та «теорія Геї», і входить до навчальних планів і програм багатьох університетів [Boston, 2008; Earth System Science and Gaian Science].

Гіпотеза Геї, що ґрунтується на біохімічній моделі тривалого гомеостазу Біосфери, була сформульована біохіміком Дж. Левлоком і мікробіологом Л. Маргуліс усередині 1970-х років і викладена в книжці «Гея: новий погляд на життя на Землі» («Gaia: A New Look

at Life on Earth»). Автори гіпотези висловили припущення, що вся біота, океани, атмосфера та ґрунт є системою, здатною до саморегуляції задля підтримки умов, які забезпечують життя на планеті Земля. Спершу запропонована модель дістала назву Biocybernetic Universal System Tendency (BUST). Згодом Дж. Левлок, виходячи з того, що «поведінка» біомаси, яку він називає суперорганізмом, або надорганізмом, у процесі тривалої саморегуляції уподібнюється поведінці цілісного організму, живої істоти. Для характеристики цього суперорганізму Дж. Левлок застосовує не лише математичні моделі біологічних процесів, а й уявлення про Землю як про цілісний надорганізм та образи давньогрецької міфології, ґрунтованої на космізмі. Таким чином, модель BUST була трансформована в гіпотезу Гея за іменем давньогрецької богині Матері-Землі. Гея, за задумом Дж. Левлока, не є синонімом Біосфери. Біосфера та біота (тобто сукупність живих організмів) формують лише частину Геї, а іншу частину становлять каміння, повітря, світовий океан, тобто нежива природа. Гея як планетарна цілісність має властивості, якими не обов'язково володіють окремі види або популяції, тобто ціле більше за просту суму його складових.

Характеризуючи сучасний стан довкілля, Дж. Левлок зазначає, що за тривалий час існування Геї еволюція довкілля супроводжувалася радикальними змінами, але довкілля ще ніколи не перебувало в такому некомфортному й загрозовому для життя стані [Lovelock, 2000: р. 145]. Виходячи з того, що Земля (де життя й умови життя, тобто довкілля, є нероздільними) – це живий організм, то й сучасні глобальні екологічні проблеми він описує, спираючись на метафори зі сфери медицини: глобальне потепління – діоксид-карбонова гарячка («The Carbon Dioxide Fever»), зменшення озонового шару – озонемія («Ozonemia»), ядерне опромінення тощо, але справжньою хворобою («Real Malady») він вважає діяльність людини, бо вона подібна до ракового захворювання на планеті [Lovelock, 2000: р. 144–171; Грабовський, 2012].

Згідно Дж. Лавлоку, людина може бути одночасно і альтруїстом, і егоїстом, залежно від своїх інтересів. Таким чином, доля життя на Землі залежить від того, наскільки альтруїстичні мотивації людини братимуть гору над її егоїзмом. Викладаючи «біографію

Геї», Дж. Левлок зауважує, що його гіпотеза – це лише думка однієї людини про світ, в якому ми живемо, і сам він не дає жодних приписів стосовно того, як мають жити й діяти люди, а лише загострює увагу на ймовірних негативних наслідках людського егоїзму. На переконання Дж. Левлока, висновки мають робити самі люди. Попри таку невтішну характеристику людини, автор гіпотези Геї залишає місце для оптимізму, висловлюючи переконання, що ми, як розумні істоти, завжди визнаватимемо й усвідомлюватимемо нашу потребу в Землі. Наступну еру розвитку людства Дж. Лавлок називає новаценом (novacene), або новою ерою гіперінтелекту (Novacene: The Coming Age of Hyperintelligence), що матиме наслідком і відповідні, хочеться сподіватися, позитивні зміни у взаємодії людини з довкіллям планети Земля.

Завдяки своїй метафоричності і водночас вкоріненості в природознавство гіпотеза Геї набула значної популярності серед представників різних екофілософських течій, зокрема в глибинній екології, а також прислужилася підґрунтям для обґрунтування квазі-містичної біоцентричної етики. Крім того, на гіпотезу Геї активно посилаються прихильники різноманітних еко-феміністичних течій, використовуючи алегорію Матері-Землі, ідею єдності жіночого начала і природи, ототожнюючи тіло жінки із «тілом» природи, материнство – із родючістю землі тощо.

Гіпотеза Геї Дж. Лавлока перебуває у фокусі уваги дослідників, котрі розглядають сучасні екологічні кризи, у тому числі й пов'язані з кліматичними змінами, з позицій семіотики та з використанням семіотичні методів. Зокрема, пропонується розглядати становлення кліматичної науки, як міждисциплінарної галузі, яка комплексно досліджує різноманітні аспекти клімату планети Земля, як невід'ємної і надзвичайно важливої складової системи Землі (ESS), динаміку та причини актуальних змін, буде прогнози на майбутнє і надає рекомендації для політиків. Кліматична наука може розглядатися як семіотичний процес інтерпретації, продукування та реінтерпретації знаків, пов'язаних зі змінами клімату. Розвиток цієї галузі знань постає як тривалий процес різноманітних наукових спільнот, спрямований на встановлення зв'язку між глобальним потеплінням та викидами парникових газів, побудовою діаграм і

комп'ютерних моделей цих процесів, а також зв'язків з іншими природними і соціальними явищами (опустелювання, втратою біорізноманіття, зростання захворювань на рак шкіри, економічні втрати тощо), перевірка моделей і досягнення консенсусу [Gare, 2007]. Проте консенсус вчених щодо кліматичних змін не завжди знаходить належне розуміння серед широкого загалу, а подеколи – і серед політиків¹¹. На думку Аррана Гаре (Arran Gare), семіотичний підхід може допомогти встановити зв'язки між різними секторами і напрямками кліматичної науки, суспільними переконаннями, державною політикою, ухваленням рішень та наступними діями, а також зв'язки між різними суспільствами (насамперед, економічно розвиненими та бідними країнами), між різними групами в суспільстві (наприклад, бізнес і місцеві громади чи екоактивісти) та, зрештою, між людством і природною. Левлокова гіпотеза Геї, семіотична система якої ґрунтується на символах (як от здоров'я чи хвороби Геї) може зіграти позитивну роль у досягненні консенсусу щодо необхідності турботи про майбутнє планети не лише серед учених, а й серед політиків і широкого загалу [Gare, 2007].

Втім, у своїх працях Дж. Лавлок описує реакції Біосфери або системи Землі як автоматичні відповіді, ніде не вказуючи на те, що вони можуть бути свідомими чи цілеспрямованими, хоча для багатьох ця гіпотеза набуває квазі-містичних конотацій насамперед завдяки метафорі Матері-Землі. Проте, як уже зазначалося, це продуктивна метафора, оскільки гіпотеза Геї надає зрозуміле голістичне пояснення взаємозалежності різних складових гео- та біосфери, яке може плідно використовуватися в комунікації не лише в наукових середовищах, а й поза ним, для широкого загалу. Сильною стороною гіпотези Гея є те, що вона наочно пояснює роль біоти та її вплив на геофізичні параметри планети Земля в дискусіях про ко-еволюцію систем Землі, зокрема, підтримку температури атмосфери та світового океану, регулювання клімату, ґрунтоутворення тощо, які також називають природними послугами. Оцінюючи гіпотезу Геї, Е. Вілсон зазначає, що її сильна сторона полягає, насамперед, у спробі подивитися на життя з голістичних позицій і в метафоричності гіпотези, що робить її привабливою для широко-

го кола людей, небайдужих до долі планети і життя на ній [Wilson, 2002: p.11–12].

Розвиток наук про систему Землі, або наук Геї, наповнює оригінальну (початкову) гіпотезу Геї конкретним змістом і критицизмом, зокрема, спрямований на інтерпретацію Геї радше як мутуалістичного симбіома (mutualistic symbiome¹²), ніж єдиний супер-організм [Boston, 2008].

Водночас, принципи функціонування Землі як єдиного, цілісного супер-організму, як це описує Дж. Лавлок з позиції поведінки великомасштабних складних систем, можна інтерпретувати з позиції функціонального циклу, або функціонального кола, Я.фон Юкскюля. Оскільки біогеосфера Землі функціонує як цілісна система на основі гомеостазу, то це дає підстави говорити про певний евристичний потенціал Юкскюлевої моделі функціонального кола, який може бути репрезентований як біогеохімічний цикл [Lepton, 2003].

Одним із ключових і найбільш продуктивних для ESS є концепт *антропоцена* (Anthropocene), запропонований лауреатом Нобелівської премії Паулем Йозефом Крутценом (P. J. Crutzen), за допомогою якого описують нову геологічну епоху, де людина є головним чинником біосферних та кліматичних змін. Антропоцен інтегрує в собі всі глобальні екологічні проблеми сучасності і, відповідно, може слугувати підмурком для глибшої інтеграції природничих, соціальних і гуманітарних дисциплін шляхом дослідження становлення нової геологічної доби і прогнозування майбутніх траєкторій розвитку, спираючись на методологію нелінійного мислення та переходу від індивідуальних меж до кордонів планетарного каркасу [Steffen et al. 2020].

З позицій системного семіотичного підходу Ю. Лотмана пропонується сконструювати каркас для науки про Землю, який би дозволяв окреслити концептуальну мапу відповідних екологічних досліджень через семантичний мережевий аналіз [Olteanu, Rabitz, Jurkevičienė, Budžytė, 2019]. Джерелом семіотичного аналізу виступає широка вибірка даних анотацій у провідних наукових журналах з природничих наук згідно рейтингам Web of Science. Вона, по суті, виступає знаковим відображенням науки про систему Землі і

дозволяє проілюструвати, яким чином семіотична концептуалізація отриманої моделі допомагає створювати інтерпретаційну мережу. Таке мереологічне розуміння (тобто, розуміння частин і цілого, що його формують) корпусу досліджень як мережі, сформованої з субмереж (представлених, наприклад, діаграмами різноманітних даних) дозволяє оперувати ними як доказовим знаком або системою знаків, що, по суті, є семіосферою досліджень ESS.

Таким чином, екологічні/інвайронментальні дослідження придатні для того, щоб їх розглядати у формі мереж, причому запропонована мережа може застосовуватися для багатьох дисциплін і великих корпусів даних зі складним концептуальним змістом. Як семіотична методологія для інвайронментальних досліджень, запропонований каркас, на думку авторів дослідження, відповідає екосеміотиці (яку вони визначають як семіотичну теорію екології), але, водночас, спирається і на теоретичні ресурси для моделювання, що їх пропонує біосеміотика. Мережева модель, висновують автори, видається адекватною, оскільки біологія може відкритися для семіотичного висвітлення, включно з екологією як галуззю біологічних досліджень, яка призвела до зміщення фокусу від драбинних/лінійних і деревоподібних моделей до веб (або мережевих) моделей в біології. Таким чином, ця модель гармонізується з екосеміотикою [Olteanu, Rabitz, Jurkevičienė, Budžytė, 2020: p. 554]. Отже, бачимо, що запропонований семіотичний аналіз мережі знань в галузі науки про систему Землі суголосний таким основним методологічним принципам ESS як нелінійність. Також можна зауважити, що такий підхід є суголосним методологічній настанові, згідно з якою наука і знаки невіддільні одне від одного, оскільки «наука надає у розпорядження людям все більш надійні знаки і представляє свої результати у формі знакових систем» [Моррис, 2001: с. 45]. Незважаючи на те, що екосеміотика, або семіотична теорія екології, ґрунтується на системах невербального моделювання, вона ще недостатньою мірою використовує семантичний мережевий аналіз як додатковий методологічний інструмент [Olteanu, Rabitz, Jurkevičienė, Budžytė, 2019: p. 559], що розширює рамки пізнання та розуміння функціонування системи планети Земля та глобального довкілля людини.

Системна семіотика Ю. Лотмана цілком кореспондується з концептом Антропоцена, про який ішлося вище, навколо якого інтегруються природничі, соціальні і гуманітарні науки, і який, відповідно, може відігравати провідну роль для еколого-гуманітних, або інвайронментально-гуманітарних досліджень (environmental humanities research) [Olteanu, Rabitz, Jurkevičienė, Budžytė, 2019: p. 566]. Разом із тим, відмінність між концептами семіосфери і Антропоцена полягає у тому, що, якщо Антропоцен має здебільшого негативну конотацію, що відображає порушення гармонії і стабільності теперішньої геологічної епохи (Голосену, Holocene), то концепт семіосфери є цілком нейтральним без позитивних чи негативних конотацій, і є семіотичною імплікацією біосфери.

6. Висновки

Для екосеміотики як відносно нового дослідницького напрямку, ще не вироблено єдиного методологічного базису та бачення досліджуваного нею кола проблем, що цілком релевантно ситуації в семіотиці загалом, яка не інституалізована як окрема дисципліна і якій бракує об'єднавчої праці, котра забезпечила би «схему семіозу як інтегрального феномена» [Ділі, 2000]. Водночас, Т. Маран в оглядовій статті «Дві декади екосеміотики в Тарту» висловлює думку про те, що екосеміотика вже стала окремою усталеною теорією, а сама екосеміотика є однією з семіотичних теорій, що поширює центральне семіотичне поняття, а саме «знак», з людської культури на інші види та на екосистеми [Maran, 2018].

Т. Маран і К. Кулл, визнаючи доволі широке використання терміну (поняття, концепту) «екосеміотика» у різних контекстах, наголошують на потребі розробки екосеміотичного підходу в такому річищі, де стало би можливим трактувати гібридні дослідницькі об'єкти, які охоплюють як культурну діяльність людини, так і семіотичні дії інших організмів на спільній теоретичній основі [Maran, Kull, 2018: p. 43].

Таким чином, методологічна ситуація в екологічній семіотиці також суголосна стану речей у біосеміотиці, де загальною біосеміотичною теорією можна було би вважати теорію, яка приймає певну кількість тестових моделей семіотики, тобто моделей, що мо-

жуть піддаватися перевірці, або, іншими словами, визнають існування всіх типів семіозу, які засвічені документально. Таку теорію біосеміотики М. Барб'єрі називає також науковою, або уніфікованою біосеміотикою [Barbieri, 2009, (a): p. 242].

Втім, виокремлення екосеміотики із загального корпусу семіотичних досліджень деякими авторами піддається критиці як «невиправданий семіотичний імперіалізм», оскільки вони вважають за необхідне розмежовувати інтенціональне використання знаків, на яке здатні лише люди, та неінтенціональний семіоз, або «протосеміотичні» чи «матеріальні» процеси в природі, такі як, наприклад, метаболізм, тобто йдеться про вододіл між екологією як природничою наукою, та екосеміотикою, яка належить до гуманітарної сфери [Nöth, 2001: p.74]. Проте, слід взяти до уваги ту обставину, що екологічні виклики вже давно стали невід'ємною частиною сучасного соціо-гуманітарного дискурсу, і розв'язання екологічних проблем неможливе поза гуманітарною сферою і, водночас, без відповідних наукових знань.

Наукові знання в галузі екології вийшли за межі природознавства і безпосередньо включаються в дискусії щодо оптимізації взаємодії людини та природи, людства і довкілля, майбутнього Біосфери і планети Земля.

Наслідком таких трансдисциплінарних процесів стала поява нових напрямів дослідження, як от: екологічна етика, екологічна естетика, екологічна герменевтика, екологічне літературознавство тощо. Тому формування екосеміотики цілком вписується в загальні тенденції інтеграції природничого та соціо-гуманітарного знання, а дослідницькі підходи екосеміотики можуть суттєво збагатити наші уявлення про багатоманітність зв'язків і форм взаємовпливів між людиною і природою.

Беззаперечним є зростання корпусу досліджень, які позиціонують себе як екосеміотичні, і тому цей напрям потребує відповідних методологічних рефлексій і оцінок.

Примітки

¹ Роль досліджень Якоба фон Юкскюля для становлення семіотики, біо- та екосеміотики, а також у сучасних дослідженнях у цих сферах розглядатиметься в окремому підрозділі цього розділу.

² Аналізу понять Umwelt та Environment буде присвячено один із наступних підрозділів.

³ Докладніше про це та інші проекти див: [Bioart and Bacteria – The Artwork of Anna Dumitriu]; [Феномен життя у сучасному філософському дискурсі, 2018].

⁴ Детальніше про природні конвенції і кодування див.: [Allamanis, Barr, Bird, Sutton, 2014; Allamanis, 2016].

⁵ Питання інтерпретації Книги Природи та ролі методу метафор розглядаються в праці Ганса Блюменберга «Світ як книга». (Переклад з нім., передмова, коментарі Володимира Єрмоленка. Київ. 2005) [Блюменберг, 2005].

⁶ Прізвище німецького біолога я писатиму як Якоб фон Юкскюль, так само як воно пишеться в монографії А. Єрмоленка «Соціальна етика та екологія: Гідність людини – шанування природи» (Київ, 2010 р.) [Єрмоленко, 2010], хоча можна зустріти й інші варіанти написання цього прізвища українською мовою. Наприклад, в українському перекладі книги Дж. Ділі «Основи семіотики» у перекладі Анатолія Карася [Ділі, 2000] пропонується писати прізвище біолога як Якоб фон Ойкскюль Також можна зустріти написання: Якоб фон Уексюлл та Якоб фон Ікскюль (ВУЕ).

⁷ «Ніхто не є продуктом навколишнього середовища – кожен є господарем свого Umwelt».

⁸ Про метафору бульбашки докладніше йтиметься далі.

Можна також зауважити, що сьогодні метафора бульбашки використовується доволі часто для характеристики людини, що занурюється у власний віртуальний світ соціальних мереж, відмежовуючись таким чином від решти некомфортного для неї в інформаційному і комунікативному сенсах світу. Цей сюжет може стати темою окремого дослідження.

⁹ Про порівняння спостереження за поведінкою тварин і переглядом театральної вистави можна прочитати в книзі «Етологія в системі наук» [Гардашук, 1991]. Початкові етапи спостереження за

поведінкою тварин в природі можна порівняти з переглядом театральної вистави іншою мовою, яка також включає міміку, жести, рухи тіла, невербальні звуки тощо, коли глядач, а у нашому випадку – спостерігач, спрямовує зусилля на розпізнавання, розшифровку, інтерпретацію та пояснення того, за чим він спостерігає. Водночас, такі спостереження вимагають від дослідника відповідного налаштування на іншу хвилю, коли він намагається дивитися на природні явища «очима тварин», поведінку яких досліджує.

¹⁰ Див.: попередній підрозділ, де йдеться про кодову біосеміотику.

¹¹ Варто згадати, наприклад, скептичне ставлення президента США Дональда Трампа до наукової аргументації щодо небезпечних наслідків змін клімату та його рішення, ухвалене у червні 2017 р., про вихід із Паризької кліматичної угоди 2015 року на виконання передвборчих обіцянок.

¹² Симбіома, або економіка симбіозу, – біологічний прототип складної системи соціальних відносин між різними видами, які вступають у симбіотичні відносини за сприятливих умов для взаємного задоволення своїх потреб.

Джерела

- Блюменберг, Г. (2005). *Світ як книга* / Пер. з нім., передмова та коментарі В. Єрмоленка. Київ: Лібра.
- Гардашук, Т.В. (1991). *Етологія в системі наук*. Київ: Наукова думка.
- Грабовський, С. (2012). Кліматична катастрофа: помста Геї? <https://ty-zhden.ua/Society/57111>
- Ділі, Дж. (2000). *Основи семіотики* (Пер. А. Карась). Львів: Арсенал.
- Дьюсбери, Д.М. (1981). Поведение животных: Сравнительные аспекты. Москва: Мир.
- Єрмоленко, А.М. (2010). *Соціальна етика та екологія. Гідність людини – шанування природи*. Монографія. Київ: Лібра.
- Кембриджська декларація про свідомість*. (2016). В: Філософська думка, 2, 78–80. <https://journal.philosophy.ua/sites/default/files/library/files/-The%20Cambridge%20Declaration%20on%20Consciousness.pdf>
- Князева, Е.Н. (2015). *Понятие «Umwelt» Якоба фон Иксюля и его значимость для современной эпистемологии*.

http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=1155&Itemid=52

Лотман, Ю.М. (1982). *Статті по семиотике и топологии культуры*. Таллін: Александра, Т.1. http://yanko.lib.ru/books/cultur/lotman-selection.htm#_Тoc509600915

Майр, Э. и др. (1981). *Эволюция*. Москва: Мир.

Моррис, Ч.У. (2001). *Основания теории знаков*. In: Семиотика: Антология / Сост. Ю.В. Степанов. Изд. 2-е, испр. и доп. Москва, Екатеринбург: Деловая книга.

Панов, Е.Н. (1983). *Знаки, символы, языки* (Изд. 2-е, дополненное). Москва: Знание.

Попович, М. (2011). *Бути людиною*. Київ: ВД «Києво-Могилянська Академія».

Северцов, А.Н. (1945). *Эволюция ы психика*. Собр.соч. в 5 т. Москва-Ленинград. Т. 3.

Феномен життя у сучасному філософському дискурсі: Монографія: М.М. Кисельов, Т.В. Гардашук, Ю.А. Іщенко, С.І. Грабовський. Ніжин. 2018.

Шмальгаузен И.И. (1983). *Пути и закономерности эволюционного процесса*. Избр. труды. Москва, Наука.

Allamanis, M., Barr, E. T., Bird, Ch., Sutton, Ch. *Learning Natural Coding Conventions*. <https://arxiv.org/pdf/1402.4182.pdf>

Allamanis, M. (2016). *Learning Natural Coding Conventions*.

Barbieri, M. (2008). What is Biosemiotics? In: *Biosemiotics*, 1, 1–3 <https://link.springer.com/article/10.1007/s12304-008-9009-1>

Barbieri, M. (2009, a). A Short History of Biosemiotics. In: *Biosemiotics*, 2, 221–245. <https://doi.org/10.1007/s12304-009-9042-8>

Barbieri, M. (2009, b). Three Types of Semiosis. In: *Biosemiotics*, 2, 19–30. <https://doi.org/10.1007/s12304-008-9038-9>

Barbieri, M. (2009, c). For a Scientific Biosemiotics. In: *Biosemiotics*, 2, 127–129. <https://doi.org/10.1007/s12304-009-9047-3>

Barbieri, M. (2009, d). On the definition of meaning. In: *9th Gatherings in Biosemiotics, Prague*. https://web.natur.cuni.cz/gatherings2009-/Abstracts_Gatherings_09.pdf

Barbieri, M. (2014). Introduction to Code Biology. In: *Biosemiotics*, 7, 167–179. <https://doi.org/10.1007/s12304-014-9212-1>

- Bioart and Bacteria – *The Artwork of Anna Dumitriu*. <http://annadumitriu.tumblr.com/CommunicatingBacteria>.
- Boston, P.J. (2008). Gaia Hypothesis. In: *Encyclopedia of Ecology*. <https://www.sciencedirect.com/topics/earth-and-planetary-sciences/gaia-hypothesis>
- Campbell, C., Olteanu, A., Kull, K. (2019). Learning and knowing as semiosis: Extending the conceptual apparatus of semiotics. In: *Sign Systems Studies*. 47(3/4), 352–381. <https://ojs.utlib.ee/index.php/sss/article/view/SSS.2019.47.3-4.01/11332>
- Chandler, D. (2017). *Semiotics: The Basics* (3rd ed.). – New York: Routledge.
- Clements, M. (2016). The circle and the maze: Two images of ecosemiotics. In: *Sign Systems Studies*, 44 (1/2), 69–93. <http://ojs.utlib.ee/index.php/sss/article/view/SSS.2016.44.1-2.05/10872>
- Cobley, P. (2016). *Cultural Implications of Biosemiotics*. Springer. *Earth System Science and Gaian Science*. <https://www.schumacher-college.org.uk/learning-resources/earth-system-science-and-gaian-science>
- Ecosemiotics*. <http://zbi.ee/uexkull/eco-semiotics.htm>
- Favareau, D., Gare, A. (2017). The Biosemiotic Glossary Project: Intentionality. *Biosemiotics*, 10, 413–459. <https://doi.org/10.1007/s12304-017-9309-4>
- Gare, A. (2007). The Semiotics of Global Warming: Combating Semiotic Corruption. In: *Theory & Science*, 9 (2) https://www.researchgatenet/publication/263217238_The_Semiotics_of_Global_Warming
- Hoffmeyer, J. (1997). *Signs of Meaning in the Universe* (Translated by: Barbara J. Haveland), Indiana Univ.Press.
- Hope, J. (2017). Various Shapes of Cultural Biosemiotics. In: *Biosemiotics*, 10, 397–411. <https://doi.org/10.1007/s12304-017-9307-6>
- Krampen, M. (2009). *Phytosemiotics*. Walter de Gruyter, Berlin. New York <https://doi.org/10.1515/semi.1981.36.3-4.187>
- Kull, K. (1998). Semiotic ecology: different natures in the semiosphere. In: *Sign Systems Studies*, 26, 344–371
- Kull, K. (2000). An introduction to phytosemiotics: Semiotic botany and vegetative sign systems. In: *Sign Systems Studies*, 28, 326–350. <http://www.zbi.ee/~kalevi/phyto.htm>

- Kull, K. (2001) Jakob von Uexküll: An introduction. In: *Semiotica* 134, 1/4, 1– 59. <https://doi.org/10.1515/semi.2001.013>
- Lacková, L. A (2018). Biosemiotic Encyclopedia: an Encyclopedic Model for Evolution. In: *Biosemiotics*, 11, 307–322. <https://doi.org/10.1007/s12304-018-9325-z>
- Lenton, T. (2003). *Gaia Hypothesis*. https://curry.eas.gatech.edu/Courses/6140/ency/Chapter13/Ency_Atmos/Gaia_Hypothesis.pdf
- Lovelock J. (2000). *The Ages of GAI: A Biography of Our Living Earth*. Oxford: Oxford Univ. Press.
- Luure, A. (2009). The semiotic threshold and the threshold of life. In: *Abstracts of the 9th Gathering in Biosemiotics*. https://web.natur.cuni.cz/gatherings2009/Abstracts_Gatherings_09.pdf
- Magnus, R., Remm T. (2018). Urban ecosemiotics of trees: Why the ecological alien species paradigm has not gained ground in cities? In: *Sign Systems Studies*, 46(2/3), 319–342. <https://doi.org/10.12697/SSS.2018.46.2-3.06>
- Maran, T., Sharov, A. & Tønnessen, M. (2017). The First Decade of Biosemiotics. In: *Biosemiotics*, 10, 315–318. <https://doi.org/10.1007/s12304-017-9310-y>
- Maran T., Kull K. (2014). Ecosemiotics: main principles and current developments. In: *Geografiska Annaler: Series B, Human Geography*, 96 (1), 41–50.
- Maran, T. (2017). On the Diversity of Environmental Signs: a Typological Approach. In: *Biosemiotics*, 10, 355–368. <https://doi.org/10.1007/s12304-017-9308-5>
- Maran T. (2018). Two decades of ecosemiotics in Tartu. In: *Sign Systems Studies*, 46(4), 630–639.
- Markoš, A., Grygar, F., Hajnal, L., Kleisner, K., Kratochvíl, Z., Neubauer Z. (2009). *Life as Its Own Designer. Darwin's Origin and Western Thought*. Springer.
- Markoš, A. (2011) Hermeneutics by the Living. In: *Biosemiotics*, 4, 119–125. <https://doi.org/10.1007/s12304-010-9096-7>
- Marcus, S. (2001). Conway's game of life and the ecosystem represented by Uexküll's concept of Umwelt. In: *Sign Systems Studies*, 29,1, 63–68.
- Nöth W. (2001). Ecosemiotics and the semiotics of nature. In: *Sign Systems Studies*, 29 (1), 70–81.

- Nöth W., Kull K. (2001). Introduction: Special issue on semiotics of nature. Ecosemiotics and the semiotics of nature. In: *Sign Systems Studies*, 2001, 29 (1), 9–11.
- Olteanu A., Rabitz F., Jurkevičienė J., Budžytė A. (2019). The case for a semiotic method in Earth system science: Semantic networks of environmental research. In: *Sign Systems Studies*, 47(3/4), 552–589. <https://doi.org/10.12697/SSS.2019.47.3-4.09>
- Pablé, A. (2020). Integrating biosemiotics: From a semiological point of view. In: *Sign Systems Studies*, 48(1), 125–145. <https://doi.org/10.12697/SSS.2020.48.1.07>
- Pátková, I., Čepl, J., Lhotský, J., Blahůšková, A., Markoš, A. (2009). Reading bacterial messages. In: *Abstracts of the 9th Gathering in Biosemiotics*. <https://web.natur.cuni.cz/gat-herings2009/Abstracts Gatherings 09.pdf>
- Patti, H. H. (2008) Pattee Physical and Functional Conditions for Symbols, Codes, and Languages. In: *Biosemiotics*, 1, 147–168. <https://link.springer.com/article/10.1007/s12304-008-9012-6>
- Rodríguez Higuera, C.J., Kull, K. (2017) The Biosemiotic Glossary Project: The Semiotic Threshold. In: *Biosemiotics*, 10, 109–126. <https://doi.org/10.1007/s12304-017-9289-4>
- Sebeok, Thomas A. (1995). *Semiotics and the Biological Sciences: Initial Conditions*. <http://livingbooksaboutlife.org/pdfs/sebeok.pdf>
- Steffen W., Richardson K., Rockström J., Schellnhuber H. J., Dube O. P., Dutreuil S., Lenton T.M., Lubchenco J. (2020). The emergence and evolution of Earth System Science. In: *Nature Reviews Earth & Environment* volume, 1, P. 54–63
- Tønnessen, M. (2003). Umwelt ethics. In: *Sign Systems Studies*, 31,1, 281–299.
- Tønnessen, M. (2015). Introduction: The Relevance of Uexküll’s Umwelt Theory Today. In: *Brentari, Carlo. Jakob von Uexküll. The Discovery of the Umwelt between Biosemiotics and Theoretical Biology*. Springer, Dordrecht. https://doi.org/10.1007/978-94-017-9688-0_1

- Tønnessen, M., Magnus, R., Brentari, C. (2016). The Biosemiotic Glossary Project: Umwelt. In: *Biosemiotics*, 9, 129–149. <https://doi.org/10.1007/s12304-016-9255-6>
- Tønnessen, M., Maran, T., Sharov, A. (2018). Phenomenology and Bio semiotics. In: *Biosemiotics*, 11, 323–330.
- Weber, B.H. (2009). Embracing the Biosemiotic Perspective. In: *Biosemiotics*, 2, 367–375. <https://doi.org/10.1007/s12304-009-9065-1>
- What is Ecosemiotics?* <https://biocitizen.org/what-is-ecosemiotic>
- Wheeler, W. (2016). *Expecting the Earth. Life, Culture, Biosemiotics.* Lawrence & Wishart.
- Wilson E.O. (2002). *The Future of Life.* GB: Little, Brown.

РОЗДІЛ VII

СЕМІОТИКА АРХАЇЧНОЇ СОЦІАЛЬНОСТІ

У статті, опублікованій 1969 р., Ю.М. Лотман зазначав: *«Предмет семіотики – науки про комунікативні системи і знаки, якими в процесі спілкування користуються люди (і не тільки люди, але й тварини або машини), – простий. Що може бути більш простим і знайомим, ніж ситуація «я сказав – ти зрозумів»? А тим часом саме ця ситуація дає ґрунтовні підстави для наукових роздумів. Який механізм передачі інформації? Що забезпечує надійність її передачі? У яких випадках можна в ній сумніватися? І що означає «розуміти»? Ці та багато інших питань, які здаються настільки простими, якщо обмежуватися вузькою сферою побутового досвіду, виявляться цілком серйозними, якщо придивитися до них уважно»* [Лотман, 2000: с. 6]. Ми б розширили поняття «семіотика», розуміючи під ним не лише наукову дисципліну, але й саму природу або принцип знакової комунікації, подібно до того, як про «механіку» можна говорити як про науку загалом, а можна – і як про принцип роботи певного пристрою.

Принцип семіотики «щось що-небудь означає», практично, універсальний. Схід сонця слугує природним знаком для перетворення усєї природи, починаючи від пробудження тварин і відновлення процесу фотосинтезу рослин, закінчуючи поетичним оспівуванням цього самого сходу. Пташка попереджає співбратів голосом про небезпеку або про свою готовність до парування. Вивчивши ті чи інші природні сигнали, людина ставить їх на службу собі. Знаки – основа соціальної комунікації, оскільки по них ти, насамперед, упізнаєш «свого» або остерігаєшся «чужого». Звуки є записаними у вигляді літер, довкола нас попереджаючі знаки: водій знає, куди їхати, пішохід – куди йти. Інформація забезпечує життє-

діяльність – ти реагуєш на сигнали-знаки навколишнього світу – твій організм або ти приймають відповідні рішення.

Культура – галузь створення штучних знаків різноманітного призначення та глибини. Знаки попереджають про небезпеку. Згадаймо казковий напис на камені: «*Ліворуч підеш – коня втратиши*». Знаки нагадують про правила поведінки в громадському місці тощо. Живопис і скульптура можуть мати більш естетичне або символічне значення – від «*Ранку в сосновому лісі*» І.І. Шишкіна та К.А. Савицького до плакату «*Батьківщина-мати кличе*» І.М. Тоїдзе, від статуї Давида роботи Мікельанджело, до пам'ятника М.С. Хрущову Ернста Неізнаного. Причому цікаво, що у найдавніших малюнках переважав не естетичний, а символічний аспект. Первісний малюнок, незважаючи на його реалістичність або схематичність, служив магичній меті, в якості заклинання мисливської здобичі або оберега житла та одягу, тобто виступав своєрідною закодованою молитвою.

Базове для семіотики поняття «*символ*» чіткого визначення не має, хоча має цілком конкретне походження. У античних Греції та Римі існувала процедура укладення *договору* через *символ*: уламок посудини, розбитої на дві половини, які партнери зберігали і які могли бути прикладені лише одна до одної (*sym-ballein*, скласти разом) в якості доказу союзу, укладеного на майбутнє [Энафф, 2015: с. 70]. «*Слово «символ», втративши колись прийняте у греків значення розпізнавального знаку або паролю, стало синонімом репрезентації, подання поняття умовним знаком*» [Шваллер де Любич, 1997: с. 224] – писав Р. Шваллер де Любич. Тобто, примітно, що за «*символом*» як поняттям лежить певна складна дія, пов'язана з комунікацією. «*Коли при сприйнятті образу, поєднання букв, слова, фрази, жесту, звуку, музичного акорду, мелодії їх смисл постає в свідомості, ми маємо справу з символом.* – Зазначав де Любич. – *Це передбачає, що значення певного визначеного аспекту символу має бути відоме тому, хто його сприймає ...<...> в якомусь сенсі його [тобто символу.– Ю.П.] консолідуєчий ефект, що спонукає до життя, подібний до впливу національного гімну на патріотів в умовах окупації*» [Шваллер де Любич, 1997: с. 220].

Досить простий, природний вид символіки описує Дж. Мід на прикладі знайденого в лісі сліду ведмедя. «Тут символ означає ведмедя, а це, у свою чергу, означає втечу чи вихід полювання на новий етап» [Мід, 2000, с.110]¹.

Наочним прикладом того, як простий слід стає символом, очевидно, може служити відбиток пальця. Відбиток пальця, як такий – просто один із слідів життєдіяльності людини. Але, в контексті місця злочину, розслідування він перестає бути звичайним слідом, а стає ключем до пошуку злочинця. Тобто, як доказ, цей відбиток набуває певної посередницької ролі між слідчим і злочинцем. І в цьому, комунікативному контексті відбиток стає символом – візитною картою, що свідчить про особистість людини перед кимось, хто про неї запитує, тобто відбиток виступає таким собі посередником у діалозі – частинкою *Першого* (об'єкта), яка є ключем до його розуміння в усій його цілісності в руках *Другого* (суб'єкта), завдяки базам даних, відомих *Другому*. Отже тільки по відношенню до *Іншого*, щось, пов'язане з об'єктом – його фізичний слід, його жест, слово стає символом. Символ в такому випадку представляє для того, хто запитує, хоча й часткову інформацію про об'єкт, але таку, яка вміщує певне ядро сенсу того, що пізнається. Це, дійсно, інформація *ключова*.

Але об'єкт має безліч проявів, які отримують для сприймаючих ту чи іншу цінність (значимість символу) в певному, актуальному для них контексті. Наприклад, *зображення птаха* в одному випадку означає просто конкретну птицю, в іншому – може символічно передавати «політ», у третьому – «свободу», в четвертому – «душу людини», її духовну сутність. Біблійний голуб з оливковою гілкою в дзьобі є символом миру. Для застосування кожного з різновидів семантики образу птаха, безумовно, повинен існувати свій суспільний контекст, для вияву кожного окремого значення має бути свій підготовлений ґрунт – середовище посвячених у цей символ людей, відповідне місце і час. Наприклад, згадка про птаха, як символ *свободи*, в контексті птахоферми буде недоречною.

У середньовічних германських обрядах шматок дерну, що передавався з рук у руки, символізував земельну ділянку [Павлов–Сильванский, 1988: с. 489]. Але в цьому обряді простежується

цілий символічний ланцюжок: а) нерухомість, що передається – поле символізується його частиною – дерном, б) «тримання в руках» є символом володіння, в) відповідно, передача права власності символізується передачею з рук у руки. До того ж ця передача повинна була легітимізуватися, носити публічний характер, відбуватися при свідках, що затверджують цей акт, що також зображувалося семіотично значущим дійством. При цьому дерн в якості символічної частини поля абсолютно безглуздий поза соціальним (комунікативним) контекстом обряду. Сам обряд виступає складним символом колективного закону.

Із дещо іншим символом стикаємося, коли, наприклад, вино під час Євхаристії символічно виступає кров'ю Ісуса Христа. Якщо дерн – це та сама земля, але в меншому обсязі, то вино нагадує кров тільки зовні. Здавалося б, і по відношенню до дерну, і – по відношенню до вина можна застосувати застереження: «ніби», «немов», що вказують на подібність: «дерн ніби поле», «вино ніби кров». У двох цих випадках «немов», «нібито» – виявляє якісно різне наповнення. Але очевидно, що для давнього менталітету не було великої різниці між генетичним зв'язком і чисто зовнішньою подібністю. Головне, аби між людьми існував договір (конвенціональність) щодо того, що під цими символами мається на увазі, хоча символ за своїм історичним потенціалом повинен був вважатися гідним того, що він передає². Ні дерн як символ поля, ні вино, як символ крові, не мали б сенсу, якби це переносне значення не об'єднувало коло людей, посвячених у зміст символу. При цьому не можна забувати, що знання про це приховане значення символу актуалізується тільки в «ігровій» ситуації суспільного обряду (в разі символічної ролі вина-«крові» сам обряд відіграє основну роль у створенні колективності як такої – згуртування християнської громади). Аналогічно в процедурі з'єднання черепків: здавалося б, черепок замінює (позначає) людину, а поєднання двох черепків означає цілісність договору двох людей. Насправді ж це не послідовна символізація, а двоєдина, оскільки поза межами договору позначати людину черепком сенсу немає. Таким чином, символ завжди суспільний. Символ відтворюється однією людиною задля іншої, в розрахунок на знання (розуміння) тією, іншою відповідної

мови. Яка-небудь річ стає символом тільки в соціальному контексті (дійсно виходить *sym-ballein*), будучи містком в діалозі, по суті, – осередком діалогу.

Сказане підтверджує спостереження щодо «соціальності» символу, зроблені С.С. Аверинцевим: *«Від міфу символ успадкував його соціальні та комунікативні функції, на які вказує і етимологія терміна: σύμβολα називалися у давніх греків осколки однієї пластинки, що підходять один до одного по лінії зламу, складаючи які, упізнавали одне одного люди, пов'язані союзом спадкової дружби. За символом упізнають і розуміють одне одного «свої». На відміну від алегорії, яку може дешифрувати й «чужий», в символі є теплота поєднуючої таємниці. <...> символ зберігає згуртовуючу, об'єднуючу природу: «сполучаючи» предмет і смисл, він одночасно «поєднує» і людей, які полюбили і зрозуміли цей смисл»* [Аверинцев, 1999: с. 154–155].

«Якщо точні науки можна позначити як монологічну форму знання (інтелект споглядає річ і висловлюється про неї), то тлумачення символу є істотно діалогічною формою знання: смисл символу реально існує тільки всередині людського спілкування, всередині ситуації діалогу, поза якою можна спостерігати лише порожню форму символу. Вивчаючи символ, ми не лише розбираємо і розглядаємо його як об'єкт, але одночасно дозволяємо його творцю апелювати до нас, бути партнером нашої розумової роботи» [Аверинцев, 1999: с. 156].

Отже, звертаючись до семіотики або семіології архаїки можна було б сказати, що в самій основі пізнього поняття *символ* стоїть принцип ритуального поєднання-договору двох людей в античності. Тому, говорячи про *семіотику*, *семантику* тощо *архаїчної соціальності*, ми вдаємося до певної прихованої тавтології, адже саме поняття *символу* генетично похідне від архаїчної моделі соціальної єдності. Відповідно, якщо зазвичай ми говоримо про «символічність ритуалу», то насправді початково можемо говорити про «ритуальність символу», – власне, про ритуальне підґрунтя (серцевину) поняття *символу*. Сам ритуал є комунікаційним, соціальним осередком, і цей комунікативний принцип лежить в основі поняття *символу*³. Виходячи з цього, якщо ми знайдемо ритуали, ізоморфні

зазначеній процедурі *sym-ballein*, то в самому понятті *символ* можемо побачити відображення їхнього (ритуалів) спільного принципу.

1. Родова єдність як архетип «символу»⁴

З нашої точки зору, найважливішими соціальними символами можна вважати такі, що, насамперед, позначають дві антагоністичні категорії – «свій» і «чужий». Цікавість деяких архаїчних символів полягає в тому, що вони продовжують існувати за межами первісного ладу, доходячи навіть до наших часів. Е. Касієр, замислюючись над символічним значенням простору у давнину, посилається на книгу Г.К. Узенера, в якій той, розмірковуючи над значенням *світла* у людському бутті, зазначає те, як воно переходить в поняття «моралі, істини, справедливості». «... *Клятва, святість якої заснована на тому, що караючі боги, які все бачать і знають, закликаються в свідки, могла спочатку вимовлятися тільки під відкритим небом. Збори, куди сходилися вільні чоловіки, батьки сімейства, роду або племені, щоб судити і рядити, проходили в «священному колі», під відкритим небом ... Це все прості, безпосередні уявлення; вони виникають під впливом непереборної сили чуттєвих вражень – які ще й для нас не втратили своєї дії ...» [Касієр, 2002: с. 113]. Додамо, що *моральність, істинність*, пов'язані з уявленням про *світло*, виразно асоціюються зі *своїм*, тоді як «темрява» аморальності – з *чужим*. Із подібним, змістовно насиченим дійством «ради мужів» зустрічаємося також на сторінках давньоруського літопису.*

Зображення «*Повістю временних літ*» з'їзду князів в Увітичах 1100 р. вміщує цікаву і символічну деталь ритуалу князівських снемів. Згадка про неї промайнула у зверненні Володимира Всеволодовича Мономаха до винуватця осліплення Василька Теревольського (1097), Давида Ігоревича: «*Ты еси прислал к нам: Хочу, братья, прити к вам, и пожаловатися своєю обиды. Да се еси пришел и седиши с братьєю своєю⁵ на одином ковре: то чему не жалуешься?»*[ПВЛ, 1950: с. 181]. Завдяки дару Мономаха ёмко і образно висловлювати суть подій, дізнаємося, що у процедурі цього, як, напевно, і решти з'їздів, особливу роль відіграло сидіння

його учасників на одному килимі. Власне кажучи, «один килим» – це дуже прозорий символ ідеальної єдності князів, яка передається терміном «братія». Всупереч реаліям складних міжкнязівських взаємин, цей символ іконографічно втілював формулу Ярослава заповіту (під 1054): «...*Пребывайте мирно, послушающе брат брата*» [ПВЛ, 1950: с. 108].

В етнографічній літературі зустрічаємо спостереження, що сидіння на одному килимі у давнину символізувало єднання, в чому, крім того, воно було подібне до обряду спільного сидіння на шкурі тварини [Кулишер, 1887: с. 107]. Шкура, вивернутий назовні хутром кожух, іноді й килим, найчастіше згадуються як місце, на яке садять молодят під час весільного обряду [Семенов, 1966: с. 441]. Ю.І. Семенов слушно знаходить у цьому шлюбному звичаї пережиток тотеміко-оргіастичного свята первісних мисливців. Святкування вдалого завершення полювання на тотемну тварину знімало тимчасове табу на статеві стосунки під час полювання і підготовки до нього. Одночасно поїдання вбитого звіра ставало приводом для таких обрядів, як поминання загиблих на ловах співплемінників, ініціації молоді тощо [Семенов, 1966: с. 439]. По суті, це свято було найдавнішим інститутом, завдяки якому відбувалося ритуальне оформлення ідеї суспільності як такої.

Подібність між знаками килима та шкури дозволяє більш глибоко дослідити походження обряду спільного сидіння «братів»-князів, його зв'язок із найдавнішими уявленнями про єдність, дохристиянською ідеологією та визначити його місце у правовій символіці Давньої Русі.

Однією з показових аналогій обряду сидіння на килимі нам уявляється наведений у творі «*Токсарид, або Дружба*» античного автора II ст. н.е. Лукіана скіфський обряд сидіння на шкурі бика. Коли у когось зі скіфів не вистачало власних сил, аби помститися за образу, він сідав на шкуру вбитого ним і обробленого бика, заклавши за спину руки так, ніби вони зв'язані у ліктях. Кожен з тих, хто визивався йому допомогти, брав шматок вареного бичачого м'яса і ставав правою ногою на шкуру. Це вважалося найміцнішою клятвою [Лукиан, 1935: с. 316].

Окрім того, що цей ритуал символізує договір, в ньому, на думку Ж. Дюмезіля, відобразилася практика поводження із небіжчиком [Дюмезиль, 1990: с. 212]. Скіф, дійсно, ніби удає власну смерть, адже уявно зливається з жертвовною твариною. Одночасно він підтверджує або ж відновлює свій рівноправний («родовий») статус, в якому, внаслідок образи, виникли сумніви. Шляхом поїдання поєднаної зі скіфом тварини кожен із учасників обряду доводить свою субстанційну єдність із власником бика. Очевидно, в такий спосіб громада символічно поїдає самого чоловіка, що відповідає також реальним сакроканібальським звичаям⁶. Але і скіф «вбирає» в себе, «поїдає» громаду, оскільки примножує свою (воєнну) силу. Порубіжна ситуація, перехідний обряд відновлення статусу рівноправного члена групи одночасно відновлює цілісність всієї спільноти. Цей обряд конститує договір як результат «переродження» колективу, через його «співумирання» зі скіфом-жертвою⁷.

Звісно, обрядове сидіння князів на килимі вже не зберігає зовнішніх ознак колишньої ідеї договору-жертви, хоча також символізує причетність до «родового» цілого. Проте, саме події після Любецького з'їзду 1097 р. якоюсь мірою воскрешають прадавнє жертвне підґрунтя князівського зібрання, адже осліплення Василька Давидом Ігоревичем сприймалося як травма усєї ідеальної спільноти князів-«братів». «*Что се зло створил еси в Русьстей земли, и вверг еси нож в ны?*» [ПВЛ, 1950: с. 174], – запитують Мономах із Святославичами співучасника злочинства, Святополка. Тобто жертва одного поєднала усіх або, вірніше, нагадала, підкреслила це поєднання, оскільки уявлення про тотожність людини і колективу, яке ми сприймаємо як цілковиту метафору, у ті часи ще не втратило своєї актуальності. Відомо також, що кровопролиття (в крайньому прояві – смерть) пробуджує екзистенційне загальнолюдське переживання єдності [Григорьян, 1986: с. 30]. Не можна виключити й того, що звернення Мономаха до Давида в Увітчах, справді, наголошувало на жертвовній передісторії знаходження «на одному ковре», оскільки могло враховувати зауваження свідка скалічення Василька, його тезки Василя, що князя було осліплено на розстеленому перед тим килимі, після чого кати «*вземше и на ков-*

ре взложиши на кола яко мертва...» [ПВЛ, 1950: с. 173]. Можливо, сама ритуалістика осліплення, як виду кари, що перетворював людину на «живого мерця»⁸, наслідувала килим, як атрибут справжнього поховання. Так, коли помер Володимир Святославич (1015р.), його, перед покладенням на сани, *«обертевше в ковер»* [ПВЛ, 1950: с. 89]. Раніше його брата, Олега, котрий загинув у міжусобиці з Ярополком: *«вынесоша и, и положиши и на ковре»* (під 977) [ПВЛ, 1950: с. 53]. Не виключено, що подальше згадування Мономахом «ковра» під час Увітицького з'їзду було своєрідним натяком Давидові в такому сенсі: *«Чи не цей килим братолюбства ти омочив братньою кров'ю?»*.

Таким чином, атмосфера усього післялюбецького періоду, зображена літописом як спільна розгубленість і відчуття образи, великою мірою співпадає з підтекстом описаного Лукіаном обряду сидіння скіфа на шкурі бика. Його учасники (або, навіть, – причасники) так само могли б сказати кривднику хазяїна бика, що він *«всадив ніж в нас»*. Обидва обряди – скіфський і давньоруський – означали «співумирання-договір».

Символічна просторова обмеженість гурту князів-«братів», його замкненість відносно зовнішнього світу характеризує місце зібрання – килим, як певну сакралізовану територію. Все вороже – зовнішнє і деструктивне – відторгається і протиставляється цьому освяченому колу. Особливо це підкреслювала процедура Увітицького з'їзду, яка ритуально – у просторових категоріях гуртування та відокремлення – оформлювала ситуацію, що фактично склалася на Русі від листопада 1097 р. на той час. Спочатку Давида запрошують сісти разом із усіма головними князями Руської землі «на одному ковре», а потім театральнo відторгають, немов справжнього ізгоя. З'їзд, за висловом Б.О. Рыбакова, набуває «незвичайного вигляду» [Рыбаков, 1963: с. 275]: усі князі зі своїми дружинами «сташа» верхи окремо, а Давид Ігоревич *«сediaше кроме, и не припустяху его к себе, но особь думаху о Давыде»* [ПВЛ, 1950: с. 181]. Надалі спілкування з Давидом, демонстративно виведеним з «братерського» кола, здійснювалося вже через послів-бояр.

Згідно Ю.І. Семенову, вже за доби первісного тотемізму, члені тотемічного колективу усвідомлювали свою відмінність від будь-

яких інших людей [Семенов, 1966: с. 346], тобто у першу чергу, слід гадати, свою територіальну відокремленість. Очевидно, що скіфський обряд сидіння на шкурі бика відбиває саме пережиточне уявлення про первісну, спільну для всієї дородової групи, ототемлену територію. Пізніше, із поширенням екзогамії, ця територія перетворилася на родову і стала ототожнюватися з «жінкою-матір'ю», материнським «народжуючим місцем» [Петров, 1934: с. 150–151 та ін.]. На думку М.В. Калачова, указання літопису, що у давнину кожен рід жив окремо, на своєму місці, свідчить, що *«бути членом певного роду, у початковому розумінні, значило не лише бути пов'язаним єдністю походження або крові з іншими його членами, але також народитись і жити з ними разом, нероздільно»* [Калачов, 1876: с. 54]. З висновків дослідника випливає, що спорідненість членів роду усвідомлювалася спершу як єдність територіальна.

Свого часу В.Л. Комарович наводив два яскравих приклади прояву цієї ідеї єдності роду (власне, людини, як члена роду) і землі, родової території. Перший з них це, так звана, клятва з дерном на голові, що вперше згадується у XI ст. [Комарович, 1960: с. 103]. Селянин присягав з дерном на голові, що коли спірна ділянка не належить йому, то покарає його Мати-сира земля. Ця клятва, вважаємо, початково доводила повноправність людини, тобто її належність до роду, шляхом тимчасової «смерті-поховання» або прилучення до рівнозначної роду Матері-землі [Писаренко, 1997: с. 77–90].

Другий, наведений вченим приклад – із галузі міжкнязівських взаємин.

Це – постриження Мситиславом Ростиславичем волосся і бороди послу Андрія Боголюбського, мечнику Міхну, у відповідь на вимогу володимиро-суздальського князя: *«не велью ти в Руской земле быти»* (1174 р.) [Ипат. лет., 2001: стб. 573]. Ця, як вважає В.Л.Комарович, адекватна наказу Андрія відповідь, означала ганьбу безправ'я, спричинену позбавленням фізичного зв'язку із землею-родом [Комарович, 1960: с. 84–85]. Волосся на голові уподібнювалося рослинності землі, а подібність явищ, згідно з архаїчним світоглядом, розумілась як їхня безпосередня спорідненість.

Ідея причастя землі, як родовому, «братерському» цілому, напевно, була загальнолюдською. Так близьким до клятви з дерном можна вважати скандинавський обряд укладення побратимства. Його учасники проходили під спеціально закріпленим дерном, кололи собі підощву або руку, аби кров змішалась із землею, потім падали на коліна і клялись у взаємній вірності [Павлов-Сильванський, 1988: с. 489]. Земля, територія, власне, виступала фізичною субстанцією родової, братерської єдності, а також її верховним моральним суддею.

Розгляд правових обрядів, основаних на уявленні про рід-землю, рід-місце, дозволяє дійти висновку, що зібрання членів «братерського» роду на одному килимі, котрий символізує родову територію, є виразом нерозривної єдності правлячого княжого роду і Руської землі. Цей принцип, що коренився в архаїчному світогляді і лежав у основі реального порядку родового володіння Рюриковичами Руською землею, отримав у сучасній науці назву «*родового сюзеренітету Рюриковичів над Руссю*» [Толочко, 1992: с. 22–35]. Дотримання цієї норми «братерства» щодо співволодіння Руссю, що, згідно з літописом, мала назву «*причастя у Руській землі*», було закладене у другій половині X ст. Святославом Ігоровичем, продовжувалося при Володимирі та Ярославі, та було ідеально сформульоване останнім у своєму заповіті 1054 р. [ПВЛ, 1950: с. 108]. Перед завершенням київського княжіння його сина, Всеволода (1093), поступово увійшло в обіг нове поняття княжого володіння – «отчина». Любецький з'їзд закріпив розподіл Руської землі на отчини Ізяслава, Всеволода і Святослава Ярославичів, а крім того зафіксував нову, власне феодальну тенденцію у міжкнязівських взаєминах, що полягала у роздачі князем-сюзереном (на той час київським Всеволодом) волостей-умовних держань.

Втім, витіснений із реального вжитку порядок «родового сюзеренітету» – братерства князів, що спільно опікувались Руською землею, залишався найвищим ідейним принципом, своєрідним прапором князів-патріотів, особливо того з них, хто вже посів київський стіл або на нього претендував. Це підтвердилося невдовзі після Любеча символічним зібранням «на одному коврі» в Увітичах⁹.

Якщо до перехідних обрядів, наприклад таких, як наведене сидіння на шкурі бика або клятва з дерном, звичайно вдавалися в ситуаціях, коли з'являлися сумніви в повноправному, «родовому» статусі людини, отже, певним чином, всього колективу, то з'їзд також збирався, коли виникали проблеми. Вони були пов'язані з князівськими чварами, набігами іноплеменників, а найчастіше – з обома цими бідами одночасно. У процедурі з'їздів можна простежити три стадії, характерні для всіх обрядів переходу (*rites de passage*), якими позначалися ситуації «життєвих переламів» чи «космічних циклів» [Геннеп, 2002; Тэрнер, 1983: с. 233]. Цими стадіями визнаються: 1) розділення; 2) *грань* (або *limen – norig*) і 3) *возз'єднання*. У першій стадії відбувається відкріплення особи або групи від попереднього місця в соціальній структурі або від певних культурних обставин. Друга – практично не мала властивостей ні минулого, ні майбутнього, і часто уподібнювалася смерті або внутрішньоутробному існуванню. У третій стадії перехід завершувався – особа або група знову отримувала стабільний соціальний статус. Щодо князівських з'їздів, то стан ради, вироблення рішень, коли з минулим вже покінчено, а модель майбутнього ще не вироблена, певно і був власне лімінальним. Згідно з В. Тернером, для лімінальності властивий деякий ідеальний стан первісної спільноти, умовно названий ним *communitas*, і такий, що в житті протистояв реально існуючим соціальним структурам із складною ієрархією взаємин [Тэрнер, 1983: с. 168–171]. Цій ідеї досить точно відповідав смисл обрядового сидіння князів на килимі під час з'їздів. Спільне перебування «братів»-князів «на одному ковре» символічно передавало договірне начало, як його розуміло звичаєве право. Подібно до первісних ініціацій, цей ритуал повертав своїх учасників у часи предків, ніби для оновлення тимчасово перерваної спадкоємності поколінь. І хоча, зазвичай, збереження форми правового обряду зовсім не означало незмінності колись відповідного йому соціального інституту, втім у дотриманні саме усталеної форми обряду сучасники знаходили смисл якогось вищого порядку. Так, під час з'їзду 1100 р. спільне знаходження князів на одному килимі, попри нову, отчинну доктрину, залишається тим образом ідеальної спільноти – комунітас – в якій «людина усією своєю ці-

лісністю взаємодіє із цілісностями інших людей» [Тэрнер, 1983: с. 198], і яка була, хоча і короткочасною, але необхідною протиположною новій, більш прагматичній побудові суспільних взаємин.

Отже, гадаємо, є всі підстави для включення *килима* до числа правових символів, а *ради на килимі* до символічних інституцій князівської влади та одночасно до групових перехідних обрядів Давньої Русі. При цьому, враховуючи архаїчність обряду спільного перебування роду на одному килимі – колись на шкурі тотемної тварини – можемо констатувати, що цей обряд вказує нам на архетип уявлення про *символ* як такий, сутність якого, як вище зазначалося, полягала в об'єднанні, наочній консолідації групи однодумців навколо певної суспільно значущої ідеї.

2. Причастя (зір)-даний момент як принцип «символу»

Приклад із складанням частинок цілого у процедурі *сут-ballein* французький філософ Марсель Енаф вважав моделлю онтологічного зв'язку між людьми, який, зокрема, отримав прояв у неекономічному дарообміні архаїчних суспільств. Такі випадки обмінів-послуг він назвав «символічними структурами». На його думку, йдеться про дуже давні форми осмислення людських взаємин, коли ще ритуал, як складна символічна ситуація, призвана до упорядкування світу, часто-густо був формою мислі, що не мала поняття. «Це – випадок усіх символічних або функціонуючих таким чином форм: смисл тут іманентний самим формам та їхній структурі; він не здобувається з них як вислів із дискурсу. Він не є уявлення, він – перформанс» [Енаф, 2015: с. 295].

Тут доречно буде згадати наведений М. Енафом приклад стосовно сюжету індійської *Шатапатха-брахмани* «*Пир Праджапати*». Праджапаті – перший з людей, аби розрізнити демонів від богів, влаштував у себе гостину. На ній одні з гостей стали поїдати їжу самостійно, максимально насичаючись, тоді як інші вкладали їжу до вуст один одного. Саме за цією ознакою Праджапаті упізнав богів. Згідно з М. Енафом, так боги демонстрували акт взаємного визнання і рішення утворити солідарність, спільноту [Енаф, 2015:

с. 144]. Але вчений, говорячи про певне благородне ділення, підкорене усвідомленому прагненню створити союз, практично, залишається на боці сучасного гуманістичного тлумачення. Однак, по суті, ця ситуація залишається так само незрозумілою, як і архаїчний обмін дарунками, який не має жодної економічної вигоди. Хоча думка про «взаємне визнання-прийняття» також не позбавлена сенсу.

Для прояснення ситуації, знову ж таки, звернімося до того самого з'їзду князів в Увітчах 1100 р. Рішення цього снему, засудивши осліплювачів, утім позбавляє Василька самостійного уділу, Теревовля, запропонувавши його братові, Володарю: *«Поими брата своего Василка к себе. И буди вама едина власть, Перемышль. Да аще вам любо, да седита, аще ли ни, – да пусти Василка семо, да его кормим сде»* [ПВЛ, 1950: с.181]. Незважаючи на те, що брати це рішення не виконали і Василько з Теревовля не пішов [Грушевский, 1891: с. 265], є очевидним, що, за спільним переконанням князів-старійшин роду, осліплення позбавляло його повноправності. Тобто, якщо, сидіння на килимі символізувало *причастя роду-території*, то Василько, внаслідок сліпоти, цього *причастя* позбавлявся. Отже, *наявність зору* вважалася контрольованою родом і, власне, – родовою ознакою, яка безпосередньо визначала право родовича на кормління-причастя. Але можемо припустити, що насправді зрячість члена роду (від роду не відокремленого), яка лише репрезентувала «спільний родовий зір», саме і дорівнювалася цьому *кормлінню-причастю*. Нам вже доводилося писати, що в архаїці, за відсутності *Я* (відсутності поділу на *суб'єкт і об'єкт*), зір не мислився індивідуально, людина ніби причащувала *зору-видимій родовій території*, або перебувала у *видимості-баченні* [Писаренко, 2014: с. 17–18]. Через невідленість *Я*, не могло також ітися про індивідуальне володіння, індивідуальне кормління, а лише про «родове» причастя. Цікаво, що, на прикладі традиційних скотарів, зустрічаємося з тим, що «володіння» худобою у них дорівнюється її «баченню». Пропозиція до них мандрівника продати хоча б одну голову худоби, відхиляється, адже, мовляв, *гроші можна лише сховати у скриню, де їх не побачиш* [Максимов, 1927: с. 5, 7]. І дійсно, якщо зазвичай ми говоримо про *володіння* як характеристику особи,

певного окремого *Я*, то воно асоціюється з хованням, невидимістю власності – її переміщенням у просторі й часі *від тутешнього і теперішнього*. Але, коли *Я* з «роду» ще не виділене, то так звані статки (які, можливо, також ще сприймалися як *своє*, рідне, «рідня») могли бути лише на загальному огляді всього «роду» – *тут і зараз*, і «окрема особа», яка ще насправді не виділилася в якості *Я*, могла лише бачити-причастувати цим статкам (зокрема, худобі) нарівні з іншими родичами. Очевидно, інерція такого стану ще довго зберігалася навіть при наявності окремого господаря і його худоби, як це бачимо на прикладі оленярів та конярів кінця XIX–початку XX ст. При цьому *індивідуальне володіння*, яке супропожджувалося *переховуванням худоби, інших багатств та униканням їхнього дарування* іншим людям, могло розцінюватися оточенням як *сліпота* господаря, його позбавленість причастя [Писаренко, 2019: с. 59–60, 63]. А у прикладі Василька Тербовльського, навпаки – причастя позбавляла сама сліпота. Відповідно, зір (при невиділеному *Я*) також означав причастя роду, його родовим статкам, або аналог причастя – дарування.

Серед багатств, достатку *їжа стоїть на першому місці*, адже саме у ній людна зацікавлена передусім. Поширене сприйняття кормління, їди як *насичення*, по суті, моделює *власність наче перевагу суб'єкта*. Натомість, за умов невиделеності *Я*, очевидно, *розуміння кормління, їди як насичення-наповнення, виключене*. Без *Я* не може бути наповнення, насичення, яке можна прирівняти до ховання власником своїх статків у печері, а отже – до сліпоти *чужого*. За відсутності *Я* може йтися лише про зір-розподіл-причастя. Очевидно, тут також стикаємося з двома розуміннями «цілого», пов'язаними із *зором-причастям «свого»* і *сліпотою-насиченістю-недаруванням «чужого»*. Повертаючись до сюжету «*Пир Праджанаті*», можемо сказати, що те, що боги вкладають їжу до вуст одного, вказує не на прагнення утворити договір із *чужим* (вже хоча б тому що «чужими» на цьому бенкеті явно виступають демони), а на, – можливо, й неусвідомлене правило причастя «своїх», адже, внаслідок невиділеності *Я* з роду, кормління як персональне насичення, виключалося¹⁰. *Цілісність зв'язку-причастя* світлих богів

протистоїть *цілісності-темноті-індивідуалістичній замкненості* демонів.

Якщо зрячий це – той, хто причаствує (пізніше – ділиться), то 1) зір є ділимим, він суспільний, 2) зір має матеріальну складову, зливаючись із суспільно значущими речами (їжею, худобою тощо)¹¹. Тому, наприклад, приймаючи у подарунок худобу, «ділять зір» власника, який з цією худобою зливався. Повертаючись до пункту (1), робимо висновок, що, якщо зір є ділимий, то зір господаря і його худоби також є ніби спільний. Худоба це – та сама рідня, але більш високого порядку, оскільки на неї спрямовані, а отже з нею зливаються погляди всього людського колективу.

Звісно, термін «кормління» вказує на матеріальну зацікавленість у тій же худобі, тому між спільністю і непорушністю родового зору, наповненого худобою, і необхідністю іноді споживати ту саму худобу в їжу виникає певний конфлікт, який, втім, не має порушувати загального принципу родового причастя. У прикладах зі скотарем і його худобою ми неодноразово зустрічаємо те, як він уникає продажу або споживання власною сім'єю бодай невеличкої кількості голів зі свого стада. Водночас, він здатен пожертвувати твариною («родичем») задля суспільних заходів або пригощання гостя [Максимов, 1927: с. 5–9]. Саме через *колективне* споживання м'яса, очевидно, спокутується знищення, порушення зорового (*родового*) зв'язку між господарем і худобою, оскільки, як гадаємо, натомість оновлюється або утворюється новий *соціально-зоровий* зв'язок. У низці матеріалів різних частин світу підкреслюється необхідність саме миттєвого поїдання жертви – *тут і зараз*. Так З. Фрейд наводить опис дуже архаїчного обряду жертвопринесення верблюда бедуїнами Синайської пустелі, згідно св. Нілу (IV ст. до н.е.). Після нанесення вождем племені жертвої тварині першої рани, «*вся община кидалася на жертву, відрубала шматки тіла, що здригалося, та пожирала їх сирими з такою поспішністю, що в короткий проміжок часу, між сходом ранкової зірки, якій приносилася ця жертва, і зблідненням її при появі сонячних променів, з'їдалася вся жертвна тварина: тіло, кістки, шкура, м'ясо й тельбухи*» [Фрейд, 1991: с. 328]. Аналогічне, поспішне поїдання жертви дає опис Є.В. Барсовим звичаю «*хватать Ильинское мясо*» в Олонець-

кому краї на день св. Іллі (20 липня за ст.ст.) [Барсов, 1878: с. 229–230]. Напевно, цей *хронотопний принцип* (що заперечує минуле і майбутнє), який властивий насамперед зору (*мить*, рос. *миг*), – найбільше *віртуалізує* (наближає до *причастя-зору*) фактичне *причастя-поїдання*, роблячи його якомога непомітним і непам'ятним¹².

Цікаво, що у *символі* Шваллер де Любич також відчув зв'язок із «данним моментом». Символ – «це щось об'єктивно детерміноване простором і часом, однак як одночасність (синтез) він перебуває поза часом. Символ як синтез є вічний «Даний Момент»» [Шваллер де Любич, 1997: с. 228]. З точки зору принципу «причастя», як протилежного *володінню* та як відповідного «даному моменту», цікаве і зауваження Е. Фрома щодо *буття*: «*Буття існує лише тут і зараз (hic et nunc). Володіння існує лише в часі – у минулому, теперішньому та майбутньому*» [Фромм, 2000: с. 344]. «*Переживання любові, радості, осягнення істини відбувається не в часі, а тут і зараз. Ці тут і зараз є вічність, або позачасовість*» [Фромм, 2000: с. 345–346]. Якщо, з одного боку, *символ* є подовженим у часі «данним моментом», а з іншого, саме у цій вічності «даного моменту» полягає *Буття*, то виходить, що *символ* є певним, концентрованим виразом *Буття*. Отже *символ* претендує на *справжність*. Він є *життєвою цінністю*. А *цінність* і *справжність* є категоріями соціального прийняття.

Зіставляючи ідею *причастя-зору* (в якому принцип даного моменту ніби поширюється на статус особи або колективу у довгому часі) із *символом*, передусім звертаємо увагу на таке явище, як тотемізм. Тварина-тотем, по суті, є символом певного колективу, причому, кожен член колективу належить цьому тотемові й насправді сам є цим тотемом. Отже зберігається вищезазначений принцип *символу*, який об'єднує увесь колектив. Цікаво, що цей символічний принцип тотема (речі, що об'єднує колектив за якимось принципом, ніби прапор або гімн), так само як у дії *sym-ballein*, отримує ритуальний вираз (цього разу – через поїдання тварини-тотема). Хоча для інших символів це не обов'язково: так у випадку птаха, що означає *волю*, достатньо що цей символ розуміють однодумці. Але такий символ птаха лишається ніби зовні, осторонь, тоді як тотем, через інкорпорування – шляхом «спільного» зору, шляхом спільного

поїдання – ніби символізує-висловлює колектив з середини. Можна навіть сказати, що тотем є символічним, а символ тотемічним. Відповідно, ніби сам колектив є символом (тотемом) через посередництво зору, спільного для всього колективу (самосимволізація?). Як двійник колективу, тотем також причаствує з колективом *спільному зору*, а отже є цим зором. Твариною-тотемом не «насичуються», а їй причащують, що дорівнюється спільному зору колективу. І цей зір-причастя є справжньою символізацією.

3. Жертовна основа символу

Ситуація сидіння князів на одному килимі, через зіставлення із луганівською сценою єднання скіфів навколо шкури бика і причастя його плоті, веде нас до тотемічного свята первісності. Пережиток цього ритуального поїдання мисливської жертви спостерігається у так званих давньоруських *братчинах* – пирах, що влаштовувалися купецькими, ремісничими корпораціями або парафіями певних церков на честь дня їхнього святого покровителя або церковного свята, якщо вони були присвячені йому [Зеленин, 1928: с. 130–136]. Однією з таких братчин була так звана *успенщина*, на честь свята Успіння Богородиці [Попов, 1854: с. 34–36; Снегирев, 1839: с. 79–80].

Нам уже доводилося писати про те, що фінальна сцена «*Слова о полку Ігоревім*», в якій розповідається про поїздку князя Ігоря до києво-подільської церкви Успіння Богородиці Пирогощі (1185), ймовірно, вказує на те, що саме «*Слово*», можливо, було виголошене на *успенській братчині* (15 серпня за ст. ст.), що традиційно влаштовувалася біля церкви на честь цього свята, на яке цього разу був запрошений Ігор, що повернувся з полону [Писаренко, 2009: с. 223–231]. Топос Пирогощі, таким чином, виступає як місце розгортання смислу «*Слова*» – відновлення цілісності Русі, порушеної князівськими чварами та безчинствами половців.

У ситуації навколо Ігоря ідея «єднання» або «возз'єднання» передається низкою ізоморфних символів і дій, які, хоча й приховано, але містять у собі досить архаїчні елементи. Насамперед, символом цього возз'єднання Русі є повернення Ігоря з полону, – ніби після тимчасової «смерті». Однак, якщо більш традиційно вважа-

ється, що *відхід* і *повернення* символізують «смерть» і «оживання», то в архаїці – скоріше навпаки: саме ці просторові переміщення й складали розуміння *смерті* та *народження* [Петров, 1934: с. 152–154]. У «Слові» мотив уходу Ігоря, рівнозначний його самоомані, підкреслено зливається з сонячним затемненням і темрявою, тоді як його повернення супроводжується сяянням сонця: «*Солнце светится на небесе, – Игорь князь в Руской земли*» [Слово, 1985: с. 52]. Перебування серед «*своїх*» уподібнюється світлу, торжеству правди і моральному прозрінню – катарсису¹³. Наголосимо на архаїчному розумінні, що життя – це соціальність, яка визначається для людини перебуванням у «видимості-баченні» тобто у *причасті зору* між «своїми». Причому первинне уявне злиття «видимості» і «бачення» засвідчувало, що людина ще не виділялася в якості суб'єкта (що бачить) [Шахнович, 1971: с. 32], отже зір для кожного з членів «роду» уявлявся як «спільний» і був ознакою належності до однієї, родової території. Очевидно, саме тому ще в середньовічній Русі вважалося небажаним залишати рідну землю та йти на чужину [Колесов, 1986: с. 64]. За умов архаїчної невиділеності особи з колективу, будь-яка індивідуальна зміна місця, стану, соціальної позиції та віку, сприймалась як, хоча б тимчасове, порушення комунікації, суспільності – *смерть*, отже перервана комунікація, потребувала ритуального відновлення, про що говорить теорія «перехідного обряду» (*rite de passage*) А. Ван-Геннепа [Геннеп, 2002]. Так само, за прикладом тимчасової смерті, яку слід було пережити, аби згуртуватися, моделювалися й сезонні обряди, адже, практично, у всіх них фігурувала символічна жертва (як правило, у вигляді опудала), яку гуртом спалювали, топили або розривали [Велецкая, 1978: с. 49, 51, 59–60, 66–77]. Згідно з тією ж теорією «перехідного обряду», зустріч Ігоря мала відповідати обряду агрегації (включення), рівнозначному «очищенню» після контактування з «чужим-невидимим-смертю» [Геннеп, 2002: с. 29–42]. З цієї точки зору дуже важливим символом включення-очищення мала бути *братчина*. Як нами наголошувалося, осліплення (рівне невидимості, уходу) позбавляло родового причастя, проявом якого й був пир, учта. Відповідно, перебування у зоровому контакті зі «своїми» передбачало участь у пирі [Писаренко, 2014: с. 13–25]. Родова невиділеність суб'єкта –

насамперед, через злиття «видимості» й «бачення» або «причастя спільному зору» – будь-кого з членів роду робить розподіленою на весь рід «латентною жертвою» [Писаренко, 2014–а: с. 95]. Отже, коли М.М. Бахтін пише, що всілякі прояви матеріально-тілесного життя в «святкових» образах гротескного реалізму були віднесені не до окремої особи, але ніби до «народного, колективного, родового тіла» [Бахтін, 1990: с. 26], то насправді цим «колективним тілом» виявляється невиокремлена з роду особа. І саме ця її невиділеність в якості суб'єкта, завдяки її зрячесті, яка поки що розуміється як належність до «спільного зору», робить її своєрідним «ядром комунікації»¹⁴. Очевидно, первинно смерть, як «осліплення», зачинення «особи» від інших – раптова цілісність – вимагала її ритуального розподілу, аби відновити «спільний зір», що, скоріше за все, первинно виливалося у вимушений ритуальний сакроканібалізм [Малиновский, 1998: с. 51]. Гадаємо, поєднання за одним столом, на братчинному пирі (що наслідував тотемічне свято мисливців) є прихованою констатацією того, що кожен з присутніх є «жертвою». З цього також випливає, що первісне розуміння життя особи, яка спочатку не мислилась окремо як суб'єкт, – майже за К. Ясперсом, розумілось, як поділене з іншим [Григорьян, 1986: с. 29], отже вже являло собою «комунікацію». Навіть якщо ми вбачаємо у смисловій передачі образу *життя* традиційні образи плодючості, достатку, такі як *пир, їжа*, то вони, скоріше за все, лише забарвлюють собою малопомітну ідею причастя «своїх» «спільному зору», через який усі «взаємопоїдаються» один одним. Фактично ця «негуманність» заміщується колективним споживанням їжі та напоїв. В свою чергу, ідея «єдності-відновлення комунікації-переживання смерті» у «Слові» зосереджується на жертвній особі Ігоря Святославича. Причому, якщо в його випадку ця «братчинна жертвність» лише читається між рядків, то у прикладі з його тезком, Ігорем Ольговичем вона набула цілком матеріального виразу: 1147 р., після того, як на Поділ було привезено з Гори тіло цього, забитого натоппом князя, «человеци же благовернии, приходяще, взимаху от крове его и от прикрова суцзаго на нем, на теле его, на спасение себе и на исцеление...» [Ипат. лет., 2001: стб. 353]. Як бачимо, навіть фізично необоротна, а не «умовна», як у випадку Ігоря

Святославича, смерть передбачала наступне відродження, очищення, зцілення, ми б додали – «прозріння» родового організму, або ж відновлення «внутрішньородової комунікації».

Отже, відсутність суб'єкта, *Я*, за умов традиційного суспільства (за умов причастя), кожному людину робить прихованою жертвою. Ігор Святославич та Ігор Ольгович – символи-жертви, причастя яким заміщує жертвність кожного, хто бере участь у цьому причасті.

Жертва і є «символом колективності» або «символом» як таким, але парадокс у тому, що кожен, хто бере участь в її розподілі, також апіорно є жертвою (отже, і символом?), оскільки причастя є невиділеностю *Я*, розчиненням, його поділеністю. Жертвно-символічний акт є актом співучасті. Видимий символ жертви покриває собою всіх співучасників жертвопринесення. Але символ-жертва – це контрастна речовина, яка демаскує невиділеність *Я*, становище людини в суспільстві, її причастя, яке, по суті, висловлюється у її зорі-злитті з «родом». *Символ-жертва* лише проявляє це відчуття і використовується з метою консолідації в певних ситуаціях. Згадаймо з'їзд князів або обряд сидіння на шкурі бика у скіфів. По суті, кожна людина у роді – непроявлений символ, і проявляється він лише в перехідні моменти життя, як жертвний «об'єкт» загального причастя.

Примітки

¹ На питання, чим відрізняється така реакція людини від реакції іншої тварини, що полює, або рятується, Мід зазначає: *«здатність встановлювати «це як те, що веде до того», і здобувати деякий різновид жесту, голосового чи іншого, який можна використати, щоб показати те, що мислиться, іншим і самому собі, аби уможливити керування поведінкою стосовно нього, є характерною рисою людського інтелекту, якої не виявляємо у випадку тварин»* [Мід, 2000, с. 109]. Насправді, в даний час встановлено, що тварини обмінюються інформацією за допомогою сигналів, що утворюють часом досить складну систему (цим займається спеціальна дисципліна – «зоосеміотика»). Отже, тварини одна одну «розуміють» [Лотман, 2000: с. 6].

²Смислове змішання *вина і крові* перетинається з їхнім ритуальним змішанням і питтям, як от, наприклад, скіфами при укладенні побратимства [Лукиан, 1935: с. 310–311]. Так поступово склалося відчуття, що вино, певним чином, – *«факт соціальний»* [Энафф, 2010: с. 66–68].

³Яскравим прикладом соціально-значущої символіки виступають показаний С.Б. Кримським *«символіко-тематичний ряд: Дім – Поле – Храм у його загальному плані та національній специфікації»* [Кримський, 2006: с. 273] Зокрема символіка концепту «Дім» в широкому плані позначає сімейну цінність, сердечне єднання, родинну захищеність, антропоцентричне буття – від сім'ї до національної солідарності [Кримський, 2006: с. 274]. У символіці концепту «Поле» йдеться, насамперед, про *«поле життя», джерело багатства, економічний простір виживання. «Поле» – це загальний знаменник походження етносу, «рідний край», батьківщина, коріння роду тощо»* [Кримський, 2006: с. 274]. *Ідея храму*, як зазначає С.Б. Кримський, пов'язана зі святинями людини та її етносом. *Це – вираз благословіння вищих сил, небесного заступництва за певну спільноту. Він поєднується з національною ідеєю і в цьому розумінні означає зв'язок небесного та земного, ідеологією софійного, освяченого мудрістю буття»* [Кримський, 2006: с. 274]. Очевидно, говорячи про ці речі, як про символи, ми маємо на думці, що це не просто опорні стовпи картини світу, але й ціннісні орієнтири. Це те, що висловлює самоідентичність і свободу народу. Йдеться про символи-принципи, символи-цінності, і притаманні вони кожному народові, хоча у кожного мають свої особливості.

⁴Якщо зазвичай *символ* це щось, навколо чого гуртується колектив, щось значиме для колективу, то тут йдеться про те, що в своїх основах *«символ»* і був, власне, *принципом колективності, соціумом*. Йдеться про підґрунтя *«символу»*, як *гуртування колективу*, про певну тавтологічність *«символу»*, *символіку символічного*.

⁵Учасниками з'їзду були Святополк Ізяславич, Володимир Всеволодович Мономах, Давид і Олег Святославичі, які й вирішували справу Давида Ігоревича.

⁶Такими були поїдання змішаних з м'ясом тварин останків вбитих або померлих батьків у іседонів і масагетів (I, 216), (IV, 26) [Геро-

дот, 1972: с. 79, 193]. Обидва народи сучасна наука вважає родичами скіфів [Куклина, 1985: с. 7–8].

⁷ Близьку аналогію цьому обряду епохи воєнної демократії зустрічаємо у одному білоруському весільному обряді. У білорусів Ржевського повіту колишньої Тверської губ. (середина XIX в.) існував наступний звичай. Перед поїздкою нареченого до нареченої його спочатку одягали в належний для весілля одяг. Потім він зі своєю дружиною виходив на двір. Приносили найбільших розмірів сковороду, на неї обома ногами ставили нареченого. Потім вся його дружина, не менше 6–8 чоловік, ставала навколо сковороди, і кожен ставив на сковороду свою праву ногу. У такому положенні всі цілували ікону, і старший дружок говорив: *«Ну, цалуйте Божие милосердие, щоб стаятьсь друг за друга, брат за брата, за единую кровь капли»*, тобто давалася присяга [Разумихин, 1853: с. 255]. За справедливим висновком М.М. Нікольського, *«присяга ця мала сенс тільки в родоплемінну епоху, коли молодець зі своєю «радзінай» вирушав здобувати собі дружину мечем і стрілою. Тоді присяга приносилася, звичайно, не християнському богу, а тому богу, символом якого була сковорода»* [Нікольський, 1956: с. 64]. Автор дійшов висновку, що сковорода, як в інших обрядах кочерга і рогац, вважалася символом духу предка, що живе в печі або на вогнищі. Таким чином, клятва лунала перед богом-предком і навіть у поєднанні з ним – з його символом, сковородою [Нікольський, 1956: с. 65].

⁸ Докладно про міфічне сприйняття «сліпоті» як ознаки царства мертвих, див: [Пропп, 1986: с. 71–75].

⁹ Між іншим, з точки зору семіотики нашу увагу привертають назви двох населених пунктів, обраних для проведення князівських з'їздів 1097 та 1110 рр., що ніби підкреслюють ідею братерської любові та злагоди, – *Любеч*, який асоціюється із принципами братньої «любові», та *Увітичі (Уветичи)* від *уветливый – привітний і ласкаво умовляючий, переконуючий* [Писаренко, 2008: с. 184–185].

¹⁰ Тобто, поведінка богів, що у ній ми вбачаємо «зречення Я» (самозречення), очевидно, насправді ґрунтується на несформованості, несвідомленості Я.

¹¹ У відчутті ще невиділеним суб'єктом себе в якості зовнішнього йому «об'єкта» головна роль належить очам, які за своєю суттю схильні до такого змішання. Мейстер Екхарт (XIII–XIV ст.) у проповіді

«Єдність речей», на прикладі бачення людиною дерева, зазначав, що в дії зору доти незалежні око і дерево «стають настільки одне, що можна було б сказати: око є дерево, а дерево – око» [Мейстер Экхарт, 1912: с. 37]. Приклад, коли в «Токсариді» Лукіана, замість статків (на той час відсутніх), у скіфа, котрий викупує друга з полону, забирають його очі, свідчить, що очі, дійсно, «зливалися» зі статками. Одне, ніби, перетворюється на інше [Лукиан, 1935: с. 310–312]. Отже, якщо багатство «зливається» із очима, і очі «стають» багатствами, то їжа також може зливатися з очима, очі перетворюються на їжу (кормління не як насичення, а як перетворення?). Між багатствами (їжею) і людиною також ніби спільний зір: «бери, що на тебе дивиться», – пригощає мати дитину. При цьому зір стає тим, що бачить. І те, що бачать, зникає разом із заплощенням (позбавленням) очей.

¹² «У кожну мить рух може бути тільки або вже здійсненим або готовим здійснитися. Він не може бути ні чим іншим, як не може бути він минулим і майбутнім «одночасно». Тому неможливо встановити Даний Момент: він поза Часом, оскільки він поза рухом, що вимірюється. В ньому проявляються умови Абсолютного» [Шваллер де Любич, 1997: с. 234].

¹³ Поняття катарсису застосовує щодо образу Ігоря Д.С.Ліхачов: «Катарсис в «Слові» – це очищення через прозріння, через усвідомлення історичних коренів того, що відбулося. Безпосередньо після катарсису герой відчуває в собі нові сили для продовження боротьби. В літопису – це передусім Ігор; в «Слові» – це насамперед вся Руська земля, й у другу чергу – Ігор» [Лихачев, 1978: с. 209] Причому і «трагічне умиротворення», і «моральне очищення» як ознаки катарсису [Лихачев, 1978: с. 207], в якості моделі, мають за собою переживання смерті, її подолання, з метою продовження життя – своєрідне переродження. Гадаємо, саме катарсис – поборення радістю трауру – віддавна був важливим чинником самоусвідомлення колективу, як єдиного й абсолютного осередку життя, суспільної благодаті.

¹⁴ Порівн.: [Писаренко, 2015: с. 98–101].

Джерела

Аверинцев, С.С. (1999). *Символ художественный*. В.: Аверинцев С.С. Софія–Логос. Словник.– Київ: Дух і Літера, 154–159.

- Барсов, Е.В. (1878) *Об олонецких древностях*. Древности. Труды Московского Археологического Общества, 7: 3, 213–233.
- Бахтин, М.М. (1990). *Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса* 2-е изд, Москва: Худ. лит.
- Велецкая, Н.Н. (1978). *Языческая символика славянских архаических ритуалов*. Москва: Наука.
- Геннеп А., ван. (2002). *Обряды перехода: Систематическое изучение обрядов*. Пер. с франц. Ю.В. Ивановой, Л.В. Покровской; Послесл. Ю.В. Ивановой. Москва: Вост. лит.
- Геродот. (1972). *История в девяти книгах*. – Л.: Наука.
- Григорьян, Б.Т. (1986). Экзистенциальная концепция человека К. Ясперса. В: *Буржуазная философская антропология XX века*. Москва: Наука, 23–34.
- Грушевский, М. (1891). Волынский вопрос 1097–1102 г. (окончание). *Киевская старина*, Май, 259–272.
- Дюмезиль Ж. *Скифы и нарты*. Пер. с франц. А.З.Алмазовой. Послесл. В.И. Абаева. Москва: Наука. Глав. ред. вост. л-ры.
- Зеленин, Д.К. (1928). Древне-русская братчина, как обрядовый праздник сбора урожая. В: *Сборн. Отд. Рус. языка и словесности АН СССР*, 101: 3 (Сб. статей в часть А.И.Соболевского). Ленинград: Изд-во АН СССР, 130–136.
- Ипат. лет., 2001 (Ипатьевская летопись (2001). *Полное собрание русских летописей*. 2. 2-е изд. Москва: Языки русской культуры).
- Калачов, Н.В. (1876). О значении изгоев и состоянии изгойства в Древней Руси В: *Архив историко-юридических сведений, относящихся до России*, изд. Ник. Калачовым, 1. Изд. 2-е, 53–68.
- Кассирер, Э. (2002). *Философия символических форм, 2. Мифологическое мышление*. – М.; СПб.: Университетская книга.
- Колесов, В.В. (1986). Мир человека в слове древней Руси. Ленинград: Изд-во ЛГУ.
- Комарович, В.Л. (1960). Культ рода и земли в княжеской среде XI–XIII вв. В: *Труды Отдела древнерусской литературы*, 16, 84–104.
- Кримський, С. (2006). Архетипи української ментальності В: *Проблеми теорії ментальності*. За редакцією М.В. Поповича. Київ: Наукова думка, 273–301.

- Куклина, И.В. (1985). *Этнография Скифии по античным источникам*. Ленинград: Наука.
- Кулишер, М.И. (1887). *Очерки сравнительной этнографии и культуры*. СПб.: Типогр. И.Н. Скороходова.
- Лихачев, Д.С. (1978). Катарсис в «Слове о полку Игореве». В: *Лихачев Д.С. «Слово о полку Игореве» и культура его времени*. Ленинград: Худож. лит. Лен. Отд., 206–210.
- Лотман, Ю.М. (2000). Люди и знаки. В: *Лотман Ю.М. Семиосфера*. СПб.: «Искусство-СПБ», 5–10.
- Лукиан. (1935). *Собрание сочинений в 2-х т. 1*. Москва – Ленинград: Academia.
- Максимов, А.Н. (1927). В: Скотоводство малокультурных народов. Институт истории. *Ученые записки*, II, 3–24.
- Малиновский, Б. (1998). *Магия, наука и религия*. Пер. с англ. Москва: «Рефл-бук»
- Мід, Дж. Г. (2000). *Дух, самість і суспільство. З точки зору соціального біхевіориста* / Пер. з англ. та передмова Т. Корпало. Київ: Укр. Центр. Духовн. к-ри.
- Никольский, Н.М. (1956). *Происхождение и история белорусской свадебной обрядности*. – Минск: Изд-во АН БССР.
- Павлов–Сильванский, Н.П. (1988). Символизм в древнем русском праве В: *Павлов–Сильванский Н.П. Феодализм в России*. Москва: Наука, 483–506.
- ПВЛ, 1950. *Повесть временных лет. 1. (1950)*. Москва– Ленинград: Изд-во АН СССР).
- Петров, В. (1934). *Опыт стадийного анализа «охотничьих игр» (к постановке вопроса)*. Советская этнография, 6,140–177.
- Писаренко, Ю.Г. (1997). *Велес-Волос в язичницькому світогляді Давньої Русі*. Київ: Манускрипт.
- Писаренко, Ю. (2008). К древнеруской топонимии. В: *Ruthenica*, VII. Київ: Ін-т історії України НАНУ, 182–187.
- Писаренко, Ю. (2009). Пирогоща – Успіння – Братчина (Шукаючи ключі до «Слова»). В: *Філософські діалоги*. 2, 223–231.
- Писаренко, Ю.Г. (2014). Пир versus сліпота. В: *Мультиверсум*, 6–7 (134–135),13–25.

- Писаренко, Ю.Г. (2014-а). Монах и сокровище (к социальной оценке «невидимого»). *Веснік Гродзенскага дзяржаўнага ўніверсітэта імя Янкі Купалы* (Серья 1), 2 (174), 93–98.
- Писаренко, Ю.Г. (2015). Комунікація як відновлення цілого (архаїчна модель). В: *Риторика: теоретичні та практичні аспекти комунікації*. Суми: Сумським державний ун-т, 98–101.
- Писаренко, Ю.Г. (2019). Два розуміння «цілого» в архаїці. *Практична філософія*, 1, 58–66.
- Попов, А.Н. (1854). Пирь и братчины В: *Архив историко-юридических сведений, относящихся до России*, издаваемый Н. Калачовым. Книги 2-й половина 2-я (отд. VI). Москва, 19–41.
- Пропп, В.Я. (1986). *Исторические корни волшебной сказки*. Ленинград: Изд-во ЛГУ.
- Разумихин, С. (1853). Село Бобровки и его окружной околоток. Тверской губернии Ржевского уезда. *Этнографический сборник*, 1, 235–282.
- Рыбаков, Б.А. (1963). *Древняя Русь (Сказания. Былины. Летописи)*. Москва: Изд-во АН СССР.
- Семенов, Ю.И. (1966). *Как возникло человечество*. Москва: Наука. Слово, 1985 (*Слово о Полку Игореве* (1985)). Москва: Худож. л-ра).
- Снегирев, И.М. (1839). *Русские простонародные праздники и суеверные обряды*.— Москва, IV.
- Толочко, А.П. (1992). *Князь в Древней Руси: власть, собственность, идеология*. Киев: Наукова думка.
- Толыбеков, С.Е. (1971). *Кочевое общество казахов в XVII– начале XX века*. Алма-Ата: Изд-во "Наука" Казахской ССР.
- Тэрнер, В. (1983). Ритуальный процесс. Структура и антиструктура. В: *Тэрнер В. Символ и ритуал*. Сост. В.А. Бейлис и автор предисл. Москва: Гл. ред. Вост. л-ры изд-ва «Наука», 104–264.
- Фрейд, З. (1991). Тотем и табу. Массовая психология и анализ человеческого «Я». В: *Фрейд З. «Я» и «Оно»*. Труды разных лет. Пер. с нем. В 2-х кн. Тбилиси: «Мерани», «Веста», 1, 193–390.
- Фромм, Э. (2000). Иметь или быть? В: *Фромм Э. Величие и ограниченность теории Фрейда*. Москва: Изд-во АСТ, 185–437.

- Шахнович, М.И. (1971). *Первобытная мифология и философия*. Ленинград: Наука. Лен. отд.
- Шваллер де Любич, Р. (1997). О символе и символическом В: *Бадж Э. Легенды о египетских богах*. Пер. англ. Москва: «Рефл-бук», Киев: «Ваклер», 197–268.
- Экхарт М. (1912). *Проповеди и рассуждения*. Пер. с нем. М.В. Сабашниковой. – Москва: «Мусагет».
- Энафф, М. (2010). *Клод Леви-Строс и структурная антропология*. Пер. с фр. О.В. Кустовой; под научн. ред. А.М. Положенцева. СПб.: ИЦ «Гуманитарная Академия».
- Энафф М. (2015). *Дар философов. Переосмысление взаимности*. Пер. с фр. Москва: Изд-во гуманитарной лит.

РОЗДІЛ VIII

ЛОГІЧНІ ОСНОВИ ТЕОРІЇ КУЛЬТУРИ

1. Поняття культури: попередні міркування

Будь-яке дослідження в області культури доречно починати із зауваження, що саме слово «культура» вживається в побутовому та інтелектуальному вжитку у доволі різних значеннях для вираження різних, відмінних одне від одного понять.

Найважливішим нам видається поняття культури, яке вживають, коли розповідають, як прийнято поводитися в деякій конкретній ситуації у деякій обговорюваній культурі (країні, суспільстві, народі, населеному пункті, соціальній чи професійній групі тощо). Культура в цьому сенсі – це множина людей (представників цієї культури), взятих разом із їхнім природним оточенням (скажімо, у англійців полювання на лисів є частиною культури), всім, що створюють ці люди (як матеріальним, так і ідеальним) і чим вони користуються, ресурсами, якими володіють та розпоряджаються ці люди, та зв'язками (залежностями), які мають місце між об'єктами усіх вказаних множин (скажімо, згадане вище полювання є відношенням, тобто, зв'язком між людьми та об'єктами природного оточення цих людей); самі ці зв'язки (залежності), власне, і створюють культуру, тому саму множину цих зв'язків (залежностей) теж можна назвати культурою. Називатимемо культуру в цьому другому сенсі *культурою*₀, а культуру в першому, охопному сенсі – *культурою*₁. Казати-мемо, що культура₀ має своїх *носіїв*, а культура₁ – *представників*.

Зауваження. Ми навмисне використовуємо нетермінологічні вирази «зв'язок» та «залежність» там, де логік та математик сказали б: «відношення», оскільки неформальне поняття зв'язку або залежності строго можна експлікувати за допомогою трьох різних математичних понять: теоретико-множинного відношення, предиката та функції. Всі ці три строгі поняття обговорюватимуться в наступ-

ному підрозділі. Тут тільки зазначимо, що властивості ми розглядаємо як різновид зв'язків/залежностей. Щоб це не звучало дивно (для логіка й математика це, навпаки, буде очевидним: їм зрозуміло, що властивість – це одномісне відношення), запропонуємо наступну інтуїцію: *властивість* – це, так би мовити, зв'язок або залежність „у самому собі“, *сингулярний* зв'язок/залежність (на відміну від бінарних, тернарних, кватернарних і т. д. зв'язків/залежностей, котрі властивостями не є).

Також, у формулюванні, що являє собою культура₁, ми окремо виділили ресурси, оскільки їхня множина цілком не покривається сукупно множинами людей, природних об'єктів довкілля, створених людьми об'єктів та зв'язків між усім переліченим. Так, ресурсом може бути час (у сучасному західному суспільстві заробіток і ціну часто оцінюють не за результатом, а як витрату часу) – ідеальний (нематеріальний) об'єкт, що перебуває явно поза межами всього окресленого вище, – або ж якась людська якість, приміром, хоробрість або довіра.

Принциповою особливістю явища культури₀ (і відповідної їй культури₁) є обов'язкова наявність у ньому як елемента такої властивості, як приналежність до даної культури. Інакше кажучи, всяка культура₀ містить як елемент сингулярний зв'язок, властивість, яку можна описати словами «належати даній культурі₁», і щодо якої всякий носій даної культури₀ і, відповідно, представник даної культури₁ – і тільки він – впевнений (внутрішньо приймає), що він має цю властивість, тобто, належить даній культурі₁ як її представник (про внутрішнє, тобто, безадресне прийняття див. [Кохан, 2012]). Ця властивість дозволяє в очах всякого індивіда відрізнити «своїх», тобто, носіїв його культури₀ і представників його культури₁, від усіх інших «чужих». Називатимемо цю властивість *ідентифікатором* як даної культури₀, так і відповідної їй культури₁. Таким чином, наявність ідентифікатора є відмінною ознакою культури як такої. Інакше кажучи, об'єкт, який не містить ідентифікатора, культурою не є.

Існують деякі інші корисні поняття культури. Все, що створюють люди, можна строго поділити на матеріальне та ідеальне. Всі матеріальні витвори, якими розпоряджаються чи розпоряджались в певний період представники деякої культури₁, разом утво-

рюють деяку *матеріальну культуру*. Частина цих витворів з часом опиняється в землі і утворює собою те, що називається *археологічною культурою*. Матеріальна та археологічна культура – це ще два вживані й корисні поняття культури.

Поза цим, у побутовому та інтелектуальному вжитку поширені деякі інші поняття культури, які не мають наукового змісту й цінності, оскільки служать не для опису дійсності, а для вираження оцінки типу «добре – погано». Такими є, приміром, поняття духовної культури (духовності), внутрішньої культури людини та політичної культури. Всі вони практично завжди вживаються лише разом з оцінковими епітетами. А саме, якщо певному авторові подобається деяка спільнота або особа, він характеризує її «духовність», «політичну» або «внутрішню культуру» як «багату», «високу», «глибоку» і ніяк інакше; якщо спільнота або особа не подобаються, їхня культура (духовна, політична чи внутрішня) характеризується як «бідна», «відстала», «низька» або навіть «відсутня». Через нульовий описовий потенціал таких чисто оцінкових понять ми не будемо їх обговорювати взагалі. Надалі ми зосередимося на розробці понять культури₀ та культури₁ як найбільш охопних і важливих.

2. Культура як система

Все дослідницьке поле логіки поділяється на три т. зв. семантичні світи: *світ дійсності* (точніше, позначуваної, початкової (первинної) дійсності, *світ денотатів*), *світ знання* (*світ смислів*) та *світ мови* (*світ виразів*, знаків/символів). Логічні дослідження в межах світу дійсності можна назвати *логічною онтологією*, дослідження в межах світу знання – *логічною ейдологією*, а дослідження в межах світу мови – *логічною лінгвістикою* або *формальною логікою* (оскільки досліджується мовна форма знаків). Співвідношення між об'єктами трьох семантичних світів досліджується у *логічній семантиці*, а точніше, в її фундаментальній теорії, яка називається *семантичним трикутником* або *трикутником Фреге* (на честь її автора).

Принциповим для подальших розглядів є наступний

ФУНДАМЕНТАЛЬНИЙ СЕМАНТИЧНИЙ ФАКТ: *Кожен об'єкт семантики може бути осмислений і позначений, тобто, може виступати в ролі денотата.*

Культура як явище очевидно охоплює всі три семантичні світи. Так, всякій культурі належать її носії – люди, а також створені ними матеріальні об'єкти; і перші, й другі суть елементи первинної дійсності. Далі, тій же культурі за своєю суттю належать як уявлення (сенси) її носіїв – переконання, норми тощо – так і мовні утворення (тексти), в яких виражені ці сенси. Однак, в силу наведеного вище фундаментального семантичного факту, всі смислові та лінгвістичні аспекти культури можна розглянути як об'єкти первинної дійсності. В цьому разі культура виступатиме як деякий фрагмент первинної дійсності.

Всякі ж фрагменти первинної дійсності у логіці прийнято описувати як математичні структури. Неформально висловлюючись, *математична структура* – це деякий список множин *первинних об'єктів* (ці множини називаються *базисними* для даної математичної структури і можуть поділятися на *основні* та *допоміжні*), взятий разом з деякою ієрархією зв'язків, встановлених над первинними об'єктами з множин цього списку. *Зв'язки* між будь-якими об'єктами, як відзначалося в попередньому підрозділі, в математиці інтерпретують через призму трьох строгих понять: теоретико-множинного відношення, предиката та функції (означення будуть наведені далі). Інакше кажучи, кожен зв'язок розглядається як відношення, предикат або функція. Слово ж «ієрархія» тут означає, що це можуть бути зв'язки між первинними об'єктами (зв'язки першого порядку), зв'язки між зв'язками першого порядку і, можливо, первинними об'єктами (це зв'язки другого порядку), зв'язки між зв'язками другого і, можливо, першого порядку і, можливо, первинними об'єктами (це вже зв'язки третього порядку) і т. д. до нескінченності. З цієї нескінченності вибирається деяка скінченна частина, яка і є згаданою вище ієрархією зв'язків.

Строге означення поняття математичної структури див. у [Кужель, 1986]; ми не наводимо його тут через надто велику загальність як для наших задач. Зате нам буде потрібне значно вужче поняття математичної системи, у термінах якого ми й описуватимемо культуру. Наведемо деякі відомі означення та введемо деякі нові.

Поняття *послідовності з n об'єктів*, або ж (упорядкованої) *n -ки*, $\langle a_1, \dots, a_n \rangle$ (або без кутових дужок: a_1, \dots, a_n) беремо за пер-

винне й неозначуване на рівні з поняттям множини. *Декартовим добутком* $M_1 \times \dots \times M_n$ множин M_1, \dots, M_n називається множина всіх n -ок $\langle a_1, \dots, a_n \rangle$ таких, що $a_1 \in M_1, \dots, a_n \in M_n$; декартів добуток однакових множин $M^n = M \times \dots \times M$ (n разів) називається (n -ним) *декартовим степенем* множини M . n -місним *екстенціональним* (або *теоретико-множинним*) відношенням $R^{(n)}$ (або $R(x_1, \dots, x_n)$) типу $M_1 \times \dots \times M_n$ називається будь-яка підмножина декартового добутку $M_1 \times \dots \times M_n$: $R^{(n)} \subseteq M_1 \times \dots \times M_n$. Відношення $R^{(n)}$ називається *функційним*, я. я. (якщо і тільки якщо) для всіх допущених x_1, \dots, x_{n-1} існує не більше одного такого x_n , що має місце $R(x_1, \dots, x_{n-1}, x_n)$; функційні відношення записують у вигляді рівняння ' $x_n = f(x_1, \dots, x_{n-1})$ ', де виділяють об'єкт $f^{(n-1)}$, який називають $n-1$ -місною *екстенціональною* (або *теоретико-множинною*) *частковою функцією* (або навіть $n-1$ -місною *екстенціональною* (або *теоретико-множинною*) *функцією*), я. я. для всіх допущених x_1, \dots, x_{n-1} існує не більш ніж один (точно один) такий x_n , що має місце $x_n = f(x_1, \dots, x_{n-1})$; об'єкти x_1, \dots, x_{n-1} називають *аргументами* часткової функції або функції $f^{(n-1)}$, а x_n – її *значенням*. Всякій функції $f^{(n)}$ приписують *тип* виду $M_1 \times \dots \times M_n \mapsto M_{n+1}$ (частковій функції $f^{(n)}$ можна приписати тип $M_1 \times \dots \times M_n \twoheadrightarrow M_{n+1}$) і кажуть, що вона *означена на* множині (декартовому добутку) $M_1 \times \dots \times M_n$ і *набуває значень* з множини M_{n+1} . *Істину* й *лож* вважають абстрактними (логічними) предметами і називають *істинневими значеннями*. Ми позначатимемо *істину* знаком 'і', *лож* – знаком 'л', а множину значень істинності – знаком '℔'; таким чином, $\mathbb{B} = \{\mathbf{i}, \mathbf{l}\}$. n -місним *екстенціональним* (або *теоретико-множинним*) *предикатом* $F^{(n)}$ (або $F(x_1, \dots, x_n)$) типу $M_1 \times \dots \times M_n \mapsto \mathbb{B}$ називається функція, означена на $M_1 \times \dots \times M_n$ і така, що набуває значень з множини \mathbb{B} . *Реляційною системою* називається всяка пара (впорядкована двійка) виду ${}^{eR}\mathfrak{A} = \langle A, {}^{eR}\Omega \rangle$, де A – довільна непорожня множина, а ${}^{eR}\Omega$ – множина екстенціональних відношень типу A^n , де n може варіювати від відношення до відношення. Якщо на тій самій A розглянути множини ${}^{epf}\Omega$, та ${}^{eF}\Omega$, де ${}^{epf}\Omega$ – множина екстенціональних часткових функцій типу $A^n \twoheadrightarrow A$, а ${}^{eF}\Omega$ – множина екстенціональних предикатів типу $A^n \mapsto \mathbb{B}$, замість

реляційних систем можна розглянути описово рівнозначні їм *часткові системи* (більш повно: *часткові алгебраїчні системи*), кожна з яких має вигляд трійки ${}^{ps}\mathfrak{A} = \langle A; {}^{epf}\Omega, {}^{eF}\Omega \rangle$ [Мальцев, 1970: 48].

Це – стандартний для математики підхід. Те саме можна описати й інакше, взявши за первинне й неозначуване поняття функції замість поняття множини [Kokhan, 2012]. В цьому разі під *інтенсіональною функцією* (надалі просто *функцією*) інтуїтивно розумітимемо всякий об'єкт, призначений *представляти* або характеризувати (зокрема, точно або неточно задавати, вказувати, будувати, називати тощо) деякі, взагалі кажучи, інші об'єкти довільної природи, які називаються в цьому разі *значеннями* даної функції. Функцію, яка представляє всяке своє значення не безпосередньо, а через (за допомогою) деякі n попередньо заданих об'єктів, взятих в деякій конкретній послідовності, називатимемо n -місною і позначатимемо через ' $f^{(n)}$ ', а згадані n об'єктів називатимемо *аргументами* функції $f^{(n)}$, на яких вона набуває своїх значень. Звідси маємо, що всяка нульмісна функція $f^{(0)}$ представляє свої значення (або набуває їх) безпосередньо. Довільна функція може не мати значень на даних аргументах або ж не мати значень взагалі. Факт, що деякий об'єкт a_0 є значенням функції $f^{(n)}$ на аргументах $\langle a_1, \dots, a_n \rangle$, записуватимемо формулою ' $a_0 \approx f(a_1, \dots, a_n)$ '; у випадку $n = 0$ функція $f^{(0)}$ просто набуватиме значення a_0 , що записуватиметься формулою ' $a_0 \approx f$ '. Об'єкт \approx називається *представленням* і є узагальненням рівності. А саме, *рівність* і *нерівність* можуть бути строго означені наступними формулами:

$$s = t \equiv_{Df} s \approx t \wedge (r \approx t \rightarrow (o \approx t \rightarrow r \approx o))$$

i

$$s \neq t \equiv_{Df} \neg (s \approx t) \wedge (r \approx t \rightarrow (o \approx t \rightarrow r \approx o)),$$

де ' \wedge ' – знак кон'юнкції, ' \rightarrow ' – знак імплікації, а ' \neg ' – знак заперечення. Формула

$$r \approx t \rightarrow (o \approx t \rightarrow r \approx o)$$

каже про те, що існує не більше одного об'єкта, позначеного як ' t '; відтак цю формулу можна назвати *формулою*, або *умовою*, *мінімальності*, або *квазієдності*.

Звідси зрозуміло наступне. Якщо існує не більш ніж одне (точно одне) значення a_0 функції $f^{(0)}$ – відповідно, не більш ніж одне (точно одне) значення a_0 функції $f^{(n)}$ на аргументах $\langle a_1, \dots, a_n \rangle$ – функція $f^{(0)}/f^{(n)}$ називається *частковою (однозначною)* і замість представлення ми можемо писати рівність: матимемо, що $a_0 = f$ і $a_0 = f(a_1, \dots, a_n)$ відповідно.

Кожен об'єкт, який є значенням функції $f^{(0)}$ (відповідно, функції $f^{(n)}$ на аргументах $\langle a_1, \dots, a_n \rangle$), може бути названий *f-об'єктом* (відповідно, *f(a₁, ..., a_n)-об'єктом*). Всі *f-об'єкти/f(a₁, ..., a_n)-об'єкти*, взяті разом, ми називаємо *множиною всіх f-об'єктів/f(a₁, ..., a_n)-об'єктів*, або, якщо це не викликає непорозуміння, – просто *множиною f-об'єктів/f(a₁, ..., a_n)-об'єктів*. Непорозуміння можуть виникнути, оскільки доречно всякі *деякі* (тобто, не обов'язково всі) *f-об'єкти/f(a₁, ..., a_n)-об'єкти*, взяті разом, називати *множиною деяких f-об'єктів/f(a₁, ..., a_n)-об'єктів*, або *підмножиною* множини (всіх) *f-об'єктів/f(a₁, ..., a_n)-об'єктів*. Але тут ми не розвиватимемо цю думку. Множину (всіх) *f-об'єктів* ми позначаємо через $\{f\}$.

Кожен *f-об'єкт*, взятий сам по собі, можна позначити через функцію $f^{(0)}$ за допомогою довільної функції вибору. А саме, приймемо деяку нумерацію виду f^0, f^1, f^2, \dots і припустимо, що дана *деяка функція вибору*, тобто одномісна функція, яка на кожній *конструкції* (послідовності) f^i як парі аргументів $\langle f^{(0)}, i \rangle$ набуває в якості значення якогось значення функції $f^{(0)}$ (якщо у $f^{(0)}$ взагалі є значення), тобто, якогось *f-об'єкта*. Число i в конструкції f^i називатимемо *індексом вибору*; індекс вибору 0 вживатимемо лише у випадку часткових та однозначних функцій. Таким чином, для будь-якого i справедливо, що $f^i \approx f$ (ця формула доводиться як теорема в логіці функцій). Аналогічно, всяке значення функції $f^{(n)}$ на аргументах $\langle a_1, \dots, a_n \rangle$, тобто, всякий *f(a₁, ..., a_n)-об'єкт* можна позначити як $f^i(a_1, \dots, a_n)$, де i – індекс вибору.

Нехай *деяка функція f⁽ⁿ⁾* задана (означена) так, що в будь-якій n -ці її аргументів перший аргумент може бути тільки g_1 -об'єктом, другий аргумент – тільки g_2 -об'єктом, ..., нарешті n -ий аргумент – тільки g_n -об'єктом, а значення (на будь-якій n -ці аргументів) –

тільки g_0 -об'єктом. В такому разі функцію $f^{(n)}$ можна задати формулою ' $g_0^{i^*} \approx f(g_1^{i^*}, \dots, g_n^{i^*})$ ', де індекс i^* при кожній конструкції g_j ($0 \leq j \leq n$) означає, що йдеться не про аргумент, а лише *валентність*, тобто, аргументне місце (для $j > 0$) або місце значення (для $j = 0$). Легко бачити, що конструкція $g_0^{i^*} \approx f(g_1^{i^*}, \dots, g_n^{i^*})$ являє собою $n+1$ -місне відношення, зокрема, для будь-яких конкретних об'єктів $g_0^{i_0}, g_1^{i_1}, \dots, g_n^{i_n}$ конструкція $g_0^{i_0} \approx f(g_1^{i_1}, \dots, g_n^{i_n})$ або являє собою деяке відношення між цими індивідами (як, приміром, конструкція $7 = \text{сума}(3, 4)$ або конструкція *Дніпро* \approx *річка*, тобто, «Дніпро – це річка»), або не є правильною взагалі, не є об'єктом дійсності (як конструкції $2 = \text{сума}(3, 4)$ та *Дніпро* \approx *озеро*). Звідси стає зрозумілим наступне означення. *Інтенціональним відношенням* назовемо всяке представлення (інтенціональною) функцією; відповідна функція називається *формівною* для вказаного відношення. Сказане в даному абзаці означає, що всяку n -місну функцію із заданими валентностями можна задати деяким $n+1$ -місним інтенціональним відношенням. Поняття інтенціонального предиката нам не знадобиться, але зрозуміло, як його ввести: *інтенціональним предикатом* назовемо всяку (інтенціональну) функцію, значення якої можуть бути тільки істинневими значеннями.

Декартовим добутком $f^{(0)}_1 \times \dots \times f^{(0)}_n$ функцій $f^{(0)}_1, \dots, f^{(0)}_n$ назовемо таку нульмісну функцію, значеннями якої є винятково n -ки $\langle a_1, \dots, a_n \rangle$ значень функцій $f^{(0)}_1, \dots, f^{(0)}_n$ такі, що $a_1 \approx f_1, \dots, a_n \approx f_n$. n -ний *декартів степінь* функції $f^{(0)}$ позначатимемо через ' $f^{(0) \times n}$ '. *Функційним типом* довільної функції $f^{(n)}$, заданої відношенням $g_0^{i^*} \approx f(g_1^{i^*}, \dots, g_n^{i^*})$ за деякого $i > 0$, називатимемо конструкцію $g^{(0)}_1 \times \dots \times g^{(0)}_n \Rightarrow g^{(0)}$; *множинним типом* тієї самої функції $f^{(n)}$ називатимемо конструкцію $\{g_1\} \times \dots \times \{g_n\} \Rightarrow \{g_0\}$. Якщо функція часткова (однозначна), замінюємо у виразі її типів символ ' \Rightarrow ' на ' \rightarrow ' (' \mapsto '). Зрозуміло, що інтенціональне відношення, для якого $f^{(n)}$ є формівною функцією, матиме ті самі функційний та множинний типи, що й сама $f^{(n)}$. Всяка нульмісна функція $f^{(0)}$ матиме функційний тип $\Lambda \Rightarrow f^{(0)}$ (що явно вказує на логічну первинність нульміс-

них функцій) і множинний тип $\Lambda \Rightarrow \{f\}$, де Λ – порожня послідовність.

Множинно-функційною системою назвемо всяку двійку виду $s\text{-}f \mathfrak{X} = \langle A; {}^{if}\Omega \rangle$, де A – довільна непорожня множина, а ${}^{if}\Omega$ – множина інтенціональних функцій множинного типу $A^n \Rightarrow A$, де n може варіювати від функції до функції. *Функційною системою* назвемо всяку двійку виду $f \mathfrak{X} = \langle f^{(0)}; \wp^{(0)} \rangle$, де $f^{(0)}$ – довільна інтенціональна функція, яка має значення (не є нульзначною, ніде не визначеною), а $\wp^{(0)}$ – інтенціональна функція, значеннями якої є винятково деякі інтенціональні функції функційного типу $f^{(0) \times n} \Rightarrow f^{(0)}$, де n може варіювати від функції до функції. *Математичними системами* називатимемо всі реляційні, часткові, множинно-функційні та функційні системи і тільки їх. Таким чином, всяка математична система – це двійка виду $\mathfrak{X} = \langle A; \Omega \rangle$ або виду $\mathfrak{X} = \langle f^{(0)}; \wp^{(0)} \rangle$, де об'єкти A , $f^{(0)}$, $\wp^{(0)}$ задаються, як вище, а Ω – множина, яка може бути або множиною ${}^{eR}\Omega$, або ${}^{epf}\Omega \cup {}^{eF}\Omega$, або ${}^{if}\Omega$. Називатимемо множину A і так само функцію $f^{(0)}$ у складі \mathfrak{X} *носієм* математичної системи \mathfrak{X} , а множину Ω або функцію $\wp^{(0)}$ – *протосигнатурою* системи \mathfrak{X} . Нехай дано математичну систему $\mathfrak{X} = \langle A; \Omega \rangle$ (відповідно, $\mathfrak{X} = \langle f^{(0)}; \wp^{(0)} \rangle$), і $A^* \subseteq A$ (відповідно, $f^{(0)}$ є продовженням $f^{*(0)}$), тобто, всі значення $f^{*(0)}$ суть значення $f^{(0)}$. Назвемо двійку $\mathfrak{X}^* = \langle A^*; \Omega \rangle$ (відповідно, $\mathfrak{X}^* = \langle f^{*(0)}; \wp^{(0)} \rangle$) *математичною епісистемою*.

Як видно, математичні системи являють собою частинний випадок математичних структур, а саме, випадок „плоскої“ однорангової ієрархії, встановленої над списком $\langle A \rangle / \langle f^{(0)} \rangle$, що складається з однієї єдиної базисної множини або однієї єдиної *базисної функції* і тому може бути ототожнений з цією множиною/функцією. Як описати математичні структури у чисто функційному стилі, без множин, ми тут не пояснюватимемо, оскільки це виходить за рамки наших задач, однак, з двох означень: функційних систем вище та математичних структур (див. [Кужель, 1986]) – видно, що це цілком можна зробити. Наше ж основне завдання полягає в тому, щоб строго описати поняття культури₀ та культури₁ в термінах математичних систем (точніше, епісистем). Слід відзначити, що окрім ма-

тематичних структур (а отже, й систем) існує ще введений автором [Кохан, 2014] широкий клас *логічних структур* (а отже, й систем). В даній роботі ми використовуємо лише поняття математичної, але не логічної системи, тому надалі будемо говорити не «культура як математична (епі)система», а просто: «культура як система».

Неформально культура як система була описана в підрозділі 1. Дамо тут її строгий опис. Оскільки культура (однаково, культура₀ чи культура₁) – це емпіричне явище, котре має як таке деяку тривалість у часі, слід розрізняти, з одного боку, культуру в кожен окремий момент часу (або на деякому часовому проміжку, за який в даній культурі нічого не змінилося) і, з другого боку, культуру на всьому протязі її існування (або на деякому достатньо тривалому часовому проміжку, в якому культура гарантовано змінювалася, наприклад, на всьому протязі від появи даної культури до моменту часу, який ми визначаємо як нинішній момент, сучасність). Перше, „моментальне“ або „стадіальне“, поняття культури підпадає під космологічне поняття світової точки (називатимемо такі культури *синхронними*), а друге, тривалісне, під таке ж поняття світової лінії [Вейль, 1989: 195–196] (такі культури називатимемо *діахронними*) – точніше, під деякі узагальнення цих двох космологічних понять, які можна отримати, якщо замінити поняття фізичного простору на будь-яке годяще абстрактне поняття фазового простору.

Опишемо спершу синхронні культуру₁ і відповідну їй культуру₀ як світові точки в деякому не фіксованому фазовому просторі.

Розумітимемо синхронну культуру як систему, або культуру₁, як двійку, або, що те саме, п'ятірку наступного виду:

$$\mathfrak{C} = \langle A, B, C, D; \Omega \rangle = \langle H; \Omega \rangle, \quad (1)$$

де

$A = \{f_A\}$ – непорожня множина людей-представників культури₁ \mathfrak{C} , яку ми називатимемо *культурною спільнотою* культури₁ \mathfrak{C} або *культурною спільнотою* з культурою₀ Ω ;

$B = \{f_B\}$ – довільна (можливо, порожня) множина об'єктів (елементів) *природного оточення* культури₁ \mathfrak{C} (щоб природний об'єкт належав до природного оточення B даної \mathfrak{C} , необхідно й достатньо, щоб він мав якісь зв'язки з хоча б деякими елементами A ,

котрі (зв'язки) самі належать Ω ; також, ми включаємо у природне оточення культури всі вирощені її представниками живі організми);

$C = \{f_C\}$ – непорожня множина *артефактів*, або інакше, *виготовів*, тобто, об'єктів (як матеріальних, так і ідеальних), створених людьми (представниками все одно яких культур₁) і пов'язаних з представниками даної \mathfrak{C} зв'язками типу використання та володіння (освоєння та вивчення ми зачисляємо до різновидів використання);

$D = \{f_D\}$ – непорожня множина ресурсів, доступних представникам даної \mathfrak{C} – доступних в тому сенсі, що деякі люди з A формально володіють цими ресурсами або реально розпоряджаються ними (використовують їх, зокрема, зберігають, утилізують або передають комусь);

$$H = A \cup B \cup C \cup D = \{f_H\};$$

$\Omega = \{\emptyset\}$ – *культура*₀, або ж непорожня множина зв'язків, означених на деякому розширенні/продовженні $\hat{H}/f_H^{(0)}$ носія $H/f_H^{(0)}$ культури₁ \mathfrak{C} такому, що хоча б один з елементів кожного з цих зв'язків належить H / \in значенням $f_H^{(0)}$ (тобто, це або множина екстенсіональних відношень типу \hat{H}^n , де $n > 0$ і варіює від відношення до відношення, або об'єднання множин екстенсіональних часткових функцій типу $\hat{H}^n \rightarrow \hat{H}$ та екстенсіональних предикатів типу $\hat{H}^n \mapsto \mathbb{B}$, де $n > 0$ і варіює від функції до функції, зокрема, від предиката до предиката, або, нарешті, множина інтенсіональних функцій функційного типу $f_H^{(0) \times n} \Rightarrow f_H^{(0)}$, де $n \geq 0$ і варіює від функції до функції) і така, що містить ідентифікатор $\mathcal{I}_{\mathfrak{C}}$ (який в цьому разі є або одномісним, сингулярним екстенсіональним відношенням типу A (бо $A = A^1$), або екстенсіональним предикатом типу $A \mapsto \mathbb{B}$, або, нарешті, 0-місною інтенсіональною функцією $\mathcal{I}_{\mathfrak{C}}^{(0)}$ функційного типу $\Lambda \Rightarrow f_A^{(0)}$).

Культура₀ означається саме на розширенні/продовженні об'єкта $\hat{H}/f_H^{(0)}$, а не на самому $H/f_H^{(0)}$, оскільки переважна більшість культур₁ існують не в ізоляції, а в оточенні інших культур₁, відтак, певні елементи їхнього носія перебувають у деяких відношеннях до елементів носіїв інших культур₁, і деякі з цих відношень є частиною відповідної культури. Наприклад, ставлення до представників іншої культури є зв'язком-елементом даної культури₀. Це

означає, що культури₁ з математичного погляду являють собою епі-системи, а не системи.

Також синхронну культуру₁ можна задати у вигляді п'ятірки або двійки виду

$$\mathfrak{C} = \langle f_A^{(0)}, f_B^{(0)}, f_C^{(0)}, f_D^{(0)}; \wp^{(0)} \rangle = \langle f_H^{(0)}; \wp^{(0)} \rangle. \quad (2)$$

В цьому разі культура₀, носіями якої, за означенням, є представники \mathfrak{C} і тільки вони, буде функцією $\wp^{(0)}$ такою, серед значень якої обов'язково є функція-ідентифікатор $\mathcal{I}_{\mathfrak{C}}^{(0)}$.

Невід'ємною частиною наведеного означення культури₁ є положення про те, що кожній культурі₁ відповідає один єдиний, унікальний для даної культури₁ ідентифікатор. Інакше кажучи, для будь-яких культур \mathfrak{C}_1 і \mathfrak{C}_2 має місце еквіваленція $\mathfrak{C}_1 = \mathfrak{C}_2 \leftrightarrow \mathcal{I}_{\mathfrak{C}_1} = \mathcal{I}_{\mathfrak{C}_2}$. Означення ж того, що таке ідентифікатор (див. вище у підрозділі 1), передбачає також єдиність ідентифікатора для всякої культурної спільноти: $A_1 = A_2 \leftrightarrow \mathcal{I}_{A_1} = \mathcal{I}_{A_2}$ для всіх $\mathfrak{C}_1, \mathfrak{C}_2$ таких, що $A_1 \in \mathfrak{C}_1$ і $A_2 \in \mathfrak{C}_2$ – і те, що всякий ідентифікатор культури₁ є ідентифікатором її культурної спільноти і навпаки, а тому допущенно ввести позначення ' \mathcal{I}_A ', звідки матимемо $\mathcal{I}_{A_1} = \mathcal{I}_{A_2} \leftrightarrow \mathcal{I}_{\mathfrak{C}_1} = \mathcal{I}_{\mathfrak{C}_2}$ для всіх $\mathfrak{C}_1, \mathfrak{C}_2$ таких, що $A_1 \in \mathfrak{C}_1$ і $A_2 \in \mathfrak{C}_2$. Остаточо звідси випливає, що $\mathfrak{C}_1 = \mathfrak{C}_2 \leftrightarrow A_1 = A_2$ для всіх $\mathfrak{C}_1, \mathfrak{C}_2$ таких, що $A_1 \in \mathfrak{C}_1$ і $A_2 \in \mathfrak{C}_2$ (див. у наст. підрозділі теорема 1 та 2); оскільки ж „половина“ цієї еквіваленції: $\mathfrak{C}_1 = \mathfrak{C}_2 \rightarrow A_1 = A_2$ – безпосередньо впливає із самого розуміння того, що таке послідовність (послідовності рівні, якщо утворені з однакових (рівних) елементів, взятих в однаковому порядку), це підтверджує коректність означень понять ідентифікатора й відповідної йому культури₁.

Перейдемо тепер до строгого опису культури як світової лінії. Якщо позначити деяку культуру₁, взяту в момент часу t (відповідно, проміжок часу α), як ' $\mathfrak{C}_{(t)}$ ' (відповідно, як ' $\mathfrak{C}_{(\alpha)}$ '), а відповідну їй культуру₀, взяту в той самий момент t (відповідно, проміжок α), як ' $\Omega_{(t)}$ ' або ' $\wp^{(0)}_{(t)}$ ' (відповідно, як ' $\Omega_{(\alpha)}$ ' або ' $\wp^{(0)}_{(\alpha)}$ '), – цю ж культуру₁, взяту на всьому проміжку її існування або на проміжку від виникнення до сьогодення, можна позначити як ' (\mathfrak{C}) ', а її складову культуру₀ – як ' (Ω) ' або ' $(\wp^{(0)})$ '. Діахронну культуру (\mathfrak{C}) , відтак, можна представити як послідовність „моментальних“ або „стаді-

альних“ синхронних культур₁, тобто, одним з двох наступних способів: як

$$(\mathfrak{C}) = \langle \mathfrak{C}_{(t_1)}, \dots, \mathfrak{C}_{(t_n)} \rangle, \quad (3)$$

де t_1 – момент виникнення культури (\mathfrak{C}) , а t_n , в залежності від домовленостей – або момент її зникнення (припинення існування), або момент сьогодення, нинішній момент, і як

$$(\mathfrak{C}) = \langle \mathfrak{C}_{(\alpha_1)}, \dots, \mathfrak{C}_{(\alpha_n)} \rangle, \quad (4)$$

де часові проміжки α_i ($1 \leq i \leq n$) вибираються таким чином, що на протязі кожного з них культура (\mathfrak{C}) не змінюється, тобто, є тотожною деякій одній \mathfrak{C} виду (1) або (2), і при цьому $\alpha_1 \in$ проміжком, в який культура (\mathfrak{C}) виникла, а α_n , в залежності від домовленостей, – або проміжком, в який дана культура₁ зникла, або проміжком, який ми трактуємо як сьогодення, як нинішній або теперішній час. Для діахронної культури₀ представлення будуються так само. Представлення (3) буде більш звичним для математика. Воно дозволяє розглядати культуру (\mathfrak{C}) як функцію часу $\mathfrak{C}(t)$, однозначну на проміжку $[t_1; t_n]$ і нульзначну для будь-яких $t < t_1$ і $t > t_n$, значенням якої для всякого $t_1 \leq t \leq t_n$ буде „моментальна“ культура $\mathfrak{C}_{(t)}$. Представлення (4) буде інтуїтивно ближчим для логіка, для якого має значення лише якісна різниця. В (4) ж ми бачимо послідовність об'єктів, серед яких всі сусідні якісно різняться між собою – адже перехід від α_i до α_{i+1} за всякого $1 \leq i \leq n$ відбувається, як означено вище, тоді і тільки тоді, коли змінюється культура, тобто, коли $\mathfrak{C}_{(\alpha_i)} \neq \mathfrak{C}_{(\alpha_{i+1})}$ і, відповідно, $\Omega_{(\alpha_i)} \neq \Omega_{(\alpha_{i+1})}$ або $\wp^{(0)}_{(\alpha_i)} \neq \wp^{(0)}_{(\alpha_{i+1})}$. Питання, чи всі елементи представлення (4) обов'язково різняться між собою, ми обговоримо далі у підрозділі 5.

3. Властивості синхронних культур

Вище ми описали синхронні культури як математичні (епі)системи, тобто, у цілком алгебраїчному стилі. Відтак видається цілком природним очікувати на плідність алгебраїчного опису й надалі. В даному підрозділі ми дослідимо, наскільки можна просу-

нутися в цьому напрямку. Для цього ми розглянемо чотири принципи поняття алгебраїчного опису: поняття підсистеми, структури порядку, операції та часткової операції. Але спершу введемо деякі необхідні теоретичні положення.

Скрізь надалі розглядатимемо лише такий проміжок часу $\alpha_{\mathfrak{C}}$, на якому існує людська культура, тобто, існують хоч якісь культури₁ виду (1) або (2); відтак, скрізь надалі розглядаються лише такі моменти часу t , для яких $t \in \alpha_{\mathfrak{C}}$. Для проміжка $\alpha_{\mathfrak{C}}$ ми збудуємо далі основи теорії синхронних культур. Оскільки це емпірична теорія, ми розрізнятимемо в ній *постулати* як аксіоматичні положення, істинні на проміжку $\alpha_{\mathfrak{C}}$, теоретичні *твердження*, які випливають з постулатів (деяким з яких ми надамо в силу їхньої важливості статус *теорем*), емпіричні *факти*, істинні на відомих нам частинах $\alpha_{\mathfrak{C}}$, але при цьому, можливо, не на всьому $\alpha_{\mathfrak{C}}$ (останнє залишається поза нашою теорією), і наслідки, які випливають з фактів у сукупності з нашими означеннями й постулатами, і які ми називатимемо емпіричними *обставинами*.

Розглянемо множину $\mathfrak{S}_{(t)}$ всіх „ментальних“ синхронних культур₁, що існують на Землі в якийсь фіксований момент часу t . Оскільки всяка культура₁ за означенням – це послідовність з п’яти елементів, разом із множиною $\mathfrak{S}_{(t)}$ слід розглянути ще п’ять наступних множин, які ми називатимемо *глобальними*:

$A_{(t)}^{\otimes} = \{f_{A_{(t)}}^{\otimes}\} = \bigcup_{A_{(t)} \in \mathfrak{S}_{(t)}} A_{(t)}$ – глобальну множину носіїв/представників культур в момент t ;

$B_{(t)}^{\otimes} = \{f_{B_{(t)}}^{\otimes}\} = \bigcup_{B_{(t)} \in \mathfrak{S}_{(t)}} B_{(t)}$ – сукупне природне оточення культур₁ в момент t ;

$C_{(t)}^{\otimes} = \{f_{C_{(t)}}^{\otimes}\} = \bigcup_{C_{(t)} \in \mathfrak{S}_{(t)}} C_{(t)}$ – сукупний культурний фонд: множину витворів всіх культур₁ в момент t ;

$D_{(t)}^{\otimes} = \{f_{D_{(t)}}^{\otimes}\} = \bigcup_{D_{(t)} \in \mathfrak{S}_{(t)}} D_{(t)}$ – сукупну множину ресурсів усіх культур₁ в момент t ;

$\Omega_{(t)}^{\otimes} = \{f_{\Omega_{(t)}}^{\otimes}\} = \bigcup_{\Omega_{(t)} \in \mathfrak{S}_{(t)}} \Omega_{(t)}$ – культурне поле: множину всіх культурних зв’язків у момент t .

Потрібно зафіксувати емпіричний факт скінченності всіх елементів культур, а отже й самої кількості культур в кожен момент часу. Оскільки це просто факт, його доведеться прийняти як емпіричний

ПОСТУЛАТ 0. Для всякого моменту часу t множини $A_{(t)}^{\otimes}$, $B_{(t)}^{\otimes}$, $C_{(t)}^{\otimes}$, $D_{(t)}^{\otimes}$, $\Omega_{(t)}^{\otimes}$ суть скінченні.

Звідси одразу ж випливає й скінченність множини $\mathfrak{C}_{(t)}$ всіх синхронних культур₁ в довільний момент t .

ПОСТУЛАТ 1. Для будь-яких моментів часу t_1 , t_2 і будь-яких культур $\mathfrak{C}_{(t_1)} = \mathfrak{C}_1 = \langle A_1, B_1, C_1, D_1; \Omega_1 \rangle$ і $\mathfrak{C}_{(t_2)} = \mathfrak{C}_2 = \langle A_2, B_2, C_2, D_2; \Omega_2 \rangle$ вірно, що $\Omega_1 \subseteq \Omega_2 \rightarrow A_1 \subseteq A_2$, $A_1 \subseteq A_2 \rightarrow B_1 \subseteq B_2$, $A_1 \subseteq A_2 \rightarrow C_1 \subseteq C_2$ і $A_1 \subseteq A_2 \rightarrow D_1 \subseteq D_2$. Якщо ж $t_1 = t_2$, умови $A_1 \subseteq A_2$, $C_1 \subseteq C_2$, $D_1 \subseteq D_2$ і $\Omega_1 \subseteq \Omega_2$ еквівалентні.

Як бачимо, природні оточення займають в корпусі довільних культур деяке виділене становище, маючи слабше значення, ніж інші компоненти культури. Це так тому, що цілком може статися, що в деякій культурі₁ лише представники деякої її субкультури (див. далі означення в пункті 1) контактують з природним оточенням. Прикладом може бути в'язниця як культурне явище, принаймні, всяка така в'язниця, де в'язні не можуть потрапити за межі в'язниці, а в її межах не бачать навіть пейзажів за вікном; контактувати з природним оточенням в цьому разі може лише в'язничний персонал, який складає культурну спільноту окремої культури₁ і водночас субкультури в'язничної культури₁. Для багатьох в'язниць в історії людства це цілком правильний опис ситуації. (Примітка. Приклад із в'язницею можна спробувати заперечити на тій підставі, що в'язні дихають повітрям і контактують з мікроорганізмами, занесеними ззовні з в'язниці, – а і перше, і друге – це контакти з природним оточенням; насправді ж ці контакти відбуваються на рівні людського організму, а не людської індивідуальності чи особистості, тобто, не на рівні індивіда як носія культури – тож враховувати їх неправильно).

Інтуїтивно постулат 1 приводить до висновка, що всяка культура (однаково, культура₁ чи культура₀) цілком визначається своєю

культурною спільнотою. Ми доведемо це положення як теорему далі в пункті 1 після введення поняття субкультури. І для його доведення нам буде потрібна дуже схожа на постулат 1 *теорема про рівність культур*:

ТЕОРЕМА 1. *В будь-який момент часу t для будь-яких культур $\mathfrak{C}_1 = \langle A_1, B_1, C_1, D_1; \Omega_1 \rangle$ і $\mathfrak{C}_2 = \langle A_2, B_2, C_2, D_2; \Omega_2 \rangle$ рівності $A_1 = A_2, C_1 = C_2, D_1 = D_2, \Omega_1 = \Omega_2$ і $\mathcal{I}_{\mathfrak{C}_1} = \mathcal{I}_{\mathfrak{C}_2}$ еквівалентні, а також має місце імплікація $A_1 = A_2 \rightarrow B_1 = B_2$.*

(Звертаємо увагу те, що між ідентифікаторами тут саме рівність, адже ідеться про те, що це один і той самий об'єкт).

Доведення. Положення $A_1 = A_2, C_1 = C_2, D_1 = D_2$ і $\Omega_1 = \Omega_2$ еквівалентні в силу постулата 1 і принципу екстенціональності, тобто, того, що $M_1 = M_2 \leftrightarrow (M_1 \subseteq M_2 \wedge M_2 \subseteq M_1)$ для будь-яких множин M_1, M_2 . Далі, з самого розуміння того, що таке ідентифікатор, випливають імплікації $\Omega_1 = \Omega_2 \rightarrow \mathcal{I}_{\mathfrak{C}_1} = \mathcal{I}_{\mathfrak{C}_2}$ і $\mathcal{I}_{\mathfrak{C}_1} = \mathcal{I}_{\mathfrak{C}_2} \rightarrow A_1 = A_2$, звідки разом з $A_1 = A_2 \leftrightarrow \Omega_1 = \Omega_2$ остаточно маємо $A_1 = A_2 \leftrightarrow \mathcal{I}_{\mathfrak{C}_1} = \mathcal{I}_{\mathfrak{C}_2}$. \square

1. Підсистеми й субкультури. *Обмеженням $\Theta^{(n)} \mid M$ n -місного зв'язку $\Theta^{(n)}$ типу $A^n, A^n \mapsto \mathbb{B}$ або $A^n \Rightarrow A$ на множину M ($M \subseteq A$) назвемо зв'язок $\Xi^{(n)}$ типу $M^n, M^n \mapsto \mathbb{B}$ або $M^n \Rightarrow M$ такий, що для всіх $a_1, \dots, a_n \in M$ має місце, відповідно, умова $\Xi(a_1, \dots, a_n) \leftrightarrow \Theta(a_1, \dots, a_n)$, $\Xi(a_1, \dots, a_n) = \Theta(a_1, \dots, a_n)$ або $\Xi^i(a_1, \dots, a_n) \approx \Theta^i(a_1, \dots, a_n)$ за деякої функції вибору для всякого індекса вибору i ; в останньому випадку за умови $n = 0$ матимемо $\Xi^i \approx \Theta^i$, що означає, що поняття обмеження стосується зокрема й 0-місних функцій. Підсистемою математичної системи (і так само епісистеми) $\mathfrak{A} = \langle A; \Omega \rangle$ назвемо всяку математичну систему (епісистему) $\mathfrak{A}' = \langle A'; \Omega' \rangle$ таку, що $\emptyset \neq A' \subseteq A$, і Ω' складається винятково з обмежень елементів Ω на A' . Висловлювання « \mathfrak{A}' є підсистемою математичної (епі)системи \mathfrak{A} » символічно запишемо як « $\mathfrak{A}' \subseteq \mathfrak{A}$ ». Умова непорожності носія A' всякої підсистеми \mathfrak{A}' в контексті теорії культур являє окремий інтерес, оскільки має не тільки технічне математичне, але й емпіричне значення, адже оз-*

начає відсутність „порожніх“ культур виду $\langle H; \Omega \rangle = \langle \emptyset; \Omega \rangle$, – що зайвий раз підкреслює тут обставину, що культури – це емпіричні об’єкти, структуровані утворення матеріального світу.

Казатимемо, що функція $f^{(n)}$ – однаково, інтенціональна чи екстенціональна – множинного типу $\{g\}^n \Rightarrow \{g\}$ замикає множину $M = \{h\} \subseteq \{g\}$, я. я. для всіх h^1, \dots, h^n, g^1 якщо $g^1 \approx f(h^1, \dots, h^n)$, то $g^1 \approx h$ (або, що те саме, $g^1 \in M$). Називатимемо всяку підмножину M носія A довільної даної математичної (епі)системи $\mathfrak{A} = \langle A; \Omega \rangle$ замкненою в \mathfrak{A} , я. я. всякий більш ніж 0-місний елемент протосигнатури Ω (епі)системи \mathfrak{A} замикає множину M .

Розглянемо довільну культуру $\mathfrak{C} = \langle A, B, C, D; \Omega \rangle$; якщо знайдуться такі непорожні множини $A_0, B_0, C_0, D_0, \Omega_0, H_0$, що $A_0 \subseteq A$ і $H_0 = A_0 \cup B_0 \cup C_0 \cup D_0$, математичну епісистему $\langle A_0, B_0, C_0, D_0; \Omega_0 \rangle = \langle H_0; \Omega_0 \rangle$ назвемо *субкультурою* культури \mathfrak{C} і позначимо через ‘ \mathfrak{C}_0 ’ (а \mathfrak{C} назвемо *охопною культурою* субкультури \mathfrak{C}_0), я. я. $\mathfrak{C}_0 \in$ культурою $_1$, тобто, Ω_0 містить ідентифікатор $\mathcal{I}_{\mathfrak{C}_0}$ (з постулата 1 випливає, що в цьому випадку також маємо $B_0 \subseteq B, C_0 \subseteq C, D_0 \subseteq D$ і $\Omega_0 \subseteq \Omega$). Висловлювання « $\mathfrak{C}_0 \in$ субкультурою культури \mathfrak{C} » символічно записуватимемо як ‘ $\mathfrak{C}_0 \subseteq \mathfrak{C}$ ’. В такому означенні, приймаючи нестроге включення культурних спільнот $A_0 \subseteq A$, ми тим самим відступаємо від загальномовної практики, в якій субкультурами прийнято називати лише власні фрагменти культури, не тотожні охопній культурі, – для яких $A_0 \subset A$, тобто, A_0 і A не рівні. І хоча наше теоретичне поняття субкультури ширше за загальнословникове (це потрібно опису порядку на культурах; див. наст. пункт), в підсумку і воно виявляється вужчим, аніж поняття підсистеми культури $_1$. Справді, не доводиться очікувати, що будь-яка непорожня множина людей $M \in$ культурною спільнотою, тобто, має власний ідентифікатор \mathcal{I}_M . Через принциповість цього факту зафіксуємо його як окремий постулат в наступній посиленій формі:

ПОСТУЛАТ 2. В будь-який момент t яка б не була культурна спільнота A , якщо потужність $\|A\| > 3$, то знайдеться індивід $a \in A$ такий, що множина $A \setminus \{a\}$ не є культурною спільнотою.

Звідси одразу ж випливає

ТВЕРДЖЕННЯ 1. *В будь-який момент t яка b не була культурна спільнота A , якщо потужність $\|A\| > 3$, то знайдеться непорожня підмножина множини A , яка не є культурною спільнотою.*

Чому обидва дані положення не стосуються дво- та триелементних множин людей, стане зрозумілим в наст. пункті, коли ми введемо поняття індивідуальної культури та постулат 3, який гарантуватиме існування таких культур. Деякі роз'яснення буде наведено там після цього.

Постулат 2, зрештою, означає, що для всякої культури \mathfrak{C} виду (1) кількість $\|\{\mathfrak{C}_0 \mid \mathfrak{C}_0 \subseteq \mathfrak{C}\}\|$ її субкультур строго менша за кількість підмножин її культурної спільноти, хоча й більша за нуль, оскільки всяка культура \mathfrak{C}_1 за нашим означенням є своєю субкультурою. Враховуючи ще постулат 0, маємо (символічно): $0 < \|\{\mathfrak{C}_0 \mid \mathfrak{C}_0 \subseteq \mathfrak{C}\}\| < 2^{\|A\|} < \aleph_0$ (в наст. пункті ми звуємо цю нерівність знизу).

З наведеного означення поняття субкультури, також, безпосередньо випливає

ТВЕРДЖЕННЯ 2. *Всяка культура \mathfrak{C}_0 містить в собі ідентифікатори всіх субкультур відповідної культури \mathfrak{C}_1 .*

Важливим спільним наслідком означення поняття субкультури та теореми 1 (теореми про рівність культур) є наступна теорема про однозначність:

ТЕОРЕМА 2. *В будь-який момент t всяка культура \mathfrak{C}_1 (і відповідна їй культура \mathfrak{C}_0) визначається її культурною спільнотою – символічно:*

$$\forall A^* \exists! B^* \exists! C^* \exists! D^* \exists! \Omega^* \exists! \mathfrak{C}^* (\mathfrak{C}^* = \langle A^*, B^*, C^*, D^*; \Omega^* \rangle).$$

(Тут ‘ $\exists!$ ’ стандартно означає «існує точно один/одна/одне», а зрочку ми додаємо до позначень, щоб відзначити, що це зв'язані, а не вільні, змінні).

Доведення. Розглянемо дві довільні культури з однаковою культурною спільнотою A : $\mathfrak{C}_1 = \langle A, B_1, C_1, D_1; \Omega_1 \rangle$ і $\mathfrak{C}_2 = \langle A, B_2, C_2, D_2; \Omega_2 \rangle$. Оскільки $A = A$, то, в силу теореми 1, $B_1 = B_2 \wedge C_1 = C_2 \wedge D_1 = D_2 \wedge \Omega_1 = \Omega_2 \wedge \mathcal{I}_{\mathfrak{C}_1} = \mathcal{I}_{\mathfrak{C}_2}$. Звідси, в силу властивостей послідовностей, $\mathfrak{C}_1 = \mathfrak{C}_2$, що й доводить теорему. \square

Звернемося до введеного в цьому пункті поняття замкненості. Легко бачити, що в більшості випадків – практично, майже у всіх – культурні спільноти субкультур не суть замкнені в їхній охопній культурі₁. Це очевидно, зокрема, для професійних, станових та ідеологічних субкультур, які якраз і відрізняються своїми культурами₀, котрі не містять хоча б деяких зв'язків одна одної. Відтак, це поняття для синхронних культур не виявляє ніякого описового потенціалу.

2. Порядок на культурах. Називатимемо *відношенням порядку* всяке *транзитивне* бінарне відношення, тобто, відношення $R^{(2)}$ типу A^2 таке, що для всіх $a, b, c \in A$ має місце імплікація $R(a, b) \rightarrow (R(b, c) \rightarrow R(a, c))$. Як відомо, всяке відношення порядку називається *відношенням часткового (строого) порядку*, я. я. воно додатково *рефлексивне* й *антисиметричне* (*іррефлексивне* та *асиметричне*), тобто, для всіх $a, b \in A$ мають місце, відповідно, умови $R(a, a)$ та $R(a, b) \wedge R(b, a) \rightarrow a = b$ (відповідно, умови $\neg R(a, a)$ та $R(a, b) \rightarrow \neg R(b, a)$). Структурою (часткового, строгого) порядку назвемо всяку реляційну систему $\mathfrak{A} = \langle A; \{R^{(2)}\} \rangle$, в якій відношення $R^{(2)}$ типу A^2 є відношенням (часткового, строгого) порядку. Носій A системи \mathfrak{A} в цьому разі називають (*частково, строго*) *впорядкованою множиною*. Відношення порядку зазвичай позначають символом ' $<$ ', відношення часткового порядку – символом ' \leq ', а відношення строгого порядку – символом ' $<$ '. На будь-якій впорядкованій множині відношення $\leq^{(2)}$ та $<^{(2)}$ можна означити одне через одне умовами $x \leq y \equiv_{\text{Df}} x < y \vee x = y$ та $x < y \equiv_{\text{Df}} x \leq y \wedge x \neq y$ відповідно. Для часових проміжків (див. вище представлення (4) діахронних культур) постає потреба в розрізненні відношень «раніше» та «менше за величиною»; перше ми позначатимемо через ' $<$ ', а друге – через ' $<$ '. Елемент a впорядкованої множини A називається *найбільшим* (відповідно, *найменшим, максимальним, мінімальним*), я. я. для всіх $x \in A$ має місце умова $x \neq a \rightarrow x < a$ (відповідно, $[x \neq a \rightarrow a < x]$, $[a \leq x \rightarrow x \leq a]$, $[x \leq a \rightarrow a \leq x]$; задля читності беремо окремі формули-умови в квадратні дужки); елементи всіх цих чотирьох різновидів назвемо *екстремальними* щодо A . Як відомо, найбільший та найменший елементи можуть бути в усякій множині

тільки єдині, у той час як максимальних та мінімальних елементів може бути більше одного.

Розглянемо яку-небудь частково впорядковану множину A та її довільну непорожню підмножину M . *Верхньою (нижньою) гранню* множини M в A називається найменший (найбільший) серед таких $a \in A$, що для всіх $x \in M$ вірно $x \leq a$ ($a \leq x$). Іноді кажуть: «точна верхня/нижня грань» або «найменша верхня границя» і «найбільша нижня границя» [Владимиров, 1969]. Структура часткового порядку $\mathfrak{A} = \langle A; \{\leq^{(2)}\} \rangle$ називається *верхньою (нижньою) напіврешіткою*, я. я. всяка двоелементна (а отже, й скінченна) підмножина її носія має верхню (нижню) грань; якщо ж всяка двоелементна підмножина носія A має обидві грані – верхню і нижню – структура \mathfrak{A} називається *решіткою* [Grätzer, 1978].

На будь-якій множині $\mathfrak{S}_{(t)}$ синхронних культур₁ можна встановити т. зв. *природний порядок*, тобто, порядок за включенням [Владимиров, 1969: 14], наступним означенням: $\mathfrak{S}_1 \leq \mathfrak{S}_2 \equiv_{\text{Df}} \mathfrak{S}_1 \subseteq \mathfrak{S}_2$. Що це саме частковий порядок, безпосередньо впливає з властивостей відношення підмножинності, через яке означається відношення «бути субкультурою». Розглянемо питання наявності в усякій $\mathfrak{S}_{(t)}$ екстремальних елементів. *Глобальною* (в момент t) назвемо ту єдину культуру₁ (якщо вона існує), культурна спільнота якої $= A_{(t)}^{\otimes}$. *Індивідуальною* (в момент t) назвемо всяку культуру, чия культурна спільнота складається з єдиного індивіда.

Очевидно, що найбільшим елементом $\mathfrak{S}_{(t)}$ у випадку природного порядку може бути тільки глобальна культура. При цьому, повсюдно в минулому і аж донині ми не бачимо на Землі глобальної культури. По-перше, людство не становить єдиної спільноти за характером проживання, родом занять, світоглядом та будь-яким іншим загальним статусом окремих осіб, наприклад, політичним чи статевим. По-друге, воно не становить єдиної спільноти й у географічному та популяційно-біологічному сенсі. Ми напевне знаємо, що в різних порівняно ізольованих частинах планети – на Андамаських островах, в лісах Амазонії та Нової Гвінеї – проживають окремі людські популяції, відірвані від цивілізації і такі, котрі буквально не мають уявлення про те, що живуть на планеті Земля і

є частиною людства. Відтак, для них жодна з властивостей «бути землянином», «бути представником людства» чи будь-яка еквівалентна названим не є ідентифікатором. А коли так, то все людство не покривається жодним спільним ідентифікатором і культурною спільнотою в наших означеннях не є. Імовірно, в майбутньому бар'єри між популяціями будуть зняті, а відтак з'явиться й глобальна культура. Однак, на даний момент t_0 і в будь-який момент $t < t_0$ глобальна культура, а отже найбільший елемент $\mathfrak{C}_{(t)}$ при природному впорядкуванні, не існує.

Останні два факти мають бути відзначені, однак, не можуть бути виведені в нашій дедуктивній теорії культури, оскільки стосуються не всякого моменту часу і стану культури в ньому, а лише всякого відомого нам досі. Відтак, ми можемо лише зафіксувати емпіричний

ФАКТ 1. Для будь-якого $t \leq t_0$, де t_0 – момент початку написання даного тексту, глобальна культура₁ не існує.

Найменшим елементом $\mathfrak{C}_{(t)}$ при природному впорядкуванні може, вочевидь, бути тільки „порожня“ культура, яка не існує за нашими означеннями – оскільки об'єктивно не існує як емпіричний об'єкт. Таким чином, можна упевнено стверджувати, що за умови факту 1 має місце

ОБСТАВИНА 1. Для будь-якого $t \leq t_0$, де t_0 – момент початку написання даного тексту, за природного впорядкування у множині $\mathfrak{C}_{(t)}$ немає найменшого та найбільшого елементів.

Зате, з наших означень понять культури₁, субкультури та індивідуальної культури разом з наведеним далі постулатом 3 випливає

ТВЕРДЖЕННЯ 3. Для будь-якого моменту t за природного впорядкування:

1) у множині субкультур $\{\mathfrak{C}_0 \mid \mathfrak{C}_0 \subseteq \mathfrak{C}\}$ будь-якої культури \mathfrak{C} виду (1) такої, що $\|A\| > 1$, немає найменшого елемента;

2) найбільшим елементом всякої $\{\mathfrak{C}_0 \mid \mathfrak{C}_0 \subseteq \mathfrak{C}\}$ є сама \mathfrak{C} .

Ці положення можуть не зберігатися за довільного впорядкування – адже можна впорядкувати будь-які культури в будь-який момент часу, скажімо, географічно (йдучи, приміром, від півден-

ного полюса на північ і порівнюючи широти найпівнічніших елементів культур) або лексикографічно (довільно зафіксувавши мову і назви культур в ній) – і тоді вони легко вибудовуватимуться в послідовності, а отже, матимуть найменший і найбільший елементи; однак, такі довільні впорядкування не являють жодного теоретичного інтересу, і ми розглядатимемо й надалі лише природне впорядкування.

На відміну від найменшого та найбільшого, максимальні та мінімальні елементи ϵ в будь-який момент t і в $\mathfrak{C}_{(t)}$ – називатимемо їх *максимальними* та *мінімальними* (в $\mathfrak{C}_{(t)}$) *культурами*, – і в $\{\mathfrak{C}_0 \mid \mathfrak{C}_0 \subseteq \mathfrak{C}\}$ будь-якої \mathfrak{C} . Мінімальними елементами завжди і скрізь ϵ означені вище індивідуальні культури. Очевидно, що

ПОСТУЛАТ 3. *В будь-який момент t який би не був індивід $a \in A_{(t)}^\otimes$, множина $\{a\}$ є культурною спільнотою.*

А відтак,

ТВЕРДЖЕННЯ 4. *В будь-який момент t для всякого індивіда $a \in A_{(t)}^\otimes$ існує індивідуальна культура $\mathfrak{C}_a = \langle \{a\}, B_a, C_a, D_a; \Omega_a \rangle = \langle N_a; \Omega_a \rangle$, де B_a – природне оточення a , C_a – множина всіх витворів, з якими він має якісь зв'язки типу створення, використання та володіння, зокрема, всіх його персональних витворів, D_a – множина реально доступних та формально належних йому ресурсів, а Ω_a – множина всіх його властивостей і відношень з елементами усіх відомих йому надмножин множин B_a, C_a, D_a в момент t , яка, крім усього іншого, містить *індивідуальний* або *персональний ідентифікатор* I_a індивіда a . Справді, всяка людина має уявлення про себе як особистість, відрізняє себе від світу та ідентифікує як особу (персону) – тобто, має особистий (персональний) ідентифікатор. Також всяка людина хоча б іноді хоча б щось створює (бодай самі думки), розпоряджається хоча б якимись ресурсами (бодай їжею й питвом у випадках найбільших обмежень) і, в нормі, контактує з природним довкіллям. А це й означає існування для всякої людини її індивідуальної культури.*

Звідси зрозуміло, що множина всіх субкультур $\{\mathfrak{C}_0 \mid \mathfrak{C}_0 \subseteq \mathfrak{C}_a\}$ всякої індивідуальної культури \mathfrak{C}_a складається з єдиного елемента, яким є сама \mathfrak{C}_a , і який одночасно є найменшим, найбільшим, міні-

мальним та максимальним елементом множини $\{\mathfrak{C}_0 \mid \mathfrak{C}_0 \subseteq \mathfrak{C}_a\}$. Це пояснює умову $\|A\| > 1$ у твердженні 3. 1).

Тепер також остаточно стає зрозумілим сенс постулата 2, який був введений у попередньому пункті і каже про те, що у всякій культурі \mathfrak{C} з більш ніж триелементною культурною спільнотою множина всіх представників \mathfrak{C} , крім одного, може не бути культурною спільнотою. Насправді, така множина практично завжди не є культурною спільнотою, однак, не можна бути впевненим, що це «практично» гарантовано означає: «завжди» (цілком можна уявити собі ситуацію опозиції доволіного за величиною колективу його керівнику, коли колектив-без-керівника формує свій окремий ідентифікатор). У граничних же випадках ситуація така: випадок індивідуальної культури $\|A\| = 1$ очевидний; культурні спільноти A за умов $\|A\| = 2$ та $\|A\| = 3$ назвемо, відповідно, *дуумвіратами* та *тріумвіратами*. В дуумвіраті всі підмножини суть культурні спільноти за постулатом 3. У *культурі-тріумвіраті* (писатимемо так скорочено замість «культурі₁, культурна спільнота якої є тріумвіратом») є вже три індивідуальні культурні спільноти і ще три двоелементні множини людей. Як правило, хоча б одна з них не є культурною спільнотою, однак, цього не можна стверджувати для всіх взагалі культур-тріумвіратів: в одному відомому авторові прикладі тріумвірату друзів усі три пари з них в якийсь проміжок часу утворювали культурні спільноти: мали спільний ідентифікатор і деяку специфічну культуру₀ „на двох“.

Визначити максимальні для даного моменту часу елементи $\mathfrak{C}_{(t)}$ – вже нетривіальна задача емпіричного пошуку. Такими елементами можуть бути лише культури₁, жодна з яких не входить в жодну іншу. Переважно це будуть доволі обширні культури (хоча й без перевірки не можна легко визначити їхні межі), але, враховуючи наявність важкодоступних місць на Землі, серед максимальних можуть виявитися доволі малі культури, утворені населенням окремих ізольованих островів або низовинних лісових чи високогірних племен. В будь-якому разі, визначення максимальних елементів конкретної $\mathfrak{C}_{(t)}$ – емпірична, а не логіко-математична задача.

Тим більше, чисто емпіричною є задача визначення кількості культур або навіть субкультур даної культури₁ в заданий момент часу. Однак, для обох цих невідомих величин можна вказати нижні й верхні межі. Верхня межа для другого випадку була вказана в попередньому пункті. Тут ми вкажемо обидві межі для обох випадків. Нижня межа визначається твердженням 4, згідно з яким культур (зокрема, субкультур) не може бути менше, аніж є на даний момент людей (в даній культурі чи на Землі взагалі). Інакше кажучи, $\|A_{(t)}^{\otimes}\| \leq \|\{\mathfrak{C} \mid \mathfrak{C} \in \mathfrak{C}_{(t)}\}\|$. Інтуїтивно ми розуміємо, що тут має бути строга нерівність – адже в кожен момент часу в історії людства існують не тільки індивідуальні культури. Однак, існування будь-яких культур, відмінних від індивідуальних, не впливає з досі прийнятих постулатів. Тому приймемо такий постулат. Це можна зробити двома способами, з яких оберемо наступний: приймемо

ПОСТУЛАТ 4. В будь-який момент t знайдуться непорожня множина $A \subseteq A_{(t)}^{\otimes}$ та індивід $a \in A_{(t)}^{\otimes}$ такі, що $a \notin A$, і множина $A \cup \{a\}$ є культурною спільнотою.

Звідси, остаточно маємо:

ТВЕРДЖЕННЯ 5. В будь-який момент t кількість культур-елементів $\mathfrak{C}_{(t)}$ визначається наступною нерівністю:

$$\|A_{(t)}^{\otimes}\| < \|\{\mathfrak{C} \mid \mathfrak{C} \in \mathfrak{C}_{(t)}\}\| < 2^{\|A_{(t)}^{\otimes}\|} < \aleph_0.$$

ТВЕРДЖЕННЯ 6. В будь-який момент t кількість субкультур будь-якої культури₁ \mathfrak{C} з культурною спільнотою A визначається її кардиналом $\|A\|$ наступним чином:

- 1) якщо $\|A\| = 1$, то $\|\{\mathfrak{C}_0 \mid \mathfrak{C}_0 \subseteq \mathfrak{C}\}\| = 1$;
 - 2) якщо $\|A\| = 2$, то $\|\{\mathfrak{C}_0 \mid \mathfrak{C}_0 \subseteq \mathfrak{C}\}\| = 3$;
 - 3) якщо $\|A\| > 2$, то $\|A\| + 1 \leq \|\{\mathfrak{C}_0 \mid \mathfrak{C}_0 \subseteq \mathfrak{C}\}\| < 2^{\|A\|} < \aleph_0$.
- 3 постулата 4 впливає наступна

ТЕОРЕМА 3. В будь-який момент t існують культури₁, котрі не суть індивідуальні.

Назвемо такі культури *множинними*.

Доведення. Нехай $\emptyset \neq A \subseteq A_{(t)}^{\otimes}$, $a \in A_{(t)}^{\otimes}$, $a \notin A$ і множина $A_1 = A \cup \{a\}$ є культурною спільнотою. В цьому разі існує культу-

ра \mathfrak{C}_1 культурною спільнотою A_1 . Нехай $b \in A$; тоді $b \neq a$, а отже $A_1 \neq \{b\}$ ні для якого b , що й означає, що \mathfrak{C}_1 не є індивідуальною культурою. \square

Теорему 3 можна прийняти за постулат замість постулата 4 – адже вони виводяться одне з одного в теорії культур (тобто, є *дедуктивно рівними* [Гильберт, Бернайс, 1979: 192] або *дедуктивно еквівалентними* [Новиков, 1959: 248] в розбудовуваній в даному тексті *теорії культур*). Доведемо це. Для цього залишається довести вивідність постулата 4 з теореми 3. Нехай вірна теорема 3, і ми приймаємо всі означення й постулати теорії культур, за винятком постулата 4. Розглянемо якусь множинну культуру \mathfrak{C} з культурною спільнотою A . Оскільки культура не індивідуальна, то знайдуться такі $a, b \in A$, що $a \neq b$; але це означає, що для непорожньої $A \setminus \{a\}$, по-перше, $a \notin A \setminus \{a\}$ і, по-друге, множина $A = (A \setminus \{a\}) \cup \{a\}$ є культурною спільнотою. \square

Для алгебраїчного опису культур принциповим є питання про наявність якоїсь математичної структури на множинах $\mathfrak{S}_{(t)}$ і $\{\mathfrak{C}_0 \mid \mathfrak{C}_0 \subseteq \mathfrak{C}\}$ для довільної $\mathfrak{C} \in \mathfrak{S}_{(t)}$ в довільний момент часу t . З постулата 0 та твердження 6. 3) одразу ж випливає

ТВЕРДЖЕННЯ 7. *В будь-який момент t множина $\{\mathfrak{C}_0 \mid \mathfrak{C}_0 \subseteq \mathfrak{C}\}$ для довільної $\mathfrak{C} \in \mathfrak{S}_{(t)}$ за природного впорядкування є верхньою напів-решіткою з найбільшим елементом \mathfrak{C} .*

Водночас, на множині $\mathfrak{S}_{(t)}$ ніяких решіткових структур не простежується. Справді, розглянемо дві довільні $\mathfrak{C}_1, \mathfrak{C}_2 \in \mathfrak{S}_{(t)}$; якщо вони обидві суть індивідуальні культури, то множина $\{\mathfrak{C}_1, \mathfrak{C}_2\}$ не має нижньої грані, якщо ж вони обидві суть максимальні елементи $\mathfrak{S}_{(t)}$, то множина $\{\mathfrak{C}_1, \mathfrak{C}_2\}$ не має верхньої грані.

3. Операції та часткові операції на культурах. n -місною операцією (частковою операцією) на множині M називається всяка однозначна функція (часткова функція) множинного типу $M^n \mapsto M$ ($M^n \twoheadrightarrow M$). Назвемо операцію (і так само часткову операцію) $f^{(n)}$ за $n > 0$ *нетривіальною*, я. я. її значення на хоча б одній n -ці допущених аргументів не збігається з жодним із цих аргументів.

Зі сказаного зрозуміло, що n -місною операцією (частковою операцією) на $\mathfrak{S}_{(t)}$ – можна сказати: «на культурах (в момент t)» – ми назвемо однозначну функцію (часткову функцію) множинного типу $\mathfrak{S}_{(t)}^n \mapsto \mathfrak{S}_{(t)}$ ($\mathfrak{S}_{(t)}^n \twoheadrightarrow \mathfrak{S}_{(t)}$). Очевидним є наступне

ТВЕРДЖЕННЯ 8. Для всякої операції на культурах $f^{(n)}$ в (довільний) момент t знайдуться операції $f_1^{(n)}, \dots, f_5^{(n)}$, відповідно, множинних типів $(A_{(t)}^{\otimes})^n \mapsto A_{(t)}^{\otimes}, \dots, (\Omega_{(t)}^{\otimes})^n \mapsto \Omega_{(t)}^{\otimes}$ такі, що для всіх $\mathfrak{C}_0, \dots, \mathfrak{C}_n \in \mathfrak{S}_{(t)}$ таких, що $\mathfrak{C}_0 = \langle A_0, B_0, C_0, D_0; \Omega_0 \rangle, \dots, \mathfrak{C}_n = \langle A_n, B_n, C_n, D_n; \Omega_n \rangle$, має місце наступна еквіваленція:

$$\mathfrak{C}_0 = f(\mathfrak{C}_1, \dots, \mathfrak{C}_n) \leftrightarrow \bigwedge_{M \in \{A, B, C, D, \Omega\}} M_0 = f_i(M_1, \dots, M_n). \quad (5)$$

Проблема полягає в тому, щоб знайти якісь нетривіальні операції на культурах. Оскільки всяка культура, згідно з нашими означеннями – це або множина чи нульмісна функція (культура₀), або послідовність множин чи нульмісних функцій (культура₁), а також в силу (5) операції на культурах, зрештою, мають зводитися до операцій на множинах (або нульмісних функціях, але цей нестандартний для математики аналіз ми тут не проводитимемо). Більше того, в силу теореми 2, операції на культурах мають зводитися до операцій на культурних спільнотах. Однак тут ми якраз натрапляємо на сильні негативні результати.

Оскільки всяка культура в будь-який момент часу t розглядається в межах множини $\mathfrak{S}_{(t)}$ всіх синхронних культур₁, наявних у момент t , ця множина $\mathfrak{S}_{(t)}$ грає роль універсуму для всіх синхронних культур₁, а множини $A_{(t)}^{\otimes}, B_{(t)}^{\otimes}, C_{(t)}^{\otimes}, D_{(t)}^{\otimes}, \Omega_{(t)}^{\otimes}, H_{(t)}^{\otimes}$ виступають в ролі універсумів для відповідних компонентів синхронних культур₁ в момент t . Це дозволяє означити абсолютне доповнення \sim_M для всякої множини $M \in \{A, B, C, D, \Omega, H\}$, де A, B, C, D, Ω, H задані в означенні (1), як відносно доповнення до відповідної глобальної множини:

$$\sim_t M =_{\text{Df}} K_{(t)} \setminus M$$

де $K_{(t)} \in \{A_{(t)}^{\otimes}, B_{(t)}^{\otimes}, C_{(t)}^{\otimes}, D_{(t)}^{\otimes}, \Omega_{(t)}^{\otimes}, H_{(t)}^{\otimes}\}$.

ТЕОРЕМА 4. В будь-який такий момент часу t , в який потужність культурної спільноти хоча б однієї максимальної куль-

тури₁ > 3, знайдеться така культурна спільнота $A \subseteq A_{(t)}^{\otimes}$, що $\sim_t A$ не є культурною спільнотою.

Доведення. Розглянемо множину $\mathfrak{S}_{(t)}$ в довільний момент t . Якщо факт 1, зафіксований в попередньому пункті, має місце в момент t , то існує більш ніж один максимальний елемент в $\mathfrak{S}_{(t)}$, якщо ж факт 1 в момент t місця не має, то існує єдиний максимальний, він же – найбільший, елемент $\mathfrak{S}_{(t)}$. Розберемо ці два випадки. Для найбільшого елемента – глобальної культури₁ з культурною спільнотою $A_{(t)}^{\otimes}$ – доповнення $\sim_t A_{(t)}^{\otimes} = A_{(t)}^{\otimes} \setminus A_{(t)}^{\otimes} = \emptyset$ культурною спільнотою не є за означенням. У випадку ж більш ніж одного максимального елемента розглянемо якийсь такий максимальний елемент \mathfrak{C} з культурною спільнотою A , для якого $\|A\| > 3$. В силу постулата 2 знайдеться такий $a \in A$, що $A \setminus \{a\}$ не є культурною спільнотою. Згідно з постулатом 3, $\{a\}$ – культурна спільнота; водночас, її абсолютне доповнення $\sim_t \{a\} = A_{(t)}^{\otimes} \setminus \{a\}$, яке є об'єднанням культурних спільнот всіх максимальних в $\mathfrak{S}_{(t)}$ культур₁, окрім \mathfrak{C} , та ще множини $A \setminus \{a\}$, не є культурною спільнотою, оскільки перевищує культурну спільноту будь-якої максимальної в $\mathfrak{S}_{(t)}$ культури₁. □

Як бачимо, в будь-якій не постапокаліптичній ситуації неможливо встановити на множині синхронних культур₁ таку природну операцію, як доповнення. Але те саме стосується й інших булевих операцій.

ТЕОРЕМА 5. *В будь-який такий момент часу t , в який $\|A_{(t)}^{\otimes}\| > 1$, знайдуться культурні спільноти A_1 і A_2 такі, що множина $A_1 \cap A_2$ не є культурною спільнотою.*

Доведення. Теорема очевидно здійснюється для всіх таких A_1 і A_2 , що $A_1 \cap A_2 = \emptyset$, зокрема, для всіх одноелементних культурних спільнот. □

ТЕОРЕМА 6. *В будь-який такий момент часу t , в який кількість максимальних культур₁ > 2, знайдуться культурні спільноти A_1 і A_2 такі, що множина $A_1 \cup A_2$ не є культурною спільнотою.*

Доведення. За умовою теореми, в розглядуваний момент часу t в $\mathfrak{S}_{(t)}$ існує більш ніж дві максимальні культури. Об'єднання культурних спільнот будь-яких нетотожних максимальних культур за

означенням максимальної культури не є культурною спільнотою, якщо їх більше двох (див. також доведення теореми 4). \square

Теореми 4, 5, 6 разом показують неможливість збудувати будь-яку нетривіальну алгебру культур – і на $\mathfrak{C}_{(t)}$ в довільний момент t , і на $\{\mathfrak{C}_0 \mid \mathfrak{C}_0 \subseteq \mathfrak{C}\}$ для довільної $\mathfrak{C} \in \mathfrak{C}_{(t)}$. На думку хіба спадає ввести операцію на культурах $I^{(1)}$, яка ставитиме кожній культурі₁ у відповідність ту найменшу з культур₁, котра містить дану культуру₁ в якості субкультури. Зрозуміло, що операція $I^{(1)}$ – тривіальна, і всі елементи області її визначення, як би вона не задавалася, є її нерухомими точками.

Формально, ці міркування не стосуються часткових операцій. Однак, сенсу введення часткових операцій так само не видно. Теореми 4, 5, 6 сформульовані чисто екзистенціально, але зрозуміло, що вони стосуються, по суті, більшості культур, які існують зараз чи існували в будь-який довільний момент минулого. Так, з доведення теореми 4 видно, що не є культурними спільнотами множини $A_{(t)}^{\otimes} \setminus \{a\}$ всіх людей, за винятком когось одного. «Всі крім Бріжит Бардо» не становлять культурної спільноти – і так для кожного представника людства. Але так само для будь-яких дуумвіратів, триумвіратів і т. д. до практично як завгодно великих культурних спільнот, включно з максимальними. Не існує ні культури «всіх, хто не з сім'ї Оззі Осборна», ні культури «всіх некитайців», ні «всіх неавстрійців» або «всіх і не тутсі, і не хуту». Те саме з перетинами й об'єднаннями. Культурні спільноти сміттярів, пекарів та ювелірів мають порожні попарні перетини, а культурні спільноти ІТ-шників та рок-металістів, хоча й перетинаються, але цей перетин не являє собою культурну спільноту. Не є культурними спільнотами й об'єднання всіх названих культурних спільнот – ні попарні, ні сукупне, ні проміжні. Таким чином, збудувати осмислену часткову алгебру культур₁ не вдасться так само, як і алгебру.

Тому подальший розвиток теорії культур автор бачить у зверненні до розгляду складу всіх елементів культури₁ як послідовності (алгебраїчної п'ятірки або двійки). Вище ж ми заклали основи теорії, ввівши основні означення і прийнявши найбільш загальні постулати, які характеризують культури „ззовні“, взяті як цілісності.

Загалом ми прийняли п'ять постулатів. Їм можна дати наступні інтуїтивні характеристики. Постулат 0 можна назвати *постулатом скінченності (культури)*, постулат 1 – постулатом входження/включення культур або ж *постулатом субкультур*, постулат 2 – *постулатом нетривіальності (культури)*, постулат 3 – *постулатом існування індивідуальних культур*, нарешті, постулат 4 – *постулатом існування множинних культур*. Більшість із цих постулатів – № 2, № 3 та № 4 – суть екзистенційні, вони забезпечують існування певних видів культур та їхню нетривіальність. І тільки постулат 1 є структурним. Слід очікувати, що розвиток теорії культур має породити й інші структурні постулати.

4. Значення поняття синхронної культури

Введені в підрозділі 2 поняття синхронної культури (як культури₀ і культури₁) є водночас і максимально загальними, і максимально змістовними для того, щоб слугувати точним описом того, що являє собою людська культура. Більше того, легко бачити, що ці поняття дозволяють охопити єдиним концептуальним каркасом чи не всі фундаментальні побудови в тих науках – як природничих, так і гуманітарних, – які мають статус *соціальних (суспільних)*, тобто, описують закономірності й процеси, що мають місце в групах людей. Справді, деякі поняття, категоріальні (тобто, найбільш важливі) для суспільних наук, виявляються просто частинними випадками наших понять культури. Перелічимо їх.

Візьмемо екстенціональне означення (1) поняття синхронної культури₁. Через ' $\Omega_{A,B,C}$ ', ' $\Omega_{A,B,D}$ ', ' $\Omega_{A,C,D}$ ', ' $\Omega_{A,C}$ ' та ' $\Omega_{A,D}$ ' позначимо множини обмежень зв'язків з Ω на множини $\hat{H} \setminus D$, $\hat{H} \setminus C$, $\hat{H} \setminus B$, $\hat{H} \setminus (B \cup D)$ та $\hat{H} \setminus (B \cup C)$ відповідно (у цих випадках замість множини H ми матимемо справу з множинами $A \cup B \cup C$, $A \cup B \cup D$, $A \cup C \cup D$, $A \cup C$ та $A \cup D$ відповідно). На такій основі ми можемо описати наступні важливі різновиди культур₁:

0. Культурологія та гуманітарна історія за самою своєю суттю мають оперувати загальним поняттям культури₁ виду (1). На жаль, в дійсності автори переважно виявляються не на висоті становища і замість всієї культури (яка б вона конкретно не була) опи-

сують лише деякий її вузький фрагмент, особисто відомий і цікавий саме їм. Характерними для такого підходу є повне ігнорування множини ресурсів D (хоча саме слово «ресурс» може при цьому вживатися), а також більше чи менше нехтування природним оточення B та значною частиною культурного фонду C (доволі легко натрапити на роботи, де культура цілого суспільства фактично зводиться до етнографії або навіть до історії літератури). Зрозуміло, що при цьому ігноруються і значні підмножини культурної спільноти A.

Чисто гіпотетично допущеним об'єктом для опису може виявитися частинний випадок культури₁ з порожнім природним оточенням: $\mathfrak{C}^* = \langle A, C, D; \Omega^{A,C,D} \rangle = \langle A, \emptyset, C, D; \Omega^{A,C,D} \rangle$; такі культури можна назвати *невкоріненими* (пор. також далі з п. 2).

1. Екологія людини. Соціальна психологія та соціологія.

Всяка математична епісистема виду

$$\mathfrak{E} = \langle A, B, C; \Omega^{A,B,C} \rangle = \langle A, B, C, \emptyset; \Omega^{A,B,C} \rangle$$

являє собою *техноценоз*, тобто, аналог біогеоценозу, створений – і контрольований – людиною. Водночас, техноценоз (який також можна назвати *нооценозом*) – а особливо його *невкорінений* різновид $\mathfrak{E}^* = \langle A, C; \Omega^{A,C} \rangle = \langle A, \emptyset, C, \emptyset; \Omega^{A,C} \rangle$ – є, по суті, *групою* соціальної психології та соціальною системою соціології.

2. Економіка. Всяка математична епісистема виду

$$\mathfrak{E} = \langle A, B, D; \Omega^{A,B,D} \rangle = \langle A, B, \emptyset, D; \Omega^{A,B,D} \rangle$$

являє собою *економічну систему*. Наявність природного оточення тут необхідна, оскільки всяка економічна діяльність, врешті-решт, починається з добування ресурсів із природного середовища. Звісно, серед економічних систем є підсистеми інших таких систем, і вже серед них можуть трапитися *невкорінені економічні системи*, тобто, системи без довкілля, епісистеми виду $\mathfrak{E}^* = \langle A, D; \Omega^{A,D} \rangle = \langle A, \emptyset, \emptyset, D; \Omega^{A,D} \rangle$, однак, самостійно, без охопної *вкоріненої* економічної системи (з непорожньою множиною B) вони існувати не можуть.

Відзначимо, що у всіх описаних випадках, включно з економічним, множина людських витворів не є порожньою – і не може нею бути, оскільки ми говоримо про людей. Однак, оскільки мно-

жини C і D перетинаються, можна проігнорувати ту частину C , яку не можна трактувати як множину ресурсів, а решту C розглядати в рамках D .

Можна навести й більш спеціальний і неочевидний приклад застосування поняття синхронної культури.

3. Лінгвістика. Мова є людським витвором (колективним і ненавмисним). Відтак, вона є елементом множини C . Далі, всяка мова L має *варіанти* – від індивідуальних ідіолектів через діалекти і соціолекти до самої цілої мови L в усій її повноті (включно з літературним і розмовними варіантами). Нехай \mathcal{L} – множина всіх варіантів мови L , звідки, $\mathcal{L} \subseteq C$. Розглянемо довільну непорожню множину \mathcal{L} мов, які існують в деякий довільний момент часу t , і відповідну їй множину \mathcal{L} варіантів цих мов. Очевидно, що в момент t існує непорожня множина $A_{\mathcal{L}}$ людей ($\emptyset \neq A_{\mathcal{L}} \subseteq A_{(t)}$), які і тільки які є носіями мовних варіантів з множини \mathcal{L} . Називатимемо її *\mathcal{L} -мовною спільнотою* або *спільнотою носіїв* мов \mathcal{L} . \mathcal{L} -мовна спільнота практично ніколи напевне не буде культурною спільнотою, оскільки при культурних контактах люди вивчають мови чужих культур – часом, до повної досконалості – не ідентифікуючи при цьому себе з носіями відповідної мови (не приймаючи притаманний останнім ідентифікатор, якщо такий існує). Тому, основна проблема полягає в тому, чи існує специфічний для деякої даної \mathcal{L} ідентифікатор $I_{\mathcal{L}}$. Ми знаємо з досвіду, що

ФАКТ 2. *Існують моменти $t \leq t_0$, де t_0 – момент початку написання даного тексту, в які для деяких множин \mathcal{L} існує відповідний ідентифікатор $I_{\mathcal{L}}$.*

Прикладами таких ідентифікаторів є властивості «бути слов'янином» та «бути тюрком».

Зрозуміло також, що існують (та існували в минулому) такі \mathcal{L} , для яких не існує ідентифікатора $I_{\mathcal{L}}$ – адже мови в \mathcal{L} можна підібрати ніяк не пов'язані між собою. Розглянемо в якийсь момент t таку \mathcal{L} , що задовольняє факту 2. Останнє означає, що в момент t існує культурна спільнота $A_{\mathcal{L}}^I$ з ідентифікатором $I_{\mathcal{L}}$ (як ті ж слов'яни або тюрки). Очевидно, що $A_{\mathcal{L}}^I \subseteq A_{\mathcal{L}}$. Згідно з теоремою 2,

культурна спільнота $A^j_{\mathcal{E}L}$ однозначно визначає існування (в момент t) культури₁ виду $\mathcal{G}^j_{\mathcal{E}L} = \langle A^j_{\mathcal{E}L}, B^j_{\mathcal{E}L}, C^j_{\mathcal{E}L}, D^j_{\mathcal{E}L}; \Omega^j_{\mathcal{E}L} \rangle = \langle H^j_{\mathcal{E}L}; \Omega^j_{\mathcal{E}L} \rangle$. В цій культурі₁ множина $\mathcal{E}L$, грає особливу роль: на її основі формується сама ця культура₁, тож правильно бути зачислити $\mathcal{E}L$ у склад протосигнатури $\Omega_{\mathcal{E}L}$ (при цьому, зрозуміло, що $\mathcal{E}L \subseteq C^j_{\mathcal{E}L}$). Технічно це цілком можливо, оскільки будь-який об'єкт можна трактувати як нульмісну операцію, єдиним значенням якої є сам цей об'єкт. А це означає розширення $\Omega^j_{\mathcal{E}L}$ до $\Omega^j_{\mathcal{E}L} \cup \mathcal{E}L$; отриману математичну систему $\mathcal{G}^o_{\mathcal{E}L} = \langle \mathcal{G}^j_{\mathcal{E}L}, \mathcal{E}L \rangle = \langle H^j_{\mathcal{E}L}; \Omega^j_{\mathcal{E}L}, \mathcal{E}L \rangle$ прийнято називати *збагаченням* системи $\mathcal{G}^j_{\mathcal{E}L}$ [Мальцев, 1970: 18]; зрозуміло, що вона є культурою₁, причому, по суті, тією самою культурою, що й $\mathcal{G}^j_{\mathcal{E}L}$. Розширимо тепер культурну спільноту $A^j_{\mathcal{E}L}$ до $\mathcal{E}L$ -мовної спільноти $A^{\xi}_{\mathcal{E}L}$. Як відзначено вище, практично напевне множина $A^{\xi}_{\mathcal{E}L} = A_{\mathcal{E}L} \setminus A^j_{\mathcal{E}L}$ $\mathcal{E}L$ -мовних чужинців ($\xi\acute{\epsilon}\nu\omicron\iota$) буде непорожньою; назвемо її *$\mathcal{E}L$ -мовною периферією* у протиставленні до *$\mathcal{E}L$ -мовного ядра* $A^j_{\mathcal{E}L}$. Якщо $A^{\xi}_{\mathcal{E}L}$ справді непорожня, слід очікувати й непорожності відповідних їй множин $C^{\xi}_{\mathcal{E}L}, D^{\xi}_{\mathcal{E}L}, \Omega^{\xi}_{\mathcal{E}L}$, а можливо й $B^{\xi}_{\mathcal{E}L}$. Відтак культури $\mathcal{G}^j_{\mathcal{E}L}$ й $\mathcal{G}_{\mathcal{E}L}$ можна нетривіально розширити до математичних епісистем виду $\mathcal{L}_{\mathcal{E}L} = \langle A_{\mathcal{E}L}, B_{\mathcal{E}L}, C_{\mathcal{E}L}, D_{\mathcal{E}L}; \Omega_{\mathcal{E}L} \rangle = \langle H_{\mathcal{E}L}; \Omega_{\mathcal{E}L} \rangle$ та $\mathcal{L}^o_{\mathcal{E}L} = \langle \mathcal{L}_{\mathcal{E}L}, \mathcal{E}L \rangle = \langle H_{\mathcal{E}L}; \Omega_{\mathcal{E}L}, \mathcal{E}L \rangle$ відповідно, які ми назвемо *$\mathcal{E}L$ -мовними системами*. Ці системи не будуть культурами₁ в силу відсутності специфічного для них ідентифікатора; їхнє призначення – описувати взаємодію культури $\mathcal{G}^o_{\mathcal{E}L} / \mathcal{G}^j_{\mathcal{E}L}$, ядерної для $\mathcal{E}L$ -мов, з її мовною периферією $A^{\xi}_{\mathcal{E}L}$.

5. Прологмени до опису діахронних культур

Найбільш загальний підхід до опису систем, що існують у часі, наскільки можна судити, – це абстрактно-кібернетичний підхід Месаровича, який породжує так звану загальну теорію систем. Буквально цей підхід описуватиме діахронні культури₀, а не культури₁, хоча Месарович і Такахара наполягають (без доведення) на тому, що «обидва ці підходи [„загальносистемний“ та алгебраїч-

ний – Я. К.] в основному еквівалентні» [Месарович, Такаха-ра, 1978: 18]. Як видається, все ж, перед тим, як пробувати описувати діяхронні культури₁ як системи світових ліній, слід подивитися, що можна описати в діяхронному світі у термінах світових точок. В даному підрозділі ми побіжно розглянемо це питання.

Теорія діяхронних культур – це теорія того, що має місце або відбувається на часовому проміжку $\alpha_{\mathfrak{C}}$. Через це нам потрібно на додачу до „одномоментних“ множин $A_{(t)}^{\otimes}, B_{(t)}^{\otimes}, C_{(t)}^{\otimes}, D_{(t)}^{\otimes}, H_{(t)}^{\otimes}, \Omega_{(t)}^{\otimes}$ розглядати ще й множини *ототожнених світових точок* $A^{\otimes} = \bigcup_{\alpha_{\mathfrak{C}}} A_{(t)}^{\otimes}, B^{\otimes} = \bigcup_{\alpha_{\mathfrak{C}}} B_{(t)}^{\otimes}, C^{\otimes} = \bigcup_{\alpha_{\mathfrak{C}}} C_{(t)}^{\otimes}, D^{\otimes} = \bigcup_{\alpha_{\mathfrak{C}}} D_{(t)}^{\otimes}, H^{\otimes} = \bigcup_{\alpha_{\mathfrak{C}}} H_{(t)}^{\otimes}, \Omega^{\otimes} = \bigcup_{\alpha_{\mathfrak{C}}} \Omega_{(t)}^{\otimes}$. Для першої з них очевидним є *постулат унікальності* (або *єдиності*) існування:

ПОСТУЛАТ 5. *Який би не був $x \in A^{\otimes}$, для будь-яких моментів t_1, t_2 таких, що $t_1 < t_2 \wedge x \in A_{(t_1)}^{\otimes} \wedge x \in A_{(t_2)}^{\otimes}$, вірно, що $x \in A_{(t)}^{\otimes}$ в кожен момент t такий, що $t_1 \leq t \leq t_2$.*

Коли говорити в діяхронних термінах, постулат 5 означає *опуклість* всякого індивіда як світової лінії.

Найбільш фундаментальною проблемою діяхронно-синхронного опису культур, як видається, є питання про можливість або неможливість повернути культуру₁ у хоча б якийсь минулий стан, з якого вона вже вийшла, – або, більш точно, питання існування для всяких проміжка часу α_i , діяхронної культури (\mathfrak{C}) та синхронної культури $\mathfrak{C}_{(\alpha_i)} \in (\mathfrak{C})$ такого часового проміжка α_j , що $\alpha_i < \alpha_j$, існує культура $\mathfrak{C}_{(\alpha_j)} \in (\mathfrak{C})$, і при цьому $\mathfrak{C}_{(\alpha_i)} = \mathfrak{C}_{(\alpha_j)}$. Інтуїтивно видається незаперечним, що жодну культуру, яка якось змінилася, вже не можна повернути у стан, з якого вона вийшла. Інакше кажучи, ідея незворотності культурної динаміки видається практично законом. Однак, цілком можливо, що довести це положення як теорему в теорії культур не вдасться. В будь-якому разі, ми маємо знайти умови, достатні й необхідні для того, щоб деякі віддалені один від одного синхронні стани однієї – або навіть різних – культур₁ виявилися тотожними. Вкажемо один очевидний результат на цьому шляху:

ТВЕРДЖЕННЯ 9. *Які б не були проміжки $\alpha_1, \alpha_2, \alpha_3$ такі, що $\alpha_1 < \alpha_2 < \alpha_3$, і синхронна культура $\mathfrak{C}_{(\alpha_1)}$ з культурною спільнотою $A_{(\alpha_1)}$, якщо $x \in A_{(\alpha_1)} \wedge x \notin A_{(\alpha_2)}^{\otimes}$, то яка б не була культура $\mathfrak{C}_{(\alpha_3)}, \mathfrak{C}_{(\alpha_1)} \neq \mathfrak{C}_{(\alpha_3)}$.*

Доведення. Розглянемо три моменти часу t_1, t_2, t_3 такі, що $t_1 \in \alpha_1, t_2 \in \alpha_2, t_3 \in \alpha_3$. За умовами твердження, $x \in A_{(t_1)} \wedge x \notin A_{(t_2)}^{\otimes}$, отже, згідно з постулатом 5, $x \notin A_{(t_3)}^{\otimes}$, а тому, яка б не була культура $\mathfrak{C}_{(t_3)}$ з культурною спільнотою $A_{(t_3)}$, $x \notin A_{(t_3)}$, а отже, $A_{(t_1)} \neq A_{(t_3)}$. Звідси, за означенням культури (1) і самим поняттям послідовності, $\mathfrak{C}_{(t_1)} \neq \mathfrak{C}_{(t_3)}$. Оскільки ж моменти t_1 і t_3 вибрані довільно в межах проміжків α_1 і α_3 , остаточно, $\mathfrak{C}_{(\alpha_1)} \neq \mathfrak{C}_{(\alpha_3)}$. \square

(Насправді, в доведенні достатньо взяти $t_3 \in \alpha_2 \alpha_3$, тобто, $t_2 \leq t_3$). Отриманий результат можна назвати теоремою про фатальність смерті, оскільки він говорить про неможливість повернути культуру₁ в будь-який її минулий стан після смерті будь-якого її представника).

Джерела

- Вейль, Г. (1989). Геометрия и физика. В: Вейль Г. *Математическое мышление*. Пер. с англ. и нем. (с. 194–212). Москва: Наука.
- Владимиров, Д. А. (1969). *Булевы алгебры*. Москва: Наука.
- Гильберт, Д., Бернайс, П. (1979). *Основания математики. Т. 1. Логические исчисления и формализация арифметики*. Пер. с нем. Москва: Наука.
- Кохан, Я. (2012). Інтенціональні та прагматичні предикати. *Філософська думка*, 2, 61–69.
- Кохан, Я. А. (2014). Феномен знання с точки зрения логики. В: *Логико-методологический анализ языка науки и проблема представления знания*. Зб. наук. праць. Філософські діалоги'2014. Вип. 8 (с. 212–243). Київ.
- Кужель, А. В. (1986). Математические структуры. В: *Математика сегодня '86*. Научно-методический сборник (с. 8–26). Киев: Вища школа.
- Мальцев, А. И. (1970). *Алгебраические системы*. Москва: Наука.
- Месарович, М., Такахара, Я. (1978). *Общая теория систем: математические основы*. Пер. с англ. Москва: Мир.
- Новиков, П. С. (1959). *Элементы математической логики*. Москва: Гос. изд. физ-мат. лит.
- Grätzer, G. (1978). *General Lattice Theory*. New York, San Francisco: Academic Press.
- Kokhan, Y. (2012). Semantic presuppositions in logical syntax. *Journal of Applied Non-Classical Logics*, 22 (1–2), 41–55.

Р О З Д І Л І Х

ГРОТЕСК ЯК МЕТОД ДОСЛІДЖЕННЯ СОЦІАЛЬНОГО

У мистецтві та літературі ми стикаємося з гротесковими прийомами та пристосуваннями, коли автори насамперед наголошують на альтернативності свого розуміння соціального. Їх місія полягає у просуванні нової соціальної філософії шляхом використання інноваційного підходу до візуалізації соціальних фактів. Філософські опоненти гротеску у мистецтві та художній літературі – це здоровий глузд і традиція та їх наративи: офіційні, або реалістичні, або такі, що належать до масової культури, або просто економічно доцільні. Саме у такому філософському діалозі гротеск найбільш плідно висловлює свої альтернативні трактування соціального.

Для цього дослідження обрано вуличне мистецтво, зокрема графіті, створені Сайлент Джо – анонімним київським художником. Графіті мають класифікуватися як народна творчість або масова культура, проте вони нечасто потрапляють у поле зору соціальної науки в Україні: ані фольклористики, ані культурної антропології, ані мистецтвознавства. Втім вони мають безперечний зв'язок з народною культурою та соціально-критичною наукою. Соціальна філософія може вважати графіті Сайлент Джо об'єктом першочергового інтересу через їх гротескову візуальність і людино-центричну спрямованість.

Дана робота є вступом до філософського вивчення гротеску на основі аналізу творів мистецтва, що з'являються в Оболонському районі Києва з 2016 року. Анонімний художник Сайлент Джо створює графіті на стінах та інших об'єктах міської інфраструктури. Його графіті відзначаються своїм гротескним стилем і талановитим виконанням. Персонажі Сайлент Джо, здається, належать до вигаданого світу десь у пізньо-середньовічній Європі або Європі 19 –

початку 20 століття. Цей художник передає своєму оточенню глибоке символічне розуміння соціальних ролей та інших психо-соціальних явищ. Його мистецтво має чіткий зв'язок із європейською літературою та теорією культури Е.Т.А. Гофмана, Вільгельма Гауфа, Франца Кафки, Миколи Гоголя, Федора Достоєвського, Михайла Булгакова та Михайла Бахтіна. Цілком слушно порівнювати мистецтво Сайлент Джо з шедеврами Михайла Шемякіна – російського скульптора, художника та дизайнера 1943 року народження. Сайлент Джо виявляє неабияку сміливість, висловлюючи своє бачення за допомогою графіті. Його творче використання міського простору для побудови контекстів можна порівнювати із відчайдушною розмовою Бенксі про світ, режим та нерівність.

Майбутнє дослідження детально висвітлить фольклорні образи – зміст мистецтва Сайлент Джо, його зв'язок із традицією сміху та альтернативної народної «низової» культури.

Твори Сайлент Джо почали регулярно з'являтися (і зникати) з 2016 року – залежно від заходів з відновлення та фарбування стін Оболоні у Києві та інших об'єктів інфраструктури. Кожна картина – це складне виконання одного або кількох малюнків, що тривають у часі, проходячи кілька з можливих етапів. Вони розміщені у заздалегідь ретельно обраному міському контексті. Ці етапи, які «проживає» твір графіті можуть бути такі: ескіз, кольорове зображення, вандалізоване/надписане зображення, зафарбоване зображення, відновлене/відтворене зображення тощо. Зображення переважно бувають нанесені на об'єкти колективної власності. Іноді вони можуть з'являтися і на приватних об'єктах.

Неминучим супутником вуличного мистецтва є значний натуралізм. Документалістське ставлення до дійсності, близьке до літературного натуралізму Еміля Золя, властиве графіті як жанру, що користується міським і вуличним антуражем. Як візуальна контекстуалізована творчість, графіті – це мистецтво на тлі живого міста, і отже воно «документує» контекст живого міста. Це одночасно і творення, і сприйняття артефактів, цілого міста, перехожих. Справді, гротеск – це завжди запрошення відступити і побачити ціле, розкрити суть, зрозуміти.

Повторюючи літературний натуралізм, графіті дуже часто відзначають неприємні засмічені ділянки, будівельні майданчики, міські пустирі або порівняно віддалені, але відкриті для зору, течнічні зони. Усі ці мистецькі стратегії можна розглядати як засіб «звільнення від офіційного світогляду» [Бахтин, 1990: с. 301], забезпечення «виняткової свободи образів та їх поєднань» [Бахтин, 1990: с. 521].

Маргінальне вуличне мистецтво дозволяє нам зрозуміти архетиповий міжкультурний зміст «смітника», зрозуміти його як прояв однієї з культурних універсалій, які часто зустрічаються в опозиції до «порядку» чи «чистоти». «Явище, яке належить до короткого часу, може бути суто негативним, просто огидним, але у довгому часі воно є амбівалентним і завжди приємне, оскільки пов'язане з буттям» [Бахтин, 1990: с. 536].

Антрополог Мері Дуглас першою виконала проривне соціальне дослідження концепцій чистоти та забруднення [Douglas, 1966]. Вона розкрила роль цих протиставлень, що допомагають традиційній культурі виконувати власні основні функції за допомогою місії «встановлення порядку».

На вулиці, на завалених сміттям подвір'ях, на стінах, дверях та огорожах з рекламою та контактами продавців наркотичних речовин, ми стикаємось з тендітним, але наполегливим мистецтвом Сайлент Джо, протиставленим порядку офіційного мистецтва та порядку державної влади.

Там, на маргінезі, мистецтво Сайлент Джо краще наближається до істини, ніж мистецтво в художніх галереях, у повноправних та визнаних культурних просторах. Мовчазний Джо виступає з демократичної платформи, і в ієрархії художніх жанрів його картини знаходяться внизу.

Сайлент Джо – аутсайдер, проте він і всюдисущий. Він є самопроголошеним Королем-дурнем, який має особливий привілей говорити правду.

Заднім планом вуличного мистецтва Сайлент Джо є давня та не вирішена проблема законодавчого регулювання процесів колективного прийняття рішень – фатальна перешкода для ефективного управління колективним майном, тобто так званих «комунальних»

житлових будинків з прилеглими територіями (зараз: колективна власність співвласників).

Часто вразливі графіті Сайлент Джо бувають надписані або пошкоджені іншим чином. Служби ЖКГ або власники зафарбовують їх, підприємці покривають рекламою. У деяких випадках Сайлент Джо оновлює свої твори якомога ближче до первісного вигляду. Отже, це постійний процес звернення до громадськості з несанкціонованими, нетривкими повідомленнями, сповненими філософії, гумору та відчаю – місія, виконана вуличним художником мужньо та віддано. У світлі кримінальної відповідальності за вандалізм ця карнавальна свобода є справжнім викликом.

Отже, ширшим фоном маргіналій у Києві є масовий занепад пострадянської інфраструктури через відсутність законних місцевих інститутів із відповідними повноваженнями та здатністю ефективно управляти колективним майном.

1. Міські графіті як фольклор та вільний карнавальний рух

Михайло Бахтін розкрив антидогматичну позицію Франсуа Рабле на тлі пізньо-середньовічного мислення. Для Бахтіна одним зі звільнюючих джерел культури Відродження була постійно присутня альтернатива сміхової культури та карнавалу.

У період романтизму Яків та Вільгельм Гримм, Микола Гоголь, Ернст Теодор Амадей Гофман та Вільгельм Гауф відтворювали та збирали фольклор для посилення гротескових ефектів власних оповідань. Це був рух до зображення реальності як дивного і неприродного аналога звичайного життя людини. Щоденно використовуваний народною культурою гротеск майже викорінювався раціоналізмом та класицизмом сучасників, а саме ньютонівською наукою (пор.: передбачуваність механіцизму) та образотворчим мистецтвом (пор.: естетика краси).

Романтична опозиція до філістерського режиму вузької передбачуваності, до переважної регламентації у мистецтві виявилася у великих подіях маргінального та фантастичного: «Певною мірою це була реакція проти елементів класицизму, яка характеризувала

власну значущість Просвітництва. Це була реакція проти холодного раціоналізму, офіційного, формалістичного та логічного авторитаризму; це було неприйняття того, що вже закінчене і завершене, дидактичного та утилітарного духу Просвітителів з їх вузьким і штучним оптимізмом» [Bakhtin, 1984: p. 37]

Анонімність та залучення низових шарів мистецтва штовхають Сайлент Джо до самого кордону між сучасною продуктивною культурою та народною репродуктивною культурою. Його фрагменти графіті виявляються настільки епічними за формою та змістом, настільки геніально відтворюють атмосферу карнавалу та народної казки – аж до схожості з Гомером або Вільямом Шекспіром.

Особливості графіті Сайлент Джо – це створення нових образів та контекстів, свобода та авторство висловлювання, громадянська позиція, обмежене цитування традиційної культури, використання історичних знань/теорії культури. Епічними особливостями Сайлент Джо є: коваріація та відсутність прототипу; творення перед публікою, на відкритому просторі; універсальність, енциклопедична інклюзивність, гротескова образність.

Разом із тим Мовчазний Сайлент Джо навряд чи повністю належить до справжнього народного мистецтва чи справжньої масової культури. Обидва згадані явища традиційно використовуються для консервативних цілей: зміцнення політичної лояльності та придушення свободи особистості. Мистецтво Сайлент Джо є більш демократичним та щирим, більш документальним та гострим. Воно ближче до газетного бюлетеня на стіні, в якому простежується натхнення образами Франциско де Гойя, ніж до догматичної іконографії церковних фресок.

Між процвітаючим карнавалом портретів графіті на Оболоні та офіційною київською мистецькою сценою немає зв'язку, навіть серед явищ сучасного мистецтва. Народне мистецтво, представлене Сайлент Джо, та офіційне сучасне мистецтво ніколи не зустрічаються, вони говорять «різними мовами», як це було століття тому, і як це має бути в майбутньому – щоб засвідчити бар'єр між паралельними світами.

По суті, народне мистецтво зневажають настільки, що воно зрештою «дозволяє поглянути на світ без страху і без побожності» [Бахтин, 1990: с. 289]. На відміну від високого мистецтва, графіті просякнуті духом персонажів із знеціненою людською гідністю. У цьому мистецтві «світ виглядає більш матеріалістичним, тілесним і смішним» [Бахтин, 1990: с. 289]. Грубі образи, недбала манера роботи, маргінальні експозиційні простори та захоплююча вразливість «кінцевих» продуктів обумовлюють явно низький статус графіті Сайлент Джо. Статус дає йому право «на остаточну свободу та відкритість мислення та мовлення» [Бахтин, 1990: с. 298]. «Карнавал (і ми повторюємо, що ми використовуємо це слово в його найширшому розумінні) справді звільнив людську свідомість і дозволив новий світогляд, але в той же час він не містив у собі жодного нігілізму; він мав позитивний характер, оскільки розкривав безліч матеріальних принципів, змін і становлення, відстоював нестримний тріумф нових безсмертних людей» [Bakhtin, 1984: p. 274].

Разом з тим Сайлент Джо доволі популярний, він користується безмежною видимістю та прозорим безмежним виставковим простором. Його графіті стають публічними одразу ж після створення. Автор з'являється вже в самому вирі суспільного життя і не потребує підвищення. Графіті явно не належать до масової культури, яка «розважає публіку, щоб відволікти її увагу» [Кракауер, 2014], тому вони не транслюються миттєво для пасивної аудиторії з метою «промивання мізків». Вони відображаються для розуміння світу і людського становища, а не як засіб тоталітарної побудови нашої маніпульованої та контрольованої неявної мови. Вони є *ipso facto* публічними як за способом творення, так і за самим режимом перебування в екстериторіальному статусі. І, звичайно, як справді масові події, вони також викликають і соціальні конфлікти. Графіті – це акт неприпустимого незалежного вираження волі. Отже, вони зустрічають і нерозуміння, і неприйняття, а також і відчуження. Проживаючи гротескове неофіційне життя, графіті одночасно є і чимсь переслідуваним, і чимсь улюбленим.

Для Михайла Бактіна карнавал є також прикладом свободи і миттєвості: «На відміну від офіційного свята, карнавал, можна твердити, святкував тимчасове звільнення від пануючої істини та вста-

новленого порядку; це означало призупинення всіх ієрархічних стосунків, привілеїв, норм та заборон. Карнавал був справжнім святом часу, святом становлення, змін та оновлення. Це явище було ворожим до всього, що було увічнено та завершено» [Bakhtin 1984: 10].

Багато жителів міста тепло сприймають твори художника як міський фольклор. Його зворушливі портрети, що їх можна знайти по всій окрузі, прагнуть до життя та оновлення. Образи посміхаються, комічно вписуючись у міське середовище, з'являючись на випадкових предметах, граючи в поверхні та нерівності, двері та стовпи, і навіть жартуючи із рухомим обладнанням. Всі міські об'єкти знаходять нове життя у персонажах, залучених у «ту особливу атмосферу ярмарку, в якій піднесені і покірні, священні та нечисті вирівнюються і втягуються в один танець» [Bakhtin, 1984: p. 160].

Тепер розглянемо появу Сайлент Джо в окремих місцях із низьким статусом. Як і інші художники-автори графіті, Сайлент Джо протиставить своє мистецтво елітарності та снобізму. Прагнучи широти розмови з усіма перехожими, він відкидає своє право інтелектуальної власності. Демократична сутність спілкування та діалогу нагадує відповідну атмосферу справжнього карнавалу та фольклору, які були відкриті «для всіх», до якої всі мали доступ анонімно та вільно. «Насправді карнавал не знає рампи в тому сенсі, що він не визнає жодної різниці між акторами та глядачами. Таке розрізнення може знищити карнавал ... Карнавал – це не видовище, яке бачать люди; вони живуть у ньому, і всі беруть участь, бо сама його ідея охоплює всіх людей. Поки триває карнавал, поза ним немає життя» [Bakhtin 1984: p. 7].

Ще однією визначальною рисою, що відповідає альтернативній святковій культурі, є політична нейтральність малюнків графіті з чітко вираженою віддаленістю від офіційної влади. Мистецтво Сайлент Джо слідує в обох напрямках, як ескапізму, так і критичного неприйняття. «Сміх показав світ заново в його найкумедніших і найтверезіших аспектах ...сміх ніколи не міг стати інструментом для пригнічення та засліплення людей. Він завжди лишався вільною зброєю в їх руках» [Bakhtin, 1984: p. 94].

Багато персонажів Сайлент Джо носять європейське офіційне вбрання кінця 19 – початку 20 століття або ж, навпаки, звичайний

сучасний одяг. Тема керуючих та керованих розкривається в цій символіці. Тут є зв'язок чи приховане посилання на «Шинель» М. Гоголя, де одяг використовувався як основний маркер ієрархії. Для графіті Сайлент Джо це має дуже велике значення, як це було для середньовічних карнавалів до цього. Карнавал пропонує для огляду цілу енциклопедію одягу, що нібито відповідає всім соціальним чинам і всій географії: внутрішній, зовнішній, та ще більш віддаленій.

«На відміну від офіційного свята, можна сказати, що карнавал святкував тимчасове звільнення від пануючої істини та встановленого порядку; це означало призупинення всіх ієрархічних чинів, привілеїв, норм та заборон. ...Призупинення будь-якого ієрархічного пріоритету під час карнавалу мало особливе значення. ... під час карнавалу всі вважалися рівними. Тут, на міській площі, панувала особлива форма вільного та близького контакту між людьми, яких зазвичай розділяли бар'єри каст, власності, професії та віку. Ієрархічне тло та суворі корпоративні та кастові поділи середньовічного суспільного устрою були надзвичайно впливові. Тому такі вільні, знайомі контакти глибоко відчувались і становили важливий елемент карнавального духу. Люди, так би мовити, відродилися для нових чисто людських стосунків.» [Bakhtin, 1984: p. 10]

Отже, просуваючи це карнавальне мислення, Сайлент Джо ставить під сумнів ієрархію: її ідею, людський вимір. Здебільшого персонажі Сайлент Джо – це «маленькі люди», до яких, мабуть, він зараховує і себе, і свою родину.

Персонажі можуть посідати певні ролі. Вони можуть виражати емоції, тримати атрибути або бути вписаними у конкретні контексти. Усі ці малі люди належать до світу Миколи Гоголя. «Маленькі люди», або «гоголівські чоловічки», або «гоголівські гомункули» (В. Набоков) – звичайні персонажі творів Гоголя. Гоголівські люди – це скоріше продукт суспільної науки, ніж фантастика. Соціально заангажована література Гоголя нагадує сучасну соціальну антропологію 20 століття, ніби письменник власноруч винайшов і перевірів її знахідки. На жаль, ця соціальна антропологічна теорія все ще заслуговує на більшу популяризацію, оскільки вона недооцінена та переписана релятивістськими конкурентами.

У своїх проникливих розробках Микола Гоголь завжди передбачає групу персонажів у своїх візонерських розробках (принаймні пару), організованих як сукупність структурних взаємних зв'язків у нерозривній мережі культурних протистоянь і стосунків. Гоголь відображає взаємодію як живий культурний матеріал, який ніколи не стабілізується і не завершується. Хоча стабілізація та завершення повторюються у формі дискретних кадрів у межах окремих епізодів Гоголя, остаточний варіант будь-якої культурної взаємодії аж ніколи не поданий як завершений набір кадрів. Мабуть, Гоголь орієнтований саме на зміну культури і соціальних стосунків. А саме, таких стосунків, що здатні стояти за ціле культури [Gogol, 1842].

Оскільки Гоголь спостерігає і пояснює культуру в цілому, він навіть вважає маленьких людей регулярною складовою культури, точніше, традиційної культури. Отже, люди Гоголя, або маленькі люди, є справжніми культурними явищами, що діють нарівні з іншими культурними явищами і здатні ініціювати ситуаційний зсув структурних взаємозв'язків, що представляють процес традиційної культури тут і зараз. Це відносини, які в значній мірі залежать одне від одного, будуючи соціальну реальність – культурне ціле – за їх тісно пов'язаними наслідками. Починаючи з Емілія Дюркгейма [Дюркгейм, 1995], ми трактуємо їх як нерозрізніми сплетені «соціальні факти»: споріднені стосунки, жести, предмети, слова, вірування, знаки та образи, ритуали та норми тощо. Микола Гоголь зображує культуру подібним чином: через зв'язки між химерними квазітипологіями коліс, страв, вмісту кишень, невеликих розмов, настроїв, видів вбрання, будинків, садів, огорож, способів дії, кроків, звичок, практик тіла, інтересів та схильностей, принципів, намірів та наслідків, видимості та невидимості.

Отже, самі взаємозв'язки між людьми Гоголя є визначальними для їхніх персонажів як культурних явищ. Ми можемо вважати їх функціями мережі. Справді, у своєму інноваційному мисленні Гоголь використовує аналог структурного та функціонального підходу сучасної культурної антропології.

Те саме стосується організаційного принципу відображення Гоголем культури в цілому у всіх її аспектах та функціонуванні. Своїм гротеском Гоголь визначає відносини між речами, словами

чи діями. Це протилежний підхід, порівняно до реалізму персонажів Оноре де Бальзака, розроблених за схемою для *La Comedie humaine*. Інновації Гоголя не належать ні до атомістичного, ані до молекулярного підходу. Це скоріше документалістика. Він намагається цитувати культурні явища, хоча реальні цитати живого культурного матеріалу немислимі за його доби. Пізніше цей метод обчислення був належним чином сфокусований і вже застосований до більш вузького об'єкта – до вербальних актів як першочергового об'єкта документування. З усіх соціальних фактів лише мовлення виявилось гарним варіантом для документального запису із використанням технік 19 століття. Федір Достоевський у власному експерименті хірургічно виділив одну нитку – суто мову/ідеологію – зі складного структурного зображення культури Гоголем, щоб задокументувати та продемонструвати важливу структурно-функціоналістську гіпотезу Гоголя. Цей тест веде далі до розуміння, яке ми називаємо тепер, після Михайла Бахтіна, «діалогізмом» і «багато-голосністю» роману Достоевського [Бахтин, 1972]. Можна сказати, що в гомонкулах Гоголя і Достоевського є не що інше, як ідеї – формально протиставлені соціальні факти, що підлягають документальному оформленню та точному вивченню антиутопічних результатів їх автономної дії.

Поліфонія роману Достоевського має джерело в поліфонії культури як цілісної та самоорганізуючої структури, за Гоголем. Гоголь показав це виключно через взаємозв'язок маленьких людей, предметів і слів у їх відповідних тимчасово протилежних місцях, і з їхньою тенденцією до поліморфізму, коливань та своєчасного коригування, оновлення або перевірки ієрархій – «його розповіді, як правило, є хоровими композиціями, gobеленами ряду голосів, що є фігурним діалогізмом Достоевського» [Vego].

Гоголь вперше спостерігав за зміною культурних функцій, що виконуються персонажами в епізодично мінливих обставинах, з дивовижним кінцевим ефектом збереженої цілої культурної мережі. Все, що залишається стабільним, – сама конструкція – це не що інше, як сума розподілених смислів, пов'язаних один з одним. Бачення Гоголя дуже близьке до концепцій П'єра Бурдьє про «габітус» та «*sense pratique*» [Бурдьє, 2001]. Завдяки глибокому розумінню

Гоголем культури, його читач відчув зміну ролей у моделях культури як інструменту самозбереження. Інтуїтивний структуралізм і функціональний підхід Гоголя дуже точно пояснюють, як традиційна культура діє для досягнення своєї консервативної цілі: стабільності через недокументовані та постійні зміни.

Насправді ж традиційна культура не визнає своєї репрезентативної невдачі. Вона часто, навпаки, хизується власною репрезентативною спроможністю. Це частина її самопрезентації, її епістемічного міфу. Лише цитати та антиутопічні експерименти дозволяють задокументувати реальний стан справ у традиційній культурі, яка є лише щоденним інструментом соціальної реконструкції через стійкий поліморфізм та постійну зміну образів.

Презумпції в гротескових мистецтві та літературі насамперед належать до соціально-критичної філософії та підтримують її настановами та інтелектуальними експериментами, спрямованими на побудову та документування соціального. Зокрема, через мережу людей Гоголя гротеск пропагує структурний та функціональний підхід до соціальних досліджень.

2. Висновки дослідження

Отже, формально риси гоголівських людей такі:

гротесковий стиль для позначення всіх елементів та візуалізації системи, що розглядається (виділення та відокремлення об'єкта дослідження);

функціональні взаємозв'язки між елементами для побудови та відображення моделі культури (виявлення напруженості/взаємодоповнюваності/залежності між людьми, матеріальними об'єктами або словесними діями);

позбавлення свободи волі або повноважень із прийняття рішень (демонстрація того, як традиційна культура, включаючи авторитарну/тоталитарну, шкодить особистості та є негуманною).

Таким чином, на основі викладених міркувань можна зробити висновок, що орієнтовані на найширшу аудиторію графіті Сайлент Джо в Києві пропонують унікальний матеріал для аналізу та розуміння справжньої філософії гротеску – позачасового інструменту соціально-критичного мистецтва та художньої літератури.

Джерела

- Бахтин М.М. (1972). *Проблемы поэтики Достоевского*. Москва: Худож. лит.
- Бахтин М.М. (1990). *Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса*. Москва: Худож. лит.
- Бурдые П. (2001). *Практический смысл*. СПб.: Алетейя.
- Дюркгейм Э. (1995). *Метод социологии*. В: Дюркгейм Э. (1995). *Социология. Её предмет, метод, предназначение*. Москва: Канон. – С. 5–164.
- Кракауэр З. (2014). *Орнамент массы*. Москва: ООО «Ад Маргинем Пресс». <https://www.libfox.ru/543361-7-zigfrid-krakauer-ornament-massy-sbornik.html#book>
- Bakhtin M. (1984). *Rabelais and His World*. Bloomington: Indiana University Press.
- Bego E. (2013). *Gogol, Theory and the Fantastic*. *Weird Fiction Review*. 2013. URL <http://weirdfictionreview.com/2013/01/gogol-theory-and-the-fantastic/>
- Douglas M. (1966). *Purity and Danger: An analysis of concepts of pollution and taboo*. London: Routledge and Keegan Paul.
- Gogol N. (1842). *The Overcoat*. -Translated by Andrew R. MacAndrew. <https://b-ok.cc/book/2816802/efb585>

РОЗДІЛ X

КЛАСТЕРНИЙ АНАЛІЗ І МЕХАНІКА ДОСВІДУ

1. Механіка досвіду

Механіка досвіду – навантажене словосполучення, з широким спектром конотацій в історії філософії і науки та анахронічним духом інтелектуальної поразки у сфері гуманітарних наук, до якої прийнято апелювати, передусім, згадуючи класичні теми і авторів механіцизму XVI–XVIII ст. (як серед природничників – Ньютона, Лапласа тощо, так і філософів – Гобса, Ламетрі, і навіть, частково, Декарта та ін.). Цей механіцизм був необхідною мірою доукомплектований елементами детермінізму, деїзму, емпіризму (зокрема, й сенсуалізму), а також, до певної міри, наступного трансценденталізму, якими утверджувалася всезагальна цінність, значущість операцій і методів здобуття, обґрунтування й забезпечення права на існування і застосування нових фундаментальних знань про природний рух і причини його – у вигляді відкриттів і спостережень сучасних природничих наук щодо емпіричних закономірностей й неемпіричних (або надемпіричних чи логічних) форм суб'єктивного досвіду дослідника. Селективність уваги науковця-меліоратора знань була і залишається в основі наукового методу: знання є продуктом зосередженої уваги на деякій абстрактній предметній області – не на цілому, а на спеціальним чином виокремлених маніфестаціях, на моделях дійсності, що відповідають певним функціональним очікуванням щодо них. Тому історичний механіцизм як пояснювальна парадигма обов'язково супроводжувався також і редукціонізмом, до тих чи інших перших положень, які, з одного боку, були фундаментальними, практично необхідними і цінними для наукової діяльності загальними опорними елементами, а з іншого боку – наскільки це було можливо, принаймні, не суперечили традиційним пояснювальним парадигмам у соціальних, історичних,

політичних, етичних, релігійних, культурних поняттях і категоріях за межами окресленого наукою предметного поля.

Конфлікт між предметом і методами природничо-наукової діяльності як дослідження міри необхідності у формах і причинах руху природних (матеріальних і, загалом, бездушних) об'єктів та їхніх складових частин проти іманентності й дієвої автономії одухотворених суб'єктів, їхніх організованих колективів і спільних упорядкованих практик – основний й історично постійний драйвер інтелектуального протесту проти наукового редукціонізму взагалі (і, таким чином, самої природи наукової діяльності). Фактично, боротьба проти редукціонізму (і, зокрема, механіцизму) – це, починаючи від Нового часу і до наших днів, завжди боротьба за стіни і територію особистої свободи і суб'єктності, проти зростаючої відносної ваги фактора зовнішньої об'єктивації й інструменталізації особистості.

Наукове знання, в силу свого методу, цілей і завдань, встановлює закономірні, предиктивно високоімовірні зв'язки чи *порядок* у визначених й упізнаваних як таких послідовностях фактів, серед яких, зокрема, й факти функціонування і зовнішньої взаємодії людського тіла. У цей спосіб у науковій діяльності накопичуються знання про (до певної, практично значущої міри) необхідні (або, принаймні, високоімовірні, статистично значущі тощо) взаємозв'язки між умовами (стимулом), у яких перебуває (можливо, не усвідомлюючи цього) чи які сприймає як власний досвід людина, і її поведінкою (реакцією). При цьому усі можливі, доступні для врахування і значущі (на *довільний вибір* дослідника) фактори такої поведінки також досліджуються і враховуються – безпосередньо чи опосередковано. І байдуже, що ці фактори традиційно описувалися у поняттях й асоціювалися як певна група з основними здатностями наділеної автономією і свободою волі душі: душа, розум, розсудок (інтелект), воля, назовні маніфестована поведінка яких виявляє себе як достатньо закономірна (нехай, і у спеціально обмеженому контексті) – вже не п'ятьма... Для зовнішнього спостерігача-дослідника, тут мають місце світло знань, предиктивна перевага і простір для довільних (хоча й обмежених) цілеспрямованих інструментальних маніпуляцій виявленими важелями – власне, доступний потенціал

зацікавленої конвертації наукової проникливості розуму у його гегелівську практичну хитрість: достатньо досліджений поведінково об'єкт (в тому числі, і людина як об'єкт), який, з достатньо високою імовірністю, демонструє очікувану поведінку – у відповідь на довільні дії дослідника зі створення для об'єкта відомих її передумов (*дії з управління*) – і є *машиною*, функціональним автоматом у відповідному контексті, який, в силу своєї організації або *механіки* (знання про зміст та природу якої дослідник може і не мати), самостійно (саморухомо), через деяку послідовність асоційованих із цим об'єктом взаємодій (також не завжди відому), перетворює незначну (малоресурсну) дію руху управління на значну кінцеву цільову (як правило, ресурсозатратну) інструментальну дію.

Помітимо, що, з точки зору об'єкта управління, спрямовані на такий об'єкт дії з управління, які (як тригери) стоять на початку деякого очікуваного ланцюжка взаємодій, що веде до очікуваного ефекту (здійснення *функції*), є предметом сприйняття, або, ширше, *досвіду* такого об'єкта управління. Таким чином, в обмежених маніпулятивних контекстах, досліджена *механіка* (*припущення про деяку міру детермінованості поведінки*) об'єкта управління – як певна виявлена *функція* певного *досвіду*, що відображає *один досвід* (результат дії з управління) у *інший досвід* (очікуваний інструментальний результат) – виявляє себе як деякий умовно «*механічний*» (або *функціональний*, якщо вийти за межі історичного механіцизму) *порядок* (зв'язок) *фактів* (одиниць досвіду) у *полі досвіду* взагалі.

Отже, у цьому дослідженні початковий смисл виразу «*механіка досвіду*» – лише епістемологічний, свідомо звільнений від зобов'язань перед будь-яким метафізичним (наддосвідним, універсалістським) чи сцієнтистським (позитивістським) редукціонізмом до будь-якої конкретної основи (на основі поділу досвіду за формами, джерелами, видами, привілейованістю тощо). Насправді, про сам «досвід» ми на цьому етапі ще не знаємо нічого – лише те, що він є продуктом дії і виявляє себе як (функціональний) зв'язок через деяку іншу дію (принаймні нумерично відмінну від першої). Фактично, предмет нашого знання наразі є *сама механіка [досвіду]*, але не сам досвід – *функціональні взаємозв'язки* між фактами (мислимими одиницями) досвіду (і структуроутворюючі зв'язки

між такими зв'язками), а не (неосмислені, «сирі») факти досвіду самі по собі.

Далі ми маємо намір провести експозицію тих аспектів механіки досвіду, які дозволили б нам пояснити, у відповідних функціональних термінах і поняттях, дію механізмів утворення функціональних взаємозв'язків, що характеризуються повторюваністю того ж самого (круговим замиканням на собі, ототожненням, у-пізнаванням, *die Ewige Wiederkunft des Gleichen* тощо) – тобто, базовими конструктивними елементами *знання* як результату пізнавальної діяльності. Для дослідження таких повторюваних елементів досвіду муситимемо спершу їх конкретизувати. Для цього, з необхідністю й припадаючи до філософських прецедентів, ми допустимо обмежимо низку конкретних вихідних фактів (які традиційно освячують як, наприклад, «інтуїтивні»), а саме:

– наявність деякого простого суб'єкта пізнання – гносеологічного «робінзона» (суб'єктивізм);

– наявність у цього суб'єкта пізнання деякого стартового обсягу опорних знань («ідей»), на кшталт кантових «здібностей розуму», як джерел основних категорій і форм організації у полі досвіду (конвенційний аксіоматичний ідеалізм), адже «робінзон», насправді, буде епістемологічним (і попри метафізичні припущення щодо основ сталого *знання*, ми вивчатимемо *пізнання*); наявність деякого конкретного фактичного самоподіленого (відношеннями тотожності-відмінності) й самоупорядкованого (темпоральний вимір і конститутивна основа фактуальності порядку) потоку досвіду для цього суб'єкта як єдиного джерела знань (які також є фактами) як про зовнішні факти, так і про власні дії (феноменалізм фактуальних констатацій).

Залучення конкретнішого епістемологічного контексту і узагальнююча реконструкція основних понять традиційних філософських наративів у сфері теорії досвіду має створити тло, на фоні якого, як можна сподіватися, виявиться абрис абстрактнішого, дегуманізованого, єдиного конвергентного малюнка заявленої механіки досвіду, який, тим не менше, матиме контури, що відповідатимуть сучасним опорним прикладам і фактам теоретичних уявлень про

елементарний досвід, за якими, зазвичай, правдоподібність конкурентних теоретичних підходів й оцінюється передусім.

2. Механічне і автоматизм

Узагальнене поняття механічного, механіки (від грецького μηχανική як η τέχνη των μηχανών – уміння, мистецтво [створення] машин, пристроїв, пристосувань) і навіть міфологічної корисної саморухомості, у різних формах і контекстах, зустрічається ще у писемних джерелах давньогрецької античності – епосі, філософських творах і театральних постановках («deus ex machina»). При цьому практичне знайомство людства з поняттям «машинності» чи «механічності» як такої (як певного цільового призначення складного пристрою, знаряддя чи пристосування, яке відносно складним, послідовним, але передбачуваним і зрозумілим чином перетворює рух чи прикладене зусилля) має набагато старшу історію, яка сягає Давнього Єгипту й Месопотамії і навіть, із певними припущеннями, в широкому розумінні, доісторичних часів. Виготовлення механічних інструментів для здійснення цілеспрямованої діяльності – відмітна еволюційна ознака людства і діяльність, що є органічним зовнішнім розширенням і є нерозривно пов'язаною зі здійсненням людиною інтенсивного мислення й переважно пізнавального освоєння і доцільного перетворення дійсності взагалі – основної еволюційно відмітної ознаки і адаптивної переваги людини як біологічного виду. Тобто, «механічний», неприродний, штучно організований вплив [«неорганічного тіла»] людини на природу, якщо можна так парадоксально висловитись, – у самій природі людини.

Машина, тим не менше, відрізняється від простого механічного знаряддя прямого застосування у тому тонкому відношенні, що у ній присутній деякий [механічний] ланцюжок управління, у якому одні частини машини діють на інші частини її у такий спосіб, що – якщо лишень абстрагуватися від першої тригерної дії, яка приводить усю машину у цілеспрямований рух – може складатися враження, що відповідні деталі (частини) машини рухаються «самі», під управлінням деякої внутрішньої логіки організації самої машини. Безумовно, що, з точки зору граничної логіки дослідження перших причин, механічно, жодна з машин, як і жодне з тіл взагалі,

не є незалежними не лише від свого безпосереднього рушія («рушійної причини»), але й, у підсумку, від аристотелівського τὸ πρῶτον κινούν («першорухія»). Проте в практично обмежених контекстах, які найчастіше зустрічаються у звичайному досвіді, апеляціями до граничних причин справедливо нехтують, переходячи від оптики абсолютної лінійної (чи радіальної) метафізики нескінченного променя (чи еманацийних променів тощо), що виходить із деякого абсолютного начала як деякої точки чи центру (у геометричній інтерпретації) до відносної циклічної метафізики замкнених на самих собі ліній (чи поверхонь). Тобто, абсолютистська метафізика піфагорейської монади під впливом агностичного усвідомлення її непридатності у практичних контекстах тут інтуїтивно трансформується у відносну метафізику проліферації частинних абсолютів монад лейбніціанських, самостійних і природним чином саморухомих на основі своїх внутрішніх принципів («прагнень»). Механічно, машина (як механічна система) «прагне» досягти деякого рівноважного стану, який може бути передбачений. Й, у цьому розумінні, уявлення про атомарну «саморухомість», автоматизм, замкнений на самому собі (й, відтак, на тотожності собі), повторюваний принцип руху звично й цілком «фізично» асоціювався з умовним поняттям «машини» ще в Арістотеля: «εἰ γὰρ ἡδύνατο ἕκαστον τῶν ὀργάνων κελευσθὲν ἢ προαισθανόμενον ἀποτελεῖν [35] τὸ αὐτοῦ ἔργον, καὶ ὥσπερ τὰ Δαιδάλου φασὶν ἢ τοὺς τοῦ Ἡφαίστου τρίποδας, οὓς φησὶν ὁ ποιητὴς αὐτομάτους θεῖον δύεσθαι ἀγῶνα, οὕτως αἱ κερκίδες ἐκέρκιζον αὐταὶ καὶ τὰ πλῆκτρα ἐκίθარიζεν, οὐδὲν ἂν ἔδει οὔτε τοῖς ἀρχιτέκτοσιν ὑπηρετῶν οὔτε τοῖς δεσπόταις δούλων»¹. [Ross, 1957; Aristotle, Politics, 1.1253b.5], який тут, як приклад, згадує свого епічного попередника-«поета» – Гомера [Homer, 1920; Homer II, The Iliad: 18.372–379]:

τὸν δ' εὔρ' ἰδρώοντα ἐλίσσόμενον περὶ φύσας
 σπεύδοντα: τρίποδας γὰρ ἑείκοσι πάντας ἔτευχεν
 ἐστάμεναι περὶ τοῖχον εὐσταθέος μεγάροιο,
 χρύσεια δέ σφ' ὑπὸ κύκλα ἐκάστω πυθμένι θῆκεν,
 ὄφρα οἱ αὐτόματοι θεῖον δυσαίατ' ἀγῶνα
 ἦδ' αὔτις πρὸς δῶμα νεοίατο θαῦμα ἰδέσθαι.

οἱ δ' ἦτοι τόσσον μὲν ἔχον τέλος, οὐατα δ' οὐ πο
δαιδάλεα προσέκειτο: τά ρ' ἦρτυε, κόπτε δὲ δεσμούςς².

Тобто, вже за Гомера уявлення про корисний механічний автоматизм машин практично склалися і вже, наприклад, у Арістотеля, цілком природним чином, являли собою деяку функціональну модель діяльності людини-«раба» під впливом дій з управління з боку її «пана».

Принагідно зауважимо, що конкретні способи управлінських дій тут не визначаються і не обмежуються лише сигнальними (малоресурсними, як ми зазначали вище), але й можуть являти собою факти потужного (ресурсозатратного) примусу. У кінцевому підсумку, наказують боги словом, примушують блискавкою чи бездіяльно спонукають до самостійного передбачаючого здогаду – не має значення, якщо результуюча діяльність є спрямованою на досягнення їхніх цілей. Механічність автоматизму доцільної діяльності в Арістотеля є виразом відповідності (або гармонії) принципу і (ентелехійного) напрямку руху деякої частини сущого (людини, машини, атома, будь-чого чи будь-кого) загальному улаштуванню («природі») усього сущого як довершеного й прекрасного цілого («космосу»). І механічно довершені, покірні волі і силі виразників «космосу»-богів «двадцять триніжників мідних» Гефеста, що «автоматично» («самі вони легко в'їжджали»), передбачувано й по колу («і поверталися потім у дім») наслідують *своїй* «природі» (як частині великого цілого), яка і є *усім* їхнім досвідом – чудова ілюстрація суперечливої суті «автоматизму» машин, наділених «природою» і здатністю їй наслідувати, але не наділених людською свободою «душі» – специфічної структури управління, яка, замість сліпого наслідування «природі», має здатність (і, очевидно, вроджену схильність) *бачити* (рефлексивно сприймати як предмет свого досвіду) *себе* і наслідувати *самій собі* (у мисленні і волі) як окремії *частині* світу.

3. Стале механічне знання

Про подолання неприродного, «хворобливого» стану душі, спричиненого імовірною *неузгодженістю* рефлексивних замикань її досвіду на самій собі («кругообертання у власній голові») з «при-

родою» як цілим, і напрям діяльного усунення протиріч між мисленням («те, що споглядає») і проявленою у досвіді «природою» («те, що споглядається») висловився Платон: «τῷ δ' ἐν ἡμῖν θεῖῳ συγγενεῖς εἰσὶν κινήσεις αἱ τοῦ παντὸς διανοήσεις καὶ περιφοραί· [90d] ταύταις δὴ συνελόμενον ἕκαστον δεῖ, τὰς περὶ τὴν γένεσιν ἐν τῇ κεφαλῇ διεφθαρμένας ἡμῶν περιόδους ἐξορθοῦντα διὰ τὸ καταμανθάνειν τὰς τοῦ παντὸς ἀρμονίας τε καὶ περιφοράς, τῷ κατανοομένῳ τὸ κατανοοῦν ἐξομοιωῶσαι κατὰ τὴν ἀρχαίαν φύσιν, ὁμοιώσαντα δὲ τέλος ἔχειν τοῦ προτεθέντος ἀνθρώπου ὑπὸ θεῶν ἀρίστου βίου πρὸς τε τὸν παρόντα καὶ τὸν ἔπειτα χρόνον»³. [Archer-Hind, 1888; Platonos: The Timaeus, p. 338, 90d].

Фактично, тут Платон закликає людину, всередині якої живе мисляча душа, характерним предметом досвіду якої є вона сама (зокрема, її структури, «вроджені» та породжені ідеї тощо), здійснити («як і вимагає [її] вихідна природа») свого роду епістемологічний поворот – назад, до «природи»! Граничний успіх такого когнітивно-терапевтичного розвороту для людини – «щонайдосконаліше життя, яке боги запропонували нам як мету на ці й майбутні часи», яке за перспективним образом дій вже не відрізнятиметься від механічного автоматизму круговертань «триніжника мідного», довшеного «золотими коліщатками» і «гарненькими вушками», що пізнав свою (і виключно свою) природу як частину цілого, гармонізувавши власні «круговертання» (дані як визначеність мислення) з «круговертаннями Всесвіту» (даними як визначеність досвіду). У ситуації досягнення тотальної конгруентності між мисленням і досвідом, за структурної гармонізації і фактичної синхронізації їхніх «круговертань», дійсно, необхідність у «свободі» як епіфеномені невідзначеності (і навіть, імовірно, «душі» в цілому) відпадає.

Діяльність із «домагання» чи «здобуття», поступового наближення (руху у напрямі) до граничної, абсолютної тотальної конгруентності між душею і природою в цілому як до актуально нескінченної абсолютної істини і є, власне, **пізнанням**, або **знанням у становленні**, що здійснюється у суб'єктивно відкритому, потенційно нескінченному горизонті поля досвіду. Усвідомлюючи значення такої істини як регулятиву, що задає напрям і мету такої діяльності (а із встановленням деякого методу – і **процес**), тим не

менше, розгляд такої граничної конгруентності як такої залишатиметься чисто метафізичним і марним з огляду на науково-практичні потреби, – в силу своєї неконкретності. Позаяк актуально конкретними є самі кроки становлення пізнання (акти пізнання), а також набутий стан знання у кожний конкретний момент у відповідному локусі, який відповідає фактично пережитому, знанню освоєному (*processed*), опрацьованому і відреагованому в дії досвіду. У цьому розумінні, предметом ефективного дослідження емпірично укоріненим (феноменалістичним) науковим методом є не сам граничний «левіафан» природи як цілого, а лише видимі й присутні у конкретному досвіді (визначеному у часі, місці, відстані тощо) *конкретні грані* його⁴. Таким чином, аналіз і побудова подальших припущень щодо стану актуального досягнення абсолютної конгруентності між мисленням і досвідом (як **кінця пізнання** чи **абсолютно сталого знання**) з точки зору вивчення питань механіки досвіду сенсу не має: у цьому граничному пункті призначення будь-який рух (а разом із ним – і будь-який досвід) в цілому завершується.

Тим не менше, зауважимо, що у *спеціальному обмеженому функціональному контексті*, у якому такий граничний пункт призначення спеціально задано наперед як деяку «*цільову функцію*» (яка визначає умови досягнення деякого «*оптимуму*» як кінцевої мети), досягнення такої конгруентності є *локально* і *моментально* можливим – за наявності робочих методів точного (ефективного, аналітичного) або *задовільною мірою* (яка також має бути задана наперед) *наближеного* (ітеративного чи іншого) віднаходження задовільних «розв'язків» для такої цільової функції (досягнення заданого «оптимуму» у заданій задовільній мірі).

Природний смисл таких «оптимумів» встановлюється поза контекстами, для яких вони визначаються. Отже, про платонове «щонайдосконаліше життя» у зв'язку з ними, безумовно, не йдеться – максимум, про «покращення життя вже сьогодні». У межах же самої функціональної діяльності (зсередини її, для її «дієвця»), за своєю конструкцією спрямованої на досягнення заданої міри конгруентності між мисленням і спеціально обмеженою встановленим контекстом природою, *смислом такої діяльності стає вона сама* – як *чиста ефективність руху* (чи навіть методичного процесу) у на-

прямі досягнення нею *цільового стану* (власного стану відповідності локальній меті у відповідний момент в рамках відповідних конститутивних для цієї діяльності обмежень).

Саме в таких, обмежених функціональних контекстах стає начочною ефективність, практична успішність автоматів, чия діяльність керується сталим, *конструктивно* (як їхня «природа» чи механіка) *втіленим у них функціональним знанням* (або **програмою**) щодо ефективного перетворення (реагування) певного сталого (у вигляді деякої **онтології**) досвіду (див. про це детальніше, наприклад, в описі так званих «експертних систем» в [Маєвський, 2020]). У цьому випадку ми маємо справу з класичною «машиною», яка не передбачає і функціонально не потребує трансформації закладених (конструктивно втілених у ній) функціональних зв'язків між змістом її досвіду і очікуваними від неї реактивними діями: у такій «машині» чи «автоматі» зв'язок між досвідом і її діяльністю є детермінованим, і її реакції є безпосередньою функцією її досвіду. Тобто, чиста реактивність такого простого типу механізмів визначається конструктивною обмеженістю їхньої здатності **пам'яті** (як певним чином обумовленої відкладеної реакції на досвід), зміст якої непараметрично (тобто, конструктивно не передбаченим чином) впливав би на їхню конститутивну «програму» чи «онтологію». Навіть найпростішому знаряддю чи механізму неможливо відмовити у здатності «пам'яті» взагалі. Однак, для наших цілей, ми умовно розрізнятимемо пам'ять *параметричних станів* (не впливає на «програму» чи «онтологію», не змінює «знань», функції), з одного боку, і пам'ять *функціональних станів* (травматично змінює «програму» чи «онтологію», відображає результат акту «пізнання», функціональні зміни).

Механіка досвіду машин, механізмів, автоматів і навіть людей, які діють у відповідності до заданих функціональним контекстом правил і при цьому використовують лише пам'ять параметричних станів, реалізується як чиста, «природна», послідовно одноманітна, механічна, детермінована *реактивність* поведінки у відповідь на будь-який черговий факт у потоці такого досвіду, де серед фактів вже немає фактів *нових*⁵ – тобто, у ситуації *конвеєра фактів*, у тих граничних випадках, що ефективно можуть бути описані за допо-

могою поняття про «детермінований скінченний автомат» (далі – ДСА), або *deterministic finite-state machine* [McCulloch, Pitts, 1943].

Отже, **функціонально статичне, стале прикладне знання** – як скінченно визначений функціональний зв'язок між онтологічно сумісним досвідом («вхідними даними») і передбаченою для нього правилом запрограмованою реактивною дією («вихідними даними»), за умови задіяння лише пам'яті параметричних станів – веде до нерозрізнюваності образів відповідної функціональної поведінки людей і машин (штучних автоматів).

При цьому ми могли б – у дусі знаменитої «проблеми наслідування правилу» – проводити розрізнення між відомою нам (як конструкція) внутрішньою функціональною організацією деякої машини (автомата) і невідомою нам (за винятком повідомлень у вигляді самозвітів) «справжньою» внутрішньою функціональною організацією людини (у термінах філософії свідомості або інших), для встановлення на цій підставі особливого місця людини у порівнянні з машиною. Проте згадаємо, що, в рамках прийнятої нами феноменалістичної парадигми, логічний образ спостережуваної поведінки і є для нас джерелом функціонального визначення механіки досвіду. Зазначені образи тут, за самим означенням, співпадають, а отже і механіки досвіду тут – також є функціонально тотожними (за умови слідування правилу). Ситуація порушення правила (з будь-яких причин, мотивів тощо) виводить предмет нашого порівняльного аналізу механік досвіду за межі спеціально заданого контексту (який характеризується, передусім, функціональною статичністю), поза яким такий аналіз сенсу не має.

Загалом, за результатами абстрактного опису і порівняння механік досвіду для ситуацій простих автоматизмів на основі застосування статичного знання, ми схилиємося до припущення про те, що **імовірні критичні відмінності між механіками досвіду людини і машин** (штучних автоматів), що можуть бути виявлені нами у методологічних рамках феноменалістичної функціоналістської парадигми, **відносяться** не до змісту сталого знання (абсолютного чи локального), а **до питань організації пізнання, динаміки становлення** знання.

Для дослідження цього припущення ми муситимемо, як зазначалося вище, перейти до аналізу конкретних кроків (актів) пізнання, перейшовши, таким чином, від «монадологічного» спостереження, вивчення й оцінювання поведінки деякого суб'єкта досвіду цілком зовнішнім чином і в цілому (як феноменально даної механіки його досвіду, що дозволяло абстрагуватися від окремих процесів трансформації досвіду всередині такого суб'єкта) – до дослідження правдоподібності певних змістовних припущень щодо організації, природи, закономірностей та імовірних процесів визначення внутрішніх *маршрутів дії досвіду* на такий суб'єкт, починаючи з *огляду, експозиції і трансляції* (у наступній секції цього дослідження) основних історичних спостережень і тверджень щодо елементарних структур і здатностей [людського] розуму у терміни прийнятої у цьому дослідженні опорної філософської парадигми (феноменалізм).

Ми сподіваємося, таким чином, навести переконливі доводи на користь структурної і логічної подібності механік досвіду між здатною до пізнання машиною (штучним інтелектуальним автоматом) і людиною у динамічних функціональних контекстах, де досвід може (через деякі механізми зворотного зв'язку, ітерації тощо) ефективно впливати на функціональну конструкцію суб'єкта, із задіянням пам'яті функціональних станів.

Конструктивна подібність досліджених природних механізмів реалізації основоположних пізнавальних здібностей у людини (розпізнавання, навчання тощо) до улаштування і функціонування аналогічних механізмів, відтворених з метою моделювання тих самих здібностей у деяких спеціальних типах штучних інтелектуальних автоматів (заснованих на ідеології і методах «навчання без учителя» і штучних нейронних мереж в цілому) спонукатимуть нас до висновку про те, що нами було, таким чином, виявлено й функціональну подібність у сфері елементарних операцій мислення й опрацювання досвіду – *функціональну подібність механік досвіду як наслідок конструктивної подібності «природи» їх реалізації*.

Саме тут, далі, ми звернемося до характерного прикладу застосування одного з найпростіших (обчислювальних) методів так званого кластерного аналізу – для демонстрації ознак наявності па-

ралелізму його кроків і підходів у повсякденних механізмах функціонування здатності людського розуму до ідентифікації деяких спостережуваних (на прикладі візуального досвіду) множинностей як частин деякого одного (цілого) на основі поступового (ітеративного) аналізу множини ознак.

4. Загальна теорія пізнання

Характерною особливістю людського пізнавального досвіду є його зосередженість на пошуку таких форм його представлення (в тому числі й шляхом рефлексивного постулювання «ідеальних» об'єктів і структур із них у – у «царині ідей», у «продуктивній уяві» тощо), які можна було б подати у вигляді (у певному розумінні) «еквівалентних» структур (або у вигляді достатньо рівнозначної «редукції» до певної конфігурації) такого спеціального, *привілейованого досвіду*. Обернений до самого себе, цей пізнавальний досвід пояснює сам людський досвід у метафізичних термінах, які сягають аристотелівського вчення про «форму» («ейдос», «логос» тощо) у її нерозривному зв'язку з «матерією». При цьому самим же Арістотелем допускаються відношення такого ж, «гіюломорфного» типу й між самими взаємно упорядкованими ідеальними «формами», що утворюють, таким чином, певну структуровану ієрархію. Безпосереднього зіткнення з чистою «матерією» – зокрема, «першою матерією», «стихіями», «елементами» – у людському емпіричному досвіді не стається: уявлення про «матерію» *per se* так і залишається у вигляді (уявного) продукту «чистого пізнання», продуктивної уяви чи подібної спеціальної здатності, змушеної постулювати її («матерію») як діалектично необхідну – у зв'язку з так чи інакше інтерпретованим у деталях буттям «форм» (наприклад, як універсального «Розуму» тощо).

Понад дві тисячі років філософських досліджень і дискусій на цю тему тривало вивчення різних аспектів можливостей надання відповідей на питання про природу, способи і модуси буття, а також співвідношення «форм» («ідей») і «матерії» («субстанції») у зв'язку з можливостями їхньої даності у людському досвіді. Від аристотелізму й неоплатонізму, через реалізм, концептуалізм і номіналізм, німецьку критичну філософію й нові ідеалізми, через проникливу

філософську рефлексію видатних природничників-філософів (за сумісництвом), до філософського обігу, у значно модернізованих наукою озброєнні, повернувся й оновлений позитивістичний емпіризм. У своєму бурхливому розвитку останній, буквально, «виніс за дужки» суто метафізичні питання (як питання «буття»), але свого фундаментального зв'язку з проблемами ідеального (лише підсиленого поняттями нової математики і питаннями її основ) аж ніяк не втратив.

Методологічно натхненний кантівським досвідом трансценденталізму, неопозитивістичний емпіризм зосередився на аналізі структури та ієрархії самих наявних у феноменальному досвіді «форм» і, відтак, самого процесу і фундаментальної структури досвіду як такого – власне, того кола питань, які, у цьому дослідженні, зрештою, ми іменуємо «механікою досвіду». При цьому пізнавальна діяльність могла бути представлена як функція такого досвіду, а природними критеріями оцінки дійсності (валідності) результатів такої пізнавальної діяльності ставали ті чи інші функції істинності, яким в емпіричних науках про природу у будь-якому разі має відповідати предиктивна успішність таких результатів, що може бути покладена в основу визначення функціональної успішності будь-якої цілеспрямованої діяльності взагалі.

Практична доцільність такого парадигмального зсуву була підкріплена й загальнонауковою рецепцією *еволюціонізму*, який понятійно пов'язав між собою *досвід* і *поведінку*, відвівши пізнавальній здатності інструментальну роль [адаптивної здатності] і, таким чином, відкривши нові можливості для механістичних інтерпретацій не лише наділених пізнавальною здатністю (інтелектом) «суб'єктів» (індивідів), але навіть і їхніх [найімовірніше, уявних] спільнот (видів).

Еволюційна функціональна успішність життєвого досвіду людського індивіда (як істоти з інтелектуальним типом адаптивного відгуку на досвід) історично (й біологічно) завжди складалася як залежна від його *кооперації* і *комунікації* з іншими такими індивідами, в межах життя і між поколіннями. А можливість *ефективної трансляції* досвіду, знань і взагалі взаєморозуміння при цьому (у чому б вони не виявлялися поведінково), без необхідності *повного*

відтворення ідентичного асоційованого з таким знанням досвіду у кожному випадку, якраз і потребує такого спільного, компактного, відтворюваного привілейованого досвідного базису, який, водночас, включає й певні логічні «форми» – структури співставлення будь-яких фактів деяким еквівалентним (тобто, ідентичним, нерозрізняваним за підстановочним значенням) конфігураціям елементів із множини виключно такого, означеного, привілейованого «інтерсуб'єктивного» досвіду⁶. Іншими словами, те у досвіді, що має таке спільне, загально-(інтерсуб'єктивно)-значуще значення – те й існує або, точніше, є дійсним «безумовно» (наскільки «існує» та спільнота, якою ці значення спільно й нерозрізнявано переживаються і визнаються як такі). Усе інше – лише уявні припущення про можливі складні структури таких «форм» (де можливості задаються визнаними «формами» поєднання лише нумерично розрізняваних між собою примірників інших «форм», які, у підсумку, зводяться до тих, що наділяються статусом «логічних»).

Оскільки із безлічі породжуваних у такий спосіб «можливих світів» далеко не всі підтверджуються (логічно узгоджуються чи пов'язуються з) незалежним потоком темпорально упорядкованих «форм» (фактичним досвідом), то, відповідно, не всі такі «можливі світи» чи їх фрагменти мають значення (є дійсними). А те, що значення не має – і у повсякденному, і у науковому, і у будь-якому штучному досвіді чи сприйнятті – відкидається як незначуще, як те, що не є дійсним в контексті конкретного індивідуального досвіду, що має протяжність та обсяг, визначені конкретною індивідуальною здатністю і змістом пам'яті «форм». Іншими словами, те, що не має значення (в контексті) – не існує (в контексті), «виноситься за дужки» як те, що не перебуває у жодному «формальному» відношенні до корпусу «форм», що складають зміст індивідуального досвіду і знань у контексті. А отже, те, що не має значення – не «існує» (у контексті) і відноситься до універсального класу «неоформлених» поміж собою сутностей, які не є дійсними (принаймні, у контексті), що пов'язаний з універсальним класом сутностей («форм»), які є дійсними, лише відношенням уявного логічного доповнення (як пустий клас доповнює універсальний). Або ж, у метафізичних термінах, є його діалектичною протилежністю.

Фактично, з цієї точки зору, не-дійсне – не існує, не є чимось, не має значущої «форми» (пов'язаної через логічні «форми» з іншими), або ж відповідає поняттю «неоформленої матерії».

Таким чином, і давньогрецька, і середньовічна, і новочасна філософська «форма» – це даний, у тому чи іншому «виді» досвіду (там, де їх розрізняють), продукт перетворення одних складних «форм» на інші. Такі перетворення відповідають деяким елементарним «логічним» операціям із «формами», де встановлювані (як наявні, дійсні) чи заперечувані (недійсні) логічні зв'язки, безумовно, самі є примірниками деяких «форм», які називаються і виконують роль «логічних».

Фундаментальною й універсальною такою логічною «формою» (як ми обґрунтовували у наших попередніх роботах [Маєвський, 2020] тощо), яка структурує фактуальний (феноменальний) досвід, є двостороннє відношення «ідентифікації» (рівнозначності, нерозрізнованості тощо) між нумерично та/або темпорально розрізнованими «формами» (у випадку ідентифікації в контексті темпоральної відмінності ми говоримо про «ре-ідентифікацію»). В силу цього ми також покладаємо, що фундаментальною функцією досвіду є ідентифікація та ре-ідентифікація оформлених фактів як тих чи інших, хоча й даних (емпірично) чи сконструйованих (у діяльності «продуктивної уяви» тощо – у «внутрішньому» досвіді) як такі.

Твердження-констатацій (які самі по собі теж є фактами, адже ми тут стоїмо на позиціях феноменалізму) про наявність (дійсність, значущість) чи відсутність (недійсність, незначущість) логічного зв'язку ідентифікації між будь-якими «формами» (чи оформленими уявою у сприйнятті «фактами», що те ж саме) має бути достатньо для породження усього можливого структурного багатоманіття взаємопов'язаних «форм» та забезпечення процесу трансформації цього багатоманіття шляхом включення до нього «фактів» із їх феноменально даного темпорально упорядкованого потоку як таких, що або мають значення (в індивідуальному контексті), або не мають такого. Фактично, у самому досвіді встановлюється значущість чи незначущість тих чи інших гранично абстрактно узятих зв'язків між частинами цього досвіду, де завдяки дії механізму зво-

ротнього зв'язку (пам'яті) умовно потік «зовнішніх» (сенсорних) фактів зумовлює і рефлексивно перетинається із потоком «внутрішніх» (свідомих) фактів, почергове звернення «уваги» (необхідне для будь-якої філософії свідомості поняття і функція) на які утворює таку упорядковану послідовність фактів, що сприймається (функціонує) як взаємопов'язана і, відтак, визнається (в рамках філософської свідомості) нами (адже це теж – факт) як наш власний, нашої свідомості (хоча й, насправді, обумовленої сенсорністю) та усіх її розумних здатностей єдиний продукт⁷ – оформлена єдність досвіду (умовно, «я у світі»).

Отже, досвід людини, у такому феноменалістичному витлумаченні, фундується, передусім, у постійній елементарній діяльності з двостороннього отождоження за значенням (нерозрізнуваністю) в індивідуальному контексті. Тобто, факт людського досвіду, оформлений у сприйнятті, – це, передусім, продукт *«розпізнавання»*, де останнє є функціональним синонімом успішної ідентифікації за зв'язком з деякими іншими раніше оформленими фактами, які у свої сукупності і в силу *певної конфігурації («класу»)* встановленого між ними ідентифікаційного зв'язку (тобто, отождоження їх між собою лише у *певних відношеннях*, де решта – *не мають значення*, чи «абстраговані») утворюють множину, яка репрезентує деякий клас. Таким чином, ми стверджуємо, що елементарними функціональними продуктами досвіду людини є розпізнавання *viz.* класифікація, з елементарними операціями констатації наявності чи відсутності ідентифікації й ре-ідентифікації у їх основі, які також (умовно) відображаються в епістемологічних поняттях свідомих операцій «атрибуції» чи «абстрагування», відповідно.

Множина деяких взаємопов'язаних, ідентифікованих між собою за нерозрізнуваністю у деяких визначених незначущими відношеннях (якісних чи кількісних), окремих фактів, як ми зазначили, репрезентує деякий індивідуальний клас. Помітимо, що, у класичних філософських категоріях, ми визначили деяку форму «буття» (значущості чи дійсності) на фоні результату абстрагування, або визнання статусу контекстуально неоформленого «небуття» за будь-якими іншими (крім суттєвих для означення класу) й, відтак, не-

значущими (недійсними) аспектами (складовими «формами») тієї форми, яка для нас «є» (має значення). Метафорично, ми «залишили поза увагою» чи «закрили очі на...» (якщо це розглядати як свідомий вольовий акт), або ж «дивилися й не бачили» (безсвідомий чи несвідомий результат оформлення відчуттів у сприйняття) те, що (з якихось міркувань чи незалежних від нас причин чи обставин) не вважаємо значущим у нашому індивідуальному контексті.

Якщо поширити поняття абстрагування, у тому числі, й на «безсвідомі» чи «несвідомі» (ф)акти селективного сприйняття, зазначений процес оформлення «сирого» (сенсорного) досвіду може бути названо *актом (або фактом) конкретної уваги*. Саме у здатності (або фактах) уваги породжуються конкретні сприйняття ідентифікованих форм. Один і той самий «сирій» сенсорний досвід (наприклад, оптична експозиція) викликає – у *свідомості* – *послідовний, темпорально упорядкований ряд* окремо оформлених фактуальних сприйняття: так ми бачимо букви у слові, чи окремі об'єкти на картині чи перед собою, за повністю (насправді – лише відносно) непорушного погляду.

Тим не менше, завдяки здатності пам'яті, як ми зазначали вище, окремо ідентифіковані сприйняття також можуть бути специфічно ідентифіковані із деяким спільним класом, констатуючи, таким чином, між собою і цим класом (репрезентованим історичною множиною ідентифікованих за його формою сприйняття) деякий «синтетичний» зв'язок типу «частина-ціле»⁸. Так, наприклад, звернувши погляд на вимощеній цеглою площі дотолу й зупинивши його непорушно, людина може побачити і конкретну цеглину (індивідуальне розпізнавання цеглини як цілого, із груповим урахуванням усіх її сенсорно даних увазі аспектів), і форму прямокутника у цеглині (результат «аналітичного» абстрагування частини сенсорного поля), і цеглину як частину площі (продукт «синтетичної» атрибуції).

Оскільки зазначені нами форми, процеси і операції перетворення відчуттів на оформлені сприйняття у здатності досвіду, загалом, не потребують участі свідомості як такої, назвемо їх, сукупно, тією *механікою досвіду*, яку ми далі продовжуватимемо описувати, як було зазначено вище, у її *динамічних* аспектах.

5. *Механіка аперцепції у пізнанні*

Ми пам'ятаємо, що вище, при аналізі місця і функції механіки досвіду в цілому в ситуації *статичного*, сталого знання ми могли представляти її (механіку досвіду) як абстрактний *black box*, без конкретизації її процесів. Проте для цілей аналізу механіки досвіду у ситуаціях її *динаміки*, або становлення знання чи пізнання, в результаті якого відбуваються функціональні зміни у внутрішніх станах самої механіки досвіду, нам необхідно перенести увагу всередину останньої. У зв'язку зі згаданою необхідністю, ми будемо змушені провести деяку екстратеоретичну конкретизацію того, що знаходиться всередині оболонки механіки досвіду, для того, аби мати хоч якийсь дослідний матеріал.

За джерело показового зразка для такої необхідної конкретизації ми візьмемо відносно загальноприйняті описи і уявлення про деякий зручний для наших порівнянь і, водночас, наочний та інтуїтивно ясний процес, який, згідно із такими уявленнями, є *частиною* (емпіричного) пізнання, хоча і, безумовно, *передус* йому: *аперцепцію* – феноменальне «сприйняття» дечого як такого, «у-пізнання» чи «роз-пізнання», ідентифікацію чи ре-ідентифікацію певного об'єкта, констатацію присутності ідентифікованого факту із певною мірою значущості тощо.

Оскільки нас цікавлять динамічні пізнавальні процеси, показовим буде приклад опису аперцепції, яка демонструє приріст знання вже на такому, ранньому етапі, який відбувається у вигляді *синтезу* набору фактів як єдиного, комплексного факту-об'єкта сприйняття – зокрема, як результат деяких процесів (які ми і маємо намір досліджувати), що веде до визнання деякого набору частин *частинами* деякого *цілого*, яке, у свою чергу, тут, таким чином, з'являється вперше у цій ролі як продукт *поширення дії* за *внутрішніми маршрутами* механіки досвіду. Тут механіка досвіду діятиме у ролі преформуючого спеціалізованого складного органу сприйняття, який, у несвідомій співпраці з іншими частинами організму, доставляє свідомості не «сирі дані відчуттів» (*raw sense data*), а готові факти присутності доволі складних об'єктів.

Щоправда, межу між емпіричним «сприйняттям» і «судженням», при винесенні вердикту щодо присутності («існування») того

чи іншого об'єкта як такого, провести можна лише умовно і на основі апеляцій до змісту деякого людського, повсякденного досвіду. Адже там, де людина, наприклад, «бачить» «квадрат» нібито *безпосередньо, відразу і в цілому* (що, насправді, є фікцією), навчений ефективно розпізнавати (тим чи іншим методом) відповідний образ чи фігуру штучний автомат може задіяти (у залежності від конструкції) деякий внутрішній процес, який збиратиме констатацію наявності такого образу у своєму досвіді як *«синтетичний» висновок* на основі аналізу конфігурації множини інших образів, що, у підсумку, будуть визнані складовими кола.

Тому, якщо ми хотіли б показати, що у цьому, периферичному завданні механіки досвіду (аперцепції), є структурна (і, можливо, навіть конструктивна) функціональна подібність між людиною і деяким штучним інтелектуальним автоматом, ми мали б, передусім, вимагати демонстрації того, як людина (наприклад) може переводити свої аперцептивні акти до свідомого вигляду, виконуючи ті самі дії зі «збирання цілого», що виконуються штучним автоматом, на тій самій елементарній онтологічній основі (на тому ж рівні і складі досвіду).

Аперцептивна межа, таким чином, – принаймні, там, де вона є рухомою внаслідок вольових мисленневих зусиль людини⁹ – пролягає між тим, що у теорії пізнання філософії свідомості відноситься до виду знання і предмету пізнання *інтуїтивного* (очевидного, продукту споглядання), з одного боку, і тим, що відноситься до виду знання і предмету пізнання *демонстративного* (істинного, продукту судження).

Для подальшого викладу порівняльних досліджень механіки досвіду ми припустимо, що онтологічний базис досвіду людини і умовного штучного інтелектуального автомата є спільним. Принаймні, у спеціально обмеженому функціональному контексті (який, до речі, може бути наскільки завгодно складним – у тому числі, за рахунок суперпозиції таких контекстів) це видається цілком можливим. А отже, перцептивні і аперцептивні можливості людини і штучного інтелектуального автомата є рівними (у заданому контексті), що, в цілому, також узгоджується і з сучасним рівнем технологічного розвитку у сфері датчиків (сенсорів) і технічних за-

собів логічної обробки їх даних (хоча остання обставина й не має значення теоретично необхідної).

Серед багатоманіття видів наявних у людини і паралельно доступних сучасним штучним інтелектуальним автоматам сенсорних здатностей (у застосуванні яких і ті, і інші є функціонально суттєво успішними), для встановлення спільного джерела досвіду у цілях порівняння, ми оберемо одну – з найдовшою історією рефлексії навколо неї і особливим місцем найвищого значення як в історії філософії, так і в житті людини взагалі – *візуальне сприйняття*.

6. Показовий приклад аперцепції

Обрати у всіх відношеннях наскрізний, фундаментальний, масштабний, універсально доступний і, водночас, рідний філософії оптичний приклад для наступного розбору, який, будучи при цьому цілком конкретним, відповідав би усім окресленим вище преференціям, допоможе (натяком) Кант:

«Zwei Dinge erfüllen das Gemüth mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht, je öfter und anhaltender sich das Nachdenken damit beschäftigt: der bestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir»¹⁰ [Kant, 1900, Band V, Kritik der praktischen Vernunft, Beschluß, S. 161, Z. 33–36].

Забувши про мораль, підведемо голову і погляд наш до неба у зірках. Навіть незброєним оком (хоча озброєним, як добре відомо, звичайно ж, краще), у нічному небі, як правило, ми можемо відразу – наївно, наочно, без зайвої рефлексії (хоча й не без певного культурного навантаження), практично як продукт «безпосереднього досвіду» (хоча з'ясується, що це не зовсім так) – виділити принаймні *два класи* об'єктів: (1) *зірки*; і (2) *сузір'я*¹¹.

Для нас у цьому прикладі зручним є те, що ми можемо на ньому (узятому виключно у такому спрощеному поданні¹²) побудувати деяку модель механіки досвіду, у якій ми продемонструємо деякий вірогідний демонстративний спосіб *становлення* похідного, нового, синтетичного *знання* про «сузір'я» на основі *сталого* (у силу своєї аперцептивної безпосередності, яку ми, заради і в контексті прикладу, управи прийняти як даність) *знання* про «зірки».

Пікантності роздумам про звичайні сузір'я як деяким чином синтезовані нами колективи зірок додаватиме (з-поза контексту наших спостережень) ще й усвідомлення того, що звичайні сузір'я – це чисто уявні «спільноти»¹³, *конструкти*, видима (чи встановлена) нами єдність яких не визначається й не обумовлюється жодною, наскільки нам відомо, об'єктивною необхідністю. А *відношення видимої* (й оцінюваної нами) *«ідеальної (інтенсивної)» відстані* між складовими зірками як *частинами* сузір'їв як *деякого цілого* (що не дорівнює сумі своїх частин) – не мають очевидної чи простої кореляції (практично, нічого спільного) з об'єктивними, природними, *«протяжними (екстенсивними)» відстанями* між ними як *множиною* (яка вичерпується сумою своїх частин).

Перед продовженням нашого описативного аналізу оптико-логічних співвідношень між зірками і сузір'ями на нашому прикладі варто попередньо теоретично прояснити щойно використані нами нові поняття. На щастя, ні вони самі, ні пов'язана з ними проблематика не є новиною в історії філософії і дуже активно розвивалися – паралельно з вибухоподібним прогресом математики і природничих наук у XVI–XIX ст. і далі, пізніше, не поступаючись при цьому останнім ні ґрунтовністю, ні темпами.

7. Релятивізм простору і часу

Особливе місце у ряду найвідоміших і найвпливовіших філософів, природничиків, математиків, логіків (і тих, хто успішно й логічно поєднував багато різних таких занять) посідає Лейбніц (цей *да Вінчі* своєї епохи, зокрема, автор диференційного та інтегрального числення), погляди якого, зокрема, на важливі тут для нас питання природи (теорії) простору і часу пережили Канта, кантіанство і (з певними застереженнями) не можуть вважатися анахронічними навіть у наші дні (*пор.* фундаментальні принципи, на яких заснована сучасна релятивістська фізика). Лейбніцівський релятивізм як парадигмальна ідея був і залишається в основі концептуального фундаменту сучасної логіки, математики і наук природничого циклу, а також філософії, гуманітарних і суспільних наук.

Заявлена нами позиція феноменалізму, що походить від досліджуваного нами раніше підстав віденського логічного емпіризму

М. Шліка та ін. [див., зокрема: Маєвський, 2004; 2005; 2006; 2013], пізнішого логічного позитивізму, британської і, згодом, американської логіки й аналітичної філософії, зрештою, також, у підсумку, є *релятивістською* і такою, що народжувалася на початку ХХ ст. у критичній полеміці нової філософії усе з тими ж «ньютоніанцем» Кантом (і кантіанціями та ін.) та «лейбніціанцем» Лейбніцем (а також Лотце та ін.).

Для оптимального уведення і належної трансляції у наше дослідження основних релятивістських філософських категорій і теоретичних уявлень, в рамках яких ми описуватимемо дію механіки досвіду на основі спостережень і висновків з приводу обраного нами показового прикладу, ми звернемося до досвіду ґрунтовної рецепції і ефективного аналітичного викладу відповідних ідей Лейбніца, виконаного іншим титаном філософської думки, вже у ХХ ст. – лордом Расселом.

Найдоречніший (і не надто короткий – заради ясності) роз'яснювальний фрагмент з «Критичного викладу філософії Лейбніца» [Russell, 1900] ми подамо тут прямою мовою (із перекладом у примітках):

«60. At this point, it seems essential to consider Leibniz's theory of space. This theory is more or less involved in everything that can be said about his philosophy...

The ideals in which, according to Leibniz, the whole is prior to the part, are numbers, space, and time. As regards numbers, it is evident that unity, and even the other integers, are prior to fractions. As regards space and time, a similar result is attained by the relational theory. In all these cases, Leibniz would have done better to say boldly, that, though numbers and distances may be greater or smaller, they have no parts. With regard to fractions, he does say this (G. iv. 491), and this is what he means to say in all such cases. Ideals, if they are numbers, are concepts applicable to possible aggregates, but are not themselves aggregates; if they are distances, they are possible relations, and must be distinguished from an extension which extends from one end of the distance to the other.

61. There are two great types of spatial theory, the one represented by Newton, the other by Leibniz. These two are brought face to face in

the controversy with Clarke. Both result from emphasizing one or other of the following pair of ideas. If we take two points A and B, they have (1) a distance, which is simply a relation between the two, (2) an actual length, consisting of so much space, and stretching from A to B. If we insist on the former as the essence of space, we get a relational theory; the terms A and B, whose distance is spatial, must themselves be non-spatial, since they are not relations. If we insist on the latter, the actual intervening length, we find it divisible into an infinite number of points each like the end points A and B. This alternative gives the Newtonian theory of absolute space consisting not in an assemblage of possible relations, but in an infinite collection of actual points. The objection to Newton's theory is, that it is self-contradictory; the objection to Leibniz's, that it is plainly inconsistent with the facts, and, in the end, just as self-contradictory as Newton's. A theory free from both these defects is much to be desired, as it will be something which philosophy has not hitherto known... For the present, I only wish to point out the consequences of his relational theory – consequences also drawn by Lotze and others who have advocated this theory.

Space is an assemblage of possible relations of distance. These become actual only when the points A, B are occupied by actual substances. Distances may be greater or less, but cannot be divided into parts, since they are relations. (This consequence is not drawn by Leibniz, indeed it is expressly denied; but he uses part more generally than I am using it. He says, what suffices for me, that in space and time there are no divisions but such as are made by the mind [G. II. 278–9]). And the terms which are distant, since space is relational, cannot themselves be spatial or extended. The distance, moreover, should be analyzed into predicates of the distant terms A and B; this Leibniz does by representing distance as part of the manner in which A and B mirror one another. And thus a mathematical point, the place of A, is merely that quality of A in virtue of which, at any moment, it mirrors other things as it does. This is why mathematical points are the points of view of the monads, and also why they are mere modalities, and not parts of space. This view of space also explains why the whole is not composed of its parts. For the parts of a distance are merely other smaller relations of distance, and are in no way presupposed by the larger distance, which is logically inde-

pendent of them. The distinction is, in fact, that between intensive and extensive quantities. Extensive quantities presuppose all the constituents whose sum they are; intensive quantities, on the contrary, do not in any way presuppose the existence of smaller quantities of the same kind. Leibniz's position is, then, that spatial and temporal quantities are relations, and therefore intensive; while extension is an extensive quantity, and presupposes actual parts in that which is extended¹.

The distinction between the composition of what is actual, and the resolution of what is ideal, is thus of great importance. It explains what Leibniz means by saying that an instant is not a part of time (G. III. 591), nor a mathematical point a part of the spatial continuum (D. 64, 76; L. 311; G. i. 416; ii. 279; IV. 482). The spatial continuum is the assemblage of all possible distances. Mathematical points are merely positions, i.e. possible terms for the relations of distance.

¹ Thus in reply to Clarke, Leibniz says: "As for the objection that space and time are quantities, or rather things endowed with quantity, and that situation and order are not so, I answer, that order also has its quantity; there is in it that which goes before, and that which follows; there is distance or interval. Relative things have their quantity, as well as absolute ones. For instance, ratios or proportions in mathematics have their quantity, and are measured by logarithms; and yet they are relations. And therefore, though time and space consist in relations, yet they have their quantity" (D. 270; G. VII. 404).

»¹⁴ [Russell, 1900, 112-3, The Labyrinth of the Continuum, Sections 60-61], із частковим, але незмінним (і актуальним для Рассела і через 65 років) цитуванням у [Russell, 1965, 243, 'Space' = cit. part. ref. '(PL 112-3)'].

Для подальшого розгляду фундаментальним і архіважливим є дотримання описаного узагальненого, абстрактного релятивістського розуміння категорії «відстані» між сутностями довільної природи – як деякого (якісного, по суті) відношення, кількісні виміри якого (хоча і можуть мати місце) є лише предметом деякої (і однієї з багатьох можливих) його теоретичної інтерпретації або відображення у термінах протяжності (які, у свою чергу, в кінце-

вому підсумку, також доведеться визнати деяким «ансамблем відношень»). Запам'ятаймо, що квантифікація релятивістських відстаней у протяжних термінах – питання відносне і не завжди обов'язкове. І, у такому разі, ми у корені уникнемо спокус наївного натуралістичного редукціонізму у сфері мислення взагалі і аналізу механіки примітивного досвіду зокрема. Якщо коротко: відношення між релятивістською відстанню як логічною одиницею (якісним предикатом) і її інтерпретованим «еквівалентом» у (також логічних) термінах протяжності – це *відношення функціональне*.

8. Загальні принципи порівняння

Тепер, здається, ми маємо у своєму розпорядженні достатньо описаний понятійний інструментарій для того, аби, нарешті, перейти до короткої експозиції (на основі нашого показового прикладу) *доводів* на користь фактичної функціональної присутності реалізації алгоритмів кластерного аналізу в аперцептивній діяльності людської механіки досвіду. Таким чином, якщо ми *встановимо вірогідність* цього для деякого зразка таких елементарних функціональних операцій (що відповідають прикладу), ми зможемо цим *підкріпити гіпотезу* про те, що має місце і *деяка логічна, операційна подібність* (там, де ми можемо це емпірично ефективно дослідити) механік досвіду між людиною і штучним інтелектуальним автоматом – для ситуацій *біонічного (за методом переносу принципів конструкції)* моделювання і переносу певних аспектів людської аперцептивної здатності на субстрат сучасних штучних інтелектуальних автоматів.

Ці демонстрації і доводи, безумовно, страждатимуть від своєї закладеної у них обмеженості статусом припущень, зокрема, і там, де нашим джерелом конкретизованого емпіричного досвіду вимушено виступатиме традиційна «інтроспекція» деяких (сподіватимемося, мінімізованих) очевидностей (як у виконанні автора цього дослідження, так і у вигляді історичних звітів інших практиків цієї легітимізованої старательської діяльності у сфері філософії). Також, безумовно, обмеженість контексту, змісту і структури самого показового прикладу є, водночас, і сильною (щодо ясності), і слабкою

(щодо загальності) стороною побудованої на такому прикладі аргументації.

Зрештою, ми також тут, попередньо, згадаємо про те, що, насправді, у попередній нашій роботі [Маєвський, 2020] ми вже описували своєрідний аргументаційний «шорткат» (shortcut) при аналізі видимого успіху функціональної діяльності штучних інтелектуальних автоматів у порівнянні з такою у людини у порівнянних контекстах. Фактично, гіпотеза про саму таку порівнянність і можливу результуючу функціональну нерозрізнованість не лише як видиму, але і як достатнім чином обґрунтовано очікувану, спирається на надійнішу основу – якраз на висновок про успішність проектування штучних інтелектуальних автоматів шляхом функціонального переносу і відтворення фундаментальних принципів *конструкції* самої механіки мислення з біологічного субстрату на штучний. Тобто, достовірна *модель*, яку можливо створити, у тому числі, породжуючими методами (через так зване «навчання»), зрештою, виявляється здатною (із деякими обмеженнями) кинути виклик *прообразу*. І це якраз із того розряду випадків, коли відносно «сліпа» *копія* може виявитись також функціонально не гіршою за *оригінал* (пор. це у світі предметів мистецтва). Ба більше: доступне на реалізованих на альтернативних субстратах моделях ресурсне масштабування відкриває простір для якісних ефектів перевищення оригінальних функціональних можливостей (машина перемагає людину).

Тобто, взагалі кажучи, наше порівняння механік досвіду має, в силу попереднього зауваження, *не практичне значення*, а натомість *цінність додаткового, часткового ефективного доводу* (навіть не доказу) їх подібності для людини і штучного інтелектуального автомата. Адже висновки на підставі біонічної подібності, загалом, – також зразок аналізу «в цілому», штучного «чорного ящика» деякої мислячої машини для ситуації становлення, динаміки знання (або пізнання), подібного у цьому до того, який ми давали вище для ситуації знання сталого (хоча й абстрагувавшись від дослідження його змісту). Принциповим практичним недоліком такого аналітичного підходу залишається те, що з інформації про конструкцію і зміст такого динамічного штучного інтелектуального

автомата ми не можемо (у силу самої цієї конструкції і практичних обмежень) побудувати демонстративного, *ефективного прогнозу* її діяльності. І це – глобальна проблема наших перспектив *раціональної довіри і взаємодії* з будь-якими штучними інтелектуальними автоматами, побудованими на таких принципах: вони залишаються *ефективно непередбачуваними*.

З урахуванням сказаного, покажемо далі основні принципи і алгоритміку кластерного аналізу взагалі й у застосуванні до нашого показового прикладу зокрема. Ми виходитимемо з того, що ми знаємо і про теоретичну можливість, і про широку практику реалізації прямих методів кластерного аналізу (тобто, заснованих на ітеративних наближених обчисленнях) практично у всіх сферах людської діяльності, де лишень можуть бути застосовані наукові статистичні методи. Практика слідування алгоритмам такого аналізу сама вже є прикладом функціонування деякого штучного інтелектуального автомата, який, до речі, не обов'язково навіть має бути штучним (пор. з поняттям ДСА, згаданим вище): операційно то-тожні дії людини (ручний розрахунок), які слідують правилу (методу як алгоритму), у цьому випадку, також будуть функціональним еквівалентом такого автомата.

9. Ідея кластерного аналізу

Наведеного нами вище опису суттєвих характеристик, структури і моделі функціонування (механіки) людського досвіду, а також уведення відображень основних традиційних епістемологічних категорій на поняття моделі такого опису має бути достатньо для проведення заявлених у цій роботі порівнянь (на показовому прикладі) між процесами і продуктами аперцептивного породження і представлення оформленого емпіричного фактуального досвіду в уяві та пізнанні зі структурно і функціонально подібними їм процесами і продуктами ітеративних методів [автоматизованого] кластерного аналізу.

Далі, надзвичайно спрощено (чого, насправді, має бути цілком достатньо), опишемо *лише основоположні принципи, поняття*, а також *загальну ідею лише деяких* методів, типів і підходів кластерного аналізу (без їхньої формалізації і деталізації¹⁵), у яких і спро-

буємо «побачити» подібність структурам і процесам аперцептивної механіки досвіду людини та результатам її звичного повсякденного функціонування (на показовому прикладі).

Кластерний аналіз – це математичний метод класифікаційного аналізу, основним завданням якого є алгоритмічний розподіл довільної множини досліджуваних об'єктів та їхніх ознак на деяку (як правило, меншу, ніж кількість об'єктів) кількість «однорідних» (у деякому конкретизованому розумінні) груп таких об'єктів. Отримані в результаті застосування методу групи об'єктів називають «кластерами» (групами «однорідності»).

«Однорідність», у розумінні кластерного аналізу, – це деяка складна гранична умова (довільної природи), із певними параметрами, якій мають відповідати як усі об'єкти, які буде віднесено до одного визначених кластерів (як виявленій в результаті аналізу їх деякій спільній класифікаційній «ознаці»), так і сам результуючий набір таких кластерів. У категоріях кластерного аналізу, однорідність – це і деяка міра відношення «подібності» чи «близькості» між об'єктами, що відносяться до одного кластеру, і, одночасно, нею же визначається міра відношення «відмінності», «віддаленості» – для об'єктів, які віднесено до різних кластерів.

Узагальнено, міра однорідності може бути представлена і інтуїтивно, і математично через поняття відношення «відстані» між об'єктами, у деякому багатовимірному просторі ознак таких об'єктів. Тобто, об'єкти, «ближчі» один до одного ніж деяка гранична «відстань», вважаються *однорідними* і такими, що належать до однієї групи однорідності (кластера); а об'єкти, «дальші» один від одного, ніж деяка гранична «відстань», вважаються *різномірними* і такими, що належать до різних кластерів.

Кластерний аналіз – це набір багатовимірних статистичних методів, який дозволяє здійснювати розподіл по групах однорідності на основі багатьох ознак одночасно, враховуючи їх як незалежно, так і, у деякому конкретизованому розумінні, «разом», «сумарно» (у залежності від застосовуваного методу). А отже, поняття «відстані» як міри «однорідності» у кластерному аналізі, у математичному розумінні, встановлюється як *деяка конкретизована метрика* на відповідному багатовимірному просторі ознак

об'єктів, що аналізуються. Тобто, «відстань» тут тлумачиться як деяка конкретна, але, в цілому, довільно встановлювана функція відношення між об'єктами на основі співставлення їхніх ознак.

Тобто, «відстань» – це не фізична, протяжна відстань (хоча можлива і така інтерпретація її), а і будь-яка задана конкретизована міра подібності чи відмінності у просторі ознак, яка може квантифікуватися за різними шкалами (бінарними – для якісних характеристик, у дійсних числах – для кількісно означених характеристик, і т. д.), а також бути деякою *багатомісною, відповідною вимірності* метричного простору математичною функцією від значень за такими шкалами для різних ознак об'єкта разом – деякою конкретною заданою «функцією відстані» (як умовна їх «сума» чи «групове врахування аргументів» – пор. напр. [Ивахненко, 1990]).

Метою розподілу деякої множини об'єктів на кластери є [автоматизована] побудова емпірично підкріплених гіпотез про наявність у таких об'єктів деякої нової, до того невиявленої спільної їм, класифікаційної ознаки, яка може отримати або не отримати якусь осмислену теоретичну інтерпретацію після цього. Тобто, цей аналіз призначений для виконання рутинних операцій з *пошуку* структур в емпіричних даних (*досвіді*), які створювали б необхідні (але не достатні) умови для дослідника для розпізнання ним (*судження*) у виявленій структурі цих даних деякого смислу (*сприйняття*).

Конкретні методи кластерного аналізу вирішують (наближено) так звану «задачу оптимізації», яка полягає у пошуку деяких локальних оптимумів (екстремумів: мінімумів, максимумів) деякої оціночної функції для різних можливих для конкретних даних варіантів кластеризації. Такою оціночною функцією є, як правило, деяка похідна від функції відстані або деяка гранична умова для результатів ітеративного апроксимаційного процесу.

Для наших цілей, з урахуванням особливостей нашого прикладу, найбільшу алгоритмічну схожість з особливостями людського візуального сприйняття обіцяють *методи* так званої *ієрархічної кластеризації*, для яких має бути відносно простим показати послідовність звичайних подібних дій у людини. Ці алгоритми, ітеративно упорядковуючи дані, створюють деревовидну ієрархічну структуру (граф), яка містить набір визначених за певними крите-

ріями на кожному кроці *вкладених кластерів*. Так званий *агломеративний підхід* в межах ієрархічного методу передбачає побудову графа у напрямку від його «листіків» до основи «ствола»:

(1) на першому кроці кількість кластерів дорівнює кількості об'єктів, що підлягають класифікації: кожен об'єкт є членом групи (кластера), до якого входить лише він один;

(2) на другому кроці два кластери, визначена «відстань» між якими є найменшою від решти таких попарних відстаней, об'єднуються між собою у новий кластер;

(3) на третьому кроці, якщо досягнута кількість кластерів більша за деяку цільову їх кількість, здійснюється повторне виконання попереднього кроку.

Математично, на кожному кроці для всіх кластерів заново розраховується *матриця відстаней*, у якій для кожної пари таких кластерів записується відстань між ними, і на основі пошуку мінімальної такої відстані із записаних значень виконується другий крок алгоритму.

На практиці, кінцева цільова кількість кластерів, що використовується як параметр на третьому кроці, встановлюється не обов'язково граничною (на рівні одиниці – коли основа «ствола» досягнута): виходячи із цілей кластеризації і наявних обмежень, повний перебір усього дерева може виявитись недоцільним. Тому кінцевий практичний результат кластеризації є продуктом вибору рівня вкладеності (спрощено, номера кроку), на якому процес кластеризації припиняється з екстратеоретичних причин.

Іншим параметром, який визначає результат кластеризації, тут є визначення конкретної функції відстані між кластерами, яка може виявитись доволі складною з огляду на ту обставину, що кластери як об'єднання початкових елементарних об'єктів вже не є *точками* у метричному просторі, у зв'язку з чим постає проблема визначення у кластері просторових координат його «*центру*» – точки відліку будь-якої відстані від нього на основі деякої функції координат елементарних об'єктів, що віднесені до нього.

Одним з найбільш інтуїтивно очевидних, наочних і практичних для людини способів визначення такого центру, який також має під собою фізичне підґрунтя, є різні варіанти так званого «*центро-*

їдного методу», або визначення для кластерів їхніх центроїдів (центрів мас).

З урахуванням сказаного і враховуючи здійснений вибір у методах і підходах кластеризації, проведемо, нарешті, мисленнєвий експеримент, з надією побачити образ дії цих методів у діях людини зі свідомого відтворення аперцепції об'єктів з нашого показового прикладу.

10. Порівняння механіки аперцепції

Уявімо собі, що, відповідно до нашого показового прикладу, ми спостерігаємо на небі деяке добре розрізнюване сузір'я як таке – ми його просто «побачили» й упізнали, ніби одномоментно, в цілому, поряд з іншими сузір'ями і окремими зірками, так, якби ми кинули «незацікавлений» погляд на небо і констатували факт, що воно – там. У цьому випадку наша аперцептивна межа пролягала таким чином, що свідомого конструювання сузір'я не відбувалося.

Далі, уявімо собі, що ми маємо пояснити цей факт іншій людині зі здоровим зором, яка поруч з вами, на тому ж місці сузір'я не бачить, але бачить лише усі і кожну зірку з тих, які, на вашу думку, утворюють це сузір'я, окремо: як би ми доводили, що маємо підстави стверджувати цей факт?¹⁶ Лише пересуваючи аперцептивну межу, за якою починається конструювання досвіду, униз. Адже ваше сприйняття сузір'я – лише *уявна єдність*, продукт дії вашої здатності уяви, яка для вас спрацювала механічно і поза свідомістю. І для вас немає іншого вибору, ніж вивести її, передусім, на світло свідомості для себе. При цьому, аби ця реконструкція взагалі мала сенс, слід *з необхідністю наперед* припускати і *вірити*, що у свідомості *відтворюватиметься той самий процес*, який у вас відбувався поза нею, на додачу до співпадіння його результатів, оскільки інакше не залишиться підстав довіряти і власній вихідній аперцепції того, що сузір'я – там, або ж, що те саме, власній *механіці досвіду*.

Уявляється, що процес такої реконструкції сузір'я якраз і був би подібним до процедури ієрархічної кластеризації. Тобто, описуючи ваше сприйняття іншому, ви мусили б конструювати сузір'я з описів ваших оцінок *наявності і конфігурації відношень* між тими

спостережуваними об'єктами, які хоча і є для іншої людини предметом спільного з вами досвіду, але не є для іншої людини частинами спостережуваного вами цілого. Ціле ж (хоч і уявне), у вашому досвіді, виникло без вашої свідомої участі, і у зв'язку з цим вам доведеться його раціоналізувати у певних наочних відношеннях, у цілях демонстрації.

Для цього вам доведеться припустити, що є лише набір (нехай обмежений деяким умовним сектором візуального поля) об'єктів, візуальні дані щодо яких ви сприймаєте як безпосередні: ви бачите набір яскравих точок на деякій площині. Далі, ви бажаєте відшукати доводи на користь того, що вони – принаймні у якомусь розумінні, «разом», або однорідні. Для цього, у свою чергу, ви довільно обираєте одну із зірок і, очевидно, шукаєте «найближчу» до неї, а потім – найближчу до цих двох разом, і найближчу до цих трьох разом, і так далі, до вичерпання переліку достатньо «близких» таких зірок (де межа достатньої близькості вже визначатиметься аналогічним процесом для усього видимого неба або просто за вашим довільним означенням – залежить від визнання цієї межі іншим).

Загалом, свідомо встановивши – у підсумку простих цих дій (розумної яким *нема альтернативи*) – мережу відношень відстані між окремими зірками, ви повертаєте собі право *цю мережу* ідентифікувати як деяке сузір'я, ідеальне ціле, яке, у свою чергу, може бути предметом осмисленої комунікації іншому.

11. Висновки

Таким чином, у наведеному на основі нашого показового прикладу мисленнєвому експерименті ми отримали доводи на користь того, що:

(1) механіка досвіду, яка реалізує здатність аперцепції у людини, є подібною по обидва боки рухомої межі аперцепції; у зв'язку з чим

(2) механіка досвіду, з високою імовірністю, із точністю до складності, є подібною гіпотетичній механіці судження;

(3) механіка досвіду людини є подібною до механіки досвіду функціонально подібних штучних інтелектуальних автоматів.

На цьому наш основний ланцюг аргументів у цій роботі завершений. І залишається лише коротко узагальнити наші висновки щодо присутності загальних принципів алгоритміки кластерного аналізу в механіці досвіду в гносеологічних термінах.

Як відомо, кластерний аналіз як набір математичних ітеративних методів є одним з варіантів розв'язання широкого класу задач так званого «навчання без учителя» і, у цьому розумінні, є не лише історичним попередником, але й повноправним постійним учасником групи тих математичних методів, які на сьогодні формують науковий фундамент і публічний образ практичного функціонального успіху штучних інтелектуальних автоматів – сучасного «штучного інтелекту», заснованого на нейронних мережах і аналізі слабко неструктурованих даних. Такі підходи, алгоритми і методи дозволили розгорнути цілі напрями досліджень у сфері автоматичної класифікації будь-яких векторно представлених числових образів [емпіричного досвіду] – і досягти в цьому практично значущої ефективності вже тепер.

На додачу до показаних нами методів порівняння об'єктів на основі аналізу ознак, кластерний аналіз також дозволяє порівнювати й *ознаки на основі набору об'єктів* і взагалі спонукає до підозри, що у ньому і його найуспішніших методах – значний внесок натуралізму, здорового глузду і взагалі свідомих чи несвідомих біо-нічних запозичень з реальної механіки досвіду людини (що, у свою чергу, також може, певною мірою, як пояснювати, так і контамінувати наші висновки).

Алгоритми кластеризації ознак виходять за межі заданих дослідником множин емпіричних «параметрів» у простір автоматизованого визначення *самих цих параметрів* у вигляді *нових якісних ознак* – як кластерів значень вихідних «параметрів» у деякому багатовимірному просторі. Безумовно, і ці нові агрегатні ознаки теж визначаються характером джерел досвіду, який тут ще можна було б, за традицією, назвати «сирим». Але у неочевидний й небезпосередній спосіб. Такий досвід не є навантаженим інтерпретацією і предметним добором дослідника, за винятком добору *самого способу* (чи виду) *забезпечення експозиції* такому досвідові, який транс-

люватиме у потоці досвіду деяку пов'язану з його особливостями структуру вже в силу самої «природи»¹⁷ джерела такого досвіду.

Загалом же, гносеологічно, «сирий» досвід є єдиним, що безумовно є – як потік феноменальних фактів, а отже – і єдине джерело онтології, що може бути аналітично віднайдена (згаданими вище методами кластеризації ознак) і встановлена як його «структура» виключно за рахунок розв'язання завдань ідентифікації та ре-ідентифікації таких фактів шляхом їхньої кластеризації (тобто проведення неінтерпретованої їх класифікації). Класифікація факту перетворює «сирий» факт на абстрактно «логічний» (за співвіднесенням з іншими фактами), із наданням останньому «значення», яке одночасно є й онтологічним (в силу базового припущення про безумовність буття такого структурованого фактуального досвіду). У свою чергу, такий логіко-онтологічний паралелізм класифікованих фактів дозволяє вирішувати задачу визначення і встановлення для них тієї чи іншої онтології (зокрема, і як продукту «оптимізації» такої класифікації шляхом кластеризації).

Фундаментальні інтелектуальні операції ідентифікації й ре-ідентифікації над полем штучного еквіваленту преформованого феноменалістичного досвіду застосовуються тут для апроксимації аналітичного групування даних у гіпотетичні ансамблі¹⁸. І так отримуються можливості для наступного кроку в скороченні вимірності досвіду і переходу від встановлення переліку незалежних ідентифікованих атрибутів досвіду (фрагментарний аналог кваліа) до формування множини ідентифікованих видимих конфігурацій значень цих атрибутів – у певних заданих межах їх допустимого колювання. Ці останні конфігурації, що статистично виділяються у досвіді на фоні тих конфігурацій, які можливі, але [достатньо] не представлені у досвіді, і є тим, що є. Або емпіричними об'єктами.

При цьому такі емпіричні об'єкти отримуються у кластерному аналізі, очевидно, в результаті процедур, «механічно» аналогічних тим, які призводять до аперцептивного утворення емпіричних об'єктів у людському досвіді і пізнанні. Проте результуючі логіко-онтологічні схеми досвіду у першому випадку є відносними, множинними й пластичними, тоді як у людини такі схеми є доволі ригідним продуктом повільної історичної еволюції конструкції

аперцептивного апарату. Тож, навіть при тому, що ці логіко-онтологічні базиси, у певних задачах, можуть між собою зближуватися в цілях зрозумілості інтерпретації (в тому числі, за рахунок спеціальних обмежень для автоматизованого аналізу), в загальному випадку, функціональна ефективність рішень, заснованих на автоматичному «розпізнаванні», від суто «гуманної» онтології не залежить і технічно її потребує.

Примітки

¹ Цей фрагмент англійською: «for if every tool could perform its own work when ordered, or by seeing what to do in advance, like the statues of Daedalus in the story, or the tripods of Hephaestus which the poet says **‘enter self-moved the company divine,’ – if thus shuttles wove and quills played harps of themselves**, master-craftsmen would have no need of assistants and masters no need of slaves.» (*пер. цит. за* [Rackham, 1944; Aristotle, Politics, 1.1253b.5].

Цей же фрагмент українською: «Якби кожне знаряддя могло виконувати властиву йому [35] роботу саме, за даним йому наказом чи навіть передбачаючи його, й уподібнювалося б статуям Дедала чи триногам Гефеста, про які поет каже, що вони **«самі собою (αὐτομάτους) заходили** до зібрання богів»; якби ж то ткацькі човники самі ткали, а плектри самі грали на кіфарі, тоді й зодчі не потребували би робітників, а пани – рабів.» (*пер. авт.*).

² Цей фрагмент українською:

«Біля ковальського міха, спітнілий увесь, метушився
Він, поспішаючи двадцять триніжників мідних скінчити,
Щоб біля стін поставить в спорядженій добре кімнаті.
Ще й золоте коліщатко до кожної ніжки пристроїв,
Щоб на зібрання безсмертних **самі вони легко в’їжджали**
І поверталися потім у дім, що очі вбирає.
Майже готові були вони, тільки лишалось гарненькі
Вушка пристроїть, – готуючи їх, він вбивав у них цвяшки.»

(*пер. цит. за* [Гомер, 2006, 18.372–379].

³ Цей фрагмент українською: «Між тим, якщо є рух, що віднаходить спорідненість із божественним началом всередині нас, то це розумові кругообертання Всесвіту; їх і має дотримуватися кожен із нас,

аби **через добачання гармоній і кругообертань світу виправити кругообертання у власній голові**, порушені вже при народженні, інакше кажучи, домогтися, **щоби те, що споглядає**, як і вимагає його вихідна природа, **уподібнилося до того, що споглядається**, і таким чином здобути те щонайдосконаліше життя, яке боги запропонували нам як мету на ці й майбутні часи.» (пер. – Ю.І. Сватко).

⁴ При цьому те, що це є гранями *чогось, деякого цілого*, у кращому випадку – індуктивне узагальнення і продукт об'єднання суміжних закономірних проявів як групи атрибутів навколо спільного імені деякої уявної сутності, яка припускається саме з метою логічного чи онтологічного обґрунтування такого об'єднання (у цьому – номіналізм і конвенціоналізм наукового емпіризму).

⁵ Таких, що не можуть бути *пригадані* чи *розпізнані* як чисто *нумерично* чи *темпорально* (тобто лише за порядком) *відмінні* від присутніх у пам'яті в усьому іншому *тотожних* попередніх фактів досвіду.

⁶ На цій інтуїції засновуються, власне, усі проекти редуccionізму (наприклад, фізикалізм тощо) – як припущення про можливість «аналітичного» (тобто, еквівалентного за підстановочним значенням) перетворення чи заміни у «рефлексивному» розгляді одних складних фактів іншими.

⁷ Також, у цьому контексті, існують й теорії безсвідомого, несвідомого, функціональні теорії тощо, які постулюють і витлумачують окремі продуктивні здатності розуму поза світлом свідомої уваги, що, однак, не змінює фундаментальної картини улаштування феноменалістично витлумаченого нами досвіду.

⁸ В описуваній нами моделі людського досвіду й у рамках феноменалістичної парадигми не розглядаються традиційні онтологічні проблеми статусу «універсалій» (тут – класів), «цілого» як ідеї, яка є незвідною до суми своїх частин, тощо. Відповідні терміни вживаються в асоціативних інтерпретаціях, які, на нашу думку, дають можливість оптимального пояснювального відображення класичних варіантів і нюансів розуміння цих фундаментальних понять значно вужчими феноменалістичними засобами.

⁹ У рухомості аперцептивної межі у людини, безумовно, є свої практичні межі: її органи відчуттів є частиною деяким чином преформуючого досвід спеціалізованого складного органу сприйняття. Тобто,

одні і ті ж самі сенсорні відчуття можуть результувати у різні сприйняття у людини, у залежності від обставин, які складно усвідомити як фактор цього. Іншими словами, сприйняття демонструють вибірковість і залежність від неявних параметрів. І навпаки, також є відомі приклади природженого *систематично викривленого сприйняття* у досвіді (подібні і паралельні у зв'язку з цим до так званих когнітивних викривлень у функції судження), які не можуть бути подолані вольовим актом людини навіть за повного їх усвідомлення як факту, разом з факторами (зокрема, в оптичних ілюзіях: наприклад, Місяць низько над горизонтом завжди здається набагато більшим, ніж у випадку, коли він високо; тоді як на фотозображеннях масштаб Місяця в обох випадках сумірний; повне усвідомлення цих фактів не змінює зазначеної особливості сприйняття у людини). І хоча у випадках, коли систематично викривлене сприйняття є об'єктивно виявленим, для людини часто є можливими компенсаційні заходи із залученням *технічних засобів*, що розширюють чи видозмінюють її сприйняття реальності (augmented reality), ми обмежимося у нашому розгляді умовно чисними, усередненими, медично нормальними, модельними зразками «людини», і підлаштовуватимемо під цю модель людини конструкцію штучних автоматів які є предметом порівняння, оскільки (а) ми це можемо стосовно таких автоматів і не можемо стосовно людини; і (б) тягар доведення порівняльної конкурентоздатності на цей момент, усе ж, на боці автоматів, а не людини.

¹⁰ Цей фрагмент українською: «Дві речі сповнюють душу завжди новим й усе сильнішим подивом й благоговінням, чим частіше й довше ми міркуємо про них: небо в зірках наді мною і моральний закон у мені» (*пер. авт.*).

¹¹ Кант при цьому – не випадковий наш помічник: у своїй виданій анонімно ранній космологічній праці під назвою «Всезагальна природнича історія і теорія неба, або досвід про улаштування і механічне походження усієї світобудови за ньютонівськими законами» [Kant, 1755] він вже цікавиться природою видимих у телескопі туманностей (кластерів) і доходить висновку про те, що і вони (з *фізичної* точки зору) – також є *зірковими скупченнями, деякого вищого порядку*, подібними до нашої власної Галактики.

¹² Нагадаємо: ми розглядаємо лише механіку *досвіду*, а не мислення взагалі – і лише деякий периферичний фрагмент процесу сприй-

няття (формування конкретної аперцепції) у конкретній, доволі обмеженій у часі і просторі «звичайній» ситуації наївного сприйняття. Тому ми полишаємо за рамками розгляду, у тому числі, й випадки, коли, наприклад, окремі «зірки» (*лише оптично чи також і фізично*) виявляються «сузір'ями» (астрономічними галактиками, кульовими зірковими скупченнями, туманностями, подвійними зірками тощо) внаслідок технічного доозброєння ока чи внаслідок додатково інформованого судження тощо. Ми розглядатимемо як приклад лише «звичайні» зірки і «звичайні» сузір'я, складені з них.

¹³ За цей вираз (не зовсім точний тут, в частині терміну «спільнота», але доречний у широкому сенсі) ми маємо подякувати містеру Андерсону. Адже саме на його прикладі ми зрозуміли, у чому сенс будь-якого життя.

¹⁴ Цей фрагмент українською:

«60. На даний момент видається суттєвим розглянути теорію простору Лейбніца. Ця теорія більш-менш задіяна у всьому, що можна сказати про його філософію...

Ідеальним, у якому, на думку Лейбніца, ціле передує частині, є числа, простір і час. Що стосується чисел, очевидно, що одиниця і навіть інші цілі числа передують [нецілим] дробам. Що стосується простору та часу, подібного результату досягає реляційна теорія. У всіх цих випадках Лейбніцу було б краще сказати сміливо, що, хоча цифри та відстані можуть бути більшими або меншими, вони не мають частин. Що стосується [нецілих] дробів, він говорить це (G. iv. 491), і саме це він має на увазі у всіх подібних випадках. Ідеальне як число – це поняття, застосовне і до можливих сукупностей (агрегатів), хоча саме по собі воно сукупністю (агрегатом) не є; якщо це відстані, то це можливі відношення, і їх слід відрізнити від протяжності, яка простягається від одного кінця відстані до іншого.

61. Існують два великих типи теорії простору: один представлений Ньютоном, інший – Лейбніцем. Ці двоє стикаються віч-на-віч у суперечці з Кларком. І те, і інше є результатом акцентування однієї чи іншої з наступної пари ідей. Якщо взяти дві точки А і В, [то] вони мають [або] (1) відстань, яка є просто відношенням між ними, [або] (2) фактичну довжину, що складається з певного простору і простягається від А до В. Якщо ми наполягатимемо на першому як на сутності простору, ми отримуємо реляційну теорію; члени (terms) А і В, від-

стань між якими є просторовою, самі повинні бути непросторовими, оскільки вони не є відношеннями. Якщо ж ми наполягатимемо на другому, на дійсній проміжній довжині, ми побачимо, що вона поділяється на нескінченну кількість точок, кожна з яких є подібною до кінцевих точок А і В. Ця альтернатива дає ньютонівську теорію абсолютного простору, що складається не з ансамблю (assemblage) можливих відношень, а з нескінченної сукупності (collection) дійсних точок. Заперечення проти теорії Ньютона полягає в тому, що вона є внутрішньо суперечливою; заперечення проти [теорії] Лейбніца – у тому, що вона просто явно не узгоджується з фактами і, зрештою, так само суперечлива, як і [теорія] Ньютона. Теорія, вільна від обох цих дефектів, була б надзвичайно бажаною, оскільки була б тим, чого філософія дотепер не знала... На сьогодні ж я хочу лише вказати на висновки з його [(Лейбніца)] реляційної теорії – висновки, також зроблені й Лотце та іншими, хто обстоював цю теорію.

Простір – це ансамбль можливих відношень відстані. Вони стають дійсними лише тоді, коли точки А і В є зайнятими фактичними субстанціями. Відстані можуть бути більшими або меншими, але їх не можна розділити на частини, оскільки вони є відношеннями. (Цього висновку Лейбніц не робить, і, насправді, прямо заперечує це; проте він використовує [поняття] частини загальніше, ніж я.). Він [(Лейбніц)] каже (чого для мене достатньо), що у просторі і часі поділів не існує, крім тих, що здійснюються розумом [G. II. 278-9)]. І члени (terms), що перебувають на відстані [(є віддаленими)], оскільки простір є відносним (relational), самі по собі не можуть бути просторовими або протяжними. Більше того, відстань слід аналізувати у предикатах віддалених членів (terms) А і В; як це робить Лейбніц, представляючи відстань як аспект (part) того способу, у який А і В відображають (mirror) один одного. Отже, математична точка, місце А, – це лише та якість А, завдяки якій, у будь-який момент, вона відображає інші речі (що вона і робить). Ось чому математичні точки є точками зору монад, а також чому вони є лише модальностями, а не частинами простору. Цей погляд на простір також пояснює, чому ціле не складається з його частин. Бо частини відстані – це лише інші, менші відношення відстані, які жодним чином не передбачаються більшою відстанню, що є від них логічно незалежною. Насправді, розрізняють інтенсивні та екстенсивні величини. Екстенсивні величини передбачають усі складові, сумою

яких вони є; інтенсивні ж величини, навпаки, жодним чином не передбачають існування менших величин того ж роду. Отже, позиція Лейбніца полягає в тому, що просторові та часові величини є відношеннями, а отже – інтенсивними; тоді як протяжність – екстенсивна величина, яка передбачає дійсні частини у тому, що є протяжним¹.

Таким чином, розрізнення між [з'ясуванням] складу [composition] дійсного та аналізом [resolution] ідеального має величезне значення. Це пояснює, що має на увазі Лейбніц, кажучи, що мить не є частиною часу (G. III. 591), а математична точка – не є частиною просторового континууму (D. 64, 76; L. 311; G. i. 416 ; ii. 279; IV. 482). Просторовий континуум – це ансамбль (assemblage) усіх можливих відстаней. А математичні точки – лише позиції, тобто можливі члени відношень (terms for the relations of) відстані (*пер. Google LLC, наук. ред. пер. авт.*).

¹ У відповіді Кларку Лейбніц пише: ‘Щодо заперечення про те, що простір і час є величинами, або, швидше, об’єктами, наділеними величиною, тоді як щодо положення і порядку це не так, я відповідаю, що порядок також має свою величину, адже у ньому існує те, що передує, і те, що є наступним, і, відповідно, відстань чи проміжок (інтервал). Відносні речі мають величину так само, як і абсолютні. Наприклад, співвідношення чи пропорції у математиці мають свою величину і вимірюються логарифмами, хоча і є, тим не менше, відношеннями. Відповідно, хоча час і простір і складаються з відношень, у них також є й величина’» (*пер. авт.*).

¹⁵ Детальніше про історію кластерного аналізу, загальні відомості про нього і кластерний аналіз як такий див. у [Tryon, 1939] і далі, ad infinitum.

¹⁶ Це, звичайно, не лише проблема розпізнавання образів, але ще й класична проблема онтологічної релятивності, лячний і непомітний іншим *gavagai* Куайна.

¹⁷ Фундаментальне припущення про наявність деякої структури, що маніфестує себе у фактуальному потоці, власне, і є припущенням про наявність такої «природи».

¹⁸ З огляду на деякі метрики відстані, щільність розподілу тощо, а іноді – й мережі семантичних зв’язків.

Джерела

- Гомер (2006). Гомер. *Iliada*. Пер. з давньогрецької Борис Тен (1978). Харків. https://www.ae-lib.org.ua/texts/homer_iliad_ua.htm
- Ивахненко А.Г. (2003). О проблеме построения интеллектуального или мыслящего инженерного компьютера. В: *УСiМ: Управляющие системы и машины*, 2, 7–12. <http://www.gmdh.net/articles/usim/Ivakhnenko.pdf>
- Маєвський О.Л. (2005). Вірогідніший спосіб депроблематизації питання про логіко-онтологічний базис фрагментарного знання. В: *Практична філософія*, 2 (16), 220–226.
- Маєвський О.Л. (2004). Дві непереконливі відповіді на питання про логіко-онтологічний базис фрагментарного знання. В: *Практична філософія*, № 4 (14), 206–212.
- Маєвський О.Л. (2006). Логіко-онтологічні підстави фрагментарних пізнавальних практик у сучасній українській ментальності. В: *Проблеми теорії ментальності* (Відп. ред. акад. М.В. Попович). Київ: Наукова думка, <https://www.filosof.com.ua/Mentaltheorie/P8.pdf>
- Маєвський О.Л. (2013). Фрагментарність пізнання і адаптивна раціональність. *Філософська думка*, 86–93.
- Маєвський О.Л. (2020). Функціональний успіх інтелектуальних автоматів. В: *Наукові записки НаУКМА. Філософія та релігієзнавство*, т. 5. Київ, 2020. – С. 15–25. Retrieved from <http://nzpr.ukma.edu.ua/article/view/208859>
- Archer-Hind, Richard Dacre (1888). *Platonos Timaios. The Timaeus*; edited with introduction and notes by R.D. Archer-Hind, M.A. London, Macmillan and Co., and New York. <https://archive.org/details/platonostimaiost00platuoft>; <https://books.google.com/books?id=q2YMAAAAIAAJ>
- Homer (1920). Homer. *Homeri Opera in five volumes*. Oxford, Oxford University Press. <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0133>
- Rackham, H. (1944). *Aristotle. Aristotle in 23 Volumes, Vol. 21*, translated by H. Rackham. Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd. <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0058>

- Ross, W.D. (1957). *Aristotle. ed. W.D. Ross, Aristotle's Politica*. Oxford, Clarendon Press. <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0057>
- Russell, Bertran (1900). *A critical exposition of the philosophy of Leibniz, with an appendix of leading passages*. Cambridge, The University Press. <https://archive.org/details/cu31924052172271>
- Russell, Bertran (1965). *Dictionary of mind, matter, and morals*. New York, Citadel Press. Retrieved from <https://archive.org/details/dictionary-ofmind00russ>
- Searle, John R. (1990). Is the Brain's Mind a Computer Program? In: *Scientific American*, 262, 1, 25–31. <https://faculty.unlv.edu/beisecker/Courses/PHIL330/>
- Churchland, Patricia Smith, and Churchland, Paul M. (1990). Could a Machine Think? *Scientific American*, 262, 1, 32–37. <http://sils.shoin.ac.jp/gunji/AI/CR/sciam90couldamachinethink.pdf>
- Hebb, D.O. (1949). *The Organization of Behavior. A Neuropsychological Theory*. New York: John Wiley & Sons, Inc., London, Chapman & Hall, Limited. http://s-f-walker.org.uk/pubsebooks/pdfs/The_Organization_of_Behavior-Donald_O_Hebb.pdf
- Kant, Immanuel (1755). *Allgemeine naturgeschichte und theorie des himmels, oder Versuch von der verfassung und dem mechanischen ursprunge des ganzen weltgebäudes nach Newtonischen grundsätzen abgehandelt*. Zeitz, bei Wilhelm Webel. Retrieved from <https://archive.org/details/allgemeinenaturg00kant>
- Kant, Immanuel (1900). *Gesammelte Schriften*. Hrsg.: Bd. 1–22 Preussische Akademie der Wissenschaften, Bd. 23 Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. 24 Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, Berlin. <https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/Kant/verzeichnisse-gesamt.html>
- Karpathy, A. (2015). *The Unreasonable Effectiveness of Recurrent Neural Networks*. GitHub.io, 21. <http://karpathy.github.io/2015/05/21/rnn-effectiveness/>
- MacKay, David J.C. (2003). *Information Theory, Inference, and Learning Algorithms*. Cambridge University Press, <http://www.inference.phy.cam.ac.uk/mackay/itila/book.html>

- McCulloch W.S., Pitts W.A (1943). Logical Calculus of the Ideas Immanent in Nervous Activity. In: *Bulletin of Mathematical Biophysics*, 5 (4), 115–133. <https://waldirbertazzijr.com/wp-content/uploads/18/10/mcp.pdf>
- Mercier, H., Sperber, D. (2017). *The Enigma of Reason*. Harvard University Press.
- Moody, T. (1994). Conversations with zombies. In: *Journal of Consciousness Studies*, 1 (2), 196–200. <http://homepages.rpi.edu/brings/moody.zombies.html>
- Sloman, S., Fernbach, Ph. (2017). *The Knowledge Illusion: Why We Never Think Alone*. Riverhead Books.
- Tryon R.C. (1939). *Cluster analysis*. London, Ann Arbor Edwards Bros.

ЗМІСТ

ПЕРЕДМОВА

(Тетяна Гардашук)3

Розділ I

ЗОВНІШНЯ ТА ВНУТРІШНІ СЕМІОТИКИ СИСТЕМ НАУКОВОГО ЗНАННЯ

(Олександр Габович, Володимир Кузнєцов)12

Розділ II

СЕМІОТИЧНИЙ ВИМІР ЛОГІЧНОЇ ТЕОРІЇ АРГУМЕНТАЦІЇ

(Володимир Навроцький)64

Розділ III

ЛОГІЧНИЙ АНАЛІЗ СЕМІОТИЧНИХ СТРУКТУР КУЛЬТУРИ (ГРЕЙМАС, ЛЮТАР, ДЖЕЙМСОН)

(Валентин Омелянчик)83

Розділ IV

СЕМІОТИКА СОЦІАЛЬНОЇ ДІЇ ТА ІНТЕРСУБ'ЄКТИВНІ ОНТОЛОГІЇ

(Андрій Васильченко)141

Розділ V

РЕФЕРЕНЦІЙНІ МЕХАНІЗМИ ДЕКОНСТРУКЦІЇ КУЛЬТУРНИХ КОДІВ, ДОСВІДУ І МЕНТАЛЬНОЇ ІСТОРІЇ З ПОГЛЯДУ ЛОГІКИ І СЕМІОТИКИ

(Наталія Вяткіна)172

<i>Розділ VI</i> ДОСЛІДНИЦЬКЕ ПОЛЕ ТА МЕТОДОЛОГІЧНІ ПІДХОДИ БІО- ТА ЕКОСЕМІОТИКИ <i>(Тетяна Гардашук)</i>	219
<i>Розділ VII</i> СЕМІОТИКА АРХАЇЧНОЇ СОЦІАЛЬНОСТІ <i>(Юрій Писаренко)</i>	276
<i>Розділ VIII</i> ЛОГІЧНІ ОСНОВИ ТЕОРІЇ КУЛЬТУРИ <i>(Ярослав Кохан)</i>	304
<i>Розділ IX</i> ГРОТЕСК ЯК МЕТОД ДОСЛІДЖЕННЯ СОЦІАЛЬНОГО <i>(Ірина Кисляковська)</i>	338
<i>Розділ X</i> КЛАСТЕРНИЙ АНАЛІЗ І МЕХАНІКА ДОСВІДУ <i>(Олександр Маєвський)</i>	350

НАЦІОНАЛЬНА АКАДЕМІЯ НАУК УКРАЇНИ
ІНСТИТУТ ФІЛОСОФІЇ імені Г.С. СКОВОРОДИ

НАУКОВЕ ВИДАННЯ

Семіотичний аналіз явищ культури
Монографія

Комп'ютерна верстка: *Н.П. Горова*
Авторська редакція

Підписано до друку
Формат 60x84/16. Друк. офс.
Папір офс. Гарнітура Times.
Ум.-друк. арк.: 20,1 Обл.-вид. арк.: 21,2
Наклад 300.