

Міністерство освіти і науки України
Прикарпатський національний університет імені Василя Стефаника

Ярослав ГНАТЮК

КОМУНІКАТИВНИЙ ПОТЕНЦІАЛ КУЛЬТУРНОЇ ПРЕДИКАЦІЇ



Івано-Франківськ
Ліля-НВ
2019

УДК 316.28:164.034

ББК 87.4

Г 56

*Рекомендовано до друку вченою радою Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника.
Протокол № 4 від 23 квітня 2019 р.*

Рецензенти:

Возняк В. С., доктор філософських наук, професор

Остащук І. Б., доктор філософських наук, професор

Петрушенко В. Л., доктор філософських наук, професор

Шуман А. М., кандидат філософських наук, доцент

Гнатюк Я. С.

Г 56 Комуникативний потенціал культурної предикації / Я. С. Гнатюк. — Івано-Франківськ: Вид-во «Лілея-НВ», 2019. — 304 с.
ISBN 978-966-668-488-5

У монографії аналізуються методологічні можливості культурної предикації, що має теоретичний статус міжкультурної комунікації і дефінітивної специфікації. Вони слугують основами культурно-предикативного аналізу як гуманітарно-наукової методології. Культурно-предикативний аналіз узагальнює окремі методології гуманітарних наук. Серед них — методологія історії, методологія логіки і методологія історії філософії, в якій методології історії і логіки поєднуються на підставі принципу єдності історичного і логічного.

Монографія адресована фахівцям з філософії і методології гуманітарних наук, методології історії, логіки та історії філософії, метафілософії і комуникативістики.

УДК 316.28:164.034

ББК 87.4

На обкладинці використано картину Рене Маргіта «Канікули Гегеля», 1958 р.

ISBN 978-966-668-488-5

© Гнатюк Я., 2019

© Видавництво «Лілея-НВ», 2019

ЗМІСТ

Вступ	5
Розділ 1	
Комунікація як принцип побудови теорії комунікативної філософії історії філософії	17
1.1. Комунікація, її розуміння у філософії і лінгвістиці	17
1.2. Комунікативна теорія в історії філософії	38
Розділ 2	
Комунікативна філософія історії філософії та методологія побудови її теорії	57
2.1. Історія філософії як комунікативна система	57
2.2. Методологія історико-філософської міжкультурної комунікації	76
2.3. Історія філософських понять у контексті методологічної комунікації	99
Розділ 3	
Концептуалізація культурної предикації засобами логіки комунікації історичних логік	115
3.1. Комунікативні статуси нелогічних термінів логічних структур ..	115
3.2. Трансформація комунікативних статусів нелогічних термінів логічних структур	134
3.3. Організація комунікації між модифікованими логічними структурами	148
Розділ 4	
Методологічні інструменти культурної предикації в історико-філософській рефлексії	159
4.1. Дефінітивна специфікація	159
4.2. Концептуальне конструювання	186
4.3. Раціональна реконструкція	205

Розділ 5

Методологічні стратегії культурної предикації в історико-філософському дискурсі	225
5.1. Логіка філософських міркувань	225
5.2. Філософська евристика	245
5.3. Історія філософської дисципліни	260
Висновки	280
Література	288
Предметний покажчик	300

ВСТУП

Розум спроможний модифікуватися і набувати нових форм. Одну з них уособлює гуманітарний розум. Гуманітарний розум характеризується як розум культури і культура розуму. Розум культури – єдиний, культура розуму – множинна. Звідси низка різноманітних культур гуманітарного розуму.

Культура існує завдяки спілкуванню, у вигляді діалогу культур, що реалізується на особистісному рівні, а гуманітарний розум функціонує у формі діалогу культур гуманітарного розуму. Гуманітарний розум обґрунтовує культуру і самообґрунтовує себе через діалог рівноцінних культур гуманітарного розуму, які співіснують в єдиному культурному просторі, доповнюють і збагачують одна одну.

Гуманітарний розум постає діалогічним розумом. Усередині гуманітарного розуму як розуму культури постійно триває діалог різноманітних культур гуманітарного розуму. Інколи цей діалог відбувається в режимі конфлікту. За таких обставин філософія як особлива культура гуманітарного розуму виконує функцію дискурсивної платформи для можливого діалогу численних культур гуманітарного розуму.

Гуманітарний розум як багатосуб'єктний науковий розум передбачає наявність багатьох логік культур логіки і єдиної логіки культури як логіки діалогу логік. Гуманітарний розум у формі науки набуває вигляду гуманітарної науки, а самі культури гуманітарного розуму – гуманітарних наук. З цієї перспективи філософія як гуманітарна наука є системою філософських дисциплін як гуманітарних наук. У філософії теоретичний розум як культура гуманітарного розуму постає теоретичною філософією, практичний розум – практичною філософією, критичний розум – критичною філософією, діалектичний розум – діалектичною філософією, аналітичний розум – аналітичною філософією і т. д. Відповідно філософський дискурс гуманітарних наук як метафілософський дискурс філософських дисциплін постає у вигляді історії філософії як комунікативного дискурсу, комунікативних

взаємодій таких її напрямів, як історія логіки, історія метафізики, історія філософії науки, історія соціальної філософії, філософія історії філософії та інших.

Філософія як культура гуманітарного розуму і гуманітарна наука є ієрархією теорій. У філософській теорії як системі теорій розрізняють два рівні — об'єктну теорію як початковий рівень і метатеорію як її вищий рівень.

Об'єктною теорією називають філософію, метатеорією — метафілософію. Філософія — це світоглядна теорія, метафілософія — світоглядна теорія, яка вивчає іншу світоглядну теорію, або ж — філософія філософії.

В історії філософії як розділі метафілософії, що перебуває на перетині проблемних полів двох галузей гуманітарного знання — історичних наук і філософських дисциплін назріла потреба в переході від проблемно-категоріального до культурно-предикативного аналізу, від абстрактного до конкретного. Це зумовлено тим, що проблемно-категоріальний аналіз як абстрактно-логічний підхід і об'єктивістська позиція, на відміну від культурно-предикативного аналізу як конкретно-історичного підходу і релятивістської позиції, не бере до уваги культурний контекст історико-філософського пізнання та історико-філософську дослідницьку культуру, а саме вони накладають свій відбиток на специфіку історико-філософського пізнання, ззовні й зсередини детермінуючи його. У контексті проблемно-категоріального аналізу історія філософії як наукова історія трактується як історія постановок і розв'язання філософських проблем та водночас як історія розвитку філософських понять. У контексті ж культурно-предикативного аналізу історія філософії як метатеоретична дисципліна розуміється як комунікативна взаємодія дослідницької і досліджуваної культур, у процесі якої розкривається комунікативний потенціал культурної предикації, внаслідок чого відбувається зростання історико-філософського знання. Комунікативний потенціал культурної предикації характеризується двома аспектами. По-перше, можливостями застосування предикативного синтаксису логіки комунікації історичних логік, його моделей як систем правил у сфері методології історії філософії як міжкультурної комунікації. По-друге, можливостями розвитку нерозвинутого історико-філософського знання, реалізації його нереалізованих концептів та включення їх до складу актуальної культури і філософії.

Культурно-предикативний аналіз має статус системно-методологічного аналізу. Це аналіз у межах певної системи гуманітарно-наукових методологій. До її складу входять три окремі методології гуманітарних наук. Серед них — методологія історії, методологія логіки і методологія історії філософії, в якій методології історії і логіки поєднуються на підставі принципу єдності історичного і логічного. Історичне як методологія історії є методологією культурного приписування і перекладу, яку обґрунтовувала Познанська методологічна школа, передусім В. Вжосек, а згодом Е. Доманська. Логічне ж як методологія логіки є методологією сходження від абстрактного до конкретного, яку розробляла Московська школа змістово-генетичної логіки, зокрема Е. Ільєнков, а також О. Зінов'єв. Ця методологія доповнюється методологією діалогу різних культур логіки, яку просувало Московське коло логіки культури, насамперед В. Біблер.

Виходячи з розуміння принципу єдності історичного і логічного як комунікативної взаємодії названих методологій історії і логіки, а принципу сходження від абстрактного до конкретного як конкретизації міжкультурної комунікації у складі дефінітивної специфікації, я запропонував власну гуманітарно-наукову методологію культурно-предикативного аналізу, кваліфікуючи її як концептуальне конструювання у сфері методологічної свідомості та специфічний варіант здійснення історичної авторефлексії філософії. Розбудовуючи названу методологію, я на підставі свого вихідного концепту «культурна предикація» сконструював свої похідні концепти — «логіка комунікації історичних логік», «методологія історико-філософської міжкультурної комунікації» і «комунікативна філософія історії філософії». Внаслідок цього склалася її усталена структура. Культурна предикація — це складний теоретичний конструкт. Він синтезує в собі цілу низку теорій. Найважливішими з них є теорія історії, теорія логіки, теорія міжкультурної комунікації і теорія інформації.

Культурна предикація — це міжкультурна комунікація, комунікативна взаємодія дослідницької і досліджуваної культур. Вона передбачає приписування мови, логіки і методології дослідницької культури досліджуваній культурі та переклад мови досліджуваної культури мовою дослідницької культури. За такого розуміння культурна предикація постає міжтекстовим процесом творення і перекладу історико-філософських текстів-світів окремих культур, а

сам історико-філософський текст як її результат — самореферентним. Він є різновидом культурної предикації свого часу, але при цьому постає об'єктом культурної предикації.

Культурна предикація як мій концепт, авторське поняття моєї гуманітарно-наукової методології культурно-предикативного аналізу концептуалізується в ній засобами логіки комунікації історичних логік. У логіці комунікації історичних логік дослідницька культура репрезентується сферою предиката, предикатора чи загального, особливого та одиничного як дефінітивних специфікацій предиката, а досліджувана культура — сферою суб'єкта, терма чи загального, особливого та одиничного як дефінітивних специфікацій суб'єкта. Названа логіка є моєю специфічною системою змістово-генетичної логіки.

Логіка комунікації історичних логік — це інформаційна взаємодія логіки суб'єктно-предикативного дискурсу з логікою пропозиційно-функціонального дискурсу за допомогою логіки дефінітивно-специфікативного дискурсу. В ній логіка суб'єктно-предикативного дискурсу Аристотеля і логіка пропозиційно-функціонального дискурсу Г. Фреге є комунікантами, а логіка дефінітивно-специфікативного дискурсу Г. Гегеля — медіатором інформаційної взаємодії. З такої перспективи очевидно, що логіка комунікації історичних логік є синтезом синтаксично побудованих логічних теорій континентальної та аналітичної філософії.

У логіці комунікації історичних логік культурна предикація концептуалізується через диференціацію та інтеграцію дефінітивних специфікацій суб'єктно-предикативної, пропозиційно-функціональної і дефінітивно-специфікативної структур. Дефінітивна специфікація в логіці комунікації історичних логік є засобом передачі інформації. Вона забезпечує циркуляцію інформації у відповідних логічних структурах і дискурсах.

Синтаксис логіки комунікації історичних логік є предикативним синтаксисом. Це комунікативна взаємодія трьох типів синтаксису, що існують історично і відповідно логічно можливі: суб'єктно-предикативного, пропозиційно-функціонального і дефінітивно-специфікативного. Синтаксис логіки комунікації історичних логік є набором правил побудови тверджень, які слугують критеріями розрізнення коректно побудованих тверджень мови теорії історико-філософського процесу від некоректно побудованих та засобами їхнього вилучення з предметного поля теорії.

Над синтаксичною базою логіки комунікації історичних логік надбудовується методологія історико-філософської міжкультурної комунікації. Ці мої два похідні концепти нерозривно пов'язані між собою. Така ситуація пояснюється тим, що синтаксис логіки комунікації історичних логік трансформується у методологію історико-філософської міжкультурної комунікації завдяки розвитку і переходу синтаксичних правил логіки комунікації історичних логік у методологічні. Методологічні правила за своєю специфікою є узагальненими синтаксичними правилами. Методологія історико-філософської міжкультурної комунікації — це теорія, яка вивчає специфіку міжкультурної методологічної комунікації в галузі історико-філософського пізнання. Вона разом з логікою комунікації історичних логік утворює логіко-методологічну основу комунікативної філософії історії філософії. Це мій третій похідний концепт. У цьому контексті культурно-предикативний аналіз — це аналіз засобами логіки комунікації історичних логік і методології історико-філософської міжкультурної комунікації. Він є інструментом дослідження комунікативної філософії історії філософії.

Комунікативна філософія історії філософії — це побудова теорії історико-філософського процесу та історії філософії як комунікативної системи засобами логіки комунікації історичних логік і методології історико-філософської міжкультурної комунікації. В історико-філософському пізнанні дослідник постає не у статусі історика, а у статусі філософа. Сучасний філософ-дослідник має власну філософську позицію і веде діалог у режимі конфлікту з філософськими системами і теоріями минулого. За такого бачення історико-філософський текст як метатекст, тобто текст про текст, набуває статусу історико-філософської комунікації.

Культурна предикація як концепт, що постає підставою творення концептів «логіка комунікації історичних логік», «методологія історико-філософської міжкультурної комунікації» і «комунікативна філософія історії філософії» є оригінальною розробкою автора монографії й тому, окрім самого автора, його ніхто безпосередньо не досліджував. Беручи до уваги сказане, філософська історіографія історії філософської проблеми культурної предикації обмежується лише одним прізвищем — прізвищем автора концепту «культурна предикація». Іншими словами, філософська проблема історії філософської проблеми культурної предикації полягає в тому, що ця історія не має тривалого розвитку, а є лише постановка проблеми, початок історії.

Водночас автор дослідження усвідомлює, що коли дослідник розмірковує над філософськими проблемами, він включений у відповідний філософський дискурс і культурний контекст. Це дає змогу визначити реальну межу між індивідуальним мисленням автора і груповим мисленням спільноти знань, вказати на своїх попередників та їхні ідеї, які вплинули на формування і напрями розробки концепту «культурна предикація».

Передусім культурну предикацію у вигляді культурного приписування і перекладу в епістемології історії систематично розробляла Познанська методологічна школа. Її засновник Є. Топольський і представники В. Вжосек та Е. Доманська досліджували культурну предикацію з позицій культурного конструктивізму, виходячи з протиставлення реалізму і конструктивізму в епістемології та надаючи при цьому перевагу не відображенню історичної дійсності, а конструюванню історичної нарації. Історичну істину вони розуміли як конструкцію історичної дійсності, реалізацію конструктивних властивостей історичної свідомості.

Оскільки історичне конструювання здійснюється в межах певної епістемі культури, йому, на погляд фундаторів Познанської методологічної школи, притаманний культурний релятивізм. Скільки існує різноманітних культур, стільки може бути версій сконструйованої історичної реальності. Тому прикметник «культурна» у виразі «культурна предикація» не є зайвим додатком, непотрібною риторичною прикрасою, навпаки, він вказує на залежність історичного конструювання від відповідної культури, в якій воно здійснюється та яка визначає його особливості.

Ідеї фундаторів Познанської методологічної школи слугували потужним імпульсом до розробки концепту культурної предикації, результати якої подано в цій монографії. На формування концепту культурної предикації також великою мірою вплинули ідеї діалогіки М. Бахтіна і логіки культури В. Біблера. Останній заклав основи концепції логіки діалогу логік і гуманітарного розуму, що обґрунтовує себе в логічному діалозі з розумом іншої культури та іншою культурою розуму. Концепція культури як діалогу культур дає змогу краще збагнути процедуру культурної предикації.

Концептуалізації культурної предикації у предикативному синтаксисі логіки комунікації історичних логік значну увагу приділяли Аристотель, Г. Гадамер, Г. Гегель, Р. Колінгвуд, Е. Корет, Я. Кловцький, В. Курдюмов, В. Светлов, О. Тягло і Г. Фреге.

Культурну предикацію як комунікативну взаємодію між дослідницькою і досліджуваною культурами та концепт епістемології історії обґрунтував В. Вжосек. Його методологічне обґрунтування розвинув автор монографії у концепті та концепції методології історії філософії як міжкультурної комунікації. Епістемологічною позицією методології історико-філософської міжкультурної комунікації є конструктивізм. Конструктивізм та його форми перебували в центрі уваги Б. Бірюкова, І. Добронравової, З. Кузичевої, М. Лакса, В. Лекторського, Є. Режабека, Є. Топольського і Є. Черткової.

Методологія історико-філософської міжкультурної комунікації репрезентовано дефінітивною специфікацією, концептуальним конструюванням і раціональною реконструкцією як методологічними інструментами. Можливості дефінітивної специфікації досліджували М. Булатов, Г. Гегель, А. Гулига, К. Жоль, В. Кузнєцов, Ю. Кушаков, Ю. Перов, С. Труфанов, К. Фішер, Н. Хамітов і А. Шуман. Потенціал концептуального конструювання вивчали А. Бадью, Ф. Гватарі, В. Декомб, Ж. Дельоз, С. Зенкін, Л. Маркова, А. Назарчук, О. Тягло. Специфіку потенціалу раціональної реконструкції аналізували І. Лакатос, З. Каменський, В. Кузнєцов, Т. Кун, М. Розов, Р. Рорті, О. Мартиненко, С. Руденко.

Методологія історико-філософської міжкультурної комунікації також репрезентована такими методологічними стратегіями, як логіка філософських міркувань, філософська евристика й історія філософської дисципліни. Логіку філософських міркувань розробляли Аристотель, А. Баумайстер, А. Богачов, М. Булатов, Б. Вальденфельс, Г. Гегель, А. Гулига, Е. Гусерль, Ф. Енгельс, Е. Ільєнков, О. Зінов'єв, В. Кебуладзе, М. Корнфорт, В. Кузнєцов, Ю. Кушаков, М. Лакс, В. Лисий, О. Маковельський, А. Мінасян, Б. Мондін, В. Петрушенко, Ю. Перов, С. Пхиденко, К. Свасьян, Я. Слінін, В. Стружевський, Є. Солопов, С. Труфанов, А. Уйомов, Г. Фреге, І. Цехмістро й А. Шуман. Філософську евристику розбудовували Г. Альтшулер, Ф. Бейкон, В. Біблер, М. Біман, Б. Больцано, Е. Боно, Р. Декарт, Н. Карамішева, Г. Ляйбниць, К. Негус, В. Окам і М. Пікерінг.

Історії філософської дисципліни велику увагу приділяли Ф. Ажимов, Г. Аляєв, І. Бичко, М. Бойченко, Ю. Габермас, Г. Гегель, Т. Гусєва, З. Каменський, В. Кебуладзе, Я. Клочовський, Е. Корет, Ю. Кушаков, О. Маковельський, Б. Мондін, Ю. Перов, В. Стружевський, А. Шуман і В. Ярошовець.

Побудовану за допомогою методології історико-філософської міжкультурної комунікації комунікативну філософію історії філософії як філософську теорію розробляли В. Біблер, В. Возняк, Г. Гадамер, Г. Гегель, В. Горський, Ж. Дельоз, М. Дроботенко, В. Загороднюк, В. Ільїн, О. Єляков, С. Лебєдєв, М. Марчук, В. Межуєв, Ю. Мілков, Т. Ойзерман, В. Петрушенко, П. Рікер, М. Санукаєв, В. Соколов, Л. Столович, Н. Хамітов, Д. Широканов, М. Шегута, С. Шермухамедов і К. Ясперс. Наведені ідеї та результати слугували підставами для проблематизації культурної предикації в історико-філософському пізнанні і проведенні філософського дослідження, у процесі якого було визначено його об'єкт, предмет, мету і завдання.

Отже, об'єктом цього філософського дослідження є комунікативна взаємодія методологій історії і логіки як окремих гуманітарних наук у галузі історико-філософського пізнання. Предметом – комунікативний потенціал культурної предикації в історії філософії як гуманітарній науці. Його мета полягає в обґрунтуванні культурно-предикативного аналізу як гуманітарно-наукової методології, що передбачає постановку і розв'язання таких завдань філософського дослідження:

1) виявити змістове навантаження терміна «комунікація» в теоретичній філософії та комунікативній лінгвістиці;

2) описати базові концепції комунікативної теорії в історико-філософському вимірі;

3) з'ясувати теоретичний статус історії філософії як комунікативної системи;

4) розробити й обґрунтувати методологію історії філософії як можливість міжкультурної комунікації;

5) дослідити історію філософських понять як змістову модифікацію культурної предикації;

6) уточнити комунікативні статуси нелогічних термінів логічних структур;

7) розкрити специфіку трансформації комунікативних статусів нелогічних термінів логічних структур;

8) виявити особливості організації комунікації між модифікованими логічними структурами;

9) визначити методологічні можливості дефінітивної специфікації;

10) схарактеризувати методологічні можливості концептуального конструювання;

11) окреслити методологічні можливості раціональної реконструкції;

12) розкрити логіку філософських міркувань як методологічну стратегію;

13) визначити філософську евристику як методологічну стратегію;

14) охарактеризувати історію філософської дисципліни як методологічну стратегію.

Проведене філософське дослідження базується на таких принципах, як об'єктивність, історичність, системність, верифікованість, фальсифікованість, незалежність, несуперечливість, повнота і рефлексивність. Перелічені принципи, виступаючи критеріями науковості, забезпечують дотримання наявних стандартів наукової раціональності.

Відповідно до об'єкта і предмета дослідження, його характеру в монографії використано загальнологічні методи, методи логічного, методологічного і функціонального аналізу, загальнонаукові методи, філософські методи і підходи. Загальнологічні методи аналізу і синтезу, абстрагування і узагальнення, індукції і дедукції дали змогу провести комплексний логіко-методологічний, філософсько-методологічний та історико-філософський аналіз концепту культурної предикації і його методологічних можливостей.

Логічний аналіз, такі його методи, як методи логічного синтаксису, логічної семантики і логічного впливання дозволили проаналізувати предикативний синтаксис логіки комунікації історичних логік, смислові поля нелогічних термінів суб'єктно-предикативної, пропозиційно-функціональної і дефінітивно-специфікативної логічних структур, відношення між ними у структурі міркувань.

Методологічний аналіз допоміг виявити власні та невластні підстави філософських теорій, виокремити фундаментальні принципи метафізичної, діалектичної і феноменологічної теорій як їхні власні підстави і логічні, гносеологічні, епістемологічні, семіотичні аспекти цих теорій як невластні підстави.

Функціональний аналіз дав змогу з'ясувати специфіку мови філософської теорії, функціонування термінів і висловлювань як пропозиційних функцій у структурі філософських міркувань, предикатів як предметно-істиннісних функцій і логічних сполучників як істиннісно-істиннісних функцій у структурі метафізичних, діалектичних і феноменологічних тверджень.

Загальнонаукові методи, зокрема екстраполяція, ідеалізація і формалізація, допомогли творчо переосмислити механізм культурного приписування в історичному дискурсі, екстраполювавши

його у сферу історико-філософського дискурсу, виразити філософські твердження у символічному вигляді. Філософські методи, такі як метафізичний, діалектичний, феноменологічний і герменевтичний, слугували засобами побудови та перевірки зв'язку між логікою комунікації історичних логік і методологією історико-філософської міжкультурної комунікації, способами визначення взаємодії між суб'єктно-предикативною, пропозиційно-функціональною, дефінітивно-специфікативною й інтеррогативно-комплексною структурами і дефінітивною специфікацією, концептуальним конструюванням та раціональною реконструкцією.

Потенціалістський підхід дав змогу виявити комунікативний потенціал культурної предикації, її методологічні можливості в теорії і практиці історико-філософського дискурсу.

Наукова новизна отриманих результатів полягає у виявленні конструктивних властивостей логіки комунікації історичних логік у сфері методології історико-філософської міжкультурної комунікації, теорії історико-філософського процесу і практиці історико-філософського дискурсу.

В ході дослідження отримано результати, що відзначаються науковою новизною. Зокрема вперше запропоновано новий філософський концепт — комунікативна філософія історії філософії. Підставами для такої пропозиції є те, що історик філософії передусім має бути філософом, а сама історія філософії — комунікативною філософією історії філософії, оскільки лише філософ у процесі комунікації з філософською думкою може збагнути смисл філософських систем і теорій минулого. Запропоновано також новий філософський концепт — методологія історико-філософської міжкультурної комунікації. Знову ж таки підставами для цього є те, що історико-філософське пізнання має комунікативний характер, постає комунікативною взаємодією дослідницької і досліджуваної культур. У процесі цієї взаємодії здійснюється культурна предикація як приписування мови, логіки і методології дослідницької культури досліджуваній культурі та переклад мови досліджуваної культури мовою дослідницької культури. Запропоновано водночас і новий філософський концепт — логіка комунікації історичних логік як інформаційна взаємодія логіки суб'єктно-предикативного дискурсу з логікою пропозиційно-функціонального дискурсу за допомогою логіки дефінітивно-специфікативного дискурсу. Виходячи з принципу єдності

історичного і логічного, обґрунтовано нерозривний зв'язок логіки комунікації історичних логік з методологією історико-філософської міжкультурної комунікації; набули дальшого розвитку метафізика, діалектика і феноменологія як філософські методи та філософські логіки, внаслідок чого було обґрунтовано логіку філософських міркувань як функціональну систему у вигляді функціональної метафізики, функціональної діалектики і функціональної феноменології.

Теоретичне і практичне значення отриманих результатів полягає у розробці цілої низки нових філософських концептів — «культурна предикація», «логіка комунікації історичних логік», «числення дефініцій», «дефінітивна діалогіка», «топология логічних сполучників», «логіка філософських міркувань», «функціональна метафізика», «функціональна діалектика», «функціональна феноменологія», «логіка історичної авторефлексії філософії», «методологія історико-філософської міжкультурної комунікації», «актуальна філософська культура», «історична філософська культура», «дефінітивна специфікація», «концептуальне конструювання», що дали змогу виокремити цілком новий об'єкт дослідження, описати та проінтерпретувати його.

Отримані оригінальні результати дослідження можна далі використовувати в аналізі філософського й історико-філософського дискурсу, вони можуть посприяти ефективнішому практичному розв'язанню проблем сучасної гуманітаристики, зокрема в галузі інформаційних технологій. Висновки монографічного дослідження можна буде використати в навчальному процесі, передусім при підготовці нормативних курсів і спецкурсів: «Логіка науки», «Філософська логіка», «Методологія науки», «Методологія дослідження історії філософії», «Філософія та методологія науки», «Філософські проблеми гуманітарних наук», «Теорія історико-філософського процесу» та ін.

Структура монографії складається з п'яти розділів. У перших двох розділах аналізується комунікативна філософія історії філософії, у третьому — логіка комунікації історичних логік, а в четвертому та п'ятому — методологія історико-філософської міжкультурної комунікації.

У першому розділі «Комунікація як принцип побудови теорії комунікативної філософії історії філософії» визначено комунікацію як поняття і принцип побудови та розвитку комунікативної філософії історії філософії, описано діалог і розсіювання як базові концепції комунікації.

У другому розділі «Комунікативна філософія історії філософії та методологія побудови її теорії» схарактеризовано комунікативну філософію історії філософії як теорію, історію філософії – як комунікативну систему і методологію історії філософії – як міжкультурну комунікацію.

У третьому розділі «Концептуалізація культурної предикації засобами логіки комунікації історичних логік» досліджено логіку комунікації історичних логік як числення дефініцій, дефінітивну діалогіку, топологію логічних сполучників і реконструкцію інтеррогативних комплексів.

У четвертому розділі «Методологічні інструменти культурної предикації в історико-філософській рефлексії» розкрито методологічні можливості дефінітивної специфікації, концептуального конструювання і раціональної реконструкції.

У п'ятому розділі «Методологічні стратегії культурної предикації в історико-філософському дискурсі» зроблено спробу з'ясувати потенціал таких методологічних стратегій, як логіка філософських міркувань, філософська евристика й історія філософської дисципліни.

Частину матеріалу монографії автор опублікував у низці статей. Це, зокрема, деякий матеріал підрозділів 2.1. «Історія філософії як комунікативна система» [див.: 54; 62], 3.1. «Комунікативні статуси нелогічних термінів логічних структур» [див.: 59], 3.2. «Трансформація комунікативних статусів нелогічних термінів логічних структур» [див.: 56; 61], 4.1. «Дефінітивна специфікація» [див.: 58], 4.3. «Раціональна реконструкція» [див.: 63], 5.1. «Логіка філософських міркувань» [див.: 53; 55] і 5.2. «Філософська евристика» [див.: 64; 65].

Автор висловлює сподівання, що монографія слугуватиме методологічним орієнтиром для фахівців із логіки філософії, історії філософії, метафілософії, теорії комунікації, а також тих, кого цікавить зазначена проблематика.

Автор дуже вдячний науковому консультантові доктору філософських наук, професорові Михайлові Георгійовичу Марчуку за організаційні ідеї і методологічні настанови. Він також дякує рецензентам докторові філософських наук, професору Володимирові Степановичу Возняку, докторові філософських наук, професору Іванові Богдановичу Осташуку, докторові філософських наук, професору Вікторові Леонтійовичу Петрушенку і кандидатів філософських наук, доценту Андрієві Миколайовичу Шуману за фахову аналітику і конструктивну критику.

КОМУНІКАЦІЯ ЯК ПРИНЦИП ПОБУДОВИ ТЕОРІЇ КОМУНІКАТИВНОЇ ФІЛОСОФІЇ ІСТОРІЇ ФІЛОСОФІЇ

1.1. Комунікація, її розуміння у філософії і лінгвістиці

Комунікація є вихідним поняттям і принципом побудови теорії комунікативної філософії історії філософії та методології історико-філософської міжкультурної комунікації. Міжкультурна ж комунікація реалізується через культурну предикацію як діалог культур. Діалог культур пов'язаний з інтеркультурною трансформацією філософії й відповідно з інтеркультурною філософією як такою [див.: 79, с. 208]. В сучасному філософському дискурсі подано декілька можливих проєктів інтеркультурної філософії. Ними є інтеркультурна філософія як діалог культур, інтеркультурна філософія як герменевтика філософії та інтеркультурна філософія як філософська компаративістика [див.: 79, с. 209].

Оскільки методологія історико-філософської міжкультурної комунікації заснована на діалозі культур, вона опосередковано пов'язана з інтеркультурною філософією, що спирається на діалог культур. Ця філософія спрямована на вихід за межі монокультурної зосередженості окремих національних філософій, на узгодження універсалістських інтенцій світової філософії з локальною раціональністю національних філософій, що відбувається у процесі діалогічної комунікації [див.: 79, с. 210—211]. Звідси потреба логічної реконструкції ідеї комунікації, її типів, компонентів і моделей та потреба в історичній реконструкції етапів формування теорії комунікації. Логічне й історичне в їхній єдності дають цілісне уявлення про комунікацію і відповідно створюють передумови для опису сутності культурної предикації та її розуміння.

Термін «комунікація» має змістовну і тривалу історію. Він походить від латинського терміна «communicare», що означає — «наділяти», «розділяти» чи «робити спільним». У латинській мові слово «communicatio» первісно не позначало спільної здатності людей

спілкуватися за допомогою символів, не передбачало воно й надії на якийсь взаємне усвідомлення. Воно швидше за все позначало не автентичний діалог, а вдавання діалогу одного мовця з риторичною метою.

Термін «комунікація» має декілька основних значень. Одне з основних — «наділення», що є цілком відмінним від будь-якого поняття про діалог або певним діалоговим процесом. У такому контексті комунікація може означати «участь», як і в слові «communicant» — «той, що причастився», «запричащений». Точніше слово «communicant» означає особу, яка стала частиною сакральної спільноти, взяла в ній участь. Вказане значення терміна «комунікація» передбачає належність до соціального організму через певну виразну дію, яка не потребує ні відповіді, ні усвідомлення. Причаститися через хліб і вино означає вступити до спільноти святих, живих і померлих. Однак це не дія надсилання якогось повідомлення, за винятком виконання спільного обряду для задоволення інших чи як повідомлення до самого себе чи Бога. Понад те, тут акт комунікації — це акт отримання, а не надсилання, точніше, він означає «надіслати через отримання». Подібне значення має поняття наукової комунікації. Наприклад, монографія чи комунікація як повідомлення у науковій публікації. Тут немає значення обміну, хоча й передбачається існування певної, хоч і невизначеної та розпорошеної аудиторії. Слово «комунікація» також може означати «зв'язок», «поєднання» [див.: 141, с. 16—17].

Ще один складник терміна «комунікація» включає переміщення чи передачу. Причому значення фізичного переміщення, наприклад, переміщення тепла, світла, магнетизму тощо. Слово «комунікація» тут знову ж таки не має жодного неодмінного значення двосторонності. Можна лише вести мову про односторонню передачу повідомлень прямої чи побічної реклами як про комунікацію, навіть якщо відповідь на них не неможлива чи небажана.

Третій складник значення терміна «комунікація» — обмін як двостороннє переміщення. У цьому значенні комунікація передбачає взаємообмін або спільність і певну взаємодію. Природа такого обміну може бути різноманітна. Так, комунікація може означати щось на зразок успішного з'єднання двох кінцевих пунктів, як це, наприклад, відбувається у телеграфі. Для того, щоб комунікація вважалася такою,

що відбулася, потрібно лише, щоб обидві сторони знали, що повідомлення дійшло [див.: 141, с. 17–18].

Ще одне значення терміна «комунікація» – розмовне. Воно передбачає обмін у відкритій і щирій розмові між друзями, колегами. За таких обставин комунікація означає не просто розмову, а особливий різновид розмови, якому притаманна довіра і відкритість.

Сильнішим значенням слова «комунікація» є контакт внутрішніх світів співрозмовників, долучення до внутрішнього досвіду одне одного.

Термін «комунікація» також може слугувати для позначення різноманітних видів взаємодії за допомогою символів. Комунікація тут постає описовим терміном людських стосунків у сигніфікації. У соціальній перспективі латинське слово «комунікація» наближається до грецького слова «логос», включаючи такі значення, як «слово», «аргумент», «твердження», «трактат», «промова», «книжка» і «причина» [див.: 141, с. 18]. Як бачимо, матеріальне розуміння комунікації як транспортування ідей змінилося її ментальним розумінням як передачі ідей, передача у фізичному розумінні – ідеальним соціальним смислом як миттєвим контактом.

Сучасне розуміння терміна «комунікація» містить такі значення, як:

1) передача чогось у просторі, шляхи сполучення (залізничні, водні, повітряні і т. п.), а також мережі підземного господарства (підземні комунікації, водогін та ін.);

2) форми зв'язку – сигнального, електромагнітного, світлового, звукового або засоби зв'язку – мова, письмо, телеграф, телефон, факс, креслення, книжки, інструкції та інше;

3) міжособистісне спілкування, засноване на прагненні до взаєморозуміння чи на простому взаєморозумінні;

4) масова комунікація як процес обміну інформацією через використання загальнодоступних технічних засобів масової інформації (преса, електронні ЗМІ, кіно, Інтернет) [див.: 12, с. 165].

Комунікація – це соціальне явище, яке реалізується на всіх рівнях соціальної структури і між окремими її елементами [див.: 26, с. 447]. Загалом під терміном «комунікація» слід розуміти будь-які інтеракції у співтоваристві, що створюють це співтовариство [див.: 26, с. 467]. Це входження у взаємини на основі та за допомогою різних засобів людської взаємодії [див.: 139, с. 86]. Конкретніше під нею зазвичай

розуміють інформаційну взаємодію між об'єктами, якими можуть слугувати технічні інформаційні прилади, підприємства, заклади, тварини і люди [див.: 157, с. 236].

В сучасній філософії комунікація постає опосередкованою соціальною. Це смисловий, ідеально-змістовий аспект соціальної взаємодії. Філософський аспект комунікації конкретизується у філософії екзистенціалізму та персоналізму. В цих філософських напрямках комунікація — це спілкування, у процесі якого одна самотня душа відкриває себе іншій, між людьми виникає інтимний духовний зв'язок [див.: 12, с. 165].

Із перспективи комунікативної лінгвістики комунікацію можна визначити як смисловий та ідеально-змістовий аспект соціальної взаємодії або як обмін інформацією у різноманітних процесах спілкування [див.: 10, с. 33].

Як бачимо, визначення «комунікації» в сучасній філософії та комунікативній лінгвістиці частково збігаються. Однак при цьому потрібно враховувати те, що комунікація, на відміну від спілкування, не спрямована на досягнення згоди і пошук спільних смислів [див.: 12, с. 165]. В узагальненому вигляді комунікацію в комунікативній лінгвістиці визначають як цілеспрямований процес інформаційного обміну між двома і більше сутностями за допомогою певної семіотичної системи [див.: 204, с. 40].

При цьому потрібно усвідомлювати, що термін «обмін» у дефініції комунікації вживається метафорично. Насправді люди не обмінюються ідеями, оскільки кожен залишає їх при собі, а діляться ними з іншими людьми, збільшуючи кількість ідей як власних, так і чужих. Саме це зумовлює існування двох підходів до розуміння сутності процесу комунікації: механістичного і діяльнісно-інтеракційного. Відповідно до механістичного підходу комунікація тлумачиться як односторонній процес кодування і передавання інформації від джерела та приймання і декодування її отримувачем. За діяльнісно-інтеракційного підходу комунікацію розуміють як двосторонній процес обміну інформацією, спільну діяльність або взаємодію всіх учасників комунікації, під час якої вони виробляють нові й до певної межі спільні погляди на речі та дії з ними [див.: 10, с. 33; 204, с. 39; 164, с. 12]. Мета комунікації — це запланований комунікантом результат, на який спрямована комунікативна діяльність [див.: 204, с. 49].

Комунікацію класифікують за різними критеріями: тип кодової системи, форма реалізації засобів мовного коду, адресність, тип медіума, спосіб інтерактивності, кількість учасників, рівень офіційності, свобода вибору партнера, рівень організованості, кількість контактів, тривалість, функціональне призначення і сфера комунікації.

За типом кодової системи виокремлюють вербальну і невербальну комунікацію. Вербальна комунікація зазвичай здійснюється за допомогою знаків природної мови: звуків, морфем, слів, словосполучень, речень тощо. Оскільки основним засобом вербальної комунікації є природна мова, яка забезпечує обмін інформацією між індивідами, індивідом і суспільством, групами індивідів і навіть комунікацію людини з собою, її також називають мовною комунікацією. Вербальна (мовна) комунікація поширюється на всі сфери людської діяльності. Вона є одним зі способів існування мови разом з мовою та мовленням.

Однак існування вербальної комунікації в чистому вигляді практично неможливе. У комунікації між людьми використовується не лише природна мова, а й мова програмування, світлова сигналізація, регулювання дорожнього руху. Супроводжують її і невербальні знаки [див.: 204, с. 53–54; 164, с. 13].

Невербальна комунікація — це обмін інформацією за допомогою невербальних засобів і кодів: зовнішність та її вираз, міміка, погляди, жести, рухи тіла, звуковий вираз мовлення, довкілля, матеріальні об'єкти, що мають символічні значення, і т. д. Специфіка невербальної комунікації полягає в тому, що вона здійснюється за допомогою всіх органів чуття, кожен з яких утворює свій канал комунікації. Беручи до уваги полісенсорний характер невербальної комунікації, виокремлюють такі види невербальних повідомлень, як акустичні, оптичні, тактильно-кінестичні тощо, які щільно взаємодіють і можуть доповнювати один одного або суперечити один одному [див.: 204, с. 45; 164, с. 13–14].

За формою реалізації засобів мовного коду розрізняють усну, писемну і друковану комунікацію. Усна комунікація здійснюється за допомогою звукового чи акустичного мовлення. Вона спонукає до швидкого обміну інформацією, забезпечує миттєвий зворотний зв'язок, передає всі додаткові значення, смисли, нюанси мовленнєвих взаємодій. Така комунікація дає змогу спостерігати, контролювати і

впливати на комунікативну поведінку отримувача інформації, переформулювати, додавати або скорочувати повідомлення. Водночас усна комунікація вразлива до різноманітних фізичних, фізіологічних, психологічних, семантичних та інших перешкод, залежить від не завжди точної і надійної пам'яті людей.

Писемна комунікація реалізується за допомогою одиниць графічної системи певної мови: букв, ієрогліфів, розділових знаків тощо, які становлять її графічний код. Вона, як правило, краще підготовлена, більш нормована, формалізована, ніж усна комунікація. Завдяки тому, що письмові повідомлення багаторазово редагують, у них мало помилок. Писемна комунікація зазвичай не потребує миттєвого зворотного зв'язку, може бути розірваною у просторі й часі. Її основна особливість — тривалість. Вона полегшує сприйняття та розуміння складних і довгих повідомлень, оскільки отримувач повідомлень може перечитати їх у зручний для себе час.

Друкована комунікація відбувається за допомогою спеціальних технічних засобів поліграфії. Вона має уніфікаційний характер, є основою мовленнєвої норми та культури мовлення. Друкована комунікація у вигляді книжок і різноманітних документів може зберігатися тривалий час, що забезпечує стабільність самої мови, міжнародних мовних контактів [див.: 204, с. 55—56].

За адресністю вирізняють персональну і надперсональну комунікацію. Персональна комунікація адресована конкретній людині, наприклад, привітання з днем народження, особистий лист. Надперсональна комунікація адресована абстрактному адресатові, наприклад, теленовини, реклама, комікс.

За типом медіума комунікація може бути безпосередньою і опосередкованою. Безпосередня комунікація відбувається без будь-якого посередника, медіатора, з використанням вербальних і невербальних засобів у межах візуального, тактильного й інших типів сприйняття співрозмовника. Безпосередня комунікація є прямим контактом, співрозмовники в ній перебувають у спільному комунікативному просторі, наприклад, розмова віч-на-віч, доповідь на семінарі.

Опосередкована комунікація здійснюється через посередника. Посередниками в ній можуть бути як фізична особа — секретар, перекладач та ін., так і різноманітні технічні засоби — листи, записки, друкована продукція, телефон, радіо, відео, комп'ютерні мережі локального та глобального характеру і т. ін. [див.: 204, с. 56].

За способом інтерактивності комунікація поділяється на монолог, діалог і полілог. Монолог — це форма вербальної взаємодії, що складається з висловлювань одного комуніканта, розрахованих на їхнє пасивне чи опосередковане сприйняття аудиторією. Монолог — розгорнутий вид мовленнєвої діяльності. Він може містити великі за обсягом тексти, що складаються з пов'язаних між собою повідомлень і мають індивідуальну композиційну побудову й відносну смислову завершеність. Монологічні повідомлення зазвичай є запланованими, підготовленими і керованими, що передбачає ретельний добір мовних засобів, їхню чітку організацію, певну тривалість у часі. Вони мають однобічний характер і не розраховані на негайну репліку співбесідника.

Монологічне мовлення класифікують за:

- 1) формою втілення (внутрішнє, зовнішнє);
- 2) способом організації (приватне, публічне);
- 3) сферами вживання (дружнє, офіційне);
- 4) жанровою належністю (художній монолог, ораторське мовлення, побутова розповідь і т. п.);
- 5) функціонально-комунікативною належністю (розповідь, міркування, доповідь, переконування і т. п.);
- 6) ситуативними особливостями комунікації (безпосередньо-контактне, опосередковано-контактне — радіо, телебачення);
- 7) генетичними ознаками (імпровізоване, підготовлене);
- 8) тематичним критерієм (наукове, публіцистичне, художнє тощо).

Діалог є формою вербальної взаємодії, як правило, між двома комунікантами, що складається з обміну репліками-висловлюваннями. Репліка-висловлювання або просто репліка — це окреме повідомлення одного з двох комунікантів, які беруть участь у діалозі. Репліки учасників діалогу називають комунікативними, інтерактивними кроками або мовленнєвими ходами.

Діалогічне мовлення зазвичай залежить від обставин, а тому воно ситуативне і спонтанне. Воно характеризується контекстуальністю, оскільки зумовлене змістом попередніх повідомлень або взаємозв'язком пар реплік. Притаманна йому і варіативність. Залежно від змісту реплік, позицій учасників діалог може розгортатися лінійно як безконфліктний діалог або вибудовуватися за опозиційним принципом як конфліктний діалог.

Залежно від провідної комунікативної функції, яку виконує діалог, виокремлюють такі його функціонально-комунікативні типи:

1) інформативний діалог або діалог-розпитування, мета якого – отримання інформації. Його структура складається переважно із запитань і відповідей, однак може включати і згорнутий монолог чи риторичні запитання. Ініціатива запити інформації буває односторонньою чи двосторонньою. Односторонній діалог-розпитування називають інтерв'ю;

2) прескрептивний діалог, який передбачає прохання у вигляді наказу та обіцянку як відмову виконати запропоновану дію. При цьому один комунікант пропонує програму дії, а інший комунікант береться або не береться за її виконання;

3) діалог-обмін думками, що має вигляд суперечки, якій властива тематична єдність попри різні погляди щодо предмета обговорення. Обидва партнери – експерти з проблем, які обговорюють. Вони обстоюють свою позицію, наводять аргументи для її обґрунтування і спростування протилежної позиції. При цьому ініціатива ведення діалогу двостороння;

4) діалог-урегулювання міжособистісних стосунків, що містить два підвиди: діалог-унісон (щире визнання поглядів, позицій і досягнень партнера) і діалог-дисонанс (взаємне з'ясування стосунків);

5) діалог-емоційне спілкування, мета якого – вихваляння, захоплення, висловлювання побоювання, застережень, скарг і т. ін.

Найповніша типологія діалогу групує його за такими критеріями:

1) співвідношенням цілей: а) кооперативний – цілі партнерів збігаються; б) нейтральний – цілі партнерів у діалозі не суперечать одна одній; в) конфліктний – цілі партнерів у діалозі протилежні;

2) за характером глобальної мети: а) когнітивний (проблемно-діалогічний, інформаційно-діалогічний, з'ясувально-діалогічний); б) фактичний – спрямований на виявлення ставлення до обговорюваної проблеми чи особи учасників спілкування;

3) за особливостями циркуляції інформації: а) вироджений – такий, що має монологічну форму; б) циклічний – такий, що не генерує нової інформації, а лише скерований на підтримку контакту; в) однібічно-інформативний – надає нову інформацію; г) двобічно-інформативний – породжує нове знання у когнітивних сферах учасників спілкування;

4) за інформацією, наявною в репліках, висловлюваннях: а) перформативний – рівний власне дії; б) перлокутивний – налякати, порадувати і т. п.; в) ілокутивний – спонукати, запитати, повідомити і

т. п.; г) реактивний — відповідь, відмова і т. п.; г) інформативний — передавання інформації;

5) за соціокультурними знаннями про діалоги, в яких відображено:
а) знання про соціальну діяльність незалежно від особистих характеристик, що можуть бути подані у вигляді типових ситуацій (наприклад, візит до ресторану); б) знання про вияв людини її внутрішнього світу та ставлення до інших людей незалежно від соціальних ролей (наприклад, сварка, похвала); в) знання про поведінку людей у конкретних комунікативних актах на зразок привітання, прощання і т. п.;

б) за комунікативними перевагами чи поразками та методами їхнього подолання: а) вдалий; б) невдалий.

Полілог є формою вербальної взаємодії між декількома, зазвичай трьома і більше особами з приблизно однаковою комунікативною активністю. Як і діалог, полілог характеризується зміною таких комунікативних ролей, як мовець і слухач. Він переважно не розпадається на декілька діалогів. У полілозі набувають розвитку такі найважливіші його ознаки, як єдина тема розмови, ситуативна пов'язаність, спонтанність, нелінійність. Зміст його реплік та їхній формальний зв'язок має більшу амплітуду відхилення і коливання, ніж у діалозі. У полілозі помітно зростає рольова функція кожного учасника комунікації, а також етикетних правил її ведення. Хоча не завжди всі комуніканти мають змогу і бажання брати більш-менш однакову участь у комунікації, вони можуть значною мірою впливати на розвиток полілогу своїми мовленнєвими і немовленнєвими діями [див.: 204, с. 56–58; 164, с. 44–47; 10, с. 76–80].

За кількістю учасників комунікація може бути інтраперсональна, міжособистісна, у малих групах, публічна, організаційна, масова. Інтраперсональна (внутрішня) комунікація, автокомунікація — це комунікація за участі однієї людини, ситуація, коли людина розмовляє із собою наодинці. Вона обговорює певну проблему, шукає рішення, ставить запитання і відповідає на них. Зворотним зв'язком тут може бути факт спростування чи корекції змісту власного повідомлення. Міжособистісна (інтерперсональна), діадична комунікація — це спілкування між двома особами, процес одночасної взаємодії комунікантів та їхній вплив один на одного. Така комунікація переважно спонтанна і неформальна. Обидва комуніканти виконують ролі мовця і слухача. Зворотним зв'язком є відповідь кожного учасника.

Міжособистісна комунікація може відбуватися і в присутності інших осіб, що не беруть участі в комунікативному процесі. Комунікація в малих групах передбачає спілкування трьох—дванадцяти осіб. При цьому прямий та зворотний зв'язок можливий між усіма учасниками комунікації, хоча міра участі й задоволення в малих групах нижчі, ніж у міжособистісній комунікації. Координувати мовленнєві взаємодії в малих групах складніше. Публічна комунікація — це спілкування 20—30 та більше осіб. Вона зазвичай відбувається у громадських місцях і доволі формальна, характеризується чіткою організацією і ретельним плануванням. У ній існує функціональний поділ на активного мовця, що є джерелом інформації, і пасивну аудиторію, що її сприймає. Організаційна комунікація — це комунікація між багатьма особами у межах від 100 до 1000 осіб, які належать до однієї організації. Вони пов'язані багатьма комунікативними ситуаціями, передусім ієрархічними і функціональними: начальник — підлеглий, вищий — нижчий за посадою і т. п. Інколи в них можливі конфлікти через розбіжність між формальними і реальними, дійсними лідерами. Масова комунікація включає 1000 і більше учасників. Вона передбачає передавання інформації між джерелом і великою аудиторією за допомогою певних технічних засобів (друкарських, електронних та інших). Така комунікація охоплює діяльність ЗМІ: газет, журналів, телебачення, радіо. Її забезпечують спеціальні організації — видавництва, агенції, редакції, студії. Аудиторія масової комунікації гетерогенна й анонімна. Можливості зворотного зв'язку обмежені [див.: 204, с. 58—59; 164, с. 40].

За соціальними чинниками розрізняють особистісно зорієнтовану і соціально зорієнтовану комунікацію. Особистісно зорієнтована комунікація спрямована на налагодження особистих стосунків, насамперед товариських, духовних, наприклад, розмова друзів, спілкування з коханою людиною і т. п. Соціально зорієнтована комунікація спрямована на організацію спільної діяльності людей як представників певних груп — вікових, професійних, статусних тощо. У процесі соціально зорієнтованої комунікації виявляється обслуговувальний характер її мовлення, що передбачає чіткішу регламентацію мовленнєвої поведінки комунікантів. Визначальними чинниками мовленнєвої поведінки комунікантів є їхні групові ознаки чи рольові позиції: викладач — студент, керівник — підлеглий, консультант — клієнт і т. ін. [див.: 204, с. 59—60].

За напрямом потоку інформації виокремлюють горизонтальну і вертикальну комунікації. Горизонтальна комунікація відбувається між комунікантами, що мають рівний статус у соціальній структурі або однаковий ранг у соціальній ієрархії, наприклад, розмова керівників, нарада командувачів штабів і т. п. Вертикальна комунікація здійснюється між комунікантами різного статусу чи рангу. Вона може бути низхідною або висхідною. Низхідна комунікація передбачає передавання повідомлень у вигляді розпоряджень, наказів від вищої інстанції нижчій. Висхідна комунікація спрямована на передавання повідомлень у вигляді звітів, пояснювальних записок, заяв про звільнення від нижчої інстанції вищій.

За рівнем офіційності вирізняють офіційну й неофіційну комунікацію. Офіційна комунікація відбувається у формальних комунікативних ситуаціях, що передбачає неухильне дотримання встановлених норм і правил. Прикладом такої комунікації є переговори, ділові зустрічі, контракти, заяви. Неофіційна комунікація відбувається за невимушеного спілкування, має неформальний, нерегламентований характер і тому не потребує дотримання статусних норм і правил. Прикладом такої комунікації є листування друзів, телефонна розмова знайомих і т. п.

За свободою вибору партнера комунікацію поділяють на ініціативну та вимушену. Ініціативна комунікація дає змогу вибирати приємних для себе партнерів комунікації і водночас уникати спілкування з неприємними людьми. У вимушену комунікацію людина вступає незалежно від своїх бажань, наприклад, розмова з начальником, пояснювальна записка, телефонна розмова з клієнтом і т. ін.

За рівнем організованості комунікація може бути стихійною та організованою. Стихійна комунікація — це ситуативний обмін інформацією між людьми, що випадково здибалися, наприклад, розмова пасажирів автобуса, несподівана зустріч ділових партнерів і т. п. Організована комунікація, навпаки, — узгоджений і впорядкований обмін інформацією між людьми, зустріч між якими була запланована, наприклад, інтерв'ю, виробнича нарада, наукова доповідь і т. п.

За кількістю контактів виокремлюють одноразову, постійну і періодичну комунікацію. Одноразова комунікація здійснюється лише раз і передбачає один-єдиний контакт із комунікантом, наприклад, розмова з випадковим перехожим на вулиці. Постійна комунікація тривала і передбачає численні контакти і взаємодії комунікантів у

групах, наприклад, спілкування батьків із дітьми, колеґ по роботі і т. п. Періодична комунікація здійснюється регулярно або через певні проміжки часу, наприклад, річний звіт, навчальні заняття і т. п.

За тривалістю розрізняють нетривалу і тривалу комунікації. Нетривала комунікація передбачає швидке передавання інформації й обмін нею, а також миттєве розірвання мовленнєвого контакту, наприклад, військовий наказ, виклик швидкої допомоги, поліції і т. п. Тривала комунікація передбачає тривалий комунікативний процес, наприклад, судове засідання, захист дисертації і т. п. [див.: 202, с. 60–61].

За функціональним призначенням виокремлюють інформативну, афективно-оцінну, рекреативну, переконувальну і ритуальну комунікації. Інформативна комунікація спрямована на передавання об'єктивної інформації про навколишній світ комунікантів — комунікатора та реципієнта. Очікується, що інформаційні повідомлення мають бути правдиві, несуперечливі й неупереджені, наприклад, інструкція, рецепт. Афективно-оцінна комунікація заснована на вираженні почуттів, оцінок, емоцій комунікатора щодо реципієнта. У цьому виді комунікації відсутнє об'єктивне викладення фактів, натомість існує упередженість, позитивна чи негативна спрямованість, наприклад, освідчення у коханні, співчуття, осуд. Такому виду комунікації властива емпатія — здатність бачити світ з позиції реципієнта, вміння зрозуміти вербальні та невербальні вияви його почуттів і поділити ці почуття й переживання. Рекреативна комунікація охоплює різноманітні форми розважального спілкування, які дають змогу комунікантам розслабитися та відпочити. Комуніканти створюють уявні ситуації і передають інформацію про них, наприклад, анекдоти, різного типу конкурси. Переконувальна комунікація спрямована на стимулювання якоїсь дії. Вона передбачає маніпуляцію свідомістю та поведінкою інших людей. Учасники комунікації впливають один на одного, намагаючись змінити думку чи поведінку співрозмовника, наприклад, прохання, порада, реклама. Переконувальна комунікація може бути імперативною і провокативною. Імперативна комунікація заснована на генетично властивому бажанні людини примушувати інших щось робити всупереч їхній волі. Провокативна комунікація має на меті або спровокувати певну емоційну реакцію, або розрахована на неявне отримання певної інформації за умови, коли мовець не бажає ділитися нею. Ритуальна

комунікація полягає у дотриманні соціально прийнятих форм і виконанні норм та звичаїв культурної поведінки. Серед правил культурної поведінки вирізняють заперечувальні (законодавство) і рекомендаційні правила (етикет). Ці правила існують для зручності спільного життя. Від тих, хто їх не виконує, спільнота звільняється територіально або психологічно [див.: 204, с. 61–62; 164, с. 40–43].

За сферою комунікації виокремлюють побутову, ділову, політичну, релігійну, наукову, педагогічну комунікації. Побутова комунікація полягає у підтриманні постійного контакту між добре знайомими людьми та розв'язанні повсякденних проблем. Така комунікація переважно міжособистісна, неформальна і спонтанна. Їй притаманні сильна ситуативна залежність, порушення логічних норм, синтаксичних правил побудови висловлювань, нечітка вимова, наявність розмовної лексики, широке застосування невербальних засобів, суб'єктивність та емоційність. Наприклад, задушевна розмова між матір'ю і дочкою, сварка між сусідами. Ділова комунікація виступає специфічною формою контактів і взаємодії людей у процесі їхньої трудової діяльності. Вона завжди спрямована на розв'язання конкретних завдань, досягнення визначеної мети. Цей тип комунікації належить до формального спілкування, регламентується за формою та змістом і зумовлений соціальними функціями людини. Наприклад, керівник – підлеглий, виробник – постачальник, співробітник – клієнт. Політична комунікація спричинена диференціацією політичного простору, наявністю багатьох політичних партій та організацій, течій, груп і блоків, що передбачає вміння орієнтуватися в ньому. Така комунікація зазвичай спрямована на майбутній контекст, а також на визнання правомірності лише якоїсь однієї сторони в політичній дискусії. Релігійна комунікація має на меті залучити до віри в межах певної конфесії. Вона досягається через утвердження певних цінностей: визнання Бога, розуміння гріха й доброчесності, спасіння душі, відчуття дива, дотримання обрядів. Центральне місце в ній належить проповіді. Проповідь передбачає звертання до ситуацій і слів Божих, описаних у Біблії, а також перенесення рішень, ухвалених у цих ситуаціях, на сьогоднішнє життя людини. Наукова комунікація пов'язана з процесом отримання нових та обґрунтованих знань про дійсність. Її учасниками є науковці, які проводять дослідження, та позанаукові кола, що зацікавлені в результатах наукових досліджень, наукових відкриттях і розробках. У процесі комунікації науковці

можуть набувати різних статусів, виконуючи при цьому різні ролі: науковець-дослідник, науковець-експерт, науковець-популяризатор та ін. Це пояснюється тим, що науковці повинні не лише здобути й оцінити нове знання, а й повідомити про нього громадськість. Повідомлення може мати вигляд наукової статті, монографії, дисертації, доповіді, рецензії, анотації. Наукові повідомлення зазвичай насичені термінологією, аббревіатурами, формулами, діаграмами, схемами і т. п., що створює бар'єр для розуміння для непідготовленої аудиторії. Їм також притаманна точність і логічність викладу, певні дискурсивні формули, кліше. Педагогічна комунікація сприяє соціалізації особистості в межах навчально-виховного процесу шляхом засвоєння знань, цінностей і норм суспільства. Головними учасниками педагогічної комунікації є вчителі й учні, викладачі та студенти, формами взаємодії між якими є урок, лекція, семінар, іспит, а також батьки і діти, формами взаємодії між якими є, наприклад, виховна бесіда, особистий приклад і т. п. [див.: 204, с. 62–64].

За культурними чинниками вирізняють монокультурну та міжкультурну комунікацію. Монокультурна комунікація передбачає спілкування представників однієї національно-лінгвокультурної спільноти, які мають спільну когнітивну базу, наприклад, конференція українських промисловців-підприємців, фестиваль української молоді тощо. Така комунікація у чистому вигляді зустрічається досить рідко в сучасному суспільстві, яке стає все більш мультикультурним. Міжкультурна комунікація – це спілкування представників різних національно-лінгвокультурних спільнот, носіїв різних ментально-лінгвальних комплексів, наприклад, міжнародна наукова конференція, літні та зимові олімпійські ігри тощо. Міжкультурна комунікація детермінована національними стереотипами, що значною мірою впливає на взаєморозуміння комунікантів [див.: 204, с. 64–65].

Комунікація як цілеспрямований процес має чітку структуру. Комунікативний процес – це форма об'єктивації вербальної комунікації, за якої комуніканти вступають у вербальний контакт засобами мовного та позамовного кодів з приводу референта (об'єкта, про який ідеться), продукуючи та інтерпретуючи повідомлення (дискурс) відповідно до комунікативних намірів (інтенцій) і з урахуванням контакту, використовуючи певні комунікативні ресурси (стратегії і тактики) для досягнення комунікативних цілей.

Комунікативний процес як складний, багатоплановий і багаторівневий соціолінгвістичний комплекс утворюють: 1) комуніканти; 2) вербальний контакт; 3) вербальний код; 4) невербальні коди; 5) комунікативні ресурси [див.: 164, с. 16].

Комуніканти — це особи, які беруть участь у комунікації [див.: 164, с. 16]. Серед них розрізняють адресанта і адресата. Адресант — це комунікант, який створює та передає повідомлення. Адресант може бути індивідуальним (одна людина) і колективним (двоє і більше людей). Він визначає тип повідомлення і спосіб його передавання, враховуючи потреби отримувача. Його інші назви — автор, мовець, відправник. Однак терміни «адресант» і «відправник» не завжди синонімічні. Відправник може не бути автором повідомлення, а лише відповідати за його передавання, наприклад, коли секретар передає іншим підлеглим розпорядження начальника [див.: 204, с. 45; 164, с. 16].

Адресат — це комунікант, якому призначене повідомлення, що передається. Адресат також може бути індивідуальним (окрема людина) або колективним (група людей). Інші його назви — слухач, читач, інтерпретатор, аудиторія, отримувач. Однак терміни «адресат» і «отримувач» не рівнозначні. Отримувач може не бути адресатом, якщо отримує повідомлення, які йому не призначені [див.: 204, с. 47; 164, с. 16; 10, с. 57].

Комуніканти — адресант і адресат — мають комунікативні статуси і виконують комунікативні ролі. Комунікативні статуси — це комунікативні права та обов'язки учасників мовленнєвої взаємодії у процесі її реалізації. А комунікативні ролі — це функції комуніканта відповідно до продукції або рецепції мовленнєвого продукту. Це означає, що комунікант у певну мить комунікативного процесу може або створювати і передавати вербальне повідомлення як мовець, або сприймати та інтерпретувати його як слухач [див.: 164, с. 58].

Вербальна комунікація починається з вербального контакту. Вербальний контакт — це фрагмент комунікативного процесу, обмежений початком і кінцем вербальної взаємодії двох або більше комунікантів на перетині осей певного часу та певного місця, у процесі якого вони організують обмін комунікативними діями, спрямований на досягнення комунікативної мети, який зазвичай відбувається з дотриманням принципів і правил комунікативного кодексу певної лінгвокультури [див.: 164, с. 17].

Перед тим, як відправити інформацію, адресант має її закодувати за допомогою певних символів (коду). Кодування — це втілення задуму адресанта в певну символічну форму (мовну, звукову, графічну та ін.) [див.: 204, с. 45]. А після отримання повідомлення адресат має його декодувати. Декодування — це процес розшифрування повідомлення, перетворення символів на значення [див.: 204, с. 47].

Кодування і декодування інформації здійснюється на базі вербального коду. Вербальний код — це сукупність мовних засобів, які використовують комуніканти для створення та обміну повідомленнями під час вербальної взаємодії [див.: 164, с. 17]. Він організований у вигляді повідомлення з урахуванням контексту. Повідомлення — це організована сукупність смислів (знань, інформації), що включає компонент світу, тобто те, що мовець пропонує дізнатися, та компонент мовця, тобто те, як мовець до цього ставиться, і яку кодує адресант засобами мовного та позамовного кодів, передає каналом комунікації, розкодує і інтерпретує адресат [див.: 164, с. 18].

Повідомлення реалізуються засобами різних семіотичних систем та можуть складатися з вербальних або невербальних символів, наприклад, жестів, міміки, графічних зображень. Повідомлення можуть бути підготовленими, наприклад, твір, доповідь, лекція, і спонтанними, наприклад, репліка на вулиці, розмова в черзі. Спонтанні повідомлення зазвичай супроводжуються чи виражені невербальними символами, наприклад, сміх, сльози, зітхання і т. п.

Предметно-знаковим носієм повідомлення є дискурс. Дискурс як процес і найзагальніша категорія організації мовного коду в спілкуванні — це тип комунікаційної діяльності, інтерактивне явище, мовленнєвий потік, який має різні форми вияву (усну, писемну, паралінгвальну), відбувається у межах конкретного каналу спілкування, регулюється стратегіями і тактиками учасників; синтез когнітивних, мовних і позамовних (соціальних, психічних, психологічних і т. п.) чинників, які визначаються конкретним колом «форм життя», залежних від тематики спілкування, має своїм наслідком формування різноманітних мовленнєвих жанрів [див.: 10, с. 154]. А дискурс як комунікативні й інтерсуб'єктивні властивості людського буття — це процес створення тексту, умов для його розуміння та комунікації на цій основі [див.: 182, с. 111].

Найбільшим елементом у структурі дискурсу є мовленнєва, комунікативна подія. Комунікативна подія — це закінчене мовленнєве спілкування, що є одиницею макрорівня дискурсу. Прикладами комунікативної події можуть бути телефонна розмова, ділова нарада, судове засідання, лекція в університеті і т. п. [див.: 204, с. 93].

Комунікативний процес завжди перебуває під впливом ситуативного контексту. Ситуативний контекст — це обставини, за яких відбувається комунікація. Він має фізичний, соціальний, хронологічний і культурний виміри. Фізичний контекст охоплює місце комунікації, а також її просторові властивості та зумовлює зміст і якість інтеракцій. Соціальний контекст відображає природу стосунків між комунікантами. На перебіг комунікації впливає вік, статусні й соціальні ролі комунікантів, тривалість їхнього знайомства, якість стосунків і таке інше. Під хронологічним контекстом розуміють вплив часу на процес комунікації. Від того, коли саме відбуваються вербальні взаємодії комунікантів — вранці чи пізно ввечері, у приймальні години, під час обідньої перерви, після закінчення робочого дня, на початку чи наприкінці фінансового року, може залежати ефективність комунікації. Культурний контекст визначений різним походженням і культурою комунікантів, наприклад, расовим, етнічним походженням і національною, корпоративною, індивідуальною культурою, що зазвичай ускладнює взаєморозуміння [див.: 204, с. 48–49].

Адресант у комунікації послуговується засобами не тільки мовного, а й позамовного, невербального коду. Невербальний код — це сукупність позамовних засобів (жестів, рухів, голосових ефектів і т. ін.), які комуніканти наділяють символічними функціями і використовують для створення повідомлень і обміну ними [див.: 164, с. 20].

У комунікативному процесі задіяні комунікативні ресурси, які слугують його впорядкуванню, плануванню та прогнозуванню. Комунікативні ресурси — це сукупність мовленнєвих і немовленнєвих дій комунікантів у межах вербального контакту, які спрямовані на досягнення комунікативної мети певного комунікативного акту. Вони пов'язані з комунікативною поведінкою мовців. До них належать комунікативні стратегії та комунікативні тактики [див.: 164, с. 20]. Зі стратегією пов'язують загальну мету комунікації. Комунікативна стратегія — це головна лінія мовленнєвої поведінки в межах конкретної комунікативної події, що визначається загальною метою комунікації,

ситуативним контекстом і уявленнями про адресата. Тактики співвідносять з окремими намірами, що відповідають етапам або фазам комунікативної події. Комунікативна тактика — це зумовлені стратегією мовленнєві кроки, що в сукупності дають змогу досягти головної комунікативної мети.

Стратегій небагато, вони задають головний маршрут дискурсу — від задуму до його реалізації. Тактик — багато, вони забезпечують гнучкість комунікації. Кожна тактика спрямована на певну зміну свідомості адресата в потрібному для адресанта напрямі. Інструментом її реалізації є комунікативний хід [див.: 204, с. 156].

Загальновизнана типологія комунікативних стратегій базується на діалогічній взаємодії за наслідком комунікативної події — гармонією чи конфліктом. З огляду на це стратегії поділяють на кооперативні й некооперативні. Кооперативні стратегії — це стратегії комунікації, за яких співрозмовники реалізують свої комунікативні наміри, зберігши баланс стосунків, комунікативну рівновагу. Ними вважаються стратегії ввічливості, щирості й довіри, близькості, співпраці, компромісу і т. п. Для реалізації цих стратегій використовують тактики кооперації: пропозиції, згоди, поступки, схвалення, компліменту й інше. Некооперативні стратегії — це стратегії комунікації, що перешкоджають досягненню цілей комунікації і знаходять своє втілення у конфліктах, суперечках, претензіях, погрозах, ухиляннях від відповідей і т. п. До них належать стратегії агресії, насильства, дискредитації, підпорядкування, примусу, викриття та інші. Вони пов'язані з конфронтаційними тактиками — образами, провокаціями і т. ін. [див.: 204, с. 161—162].

Аналізуючи сутність і механізми комунікації як процесу, застосовують метод моделювання, що передбачає створення моделей комунікації. Модель комунікації — це схема, що відтворює основні елементи і функціональні характеристики комунікативних процесів [див.: 204, с. 40]. Існує багато моделей комунікації, що пояснюється складністю самої природи комунікації, а також різноманіттям цілей і завдань науковців, які їх створюють.

Беручи до уваги основні елементи комунікативного акту, типи зв'язків між комунікантами, перебіг комунікації, виокремлюють лінійну, інтеракційну і трансакційну моделі комунікації. Лінійна модель комунікації репрезентує комунікацію як дію, односторонній процес передавання інформації від джерела адресатові. Її називають ще

трансмiсійною. Такий спiсiб передавання повiдомлення зазвичай притаманний писемнiй комунiкацiї або усному спiлкуванню, метою якого є намагання переконати слухачiв, змiнити хiд iхнiх думок i лiнiю поведiнки, наприклад, у полiтичних дебатах, наукових дискусiях, дiловому спiлкуванні i т. iн. Адресат постає пасивним учасником комунiкацiї, що дає пiдстави сприймати його як об'єкт манiпуляцiї. Вадодою лiнiйної моделi є те, що вона лише частково охоплює особливостi процесу мiжособистiсного спiлкування [див.: 204, с. 41].

Свої варiанти лiнiйних моделей запропонували Г.-Д. Ласвел, К.-Е. Шенон, В. Вiвер, Р. Якобсон i Ю. Лотман. Модель комунiкацiї Г.-Д. Ласвела – одна з найперших. Це модель лiнiйного розгортання мовлення вiд мотиву, який спонукає адресанта розпочати спiлкування, до ефекту, який отримав адресант у спiлкуванні з адресатом. У стислому виглядi її можна визначити як низку запитань, вiдповiдаючи на якi виокремлюють учасникiв та елементи комунiкативного процесу. Зазначену низку запитань виражають у схемi, яку вважають класичною: «Хто говорить? Що говорить? З яким результатом говорить?» У цiй моделi не враховано iнтерактивностi учасникiв комунiкацiї, того, що адресант i адресат у процесi комунiкативного акту мiняються мiсцями [див.: 204, с. 41; 164, с. 32; 10, с. 52].

Ще одну модель запропонував В. Вiвер i доопрацював К.-Е. Шенон. Звiдси її назва – «модель комунiкацiї Шенона–Вiвера». Спочату ця модель включала п'ять елементiв: джерело iнформацiї, передавач, канал передавання, отримувавч iнформацiї та кiнцеву мету, що розташованi в лiнiйнiй послiдовностi. Тому її i називають лiнiйною. Надалi її вдосконалювали для потреб телефонiчної комунiкацiї, враховуючи насамперед технiчний бiк проблеми. У галузi телефонного зв'язку вона складається вже iз шести елементiв: джерело, кодувальний прилад, повiдомлення, канал, декодувальний прилад i приймач повiдомлення. Найiстотнiшою вадодою моделi Шенона–Вiвера є її статичнiсть. Згодом її доповнили поняттям «зворотний зв'язок», що дало змогу бiльше наблизити модель до реальної взаємодiї мовцiв у комунiкацiї [див.: 164, с. 32–34; 10, с. 55].

Модель комунiкацiї Р. Якобсона вважається лiнгвiстичною iнтерпретацiєю iдей К.-Е. Шенона. У цiй iнтерпретацiї Р. Якобсон орієнтувався передусiм на учасникiв комунiкацiї та засоби мови, якi вони використовують в iнтеракцiї. Він подав мовленнєву комунiкацiю

як взаємодію шести найважливіших чинників, кожному з яких відповідає особлива функція мови. Чинниками комунікації, за моделлю Р. Якобсона, є адресант, адресат, повідомлення, код, контекст і контакт. Подана модель інтерпретується так: адресант, використовуючи засоби мовного коду, створює повідомлення, за допомогою якого в межах конкретного контексту встановлює контакт з адресатом. В ідеальній ситуації комунікації спрацьовують усі шість чинників, реальна комунікація може ставити на перше місце один із них, водночас не втрачаючи решти. Звідси типологія функцій міжособистісного спілкування Р. Якобсона, в якій виокремлено шість функцій: емотивну, референтну, конотативну, поетичну, металінгвістичну і фатичну. Емотивна функція полягає в опорі на адресанта. При цьому особистість мовця, його внутрішній світ виявляються найповніше. За референтної функції основну увагу приділяють об'єктові мовлення. За конотативної функції адресант впливає на ментальну й емоційну сферу адресата. За поетичної функції чільне місце в комунікації посідає форма повідомлення. Металінгвістична функція спирається на код. Фатична функція передбачає опору на контекст [див.: 204, с. 41–42; 164, с. 34–35; 10, с. 53–54].

Модель Ю. Лотмана — видозміна моделі Р. Якобсона. Розбіжність між ними полягає у різному тлумаченні поняття «код». Ю. Лотман, на відміну від Р. Якобсона, стверджував, що код не має історії, він не заглиблений в культуру, пам'ять поколінь. Конкретна ж мова — як неповторно національна чи ідіоетнічна, так і індивідуальна, — це код, одночасно поданий із неповторною історією елементів цього коду. Адресант і адресат у моделі комунікації Ю. Лотмана мають свої власні мови, ідіостилі, оперують неповторними смислами при побудові тексту та його перекладі. Комунікація в цій моделі постає як переклад з «мови» на «мову» в діалозі особистостей [див.: 10, с. 54–55].

Проаналізовані лінійні моделі комунікації трактують спілкування як односпрямований процес — від відправника до отримувача. Вони лише частково описують особливості процесу міжособистісного спілкування. У них репрезентовані не всі важливі для реальної комунікації чинники.

Інтеракційні моделі комунікації свою назву отримали завдяки тому, що передбачають активність усіх, щонайменше двох, учасників комунікативної взаємодії, які продукують та інтерпретують смисли.

Інтеракційна модель трактує комунікацію як взаємодію, двосторонній процес обміну інформацією між відправником і отримувачем, що послідовно міняються місцями. Ця модель передбачає зворотний зв'язок, проте недостатньо диференціює канали комунікації, не враховує психологічних, соціальних, культурних і багатьох інших чинників, які можуть впливати на перебіг міжособистісного спілкування.

Інтеракційні моделі спілкування запропонували М. Бахтін, Р. Барт та інші. Останнім часом набуває популярності динамічна інтеракційна модель М. Бахтіна, який тлумачив комунікацію як мовну творчість, процес генерування нових смислів [див.: 204, с. 47; 164, с. 36; 10, с. 55].

У транзакційних моделях комунікація постає процесом одночасного відправлення та отримання повідомлення комунікаторами, які залежать один від одного як творці комунікативного акту, залишаючись при цьому неповторними особистостями. У таких моделях комунікація постає процесом, у якому люди будують стосунки, взаємодіючи один з одним. Якщо лінійна й інтеракційна моделі описують комунікацію як дискретні акти, які мають початок і кінець, то транзакційна модель репрезентує її як процес одностороннього надсилання й отримання повідомлень комунікантами, взаємодію, що триває. Ця модель дає змогу побачити, що дискретний акт комунікації складно відокремити від попередніх і наступних подій. У ній набуває ваги історичний вимір комунікативного процесу.

Транзакційною вважається модель Т. Гембл і М. Гембла та модель Ф. Денса. У моделі Т. Гембл і М. Гембла комунікація розуміється як коловий процес. Обидва комуніканти несуть однакову відповідальність за передавання й отримання інформації. Повідомлення можуть передаватися за допомогою одного чи кількох каналів. Ефективність взаємодії комунікантів залежить від контексту комунікації. Перешкоди можуть бути спричинені контекстом, закладені в каналах комунікації чи раптово виникати в самому повідомленні. Навпаки, модель комунікації Ф. Денса подана у вигляді спіралі. Вона показує, як розвивається комунікація індивіда з часу його народження, наголошуючи, що поведінка комуніканта певної миті залежить від його попереднього досвіду і впливає на майбутні дії. Взаємодії комунікантів як комунікативні спіралі мають адаптивний і кумулятивний характер. Окремі спіралі перетинаються лише раз або

кілька разів за життя, інші взаємодіють впродовж тривалого часу [див.: 204, с. 42–44; 10, с. 55–56].

Адаптована модель Шеннона–Вівера має назву інформаційно-кодової моделі. Вона заснована на ідеї примітивної інтерсуб'єктивності: мета комунікації — спільне повідомлення (думка); процес досягнення мети базується на існуванні спільного коду. Учасники комунікації — відправник і отримувач, повідомлення та сигнал, симетрично пов'язані кодуванням і декодуванням, що забезпечує трансляцію інформації. Вадами цієї моделі є неможливість адекватно описати реальні процеси комунікації будь-якою природною мовою, а також проблеми семантично-прагматичного характеру, пов'язані з розумінням інформації у процесі її декодування [див.: 164, с. 35].

Проаналізовані типи, компоненти і моделі комунікації дають змогу стверджувати, що для обґрунтування культурно-предикативного аналізу як гуманітарно-наукової методології важливе значення мають такі з них, як вербальна, писемна, опосередкована, періодична, тривала, інформативна, переконувальна, наукова, міжкультурна комунікації, монолог, діалог і полілог, комуніканти, адресант і адресат, комунікативні статуси, комунікативні ролі, повідомлення, кодування і декодування, вербальний код, інформаційно-кодова модель комунікації. Вони становлять передумови цього аналізу.

1.2. Комунікативна теорія в історії філософії

В історії західноєвропейської філософії можна виокремити дві базові концепції теорії комунікації: діалог і розсіювання. Їхніми засновниками вважаються Сократ та Ісус, а послідовниками — Платон і євангелісти [див.: 141, с. 44].

Сократ прагнув інтимності запитання і відповіді, діалогу, а не безладного розсіювання, панспермії. На відміну від схвалення розсіювання, яке існує у притчах, приписуваних Ісусові, Сократ висловлював занепокоєність розсіювальними властивостями писаного слова [див.: 141, с. 56]. Для Сократа, як і для багатьох інших його послідовників, діалог як плідне єднання вважається нормою, а розсіювання, тобто розкидання насіння — патологією [див.: 141, с. 57]. На думку Сократа, «комунікація має йти від душі до душі, відбуватися між тілесними живими людьми, в інтимній взаємодії, яка унікальним чином відповідає кожному її учасникові» [141, с. 55]. Для Сократа

міжособистісна комунікація — не лише вдалий спосіб обміну повідомленнями, а взаємне спасіння душ у коханні, благословенному небом. Цією спадщиною, профільтованою через християнську, куртуазну і романтичну традиції, з античних часів завжди вимірюється термін «комунікація» [див.: 141, с. 53]. Викривлення ж комунікації, за Сократом, виникає зі зникненням особистісних зв'язків у писаному діалозі. «Через те, що письмо може набагато пережити ситуацію усного виголошення тексту, воно може кожним розумітися по-своєму» [141, с. 55]. Сократова модель належних і патологічних форм комунікації актуальна й сьогодні. Для багатьох справжня комунікація — особистісна, вільна, жива і взаємна [див.: 141, с. 58].

Християнське вчення про комунікацію «є вченням про розсіювання, про поодинокі дії, які вчиняються без очікування, що один добрий вчинок потягне за собою інший добрий вчинок у відповідь. Любов мало коли виникає у стосунках досконалої рівності» [141, с. 69].

Сократ, за Платоновою версією, «віддавав перевагу приватному й утаємниченому способу комунікації». Ісус, на відміну від нього, репрезентував «радикально публічний, відкритий спосіб поширення значень». Цей спосіб комунікації передбачав, що «аудиторія сама для себе знайде тлумачення сказаного, за винятком тих випадків, коли Ісус пояснював значення притч у вузькому колі» [141, с. 61].

Якщо Сократ схилився до прямої комунікації, то Ісус — до непрямої. Сенс непрямої комунікації полягає в тому, що «коли дистанція між мовцем і слухачем є великою, аудиторія сама має нести тягар тлумачення [...]. Відповідальність замкнути смислове коло лягає на слухача, допомоги мовця немає» [141, с. 60]. У такому контексті дії мовця як сіяча абсолютно односторонні: «...ніхто не вирощує проросле зерно, немає ніяких взаємних поступок, жодних вказівок щодо розуміння слів» [141, с. 61]. Діяльність сіяча «багато в чому є марнуванням. Він дозволяє насінню падати, де впаде, не знаючи задалегідь, хто буде родючим ґрунтом, залишаючи аж надто важливі вибір та інтерпретацію слухачеві, а не господарю. [...] Сократ зневажав марнування, особливо марнування як розсіювання. Ісус вітав його» [141, с. 63].

Незважаючи на відмінності, платонівська та християнська традиції мають багато спільного. «І Сократ й Ісус прагнули вийти за межі вузької раціональності. Сократ — в ім'я вищої взаємності, Ісус — в ім'я вищого розсіювання. Обидва вони бачили любов як благословенне безумство.

[...] Безумне буяння Еросу – гостра насолода іншими безвідносно до віддяки – є, як показує довга традиція християнського містицизму, інструктивною моделлю безумовної любові до Бога і ближнього, яка забуває про будь-яку кінцеву відплату» [141, с. 68].

Життю без особистої взаємодії, без діалогу, на думку Дж. Д. Пітерса, бракувало б любові; життю без більш генералізованого підходу, тобто без розсіювання, бракувало б справедливості [див.: 141, с. 67]. Тому гаслом теорії комунікації, на його погляд, має бути: діалог з «Я», розсіювання стосовно іншого. Це, зазначав він, переформулювання етичної максими: стався до себе, як до іншого, і до іншого, як до себе [див.: 141, с. 65]. Загалом, як стверджував Дж. Д. Пітерс, «відкрите розсіювання фундаментальніше за поєднання. Воно є тим ґрунтом, на якому в рідкісних і радісних випадках може вирости діалог» [141, с. 70].

Сучасна теорія комунікації, її інтелектуальна архітектура та пов'язана з нею метафоричність укорінена у платонівській і християнській традиціях, їхніх діалогових і панспермічних моделях. Так, Августин і Дж. Лок чітко обстоювали, хоча з дуже різними цілями, ідеї, які стали основоположними для сучасного поняття комунікації: про внутрішній характер «Я» і знак як порожню посудину, яка заповнюється ідейним змістом [див.: 141, с. 71–72]. Августин, поєднавши неоплатонічні течії з християнським ученням, вважав душу нематеріальною і «виклав повний перелік опозицій, які комунікація має долати і відтворювати, наприклад, тіло і душа, розум і почуття, вічність і час, внутрішнє і зовнішнє». Він «зробив внесок як у розбудову поняття внутрішнього “Я”, так і в прагнення його подолання через комунікацію» [див.: 141, с. 76].

У певному розумінні Августин може вважатися винахідником поняття «медіум», «засіб комунікації». Цей термін він вживав у широкому сенсі «для позначення подібного до тіла засобу для досягнення мети, засобу передачі» [141, с. 77].

Для Августина «явлення Бога людям за своєю природою є проблемою засобів (медіа). Якщо Бог набуває зовнішності для того, щоб явити себе, він вдається до ілюзії, щоб бути сприйнятим грубими людськими органами чуття. Богоявлення є або ілюзією (стосовно людей), або приниженням (стосовно Бога)» [141, с. 79]. На його думку, «втілення є лише засобом виявлення і не має сутнісної важливості. Це – програма комунікації як зустрічі двох внутрішніх ідей, незмінних

через свою матеріальність. Зміст залишається постійним упродовж усіх своїх втілень» [141, с. 78]. Августинові роздуми про Божественну комунікацію важливі для сучасного розуміння комунікації і «проблеми створення достовірного ефекту присутності відсутнього тіла для аудиторії, віддаленої від нього у просторі, часі й статусі» [141, с. 80].

Для Августина слово — маркер, який вказує на зовнішню і внутрішню реальності. Його найважливішою місією було відкриття внутрішнього світу, світу думки і духу. За Августином, «так само, як людські істоти, вміщені у тіло, слово вміщене у матерію» [141, с. 80]. Наслідком цього, на думку Августина, є закономірне прагнення людських істот до комунікації без слів, яка дає їм змогу піднятися над «Вавилоном земного міста».

Теологія втіленого Слова Августина, його метафізика плоті й духу, психологія внутрішнього і зовнішнього — усе це «обґрунтовувало погляд Августина на комунікацію, як узгодженість внутрішніх світів» [141, с. 80].

Розрізнення між внутрішньою думкою і зовнішнім світом, яке проводить Августин, прийняв Дж. Лок. Цим він нагадає Августина. Але між їхніми проєктами існують істотні відмінності. Августин мислив про знаки як про тіла, Дж. Лок думав про них як про власність. Дж. Лок вважав значення слів «різновидом приватної власності у внутрішньому світі особистості». Августин пропонував «інкарнаційну теологію знака, Дж. Лок — індивідуалістичну політику» [141, с. 89].

Як і в Августина, у Дж. Лока внутрішнє слово, або ідея в його термінології, має владу. Знаки без підтримки ідей — лише звук без значення. Дж. Лок часто висловлювався про слова як про валюту, «яка може зберігатися тільки у вигляді готівки ідей у банку людських свідомостей». Якщо ж слова перебувають в обігу без підтримки ідей, а сам Дж. Лок стверджував, що так воно і є, то «вони є підробними засобами для штукарства і непорозумінь» [141, с. 91]. Августин вважав, що той факт, що Слово стало плоттю, ніяк не вплинуло на його природу. Аналогічно і Дж. Лок стверджував, що висловлення думок, в ідеалі, не має зазнавати впливу мови [див.: 141, с. 92].

Дж. Лок зробив значний поштовх в русі терміна «комунікація» від його фізичного до ментального значення. Його вживання слова «комунікація» для опису передачі ідей від людини до людини було новаторським. Правда, нове значення цього слова він поєднував зі старим. Дж. Лок говорив не тільки про людей, які передають і

обмінюються ідеями одне з одним, а й про Бога, який передає досконалість своїм ангелам, і про Дух, що здійснює взаємозв'язок, комунікацію з тілом.

Дж. Лок розумів комунікацію не як різновид мовлення, риторики чи дискурсу, а як їхній ідеальний остаточний підсумок. Якщо для Августина перешкодою комунікації часто було тіло, то для Дж. Лока сама мова могла заважати ідеям перетікати між свідомостями. Дж. Лок проголосив, що слово мусить відповідати і слугувати меті комунікації, яка у свою чергу є метою бесіди і мови. Власне це і є відкриттям нового «слова про слова»: «комунікація» [див.: 141, с. 89].

Дж. Лок розрізняв громадянську і філософську комунікації. Перша уможливорює довільні зв'язки між словами й ідеями, друга натомість призначена для наукових досліджень, потребує значно більшої точності [див.: 141, с. 96].

Дж. Лок у своєму використанні терміна «комунікація» поєднав августинівську семіотику внутрішнього і зовнішнього, політичну програму індивідуальної свободи та наукове уявлення про чистий процес передачі. Він вбачав у комунікації норму передачі думок, тобто щось таке, чого не дозволяють його ж власні принципи. Поняття про приватну власність у свідомості робить комунікацію водночас і потрібною, і неможливою [див.: 141, с. 96].

На відміну від Дж. Лока, Г. Гегель розумів комунікацію не як вид передачі думок, а як небезпечну, іноді трагічну спробу організувати умови життя так, щоб взаємне усвідомлення узгоджувалося з усіма. Проблема комунікації, на його думку, полягає не так у тому, щоб налагодити контакт між особистостями, як у тому, щоб побудувати дієву систему соціальних відносин, у якій можуть творитися спільні світи [див.: 141, с. 127]. Для Г. Гегеля комунікація — це не психологічне завдання приведення двох свідомостей у стан *en rapport*, а політична й історична проблема виявлення умов, за яких уможливується взаємне усвідомлення самосвідомих індивідуальностей. Проблема полягає у примиренні суб'єктів зі світом, з самими собою і одне з одним [див.: 141, с. 121]. Саме пошук примирення між суб'єктом і об'єктом є головним рушієм зрілої Гегелевої системи. Інакше кажучи, метою всієї його системи була комунікація — не в розумінні обміну і передачі інформації, а в багатшому розумінні процесу, через який колективно будується світ вільних людських істот [див.: 141, с. 115].

За Г. Гегелем, не існує повідомлення окремо від каналу його передачі. Іншими словами, «Дух не існує без тіла» [141, с. 120]. Дух має і матеріальну, і духовну форми. Найвищі досягнення Духу – закон, держава, мистецтво, поезія, релігія і філософія існують у матеріальній формі, наприклад, у текстах, містах, громадах, камені, живописі, мові тощо. Але вони не існують як Дух без свого усвідомлення такими, що мають значення, яке виходить за межі їхнього матеріального втілення. Усвідомлення завжди потребує інтерпретації. Отже, Дух поєднує в собі матеріальність культури і втілену спільність інтерпретаторів. Твори мистецтва чи філософії мають суб'єктивний, внутрішній вимір, так само, як інтерпретатори-люди мають вимір об'єктивний. Тоді як Дж. Лок вважав, що значення перебувають в людях, Г. Гегель стверджував про об'єктивне існування значень у світі. За Г. Гегелем, значення так само може перебувати в речах, як і в людях, так само в матерії, як і у свідомості [див.: 141, с. 125]. Для вихованих на Локовому принципі, що значення живе винятково в окремому індивіді, Гегелеве поняття Духу протягом тривалого часу видавалося примарним чи навіть моторошним. Однак те, що твори Духу промовляють від особи мертвих і діють так, незважаючи на жодні обставини, є не джерелом жаху, а ґрунтом неперервності культури. Позбавлений тіла інтелект може здаватися надприродно зловісним, проте без певного виду інтелекту, що виходить за межі тіла, мрія про комунікацію, зрештою, виявилася б марною [див.: 141, с. 126].

Як і Г. Гегель, К. Маркс не вважав комунікацію «контактом душ» [141, с. 128]. Він трактував гроші як масову комунікацію і ненавидів її [див.: 141, с. 131]. Сократова занепокоєність дивовижною здатністю письма до збереження і поширення повторюється у Дж. Лока і К. Маркса, які зосереджуються на дивній здатності грошей зберігати вартість. Проте з цього факту вони роблять різні висновки: Дж. Лок вітає поширення, тоді як К. Маркс його ненавидів [див.: 141, с. 128].

К. Маркс виокремлював правильну і неправильну форми комунікації, будучи аналітиком невдалих стосунків між суб'єктом і об'єктом. Правильна, справедлива комунікація, на його думку, особистісна й істинно взаємна. А неправильна, несправедлива – зіпсована дією зовнішніх чинників і деформована за своїм масштабом. К. Маркс вбачав сутність людських комунікативних практик не тільки в гармонізації соціальних світів людей, а й у тому, що вони є критерієм доброго суспільства [див.: 141, с. 134].

К. Маркс закликав до діалогічних стосунків, до зустрічі двох душ, не деформованої дією грошей, ринків чи медіа. Він вірив у те, що в остаточному підсумку комунікація прозора. Види людського контакту і комунікації, будучи дистанційованими, опосередкованими і багатшаровими, це радше деформація, ніж потреба. Вони навряд чи становлять хоч якусь цінність. К. Маркс вбачав у виникненні в комунікації елементів чужого симптом соціального пригноблення, чуже слід інтегрувати й подолати, а це потребує, зрештою, революції [див.: 141, с. 134–135].

К. Маркс вважав публічну сферу зіпсованим світом фантазій, що приховує свій справжній статус війни іншими засобами. С. К'єркегор дійшов не менш суворого висновку: публічне — це фантом, панорама абстрактної нескінченності. За К. Марксом і С. К'єркегором, участь в публічному житті відбувається внаслідок пригноблення чи ухиляння [див.: 141, с. 144]. С. К'єркегор одним із перших зробив комунікацію як таку самостійною філософською проблемою. Він вважав комунікацію способом відкриття і приховування, а не обміну інформацією [див.: 141, с. 137–138]. С. К'єркегор вбачав у собі релігійного ілюзіоніста, який порушує загальноприйняті правила для того, щоб наново відкрити відчуття справжності. Пошук «первинного враження» постає комунікацією більше, ніж взаємне злиття двох свідомостей [див.: 141, с. 138]. За С. К'єркегором, оскільки людина завжди перебуває у процесі саморозкриття, комунікація не може бути передачею чистих думок, а буде символічною практикою натяків і ухилянь [див.: 141, с. 139].

Як і Августин, С. К'єркегор обстоював дворівневу схему комунікації. Якщо Августин виокремлював у ній тілесну і духовну сторони світу, то С. К'єркегор проводив розрізнення між значенням знака і його змістом. На підставі цього С. К'єркегор дійшов висновку про неможливість прямої комунікації. Вона, на його думку, може не бути формою автентичності, а може лише псувати, спотворювати її [див.: 141, с. 140–141]. Намагання ж усунути порушення в комунікації не викликає нічого, крім фальші та порожніх балачок, бо таке порушення, за С. К'єркегором, може бути джерелом Об'явлення [див.: 141, с. 144]. Отже, у своїй теорії комунікації С. К'єркегор надавав перевагу непрямій, самосуперечливій чи Божественній комунікації перед прямою людською комунікацією. Для нього Христос був не просто знаком Божественного, він був «знаком суперечності», «таємним

агентом», який діяв «інкогніто», спонукаючи слухачів стати на той чи інший шлях [див.: 141, с. 140].

Теорії комунікації приділяв увагу і М. Гайдегер. Осмислюючи можливості та межі комунікації, він проголошував неприйняття жодного розуміння комунікації як ментального контакту. Для М. Гайдегера буття з іншими є фундаментальним для людського існування. Бути людиною означає мати мову і соціальні стосунки. Мовлення може виявляти людські стосунки. Однак, на думку М. Гайдегера, зрив комунікації вже не є проблемою, оскільки він може статися лише тоді, коли люди перестають перебувати і в суспільстві, і в мові. Люди пов'язані одне з одним самою своєю сутністю і способом життя. Тут комунікація не передбачає передачі інформації про чийсь інтенціональність. Вона швидше за все означає відкритість для того, щоб почути іншість іншого [див.: 141, с. 26].

Поняття комунікації М. Гайдегера не було ні семантичним (обмін значеннями), ні прагматичним (узгодження дій), воно було світоглядним (відкриття іншості), означало відкривання буття самому собі через мову, але аж ніяк не обмін інформацією [див.: 141, с. 27].

Якщо М. Гайдегер закликав до автентичності зустрічі людини з буттям, М. Бубер прагнув замінити стосунки «Я – Воно» стосунками «Я – Ти» [141, с. 28]. За М. Бубером, комунікація передбачає налагодження стосунків, відкриття іншості чи руйнування оболонки «Я», а не передачу комусь ментальної власності [див.: 141, с. 26]. Для М. Бубера автентична зустріч є світом зустрічі «Я – Ти», у кому тим «Ти» є вічне «Ти» Бога [95, с. 48–49]. Сама ж філософія зустрічі стосується способу буття людини і тому має онтологічний характер [див.: 95, с. 51].

На думку найавторитетнішого сучасного мислителя у сфері комунікації Ю. Габермаса, комунікація – це процес, який загалом веде до творення демократичної спільноти. Він зазначав, що комунікація – це не контакт свідомостей, а радше координація дії, зорієнтованої на справедливість. Саме термін «комунікація» має для нього незаперечний нормативний відтінок [див.: 141, с. 30].

Для Ю. Габермаса комунікація фактично поділяється на два типи: справжню і позірну. Справжня комунікація – це результат одного з різновидів соціальної дії, а саме комунікативної дії, метою якої є сама комунікація. Це комунікація задля комунікації. Ю. Габермас не вважав таку комунікацію порожньою формою. За аналогією з І. Кантом, який вважав моральною дією лише ту, що зорієнтована на іншу людину як на

мету, Ю. Габермас трактував комунікацію задля комунікації як реалізацію невідчужуваних життєвих потреб індивіда. Комунікацію ж, яка вмотивована іншими цілями, Ю. Габермас вважав результатом інструментальної дії, соціальної дії, яка відчужує людину від людини, оскільки трактував її лише як засіб. У першому випадку людина прагне вийти за межі своєї суб'єктивності, у другому — прагне поширити свою суб'єктивність на інших людей [див.: 138, с. 112].

За Ю. Габермасом, комунікація — це універсальне надбання людства та універсальна реальність людського існування. Справжня комунікація існує для всіх без винятку. Інтерсуб'єктивна комунікація не зводиться лише до мовної передачі інформації, а постає водночас і процесом досягнення згоди. У цьому контексті мова — це не лише механізм об'єктивації інформації, а й медіатор розуміння. Практикою комунікативних взаємин для досягнення суспільного погодження постає дискурс, внаслідок якого спільнота має змогу досягти консенсусу, єдності щодо універсальності знання та етичних норм. Аби бути універсальною та загальнозначущою, комунікація також має бути аргументованою. Достеменність смислу і взаєморозуміння, а також рівність усіх учасників дискурсу гарантує необмежена комунікативна спільнота — нормативно-ідеальна апріорна форма і регулятивний принцип комунікації.

Ідеальні умови можливості мовного-комунікативного спілкування формулюються у понятті «ідеальної комунікації» Ю. Габермаса та у схожому понятті «трансцендентальної комунікативної спільноти» К.-О. Апеля. Ідеальні умови комунікації, за Ю. Габермасом, такі: кожен здатний до мови та діяльності суб'єкт може брати участь у дискурсі; кожен може проблематизувати будь-яке твердження; кожен може виступати в дискурсі з будь-яким твердженням; кожен може висловлювати свої погляди, бажання, необхідності; ніхто з тих, хто бере участь у дискурсі, не має зазнавати як внутрішніх, так і зовнішніх перешкод у вигляді зумовленого стосунками панування примусу, використовувати свої права.

Ідея ідеальної мовної комунікації, за Ю. Габермасом, має стати критичним масштабом реально досягнутої згоди, щоб фактична згода піддавалася сумніву, критичній перевірці на істинність. Ця вимога є достатнім індикатором істинного взаєморозуміння [див.: 2, с. 6–7].

Г. Йонас називав взаєморозуміння «відповідальністю перед іншими», Е. Гіденс — «довірою». Мова тут іде про гарантії, яких

потребує комунікативне узгодження для злагодженої роботи соціальних систем.

Оригінальний шлях розв'язання проблеми взаємоузгодження запропонував Н. Луман, називаючи її проблемою «подвійної контингентності». Суть проблеми подвійної контингентності можна описати так. Умовою соціальності є парадоксальний порядок, коли дії Его зумовлені діями чи очікуваннями дій з боку Alter Ego, у той час як Alter Ego тією ж мірою орієнтує свої дії на дії Его. Ця двостороння залежність існує одночасно, й жодна зі сторін не може діяти, якщо не знає, як діє інша. Аби визначати свою поведінку, кожен повинен знати, яке рішення ухвалює інший, але він може це знати, лише коли знає, яке рішення ухвалює він сам. Его повинно знати про Alter Ego те, чого не знає про себе самого.

Н. Луман звільнив проблему подвійної контингентності від передумов трансцендентальної суб'єктивності. На його думку, подвійна контингентність не означає «орієнтацію на спільні дії», вона – вихідна характеристика соціального світу. Щоб пояснити можливість соціального порядку і подвійної контингентності, потрібно, вважав він, покласти в їхню основу комунікацію як єдину систему. За Н. Луманом, комунікація первинна, суспільство вторинне. Суспільство, наголошував він, і є комунікація. Соціальна дія, пояснював Н. Луман, контингентна в тому розумінні, що вона суверенна і не залежить ні від чого іншого [див.: 130, с. 161–162].

Специфіку комунікації Н. Луман пояснював за допомогою поняття «структурної відповідності». На його погляд, у межах структурної відповідності свідомості та комунікації свідомість виконує функцію медіума комунікації, який може набувати різних станів залежно від завдань комунікації. Як медіум свідомість постає для спостерігача простором свободи і можливостей комунікації, сукупністю слабо пов'язаних елементів, яким структуру надає лише комунікація. На думку Н. Лумана, свідомість бере пасивну участь у комунікації. Вона тільки надає свої стани всьому, що мовиться. Сама ж свідомість, будучи зосередженою на собі, не усвідомлює, що відбувається комунікація і вона використовує свої стани. Водночас не підозрює про існування свідомості й комунікація. Свідомість залишається для комунікації невидимою. У такий спосіб вона не створює перепон і не заважає мовленню [див.: 131, с. 165].

У теорії пізнання Н. Луман є прибічником радикального конструктивізму. На його переконання, у пізнанні, як і в інших видах життєдіяльності, система не може вийти за свої межі і має справу лише власними визначеннями. На фундаменті радикального конструктивізму Н. Луман розбудував теорію соціальних систем, ототожнивши при цьому комунікацію і суспільство. Він запропонував нетрадиційне розуміння комунікації як цілісного процесу, який зумовлений своєю функцією – створенням соціальних систем. У розумінні Н. Лумана комунікація є процесом потрійної селекції: інформації, повідомлення і розуміння. Спочатку з низки можливих станів відбирається один як інформація, потім вибирається певна дія, щоб повідомити цю інформацію, і насамкінець, здійснюючи розрізнення між селекціями інформації і повідомленням, відбувається розуміння. Водночас із розумінням завершується комунікативний акт.

Інформація в інтерпретації Н. Лумана постає не структурою, а подією, що змінює стан системи. Коли з'являється нова інформація, вона залишає структурний ефект, змінюючи стан системи. Реагуючи на цю зміну, змінюється вся система [див.: 131, с. 167].

Повідомлення, за Н. Луманом, – це головний динамічний елемент комунікації та дія, що зумовлює часовий перебіг комунікації. Повідомлення в комунікації має мінімальне функціональне навантаження, оскільки воно лише вибирає, чи повинна інформація бути поширена і як саме.

Розуміння Н. Луман витлумачував інакше, ніж у герменевтиці. Для нього розуміння – це не проникнення в чужу свідомість, а проведення розрізнення між інформацією та повідомленням. Те, що комунікується і як це комунікується, визначається шляхом розуміння не ззовні, а тільки всередині самої комунікації.

За Н. Луманом, неперервність комунікації забезпечується медіумами комунікації, серед яких на першому плані перебуває мова. Водночас комунікація не обмежується мовними формами. Комунікація може відбуватися і без слів [див.: 131, с. 168].

Концепція комунікації Н. Лумана доповнюється його теорією медіумів комунікації. Н. Луман розрізняв два види комунікативних медіа: засоби поширення комунікації та символічно генералізовані засоби комунікації. При цьому слід зазначити, що використання мови як базового медіуму становить основу і першого, і другого комунікативного медіума.

До медіа поширення Н. Луман відносив усі агрегати трансляції мовних змістів: писемність, книгодрукування, електронні засоби комунікації та опрацювання інформації, ЗМІ. Певною мірою до них, на його погляд, належать такі форми суспільної комунікації, як релігія і мораль.

До символічно генералізованих комунікативних медіа Н. Луман зараховував істину, владу, право, любов, мистецтво, віру та цінності. Ці комунікативні медіа пов'язані з суспільними функціональними системами: істина – з наукою, влада – з політикою, право – з юриспруденцією і т. д.

Теорія символічно генералізованих медіа Н. Лумана стала наслідком його уявлень про процеси бінарного кодування. За Н. Луманом, кодування – це здатність комунікативних медіа здійснювати бінарні диз'юнкції, які слугують для розрізнення між позитивною та негативною цінністю. Прикладами бінарних диз'юнкцій є відношення «істина / хиба», «владно / безвладно», «правомірно / безправно». Позитивна цінність мотивує до участі в комунікації, до комунікативного приєднання, негативна цінність спонукає відкинути приєднання. Предметні коди задаються програмами кодування і залежать від історичної семантики культури [див.: 131, с. 169].

Соціальному порядку, структурованому в комунікативній перспективі, також приділяли увагу К. Леві-Строс, Р. Барт, Ж. Бодріяр і П. Бурдьє. К. Леві-Строс, виходячи з розрізнення означувального, тобто фонетичного образу знака, і означуваного, тобто концепту, яке запропонував Ф. де Сосюр, зацікавився парадоксами, що виникають на перетині означувального і означуваного, але не в мові, а в галузі невербальної комунікації та в мітах. На його думку, міт – це спосіб повідомлення, в якому означувальне розходиться з означуваним, щоб знову повернутися до нього. Симптоматику цього розходження йому допомогли розкрити З. Фройд і Ж. Лакан. Розходження означувального і означуваного – це «хвороба мови». Повернення ж до смислу слугує зціленню «хворого». Однак це розходження не просто «помилка» заблукалої свідомості. Навпаки, воно слугує меті наповнення соціальної комунікації. Мова для соціуму є елементарним ресурсом та інструментом. Мовні аналогії допомагають поліпшити її комплексність. Розходження соціальних структур і мовної комунікації, означуваного й означувального, за К. Леві-Стросом, створює нові шари життя, подібно до того, як уява

хворого веде до виникнення творчості. Для становлення соціуму важливо, що використання мови набагато ширше за її безпосереднє предметне вживання, і якраз у виході за межі мови починається духовність і соціальність, маніпулювання свідомістю з соціальною метою. Це відкриття реалізувалося в «симулякрі» — знаковій, якому не відповідає нічого з того, що існує [див.: 132, с. 150—151].

Як і для К. Леві-Строса, для Р. Барта міт — це комунікативна система, повідомлення. За Р. Бартом, мітом може бути що завгодно: слово, оповідання, жест, фотографія, кіно, репортаж, спортивні змагання, видовища, реклама. Загалом для визначення міту важливий не сам предмет повідомлення, а те, як про нього повідомляється, його форма [див.: 132, с. 151]. У міті не зникає ні означувальне, ні означуване, вони співіснують разом. Однак одне має здатність змінювати друге. Р. Барт проводить аналогію зі З. Фройдом: подібно до того, як латентний смисл поведінки змінює його явний смисл, так і в міті концепт деформує буквальний смисл. Наявність двох сторін міту завжди дає змогу йому перебувати в іншому місці [див.: 132, с. 152]. Р. Барт вважав, що мітології індивідуалізують агентів комунікації, чи це письменник, чи нація, чи епоха. Вони створюють історичність часу, контекстуалізують події. Вони створюють ідеологічний, понад те, культурологічний вимір життя суспільства [див.: 132, с. 153].

Комунікація оперує зі знаками та знаковим виміром, з означувальним, не будучи здатною гарантувати й контролювати те, що відбувається на боці означуваного. Знак несе в собі не тільки зв'язок з означуваним, а й свободу від нього. Ба більше, знак, який відсилає до іншого знака, декларує і демонструє цю свободу, оголошує владу симулякра.

Симулякр означає розрив означувального і означуваного, владу означувального, що не має означуваного. Однак це не порожній знак, це знак, спроможний самостійно створювати й наповнювати життям власне означувальне. Симулякр не несе в собі хиби, але не несе й істини. Він несе в собі нову реальність, не достеменну реальність, але й не віртуальну. Віртуальна реальність зазвичай позиціонується як паралель до матеріальної реальності. У випадку ж симулякра порівнювати немає з чим. Іншої реальності немає. Симулякр не створює новий світ, але наявний світ дедалі більше виявляється світом симулякрів і артефактів [див.: 132, с. 163].

Розрив між означуваним і означувальним, незбіг між ними, відхилення від норми — об'єкт вивчення філософії комунікації симулякрів Ж. Бодриєра. В історії західного світу Ж. Бодриєр виокремлював три епохи: 1) «первісного суспільства», що набуває у нього характеру комунікативної ідилії; 2) «політичної економії», затемненої пануванням ідеології і капіталу, яку описав К. Маркс; 3) «симулятивної реальності». Він також запропонував історичну схему «трьох порядків» симулякрів, які змінюють один одного в новоєвропейській цивілізації: «підробка — виробництво — симуляція». Симулякр першого порядку, за Ж. Бодриєром, діє на підставі природного закону цінності, симулякр другого порядку — на підставі ринкового закону вартості, симулякр третього порядку — на підставі структурного закону цінності [див.: 132, с. 157]. Ідеал Ж. Бодриєра — не в повному збігові комунікативної реальності й буття, а в повному здійсненні комунікативної свободи, у втіленні амбівалентності, по суті — у полілінгвальності, багатомовності [див.: 132, с. 158].

Розрив між означуваним і означувальним Е. Левінас концептуалізував у термінах «різниця» та «Інший». За їхньою допомогою він намагався виявити умову, за якої метафізика неможлива. На його думку, за всіма бінарними опозиціями — внутрішнього і зовнішнього, присутності й відсутності, існування і буття, означуваного й означувального, письма і говоріння заявляє про себе сила, яка контролює або робить можливими всі ці конкретні категорії різниці й іншості, сила, що виходить за межі кожної з цих категорій. За Е. Левінасом, різниця — це спосіб проникнення в радикальну інакшість Іншого [див.: 128, с. 170]. У комунікації ж Е. Левінас вбачав етичне зобов'язання перед іншістю іншої особи [див.: 141, с. 38]. Звідси його онтологія суб'єктів комунікації «Я» та «Іншого» й тлумачення процесу комунікації як гри різниць.

Категорія різниці — це головне поняття філософії різниці Ж. Дельоза і Ф. Гватарі. Вони конкретизують її в концепті «ризому».

Термін «ризому» автори запозичили з ботаніки, де він позначав таку будову кореневої системи, в якій відсутній центральний стрижневий корінь. Його місце займає безліч хаотично переплетених корінців. У найширшому розумінні «ризому» може слугувати образом світу, де відсутня централізація, впорядкованість і симетрія. Він і постає моделлю центрів, які комунікують один з одним.

Ризома становить інше поняття множини, відмінне від усталеного, яке не виходить з поняття єдності, а навпаки, прагне звільнитися від єдності, виключити її присутність. Ризома не має вихідного пункту розвитку, вона децентралізована й антиєрахічна. Іншими словами, жодна її точка не повинна мати переваги перед іншою, так само як не може бути привілейованого зв'язку між окремими точками.

Ж. Дельоз і Ф. Гватарі пропонують інакше подивитися на світ, його порядок і будову. Світ може бути поліцентричним. У ньому може не бути системи, не бути єдності. І якщо він такий, то він уже не може бути осягнутий у своїй єдності, не може бути охоплений усталеними категоріями [див.: 130, с. 160].

Діалог як гра розбіжностей і діалогіка як теорія діалогу перебували в центрі уваги М. Бахтіна. Діалогіка, за Д. Бялостоцькі, прагне не до погодження і не до подолання розбіжностей, а радше до їхньої артикуляції. Вона не лише зберігає дискурс або слово іншого, а й повертає цьому дискурсу голос [див.: 128, с. 128–129]. Діалогічна розмова, на противагу діалектичній, передбачає прояснення та артикуляцію того, що стоїть за розбіжностями і незгодою співрозмовників [див.: 128, с. 133]. Діалогіка, на думку Д. Бялостоцькі, повинна виявити ознаки риторики і діалектики в мовленнєвому мисленні — дискурсі сучасних теоретиків для того, щоб артикулювати відмінності від них. Це дало б змогу виявити відмітну своєрідність діалогіки як словесної дисципліни шляхом загострення ідентичності інших дисциплін та авторів, що їх практикують. [див.: 128, с. 140].

Фундаментальне відношення «Я — Ти» філософії діалогу дефінітивно специфікується у діалогіці М. Бахтіна як відношення «Автор — Герой». Причому властивості відношення «Я — Ти» значною мірою екстраполюються на відношення «Автор — Герой».

Саме відношення «Я — Ти» не є прямими, безпосереднім. Це — рефлексивне відношення. Будь-якому домаганням при такому відношенні відповідає зустрічне домагання. Тому існує можливість, що один з учасників діалогу за допомогою рефлексії переграє другого. Він претендує на те, що він уже знає домагання іншого. Ба більше, він розуміє його краще, ніж той сам себе розуміє.

У цій ситуації дві поглинуті собою особистості натрапляють одна на одну, осмислюють домагання одна одної зі своїх власних позицій, асимілюють іншого всередині своєї власної мови, змагаються один з одним за панування і визнання [див.: 128, с. 135].

Запровадження поняття діалогу в логіку і методологію дослідження текстів, текстологію загалом і розуміння діалогу як відношення, що долає закритість, ізольованість тексту, на думку С. Повторєвої, зближує теорію діалогіки М. Бахтіна з постструктуралістською концепцією трансгресії. М. Бахтін, наголошувала вона, виводить окремих текст за межі будь-якої локальної культури, робить його предметом і способом міжкультурної комунікації [див.: 142, с. 47].

За М. Бахтіним, міжкультурна комунікація здійснюється через діалог, шляхом побудови тексту у вигляді запитань і відповідей на них. «Чужа культура, — зауважував він, — лише в очах іншої культури розкриває себе повніше й глибше (але не в усій повноті, оскільки прийдуть й інші культури, які побачать і зрозуміють ще більше) [...]. Ми ставимо чужій культурі нові запитання, яких вона сама собі не ставила, ми шукаємо в ній відповіді на ці запитання, і чужа культура відповідає нам, відкриваючи перед нами нові свої сторони, нові смислові глибини» [9, с. 334–335].

Діалогіка М. Бахтіна доповнюється онтокомунікацією Г. Батищева, на думку якого кожна з трьох галузей культури — і пізнавальна, і художня, і моральнісна потребує та передбачає, а отже «і вимагає визнати більш глибоку, ніж вони самі, культуру, — культуру глибинного спілкування» [6, с. 119]. Глибинне спілкування, на його погляд, — це онтокомунікація [див.: 6, с. 122]. За його визначенням, онтокомунікація — це «висловлювання буття в його самоадресованості іншому» [6, с. 125]. Вона вся пронизана «радикальною спрямованістю до торжества правди буття — у правді почутості» [6, с. 124].

Онтокомунікації, за Г. Батищевим, протистоїть психокомунікація [див.: 6, с. 122], в якій людина постає частково, фрагментарно, функціонально-вибірково, відокремлюючи від себе щось для повідомлення іншому, а все решту в собі утримуючи поза зверненістю до нього. За таких обставин, нікому себе не адресуючи, людина відсутня також і всередині самої себе. І чимраз більше омертвляє себе душевно і духовно — за фізичної видимості життя [див.: 6, с. 123].

На противагу психокомунікації з її фрагментарністю, людина, за Г. Батищевим, вступає в онтокомунікацію з усією своєю цілісністю, що постає, єдиною і неподільною, нічого не залишаючи в собі. При цьому тут адресується не щось від себе і замість себе, а людина всю себе адресує, навіть таку, що може бути інакшою [див.: 6, с. 124]. Людина проблематизує себе як можливу для іншого [див.: 6, с. 125].

Онтокомунікація Г. Батищева завдяки текстові зближується з діалогікою М. Бахтіна. В онтокомунікації тексту, на думку В. Герасимчука, слід розрізняти подвійну структуру — авторську (автор — зображення — адресат) і наративну (наратор — оповідь — адресат). Наративна комунікація входить до авторської як складник зображуваного світу, і вони разом утворюють цілісну структуру онтокомунікації тексту [див.: 52, с. 190].

Діалогічне відношення «Автор — Герой» М. Бахтіна у В. Біблера трансформується у відношення «Автор — Теоретик» [14, с. 234]. Звідси — діалогіка, логіка діалогу логік, логіка культури як логіка внутрішнього діалогу теоретика, логіка багатомісного суб'єкта, яка включає сім «Я» теоретика-класика. Серед них «Я» теоретичного розуму Нового часу, скерованого на винайдення і розвиток класичних теорій. Воно реалізується в суперечці й переході таких особливих логічних настановлень, тобто інших «Я», як вихідне «Я» експериментально-ізолювальної свідомості, «Я» настанови на предмет. У контексті цієї настанови зрозуміти предмет означає зрозуміти його як щось окреме від особи, незалежне від її свідомості, ізольоване від багатозначності буття й таке, що ззовні діє на особу, на її інструменти пізнання.

У процесі здійснення такого експериментального абстрагування виникає феномен відтворення самодетермінації в дії на інших. Починає працювати зовсім інша логіка. Її розвиває «Я» синтезувальної інтуїції. Для інтуїтивного «Я» осягнути предмет означає побудувати парадоксальний, наочний образ цього предмета.

Інтуїтивно побудований, внутрішньо спостережуваний предмет неодмінно парадоксальний, йому притаманні дефініції, неможливі для емпіричного буття. Але образи-парадокси, що знімають у предметній сфері ті чи інші форми руху класичного об'єкта, повинні перекладатися на власне логічну мову. Цю роботу здійснює логіка, яку розвиває «Я» дедукції розсуду. В цій роботі парадоксальний геометрично-наочний внутрішній образ ідеалізованого предмета проєктується, розшифровується в дедуктивно-доказовому русі розсуду, в аналітичній функції розуміння. Будується каркас класичних теорій. Саме розсудовий, доказовий рух і розуміється зазвичай як єдиний носій справжньої логіки, як предмет формально-логічних досліджень.

У діяльності аналітичного розсуду вихідні дефініції парадоксально ідеалізованого предмета переносять у формулювання аксіом та у формули математичної дедукції. Але створений дедуктивно-

аксіоматичним розсудом каркас класичних теорій повинен бути обґрунтований і перебудований зовсім іншим співрозмовником єдиного інтелекту, тією логікою, яку розвиває «Я» інформаційно-алгоритмічного знання, «Я» настанови на текст. У контексті такого настановлення знати предмет означає сформулювати знання у вигляді інформації для іншої людини, щоб вона знала, як щось розраховувати, щось зробити, за певною схемою, алгоритмом, не займаючись винайденням понять.

Настановлення на текст зовсім не тотожне аналітико-розсудовому настановленню і потребує нових переформулювань усього логічного руху, запровадження суттєвих співрозмовників, насамперед «Я» здатності суджень. Під ним розуміється особлива інтелектуальна спрямованість, тобто логічне настановлення, що не зводиться ні до інтуїції, ні до розсуду, ні до інтегральної ролі розуму. Вона полягає у безпосередньому обігу всіх інших здібностей або настановлень, в їхній взаємодії у процесі фокусування на цьому, особливому, навіть одиничному, предметі судження.

Здатність судження потребує зв'язку і вибудовує зв'язок між настановленням на предмет і настановленням на текст, переводить у зворотний напрям рух «інтуїція — дедукція». У ній вся цілісна система теоретичного розуму стає невизначеною, скеровується на нове переформулювання проблем і на нове їх розв'язання.

Насамкінець здатність судження здійснює взаємоперехід між філософською і позитивно-науковою дефініцією теоретичного розуму як цілого і фокусує вихід теоретичного розуму на дві антиномічні дефініції розуму — теоретичний розум і практичний, зосереджує увагу на їхній взаємодії, доповнювальності «Я» теоретичного розуму і «Я» практичного розуму. Практичний розум інтегрує всі характеристики теоретичного розуму, проектує їх у сферу цільових настановлень, у сферу практичної діяльності та самозміни людини [див.: 14, с. 226—228].

Логіка внутрішнього діалогу «Теоретика» розвивається у В. Біблера в логіку зовнішнього діалогу «Теоретика — Поета — Філософа». Це суперечка про те, чи можливо розуміти поетичне і філософське мислення як функції теоретичного мислення [див.: 14, с. 234]. Суперечка про дефініції творчого розуму [14, с. 235]. Однак і в логіці внутрішнього діалогу «Теоретика», і в логіці зовнішнього діалогу «Теоретика — Поета — Філософа» Розум як багатомісний

суб'єкт спілкується з самим собою. Для цього йому й потрібна діалогіка [див.: 128, с. 233].

Водночас діалогіку В. Біблера як логіку діалогу логік Розуму і діалогіку М. Бахтіна як логіку діалогу логік Автора можна трансформувати в логіку суб'єктів, фундаментальною схемою якої є: $S_1(x) - S_2(y)$. Вона читається: «Функцію першого учасника діалогу (S_1) виконує (x), функцію другого учасника діалогу (S_2) – (y)». Наприклад, у М. Бахтіна ця схема конкретизується через відношення «Автор – Герой», у В. Біблера – через відношення «Поет – Теоретик», «Теоретик – Філософ», «Філософ – Поет».

Логіка суб'єктів, оскільки пропозиційні функції вважаються предикатами, може називатися і логікою предикатів. Логіка суб'єктів, а отже і предикатів М. Бахтіна і В. Біблера, як логіка діалогу логік є теоретичною передумовою і прототипом логіки комунікації історичних логік, яку ми обґрунтовуємо в цьому дослідженні.

КОМУНІКАТИВНА ФІЛОСОФІЯ ІСТОРІЇ ФІЛОСОФІЇ ТА МЕТОДОЛОГІЯ ПОБУДОВИ ЇЇ ТЕОРІЇ

2.1. Історія філософії як комунікативна система

Філософська теорія як обґрунтування і систематизація філософського знання має ієрархічну структуру, складену з двох рівнів — теоретичного і метатеоретичного. Перший з них репрезентує філософію, другий — метафілософію. Філософія має статус теорії світогляду, а метафілософія — філософської саморефлексії філософії.

Історія філософії як теоретична дисципліна є, за Т. Ойзерманом, «специфічним способом філософського дослідження, філософією філософії, або метафілософією» [136, с. 13]. Метафілософія як рефлексивна частина філософії досліджує проблему предмета, природи і функцій філософії як особливого типу пізнання і знання [див.: 113, с. 112].

У метафілософії виокремлюють три головні підходи до опису сутності філософії: доктринальний, за яким філософія ототожнюється з певною доктриною, інструментальний, за яким філософія розуміється як діяльність щодо прояснення мови, та екзистенціальний, за яким філософія постає проясненням смислу людського існування [див.: 102, с. 42–44]. На думку М. Мамардашвілі, «філософія є вчення про філософію» [80, с. 44]. Це вчення розвивається в історії філософії. Тому, за М. Шегутом, «філософія — це історії філософії, а історія філософії — це філософія» [193, с. 14].

В історії філософії було запропоновано цілу низку дефініцій філософії. Серед них:

- 1) буття в його всезагальних характеристиках (властивостях, відношеннях, закономірностях змін і розвитку);
- 2) загальна теорія свідомості (структура, функції, можливості);
- 3) загальна теорія структури, методів і законів розвитку пізнання (і / або мислення);
- 4) загальна теорія культури, що самоусвідомлює себе;

- 5) теорія абсолютних цінностей;
- 6) концепція буття як життя;
- 7) людина в її всезагальних характеристиках і можливостях;
- 8) всезагальна теорія діяльності;
- 9) практика в її всезагальних характеристиках і розвитку;
- 10) загальна теорія матерії;
- 11) загальні закони зміни, розвитку всього, що існує;
- 12) теорія людської екзистенції;
- 13) загальна структура і розвиток суспільства;
- 14) мудрість і способи її досягнення;
- 15) загальна теорія розуміння;
- 16) загальні принципи взаємовідношень Я і не-Я;
- 17) лінгвістичний (семіотичний) аналіз загальних понять (категорій) і суджень (принципів) тощо [див.: 113, с. 112].

Окремі філософи при визначенні філософії виходили з розуміння науки як найширшого поняття. Прикладами таких визначень є такі твердження:

- 1) наука філософія досліджує сутнє як таке взагалі (Аристотель);
- 2) філософія є мистецтво мистецтв і наука наук (Аристотель);
- 3) філософія — стислий виклад науки свого часу (І. Кант);
- 4) філософія — всезагальна наука (В. Вунд);
- 5) філософія — це наука про нормальну свідомість, про принципи абсолютної оцінки (В. Віндельбанд);
- 6) філософія — це наука про світ у його цілому (М. Грот);
- 7) філософія — наука про всезагальні закони розвитку природи, суспільства, мислення (марксизм);
- 8) філософія — це універсальна наука, її предмет не піддається конкретному описові чи обмеженню (Ю. Бохенський) [див.: 80, с. 51, 55].

Отже, філософія — це раціонально-теоретична форма світогляду, це абстрактно-категоріальний світогляд, це поняттєвий спосіб задання головних світоглядних цінностей та їхнє обґрунтування [див.: 113, с. 113].

На думку В. Межуєва, філософію «можна визначити як культурну самосвідомість людини в свободі — політичній і духовній» [125, с. 12]. Філософія, на його переконання, «у будь-якому випадку є частина культури, причому не будь-якої, а цілком конкретної — європейської, започаткованої грецькою античністю» [125, с. 13].

Схематично місце і роль філософії у складі європейської культури, за В. Межуєвим, можна уявити так: «Якщо релігія покликана зробити

нас добрими, морально відповідальними (перед Богом) істотами, а наука – сильними, озброєними знаннями і технологіями, то тільки вільна людина здатна примирити між собою віру і знання, дух і розум. Поза свободою вони одночасно можуть стати джерелом насилля над людиною. А ось інстанцією, що дає змогу осмислити межі людської свободи, якраз і є філософія. Вона ніби розташовується у проміжку між релігією і наукою (тому її інколи і вабить то в одну, то і в іншу сторону), хоча у своєму власному існуванні критично ставиться до будь-якої спроби обмежити свободу людини, підпорядкути її владі зовнішньої необхідності, чи то Божественної, чи природної» [125, с. 19]. Отже, на погляд В.Межуєва, «якщо людина не має потреби у свободі, то і філософія їй не потрібна. Звідси не випливає, що тільки філософія робить людину вільною, а випливає лише те, що свобода, як вона практикується і переживається людиною у певний період часу, раціонально усвідомлюється і виражає себе тільки філософською мовою» [125, с. 19].

Філософія – це історія філософії, а історія філософії як філософія – це:

1) історична наука, що має своїм предметом розвиток філософських систем [див.: 152, с. 117];

2) історія розвитку філософської думки, зародження, формування основних філософських напрямів [див.: 84, с. 11];

3) галузь філософського знання, предметом якої є закономірності та особливості філософського пізнання на різних етапах історичного розвитку [див.: 150, с. 39];

4) процес зародження і розвитку філософських знань; наукова галузь, що вивчає історію філософського мислення [див.: 183, с. 257];

5) філософська дисципліна, предметом якої є процес виникнення і розвитку філософського знання [див.: 134, с. 451];

6) багатомісний процес розвитку самосвідомості суб'єктів культури, який почався в епоху «осьового часу» світової цивілізації і триває досі [див.: 11, с. 106];

7) еволюція філософської думки в часі в окремих країнах, регіонах, світі загалом [див.: 29, с. 214];

8) особлива галузь філософського знання, що вивчає розвиток філософії, розкриває закономірності, завдяки яким одні філософські вчення і напрями змінюються другими [див.: 3, с. 358];

9) суперечливий і багатоплановий процес взаємодії і наступності вчень різних філософів, філософських шкіл, напрямів і традицій, а також різних форм вияву філософії в культурі; філософська дисципліна, яка вивчає цей процес [див.: 186, с. 83];

10) історичний процес розвитку філософії; форма історичного руху філософської думки; реальний зв'язок філософії з попередньою філософією; особлива філософська дисципліна, яка має своїм предметом філософію як процес; результат саморефлексії філософії над своєю історією; форма філософського знання [див.: 180, с. 124].

Метафілософію не варто редукувати лише до історії філософії. Історія філософії – тільки частина метафілософії. До складу метафілософії, крім історії філософії, входять також логіка і методологія філософії, географія філософії, психологія філософії, соціологія філософії та дидактика філософії.

Можливі три способи дефінітивної специфікації історії філософії як частини метафілософії:

- 1) історія філософії є філософією;
- 2) історія філософії є історією ідей;
- 3) історія філософії є філософією історії філософії.

Відповідно до першої дефініції, вивчати окремі твори Платона й Аристотеля, Томи Аквінського й Ансельма Кентерберійського, Р. Декарата і Дж. Лока, І. Канта і Г. Гегеля, Е. Гусерля і М. Гайдегера та інших означає вивчати філософію загалом. Завдання філософа тут полягає в коментуванні й інтерпретації фрагментів текстів, що вже існують, осмисленні готових, усталених, раніше створених концептів і концепцій, а не в побудові нових текстів і створенні нових концептів. За такого підходу філософія не відокремлюється від історії філософії, а, навпаки, зводиться до неї, перетворюючись на догматичне філософознавство.

Виходячи з наведеного способу бачення зв'язку філософії з її історією, зазначав В. Кебуладзе, «можна дійти висновку щодо неможливості не лише поступу філософських досліджень, а взагалі появи самостійних філософських концепцій». Утім, продовжує він, «сама історія філософії, що рясніє оригінальними вченнями, красномовно свідчить проти такого висновку» [91, с. 6].

Відповідно до другої дефініції історія філософії має зовнішній характер щодо самої філософії. Вона належить до іншої, хоча й спорідненої з філософією, теоретичної області – області наукової

історії. Історію філософії можна вивчати так само, як, скажімо, вивчають історію культури, соціальну історію, історію політичної думки і т. ін. При цьому дослідник історії філософії у своїх дослідженнях має використовувати історичні, а не філософські методи. Ба більше, застосування в історичному дослідженні філософських методів може спричинити викривлення дослідницької перспективи. За таких обставин на історико-філософську реконструкцію дуже впливатиме філософська позиція дослідника. Він не зможе неупереджено ставитися до історико-філософського матеріалу й намагатиметься припасувати історичний процес до своєї філософської перспективи.

На думку В. Кебуладзе, «методологічна вимога до історика філософії бути насамперед неупередженим істориком, а не заангажованим філософом, в кожному разі сама приховує своє ідеологічне підґрунтя, а саме історичний позитивізм, який розглядає історію як послідовність фактів, що їх можна об'єктивно переказувати в нескінчених історичних хроніках». На його погляд, «історія натомість завжди постає перед нами як удавана єдність розмаїття паралельних наративів, що їх конституують представники різних інтелектуальних позицій, які змагаються одна з одною за ексклюзивне володіння начебто спільним минулим заради власного майбуття» [91, с. 6–7].

За третьою дефініцією, історик філософії у своїх міркуваннях та аргументаціях зазвичай дотримується певної філософської концепції. Він дотримується власного уявлення про філософію, її сутність, природу і завдання навіть тоді, коли цілком відмовляється від нього [див.: 193, с. 11]. Г. Гегель стверджував, що «той самий розвиток мислення, який зображається в історії філософії, зображається також і в самій філософії» [39, с. 100]. З ним погоджувався і К. Ясперс, який зазначав, що «тільки той, хто філософує, може зрозуміти яку-небудь філософську думку» [202, с. 140]. Тому, на його думку, «реальна історія філософії є рух філософування» [202, с. 148]. Отже, історію філософії як теоретичну дисципліну слід розуміти як теоретичну філософію історії філософії.

Теоретична філософія історії філософії є комунікативною філософією історії філософії. Комунікативна філософія історії філософії – це побудова теорії історії філософії як комунікативної системи за допомогою методології історико-філософської міжкультурної комунікації.

Історія філософії як філософський процес і філософська дисципліна є комунікативною системою, в якій відбувається інформаційна взаємодія між загальним і особливим, логічним й історичним, панівним поняттям і філософською системою, філософською проблемою і філософською особистістю, концептом, планом іманентії і концептуальним персонажем тощо. На думку Н. Хамітова, «історію філософії ми можемо трактувати як комунікативну систему, в якій відбувається об'єднання загального й особливого» [186, с. 83]. У цьому контексті В. Горський стверджував, що «історико-філософська наука не може плідно розвиватися на засадах монологу, незалежно від характеру схеми, на ґрунті якої він розгортається» [66, с. 13]. На його погляд, «за природою своєю і способом осмислення наука історії філософії – діалогічна» [66, с. 15]. Методологічна цінність принципу діалогізму, за В. Горським, полягає в тому, що він «дає можливість уникнути загрози абсолютизації будь-якої схеми, що забезпечує єдність історико-філософського багатоманіття в межах філософської пам'яті». На переконання В. Горського, «лише діалог (точніше – полілог) різноманітних класифікаційних схем, які вибудовує філософська пам'ять, дає змогу розв'язувати завдання історико-філософського пізнання у всій повноті їхньої багатоманітності». Характеризуючи комунікативну взаємодію між відмінними дослідницькими програмами істориків філософії, В. Горський зазначав, що «для історії філософії однаково важливі й зусилля, спрямовані на осягнення внутрішньої логіки розвитку професійного філософського знання, й спроби відтворити процес визрівання та подальшого функціонування певних філософських ідей у тілі культури окремого народу, регіону, епохи» [66, с. 16].

У метафілософії діалог, як і генетичне конструювання, метод сходження від абстрактного до конкретного, феноменологічна редукція та вільний дискурс є методом філософської творчості [див.: 113, с. 118]. Діалог – це філософський метод створення вихідних теоретичних ідеалізацій (категорій), побудови системи таких ідеалізацій і розгортання її змісту. Він має низку особливостей. По-перше, для діалогу властиве запровадження філософських категорій (благо, краса, істина, буття і т. п.) через межовий перехід, виходячи із вживання аналогічних слів у буденній, повсякденній мові. По-друге, діалог з самого початку орієнтується на порівняння та раціональну

оцінку змісту запроваджуваних конструктів за мірою їхньої значущості для побудови філософської системи і гармонії з іншими філософськими конструктами. По-третє, діалог дає змогу оцінювати філософські альтернативи з погляду їхнього застосування до розв'язання найважливіших світоглядних проблем, а також — після відповідної емпіричної інтерпретації — до розв'язання конкретних соціальних, наукових і практичних проблем. І найголовніше — діалог як метод і діалогізм як принцип тому і є ефективною формою розгортання змісту філософського знання, що філософське мислення принципово рефлексивне. Воно не спроможне формулювати і приймати якісь принципи догматично і некритично, брати їх на віру. Цього не дає йому зробити раціональність, яка визнається у філософії настільки важливою цінністю, що перетворює саму філософію на тип раціональності [див.: 113, с. 118—120].

Предмет філософії, яким постає відношення «людина — світ», можна, на думку Л. Сумарокової, проінтерпретувати як діалог. У цьому діалозі кожен з учасників «задає запитання» іншому і кожен з учасників певним чином відповідає на «виклик», «запитання», «репліку», «сигнал» іншого. Життєво важливим для збереження діалогу, вважала Л. Сумарокова, стає здатність «почути», зрозуміти запитання, терпеливо дочекатися «відповідей» на свої «запитання», зрозуміти їх та відобразити це розуміння в наступному діалозі. При цьому, зазначала Л. Сумарокова, діалог розуміється дуже широко і зазвичай не зводиться лише до словесних форм, до «розмови». Мова тут іде про комунікативну взаємодію [див.: 171, с. 137].

На думку Л. Сумаркової, філософія — це продукт конфліктного діалогу. Людина, яка живе в гармонії зі світом, у благополуччі, згоді, любові й щасті, зазвичай менше схильна до філософських розмірковувань, аніж людина, яка по-справжньому усвідомила цінність істини, любові, щастя і гармонії, лише переживши горе, страх, нерозуміння, відчай, ненависть, катастрофи, криваві війни й тому подібне [див.: 172, с. 139].

Діалог — це інтерактивна взаємодія, результатом і метою якої постає розуміння [див.: 195, с. 255].

В будь-якому діалозі, який ведуть природною мовою, присутні два аспекти:

1) потреба семіотичної впорядкованості й структурної одноманітності засобів, що використовуються у процесі передачі

інформації. Причому трансльований текст й отримана на нього відповідь мають створювати єдиний цілісний текст. Однак оскільки вони є окремими текстами і водночас текстами іншими мовами, то у трансльованому тексті мають міститись елементи переходу до іншої мови;

2) створення нової інформації в процесі комунікації шляхом утворення нових смислових структур і використання різновпорядкованих семіотичних систем. Саме в цьому аспекті діалог розуміють як генератор нових ідей та нових смислоутворень [див.: 135, с. 24].

Викоремлюють шість типів діалогу. А оскільки діалог є контекстом аргументацій, то відповідно виокремлюють й шість різновидів контекстів. Серед них – переконання, дослідження, переговори, пошук інформації, обговорення і сварка [див.: 172, с. 236–237]. Беручи до уваги те, що комунікативна філософія історії філософії передбачає відповідну культуру діалогу, з цього переліку варто вилучити сварку й детальніше розглянути ті типи діалогу, що залишаються.

Головні характеристики різновидів контексту і типів діалогу подано в таблиці, яка виглядає так [див.: 172, с. 237]:

Типи діалогу	Вихідна ситуація	Мета учасника	Мета діалогу
Переконання	Конфлікт поглядів	Переконати опонента	Вирішити або пояснити розбіжності
Дослідження	Потреба в знайденні доказів	Знайти й перевірити докази	Довести або спростувати істинність гіпотези
Переговори	Конфлікт інтересів	Отримати бажаний результат	Раціональний компроміс, визнаний обома сторонами
Пошук інформації	Потреба в інформації	Отримати або передати інформацію	Обмін інформацією
Обговорення	Дилема або ситуація вибору	Скоординувати цілі й засоби	Виначити найкращий із можливих варіантів дії

Комунікативна філософія історії філософії є діалогом двох моделей історичної істини і відповідно двох способів інтерпретації історико-філософського процесу, які репрезентовані в макроісторії і мікроісторії філософії. Самі макроісторія та мікроісторія філософії розрізняються за масштабом вивчення історико-філософських об'єктів. Макроісторія філософії досліджує діяльність філософських шкіл, розвиток філософських напрямів, течій і традицій, побудову фундаментальних філософських теорій. Мікроісторія філософії, навпаки, вивчає діяльність окремих філософів, їхні концепти та унікальні тексти, вчення і системи, які вони створили. Причому текстом у мікроісторії філософії вважається не лише самотутній, оригінальний писемний текст, а й дивний, незвичний стиль життя філософа, надординарна лінія його поведінки.

У макроісторії філософії подано системну модель історичної істини і викладено системну інтерпретацію історико-філософського процесу. Своєю чергою в мікроісторії філософії подано сингулярну модель історичної істини і викладено сингулярну інтерпретацію історико-філософського процесу. Ці дві теоретичні структури постають двома метафілософськими пунктами огляду історико-філософського процесу й своєрідними учасниками історико-філософського діалогу. На думку П. Рікера, «історія філософії передбачає дивний стиль розуміння, оскільки вона пропонує нам дві моделі істини, одна з них тяжіє до системи, а друга — до сингулярного твору» [154, с. 81]. За П. Рікером, «система є кінцем історії, тому що вона анулюється в Логіку; сингулярність теж є кінцем історії, тому що всяка історія заперечує себе в ній» [154, с. 84]. Звідси його висновок: «Якщо історія розкривається як історія лише тією мірою, якою долається в напрямку дискурсу або напрямку сингулярної творчості, треба визнати, що історія є історією лише настільки, наскільки вона не долає ані абсолютного дискурсу, ані абсолютної сингулярності, вона є історією лише в тій мірі, в якій її смисл залишається неясним, змішаним» [154, с. 84]. Отже, діалог в історії філософії обмежений, з одного боку, абсолютним дискурсом, а з другого — абсолютною сингулярністю, область його розростання визначається цими двома абсолютними полюсами.

В історії філософії як метафілософському дослідженні виокремлюють три аспекти:

- 1) логічний аспект, де досліджується внутрішня логіка розгортання філософської ідеї в історії філософії;

2) соціальний аспект, де досліджуване явище розглядається як результат діяльності філософських і нефілософських спільнот – філософські школи, напрями, течії, соціальні класи, нації і т. п.;

3) культурологічний аспект, де рух філософських ідей розглядається в контексті історичної культури, де ідеї формуються й зазнають певних трансформацій у процесі функціонування [див.: 183, с. 258].

Культурологічний аспект історико-філософського дослідження реалізується повною мірою в комунікативній філософії історії філософії як культурологічному підході до дослідження історії філософії. Мета ж його, за В. Горським, «полягає в реконструкції світоглядного стилю, притаманного певному типу культури» [66, с. 35].

У метафілософії виокремлюють три концепції історії філософії. Серед них – раселівська концепція, за якою вся філософія є не що інше, як буквальні примітки до Платона; гегелівська концепція – принцип діалектичного зняття, відповідно до якого кожний наступний філософ синтезує все цінне в попередньому вченні й передає його прийдешнім поколінням; концепція доповнювальності, коли філософські системи співіснують, доповнюючи й збагачуючи одна одну [див.: 193, с. 10].

Комунікативна філософія історії філософії як теорія є розвитком двох концепцій історії філософії, а саме гегелівської, або кумулятивної концепції і концепції доповнювальності. З кумулятивної концепції комунікативна філософія історії філософії бере принцип дефінітивної специфікації як спосіб передачі інформації, а з концепції доповнювальності – принцип плюралізму філософських систем, який забезпечує можливість інформаційної взаємодії.

Історія філософії – це багатопланова і багатовікова взаємодія національних і регіональних філософій у межах світової філософії. На думку С. Шермухамедова, національна філософія – це «продукт історичного і культурного розвитку нації, підстава подальшого пізнання світу і взаємодії з ним, самопізнання, обґрунтування проектів – цілей, ідей, цінностей – свого буття у теперішньому і майбутньому, засобів і методів їхньої практичної реалізації» [194, с. 34].

За С. Шермухамедовим, національна філософія постає:

- 1) джерелом світової філософської думки;
- 2) відображенням духу епохи і нації;

3) основою національної свідомості, самосвідомості, культури, розвитку національної ідеї;

4) теоретико-методологічною базою науки, дослідження проблем людини, суспільного й індивідуального буття і свідомості;

5) фактором руху за національну незалежність і розвиток на її шляху, побудови правової держави, демократичного, громадянського, гуманного, світського, вільного, відкритого, інформаційного суспільства;

6) основою трактування поняття життя як соціально-філософської категорії;

7) складником і суб'єктом взаємодії з регіональною і світовою філософією;

8) продуктом історичного, історико-філософського і соціально-культурного розвитку, за своїм змістом гуманістичної спрямованості й сутності, явищем не провінційним, а загальнолюдським;

9) у вищих своїх виявах — складовою частиною регіональної і світової філософії;

10) учасником побудови сучасної філософської картини світу;

11) осмисленням і узагальненням історичного досвіду нації, її способу життя, менталітету, психології, взаємодії з іншими націями та їхніми культурами;

12) теоретико-методологічною базою постановки і розв'язання актуальних проблем розвитку людини, нації, народу, держави, суспільства на основі й на шляху незалежності, сприяння єднанню націй і народів у їхньому русі до соціального та культурного прогресу [див.: 194, с. 34].

Регіональна філософія, на думку С. Шермухамедова, — це «більш широке поняття стосовно національних філософій народів, близьких за географічним розташуванням, історико-культурними зв'язками і розвитком, традиціями і т. ін.; лоно формування національних філософій народів у певних історичних і соціокультурних умовах; сполучна ланка між національною і світовою філософією; інтелектуальний простір взаємозв'язку і взаємодії національних культур і філософій» [194, с. 34–35]. Вона характеризується низкою принципів, рис, понять, цінностей і функцій, спільних для тих національних філософій, що її становлять [див.: 194, с. 35].

Для обґрунтування характеру співвідношення національної, регіональної і світової філософії, з одного боку, та історії філософії і

філософії загалом, з другого, важливо враховувати, на думку С. Шермухамедова, що:

- 1) людство — це народності, нації, народи світу;
- 2) історія людства — це історія народностей, націй, народів, суспільств і держав світу;
- 3) світова культура — це культура народностей, націй, народів світу;
- 4) історія світової культури — це історія культур народностей, націй, народів світу;
- 5) історія філософії — це історія національних і регіональних філософій в їхній багатоплановості і багатовіковій взаємодії [див.: 194, с. 35].

Національна і регіональна філософії є частинами світової філософії. Світова ж філософія, на переконання С. Шермухамедова, — це «процес і результат взаємодії національних і регіональних філософій, своєрідний синтез, підстава, засіб і фактор подальшого розвитку філософської думки» [194, с. 35].

Сучасними підставами і чинниками формування та розвитку світової філософії, на думку С. Шермухамедова, постають:

- 1) людина і світ у різноманітних аспектах їхньої взаємодії, тобто предмет філософії;
- 2) стурбованість теперішнім станом планети Земля, розв'язанням глобальних проблем, долею її мешканців;
- 3) взаємозв'язок і взаємодія націй, народів, країн, їхніх філософій і культур;
- 4) загальні й особливі національні потреби, інтереси, проблеми і цінності;
- 5) взаємодія всіх модусів філософії як аспект і механізм історико-філософського процесу;
- 6) єдність національних і регіональних філософій на базі гуманістичних цінностей;
- 7) оптимальна постановка і розв'язання актуальних проблем — теоретико-методологічних і практичних — розвитку націй, регіонів, людства;
- 8) зростання місця і ролі моральних цінностей як втілення і виразу її гуманістичної сутності;
- 9) кількісні й якісні характеристики потенціалу сучасної філософської думки;

10) виявлення закономірностей розвитку сучасного світу і самої філософії;

11) сучасні інформаційні технології та інші засоби комунікації, що сприяють підтриманню контактів, взаємозв'язків, взаємодії і розвитку філософії та культури загалом [див.: 194, с. 35].

Отже, процес формування світової філософії схематично можна уявити так: від національної філософії до регіональної і від неї — до світової. Всередині регіональної філософії формувалися зародки національної філософії, яка, досягнувши найвищого щабля загальності, поставала частиною світової філософії [див.: 194, с. 36].

Відповідно до національної, регіональної і світової філософії як способів існування філософії в культурі можна виокремити комунікативну філософію історії національної філософії, комунікативну філософію історії регіональної філософії та комунікативну філософію історії світової філософії. Комунікативна філософія історії національної філософії — це історико-філософська комунікація між філософськими культурами в межах однієї національної культури і побудова її теорії. Комунікативна ж філософія історії регіональної філософії — це історико-філософська комунікація між філософськими культурами в межах метакультури як сукупності споріднених національних культур та побудова її теорії. Насамкінець комунікативна філософія історії світової філософії — це історико-філософська комунікація між філософськими культурами в межах національних культур і регіональних метакультур та побудова її теорії.

У наведених визначеннях під філософськими культурами розуміються філософські вчення, системи і теорії з їхніми логічними та методологічними культурами. Наявність різних філософських мов, філософських логік і філософських культур порушує проблему культурної толерантності у філософії. Справжня культурна толерантність, на думку О. Хоми, передбачає потенційну рівність філософських культур. Її утверджують не кількістю цитувань представників великих філософських культур, а визнанням рівної гідності всіх філософських культур, як великих, так і малих [див.: 187, с. 82]. Однією з підстав культурної толерантності у світі філософії є принципова неперекладність філософських мов. На погляд О. Хоми, «неперекладність філософських мов неминуче породжує взаємний інтерес: неперекладне не можна перекласти, але про нього завжди можна спробувати розповісти» [187, с. 88].

Отже, фундаментальним принципом комунікативної філософії історії філософії загалом і таких її розділів, як комунікативна філософія історії національної філософії, комунікативна філософія історії регіональної філософії та комунікативна філософія історії світової філософії зокрема є принцип рівної гідності філософських культур у процесі історико-філософського пізнання як міжкультурної комунікативної взаємодії.

Комунікативну філософію історії національної філософії можна диференціювати, на думку В. Горського, на три складники: історію філософської думки, історію філософської теорії та історію філософів як остаточну, інтегративну фазу історико-філософського аналізу. Він визначив названі розділи філософського знання в такий спосіб. Історія філософської думки — це «складова історико-філософської науки, в межах якої здійснюється реконструкція філософської культури, яку утворює сукупність філософськи значущих ідей, що реально зароджуються й функціонують як духовна квінтесенція культури певної епохи, народу, регіону» [66, с. 22]. Відповідно історія філософської теорії — це складник історико-філософської науки, де «досліджується процес творчої діяльності, що здійснюється в межах спільноти, специфічно налаштованої на філософський пошук, яка володіє власне філософською мовою, на ґрунті якої відбувається комунікація між членами спільноти» [66, с. 24]. А історія філософів — це складник історико-філософської науки, де досліджується «поле діяльності» неповторних особистостей, що долучаються до «різноманітних філософських і нефілософських спільнот», сенс якої «визначається не лише належністю до цих спільнот, а й неповторністю сполучень і перехрещень з ними, неповторністю, яка надає результатам їхньої діяльності специфічно індивідуальної цінності» [66, с. 27].

Отже, комунікативна філософія історії національної філософії як, зрештою, й комунікативна філософія історії регіональної філософії, постає як комунікативна філософія історії філософської думки, комунікативна філософія історії філософської теорії та комунікативна філософія історії філософів.

Комунікативна ж філософія історії світової філософії постає, за К. Ясперсом, як сукупність трьох різних локальних історій: історії форм думки, історії філософського змісту й історії філософських особистостей. Перша історія у К. Ясперса є історією свідомості та

знання, друга — історією буття й ідей, світу й трансценденцій, третя — історією екзистенції. Перша історія зачіпає історію думки відповідно до її форм і структур, друга торкається очевидності буття у всіх його вимірах, третя — історії людського буття [див.: 202, с. 179].

Історія форм думки, за К. Ясперсом, у свою чергу поділяється на історію понять, історію формулювання проблем й історії систем. Аналізуючи історію філософії як історію понять, К. Ясперс зазначав, що «історія філософії є проясненням логіки, тобто знання про форми, поняття й методи, особливо про надординарні специфічні методи філософування і знання про те, як, філософуючи, просуватися вперед [...]. Вона показує становлення філософської логіки» [202, с. 179]. Досліджуючи історію філософії як історію формулювання проблем, К. Ясперс стверджував, що «історія постановок запитань є історією усвідомлення буття, зміна постановки запитання є рухом уперед або забуттям». При цьому він наголошував, що «історія проблем є історія постановки запитань у тій чи іншій галузі від початку і майже до того моменту, коли питання буде повністю вичерпано» [202, с. 180]. Аналізуючи історію філософії як історію систем, К. Ясперс окреслював її завдання у такий спосіб: «Історія систем повинна показати, де та з яких підстав має місце усвідомлена методична системна думка і яким чином вона діє, логічно дедукуючись або силогістично, діалектично, класифікаційно, або як-небудь іще» [202, с. 181].

Історія філософського змісту, на думку К. Ясперса, своєю чергою поділяється на історію образів світу, історію саморефлексії й історію символіки. На його погляд, «в історії образів світу суттєво те, як ціле буття у своєму з'явленні представлялось й мислилось в якості світу». А «в історії саморефлексії представлені способи, якими людина ставиться до себе самої, сама із собою взаємодіє, пізнає себе, бажає себе, — способи, в яких стає очевидним зміст людського буття». В історії ж символіки «з'ясовуються риси, в яких для людини стає дійсною трансценденція» [202, с. 183].

Насамкінець історія філософських особистостей, на переконання К. Ясперса, у свою чергу поділяється на історію людської екзистенції, історію трансценденції й історію філософських типів. Розкриваючи специфіку історії людської екзистенції, К. Ясперс зазначав, що «в історії філософії ми крізь думки спрямовуємо увагу на особистість, особистість нехай тільки невисловлена живе у здійсненні своїх думок» [202, с. 186]. І продовжував: «Коли ми зустрічаємося зі справжньою

філософією, ми вступаємо у комунікацію з людською екзистенцією, із філософською особистістю. За своєю суттю філософія має персональне обличчя» [202, с. 185].

Ведучи мову про історію трансценденції, К. Ясперс підкреслював, що «людина прояснюється для нас тільки одночасно зі справою, в якій вона живе, тільки одночасно із трансценденцією, перед обличчям якої вона себе знає» [202, с. 184]. При цьому він зауважував, що «історія філософії має справу насамперед з тими небагатьма великими, якими були здійснені граничні можливості думки і мислячого буття [...]. У них екзистенціальний розум стає їхнім власним, одночасно і персональним, і всезагальним джерелом, проявляючи себе також і в характері філософської особистості» [202, с. 189]. Звертаючи свою увагу на історію філософських типів, К. Ясперс наголошував, що «багато філософів, які в кожному мить живуть у континуумі, створеному великими, частково можуть бути розподілені за типами: такими є монахи, самітники, святі-учителі, дослідники, учені-одинаки, що віддалилися від світу, вигнанці-священники й державні мужі. Вони грають свої ролі й знають про це. Вони можуть з'явитися всюди, серед представників будь-якої професії і в будь-якій соціологічній ситуації. Вони беруть участь у традиції і не дають їй зупинитися» [202, с. 190].

Отже, комунікативна філософія історії світової філософії постає комунікативною філософією історії форм думки, у вигляді комунікативної філософії історії понять, комунікативної філософії історії формулювання проблем і комунікативної філософії історії систем; комунікативною філософією історії філософського змісту, у вигляді комунікативної філософії історії образів світу, комунікативної філософії історії саморефлексії та комунікативної філософії історії символіки; комунікативною філософією історії філософських особистостей, у вигляді комунікативної філософії історії людської екзистенції, комунікативної філософії історії трансценденції і комунікативної філософії історії філософських типів.

В узагальненому вигляді комунікативна філософія історії національної і регіональної філософій є комунікативною філософією історії філософської думки, комунікативною філософією історії філософської теорії й комунікативною філософією історії філософів. А комунікативна філософія історії світової філософії як взаємодія комунікативних філософій історії національних і регіональних філософій є комунікативною філософією історії форм думки,

комунікативною філософією історії філософського змісту й комунікативною філософією історії філософських особистостей.

Фундатором історії філософії як теоретичної дисципліни, на думку Е. Радлова, цілком справедливо вважається Г. Гегель, який визначив її предмет і метод [див.: 152, с. 117]. Такої ж позиції дотримувався і М. Булатов: «Гегель був перший, хто спробував розробити історію думки як науку, в якій весь історичний матеріал підпорядкований закономірним зв'язкам» [27, с. 434].

Іншої позиції дотримувався Ю. Кушаков. На його думку, немає жодних підстав для того, щоб вважати Г. Гегеля першим істориком філософії й засновником історії філософії як філософської дисципліни. З цього приводу він писав, що «в гегелівсько-марксистській історико-філософській традиції стало канонічним уявлення про те, що виникнення історії філософії як науки пов'язані тільки з іменем Гегеля, і, звісно, Маркса, який цю галузь філософського знання “зцілив” від ідеалістичних пороків “революційним переворотом”. Створенню цього міфу сприяв, передовсім, сам Гегель, який у “Вступі” до “Лекцій з історії філософії” докладно виклав власне розуміння сутності та предмета цієї філософської науки, але або взагалі не згадав своїх попередників, або відгукнувся про них різке необ'єктивно і, навіть зневажливо. Потім цей міф санкціонував авторитет Гегельянця Маркса [...]. В марксистській літературі з історії й теорії філософії цю оману згодом багаторазово відтворюють і тиражують» [109, с. 154–155].

Ю. Кушакову можна заперечити у такий спосіб. Попередники Г. Гегеля, з одного боку, відкидали зв'язок своїх філософських систем із філософськими системами мислителів минулого. Так, І. Кант заявляв, що «є вчені, для яких сама історія філософії (як давньої, так і нової) є їхня філософія; наші пролегомени написані не для них. Їм слід почекати, доки ті, хто старається черпати із джерел самого розуму, завершать свою справу, тоді буде їхня черга сповістити світ про те, що відбулося» [89, с. 149]. З другого боку, в них, зокрема в Діогена Лаертського, одного з «перших істориків філософії», часто спостерігається «те, що можна було б назвати нульовим станом історико-філософського аналізу» [116, с. 32–33].

Очевидно, що неможливо будувати теорію історико-філософського знання на підставі нульової методології. Сам же Г. Гегель зумів розв'язати методологічну проблему історико-

філософського пізнання і вперше побудувати історію філософії як теоретичну дисципліну на підставі діалектичної логіки, головними принципами якої стали принципи єдності історичного і логічного, розвитку, історизму, єдності історії філософії та енциклопедії філософських наук [див.: 27, с. 434–435].

Важливе значення в цьому переліку принципів має принцип єдності історичного і логічного, єдності історії філософії і діалектичної логіки. Історія філософії є історією становлення мови філософії як поняттєвої системи, а діалектична логіка — дефінітивною специфікацією концептів філософських систем в історії філософії. На думку К. Жоля, Г. Гегель «вказав на необхідність розглядати мову, мовне мислення в контексті культури і як культуру, тобто як культуру мислення національною мовою» [82, с. 117]. К. Жоль підкреслював, що «Гегель, надаючи великого значення мовному фактору у справі філософської творчості, все ж у ролі головуючого суб'єкта діяльності обирає мислення, яке ніби одягає свої всевсезагальні й необхідні структури у форми мови» [82, с. 112]. Сама ж діалектична логіка як теорія діалектичного мислення в Г. Гегеля постає специфічним феноменом. Якщо метафізична, трансцендентальна чи феноменологічна логіки дають змогу в процесі предикації приписувати тільки один предикат, то діалектична логіка припускає можливість приписування двох протилежних предикатів одночасно і як наслідок можливість існування історії філософії як процесу протистояння і взаємодії філософських систем, що виражають різні, часто принципово несумісні, взаємовиключні концепти філософії як теоретичної системи. Саме тому заперечення можливості побудови діалектичної логіки як теоретичної і методологічної основи історії філософії К. Попером та його послідовників є запереченням можливості існування самої історії філософії як теоретичної дисципліни. Таке заперечення не витримує жодної критики. Можлива й історія філософії, і можлива діалектична логіка в контексті єдності історичного і логічного.

Важливе значення в переліку принципів діалектичної логіки має також принцип розвитку. Навіть якщо деякі мислителі до Г. Гегеля визнавали існування історії філософії, то все ж заперечували будь-який розвиток філософії. Категорію розвитку Г. Гегель узагальнив у категорії спадкоємності в історії філософії. Визначаючи спадкоємність як таку, Н. Хамітов стверджував, що вона — це «процес гармонійного поєднання наступного щабля розвитку із попереднім» [185, с. 98; 186,

с. 156]. На думку Н. Хамітова, Г. Гегель визначав процес спадкоємності через поняття «розвиток» і «конкретне». Кожен наступний щабель розвитку поставав для нього конкретнішим щодо попереднього. Більша конкретність наступного щабля є результатом зняття — заперечення і збереження в теперішньому всього позитивного з минулого [див.: 186, с. 156–157].

Визначаючи ж спадкоємність в історії філософії, Н. Хамітов зазначав, що вона є процесом заперечення і «збереження на кожному наступному щаблі розвитку філософії здобутків попередніх» [186, с. 157]. Принцип «зняття», де кожна наступна філософська система включає в себе все позитивне, що було в попередній, та відкидає деструктивне і помилкове, є принципом побудови теорії історії філософії Г. Гегеля [див.: 185, с. 98; 186, с. 157]. На думку Г. Гегеля, «останнє за часом філософське вчення є результатом усіх попередніх філософських учень і повинно тому вмістити в собі принципи усіх їх; тому воно, якщо тільки воно є філософським ученням, є — найбільш розвинуте, найбільш багате і найбільш конкретне» [39, с. 99]. Виходячи з цього, Г. Гегель дійшов висновку, що його філософське вчення є абсолютне зняття всієї попередньої філософії [див.: 185, с. 98; 186, с. 157].

Однак цей висновок, на думку Н. Хамітова, спростовують дві принципи обставини. По-перше, в одному часі існує не одна філософська система, а маса філософських систем та відповідних їм філософських методів, які по-різному тлумачать світ. По-друге, зв'язок між філософськими системами різних культурних регіонів не має абсолютного характеру [див.: 185, с. 98; 186, с. 157]. За Н. Хамітовим, «неможливість абсолютного зняття у філософії визначається неможливістю включення творчої унікальності минулого у наступний творчий акт. Кожна наступна філософська система нездатна абсолютно знімати в собі попередню лише тому, що існує після неї. Тому не може бути єдино істинної філософської системи і методу» [185, с. 98; 186, с. 158].

Ідея спадкоємності в історії філософії щільно пов'язана з ідеєю прогресу в ній. На думку Н. Хамітова, прогрес в історії філософії — це «процес розгортання свободи, універсальності та взаємної терпимості філософських учень та їхніх творців, який виявляється в особистісно-творчому спілкуванні та оформлюється в культурі через наростання цілісності відношень теоретичної філософії, філософської

есеїстки і філософського мистецтва» [186, с. 164–165]. На його думку, сам Г. Гегель усвідомлював «наявність прогресу в філософії, повністю опускаючи її в стихію наукового прогресу, заснованого на абсолютному знятті. Саме це приводить його до розуміння, що історія філософії є система» [186, с. 165].

Н. Хамітов також погоджувався з трактуванням історії філософії як системи. На його погляд, «ми повинні прийняти ідею прогресу в філософії, оскільки будь-яка непрогресуюча і замкнена система рано чи пізно приходиться до самознищення» [185, с. 102].

Для Н. Хамітова історія філософії не просто система. Вона для нього комунікативна система [див.: 186, с. 83]. Подібне тлумачення історії філософії можна приписати й Г. Гегелю. Діалектика для нього була комунікацією, тобто обміном, передачею інформації шляхом дефінітивних специфікацій. На його думку, діалектика — це «іманентний перехід одного визначення в інше» [39, с. 206]. А оскільки він дотримувався принципу єдності логічного й історичного, історія філософії поставала в нього системою інформаційної взаємодії, де механізмом передачі інформації була дефінітивна специфікація. Тому поняття «історія філософії як діалектична система» та «історія філософії як комунікативна система» в Г. Гегеля, по суті, тотожні.

Узагальнюючи викладене, можна запропонувати таке визначення історії філософії як комунікативної системи: історія філософії — це зв'язок, спадкоємність, розвиток філософських культур, взаємодія між історичною та актуальною філософськими культурами.

2.2. Методологія історико-філософської міжкультурної комунікації

Із комунікативною теорією історії філософії співвідноситься методологія історико-філософської міжкультурної комунікації. Вона забезпечує комунікацію логік і методологій філософії в історії філософії з позиції конструктивізму.

Конструктивізм — це позиція, за якою реальність є конструкцією свідомості та узалежнена від її конструктивних властивостей, способів концептуальної репрезентації, концептуальних схем і концептуальних структур. Конструктивізму протистоїть реалізм. Реалізм — це позиція, за якою думка і мова виражають, віддзеркалюють або репрезентують об'єктивно існуючу, незалежну

від свідомості реальність. Якщо сконструйована реальність відповідає об'єктивній дійсності, конструктивізм постає у статусі конструктивного реалізму.

Конструктивізм у гносеології, епістемології та філософії науки спричинений підозрою, недовірою, критичним ставленням до досвіду. Одним із перших недовіру до досвіду висловив Д. Г'юм 1739 р. в «Трактаті про людську природу». На його думку, «коли свідомість заглядає далі того, що з'являється перед нею безпосередньо, її висновки ніколи не можна віднести на рахунок відчуттів» [70, с. 195]. Відчуття, зазначав він, «не дають нам поняття про постійне існування, тому що не можуть діяти поза тими межами, у яких вони реально діють. Не породжують вони і переконання про окреме існування, бо вони не можуть дати нашій свідомості ані як зображення, ані в якості оригіналу». Звідси його висновок, що «поняття постійного й окремого існування ніколи не виникає з відчуттів» [70, с. 197]. Отже, узагальнював Д. Г'юм, «розум не дає нам гарантії постійного й окремого існування тіл, він і не зможе цього зробити, до яких би припущень ми не вдавалися. Це переконання своєму існуванню цілком завдячує уяві» [70, с. 199].

Згодом, 1781 р., під впливом Д. Г'юма, в праці «Критика чистого розуму» І. Кант здійснив перехід від трансцендентної метафізики, базованої на реалізмі, до трансцендентальної філософії, заснованої на антиреалізмі чи конструктивізмі. Трансцендентальна філософія І. Канта містить тезу про те, що світ такий, яким його конструює суб'єкт за допомогою апріорних форм розсудової діяльності. На його переконання, знання про світ речей — це результат конструювальної функції розсуду [див.: 153, с. 67].

Конструктивізм інтенсивно розвивався у новітні часи, про що свідчить поширення його різноманітних версій у цей період. Так, 1915 р. в праці «Наше знання про зовнішній світ» Б. Расел запропонував програму, відповідно до якої зовнішній світ можна пояснити лише як логічну конструкцію з чуттєвих даних. За виконання цього завдання взявся Р. Карнап 1928 р. в праці «Логічна побудова світу» [див.: 153, с. 67].

У рамках аналітичної філософії здійснюється критика реалізму з позицій філософії мови. М. Даміт і Г. Патнем вважають, що реалізм спирається на явно непереконливу семантичну теорію, і намагаються це продемонструвати [див.: 111, с. 506].

В антиреалізмі М. Даміта умовоістиннісна теорія відкидається на користь однієї з версій епістемічної теорії значення. За антиреалізмом М. Даміта, значення слід аналізувати не в термінах відповідності між твердженнями і незалежними від свідомості станами речей, а навпаки — в епістемологічних термінах [див.: 111, с. 508—509]. Для М. Даміта істина є просто підтвердженням чи обґрунтованим прийняттям. Іншими словами, для твердження бути істинним означає мати змогу, бути обґрунтовано прийнятим [див.: 111, с. 509].

Оскільки знайти вирішальні підстави для твердження означає верифікувати його, М. Даміт часто називав свій варіант епістемічної теорії верифікаційною семантикою [див.: 111, с. 514].

Г. Патнем вважав, що поняття істини працює в межах концептуальної схеми, і в цьому йшов за М. Дамітом, приймаючи епістемічну теорію, в якій істина визначається через епістемічні поняття на зразок обґрунтування чи підстав [див.: 111, с. 540]. Г. Патнем називав уявлення про цілком незалежний від свідомості світ суперечливим і відкидав ідею об'єктів як речей, що існують поза концептуальними структурами. Ідея об'єкта, на його думку, завжди співвідносна з описовими і класифікаційними засобами якоїсь конкретної концептуальної схеми. З погляду Патнемового варіанта антиреалізму — «інтерналізму» немає проблеми правильного узгодження слів чи думок із незалежними від свідомості об'єктами, тобто об'єктами поза будь-якими концептуальними структурами [див.: 111, с. 539].

І М. Даміт, і Г. Патмен відкидали кореспондентську теорію істини на користь розуміння істини як обґрунтованої стверджуваності, звертаючись до поняття підстав. Вони також відкидали уявлення реалістів про істину, оскільки вірили, що ідея незалежного світу, який чекає, доки його відкриють та опишуть, проблематична [див.: 111, с. 550—551].

Інтерналізм Г. Патмена базується на інтерпретації конструктивістської парадигми, яку запропонував В. Квайн, який стверджував, що «вся сукупність нашого так званого знання чи переконання, починаючи від найбільш випадкових фактів географії та історії й закінчуючи найглибшими законами атомної фізики, або навіть чистої математики і логіки, — це споруда, створена людиною, яка лише краями торкається досвіду» [105, с. 75]. Відповідно до такої позиції фізичні об'єкти — це «постульовані сутності, які спрощують і завершують наш опис потоку досвіду, так само як запровадження

іраціональних чисел спрощує закони арифметики» [105, с. 42]. Вони «концептуально запроваджуються в ситуацію як зручні посередники не за допомогою визначення у термінах досвіду, а просто як неусувні постульовані сутності, порівнювані — епістемологічно — з богами Гомера» [105, с. 77]. З такої конвенціональної перспективи наукові поняття і міти нічим не відрізняються одне від одного. За В. Квайном, «міт про фізичні об'єкти епістемологічно кращий від більшості інших тим, що він довів більшу ефективність, ніж інші міти як інструмент для розробки керованої структури в потоці досвіду» [105, с. 78].

Наука, на думку В. Квайна, — це «продовження здорового глузду, і вона продовжує прийоми здорового глузду, роздуваючи онтологію, щоби спростити теорію» [105, с. 78]. Тому «вся наука в цілому, математична, природнича і гуманітарна, схожим способом, хоча і більшою мірою, не визначена досвідом» [105, с. 79].

Конструктивізм у філософії новітніх часів диференціюється і конкретизується. Розрізняють математичний і епістемологічний конструктивізм. Математичний конструктивізм базується на ідеї конструктивістського походження математичних об'єктів і теорії алгоритмів як методології і методики конструювання математичних об'єктів у процесі розв'язання математичних задач. Вони становлять основу конструктивної логіки як сукупності логічних законів, що застосовуються у конструктивній математиці. Конструктивна ж математика — це абстрактна наука про конструктивні процеси і конструктивні об'єкти як їхній результат [див.: 192, с. 17].

Математичний конструктивізм обґрунтовували і розвивали Евдокс Кнідський, Г. і Р. Гросмани, Л. Кроненер, Р. Дедекінд, А. Пуанкаре, Е. Борель, А. Лебег, Г. Вейль, Т. Сколем, М. Лузін, А. Марков, А. Колмогоров, М. Шанін та інші [див.: 192, с. 17; 15, с. 90–95, 97–99; 57, с. 116].

Епістемологічний конструктивізм може бути класичним і неklasичним. Класичний конструктивізм, як зазначав В. Лекторський, виходить з того, що реальність, з якою має справу як наукове, так і буденне пізнання — «це не що інше, як конструкція самого суб'єкта, інколи свідомо, але найчастіше неусвідомлювана. Жодної іншої реальності, дійсності, крім сконструйованої суб'єктом, немає і бути не може» [див.: 115, с. 5]. Класичними епістемологічними конструктивістами можна вважати І. Канта, Й. Фіхте, Г. Гегеля і К. Маркса [115, с. 5].

Некласичний конструктивізм, продовжував В. Лекторський, «виходить із того, що жодних “даних” взагалі немає і бути не може і що всі когнітивні утворення можуть бути представлені як конструкції». До цієї тези, зазначав він, додається теза про те, що «сьогодні конструктивісти в епістемології, як правило, є релятивістами». Насамкінець третя особливість нового епістемологічного конструктивізму, за В. Лекторським, полягає в тому, що деякі його прибічники «дають таку соціальну інтерпретацію когнітивним процесам, за якою насправді йдеться не про пізнання й отримання знання, а про створення певних конструкцій, що мають соціальний смисл і виражають відношення між різними групами дослідників» [115, с. 6].

Некласичний конструктивізм репрезентований двома конструктивістськими концепціями: радикальним епістемологічним конструктивізмом і соціальним конструктивізмом. За В. Лекторським, «прибічники радикального епістемологічного конструктивізму пропонують своє розуміння так званої “кібернетики другого порядку”, взаємовідношення життя і пізнання, процесу еволюції і так званих аутопоетичних систем». А «в контексті соціального конструктивізму дається цілком нетрадиційне розуміння того предмета, з яким має справу психолог, і методів його роботи, зокрема, чи потрібно і чи можливо будувати теорії у психології, проводити експерименти у соціальній психології тощо» [115, с. 7].

Радикальний епістемологічний конструктивізм поширений серед німецьких і австрійських фахівців у галузі кібернетики, психології та нейробіології, репрезентований такими іменами, як Г. Ферстер, Е. Глазерфельд, У. Матурано, а соціальний конструктивізм впливовий серед багатьох психологів у Великій Британії і США [див.: 115, с. 6–7; 153, с. 68].

Ще одним напрямом епістемологічного конструктивізму, але не класичного чи некласичного, а постнекласичного, можна вважати культурний конструктивізм. Його можна визначити як конструювання культурної реальності засобами культурної предикації. Відповідно культурна предикація — це приписування мови, логіки і методології актуальної культури історичній культурі та водночас переклад мови історичної культури мовою актуальної культури. Історична культура в цьому визначенні розуміється як культура, яку досліджують, актуальна культура — як культура, що досліджує.

Термін «конструктивізм» у контексті історичних досліджень запропонував Д. Меланд у праці «Скептицизм та історичне знання», виданій 1965 року. В ній він трактував істориків як конструкторів минулого, котрі творять минуле, а не повідомляють про нього [див.: 78, с. 9]. Конструктивізм заперечував об'єктивне існування дійсності та можливість безпосереднього доступу до неї. Дійсність відповідно до цього напряму доступна лише через мову і тексти та конструюється в наративі [див.: 78, с. 9–10].

Типовим для цього напряму було уявлення Л. Голдстейна, який 1976 р. в книжці «Історичне знання» писав про існування двох дійсностей минулого, а саме: дійсності минулого, що існує об'єктивно, поза текстом і безпосереднім сприйняттям, та історичної дійсності, яку створив історик. На його думку, історичні факти не перебувають в дійсності минулого, а є результатом дослідження, вони не існують в минулому, а є твердженнями про минуле, яку сформулював історик.

Теза про фундаментальну відмінність між подіями чи фактами, які належать до дійсності минулого, від історичних фактів як описів цих подій постає теоретичним базисом конструктивізму. З цього розрізнення випливає висновок, що єдиним минулим, доступним для пізнання, є сконструйоване, або яке реконструював історик, історичне минуле, що історик обов'язково накидає досліджуваним постатям та явищам з минулого спосіб мислення, характерний для свого часу й культури, що всі історики – конструктивісти [див.: 78, с. 10, 13]. З цього також випливає висновок, що історія є витвором культури, а тому постає найбільш конструктивістською галуззю з усіх гуманітарних дисциплін [див.: 78, с. 13].

Елементи конструктивізму присутні у праці А. Данто «Аналітична філософія історії», яка з'явилась 1965 року. Аналітичність у філософії історії він розумів як зосередження уваги на праці історика, точніше, на його дискурсі, послідовності думок, нарації [див.: 173, с. 74–75]. За А. Данто, історик неспроможний реконструювати минуле. Праця історика є своєрідною організацією минулого за допомогою історичної уяви як уяви про події, що перестали відбуватися, та обставини, які вже більше не існують. Звідси його теза: «Історія розповідає історії» [див.: 173, с. 79].

Варто зазначити, що історичній уяві особливу увагу приділяв Р. Колінгвуд, у якого вона мала конструктивний характер і була

пов'язана з конструктивною історією, історією загалом. Для Р. Колінгвуда сама ідея історії — це «історія уявної картини минулого. [...] це історія історичної уяви як самообґрунтовальної, самовизначальної та самовиправдальної форми думки» [98, с. 327]. З його погляду кожна історія повинна узгоджуватися сама з собою. Оскільки суто уявні світи не можуть стикатися один з одним, їм і не потрібна взаємна узгодженість. Кожен з них — сам собі світ. Інша річ — історичний світ, який як дійсний світ існує тільки один, і все в ньому повинно якимось співвідноситися з усім іншим, навіть коли це відношення лише топографічне чи хронологічне [див.: 98, с. 324]. Те, що історична нарація повинна узгоджуватися сама з собою, Р. Колінгвуд обґрунтовував тим, що «уявне, просто, як воно є — це ані реальне, ані нереальне» [98, с. 319]. Відповідно історичну нарацію слід оцінювати не як «істинну» чи «хибну», а як «узгоджену», «організовану» або «неузгоджену», «неорганізовану».

Згодом термін «історична уява» став головним у праці Г. Вайта «Метаісторія», яка з'явилась 1973 року й стала культовим текстом наративізму. Сам же термін «нاراتивізм» уперше вжив у своїй статті В. Дрей «Про природу і роль наративу в історичних дослідженнях» 1971 року [див.: 78, с. 30].

Для Г. Вайта історія більш конструктивістська, ніж емпіристська, радше мистецтво інтерпретації, ніж наука, скерована на пояснення. На його думку, те, що пропонується як відображення реальності, — лише певна конструкція, що створює «ефект реальності» [див.: 78, с. 33]. Саму ж історичну працю він трактував як «вербальний артефакт», «вербальну структуру в формі наративного прозового дискурсу» [78, с. 10, 34].

Логіко-інтерпретативну структуру історичної нарації з наявним у ній прагненням до істини Г. Вайт вважав менш істотною (нехарактерною), зосередивши увагу на її риторичній структурі [див.: 173, с. 93]. Структура історичної нарації, на його думку, визначається насамперед чотирма головними тропами: метафорою, метонімією, синекдохою та іронією. А можливість їх змінювати відкриває шлях до нових пошуків значень [див.: 173, с. 95]. У його концепції тропи замінили моделі, інтерпретація — пояснення, а риторична гра — правила логіки, завдяки чому історія постала як партія мовних шахів, яку розігрували історики, а її переможці визначали обов'язкову «політику пояснення» [див.: 78, с. 33].

Конструктивну роль історичної нарації як заміника дійсності розкрив у своїй праці «Наративна логіка. Семантичний аналіз мови істориків», яку було опубліковано 1983 року, Ф. Анкерсміт. Історичну нарацію Ф. Анкерсміт визначав як мовну цілість, що репрезентує минуле і є відмінною від таких когерентних мовних систем, як поезія, художня проза, проповідь чи математичне доведення [див.: 173, с. 84]. На його думку, не можна взагалі робити висновків щодо істинності історичних нарацій, а можна лише розмірковувати про те, яка з них є «суб'єктивнішою» чи «об'єктивнішою» [див.: 173, с. 85].

Ф. Анкерсміт виокремив три різновиди правил конструювання історичної нарації: систему природних закономірностей, виражених у так званих історичних законах, або ж логічний підхід; лінійну схему реконструкції людських вчинків, або ж лінгвістичний підхід; метафоричний підхід, або наративне використання мови [див.: 173, с. 89–90]. Сам же він дотримувався метафоричного кута [див.: 173, с. 90].

Отже, конструктивістська парадигма тривалий час була панівною в наративістичній філософії історії. Символічною датою завершення цього панування вважають 2005 рік, коли було опубліковано працю Ф. Анкерсміта «Піднесений історичний досвід» [див.: 78, с. 14].

Конструктивізм виражає критичне ставлення до зв'язку класичної, тобто кореспондентської концепції істини як відповідності думки дійсності, з традиційним, тобто метафізичним реалізмом, що передбачає просто реконструювання дійсності, що існує об'єктивно, яке здійснюють дослідники. Він також критикує емпіризм, для якого вирішальним аргументом щодо наукових речень і термінів є досвід, тобто безпосереднє спостереження і споглядання [див.: 173, с. 345].

Конструктивізм відкидає можливість досягнення єдиного і правдивого образу минулого, оскільки не має абсолютних критеріїв визначення його правдивості, та висловлюється за плюралізм, стверджуючи, що існує не Історія, а різні історії, відкидаючи в такий спосіб класичну концепцію істини [див.: 78, с. 10].

На думку Є. Топольського, можна виокремити три головні види конструктивізму, які різними способами розв'язують проблему співвідношення істини і дійсності:

- 1) конструктивізм, пов'язаний з реалізмом щодо всієї сукупності тверджень;
- 2) конструктивізм, пов'язаний з реалізмом стосовно речень, що їх можна назвати базовими;

3) антиреалістичний конструктивізм, який відкидає епістемологію, зокрема епістемологію історії.

Перший вид конструктивізму, за Є. Топольським, можна назвати реалістичним. Він прагне зберегти погляди про остаточні емпіричні підстави знання, а також зберегти без змін класичну концепцію істини в розумінні формальної моделі А. Тарського. У контексті реалістичного конструктивізму виходять із припущення про існування об'єктивної дійсності і трактують образ цієї дійсності, який здобули дослідники, як конструкцію дослідника, а не як його відображення через розум у розумінні Р. Декарта чи Дж. Лока [див.: 173, с. 346].

Другий вид конструктивізму, що пов'язаний з реалізмом речень, які вважаються базовими, можна, на думку Є. Топольського, назвати квазіреалістичним. Він репрезентований конструктивним емпіризмом Б. ван Фраасена, метаісторією Г. Вайта і наративною логікою Ф. Анкерсмита. Конструктивний емпіризм Б. ван Фраасена постає різновидом структуралістських концепцій науки, які зазвичай називають модельним підходом. У ньому, на противагу гіпотетико-дедуктивній чи дедуктивно-номологічній моделі наукової теорії, науку розглядають як сукупність моделей чи структур теорії. Конструктивний емпіризм бачить мету науки в порятунку явищ науки шляхом моделювання спостережуваних даних [див.: 77, с. 67–69].

За мінімалістичною концепцією науки Б. ван Фраасена, дослідник повинен вважати, що спостережувані предмети реальні. Однак не існує необхідності в такому принципі щодо неспостережуваних предметів. Категорію істини Б. ван Фраасен відносив до спостережуваних предметів. Стосовно неспостережуваних предметів, то, на його думку, достатньо переконання в емпіричній адекватності тверджень про ці неспостережувані предмети. Це переконання – мінімальне [див.: 173, с. 348–349].

У наративно-риторичній концепції філософії історії Г. Вайта реалізм поєднується з антиреалізмом. Г. Вайт – реаліст, коли припускає існування об'єктивної дійсності у процесі пізнання, та водночас ідеаліст, коли також заперечує існування певної структури минулої дійсності, яку історик міг би відкрити. Сам же історик може лише вносити корективи у вигляді певних конструкцій до цієї хаотичної та знеособленої дійсності, що роблять її зрозумілішою. Минула дійсність, за Г. Вайтом, досягається через літературні форми й риторичні тропи. Істинними чи неістинними, за Г. Вайтом, можуть бути лише окремі

твердження про минуле, історична ж нарація як цілісність постає риторичною конструкцією історика [див.: 173, с. 349–350].

Ф. Анкерсміт у своїй концепції наративної логіки вважав історичну нарацію конструкцією історика, щодо якої неможливо застосувати класичну чи будь-яку іншу концепцію істини. На думку Ф. Анкерсміта, і в цьому він погоджується з Г. Вайтом, реалістом можна бути лише стосовно окремих речень, які мають характер фактографічних тверджень. Історичні ж нарації як цілісності, сукупності тверджень як системи, організовані довкола наративних субстанцій, таких, наприклад, як Французька революція, епоха Відродження чи Друга світова війна, є елементами властивого їм наративного універсуму, незалежного від дійсності. Вони репрезентують цю дійсність, але не в розумінні кореспонденції між ними і дійсністю, а в розумінні заміників дійсності, на зразок манекенів [див.: 173, с. 350].

Третій вид конструктивізму – антиреалістичний приписують концепціям М. Даміта, Р. Рорті та Л. Голдстейна. Концепція М. Даміта спрямована передусім проти семантичного реалізму Д. Девідсона. За нею розуміти речення означає знати умови його правильної констатації [див.: 173, с. 351].

М. Даміт зазначав, що, власне, антиреаліст не намагається конструювати світ із певних відчуттів у стилі феноменалізму. Все, що стверджує антиреаліст, це те, що наші твердження не можуть відповідати умовам, які лежать поза межами наших можливостей перевірки [див.: 77, с. 41]. Якщо невідомо, що можна вважати доказом на користь конкретного твердження, тоді таке твердження залишається незрозумілим. Отже, М. Даміт вдається до аналізу значень речень та їхньої верифікації без якоїсь конкретно визначеної епістемології [див.: 173, с. 351].

Антиепістемологічні тенденції притаманні концепції Р. Рорті. Він ототожнював здобуття знання з його обґрунтуванням. Саме ж обґрунтування М. Рорті трактував у неепістемологічний спосіб, інакше кажучи, не як пошуки узгодженості між твердженнями і дійсністю, а як досягнення консенсусу в конкретній мовленнєвій спільноті [див.: 173, с. 351].

Отримання знання є суспільною практикою, мета якої – опанування дійсністю. Проте ця суспільна практика – завжди локальна практика, а не оперування якимись універсальними твердженнями. За Р. Рорті, універсальною має бути солідарність. У такій перспективі можна

послугуватися категорією істини, однак це може бути лише прагматична істина, яка мала б бути критерієм практичного успіху [див.: 173, с. 352].

Антиепістемологічні інтенції концепції Л. Голдстейна є прикладом концептуального конструктивізму. Л. Голдстейн вважав, що поняття кореспондентської істини зайве в історіографічній практиці, оскільки не існує доступу до минулої дійсності. Тому твердження про минуле порівнюються не з минулим, а з іншими його описами. Не маючи можливості здійснювати безпосереднє спостереження, історик конструює образ минулої дійсності. З його погляду концептуалізація матеріалу, що стосується минулого, це не якась реалістична діяльність, а лише частина методу. Минуле — це не резервуар минулих фактів, які відтворює історик. Хід подій, який описує історик, чи перебіг життя послугується послідовністю як елементом самої інтелектуальної конструкції [див.: 173, с. 352–353].

У контексті кореспондентської концепції істини та метафізичного реалізму дослідник, на думку Л. Голдстейна, надає обґрунтовані твердження, натомість у контексті конструктивного реалізму чи будь-якого іншого конструктивізму він надає лише аргументи для порівнювання істин і вибору між ними [див.: 173, с. 357].

Типова риса конструктивізму — культурний детермінізм, який передбачає, що гуманітарні науки, зокрема історія, мистецтвознавство, мовознавство, логіка, філософія і т. д., є витворами культури, а отже, гуманітарне пізнання культурно детерміноване. З цим переконанням пов'язаний своєрідний культуралізм цієї орієнтації, тобто визнання досліджень культури найважливішими. Водночас ці погляди супроводжували уявлення, що історичне знання саме створює предмет своїх досліджень [див.: 78, с. 10–11].

Історичне мислення з позиції культурного конструктивізму, на думку В. Вжосека, є «органічним складником культури. Історичний дискурс є, отже, твердженням даної культури про своє минуле. Отже, історичне мислення не є аксіологічно нейтральне, бо воно обтяжене “природою”, “кліматом” і “аурою” культури, в якій постає» [33, с. 178–179].

Оскільки історичному мисленню, за В. Вжосеком, притаманний культурний релятивізм, історія постає релятивістським дискурсом. Історія — завжди заангажоване твердження з погляду якоїсь актуальної культури про минулу культуру. Культура, що досліджує,

об'єктивізує визнану собою візію культурного ладу, легітимізує її, санкціонуючи істину як її актуальне історичне втілення [див.: 33, с. 179].

Між сучасністю і минулим, культурою, що досліджує, і досліджуваною культурою виникають відносини культурного приписування [див.: 33, с. 180]. Культурне приписування як модель історичного мислення й дослідження виражає їхню культурну специфіку. Ідея культурного приписування репрезентує культуру дуалізувального стилю мислення і мовлення, саморефлексію культури, її самосвідомість [див.: 33, с. 163, 165]. За нею, світ культури поділяється на світ культури, що досліджує, в якому перебуває свідомість, мислення, суб'єкт, що пізнає, і світ досліджуваної культури, де перебуває те, про що думається, предмет мислення, об'єкт пізнання, предметна дійсність загалом [див.: 33, с. 163]. Світ культури, що досліджує, можна назвати актуальною культурою, а світ досліджуваної культури – історичною культурою.

Істина, на думку В. Вжосека, є результатом роздвоєння свідомості на сферу мислення і світ поза ним. Проблема істини, на його переконання, «постає тоді, коли утверджується дуалізуюча свідомість. У результаті з'являється фундаментальна для сформованого суб'єкта проблема: як його думки та слова поєднуються зі світом. Цей спосіб мислення і мовлення відкриває проблему неприставальності суджень і слів до зовнішнього світу, яка, своєю чергою, ставить проблему істини. Без згаданого роздвоєння Істина не з'являється» [33, с. 254].

Ідею культурного приписування В. Вжосек конкретизує стосовно пізнавальної ситуації історика. Минуле як колишня соціальна дійсність, культура в широкому розумінні цього слова, за В. Вжосеком, – двобічна реальність. По один бік існує актуальний культурний лад, наприклад, стандарти історичного пізнання та дослідження, іншими словами, обов'язкові методологічні стандарти і методичні практики історіографії, а по другий – минуле, тільки не саме по собі, тобто колишні стани культури, а заховане в уявленнях і переконаннях про те, яким воно є [див.: 33, с. 164].

Ідея культурного приписування є, на думку В. Вжосека, зручним способом артикуляції епістемологічних і методологічних проблем, які постають як у сфері культурної антропології, так і у сфері культурно детермінованої історії. Ба більше, вона поєднує культурознавчий дискурс з епістемологічно-методологічним [див.: 33, с. 165].

Проводячи паралелі між стратегіями антропологічного та історичного пізнання, В. Вжосек зазначав, що «так само, як антрополог реалізує своє пізнання, яке можна описати так: культура досліджує культуру; теж саме можна сказати й про історика. Історик досліджує минуле, яке, через свою часто значну віддаленість в часі, постає перед ним ризиковано іншим (дивовижно інакшим), аніж культура, яку він репрезентує. Класичний антрополог чинить так само: він досліджує екзотичні (тепер уже не лише такі) вияви сучасної для нього культури, часто просторово віддаленої від його рідної культури. Обидва вони простежують схожість і відмінність між культурою, що досліджує, і культурою, що досліджується, прагнучи описати їх, зрозуміти й інтерпретувати. Вони погоджуються з простим спостереженням, що культура є диференційована в часі та просторі. Для історика різницю передусім визначає час, для антрополога культури — передусім простір» [33, с. 166]. Отже, історик, як і антрополог, спостерігає минуле через об'єktiv світу, до якого належить, досліджує іншу культуру крізь призму своїх інтелектуальних категорій. Сучасність досліджує минуле, ставлячи перед ним запитання і вимагаючи відповідей від нього [див.: 33, с. 166]. Мета такої комунікації — осягнення історичної істини. Історична істина з погляду Є. Топольського «не є істиною твердень про факти з минулого, вона є істиною наративних образів» [33, с. 175].

Складниками культурного приписування, за В. Вжосеком, є логіка і мова актуальної культури. На його думку, «історик (антрополог), досліджуючи об'єкт своїх зацікавлень, привносить до нього, вписує в його образ, логіку, характерну для мови, якою він про нього думає або говорить» [33, с. 167]. У випадку антично-західноєвропейського стилю історичного мислення такою логікою, на думку В. Вжосека, постає «класичне логічне числення як невід'ємна риса нашого мислення й приписи, які воно накладає на кожне твердження, зокрема, й про іншу культуру». Антично-західноєвропейська логіка мови «бачиться в тій перспективі, яку нав'язує досліджуваному світу, наприклад, закон несуперечності й наслідки щодо образу досліджуваного світу, що з нього випливають» [33, с. 167].

З погляду В. Вжосека, «невід'ємну рису нашого мислення, зокрема, так званого наукового, академічного, становить дотримання принципу несуперечності. Мінімальною вимогою, яку ми ставимо до комунікованих нам описів світу, є дотримання ними принципу

несуперечності» [33, с. 168]. У протилежному випадку, зазначав В. Вжосек, «коли в досліджуваній культурі дотримуються, як нам видається, суперечливих переконань, то завданням дослідника стає пошук правил, які визначають пошанування цих переконань у досліджуваній культурі та їхній опис мовою дослідника, який дотримується несутеречності». Він пояснював це тим, що «продукт нашого пізнавального ставлення до іншої культури принципово й передусім призначений для репрезентантів культури, що досліджує (а не для досліджуваної культури, як, напевно, скаже більшість істориків і антропологів)» [33, с. 169].

Культурне приписування потребує перекладу з мови досліджуваної культури мовою актуальною. Як наголошував В. Вжосек, «якого б досвіду не набули під час попереднього пізнавального контакту з досліджуваною культурою, все одно треба буде здійснити переклад досліджуваного світу на мову культури, що досліджує. Інакше кажучи, треба принаймні мінімально або/і у метафоричний (метамовний) спосіб приписати досліджуваній культурі логіку, властиву культурі, що досліджує» [33, с. 170]. Отже, культурне приписування і культурний переклад передбачають одне одного та постають складниками такої рефлексійної операції, як культурна предикація.

Культурна предикація, зазначав В. Вжосек, культурно детермінована, це конструкт сучасної їй культури. Вивчаючи культуру минулого, зауважував він, «ми не можемо ані позбутися свого світу й постати перед так званим минулим як *tabula rasa*, ані глянути на нього із перспективи універсалій. Якщо б такі й були, то вони все одно були б подані нам у колориті нашого мисленнєвого клімату, в контексті ієрархізованих сучасністю цінностей. Ми завжди залишаємося в полоні сучасності, бо не можемо піднятися над нею хоча б тому, що все одно нам доведеться повертатися до неї, щоб зафіксувати в ній своє існування, порозумітися в ній і для неї писати про її минуле. Наше пізнання минулого ми маємо представити в мові нашої культури» [33, с. 172]. І навіть тоді, підкреслював В. Вжосек, «коли наше розуміння досліджуваного світу могло б відбуватися в його категоріях, то все ж наприкінці історик чи антрополог був би змушений відповідати вимогам науки, якою він займається, дотримуватися ритму мовної культури, від імені якої він досліджує і в якій він надає своє пізнання (результати своїх досліджень). Він повинен був би відповідати прийнятим у цій культурі принципам семантики, щоб постати в ній як учасник

культурної комунікації. Щоб їм відповідати, тобто щоб ми могли пізнавальні повідомлення історика або антрополога визнати пізнавально суттєвими і взагалі такими, що можуть бути пізнані, ми мусили б їх розуміти й визнавати як такі, що відповідають конкретним методологічним стандартам. [...]. Усе це спричиняє необхідність перекладу досліджуваної культури на мову культури, що досліджує» [33, с. 172–173]. Виходячи з цього, В. Вжосек доходить такого висновку: «...мова культури, що досліджує, визначає пізнавальні рамки дослідження та межі культурного приписування й встановлює неминучу відносність пізнання. Саме тут — стверджував він — властивий історії *ex definitione* культурний релятивізм» [33, с. 173]. Отже, культурний конструктивізм передбачає культурний релятивізм та реалізується через культурне приписування і переклад однієї мови культури іншою.

Ідея культурного приписування і культурного перекладу синтезується в концепті культурної предикації. Культурна предикація — це міжкультурна комунікація, приписування мови, логіки і методології актуальної культури досліджуваній історичній культурі та водночас переклад мови історичної культури мовою актуальної культури, інтерпретація історичної культури, авторефлексія актуальної культури.

Культурна предикація — міжкультурна комунікація. Міжкультурна комунікація має два значення. З одного боку, міжкультурна комунікація — це процес вербального і невербального спілкування групи людей, які належать до різних національних лінгвокультурних спільнот, послуговуються різними ідіоетнічними мовами, відчують лінгвокультурну інакшість свого партнера зі спілкування, мають різну комунікативну компетенцію, яка може стати причиною комунікативних невдач або культурного шоку. А з другого боку, міжкультурна комунікація — це наука, яка вивчає особливості вербального й невербального спілкування людей, що належать до різних національних та лінгвокультурних спільнот [див.: 10, с. 277].

Об'єкт міжкультурної комунікації — спілкування представників різних національних і лінгвокультурних спільнот, а предмет — прийняті в національних спільнотах мовні стереотипи і норми поведінки, стандарти спілкування, певні сценарії культурної поведінки, усталені моделі сприйняття та оцінювання речей і явищ, соціально внормовані звички, традиції, ритуали, дозволи, заборони і т. п. [див.: 121, с. 9].

Міжкультурна комунікація — інтегрована наукова галузь, яка передбачає залучення для її потреб категорій, що сформувалися в інших, суміжних науках, таких як «нація», «народ», «етнос», «ментальність», «національний стереотип», «прототип», «архетип», «символ», «культурний код», «національна картина світу», «концептосфера нації» і т. п. Для міжкультурної комунікації ці категорії, на відміну від інших наук, є засобами виявлення і дослідження специфіки вербального і невербального спілкування представників різних національних та лінгвокультурних спільнот [див.: 121, с. 21].

Завдання міжкультурної комунікації — це формування міжкультурної компетентності, потрібних знань про різні народи і культури для уникнення міжетнічних та міжкультурних конфліктів і створення комфортних умов спілкування в різних сферах і життєвих ситуаціях [див.: 121, с. 10].

Головний у міжкультурній комунікації — культурологічний аспект. Він описується і розкривається через поняття «культура», «культурний код», «культурний контекст» і «діалог культур». Із перспективи міжкультурної комунікації культура — це успадковані й усталені норми соціальної практики людей, які належать до певних національних або етнічних спільнот [див.: 121, с. 11]. Людина як соціальна істота функціонує в умовах антропологічної культури. Антропологічна культура — це система символів, героїв, ритуалів, звичаїв, вірувань, традицій, цінностей певної національної чи етнічної спільноти [див.: 164, с. 154].

Особливості соціокультурної діяльності наслідуються, зберігаються і пізнаються через систему культурних кодів. Культурний код — це спосіб, яким конкретна культура рубрикує, категоризує, оцінює навколишній світ [див.: 121, с. 11]. Культурний код реалізується в культурному контексті. Культурний контекст — це суспільно-історичне середовище, в якому реалізується, сприймається і функціонує система прийнятих в суспільстві культурних фактів і цінностей. Якщо культурний код є засобом матеріалізації культурних уподобань і звичок, то культурний контекст — місцем і часом, неподільним континуумом, який зумовлює та забезпечує життя культури [див.: 121, с. 12].

У міжкультурній комунікації найважливішу роль відіграє контактування, діалог культур. Діалог культур — це взаємодія культур у процесі міжкультурної комунікації, оволодіння іноземними мовами

тощо, яка забезпечує взаємозбагачення лінгвокультурних спільнот, що контактують [див.: 121, с. 11]. Це спілкування культур, у процесі якого відбувається їхня взаємна трансформація. Можливі три стратегії розвитку діалогу культур:

- 1) домінування однієї культури над іншою;
- 2) синтезування їх у нову культуру без збереження унікальності цих культур;
- 3) синтезування зі збереженням самобутності цих культур [див.: 186, с. 52].

Міжкультурна комунікація характеризується тим, що її учасники у прямому контакті використовують засоби мовного коду з культурно специфічними смислами, а також стратегії і тактики спілкування, які відрізняються від тих, якими вони послуговувалися всередині однієї й тієї ж культури [див.: 10, с. 277].

Культурні відмінності в системах цінностей різних лінгвокультур слугують підставами, на яких базується типологія культур у розумінні міжнаціональної і міжетнічної взаємодії. Їх можна описати за допомогою таких операційних параметрів, як виміри культури.

До найважливіших вимірів культури, за якими відрізняються типи культур, належать:

- 1) вузькоконтекстуальність — ширококонтекстуальність;
- 2) індивідуалізм — колективізм;
- 3) дистанція влади;
- 4) уникнення невизначеності;
- 5) маскуліність — фемініність [див.: 164, с. 154; 121, с. 226].

Звідси типи культур за контекстною спрямованістю; за спрямованістю мети діяльності; за дистанцією до влади, за ставленням до невизначеності та за гендерною ознакою.

Серед типів культур за контекстною спрямованістю виокремлюють вузькоконтекстні й ширококонтекстні. Вузькоконтекстна культура — це тип національної культури, в якій інформацію в процесі комунікації передають у максимально вербалізованій експліцитній формі. До таких культур належать американська, британська, німецька, швейцарська й ін. Культури вузького контексту прямолінійніші, інформативно достатніші, оскільки все, що потрібно сказати, у них повідомляють за допомогою мови [див.: 164, с. 156; 121, с. 227–228].

Ширококонтекстна культура — це тип національної культури, в якій інформація, що передається у процесі комунікації, еспліктується лише

з урахуванням найширшого культурологічного й найближчого ситуативного контексту. До таких культур зараховують японську, китайську й корейську. Названі культури для досягнення повного порозуміння потребують знання всього контексту спілкування, не тільки ситуативного, тобто дискурсивного, а й культурно-історичного, релігійного, філософського, ідеологічного та ін. Лише мовне спілкування без зважання на невербальні особливості комунікації в цих культурах може бути ненадійним [див.: 121, с. 228; 164, с. 156].

Серед типів культур за спрямованістю мети діяльності розрізняють індивідуалістські й колективістські. Індивідуалістська культура — це тип національної культури, заснований на світоглядній позиції переважання індивідуальних інтересів, свобод і незалежності, першочергового значення особистості в досягненні поставленої мети. В індивідуалістських культурах, наприклад, США, Німеччина, Австрія, Велика Британія, Канада, Нідерланди, Нова Зеландія й ін., зв'язки між людьми менш важливі, ніж наявність індивідуальних, ділових, творчих й інших якостей особистості, самоповага та впевненість у собі.

Інтереси індивіда важливіші за інтереси групи, його погляди і вчинки незалежні від колективних переконань і вчинків. Суспільний розвиток базується на жорсткій конкуренції між індивідами всередині колективів та компаній, підприємств, організацій між собою [див.: 121, с. 229—230; 164, с. 155].

Колективістська культура — це тип національної культури, заснований на світоглядній позиції переважання інтересів колективу, громади, суспільства над індивідуально-особистісними інтересами окремих людей. У колективістських культурах, наприклад, у латиноамериканських суспільствах, країнах Близького Сходу, Китаї, Японії й ін., філософія життя будується довкола інтересів певного колективу: сімейного, сусідського, виробничого та ін. Колектив має власну ідентичність, за якою визначають своїх і чужих. Людину в таких спільнотах оцінюють залежно від здатності налагоджувати контакт з іншими. Невміння ладнати з людьми, егоїзм, індивідуалізм вважаються негативними рисами.

Інтереси індивіда підпорядковуються інтересам колективу, а значущість людини визначається її місцем у ньому. Рішення приймають колективно, а в тоталітарних державах колектив має право на все, навіть на контроль і втручання в особисте життя людини [див.: 121,

с. 230–231]. Негативний вплив колективістської культури на комунікацію виявляється у тому, що в її представників відсутня особиста думка, вони уникають прямої конфронтації з іншими, слово «Ні» вживають рідше, замість нього переважають слова «Ми подумаємо», «Можливо, Ви маєте слухність» [див.: 164, с. 155].

За дистанцією до влади виокремлюють такі типи культур, як культури зі значною владною дистанцією і культури з незначною владною дистанцією. Культура зі значною владною дистанцією — це тип національної культури, в якій існує переконання, що наділені владою люди якісно відрізняються від маси й тому носіям владних повноважень — батькам, начальникам, старшим за віком слід висловлювати повагу, демонструвати слухняність. У межах такої культури функціонують складні системи лінгвістичної ввічливості: різноманітні форми звертання, граматицізовані форми ввічливості до носіїв різних владних повноважень тощо. Дітей ще в школі вчать не перебивати вчителя і не ставити йому зайвих запитань, оскільки це вважають неповагою до старших. Прикладом таких культур є азійські культури, а також культури Франції, Бельгії, Італії та ін. [див.: 121, с. 232–233; 164, с. 157].

Культура з незначною владною дистанцією — це тип національної культури, якому притаманна ідеологія рівності всіх людей, підлеглі вважають себе такими самими людьми, як і їхні керівники, а тому владна й суспільна ієрархія в них сприймається як обов'язкова умовність. Прикладом таких культур є культури США, Канади, Австрії, а також більшість скандинавських культур. У цих культурах докладають багато зусиль до мінімізації негативних наслідків нерівності. Відкритий вираз незгоди, активне заперечення вважають комунікативними нормами [див.: 121, с. 232; 164, с. 157].

За ставленням до невизначеності виокремлюють такі типи культур, як культури з високим рівнем уникнення невизначеності та культури з низьким рівнем уникнення невизначеності. Культура з високим рівнем уникнення невизначеності — це тип національної культури, в якій її носії почуваються невпевнено в невизначених, попередньо неструктурованих ситуаціях і намагаються уникати їх, виробляти різні правила, ритуали, формули тощо, що мають зберегти віру в абсолютну істину й запобігти небезпекам у майбутньому. Така культура має потребу в чітких письмових підтвердженнях, інструкціях, розкладах, графіках, усьому тому, що має забезпечити її дієздатність і життє-

здатність. До такого типу культур належать культури Португалії, Греції, Перу, Японії, Німеччини та інших країн [див.: 121, с. 233; 164, с. 157].

Культура з низьким рівнем уникнення невизначеності — це тип національної культури, в якій її носії схильні до ризику в незнайомих ситуаціях і цінують ініціативу, гнучкість в ухваленні рішень, інноваційність мислення загалом. Вони легше сприймають непередбачувані події й ставляться до них як до пригод або експериментів. До країн із таким типом соціальної культури належать Швеція, Данія, Норвегія, Ірландія, Фінляндія, Нідерланди, США та інші [див.: 121, с. 233; 164, с. 157–158].

Насамінець серед типів культур за гендерною ознакою виокремлюють маскулінні культури та фемінні. Маскулінна культура — це тип національної культури, заснований на ідеології соціальної нерівності між чоловіками і жінками, за якою провідну соціальну роль в суспільстві відіграє чоловіча спільнота, й тому в ній переважають відповідні риси національного характеру. Прикладами маскулінної культури є культури Австрії, Великої Британії, Венесуели, Німеччини, Греції, Ірландії, Мексики, Швейцарії, Філіппін, Японії. У цих культурах домінують такі якості, як сила, наполегливість, незалежність, матеріальний успіх, відкритість. Культури таких країн передбачають чітку диференціацію у вихованні хлопчиків і дівчаток. Відповідно до виховного ідеалу хлопчиків вчать бути сильними, рішучими й наполегливими, а дівчаток — лагідними і турботливими. В окремих країнах саме для цього функціонують чоловічі й жіночі гімназії, ліцеї, школи і т. п. [див.: 121, с. 234–235].

Фемінна культура — це тип національної культури, заснований на ідеології соціальної рівності між жінками і чоловіками, за якою провідна соціальна роль в суспільстві належить як жіночій, так і чоловічій спільноті, й тому їй притаманні відповідні риси національного характеру. До фемінних культур зараховують культури Данії, Нідерландів, Норвегії, Португалії, Фінляндії, Чилі, Швеції. У названих культурах найбільше цінують емоційні зв'язки, піклування про членів суспільства. Чоловіки в цих країнах не повинні бути напористими. Вони зазвичай беруть активну участь у вихованні дітей. У цих культурах популяризують співчуття невдахам, запобігання конфліктам [див.: 121, с. 235–236].

Міжкультурна комунікація характеризується національними особливостями комунікативної поведінки. Ці особливості в сукупності

формують комунікативний або міжкультурний стиль комунікації. Комунікативний стиль — це індивідуальна чи колективна форма комунікативної поведінки людини й лінгвокультурної спільноти, яка виявляється у процесі спілкування. Для нього притаманне використання характерних вербальних і невербальних засобів залежно від прагматичних настанов мовців і національної специфіки комунікативного дискурсу [див.: 121, с. 240].

Основними міжкультурними стилями комунікації вважаються:

- 1) прямий і непрямий;
- 2) розгорнутий і згорнутий;
- 3) особистісний і контекстуальний, або суспільно зорієнтований;
- 4) інструментальний та афективний. Комбінації цих стилів присутні в кожній культурі, але здебільшого котрийсь із них переважає.

Прямий і непрямий комунікативні стилі виокремлюють на підставі того, наскільки прямолінійно і відкрито мовець висловлює свої наміри. Прямий комунікативний стиль передбачає якнайповніше формулювання думок і намірів безпосередньо за допомогою мови. Він притаманний для таких культур, як американська, британська, австралійська, німецька, ізраїльська й ін. [див.: 121, с. 241].

Непрямий стиль комунікації характеризується опосередкованим виразом думки, яку формулюють переважно натяками, активно застосовуючи невербальні засоби комунікації. Цей стиль притаманний азійським й іншим ширококонтекстуальним культурам, у яких дуже цінують ввічливість та гармонію стосунків.

Розгорнутий і згорнутий комунікативний стилі розрізняють за ознакою складності й варіативності вербальної диференціації. Розгорнутий стиль комунікації — це стиль, основою якого є розгорнутий код, який включає комплекс різноманітних мовних засобів для якнайповнішого виразу інформації. Араби, афроамериканці, народи Близького Сходу значною мірою зберігають традиції розгорнутого стилю комунікації, в якому цінують яскраву образність, метафоричність, красномовність, що є ознакою поваги до співрозмовника й самого процесу спілкування [див.: 121, с. 243–244].

Згорнутий, або лаконічний, стиль комунікації — це стиль, основою якого є обмежений код, який передбачає обов'язковий невербальний супровід, паузи і мовчання. Він притаманний здебільшого ширококонтекстним культурам, де невербальні засоби передачі інформації зазвичай важливіші, ніж вербальна комунікація [див.: 121, с. 243, 245].

У цьому контексті виокремлюють також точний комунікативний стиль. Точний стиль комунікації – це стиль вузькоконтекстних культур, у якому все сказане сприймається буквально й тому має бути чітким. Для такого стилю метафоричність і багатозначність – не прикраса, а значна перешкода.

Точний стиль комунікації близький за змістом до грецького поняття «кількісна максима» у спілкуванні. Воно означає, що особа має надавати ні більше, ні менше інформації, ніж це потрібно. Цей комунікативний стиль більшою мірою характерний для спілкування американців та європейців і загалом є надбанням розвитку цивілізації [див.: 121, с. 245].

Особистісний і суспільно зорієнтований комунікативні стилі виокремлюють на підставі того, що є пріоритетним у комунікації, – вияв самодостатності особистості мовця чи збереження соціальних цінностей. Особистісний стиль комунікації властивий індивідуалістським культурам, у яких навіть на рівні мовної свідомості підсилюється роль особистості, Я-ідентичності, Я-цінності, а не колективу. Тому визначальний чинник у ньому – не соціальний статус людини в суспільстві, а її особистісні якості: освіченість, здібності, розум, талант, мораль і т. п. [див.: 121, с. 246].

Суспільно зорієнтований стиль комунікації, навпаки, на перший план висуває соціальний статус людини в суспільстві, її соціальні цінності. Залежно від цього в різних етнічних і національних мовах існують спеціальні засоби, якими увиразнюють соціальну ієрархію конкретних суспільств [див.: 121, с. 247].

Інструментальний та афективний комунікативні стилі розрізняють на підставі пріоритетності ключових завдань і внутрішньої організації комунікативного акту. Інструментальний стиль комунікації прямо зорієнтований на мовця як засіб, прилад, інструмент, від якого залежить успішність комунікації. Це стиль самоствердження особистості мовця у процесі комунікації, який заради досягнення бажаної остаточної мети спілкування застосовує весь мовний арсенал комунікативного впливу на співрозмовника [див.: 121, с. 247]. Інструментальний стиль комунікації характерний для індивідуалістських культур [див.: 121, с. 248].

Афективний стиль комунікації зорієнтований не на особистість мовця, а на сам процес спілкування та створення відповідного емоційного тла, що має слугувати запорукою довірливих і гармонійних

стосунків між співрозмовниками. Цей стиль вимагає від мовця бути дуже уважним до слухачів, обережним у доборі й виборі слів, компромісним і навіть неточним у формулюванні думок, дотримуючись при цьому правил непрямого комунікативного стилю. У ньому на перший план виступає мистецтво інтерпретації всього того, що було сказано і не сказано, малося на увазі, зрозуміле на рівні інтуїції. Афективний стиль комунікації властивий колективістським культурам [див.: 121, с. 248].

Культурна предикація як міжкультурна комунікація – міжтекстовий процес, оскільки культура – це текст. Як зазначав Ю. Лотман, «культура загалом може розглядатися як текст. Проте дуже важливо підкреслити, що це дуже складно побудований текст, який розпадається на ієрархію “текстів у текстах”, утворюючи складні переплетення текстів. Оскільки саме слово “текст” містить у собі етимологію переплетення, ми можемо сказати, що таким тлумаченням ми повертаємо поняттю “текст” його вихідне значення» [117, с. 82]. Отже, культурна предикація як міжтекстовий процес є процесом перекладу, тлумачення і розуміння, творчим процесом загалом, оскільки переклад – це насамперед творчість.

Культурна предикація у перспективі міжкультурної комунікації є діалогом культур, діалогом дослідницької і досліджуваної, актуальної й історичної культур. На специфіку цих філософських культур накладаються специфічні риси таких національних культур, як вузькоконтекстна і ширококонтекстна, індивідуалістська і колективістська, культури зі значною і незначною владною дистанцією, культури з високим і низьким рівнями уникнення невизначеності, маскулінні й фемінні культури, що значно посилює культурний релятивізм при конструюванні історичних й історико-філософських нарацій, заданні альтернативних реальностей минулого та їхніх інтерпретацій.

Самі ж типи культурної предикації – пропозиційний, функціональний і парадоксальний доповнюються прямим, розгорнутим, точним, особистісним та інструментальним стилями міжкультурної комунікації, що конкретизує культурну предикацію як методологічну комунікацію, наповнює її новими, додатковими смислами.

Методологічна комунікація – це комунікація між методологічними культурами, спрямована на подолання неуніверсальності методів пізнання шляхом їхнього доповнення і підсилення. Вона присутня в

логіці комунікації історичних логік як комунікація між суб'єктно-предикативною, пропозиційно-функціональною і дефінітивно-специфікативною структурами та комунікативній філософії історії філософії як комунікації між дефінітивною специфікацією, концептуальним конструюванням і раціональною реконструкцією.

Методологічна комунікація в історії філософії як теоретичній дисципліні постає у вигляді методології історико-філософської міжкультурної комунікації. Методологія історії філософії загалом — це вчення про специфіку, принципи і методи історико-філософського пізнання. А методологія історико-філософської міжкультурної комунікації — це теорія, яка вивчає специфіку комунікації між логіками і методологіями історико-філософського дослідження, що належать до історичної та актуальної методологічних культур. Об'єкт її вивчення — історико-філософська комунікація. Це інформаційна взаємодія різноманітних філософських концептів, концепцій і теорій окремих філософів, певних філософських шкіл, напрямів, течій, традицій, а також таких форм виявів філософії в культурі, як теоретична, есеїстична і мистецька.

Методологія історико-філософської міжкультурної комунікації та історико-філософська комунікація співвідносяться як рефлексія над історико-філософським процесом і сам історико-філософський процес, утворюючи специфічний історико-філософський комплекс.

2.3. Історія філософських понять у контексті методологічної комунікації

Зміст методології історії філософії як міжкультурної комунікації і суть процедури культурної предикації можна зрозуміти лише у процесі мовної комунікації. Мова тут розуміється не як мова індивіда чи як система, структура, тип і характер, член сім'ї мов, теорія мовної дії, генеративна лінгвістика і т. п., а в особливому вимірі — діалогічному, де вона постає як засіб спілкування [див.: 181, с. 381—383; 135, с. 23]. При цьому вважається, що мова конструє культурні світи, постаючи засобом комунікативної взаємодії та порозуміння між ними.

Для класичної філософії мова — це ідеї, що виконують роль сполучної ланки між Его та зовнішнім світом. Ідеї набувають вигляду уявлень про реальність, які виникають внаслідок змін у досвіді й пізнавальному мисленні Его, особливо в картезіанському дискурсі.

В сучасній же філософії місце картезіанського (ментального) дискурсу посідає публічний дискурс, для якого визначальна не ідея, виражена словами, а ціле речення. Такий підхід докорінно змінює спосіб розуміння і саму природу знання.

Якщо сутність ментального дискурсу полягає в тому, що досвід впливає на Его, створюючи ідеї про реальність, які у свою чергу впливають на досвід, збагачуючи та видозмінюючи його, то в публічному дискурсі значної ваги набуває проблема значень, причому саме смислових значень. Г. Фреге започаткував саму традицію семантичного аналізу, зазначивши, що оскільки існує спільне тло знання, що передається від генерації до генерації, то повинні існувати й певні значення, або смисли, визначальні щодо розуміння змісту речень, висловлювань. Тож поняття «значення» стає предметом дослідження в різних сферах знання [див.: 135, с. 30].

В сучасній філософії мова постає центральною темою і базовою методологічною стратегією філософських досліджень. З приводу визначення її статусу, природи і сутності склалися дві протилежні позиції: 1) вся мова за своєю сутністю особиста; 2) не існує мови, яка може мати особистий чи приватний статус.

Першу позицію обстоював Б. Расел, який вважав, що логічно досконала мова — радше приватне надбання окремого мовця, ніж суспільства. Тому, на його думку, було б фатальним, якби люди вкладали у свої слова один і той самий смисл.

Другу позицію захищав Л. Вітгенштайн, стверджуючи, що межі мови індивіда — це межі його світу. На його переконання, особиста мова не може існувати, оскільки первинною завжди є суспільна мова і суспільний дискурс.

В сучасній аналітичній філософії мова набуває статусу самої реальності, підмінюючи і замінюючи як саму реальність, так і суб'єкта, який її пізнає, та перетворюючись на медіареальність [див.: 135, с. 31].

З погляду філософії мови сама філософія — це історія понять і поняттєва система, а також історико-поняттєва рефлексія. Поняттєвість становить сутність філософії [див.: 36, с. 27]. Отже, поняттєвість постає специфічною рисою філософії, а сама філософія — поняттєвою думкою.

Сутність філософії полягає в розбудові поняттєвої мови. На думку Г. Гадамера, «філософія — це постійне зусилля відшукування мови, або, скажемо ще з більшим патосом, постійна мука браку мови» [36,

с. 34]. Він підкреслював, що «мовна потреба філософської думки — це потреба самого мислячого. Коли відмовляє мова, мислитель неспроможний впевнено фіксувати смислову спрямованість власної думки» [36, с. 39]. Звідси його міркування: «...якщо природа філософського поняття відзначена тим, що думка завжди відчуває потребу у віднайденні по-справжньому співмірного виразу для своєї достеменної інтенції, то вся філософія ходить по краю тієї небезпеки, що думка відстане від самої себе і зав'язне у невідповідності своїх поняттєвих мовних засобів» [36, с. 39]. Саме тому, на думку Г. Гадамера, «історія понять покликана йти за ходом думки, яка завжди вибивається зі звичного слововжитку і вивільняє смислову спрямованість слів, виводячи їх із вихідної сфери застосування, розширюючи, або обмежуючи, порівнюючи і розрізняючи» їх [36, с. 40].

За Г. Гадамером, історія понять є філософією [див.: 36, с. 26]. На думку Р. Козелека, навпаки, історія понять — це історія як наука. Хоча, зазначав він, методи історії понять запозичено з історії філософських термінів, семасіології та ономасіології, результати яких завжди піддаються перевірці шляхом тлумачення текстів і можуть отримати своє пояснення на їх матеріалі» [96, с. 114]. Отже, з погляду Р. Козелека історія понять за своєю природою і сутністю — міждисциплінарна теорія. Вона містить здобутки суміжних наук і дисциплін — філософії, семантики, історичної філології та ін. Крім того, історія понять базується на герменевтиці, зокрема на герменевтиці тексту і герменевтиці досвіду, оскільки спрямована винятково на текст і його розуміння.

За Р. Козелеком, історія понять — це наука «творення історії з двох способів буття: спогадів/пам'яті та очікувань/сподівань» [97, с. 353]. Тому її основні поняття — «простір досвіду» і «горизонт очікувань», або, більш стисло, «досвід» і «очікування».

Категорії «досвід» та «очікування», вважав Р. Козелек, «майже дорівнюють історичним категоріям простору й часу» [97, с. 352]. Ця поняттєва пара «позначена відносинами переплетіння, перехрещення, а не альтернативи, більше того, часто одне без іншого неможливе. Немає очікувань без досвіду й досвіду без очікувань, або сподівань» [97, с. 353]. Досвід та очікування, стверджував Р. Козелек, — це «дві категорії, що, завдяки переплетінню минулого й майбутнього, володіють здатністю тематизації історичного часу» [97, с. 354].

Р. Козелек дефінітивно специфікував категорії «досвід» та «очікування» так. Насамперед він запропонував таке визначення

досвіду: «Досвід є минулим, дійсним у сучасності, події якого вкарбовані в неї та можуть спливати в пам'яті. І раціональні напрацювання, і несвідомі типи поведінки, присутність яких у знаннях не є необхідною, рівним чином об'єднуються в досвіді. Крім того, в досвіді кожної людини, що передається поколіннями чи інституціями, завжди міститься та зберігається чужий досвід. У цьому сенсі віддавна побутувало розуміння історії як учення про чужий досвід» [97, с. 355]. Наголошуючи на характерних ознаках досвіду, Р. Козелек підкреслював, що «досвід відрізняє те, що він є результатом ментального опрацювання, наявного в минулому, може увияти собі його зараз, і що він насичений дійсністю, вбирає в себе використані чи упущені можливості» [97, с. 357].

На думку Р. Козелека, досвід, нагромаджений одного разу, може з часом змінюватися. При цьому «відбувається нашарування та взаємне насичення різних пластів досвіду. Більше того, в них завдяки ефекту зворотної дії стрімко вриваються нові надії чи розчарування, нові очікування» [97, с. 358]. Простір досвіду, зауважував Р. Козелек, «відкритий у напрямку майбутнього, сам розгортає перед нами горизонт очікувань» [97, с. 359].

Переходячи до визначення очікувань, Р. Козелек зазначав, що «вони теж пов'язані з особистістю й водночас є надсуб'єктивними, очікування теж плакаються в сьогоденні, тобто є осучасненим майбутнім, вони спрямовані на “те, чого поки що немає”, на те, що не стало надбанням досвіду, не освоєне ним. Надія і страх, бажання й воля, стурбованість, але й раціональний аналіз, рецептивне споглядання чи цікавість, — усе це входить в очікування, є його конститутивними елементами» [97, с. 355].

На переконання Р. Козелека, краще і точніше послуговатися метафорою «горизонту очікувань», ніж «простору очікувань». Тому, що «горизонт означає ту лінію, за якою в майбутньому знову відкривається новий простір досвіду, нині ще недоступний погляду» [97, с. 357]. Як відзначав Р. Козелек, «прорив горизонту очікувань творить новий досвід». За таких обставин «час обганяє очікування, і це явище по-новому впорядковує співвідношення між нашими двома величинами» [97, с. 358].

Виходячи з наведеного розуміння досвіду та очікувань, Р. Козелек зауважував, що «при розгляді історії поняття досліджується простір досвіду та горизонт очікувань відповідного йому часу, політична й

соціальна функція понять і специфіка їх вживання різними соціальними прошарками, коротше кажучи, коли при синхронному аналізі враховують такі чинники як ситуація та локалізація в часі» [96, с. 121]. За Р. Козелеком, «історія будь-якого слова чи поняття веде від констатації значень, притаманних їм у минулому, до фіксації цих значень для нас. По мірі того, як цей процес знаходить своє методичне відображення в історії понять, синхронний аналіз минулого доповнюється діахронним аспектом. Методична заповідь діахронії полягає в новому визначенні для нас реєстру минулих словесних значень» [96, с. 121].

Дослідження понять та історії їхніх значень, за Р. Козелеком, здійснюється у два етапи. На першому етапі поняття виокремлюють з їхнього ситуаційного контексту. На другому ж етапі дослідження відстежують розвиток значень понять у низці часових відтинків, при цьому співвідносять і порівнюють смислові зміни, які відбулися у значеннях понять. Лише на цьому рівні, підкреслював Р. Козелек, історико-філологічний метод змінює науковий статус історії понять, лише на цьому рівні вона втрачає свій допоміжний характер для соціальної історії [див.: 96, с. 121].

Не синхронічний, а діахронічний принцип, вважав Р. Козелек, «створює історію понять як самостійну галузь досліджень, яка при осмисленні понять та їх змін у методичному плані на перших порах змушена абстрагуватися від екстралінгвістичних сутностей, котрі є самостійним предметом соціальної історії». Розвиваючи наведену тезу, Р. Козелек наголошував, що «необхідно спочатку досягнути сталість, зміну чи новизну лексичних значень, перш ніж використовувати їх як індикатори суто екстралінгвістичних явищ, соціальних структур чи політичних конфліктних ситуацій» [96, с. 123].

На думку Р. Козелека, лише за допомогою діахронічного зрізу значень і слововжитку одного й того ж слова на всіх етапах його існування і розвитку досягається осмислення його сталості, змін та новизни. Причому аналіз ймовірнісної історії поняття з погляду його сталості, змін чи новизни в часі веде до глибинного виокремлення застиглих або нових значень, таких, що збереглися чи взаємно нашаровуються одне на одне, набувають значущості з перспективи соціальної історії лише в разі попереднього ретельного ізольованого опрацювання історії відповідного поняття. Отже, підкреслював Р. Козелек, історія понять як самостійна дисципліна надає в

розпорядження соціальної історії індикатори, дотримуючись свого власного методу [див.: 96, с. 124].

В історії понять як теоретичній дисципліні, на думку Р. Козелека, слід провести розмежування термінів «поняття» і «слово», поняття як значення і слова як позначення, найменування, щоб чіткіше окреслити її дисциплінарні межі. З цього приводу він зауважував, що «кожне поняття пов'язане зі словом, проте не кожне слово є соціальним і політичним поняттям. Соціальні та політичні поняття претендують на конкретну глобальність і завжди є багатозначними — в цих обох якостях вони щоразу по-своєму постають перед історичною наукою у вигляді слів» [96, с. 125]. Водночас, продовжував він, «при вживанні слово може набувати однозначності. Натомість поняття приречене на багатозначність, щоб лишатися поняттям». На його погляд, «слово стає поняттям, лише увібравши в себе у плані семантики й досвіду те мереживо політичних і соціальних взаємозв'язків, в яких і задля позначення яких вживається це слово». Саме тому поняття постає «концентратом багатьох лексичних смислів» [96, с. 125].

Поняття, за Р. Козелеком, поєднує простір історичного досвіду та сукупність теоретичних і практичних предметних зв'язків в одне ціле, яке можна передати лише поняттям, і завдяки цьому справді стає доступним людському досвіду. Поняття — не лише індикатор сукупності зв'язків, які воно позначає, а й їхній чинник. У формі кожного поняття фіксуються горизонти очікувань і виявляються межі людського досвіду та наявних теорій. Тому історія може черпати зі змісту понять ті знання, які залишаються поза увагою у процесі аналізу дійсності. Мова понять, на думку Р. Козелека, «є сама по собі надійним засобом вираження можливостей людського досвіду й теоретичної спроможності» [96, с. 126].

Історія понять як історична дисципліна в інтерпретації Р. Козелека завжди має справу з політичними чи соціальними подіями та умовами, але зазвичай лише з тими, що вже зафіксовані й артикульовані в поняттєвій формі в мові документальних джерел. У вузькому ж розумінні вона, за Р. Козелеком, займається інтерпретацією історії, послуговуючись для цього поняттями з минулого, незважаючи на те, що відповідні слова вживаються навіть сьогодні. При цьому керуються розумінням цих понять в історичному вимірі, навіть попри потребу нового визначення колишніх закономірностей їхнього вживання.

На думку Р. Козелека, предмет історії понять — це «конвергенція поняття та історії». Історія тут стає історією лише в міру її поняттєвого осмислення. З погляду епістемології історії в історії не відбулося б те, що не знайшло б свого поняттєвого втілення [див.: 96, с. 126—127].

Метод вивчення історії понять, зазначав Р. Козелек, розриває шаблонний рух по колу від слова до предмета, і навпаки. Щоразу, зауважував він, доводиться констатувати розриви між соціальними об'єктами, явищами чи відносинами та мовним вжитком, який спрямований на них і відображає їх. Саме тому зміни у значенні слів і зміни у предметному світі, зміна ситуацій і потреба нових позначень відповідають між собою щоразу по-різному.

Історія понять, на думку Р. Козелека, завжди повинна враховувати результати досліджень духовної та матеріальної історії. Вона насамперед повинна використовувати й семасіологічний підхід як альтернативу ономасіологічним методам. А це означає, що історія понять покликана реєструвати численні позначення предметів, явищ, відносин та їхні зміни, щоб дати відповідь на запитання про те, як вони відображаються в поняттях [див.: 96, с. 127].

Перевага історії понять, на думку Р. Козелека, полягає в тому, що вона допомагає розкрити шляхом почергового застосування синхронічного й діахронічного аналізу тривкість і міцність колишнього досвіду та продуктивність старих теорій. Завдяки цьому з'являється можливість врахувати залишки значень, яким ніщо більше не відповідає в реальній дійсності, або ж через поняття проступає нова дійсність, значення якої залишається неусвідомленим.

На думку Р. Козелека, історія понять розкриває багатшаровість значень поняття, які з погляду їхньої хронології — породження різних часових періодів. Вона з іншої перспективи озвучує теоретичні засновки соціальної історії, прагнучи визначити вагомість коротких, середніх і тривалих термінів, подій і структур шляхом їхнього взаємного зіставлення. У цьому контексті глибинна історична локалізація поняття, не ідентична хронологічному чергуванню його значень, набуває системної ваги, яку змушене брати до уваги будь-яке дослідження соціально-історичного спрямування [див.: 96, с. 131].

Історія відповідного поняття, наголошував Р. Козелек, через індукцію підводить дослідників до структурних проблем, відповіді на які покликана шукати соціальна історія. Лише ті поняття, підкреслював

він, що претендують на сталість, здатність до повторного вживання й емпіричну цінність, іншими словами, поняття зі структурними властивостями висвітлюють те, як колишня реальна історія нині може здаватися взагалі чимось можливим і надаватися відповідно до цього сприйняття [див.: 96, с. 132]. На його думку, усталені поняття постають евристичними засобами, через які досягається минула дійсність [див.: 96, с. 133].

За Р. Козелеком, історія понять розкриває різницю між поняттєвістю минулого й сучасного, причому безвідносно до того, що постає щоразу її результатом. Це може бути переклад старого й пов'язаного з досліджуваними джерелами слововжитку та його творче опрацювання для отримання визначень, придатних для потреб сучасних досліджень, або перевірка сучасних дефініцій наукових понять з погляду їхньої слушності у плані історії. Історія понять у такий спосіб, зазначав він, охоплює зону конвергенції, в якій минуле з притаманними йому поняттями вливається в сучасне поняття [див.: 96, с. 133].

Отже, історія понять, за Р. Козелеком — це напрям соціальної історії, що досліджує еволюцію історичної термінології, вивчає функціонування і розвиток історичних понять у соціальних і політичних контекстах.

З історією понять щільно пов'язана історія філософських понять, які співвідносяться як родові і видові поняття. Причому їхні методи і підходи взаємно екстраполюються з одного предметного поля на друге, і навпаки.

Історія філософських понять, на думку М. Мінакова, по-перше, постає «філософською дисципліною, що займається історичною семантикою філософських понять і, водночас, безпосередньо процесом еволюції понять». По-друге, вона «розглядає походження і еволюцію поняття як один з визначальних ключів до розуміння сьогоденного і минулого станів філософії, а так — культури і мови». По-третє, вона «є тією дисципліною, що забезпечує постійний зв'язок між історією філософії та власне філософською думкою» [127, с. 5]. Справжня історія філософських понять — «це поступ змін у значенні, значущості та обсязі філософського поняття, в яких вимірюємо те, звідки походив та як змінювався зміст поняття, а також як процес еволюції поняття регулювався аналізом підстав і меж власного значення та застосування» [127, с. 6].

Історія філософських понять, за М. Мінаковим, дає змогу «зрозуміти філософію як діяльність, де зміни і еволюції окремих змістів та їхніх словесних форм розглядають без гіпостазування понять і створення метафізичних систем» [127, с. 14]. Власне тому предметом історії філософських понять постає «історична семантика філософії, зміна змістів понять, що засвідчують переміни і в загальному стані філософії, і в її культурному тілі, і події в особистому вимірі процесу філософії» [127, с. 14].

Конкретизуючи предмет дослідження історії філософських понять, М. Мінаков стверджував, що серед сукупності філософських понять є кілька основних, які в певному контексті, наприклад, у межах певної епохи, певного філософського напрямку чи філософії загалом, мають системотворче значення. Вибір певного поняття, яке в певну епоху мало значення основного, уможлиблює загальне розуміння цієї епохи.

Критерій вибору філософського поняття, що має стати предметом філософського аналізу, на думку М. Мінакова, породжує проблему подвійного порядку: з одного боку, обране філософське поняття має бути значущим для філософії в певному історичному контексті, а з другого — бути цікавим для тієї філософської ситуації, у межах якої відбувається історико-філософське дослідження. Аби виконати обидві вимоги, філософські поняття мають відповідати двом умовам. Вони, на думку М. Мінакова, такі. По-перше, досліджувані філософські поняття мають перебувати у вжитку в мить дослідження і в досліджувану добу, тобто в дослідницькій і досліджуваній культурі. Зв'язок цих двох моментів у поступі філософії, за М. Мінаковим, створюватиме поле семантичного напруження, структуру якого й має явити історико-філософський аналіз. По-друге, досліджуване поняття має мати водночас характер значення і самої сутності, яку виражено у значенні, стосуватися сутності філософії [див.: 127, с. 17— 18].

Історія філософських понять щільно пов'язана не тільки з історією понять, а й з аналізом дискурсу чи дискурс-аналізом [див.: 127, с. 16]. Дискурс-аналіз — це комплексний термін. На думку Д. Кемерон, «дискурс-аналіз — це одразу декілька речей. Це метод проведення соціального дослідження; це обсяг емпіричних знань про те, як організовані мовлення і текст; це основа різноманітних теорій про будову і відтворення соціальної реальності» [93, с. 40]. Як зазначають М. Йоргенсен і Л. Філіпс, дискурс-аналіз — це лише один із кількох соціально-конструктивістських підходів, але «саме

його особливо широко використовують на практиці» [85, с. 23]. На рівні принципу, вважають вони, треба визнати, що знання, які виробляють дискурс-аналітики, нічим не кращі, ніж усі інші форми знання. Знання, які виробляє наука, підпорядковуються тим самим умовам, що й усі інші знання, — вони умовні у своїй історичній і культурній специфіці. Ця обставина наводить на думку, що дослідники повинні бути відкритими для сприйняття репрезентацій інших людей та до дискусії з ними. Неможливо заперечувати інші репрезентації на тій підставі, що деякі дослідники мають привілейований доступ до істини.

Саме цей момент — центральний рушій соціального конструктивізму. Саме на підставі передумови, що всі знання історично й культурно зумовлені, соціальні конструктивісти намагаються дистанціюватися від самоочевидних знань та роблять їх об'єктом критики і дискусій [див.: 85, с. 331–332].

Соціально-конструктивістське дослідження, з погляду М. Йоргенсен і Л. Філіпс, часто пов'язане з виявленням і критикою самоочевидних знань і як таке претендує на те, щоби бути поза повсякденними уявленнями людей, займати ззовні протилежну позицію щодо них [85, с. 340]. Ключовим моментом соціального конструктивізму, стверджують вони, є теза, що самоочевидний світ не природний чи від початку заданий. Але, наголошують вони, той момент, де починається і закінчується самоочевидне значення, можна розглядати двояко. По-перше, самоочевидне знання можна трактувати як центр, який поширюється за певним радіусом до периферії. Причому на периферії воно вже не таке самоочевидне знання. По-друге, самоочевидне знання можна вважати нав'язуваною структурою. Особливістю цієї структури є те, що вона містить проміжки, які якраз і включають потенційні точки розбіжностей [див.: 85, с.309].

За М. Йоргенсен і Л. Філіпс, мета дискурс-аналізу — «вилучати інші значення з матеріалу, ніж ті, що помітні на перший погляд» [див.: 85, с. 308]. Звідси концептуалізація дискурс-аналізу як форми перекладу.

Вони запропонували розуміти різноманітні дискурс-аналітичні підходи як різноманітні мови переопишу, на які перекладається емпіричний матеріал. При цьому важливо, щоб було абсолютно ясно і зрозуміло, яка аналітична мова застосовується і як саме, тобто які правила перекладу.

Як бачимо, обмеженням соціально-конструктивістського дослідження постає теоретична і методологічна несуперечливість. Суть її полягає в тому, що дослідник розуміє світ одним способом, а не іншими можливими способами. Але це, зазначають М. Йоргенсен і Л. Філіпс, — потрібне обмеження, що також і продуктивне. Використання певної теорії при виробництві й аналізі матеріалу, зауважують вони, дає змогу дослідникам дистанціюватися від їхнього повсякденного погляду на досліджуваний матеріал. Цей процес, підкреслюють вони, критично важливий для соціально-конструктивістського дослідження [див.: 85, с. 335].

Дискурс-аналіз як форма перекладу доповнює історію понять як підхід до перекладу. «Такий підхід, — підкреслює Р. Козелек, — заздалегідь передбачає переклад значень слів із минулого на мову, зрозумілу нашому сучасному мисленню» [96, с. 121]. Зазначені особливості історії понять і дискурс-аналізу як методів дослідження відіграють важливу роль у процесі культурної предикації. Адже при проведенні культурної предикації послуговуються поняттєвою мовою філософії, її категоріальним апаратом, особливо тоді, коли здійснюють переклад мови історичної культури мовою актуальної культури. І саме історія понять, зокрема й історія філософських понять, а також дискурс-аналіз постають тими методологічними засобами, які дають змогу критично проаналізувати змістове навантаження філософських понять, що утворюють систему філософських категорій, та забезпечити їхній адекватний переклад аналітичної мови історичної культури аналітичною мовою актуальної культури. Отже, предметом дослідження і перекладу в методології історико-філософської міжкультурної комунікації, що здійснюється засобами історії понять і дискурс-аналізу, є система філософських категорій.

Філософські категорії, на думку Л. Джахаї, — це структурні елементи взаємопов'язаної філософської системи. Їх слід досліджувати саме в такому системному вигляді, який відображає об'єктивну системність світу. Ця іманентна системність філософських категорій складається сама собою в ході суспільно-історичної та науково-пізнавальної практики людства, у процесі оперування поняттями, створення наукових, філософських концепцій і їхніх дефініцій. Цей процес триває доти, доки не досягне, нарешті, граничної сполученості в ідеї універсального зв'язку — прямого і побічного,

безпосереднього й опосередкованого, репрезентованого проміжними категоріями, та реалізації цієї ідеї в різних методах викладу системи філософських категорій [див.: 75, с. 30].

Системність філософських категорій є їхньою об'єктивною властивістю, іманентно притаманною розвиненій філософській теорії, яка правильно і на високому рівні філософської абстракції відображає свій предмет – взаємозв'язок та єдність найзагальніших і суттєвих характеристик реальної дійсності. Системність філософських категорій – це наслідок великого багатства і глибини їхнього внутрішнього змісту, різноманітності й складності зв'язків, що виникають у теоретичній системі, структурними елементами якої вони є. Тому системність філософських категорій, з одного боку, постає наслідком системної організованості об'єктивного світу, а з другого – системної організації суб'єктивного людського знання, вираженого у відповідних формах [див.: 75, с. 31].

Система філософських категорій реально існує в їхньому смисловому взаємозв'язку, який відображає об'єктивний взаємозв'язок і єдність об'єктивного світу та виявляється в їхніх дефініціях, у процесі оперування ними в науково-пізнавальній практиці [див.: 75, с. 32]. У системі філософських категорій це виражається в тому, що розгляд будь-якої категорії так чи інакше приводить до необхідності вести мову про всі інші філософські категорії, що пов'язані з цією категорією та переплітаються в ній [див.: 75, с. 32–33]. У системі філософських категорій найважливішою є передусім цілісність усієї системи [див.: 75, с. 34].

У принципі, з погляду Л. Джахаї, передбачається, що кожне філософське вчення має одну систему своїх основних категорій. З цього аксіоматичного твердження випливає, що філософські системи відрізняються одна від одної, по-перше, певним набором своїх основних категорій, тобто елементів системи, по-друге, їхнім змістовим навантаженням і, по-третє, характером зв'язку цих категорій між собою, тобто структурою системи. Вважається, що коли ці три ознаки збігаються, перед нами одна система філософських категорій [див.: 75, с. 34].

Якщо взяти певну систему категорій філософії не просто як сукупність її елементів, категорій і законів, а як певний усталений їхній взаємозв'язок, то з'ясується, що ця система не залежить від різноманітних методів її викладу й тому інваріантна щодо всіх схожих

методів. Цей іманентний структурний взаємозв'язок складених в одне ціле категорій, що відповідає універсальному взаємозв'язкові світу, і є достеменною системою філософських категорій [див.: 75, с. 35].

Потрібно розрізняти лінійний і циклічний способи викладу системи філософських категорій. На думку Л. Джахаї, лінійний порядок викладу системи філософських категорій, за якого з великої мережі зв'язків залишаються один, два чи три, значно спрощує наявну систему філософії. Ця система значно складніша, багатша, різноманітніша й суперечливіша, ніж це може бути подано в будь-якій лінійній схемі. Якщо оцінювати лінійне і циклічне відображення філософської системи за рівнем її адекватності й повноти, то, на думку Л. Джахаї, циклічне відображення, безумовно, має перевагу апіорі [див.: 75, с. 37]. Лінійне розгортання категоріальної системи — це збіднення, спрощення й огрублення, однак це єдине методологічно правильне рішення [див.: 75, с. 37–38]. Тому лінійний порядок викладу системи філософських категорій, за всіх видимих недоліків, є, як вважав Л. Джахаї, єдиним способом осягнення цієї системи як результату філософського абстрагування, в якому зникають незначні деталі, повороти, побічні лінії, складні взаємопереплетення філософських понять. Тож лінійний порядок викладу системи філософських категорій має цілком зрозумілі причини, і його слід розуміти не як недолік, а як наслідок філософського аналізу і поняттєвого, словесно-логічного розгортання цієї системи [див.: 75, с. 38].

Методи викладу, або способи лінійного розгортання системи філософських категорій, вважав Л. Джахаї, — це суб'єктивний та об'єктивний, історичний і логічний, аналітичний і синтетичний, індуктивний і дедуктивний, системно-структурний і структурно-функціональний методи, метод сходження від конкретного до абстрактного та від абстрактного до конкретного й інші, всередині яких слід розрізняти способи опису, що репрезентують варіанти лінійного розгортання системи філософських категорій залежно від обраного методу [див.: 75, с. 38–39].

Справжнє співвідношення системи філософських категорій і методів її викладу — це співвідношення змісту і форми. Виходячи з цього, на думку Л. Джахаї, було б розумно вважати систему цих категорій сукупністю всіх існуючих методів її викладу і способів лінійного опису, якщо вони не містять у собі помилки чи суперечності [див.: 75, с. 40–41]. При цьому історична зміна і внутрішній розвиток

змісту системи, на переконання Л. Джахаї, підпорядковуватиметься своїм закономірностям, а зміни форми системи у вигляді методів викладу, способів опису — своїм, так що в результаті зміст завжди залишиться змістом, а форма — формою [див.: 75, с. 41].

На думку Л. Джахаї, наявні методи викладу системи філософських категорій загалом нерівноцінні. Одні з них краще розв'язують завдання розгортання філософських категорій, другі роблять це гірше [див.: 75, с. 41]. Серед існуючих методів викладу системи філософських категорій найважливішими, хоча й не позбавленими вад, є історичний і логічний методи.

В основі історичного методу викладу системи філософських категорій лежить принцип історизму. Тому історичний метод викладу системи філософських категорій, хоч як би його оцінювали, безумовно, збагачує уявлення про систему філософських категорій. Разом з іншими методами викладу він по-своєму, дуже своєрідно описує систему категорій сучасної філософії. Однак порівняно з логічним методом викладу шляхом сходження від абстрактного до конкретного він явно програє, виявляючи низку суттєвих недоліків [див.: 75, с. 42].

Головний недолік історичного методу викладу полягає в тому, що в кожному окремому випадку доводиться обґрунтовувати, що поява тієї чи іншої філософської категорії у певний історичний момент була строго потрібна, що ця категорія не могла з'явитися ні раніше, ні пізніше. З іншого боку, слід обґрунтовувати, чому, дотримуючись історичного методу викладу сучасної системи філософії, можна обійтися без таких категорій, як «ентелехія», «подвійна істина», «субстанція», «акциденція», «модус» тощо, які свого часу відігравали важливу роль у філософії, але пізніше втратили своє значення або їх взагалі перестали вживати [див.: 75, с. 44].

За Л. Джахаєю, недоліки притаманні й логічному методу викладу системи філософських категорій [76, с. 16–17]. Найбільше, на що здатний логічний метод — це забезпечити таку послідовність категорій, коли їх не будуть одночасно вживати і навіть згадувати. Це означає, що в аналізі певної категорії братимуть участь лише попередні, раніше згадувані категорії, але не буде згадано жодної наступної категорії. За такого підходу категорії ніби послідно вступають у дію, залучаються для дальшого логічного аналізу, а всі одночасно трапляються лише в найостанніших категоріях цього лінійного порядку. Таке логічне

зобов'язання, зазначав Л. Джахая, також нелегко виконати, але це максимум того, що можна зробити за допомогою логічного методу при лінійному, словесно-поняттєвому розгортанні системи філософських категорій [див.: 76, с. 18].

Формування філософських категорій, на думку Л. Джахаї, — це, по суті, справа всієї світової історії філософії і науки, що забезпечує переклад матеріальної системи світу на ідеальну систему філософських категорій [див.: 75, с. 34]. В історії світової філософії можна виокремити три основні системи філософських категорій. Це — граматична дескрипція категорій Аристотеля, таблична систематизація категорій І. Канта й сферична організація категорій Г. Гегеля.

Граматична дескрипція категорій Аристотеля — це лінійна система категорій. У ній першою категорією вважається «субстанція», другою — «якість», третьою — «кількість» і т. д. Сферична організація категорій Г. Гегеля, навпаки, є циклічною системою категорій. У ній третя категорія об'єднує дві попередні категорії — першу і другу. Вони співвідносяться між собою як теза, атитеза і синтез. Так, у сфері буття категорія «міра» об'єднує категорії «якість» і «кількість», у сфері сутності категорія «дійсність» об'єднує категорії «сутність» і «явище», а у сфері поняття категорія «ідея» об'єднує категорії «суб'єктивне поняття» та «об'єкт».

Таблична систематизація категорій І. Канта займає проміжне місце між лінійною та циклічною системами категорій. Її можна визначити як лінійну систему з елементами циклічної системи. Абстрагувавши зміст суджень до чистих форм зв'язку і формальних умов досвіду, І. Кант із традиційного поділу суджень за кількістю, якістю, відношенням і модальністю систематично вивів чотири групи категорій, кожна з яких складається з трьох категорій. Це група категорій кількості, яка містить категорії «єдність», «множинність», «всезагальність», група категорій якості, що включає категорії «реальність», «заперечення», «обмеження», група категорій відношення, що містить категорії «субстанція», «причина», «взаємодія», і група категорій модальності, що включає категорії «можливість», «дійсність», «необхідність». У кожній з цих груп категорій третя категорія об'єднує в собі першу і другу категорії. Тож лінійна система категорій І. Канта потенційно містить у собі циклічну систему категорій Г. Гегеля.

У контексті зазначеного вираз «культурна предикація» можна розуміти як «культурна категоризація», в українському еквіваленті —

«культурне присудження», чи «культурне ствердження» [див.: 32, с. 28]. Тому культурна предикація, яка в історико-філософському дослідженні здійснюється засобами філософської логіки, основними системами якої є метафізична та діалектична логіка, прямо пов'язана з системою філософських категорій, їхнім онтологічним і логічним статусом. Так, у метафізичній логіці як онтологічній інтерпретації логічного твердження суб'єктно-предикативної структури онтологічним підметом є субстанція, онтологічним присудком – акциденції, а логічним підметом – суб'єкт, логічним присудком – предикат. А в діалектичній логіці як онтологічній інтерпретації логічного твердження дефінітивно-специфікативної структури онтологічним підметом постає Логос як суб'єкт-субстанція, онтологічним присудком – аспекти Логосу як його дефініції, а логічним підметом і логічним присудком – суб'єкт і предикат як загальне, особливе й одиничне.

КОНЦЕПТУАЛІЗАЦІЯ КУЛЬТУРНОЇ ПРЕДИКАЦІЇ ЗАСОБАМИ ЛОГІКИ КОМУНІКАЦІЇ ІСТОРИЧНИХ ЛОГІК

3.1. Комунікативні статуси нелогічних термінів логічних структур

Комунікація в логіці — це інформаційна взаємодія, в якій бере участь уся логіка, як формальна, так і неформальна, всі традиційні й сучасні логічні системи і теорії. Вона здійснюється за допомогою комунікативної інтерпретації нелогічних термінів логічних структур як універсумів міркування. Нелогічні терміни логічних структур, зокрема суб'єктні й предикатні терміни та їхні модифікації — терми і предикатори, мають комунікативні статуси, постають комунікантами, адресантом і адресатом та виконують комунікативні ролі, функції дефінієндума і дефінієнса в дефініції. Звідси інформаційно-кодова модель комунікації між нелогічними термінами логічних структур у логічній теорії, що поєднує їх як комунікантів довкола концепту дефінітивної специфікації. Саме дефініція дає змогу виявити комунікативну специфіку логічних теорій. Значення дефінітивної специфікації не в ній самій, а поза нею, в іншій дефінітивній специфікації, як і навпаки. А оскільки значення виходить за межі їх обох, воно, отже, має характер взаємопереходу і взаємозв'язку.

Комунікація в логіці — передумова й основа логіки комунікації історичних логік. Логіка комунікації історичних логік — це інформаційна взаємодія логіки суб'єктно-предикативного дискурсу з логікою пропозиційно-функціонального дискурсу за допомогою логіки дефінітивно-специфікативного дискурсу; числення дефініцій; дефінітивна діалогіка; топологія логічних сполучників; реконструкція інтеррогативних комплексів; логіка філософських міркувань як функціональна система; логіка авторефлексії історії філософії як комунікативної системи.

Проаналізуємо це визначення докладніше. З'ясуємо змістове навантаження його основних термінів.

Логіка суб'єктно-предикативного дискурсу — це логіка, в якій способом виразу знання є твердження суб'єктно-предикативної структури.

Логіка пропозиційно-функціонального дискурсу — це логіка, в якій способом виразу знання є твердження пропозиційно-функціональної структури.

Логіка дефінітивно-специфікативного дискурсу — це логіка, в якій способом виразу знання є твердження дефінітивно-специфікативної структури.

У логіці комунікації історичних логік логіка суб'єктно-предикативного дискурсу і логіка пропозиційно-функціонального дискурсу постають комунікантами, а логіка дефінітивно-специфікативного дискурсу — медіатором. Вони разом утворюють ядерну структуру логіки комунікацій історичних логік.

Логіку дефінітивно-специфікативного дискурсу як медіатора комунікативних взаємодій логіки суб'єктно-предикативного дискурсу з логікою пропозиційно-функціонального дискурсу можна кваліфікувати як медіафілософію. Медіафілософія — це вчення про остаточні підстави і світоглядний зміст медіареальності як специфічного поєднання реальності, медіа і повідомлення. Вона нехтує бінарну опозицію «суб'єкт — об'єкт». Вона також нівелює відмінності між реальністю і вигадкою, ідеальним і матеріальним [див.: 160, с. 138].

Логіка дефінітивно-специфікативного дискурсу як медіафілософія постає онтологією комунікацій. Засоби комунікацій рухливі й динамічні. Вони відвертають від тотожності, ведуть до відмінності та розрізнення. Усе це лише посилює онтологічний статус комунікації [див.: 160, с. 139].

У логіці дефінітивно-специфікативного дискурсу засоби комунікації — це дефініція суб'єкта і дефініція предиката, що здійснюються послідовно, набуваючи то математичного, то граматичного вигляду та утворюючи медіафілософський простір комунікації.

Числення дефініцій — це такий вид числень, у якому дефінітивно специфікується фактична інформація за допомогою пропозиційного, функціонального і парадоксального типів предикації.

Дефінітивна діалогка — це логіка діалогу суб'єктно-предикативної дефініції з двоїсто-засадничою дефініцією.

Топологія логічних сполучників — це феноменологічний аналіз логічних сполучників як серії точок смислу у вигляді паралелей, альтернатив і контекстів.

Реконструкція інтеррогативних комплексів — це побудова діалогічної моделі комунікації, складниками якої є запитання і відповіді з суб'єктно-предикативними, пропозиційно-функціональними і дефінітивно-специфікативними структурами.

Логіка комунікації історичних логік у сфері методології історико-філософської міжкультурної комунікації має теоретичний і прикладний статус. Теоретична логіка комунікацій історичних логік — це логіка побудови філософських міркувань як функціональна система. Відповідно логіка побудови філософських міркувань як функціональна система — це функціональний аналіз онтології категорій філософської теорії як філософської мови логіки суб'єктно-предикативного дискурсу. Вона реалізує себе через логіко-методологічний інструментарій функціональної метафізики, функціональної діалектики і функціональної феноменології.

Функціональна метафізика — це функціональний аналіз онтології категорій «субстанція», «якість» і «кількість» як метафізичної мови логіки суб'єктно-предикативного дискурсу.

Функціональна діалектика — це функціональний аналіз онтології категорій «загальне», «особливе» й «одиничне» як діалектичної мови логіки суб'єктно-предикативного дискурсу.

Функціональна феноменологія — це функціональний аналіз онтології категорій «інтенція», «феномен» і «ейдос» як феноменологічної мови логіки суб'єктно-предикативного дискурсу.

Прикладна логіка комунікації історичних логік — це логіка застосування філософських міркувань у процесі культурної предикації як історико-філософської комунікації. Вона реалізує себе через логіку історичної авторефлексії філософії як комунікативної системи і такі методологічні інструменти історико-філософської комунікації як дефінітивна специфікація, концептуальне конструювання і раціональна реконструкція.

Логіка історичної авторефлексії філософії як комунікативної системи — це методологічна рефлексія логічних моделей історико-філософської комунікації.

Дефінітивна специфікація — це прогресивна ідентифікація суб'єктних і предикатних термінів шляхом прогресивної дефініції, що

здійснюється у два етапи: спочатку суб'єктні й предикатні терміни визначаються як дефінієндум і дефінієнс, потім — як загальне, особливе й одиничне.

Концептуальне конструювання — це модернізована дефінітивна специфікація, складена не з одного дефінієндума і одного дефінієнса, поєднаних на основі лінійної схеми раціональності, а із серії дефінієндумів та серії дефінієнсів, які поєднуються між собою на основі мережевої схеми раціональності.

Раціональна реконструкція — це побудова моделей дефінітивних специфікацій метафізики, діалектики і феноменології як логіки функціональних систем і виявлення принципів їхньої організації.

Побудова теорії логіки комунікацій історичних логік здійснюється шляхом синтезу логічних структур базової й альтернативних логік. Базовою логікою постає формальна логіка Аристотеля, тоді як альтернативними логіками — її модифікації, численні онтологічні й семіотичні інтерпретації. Це традиційна й сучасні неформальні та формальні логічні системи. Традиційною неформальною логікою можна назвати метафізичну логіку Аристотеля, сучасними неформальними логіками називають трансцендентальну логіку І. Канта, діалектичну логіку Г. Гегеля, феноменологічну логіку Е. Гусерля і т. д. Відповідно традиційною формальною логікою є базова логіка Аристотеля, сучасними формальними логіками вважають логіку висловлювань Дж. Буля, Г. Фреге, Ч. С. Пірса, Л. Вітгенштайна, логіку предикатів Г. Фреге, Б. Расела й інші.

Формальна і метафізична логіка Аристотеля, трансцендентальна логіка І. Канта, діалектична логіка Г. Гегеля, феноменологічна логіка Е. Гусерля належать до континентальної філософії, а логіка висловлювань Дж. Буля, Г. Фреге, Ч. С. Пірса, Л. Вітгенштайна та логіка предикатів Г. Фреге і Б. Расела — до аналітичної філософії. У такому контексті побудова теорії логіки комунікації історичних логік є результатом синтезу логічних концептів континентальної та аналітичної філософій.

Логіка комунікації історичних логік генералізує пропозиції двох синтаксичних революцій у формальній логіці як науці, що спричинили зміну її основних парадигм, парадигмальний зсув від формальної до неформальної логіки. Першу синтаксичну революцію у формальній логіці здійснив Г. Гегель. Він запропонував замість суб'єктно-предикативного синтаксису застосовувати дефінітивно-специфіка-

тивний синтаксис, виходячи з розуміння твердження суб'єктно-предикативної структури як дефінітивної специфікації. Така пропозиція має вигляд обґрунтування логіки дефінітивно-специфікативного дискурсу як результату розвитку логіки суб'єктно-предикативного дискурсу. Синтаксична революція Г. Гегеля завершила перехід від натуралістичної до трансцендентальної парадигми логіки.

Другу синтаксичну революцію у формальній логіці здійснив Г. Фреге. Він змінив напрям побудови і читання думки на 180° , відкинувши її граматичну форму, та обґрунтував функціональну перспективу думки, наслідуючи математичний стиль. Замість граматичного стилю формулювання думки, який передбачає її побудову і читання зліва направо, мислитель запропонував математичний стиль формулювання думки, який передбачає її побудову і читання справа наліво. Внаслідок цього суб'єктно-предикативний синтаксис було замінено на пропозиційно-функціональний синтаксис, а логіку суб'єктно-предикативного дискурсу на логіку пропозиційно-функціонального дискурсу. Синтаксична революція Г. Фреге започаткувала перехід від натуралістичної до аналітичної парадигми логіки. Отже, формальна логіка Аристотеля як логіка суб'єктно-предикативного дискурсу та дві синтаксичні революції у формальній логіці як науці, що привели до появи логіки дефінітивно-специфікативного дискурсу Г. Гегеля і логіки пропозиційно-функціонального дискурсу Г. Фреге, слугують історичними передумовами і логічними підставами побудови логіки комунікації історичних логік.

Логіка комунікації історичних логік — це аналогово побудована логічна теорія. Вона синтезує в собі чотири види аналогії: біологічну, фізичну, граматичну і математичну. На біологічній аналогії побудовані формальна і метафізична логіки Аристотеля та діалектична логіка Г. Гегеля, на фізичній аналогії — логіка предикатів Г. Фреге. У формальній і метафізичній логіці Аристотеля міркування вважається логічним організмом, а типи міркувань описуються природною, натуральною мовою, за аналогією з видами тварин і формами їхніх органів. У діалектичній логіці Г. Гегеля міркування як логічний організм також описується природною мовою, але не за зовнішньою аналогією з морфологією тварин, а за внутрішньою аналогією з генетикою рослин. У логіці предикатів Г. Фреге міркування розуміється як логічна речовина, що складається з молекул і атомів, яким в одному випадку

відповідають складні й прості висловлювання, в другому — прості висловлювання та імена. Вони описуються штучною, формалізованою мовою, за аналогією з фізикою речовини або фізичною хімією. Тож для формальної і метафізичної логік Аристотеля та діалектичної логіки Г. Гегеля притаманний біологізм, біологічне розуміння міркувань, а для логіки предикатів Г. Фреге — фізикалізм, фізичне розуміння.

Біологізм у логіці подає міркування двома способами: у формальній і метафізичній логіці Аристотеля у вигляді морфологічної структури, у діалектичній логіці Г. Гегеля — у вигляді генетичної структури. Фізикалізм у логіці подає міркування одним способом: у вигляді молекулярної структури.

Якщо теорія міркувань формальної і метафізичної логік Аристотеля та діалектичної логіки Г. Гегеля побудована на біологічній аналогії, то теорія суджень цих двох логік — на граматичній аналогії. В її основі лежить відповідність між граматичною конструкцією розповідного двоскладного речення і логічною структурою простого атрибутивного судження. Розповідне двоскладне речення складається з граматичного центру, вираженого підметом і присудком або їхніми групами. У складі простого атрибутивного судження групі підмета відповідає суб'єкт судження, який називається логічним підметом, а групі присудка — предикат, який має назву логічного присудка. Логічна структура простого атрибутивного судження розглядається в граматичному стилі: зліва направо — від суб'єкта до предиката. У такий же спосіб читається і схема простого атрибутивного судження $S - P$: « $S \in P$ » або « $S \text{ не } \in P$ ».

Якщо теорія міркувань логіки предикатів Г. Фреге побудована на фізичній аналогії, то теорія висловлювань цієї логіки — на математичній аналогії. Основа цієї аналогії — відповідність між структурами простого атрибутивного судження і математичної функції. У внутрішній структурі простого описового висловлювання логіки предикатів Г. Фреге суб'єктові простого атрибутивного судження відповідає аргумент, предикатові — пропозиційна функція. Внутрішня структура простого описового висловлювання логіки предикатів Г. Фреге розглядається в математичному стилі: справа наліво — від аргументу до функції. Саме так читаються і схеми простого описового висловлювання: $P(x)$ — «Для предмета x притаманна властивість P » і $\sim P(x)$ — «Для предмета x непритаманна властивість P ». Як бачимо, формальна і метафізична

логіки Аристотеля, діалектична логіка Г. Гегеля та логіка предикатів Г. Фреге постають аналоговими теоріями. Формальна і метафізична логіки Аристотеля та діалектична логіка Г. Гегеля побудовані на біологічній і граматичній аналогіях, для них властивий біологізм і граматизм. Логіка ж предикатів Г. Фреге, навпаки, побудована на фізичній і математичній аналогіях, для неї властивий фізикалізм і математизація. Названі чотири види аналогій утворюють концептуальну основу логіки комунікації історичних логік.

Логіка комунікації історичних логік є генералізацією теорії суджень формальної і метафізичної логіки Аристотеля, теорії суджень діалектичної логіки Г. Гегеля і теорії висловлювань Г. Фреге та містить у модернізованому вигляді їхні фрагменти. З формальної і метафізичної логік Аристотеля логіка комунікації історичних логік залучає до складу своєї теорії суб'єктно-предикативну структуру, з діалектичної логіки Г. Гегеля — дефінітивно-специфікативну структуру, з логіки предикатів Г. Фреге — пропозиційно-функціональну структуру. Перелічені структури становлять логічний універсум тверджень логіки комунікації історичних логік.

Суб'єктно-предикативна структура твердження, або SP-структура, — це результат приписування предиката як логічного присудка суб'єктові твердження як логічному підметові шляхом наслідування граматичного стилю. Суб'єкт твердження постає носієм інформації про себе, предикат — носієм інформації про інший об'єкт. Суб'єкт як логічний підмет є формальним аналогом граматичного підмета, а предикат як логічний присудок — формальним аналогом граматичного присудка.

Суб'єктно-предикативна структура твердження обґрунтовується у формальній і метафізичній логіках Аристотеля. У ній судження і висловлювання — тотожні поняття [див.: 151, с. 142]. За Аристотелем, судження — це висловлювання про притаманність або непритаманність чого-небудь чому-небудь і становить особливий вид мовлення, а саме таке мовлення, в якому виражається істина або хиба [див.: 119, с. 101]. Він зазначав, що «не будь-яке мовлення є висловлюванням, а лише те, в якому міститься істинність або хибність чого-небудь» [4, с. 489]. Щодо відповідності граматичної форми розповідного двоскладного речення і логічної структури простого атрибутивного судження, паралельності процесів їхньої побудови, то Аристотель підкреслював, що лише поєднання іменника як граматичного підмета і дієслова як

граматичного присудка, суб'єкта як логічного підмета і предиката як логічного присудка може утворити судження як цілісну думку. «Будь-яке твердження і заперечення, — зауважував він, — складається або з імені й дієслова, або із невизначеного імені й невизначеного дієслова» [4, с. 494]. Тому в судженні суб'єктно-предикативної структури, на думку Аристотеля, суб'єкт виражений іменником, предикат — дієсловом.

Формальна логіка Аристотеля як напівформальне аксіоматичне числення загальних імен — основа його метафізичної логіки як неформальної інтерпретації іменних змінних. Теорією ж суджень формальної і метафізичної логіки Аристотеля постає теорія побудови тверджень з індивідів і предикатів, що містяться у списку категорій Аристотеля. Повний список категорій Аристотеля налічує десять універсальних понять: одну субстанцію і дев'ять акциденцій. Категорії метафізики Аристотеля — це субстанція, кількість, якість, відношення, місце, час, стан, володіння, дія, зазнавання [див.: 4, с. 457]. З них категоріями метафізичної логіки вважаються лише три — субстанція, кількість і якість [див.: 198, с. 42]. При побудові метафізичних суджень вони трактуються і як імена класів потенційних індивідів та предикатів, і як правила застосування понять типових предикатів. Субстанція відповідає на запитання: «Що це за річ?», наприклад, людина, кінь. Розрізняють першу і другу субстанції. Першою субстанцією називається індивід, наприклад, окреме дерево, окремих будинок, другою субстанцією — предикат — вид і рід, наприклад, дерево як таке, будинок як такий [див.: 198, с. 42—43]. Лише на позначення другої субстанції використовується вираз «предикат субстанції». На позначення ж першої субстанції послуговуються виразом «індивідуальна субстанція». Така двозначність категорії субстанції ускладнює процедуру предикації в процесі побудови метафізичних суджень.

Кількість відповідає на запитання «Яка числова визначеність речі?», наприклад, завдовжки два метри, заввишки три метри. Кількісна характеристика передбачає, що річ — ціле, складене з частин. Число є головним визначником кількості [див.: 119, с. 118]. Кількість буває подільною і безперервною. Подільна кількість складається з одиниць, які перебувають у певному відношенні одна до одної: одиниця раніше, ніж двійка, двійка раніше, ніж трійка, і т. д. У такого класу чисел не існує спільної межі для частин. Безперервна ж кількість включає в себе лише ті числа, для частин яких існує спільна

межа. Так, лінія безперервна саме тому, що існує точка — спільна межа її частин. Для поверхні спільна межа — лінія [див.: 198, с. 43].

Якість відповідає на запитання «Які відмітні властивості речі?», наприклад, білий, малий. Якість поєднує в собі мінливі властивості, які легко піддаються коливанням і змінам, наприклад, холод, хвороба і стійкі властивості, наприклад, добродішність, знання. Якості допускають більшу і меншу міру. Їм також притаманні протилежності. Так, якщо одна протилежність — якість, наприклад, знання, то й друга буде нею, наприклад, незнання [див.: 198, с. 43].

Якість слід відрізнити від субстанції. Якість характеризує відмітні властивості речей, а друга субстанція — сутнісні властивості речей, які об'єднують певну річ з багатьма іншими речами [див.: 119, с. 119].

Модернізацією метафізичних категорій «субстанція», «кількість» і «якість» Аристотеля є онтологія категорій «річ», «властивість» і «відношення» А. Уймова. У цій онтології кількість і якість об'єднуються у спільній категорії властивості, крім того, до списку категорій, додається категорія відношення [див.: 176, с. 93]. Отже, формально і в системі метафізичних категорій Аристотеля, і в системі онтологічних категорій А. Уймова налічується три категорії: в Аристотеля: субстанція — кількість — якість, в А. Уймова: річ — властивість — відношення. Однак змістовно в логічній онтології А. Уймова є чотири категорії, що суттєво розширює аналітичні можливості предикації.

Судження у формальній і метафізичній логіці Аристотеля будуються шляхом приписування певній речі чи явищу відповідного предиката. Так, відповіддю на запитання «Що це за річ?», яка потребує використання предикатів субстанції, може бути судження суб'єктно-предикативної структури «Це — кінь». А відповіддю на запитання «Яка величина коня?», що потребує використання предикатів кількості, може бути судження суб'єктно-предикативної структури «Кінь високий». Нарешті, відповіддю на запитання «Які відмітні властивості високого коня?», що потребує використання предикатів якості, може бути судження суб'єктно-предикативної структури «Високий кінь білий». У такий спосіб вибудовується поняттєва модель дійсності, що позначається ім'ям «Високий білий кінь».

Дефінітивно-специфікативна структура твердження, або DS-структура, — це результат предикації через протилежні дефінітивні специфікації суб'єкта і предиката шляхом наслідування граматичного

стилю. Дефінітивна специфікація, або дефініція як визначення змісту поняття чи точного смислу імені, складена з дефінієндума і дефінієнса. Дефінієндумом називається ліва частина дефініції, що містить визначуване поняття, дефінієнсом — права частина дефініції, що містить визначувальне поняття. Дефінієндум співвідноситься з логічним і граматичним підметами, дефінієнс — з логічним і граматичним присудками.

Дефінітивно-специфікативна структура твердження обґрунтовується в діалектичній логіці Г. Гегеля, що постає неформальним аксіоматичним численням загальних, часткових й одиничних імен, будучи одним із напрямів метафізичної логіки, а тому може вважатися модифікацією формальної логіки Аристотеля як її основи. Відповідно теорія суджень діалектичної логіки Г. Гегеля — це розширений варіант теорії суджень формальної і метафізичної логіки Аристотеля.

За своєю специфікою судження формальної і метафізичної логіки Аристотеля та діалектичної логіки Г. Гегеля — це дефінітивні судження. В судженнях формальної і метафізичної логіки Аристотеля суб'єкт постає дефінієндумом, предикат — дефінієнсом. У судженнях же діалектичної логіки Г. Гегеля суб'єкт і предикат — дефінієндуми, а загальне, особливе й одиничне — дефінієнси. Г. Гегель зазначав, що в кожному судженні формальної і метафізичної логіки Аристотеля «висловлюється твердження “Одиничне є загальне” або ще точніше “Суб'єкт є предикат”» [39, с. 350]. Він підкреслював: «Суб'єкт є предикат, ось це то і висловлюється в судженні» [46, с. 707]. На відміну від суджень формальної і метафізичної логік Аристотеля, у судженнях діалектичної логіки, стверджував Г. Гегель, «при збереженні одних і тих же назв суб'єкта і предиката має місце зміна їхніх значень» [39, с. 354]. Через це кількість предикатів у судженнях формальної і метафізичної логік Аристотеля та діалектичної логіки Г. Гегеля різна.

Судження формальної і метафізичної логік Аристотеля в його елементарній формі — це судження з одним предикатом, а судження діалектичної логіки Г. Гегеля — судження з двома предикатами. Предикат в судженні формальної і метафізичної логік Аристотеля — це ціле, репрезентоване загальними поняттями і виражене загальним ім'ям — ім'ям множини предметів. Воно має форму: «Суб'єкт є предикат». А предикати судження діалектичної логіки Г. Гегеля — це ціле і частина, репрезентовані загальним, особливим і одиничним поняттями та виражені загальним, частковим і одиничним іменами.

Загальне ім'я в діалектичній логіці Г. Гегеля має те ж саме значення, що й у формальній і метафізичній логіці Аристотеля — це ім'я множини предметів. Часткове ім'я в діалектичній логіці Г. Гегеля — це ім'я підмножини предметів, а одиничне ім'я — ім'я елемента множини. Судження в діалектичній логіці Г. Гегеля може мати форми «Суб'єкт є одиничне, предикат є загальне», «Суб'єкт є загальне, предикат є одиничне», «Суб'єкт є особливе, предикат є загальне», «Суб'єкт є загальне, предикат є особливе» і т. д.

Теорія суджень Г. Гегеля побудована за аналогією з класифікацією суджень І. Канта та його системою категорій. У кантівській класифікації виокремлено чотири групи суджень: кількості, якості, відношення і модальності, з яких виведено чотири групи категорій з однойменними назвами [див.: 109, с. 96]. Такі ж самі групи суджень існують в діалектичній логіці Г. Гегеля. Він лише деякі з них перейменував. Так, судження кількості у нього отримало назву «судження рефлексії», судження відношення — «судження необхідності», судження модальності — «судження поняття». Їх інколи зводять до трьох груп. Перша група — одиничні судження, або судження якості, друга група — особливі судження, або судження рефлексії і необхідності, третя група — всезагальні судження, або судження поняття [див.: 124, с. 520]. Порівняймо класифікації суджень в І. Канта і Г. Гегеля:

	Кант	Гегель
1	<i>Кількість</i> всезагальні, часткові, одиничні	<i>Якість</i> стверджувальні, заперечувальні, невизначені
2	<i>Якість</i> стверджувальні, заперечувальні, нескінченні	<i>Рефлексія</i> всезагальні, часткові, одиничні
3	<i>Відношення</i> категоричні, умовні, розділові	<i>Необхідність</i> категоричні, умовні, розділові
4	<i>Модальність</i> проблематичні, асерторичні, аподиктичні	<i>Поняття</i> асерторичні, гіпотетичні, аподиктичні

Отже, по суті, ці дві системи категорій і засновані на них класифікації суджень певною мірою збігаються, але, на відміну від І. Канта, який дотримувався принципу координації суджень, Г. Гегель виходив із принципу субординації суджень, а також із принципу сходження від абстрактного до конкретного та принципу тріадного циклу, а тому висував на перше місце не судження кількості, а судження якості, або наявного буття.

Як бачимо, суб'єктно-предикативна структура судження формальної і метафізичної логік Аристотеля постає матричною структурою, а дефінітивно-специфікативна структура діалектичної логіки Г. Гегеля — модифікованою структурою, оскільки теорія суджень діалектичної логіки Г. Гегеля базується на теорії суджень формальної і метафізичної логік Аристотеля.

Пропозиційно-функціональна структура твердження, або PF-структура, — це результат предикації пропозиційної функції аргументу висловлювання шляхом наслідування математичного стилю. Пропозиційна функція як предметно-істиннісна функція зіставляє з певними предметами або їхніми сукупностями як аргументами значення істинності — «істину» чи «хибу».

Пропозиційно-функціональна структура твердження обґрунтовується в логіці предикатів Г. Фреге як альтернативній теорії щодо граматичного стилю в логіці. «Замість того, щоб сліпо йти за граматиною, — писав Г. Фреге, — логік повинен бачити своє завдання в тому, щоб звільнитися від кайданів мови» [184, с. 320]. Однак, зауважував він, «наші книги з логіки продовжують тягнути в неї багато з того, що, власне, логіці не належить, наприклад, “суб'єкт” і “предикат”» [184, с. 319], хоча «для логіки граматичні категорії суб'єкта і предиката не мають значення» [184, с. 318]. Тому, на його думку, потрібно замінити граматичні категорії суб'єкта і предиката математичними категоріями аргументу і функції. «Я вважаю, зокрема, що заміна понять суб'єкта і предиката, — оптимістично стверджував Г. Фреге, — поняттями функція і аргумент врешті-решт буде визнана» [184, с. 67]. Отже, в логіці комунікації історичних логік SP-структура може вважатися матричною, а DS- і PF-структури — її модифікаціями. Але можлива й інша перспектива: DS-структура постає базовою структурою логіки комунікації історичних логік, а SP- і PF-структури — її трансформаціями.

Логіка комунікації історичних логік — це специфічний діалог у режимі конфлікту інтерпретацій між метафізичною і діалектичною,

філософською і математичною, елементарною і символічною, теоретичною і прикладною, традиційною і сучасною, формальною і неформальною логіками. Його зміст становлять теоретичні обґрунтування можливостей, переваг і неповноти історичних логік.

Логіку комунікації історичних логік можна редукувати до двох базових логік – формальної і діалектичної, а дві базові логіки – до однієї логічної теорії – теорії тверджень. Така послідовна дворівнева редукція дає змогу збагнути структуру і принцип побудови логіки комунікації історичних логік, за яким саме теорія тверджень здатна ефективно забезпечити її теоретичний фундамент.

У логіці комунікації історичних логік формальна логіка репрезентована традиційною логікою і логікою предикатів. У традиційній логіці комунікативним статусом володіють суб'єкт і предикат судження. Комунікативна функція суб'єкта судження полягає в тому, щоб окреслити нове знання, істинність якого ще потребує свого обґрунтування. Комунікативна ж функція предиката судження, навпаки, полягає в тому, щоб окреслити відоме знання, істинність якого вже обґрунтована. В узагальненому вигляді комунікативний смисл судження традиційної логіки виражений у зв'язку нового зі старим, у синтезі того, що відомо, досліджено, з тим, що невідомо, не досліджено. Тому побудова судження традиційної логіки зазвичай розуміється як визначення, обґрунтування чи тлумачення чогось нового, непроясного, проблематичного на підставі відомого, з'ясованого, непроблематичного.

У логіці предикатів комунікативним статусом наділені аргумент і функція. Комунікативна функція аргументу висловлювання полягає у позначенні власними іменами унікальних цілісностей універсуму міркування або предметної області. А комунікативна функція предиката як пропозиційної функції полягає у відображенні власних імен чи предметних констант на множину логічних значень, складену з двох елементів – істини та хиби. Завдяки комунікації між областю визначення і областю значень обчислюється логічне значення описового висловлювання. У цьому й полягає комунікативний сенс описового висловлювання логіки предикатів.

У діалектичній логіці як неформальній теорії, альтернативі традиційної логіки і логіки предикатів як теорії формальної логіки, комунікативний статус суб'єкта і предиката судження дефінітивно специфікується як загальне, особливе й одиничне. Дефінітивна

специфікація тут постає окремим прикладом сходження від абстрактного до конкретного, дедуктивним перенесенням інформації про комунікативні статусні ознаки з дефінієндума на дефінієнс. Внаслідок дефінітивної специфікації загальне, особливе й одиничне як модифікатори суб'єкта і предиката також набувають комунікативного статусу. Загальним у діалектичній логіці є ціле або рід, особливим — частина або вид, одиничним — елемент або індивід. Звідси дві низки категорій — «ціле — частина — елемент» і «рід — вид — індивід», які взаємно доповнюють одне одне.

Комунікативна функція суб'єкта і предиката судження діалектичної логіки в їхньому інформаційному розрізненні й дефінітивній невизначеності полягає в тому, щоб конкретизувати відношення між суб'єктом і предикатом через співвідношення загального, особливого й одиничного поняття і логічну спадкоємність їхнього змісту, де з одного поняття з необхідністю повинен випливати зміст другого. У такому разі комунікативний смисл судження діалектичної логіки виявляє себе в концептуальній конкретизації комунікативних функцій суб'єкта і предиката. Вона здійснюється шляхом дедуктивної трансформації абстрактного судження суб'єктно-предикативної структури в конкретне судження дефінітивно-специфікативної структури.

Отже, в логіці комунікації історичних логік комунікаторами постають суб'єкт і предикат, аргумент і функція, загальне, особливе й одиничне як поняття та загальне, часткове й одиничне як імена. Названих комунікаторів умовно можна поділити на дві групи: групу дескрипторів і групу модифікаторів. Дескрипторами називаються суб'єкт і предикат, модифікаторами називатимемо аргумент і функцію та загальне, особливе й одиничне чи загальне, часткове й одиничне як поняття та імена. При цьому слід враховувати те, що модифікатори — це ті ж самі дескриптори — суб'єкт і предикат, але модернізованому вигляді. Тож логіка комунікації історичних логік досліджує п'ять можливих способів комунікації за допомогою:

1) передачі інформації від S до P: «Суб'єкт є предикат», «Суб'єкт не є предикат»;

2) передачі інформації від x до P: «Для x притаманне P», «Для x непритаманне P»;

3) передачі інформації від S — P до P(x): «Суб'єкт є аргументом, предикат є функцією», «Суб'єкт є предметом, предикат є властивістю», «Суб'єкт є предметом, предикат є відношенням»;

4) передачі інформації від $S - P$ до одиничного, особливого і загального: «Суб'єкт є одиничне, предикат є загальне», «Суб'єкт є одиничне, предикат є особливе» і т. д.;

5) передачі інформації від $P(x)$ до одиничного, особливого й загального: «Аргумент є одиничне, функція є загальне», «Аргумент є одиничне, функція є особливе» і т. д.

Комунікативна специфіка тверджень суб'єктно-предикативної, пропозиційно-функціональної і дефінітивно-специфікативної структури, їхня принципова доповнюваність, виявлена в теорії суджень формальної і метафізичної логік Аристотеля та діалектичної логіки Г. Гегеля, теорії висловлювань логіки предикатів Г. Фреге, узагальнюється в логіці комунікації історичних логік як численні дефініції. Числення дефініцій — це такий вид числень, у якому дефінітивно специфікується інформація за допомогою різних типів предикацій. Предикацією називається приписування певного типового предиката, його запис і читання шляхом наслідування відповідного йому стилю. Можна виокремити три типи предикації: пропозиційний, функціональний і парадоксальний. Пропозиційний тип предикації — це граматичний спосіб приписування предиката як логічного присудка.

Функціональний тип предикації — це математичний спосіб приписування предиката як пропозиційної функції. Насамкінець парадоксальний тип предикації — це граматичний і математичний способи приписування двох типологічно відмінних предикатів одночасно: предиката як логічного присудка і предиката як пропозиційної функції.

Можливі три групи правил числення дефініцій: правила здійснення дефініцій, правила запровадження дефініцій і правила відокремлення дефініцій. Правила здійснення дефініцій у свою чергу поділяються на правила узагальнювальних, вилучальних та об'єднувальних дефініцій.

Правила здійснення дефініцій.

Правила узагальнювальних дефініцій

Правило узагальнювальної пропозиційної дефініції. Його схема: $(a)C$, де a — граматичний підмет як логічний суб'єкт, виражений одиничним ім'ям, C — граматичний присудок як логічний предикат, виражений загальним ім'ям. Вона читається зліва направо: « a є C ». Приклад: «Платон (a) є філософом (C)».

Правило узагальнювальної функціональної дефініції. Його схема: $C(a)$, де a — логічний суб'єкт як аргумент функції, виражений одиничним

ім'ям, С — логічний предикат як пропозиційна функція, виражений загальним ім'ям. Вона читається справа наліво: «Для а притаманне С». Приклад: «Для Платона (а) властиво бути філософом (С)».

Правила вилучальних дефініцій

Правило вилучальної пропозиційної дефініції. Його схема: (а)В, де а — граматичний підмет як логічний суб'єкт, виражений одиничним ім'ям, В — граматичний присудок як логічний предикат, виражений частковим ім'ям. Вона читається зліва направо: «а не є В». Приклад: «Платон (а) не є композитором (В)».

Правило вилучальної функціональної дефініції. Його схема: В(а), де а — логічний суб'єкт як аргумент функції, виражений одиничним ім'ям, В — логічний предикат як пропозиційна функція, виражений частковим ім'ям. Вона читається справа наліво: «Для а невластиво В». Приклад: «Для Платона (а) невластиво бути композитором (В)».

Правила об'єднувальних дефініцій

Правило узагальнювально-вилучальної парадоксальної дефініції. Його схема: В(а)С, де (а)С — суб'єктно-предикативна форма і дефінітивна специфікація пропозиційного типу, в якій а — одиничне ім'я, С — загальне ім'я; В(а) — пропозиційна функція і дефінітивна специфікація функціонального типу, де а — одиничне ім'я, В — часткове ім'я. Вона читається послідовно: спочатку справа наліво, потім — зліва направо: «Для а невластиво бути В, оскільки а є С». Приклад: «Для Платона (а) невластиво бути рослиною (В), оскільки він (а) людина (С)».

Правило вилучально-узагальнювальної парадоксальної дефініції. Його схема: С(а)В, де (а)В — суб'єктно-предикативна форма і дефінітивна специфікація пропозиційного типу, в якій а — одиничне ім'я, а В — часткове ім'я; С(а) — пропозиційна функція і дефінітивна специфікація функціонального типу, де а — одиничне ім'я, С — загальне ім'я. Вона читається послідовно: спочатку справа наліво, потім — зліва направо: «Для а притаманно бути С, оскільки а є В». Приклад: «Для Платона (а) властиво бути людиною (С), оскільки він (а) філософ (В)».

Правила запровадження дефініцій

Правило запровадження узагальнювальної пропозиційної дефініції. Його схема: а — (а)С, де а — одиничне ім'я, С — загальне ім'я. Приклад: а — «Платон», а(С) — «Платон (а) є філософом (С)».

Правило запровадження вилучальної пропозиційної дефініції. Його схема: а — (а)В, де а — одиничне ім'я, В — часткове ім'я. Приклад: а — «Платон», а(В) — «Платон (а) не є композитором (В)».

Правило запровадження узагальнювальної функціональної дефініції. Його схема: $a - C(a)$, де a – одиничне ім'я, C – загальне ім'я. Приклад: a – «Платон», $C(a)$ – «Для Платона (а) властиво бути філософом (С)».

Правило запровадження вилучальної функціональної дефініції. Його схема: $a - V(a)$, де a – одиничне ім'я, V – часткове ім'я. Приклад: a – «Платон», $V(a)$ – «Для Платона (а) невластиво бути композитором (В)».

Правило запровадження узагальнювально-вилучальної парадоксальної дефініції. Його схема: $a - V(a)C$, де a – одиничне ім'я, V – часткове ім'я, C – загальне ім'я. Приклад: a – «Платон», $V(a)C$ – «Для Платона (а) невластиво бути рослиною (В), оскільки він (а) людина (С)».

Правило запровадження вилучально-узагальнювальної парадоксальної дефініції. Його схема: $a - C(a)V$, де a – одиничне ім'я, V – часткове ім'я, C – загальне ім'я. Приклад: a – «Платон», $C(a)V$ – «Для Платона (а) властиво бути людиною (С), оскільки він (а) філософ (В)».

Правила відокремлення дефініцій

Правило відокремлення узагальнювальної пропозиційної дефініції. Його схема: $(a)C - a$, де a – одиничне ім'я, C – загальне ім'я. Приклад: $(a)C$ – «Платон (а) є філософом (С)», a – «Платон».

Правило відокремлення вилучальної пропозиційної дефініції. Його схема: $(a)V - a$, де a – одиничне ім'я, V – часткове ім'я. Приклад: $(a)V$ – «Платон не є композитором (В)», a – «Платон».

Правило відокремлення узагальнювальної функціональної дефініції. Його схема: $C(a) - a$, де a – одиничне ім'я, C – загальне ім'я. Приклад: $C(a)$ – «Для Платона (а) властиво бути філософом (С)», a – «Платон».

Правило відокремлення вилучальної функціональної дефініції. Його схема: $V(a) - a$, де a – одиничне ім'я, V – часткове ім'я. Приклад: $V(a)$ – «Для Платона (а) невластиво бути композитором (В)», a – «Платон».

Правило відокремлення узагальнювально-вилучальної парадоксальної дефініції. Його схема: $V(a)C - a$, де a – одиничне ім'я, V – часткове ім'я, C – загальне ім'я. Приклад: $V(a)C$ – «Для Платона (а) невластиво бути рослиною (В), оскільки він (а) людина (С)», a – «Платон».

Правило відокремлення вилучально-узагальнювальної парадоксальної дефініції. Його схема: $C(a)V - a$, де a – одиничне ім'я, V – часткове ім'я, C – загальне ім'я. Приклад: $C(a)V$ – «Для Платона (а) властиво бути людиною (С), оскільки він (а) філософ (В)», a – «Платон».

Правило відокремлення узагальнювальної пропозиційної дефініції від узагальнювально-вилучальної парадоксальної дефініції. Його схема: $V(a)C - (a)C$.

Приклад: $V(a)C -$ «Для Платона (а) невластиво бути рослиною (В), оскільки він (а) людина (С)», $(a)C -$ «Платон (а) є людиною (С)».

Правило відокремлення вилучальної пропозиційної дефініції від вилучально-узагальнювальної парадоксальної дефініції. Його схема: $C(a)V - (a)V$. Приклад: $C(a)V -$ «Для Платона (а) властиво бути людиною (С), оскільки він (а) філософ (В)», $(a)V -$ «Платон (а) є філософом (В)».

Правило відокремлення узагальнювальної функціональної дефініції від вилучально-узагальнювальної парадоксальної дефініції. Його схема: $C(a)V - C(a)$. Приклад: $C(a)V -$ «Для Платона (а) властиво бути людиною (С), оскільки він (а) філософ (В)», $C(a) -$ «Для Платона (а) властиво бути людиною (С)».

Правило відокремлення вилучальної функціональної дефініції від узагальнювально-вилучальної парадоксальної дефініції. Його схема: $V(a)C - V(a)$. Приклад: $V(a)C -$ «Для Платона (а) невластиво бути рослиною (В), оскільки він (а) людина (С), $V(a) -$ «Для Платона (а) невластиво бути рослиною (В)».

Тож у логіці комунікації історичних логік як численні дефініції налічується двадцять два правила. Перша група правил — правила здійснення дефініцій — включає шість правил. Друга група правил — правила запровадження дефініцій — також включає шість правил. А третя група правил — правила відокремлення дефініцій — включає аж десять правил.

У логіці комунікації історичних логік дефінітивні специфікації є предикативними комунікаціями. У граматичному стилі та пропозиційному типі предикації комунікантами є суб'єкт як дефінієндум і предикат як дефінієнс, а в математичному стилі та функціональному типі предикації комуніканти постають аргумент як дефінієндум і функція як дефінієнс. У парадоксальному ж типі предикації, що об'єднує граматичний і математичний стилі, пропозиційний і функціональний типи предикації, комунікантами постають суб'єкт і предикат як дефінієндуми і загальне, особливе й одиничне як дефінієнси. Вони в різний спосіб репрезентують знання та забезпечують його комунікацію.

Логіка комунікації історичних логік як теорія здатна виконувати практичну функцію — функцію аналітики тексту. Це пояснюється тим,

що текст як окреме твердження чи система тверджень має суб'єктно-предикативну структуру, його елементи — суб'єкт і предикат та їхні модифікації — аргумент і функція, загальне, особливе й одиничне мають комунікативні статуси. Й тому комунікативну специфіку тексту можна проаналізувати засобами логіки комунікації історичних логік як числення дефініцій.

Засобами логіки комунікації історичних логік концептуалізується культурна предикація як інформаційна взаємодія дослідницької і досліджуваної культур. У цій системі змістово-генетичної логіки як логіки неформальної дослідницька культура збігається зі сферою предиката, предикатора чи квантифікатора, загального, особливого й одиничного як дефінітивних специфікацій предиката, а досліджувана культура — зі сферою суб'єкта, терма чи предикатора, загального, особливого та одиничного як дефінітивних специфікацій суб'єкта. Отже, в логіці суб'єктно-предикативного дискурсу дослідницька культура є сферою предиката, досліджувана культура — сферою суб'єкта. А в логіці пропозиційно-функціонального дискурсу можливі два варіанти. В одному випадку дослідницька культура є сферою предикатора, а досліджувана культура — сферою терма. В іншому випадку дослідницька культура є сферою квантифікатора, а досліджувана культура — сферою предикатора. Насамкінець в логіці дефінітивно-специфікативного дискурсу дослідницька культура є сферою загального, особливого, або одиничного як дефінітивних специфікацій предиката, а досліджувана культура — сферою загального, особливого, або одиничного як дефінітивних специфікацій суб'єкта в тих чи інших їхніх варіаціях.

У численні дефініції культурна предикація репрезентована різними типами предикацій. У пропозиційному типі предикації дослідницька культура локалізована сферою предиката як логічного присудка, досліджувана культура — сферою суб'єкта як логічного підмета. У функціональному типі предикації дослідницька культура локалізована областю предикатора чи квантифікатора як пропозиційною функцією, досліджувана культура — сферою терма чи предикатора як аргументом. У парадоксальному типі предикації дослідницька культура локалізована сферами двох типів предикатів — сферою предиката як логічного присудка і сферою предиката як пропозиційної функції, досліджувана культура — сферою суб'єкта як логічного підмета і сферою аргументу як терма.

3.2. Трансформація комунікативних статусів нелогічних термінів логічних структур

Синтаксис логіки комунікації історичних логік має ієрархічну структуру. Базовим для неї є дефінітивно-специфікативний синтаксис, засобами якого суб'єктно-предикативний синтаксис трансформується в пропозиційно-функціональний синтаксис, і навпаки. В логіці комунікації історичних логік суб'єктно-предикативний синтаксис видозмінюється у складі пропозиційно-функціональної структури, а остання знову видозмінюється у складі дефінітивно-специфікативної структури, всередині якої відбувається інформаційна взаємодія суб'єктно-предикативної і пропозиційно-функціональної структур.

Теорія тверджень логіки комунікації історичних логік конкретизується в теорії понять, завдяки чому здійснюється сходження від абстрактного до конкретного, перехід з молекулярного рівня на атомарний. Теорія понять логіки комунікації історичних логік розрізняє генералізаційні та індивідуалізаційні поняття, ідентифікативну і репрезентативну абстракції як способи їхнього утворення. Генералізаційні поняття характеризуються за змістом і обсягом. Це дві нерозривно пов'язані між собою сторони поняття. Перша з них є характеристикою якості, друга — кількості певного класу об'єктів. Індивідуалізаційні поняття, на відміну від генералізаційних, характеризуються за відношенням між змістом і обсягом. Якщо в генералізаційних поняттях зміст і обсяг обернено пропорційні, то в індивідуалізаційних поняттях вони прямо пропорційні один одному [див.: 197, с. 294]. У генералізаційних поняттях зміст і обсяг зіставляються як елементи і множина, в індивідуалізаційних поняттях — як індивіди. Тому генералізаційні поняття завжди абстрактніші за змістом, ніж підпорядковані їм екземпляри [див.: 197, с. 295]. Адже що більший обсяг генералізаційного поняття, то далі воно відводить від повноти реальної дійсності, оскільки для того, щоб містити спільні ознаки найбільшого числа явищ, воно повинно бути абстрактним [див.: 31, с. 388].

Остаточна мета інтелектуальної пізнавальної діяльності за допомогою генералізаційних понять полягає в тому, щоб усю наявну реальну дійсність підвести під загальні поняття, помістити її в єдину цілісну систему взаємно підпорядкованих, дедалі загальніших понять, на чолі якої повинні перебувати поняття з безумовно загальним

змістом, які мають значення для всіх об'єктів, що належать до сфери дослідження. Де цієї мети досягнуто, там знайдено те, що зветься законами дійсності [див.: 155, с. 188].

Генералізуюче пізнання розриває будь-який зв'язок між об'єктами дослідження і цінностями, отримуючи в такий спосіб можливість розглядати їх як екземпляри загальних родових понять, причому кожен екземпляр вільно можна замінити будь-яким іншим [див.: 155, с. 205]. У такому пізнанні що загальнішим за обсягом буде поняття, то слабший його зв'язок із цінністю. За допомогою індивідуалізуючих понять на всіх рівнях складності враховується оцінка об'єкта, що дається з того чи того погляду. Віднесення до певної цінності й висвітлює індивідуальність, неповторність об'єкта в його поняттєвому відображенні [див.: 197, с. 295]. Лише під кутом зору якої-небудь цінності індивідуальне може стати суттєвим – «важливим», «значущим», «цікавим» [див.: 155, с. 206–207].

Генералізуючі поняття утворюються шляхом переходу від окремих фактів, подій, ситуацій до їхнього ототожнення за якимись своїми властивостями з дальшим утворенням множин, які відповідають цим властивостям [див.: 83, с. 228]. Велику роль у цьому відіграє абстракція ототожнення чи ідентифікативна абстракція.

Індивідуалізуючі ж поняття утворюються не шляхом індуктивного узагальнення, а за допомогою віднесення фактів до цінностей. Самі цінності можуть бути релігійні, політичні, економічні, естетичні, моральні, теоретичні (Бог, держава, економічна організація, мистецтво, краса, добро, справедливість, істина). При віднесенні фактів до цінностей з'ясовується, чи має і якщо має, то завдяки чому саме має значення їхня індивідуальність для цих цінностей [див.: 155, с. 208].

Віднесення до цінностей інколи тлумачать як типологічне узагальнення. Саме так тлумачив концепцію віднесення до цінностей, яку запропонував Г. Рікерт, у своїй теорії ідеальних типів М. Вебер. На відміну від Г. Рікерта, який уявляв цінності та їхню ієрархію як щось надісторичне, М. Вебер був схильний трактувати цінність як настановлення тієї чи тієї історичної доби, як властиве їй спрямування інтересу [див.: 38, с. 42]. Інтерес же епохи, виражений у вигляді теоретичної конструкції, за М. Вебером, – ідеальний тип, який не вилучається з емпіричної реальності, а конструюється як теоретична схема і лише потім співвідноситься з емпіричною реальністю. В

реальній дійсності такий аналітичний образ в його поняттєвій чистоті ніде емпірично не виявляється. Це — утопія, фантазія. Завдання історичного дослідження полягає в тому, щоб у кожному окремому випадку з'ясувати, наскільки реальна дійсність близька до такого аналітичного образу чи далека від нього [див.: 31, с. 380]. Певна теоретична конструкція отримується шляхом аналітичного посилення визначених елементів дійсності [див.: 31, с. 389]. З цього випливає, що, з одного боку, ідеальні типи не дійсні, вони — утопія, фантазія, а з другого боку — вони беруться із самої дійсності, шляхом певної її деформації — посилення, виокремлення тих елементів, які дослідникові здаються типовими [див.: 38, с. 46]. На такому суперечливому тлумаченні ідеального типу базується типологічне узагальнення М. Вебера.

Теорію типологічних узагальнень розробляв не тільки М. Вебер, а й А. Лапо-Данилевський, для якого типологічне узагальнення — це утворення типів, під які можна було б підводити окремі спостереження. З логічного погляду тип, стверджував він, це зазвичай відносно загальне поняття і посідає ніби середнє місце між законом і одиничним випадком. Він не досягає загальності закону і навіть повноти емпіричного узагальнення, оскільки допускає відхилення, але й і не зводиться до індивідуальності. З такого погляду тип можна назвати загальним уявленням [див.: 112, с. 126]. За А. Лапо-Данилевським, історик може вдаватися до типологічних побудов задля узагальнення матеріалу, який вивчають, і міркувати про племінні типи, про культурно-історичні типи, про типи культури, про типи держав, про типи їхнього розвитку. Такі узагальнення, на думку вченого, вже виявляються, наприклад, у вживанні термінів «Схід», «Класична стародавність», «Середні віки», «Новий час» [див.: 112, с. 128—129].

В А. Лапо-Данилевського присутній, правда, в неявному вигляді, поділ понять на загальні, одиничні й типові. Обсяг і зміст типових понять достатньо невизначений. Понад те, вони завжди включаються за обсягом у загальні, однак одиничне поняття, включене в загальне, може й не належати до типового [див.: 99, с. 35—36]. Типове поняття завжди відносно узагальнення, що може бути більш-менш широким відповідно до завдань дослідження. Поняття типу не чітке, і обсяг типу може бути різний [див.: 112, с. 129].

Зіставляючи індивідуалізуючі й генералізуючі поняття у Г. Рікєрта з типовими поняттями в А. Лапо-Данилевського, можна зазначити, що типові поняття через свою належність до нечітких множин можуть бути

і типово індивідуалізуючими і типово генералізуючими. Зрозуміло, що ні індивідуалізуючі, нетипові поняття, ні способи їх утворення шляхом зарахування фактів до цінностей чи привнесення теоретичних конструкцій в емпіричну дійсність не дають можливості розв'язати проблему побудови історичних понять в історико-філософській рефлексії.

Тому потрібно вийти за рамки розуміння сутності поняття і способів його утворення в теорії понять західної логіки і звернути увагу на теорію понять і способи їх утворення в китайській логіці як провідному напрямі східної логіки. Важливо зазначити, що в такому контексті західна логіка постає логікою генералізуючих понять, а китайська логіка з певними застереженнями — логікою індивідуалізуючих понять.

Теорія понять західної логіки базується на теорії множин. Г. Кантор — засновник теорії множин визначав множину як будь-яку сукупність визначених і розрізняваних між собою об'єктів інтуїції чи інтелекту, що мисляться як єдине ціле. З цього визначення, на думку А. Конверського, випливають декілька важливих наслідків. По-перше, сукупність об'єктів, які становлять множину, розуміються як один об'єкт. По-друге, належність об'єктів до множини не виключає їхнього просторового і часового співіснування. По-третє, об'єкти, що становлять множину, розуміються як такі, що володіють характерною властивістю. Через це вони (об'єкти) нерозрізнявані (як такі, що мають спільну ознаку), але розрізнявані як індивіди (як носії конкретних імен). По-четверте, множина включає в себе як свої частини власні та невластні підмножини. До власних підмножин відносять будь-яку частину множини. До невластних — порожню множину і повну множину. Порожнеча множини можлива в розумінні або реальної здійснюваності, або в сенсі логічної здійснюваності [див.: 99, с. 27].

У третьому наслідку мова йде про притаманність елементам множини певної властивості. Ця особливість простежується в західній логіці при утворенні понять. Смысл понять в узагальненні одиничного, тому способи утворення понять детермінуються характером узагальнення, що застосовується. Західне узагальнення спирається на інтуїцію множини. Специфіка ж китайського узагальнення полягає в тому, що воно спирається не на інтуїцію множини (сукупності, класу і т. ін.), а на ідею конструкції. Очевидною, хоча далеко не єдиною підставою цього китайського настановлення на повторюваність

об'єктів дискурсу, на думку А. Крушинського, є таке важливе конструктивне компонування цілого (складеного ієрогліфа) з первісних очевидностей (пиктограм) шляхом інтуїтивно прозорих операцій їхнього просторового взаєморозташування [див.: 104, с. 5].

Наслідком заміщення ідеї множини ідеєю конструкції в китайській логіці можна вважати принципово інше, ніж у західній логіці, розуміння самої процедури узагальнення як підпорядкування часткового загальному, тобто тієї формальної схеми, за якою відбувається підпорядкування одиничних сутностей поняттю в процесі його формування. З погляду західної логіки, наголошував А. Крушинський, відмітною ознакою поняття є його спільність — у розумінні спільності властивості, однаково притаманної різноманітним носіям цієї властивості, що утворює обсяг цього поняття. У випадку китайської логіки, навпаки, узагальнення розуміється не як перехід від індивідуального до загального, а як результат заміщення багатьох одиничностей однією з цих же одиничностей. Це узагальнення полягає у виборі за якимись підставами одного об'єкта з числа узагальнювальних одиничних об'єктів як представника чи репрезентанта всіх узагальнювальних об'єктів. Такий тип узагальнення прийнято називати репрезентативною абстракцією. У китайській версії узагальнення, за А. Крушинським, здійснюється репрезентація класу об'єктів шляхом виокремлення з нього найхарактернішого (цінного, головного і т. ін.) об'єкта як репрезентанта без абстрагування властивостей класу. В результаті конкретне уявлення починає відігравати роль поняття [див.: 104, с. 7–8].

Отже, репрезентативна абстракція, в якій індивідуальне постає представником загального, здатна відігравати провідну роль в утворенні індивідуалізуючих понять, які описують історичну індивідуальність філософського процесу.

У логіці комунікації історичних логік репрезентативні абстракції є складниками діалогічних дефініцій. У них дефінієндум і дефінієнс як суб'єкти комунікації постають індивідуалізуючими репрезентантами дефінітивних тверджень. У логіці комунікації історичних логік діалогічні дефініції аналізуються засобами дефінітивної діалогіки — логіки діалогу суб'єктно-предикативної дефініції з двоїсто-засадничою дефініцією.

Можливі декілька способів перебудови тверджень суб'єктно-предикативної структури виду «S – P» у діалогічні дефініції типу «Я –

Він», наприклад, «Я – Одиничний», «Я – Єдиний», «Я – Існуючий», «Я – Інший», «Я – Чужий» і т. п. Індивідуалізуючі репрезентанти «Я», «Одиничний», «Єдиний», «Існуючий», «Інший», «Чужий» та інші – це номінативні індекси, що вказують на комунікантив дефінітивних тверджень і, отже, постають конкретизаціями репрезентативних абстракцій.

Твердження суб'єктно-предикативної структури може набувати вигляду діалогічної дефініції шляхом дефінітивних специфікацій $S \equiv \text{«Я»}$, $P \equiv \text{«Одиничний»}$ у такий спосіб: $\text{«}S \in P\text{»} \equiv \text{«}Я \in \text{Одиничний»}$. Дефініцію «Я є Одиничний» запропонував С. К'єркегор. На його думку, Одиничний – це Лицар віри. «Він є одиничний індивід, абсолютно лише одиничний індивід, позбавлений будь-яких зв'язків і деталей» [94, с. 75]. За С. К'єркегором, одиничний індивід «перебуває окремо і стоїть вище від загального» [94, с. 54]. Людина в С. К'єркегора стає одиничним індивідом «для того, щоб увійти в зв'язок з Абсолютом» [25, с. 204].

Твердження суб'єктно-предикативної структури може набувати вигляду діалогічної дефініції і шляхом дефінітивних специфікацій $S \equiv \text{«Я»}$, $P \equiv \text{«Єдиний»}$ так: $\text{«}S \in P\text{»} \equiv \text{«}Я \in \text{Єдиний»}$. Дефініцію «Я є Єдиний» сформулював М. Штірнер. Для нього «Людина єдина тому, що неповторна» [196, с. 14]. Він заявляє: «Я – єдиний. Для мене немає нічого вищого за мене» [196, с. 29]. І продовжував: «Я вважаю себе єдиним. Я, звичайно, маю певну схожість з іншими, але це має значення лише для порівняння чи міркування; насправді Я – незрівнянний, я – єдиний» [196, с. 172]. «Я для себе все, – узагальнював він, – і Я роблю все заради себе» [196, с. 196]. М. Штірнер стверджував: «Не як Людина розвиваю Я себе і не як Людину розвиваю Я: Я розвиваю себе. Такий смисл Єдиного» [196, с. 425]. М. Штірнер погоджувався з тим, що «єдиний може сформуватися в суспільстві», але при цьому зауважував, що «Суспільству не сформувати його» [196, с. 318].

Твердження суб'єктно-предикативної структури може набувати вигляду діалогічної дефініції і шляхом дефінітивних специфікацій $S \equiv \text{«Я»}$, $P \equiv \text{«Я є Існуючий»}$ так: $\text{«}S \in P\text{»} \equiv \text{«}Я \in \text{Існуючий»}$. Дефініцію «Я є Існуючий» винайшов М. Бердяєв. На його думку, «“Я” насамперед існуючий. “Я” належу до порядку існування» [13, с. 79]. «Моє існування, існування “я”, – зазначав він, – передує моїй укоріненості в світі» [13, с. 81]. За М. Бердяєвим, «“Я” має своє існування лише оскільки воно не об'єктивується і не соціалізується в світі» [13, с. 82].

Однак, наголошував він, «існування розкривається не тільки в “я”, а й у “ти”, і в “ми”. Воно ніколи не розкривається лише в “воно”, в об’єкті» [13, с. 92–93]. Об’єкт «завжди чужий “я”, і перед об’єктом “я” залишається в собі» [13, с. 85]. Коли «я кажу “я”, я вже кажу і покладаю “ти” і “ми”. У цьому розумінні “я” надається соціальність, як його внутрішнє існування» [13, с. 93].

Твердження суб’єктно-предикативної структури може набувати вигляду діалогічної дефініції і внаслідок дефінітивних специфікацій $S \equiv \langle \text{Я} \rangle$, $P \equiv \langle \text{Ти} \rangle$ таким способом: $\langle S \in P \rangle \equiv \langle \text{Я} \in \text{Ти} \rangle$. Дефініцію «Я є Ти» розробляли Л. Фоєрбах і М. Бубер.

Л. Фоєрбах вважав, що «Я і Ти, суб’єкт і об’єкт, відмінні, та все ж нерозривно пов’язані — ось істинний принцип мислення і життя, філософії та фізіології» [177, с. 575]. На його думку, «Я є Ти», оскільки «людина водночас і “Я”, і “ти”; вона може стати на місце іншого саме тому, що об’єктом її свідомості слугує не тільки її індивідуальність, а й її рід, її сутність» [178, с. 31]. Він сформулював проблему стосунків між «Я» і «Ти» в такому вигляді: «Людина у спілкуванні з людиною, єдність Я і Ти є Бог» [177, с. 203]. «Двоїстість, розрізнення, — зазначав Л. Фоєрбах, — джерело релігії — Ти є Богом для Я, оскільки Я не існує без Ти, Я залежить від Ти; без Ти немає Я» [178, с. 414].

Аналогічні думки висловлював М. Бубер: «Світ двоїстий для людини, — писав він, — через двоїстість людської позиції до нього. Позиція людини двоїста, бо двоїсті засадничі слова, які вона може промовити. Засадничі слова — це не окремі слова, а пари слів. Одним засадничим словом є поєднання слів Я — Ти, другим — поєднання слів Я — Воно» [25, с. 16]. Відношення «Я — Ти є ставленням до іншої людини, до особи», зокрема і до Бога. Натомість «Я — Воно — це ставлення до об’єкта, до світу, до всього того, що нас оточує і не є особою» [95, с. 46]. Стосовно твердження «Я є Ти» М. Бубер зауважував: «Постаючи Ти, людина постає Я» [25, с. 32].

Твердження суб’єктно-предикативної структури може набувати вигляду діалогічної дефініції і через дефінітивні специфікації $S \equiv \langle \text{Я} \rangle$, $P \equiv \langle \text{Інший} \rangle$ таким шляхом: $\langle S \in P \rangle \equiv \langle \text{Я} \in \text{Інший} \rangle$. Дефініцію «Я є Інший» обґрунтовували Ж.-П. Сартр, М. Мерло-Понті, Е. Левінас, Ж. Дельоз та інші.

На думку Ж.-П. Сартра, «інший — це той, хто не є мною і якого я не знаю» [161, с. 337], іншими словами, «це саме те, чим я змушую себе не бути» [161, с. 424]. Він зазначав, що «інший — не-я-не-об’єкт» або

«інший сам є суб'єктом» [161, с. 410]. За Ж.-П. Сартром, «інший себе подає у певному розумінні, як радикальне заперечення мого досвіду, оскільки він є той, для якого я не суб'єкт, а об'єкт» [161, с. 334]. Тому він «постає переді мною без будь-якого посередництва як трансцендентність, яка не є мною» [161, с. 389].

М. Мерло-Понті підкреслював: «Я сприймаю іншого як поведінку» [126, с. 411]. При цьому він наполягав, що «мій досвід повинен в якийсь спосіб давати мені іншого, оскільки в іншому випадку я навіть не міг би говорити про самотність і проголошувати іншого недосяжним» [126, с. 415].

Е. Левінас описував сутність Іншого такими словами: «Я опиняюсь обличчям до обличчя з Іншим. Він перш за все і переважно смисл — оскільки наділяє смислом сам вираз, оскільки через феномен значення як такий привноситься у буття» [114, с. 618]. Е. Левінас стверджував, що «інший присутній в культурному цілому і висвітлюється цим цілим як текст висвітлюється контекстом», але при цьому зауважував, що «Інший приходиться до нас не лише з контексту: він значущий і сам по собі, без такого посередництва» [114, с. 618].

Для Ж. Дельоза «Інший — це ніхто, ні суб'єкт, ні об'єкт» [74, с. 22]. Тож він заперечував тезу Ж.-П. Сартра про Іншого як суб'єкта. На думку Ж. Дельоза, «Інший — це можливий світ, яким він існує в обличчі, що його виражає, яким він здійснюється в мовленні, що надає йому реальності. У цьому розумінні він є концептом із трьох неподільних складників — можливий світ, існуюче обличчя і реальна мова, тобто мовлення» [74, с. 23].

Твердження суб'єктно-предикативної структури може набувати вигляду діалогічної дефініції і через дефінітивні специфікації $S \equiv \langle \text{Я} \rangle$, $P \equiv \langle \text{Чужий} \rangle$ у такий спосіб: « $S \in P$ » \equiv « $\text{Я} \in \text{Чужий}$ ».

Дефініцію « $\text{Я} \in \text{Чужий}$ » детально проаналізувала Ю. Кристева. З її погляду «чужинець — у нас самих. І коли ми від чужинця тікаємо або з ним боремося, ми боремося з нашим несвідомим — цим “невластивим” нашого можливого “властивого”» [103, с. 254]. Чужинець, стверджувала вона, «живе в нас: він прихований лик нашої ідентичності, простір, що руйнує нашу домівку, час, що занпащує взаєморозуміння і симпатію. Розпізнаючи його в собі, ми позбавляємо себе можливості ненавидіти його як такого. [...] чужинець починається тоді, коли виникає усвідомлення моєї відмінності, він закінчується тоді, коли ми всі визнаємо себе чужими, бунтуємо проти зв'язків і спільнот» [103, с. 7].

На думку Ю. Кристеві, «необхідність жити з іншим, з чужинцем, ставить нас перед можливістю чи неможливістю бути інакшими. Йдеться [...] про те, щоб бути на його місці, що означає мислити себе і самому ставати іншим щодо самого себе» [103, с. 22]. Звідси її висновок: «У мені є чуже, відтак усі ми чужинці. Якщо я чужинець, то чужинців не існує» [103, с. 225]. Отже, репрезентативні абстракції і діалогічні дефініції – дві сторони однієї структури, репрезентованої номінативними індексами. Репрезентативна абстракція з номінативними індексами «Я – Він», де «Я» – індивід, «Він» – клас об'єктів, реалізується у діалогічній дефініції з аналогічними номінативними індексами «Я – Він», де «Я» – «Філософ» як концептуальний персонаж, «Він» – «Концепт»: «Одиничний», «Єдиний», «Друг» і т. п.

Для логіки комунікації історичних логік важливе розрізнення двох складників діалогічної дефініції: концептуальних персонажів і концептів. Вони – авторські поняття Ж. Дельоза і Ф. Гватарі. Концептуальний персонаж, на їхню думку, – це той суб'єкт, який стоїть за поняттям, але не може бути ототожнений із самим філософом [див.: 175, с. 204]. Вони наголошували, що концептуальний персонаж – це «не представник філософа, швидше навпаки, філософ – лише тілесна оболонка для свого головного концептуального персонажа й усіх решти, які слугують вищими заступниками, істинними суб'єктами його філософії» [74, с. 74].

У розумінні Л. Маркової концептуальний персонаж – це певна ідеалізація, ідеальний образ творця філософії, для якого неможливо знайти, як і для будь-якої ідеалізації, прямого аналогу в реальній дійсності. Тут філософ як особистість, як людина, що належить мовному середовищу, береться в одній єдиній своїй проекції – як творець філософії [див.: 123, с. 43]. Ж. Дельоз і Ф. Гватарі зауважували, що «риси концептуальних персонажів співвідносяться з історичною епохою та середовищем, де вони виникають, й оцінити ці відношення можна лише за допомогою психосоціальних типів» [74, с. 88]. Але при цьому вони уточнювали, що хоча «концептуальні персонажі й психосоціальні типи покликаються один на одного, поєднуються між собою, але ніколи не збігаються» [74, с. 82]. Серед специфічних рис концептуальних персонажів Ж. Дельоз і Ф. Гватарі у своєму переліку виокремлювали риси реляційні («Друг», «Претендент», «Суперник», «Дитина»), динамічні («просуватися»,

«спускатися», «стрибати по-к'єркегорівськи», «танцювати по-ніцшеанськи», «занурюватися по-мелвілськи»), юридичні («Адвокат» (Г. Лейбниц), «Слідчий» (емпірики), «Суддя» (І. Кант)), екзистенційні («Володар» (Емпедокл), «Раб» (Діоген), «Лицар віри» (С. К'єркегор), «Гравець у кості» (Б. Паскаль))» [див.: 74, с. 82–87].

Концептуальні персонажі, на думку Ж. Дельоза і Ф. Гватарі, не тотожні образам художнього твору. Перші створюють зміни в площині іманентності, яка є образом Мислення-Буття (ноумена), тоді як другі беруть участь у створенні образу-Світу (феномену). Відмінність між концептуальними персонажами й естетичними образами полягає насамперед у тому, що перші реалізують сутність і потужність понять, тоді як другі – сутність ефектів і перцептів. Вони зазначали, що «мистецтво мислить не менше, ніж філософія, але воно мислить принципово інакше» [74, с. 76].

Концептуальні персонажі, на думку Ж. Дельоза і Ф. Гватарі, відрізняються і від персонажів філософського діалогу, позбавлених інтелектуальної автономії. Діалогічні характери, яскраво виражені, наприклад, у сократичних діалогах, лише номінально збігаються з концептуальними персонажами. Персонаж діалогу використовує, а не створює поняття. Персонаж діалогу викладає готові, раніше створені концепти; у найелементарнішому випадку один із цих персонажів, симпатичний, виражає погляд автора, тоді як інші, більш-менш антипатичні, відсилають до інших філософій, викладаючи їхні концепти і тим самим створюючи умови для їхньої авторської критики або змін [див.: 74, с. 73]. Концептуальний персонаж, на відміну від діалогічного персонажа, доводить до завершення розвиток думки, який описує авторську площину іманентності, вона відіграє суттєву роль у самому процесі створення понять. І тому, навіть будучи «антипатичними», вони повністю належать планові, який накреслив певний філософ, і концепту, який він створив [див.: 74, с. 74].

Концептуальний персонаж, стверджували Ж. Дельоз і Ф. Гватарі, – це «становлення або ж суб'єкт філософії, еквівалентний самому філософу» [74, с. 74]. Коментуючи наведену тезу, А. Тягло і Т. Воропай зазначали, що концептуальний персонаж в історії філософії виконує роль, аналогічну тій, яку виконує «образ автора» в художній літературі. Й так само, як дуже неоднозначними є відношення між «образом автора» й емпіричним автором у літературі, навряд чи можна ототожнювати концептуальний персонаж філософського

твору з самим філософом [див.: 175, с. 205]. На їхню думку, тут існує проблема ролі творчої уяви у філософському тексті — «створення невласних мисленневих проєктів, виходу за ті інтелектуальні межі, в яких протікає “моє” мислення», що ще потребує свого розв’язання [175, с. 206].

Концептуальні персонажі з погляду А. Тягло і Т. Воропай — це «не атрибути філософського стилю, а невід’ємний складник філософування. Філософ — індивідуальне породження його концептуального персонажа, того, який живе і розмірковує в ньому. Призначення філософа — стати концептуальним персонажем, або персонажами, однак самі ці персонажі не є ні міфологічними персоніфікаціями, ні історичними особистостями, ні літературно-романтичними героями, вони відрізняються від своїх історичних і міфологічних протагоністів. Сократ у Платона не історичний, Діоніс у Ф. Ніцше не міфологічний. Концептуальний персонаж постає суб’єктом філософського дискурсу одночасно із самим емпіричним філософом. Сократ стає філософом, а сам Платон став Сократом» [175, с. 206; 123, с. 31].

Між концептуальними персонажами і концептами існує взаємозв’язок. Концептуальний персонаж творить концепт, а разом з ним і нову форму буття, і нову форму думки, нову філософію [див.: 123, с. 35]. Водночас «концепти мають потребу в концептуальних персонажах, які сприяють їх визначенню» [74, с. 6].

Концепт, за Ж. Дельозом і Ф. Гватарі, — це не думка і не буття, це подія [див.: 74, с. 27; 123, с. 15]. Точніше кажучи, концепт — це мовна подія. Не існує простих концептів. Усі концепти складені. Своїми складниками вони і визначаються [див.: 74, с. 21]. Певною мірою концепти співвідносяться із складними, описовими іменами, або дескрипціями.

Характеризуючи природу концепту, або концепт концепту, Ж. Дельоз і Ф. Гватарі доходять таких висновків. По-перше, кожен концепт пов’язаний з іншими концептами, кожен з його складників може бути поданий як новий концепт. Концепти нескінченно множаться, однак хоча і створюються, але не з нічого. По-друге, складники концепту нероздільні, вони перекривають один одного, мають зону сусідства, поріг нерозрізнуваності. Так, у концепті Іншого можливий світ і обличчя постають відповідно тим, що виражається, і виразом. У цьому їхня відмінність. Але водночас можливий світ не існує поза обличчям, яке його виражає, а обличчя сусідить зі словами,

яким слугує рупором. Існує область аб, що належить одразу й а, і б, область, де а і б постають «нерозрізнюваними». Така внутрішня консистенція концепту. Наявна і екзоконсистенція концепту у вигляді мостів зчеплень між різними концептами. По-третє, кожен концепт — це точка збігу, згущення та скупчення своїх складників. Складники концепту — це варіації, упорядковані за відношенням «сусідства» [див.: 74, с. 26–27; 123, с. 22]. Відношення «сусідства» — це наявність зон «нерозрізнюваності» між складниками концепту або між концептами, але не відношення причини і наслідку, зняття, діалогу [див.: 123, с. 24].

Концепт пов'язаний з концептами, які співіснують з ним у межах одного типу мислення (одного плану), однієї історичної доби [див.: 123, с. 9–10]. Існують, на думку Ж. Дельоза і Ф. Гватарі, три основні плани іманенції: у греків, у XVII ст. і в сучасності: споглядання (ейдетика), рефлексія (критика), комунікація (феноменологія). У кожному плані свій спосіб думки і своя матерія буття [див.: 123, с. 8, 25–26].

Концептуальний персонаж передбачає план іманенції, і навпаки. Концептуальний персонаж надає філософові велику інтелектуальну свободу творчості й слугує підставою для розрізнення одного способу мислення, або плану іманенції, від іншого, будучи своєрідним розрізнювальним оператором [див.: 175, с. 208].

План іманенції — це спосіб думки, за допомогою якого вона сама себе уявляє, що означає мислити, поводитися з думкою, орієнтуватися в думці [див.: 123, с. 25]. Концепт — це подія, а план іманенції — горизонт подій, резервуар саме концептуальних подій. У горизонті плану, в абсолютному горизонті, незалежному від спостерігача, концепт-подія стає незалежним від видимого стану речей, де він може здійснюватися [див.: 123, с. 24]. На відміну від концепту, план іманенції виникає з нічого, якщо за ніщо вважати хаос. Хаос ніби замінює трансцендентне у філософії. Хаос — це те, чому іманентний план. Ж. Дельоз і Ф. Гватарі пропонують вибір між трансцендентним і хаосом. «Перевагою» хаосу, на їхню думку, є можливість його логічного осмислення [див.: 123, с. 30]. Концептуальний персонаж стає посередником між хаосом і планом іманенції, а також між планом іманенції і концептом [див.: 123, с. 39–40]. Якщо за план іманенції відповідає Розум, за концепти — Розсуд, то винайдення концептуальних персонажів — заслуга Уяви [див.: 74, с. 90; 175, с. 209; 123, с. 42].

Концептуальний персонаж — обов'язкова частина філософії. Саму ж філософію, на думку Ж. Дельоза і Ф. Гватарі, слід розглядати у взаємодії трьох основних її елементів: плану іманенції, який вона окреслює, концептуальних персонажів, яких вона викликає до життя, і концептів, які вона повинна творити [див.: 74, с. 89]. Концепти не є чимось просто виведеним із плану іманенції, їх потрібно створити, і для цього саме й потрібні концептуальні персонажі [див.: 123, с. 40]. Філософія в особі концептуальних персонажів привласнює собі, а не передає хаосу функцію творення іманентного світу і концептів, а разом з тим кожен раз — нового буття і типу мислення [див.: 123, с. 40–41]. Концептуальний персонаж активний, він сам творить світ і тип мислення з хаосу [див.: 123, с. 41]. Філософ завжди постає концептуальним персонажем, що промовляє «Я», будучи суб'єктом дефінітивного твердження чи дефінієндумом діалогічної дефініції. Твердження «Я — Одиничний» С. К'єркегора може мати значення «Я здійснюю стрибок як Лицар віри» [див.: 74, с. 87]. А твердження «Я — Інший» у Миколи Кузанського і Р. Декарта означатиме «Я мислю як Простак», а у Ф. Ніцше воно може означати «Я виявляю волю як Заратустра» або «Я танцюю як Діоніс» [див.: 175, с. 206–207].

Діалогічні дефініції можна репрезентувати не тільки через суб'єктно-предикативні або SP-структури, а й атомарно-молекулярні, або AM-структури, за допомогою топології логічних сполучників. Топологія логічних сполучників — це феноменологічний аналіз логічних сполучників як серії точок смислу. Він здійснюється шляхом фіксації точок смислу на поверхні тіл концептуального простору, в якому саме тіло постає концептом. Тут можна вести мову про такі серії точок смислів логічних сполучників, як серія паралелей, серія альтернатив і серія контекстів.

Серія паралелей — це результат запровадження кон'юнкції для синтезу концептів і побудови серії сингулярних точок смислу. Її схема: $A \text{ і } B, A \wedge B$. Наприклад, «Я (A), Ти (B), Я і Ти ($A \wedge B$)», «Я (A), Інший (B), Я та Інший ($A \wedge B$)» і т. д.

Серія альтернатив — це результат запровадження диз'юнкції для синтезу концептів і для побудови серії сингулярних точок смислу. Її схема: $A \text{ або } B, A \vee B$. Наприклад, «Я (A), Ти (B), Я або Ти ($A \vee B$)», «Я (A), Інший (B), Я або Інший ($A \vee B$)», «Я і Ти (A), Я та Інший (B), Я і Ти (A) або Я та Інший (B) ($A \vee B$)» і т. д.

Серія контекстів — це результат запровадження імплікації для синтезу концептів і побудови сингулярних точок смислу. Її схема: якщо

А, тоді В, $A \rightarrow B$. Наприклад, «Я (А), Ти (В), якщо Я, тоді й Ти ($A \rightarrow B$)», «Я (А), Інший (В), якщо Я, тоді й Інший ($A \rightarrow B$)» і т. п.

Діалогічні дефініції — це результат історичної саморефлексії філософських теорій і систем. Завдяки їм вони отримують свої дефінітивні специфікації, а сам історико-філософський процес набуває чітких окреслень. Найвідомішими авторськими діалогічними дефініціями є такі:

Конфуцій: «Я поведжусь як Шляхетна людина».

Буда: «Я навчаю чотирьох шляхетних істин як Учитель».

Піфагор: «Я живу як Друг мудрості».

Платон: «Я як Математик споглядаю світ ідей».

Аристотель: «Я як Природодослідник виявляю причини і принципи речей».

Р. Декарт: «Я існую як Перша особа».

Г. Ляйбниць: «Я виступаю як Адвокат Бога».

І. Кант: «Я критикую Розум як суддя».

Г. Гегель: «Я як Світовий дух володію абсолютним знанням» і т. п.

Як бачимо, репрезентативні абстракції, номінативні індекси, концептуальні персонажі та концепти як складники діалогічних дефініцій спроможні забезпечити їм можливість виражати чи реконструювати смисли філософських текстів. У цьому полягає смисл семантики діалогічних дефініцій логіки комунікації історичних логік, які разом із численням дефініцій як її синтаксисом утворюють мову логіки комунікації історичних логік.

У логіці комунікації історичних логік культурна предикація концептуалізується засобами дефінітивної діалогіки і топології логічних сполучників. Культурна предикація в дефінітивній діалогіці репрезентована різними типами дефініції. В суб'єктно-предикативній дефініції дослідницька культура локалізована сферою предиката як дефінієнса, досліджувана культура — сферою суб'єкта як дефінієндума. У двоїсто-засадничій дефініції дослідницька культура локалізована множиною дефінієнсів у статусі таких номінативних індексів, як «Одиничний», «Єдиний», «Існуючий», «Інший», «Чужий» і т. п., а досліджувана культура — скінченною множиною дефінієндумів, що містить лише один елемент у статусі такого номінативного індексу, як «Я».

Відповідно в топології логічних сполучників культурна предикація репрезентована різними серіями точок смислу. В серії паралелей

дослідницька культура локалізована сферами двох предикатів у статусі кон'юнктивів і дефінієндумів, а досліджувана культура — сферою суб'єкта у статусі дефінієндума. У серії альтернатив дослідницька культура локалізована сферами двох предикатів у статусі диз'юнктивів і дефінієндумів, а досліджувана культура сферою суб'єкта у статусі дефінієндума. У серії контекстів дослідницька культура локалізована сферами двох предикатів у статусі антецедента і консеквента як дефінієндумів, а досліджувана культура — сферою суб'єкта у статусі дефінієндума як антецедента і консеквента.

3.3. Організація комунікації між модифікованими логічними структурами

Моделі істини історії філософії як теоретичної дисципліни репрезентують: сингулярна філософія як історичне, або історична інтерпретація; систематична філософія як логічне, або логічна інтерпретація; комунікативна філософія як діалог історичного і логічного, тобто взаємодія історичного і логічного методів.

Конфлікт інтерпретацій філософського тексту, зафіксований у протистоянні взаємовиключних тлумачень одного й того ж самого тексту сингулярною і систематичною філософіями, розв'язується засобами комунікативної філософії історії філософії, яка забезпечує доповнювальність історичного і логічного методів у процесі історико-філософського пізнання.

Методологічною базою комунікативної філософії історії філософії є прикладна логіка комунікації історичних логік як застосування мови логіки комунікації історичних логік для аналізу історико-філософських проблем.

Мова логіки комунікації історичних логік характеризується дефінітивно-специфікативним синтаксисом і функціонально-категоріальною семантикою. Дефінітивно-специфікативний синтаксис — це правила побудови дефінітивно-специфікативних структур, які поєднують в собі принципи побудови суб'єктно-предикативних і пропозиційно-функціональних структур. Відповідно функціонально-категоріальна семантика — це правила категоріальної інтерпретації функціональних значень імен у певних типах їхніх числень.

Числення дефініцій постає синтаксичною частиною мови логіки комунікації історичних логік, а реконструкція діалогічних дефініцій —

її семантичною частиною. У синтаксисі логіки комунікації історичних логік пропозиційний і функціональний типи предикації використовуються для моделювання історичного як сингулярної сутності та логічного як універсальної сутності, або системи, а парадоксальний тип предикації — для моделювання зв'язку історичного і логічного в методологічній рефлексії історико-філософського процесу. В семантиці ж логіки комунікації історичних логік репрезентативна абстракція з номінативними індексами «Я — Він» конкретизується стосовно області історико-філософської рефлексії в діалогічній дефініції з номінативними індексами «Я — Ти».

Діалогічне відношення «Я — Ти» можна виразити словами «Я перед Ти». Аналізуючи семантичне поле цього висловлювання, Я. Клочовський зазначав, що «нас пов'язує не лише буття навпроти (слово “перед” можна замінити “навпроти”), а існує ще щось третє, що пов'язує. Принцип, що пов'язує, — це спільна участь. Завдяки спільній участі — в розмові, в роботі, діянні — між нами створюється взаємність, відповідність. Це дуже суттєво й важливо» [95, с. 34].

Результати семантичного аналізу Я. Клочовського певною мірою уточнює міркування А. Богачова. На його думку, «Я» знаходить у «Ти» — «завдяки спільній з ним мовній традиції — як освоєне і близьке, так і чуже й нескінченне» [18, с. 307]. Однак у цій комунікативній ситуації існує певна техніко-інтерпретативна складність. Як зазначав Г. Гадамер, «текст не звертається до нас як деяке “Ти”. Ми, ті, хто розуміє, повинні змусити його говорити» [35, с. 443]. Отже, у діалозі «Я» з «Ти», або інтерпретатора з текстом, коли «Я» перебуває навпроти «Ти», ініціативу, активність у розмові повинно виявляти саме «Я» як інтерпретатор, а не «Ти» як текст. Лише за такої умови можливий продуктивний діалог в історико-філософському пізнанні.

Діалогічне відношення «Я — Ти» як розмову інтерпретатора з текстом аналізували Р. Колінгвуд і Г. Гадамер. Вони зазначали, що така розмова має логічну структуру «запитання — відповіді» й тому постає логікою запитання і відповіді, а самі інтерпретатор і текст — запитувачем і відповідачем. Причому відповідь, виражена в тексті, була для них явним знанням, а запитання — неявним, неусвідомленим знанням, яке виходить за межі тексту й створює певний горизонт розуміння. У цьому горизонті саме розуміння може бути інтегративним і реконструктивним. Інтегративне розуміння виражає актуалізацію смислу тексту в контексті сучасності, а реконструктивне

розуміння — реставрацію смислу тексту в контексті минулого [див.: 197, с. 347–348].

Неявне запитання, особливо при інтерпретації філософського тексту, потребує своєї раціональної реконструкції, формулювання в явному вигляді. Лише явно сформульоване запитання і явна відповідь як окремі частини утворюють єдине ціле — інтеррогативно-комплексну структуру, що виражає смисл тексту як цілісне утворення. Отже, раціональна реконструкція моделі прирощення історико-філософського знання у разі інтерпретації філософського тексту постає реконструкцією поставленого запитання, відповідь на яке дає філософських текст.

Р. Колінгвуд розвивав ідею герменевтичної логіки запитання і відповіді, однак систематичного її так і не розробив. Концепція цієї логіки в інтерпретації Г. Гадамера виглядає так: «Ми можемо справді зрозуміти текст лише у тому випадку, якщо ми зрозуміли запитання, відповіддю на яке він є, оскільки, однак, це запитання може бути отримане лише із самого тексту й, отже, релевантність відповіді становить методологічну передумову для реконструкції запитання, оскільки критика відповіді, що здійснюється з якогось іншого погляду, є найчастіше окозамілюванням» [35, с. 435]. Звідси випливає, що релевантність відповіді на поставлене запитання може вважатися критерієм коректності його раціональної реконструкції.

Для Р. Колінгвуда відповідь — це твердження про факти. «Науковий історик, — писав він, — підходить до тверджень не як до тверджень, а як до свідчень; не як до правдивих чи фальшивих звітів про факти, звітами про які вони претендують бути, а як до інших фактів, які, аби знати, як правильно спитати про них, можуть пролити світло на ось ці факти» [98, с. 357].

Вважаючи відповідь твердженням про факти, Р. Колінгвуд обґрунтовував співвідносність запитання і відповіді в історичному дослідженні. На його думку, «запитання й відповідь є в історії співвіднесеними. Все, що дає тобі змогу відповісти на твоє запитання, є свідченням, а запитання ти ставиш зараз. Розумне запитання (науково компетентна людина ставитиме тільки розумні запитання) є таким запитанням, для відповіді на яке, гадається тобі, ти маєш чи матимеш свідчення» [98, с. 363].

Як бачимо, запитування базується на певному попередньому знанні чи передзнанні. Передзнання — умова можливості запитування. В такій

перспективі запитання і відповідь співвідносяться як передзнання і знання. З цього приводу Е. Корет зазначив, що «запитувати я можу лише в тому випадку, якщо того, про що я запитую, я ще не знаю; інакше запитування було би попереджено знанням і вже не було би можливим. Але разом з тим запитувати я можу лише за умови, що те, про що я запитую, я все ж знаю; інакше запитування не мало би сенсу і напряду, воно, як запитування, було би ще неможливим. Звідси ясно, що запитування вже передбачає знання і не-знання, або знання про власне не-знання; тому ми і запитуємо далі» [100, с. 41]. Саме це й враховував Р. Колінгвуд, коли підкреслював, що «наукові історики вивчають проблеми: вони ставлять запитання, і, якщо вони — добрі історики, вони вже тоді, коли формулюють запитання, знають, яким шляхом треба йти до відповіді» [98, с. 364].

Коментуючи міркування Р. Колінгвуда, Г. Гадамер стверджував, що «тут і лежить, за Колінгвудом, нерв будь-якого історичного пізнання. Історичний метод вимагає, щоб ми застосовували логіку запитання і відповіді до історичного переказу. Ми зрозуміємо історичну подію лише в тому випадку, якщо реконструюємо запитання, відповіддю на яке й були в кожному конкретному випадку історичні дії тих чи інших осіб» [35, с. 436].

Міркування про історичний метод Р. Колінгвуда та коментар до них Г. Гадамера дотичні до методологічної рефлексії історії античної філософії М. Мамардашвілі. «Ми спробуємо, — писав він, — підійти до цього матеріалу так, щоб у ньому відчувати ті живі речі, які стоять за текстом і через які, власне, він і виникає. Ці речі зазвичай помирають у тексті, погано через нього проглядають, але все ж вони є, і читати тексти і міркувати про них доречно лише тоді, коли ми не наповнюємо себе догматичною вченістю, а відновлюємо живий бік думки, через яку вони створювалися». Річ у тім, продовжував він, що «шляхом створення тексту і йдучи за логікою, якої вимагає вже не твоя думка, а характер тексту, ми самі для себе тільки вперше і з'ясовуємо власну думку і дізнаємося, що ж ми, власне, думали. Тому, коли вже згодом, через дві тисячі років, ми зустрічаємося з текстом, він виявляється не елементом книжної вченості, а конструкцією, проникнувши в яку, ми можемо оживити ті мисленнєві стани, які перебувають поза цим текстом і які виникли в людях за допомогою нього» [120, с. 9].

За Г. Гадамером, мета розуміння — збагнути смисл самого тексту. «Саме це, очевидно, — припускав він, — і має на увазі Колінгвуд,

заперечуючи взагалі будь-яку відмінність між історичним запитанням і тим філософським запитанням, відповіддю на яке й повинен бути текст». Ми ж, зазначав Г. Гадамер, «навіпаки, дотримуємося думки, що запитання, про реконструкцію якого тут іде мова, стосується в першу чергу не до думок і переживань автора, а виключно смислу самого тексту. Отже, повинно бути можливо, після того як ми зрозуміли смисл того чи того речення, тобто реконструювали запитання, на яке справді відповідає це речення, звернутися також і до самого запитувача, до того, що він мав на увазі й на що, можливо, текст слугує лише ймовірною відповіддю». На його думку, «Колінгвуд не правий, вважаючи з методологічних міркувань безглуздим проводити розрізнення між тим запитанням, на яке текст повинен був відповісти, і тим, на яке він справді відповідає. Він правий лише остільки, оскільки розуміння будь-якого тексту зазвичай не включає в себе подібного розрізнення, тому, що розуміння скероване насамперед на те, про що йдеться в тексті. Реконструкція того, що думав автор тексту, це вже цілком інше завдання» [35, с. 438].

Отже, при реконструкції запитання передусім треба брати до уваги те, на що текст справді відповідає, його смисл як спрямованість думки автора тексту, а не те, що мав на думці автор тексту, його наміри, інтенції, інші ментальні стани, оскільки автор тексту міг повністю не усвідомлювати смисл запитання, відповіддю на яке є його текст. Саме тому смисл тексту як релевантна відповідь постає методологічним базисом і критерієм раціональної реконструкції поставленого запитання.

Текст для Г. Гадамера — це «письмо, що має смисл, іншими словами, єдність письма і смислу». Він вважав, що «письмо постає текстом лише тоді, коли має смисл. Смисл робить письмо текстом». У цьому зв'язку, «в єдності письма і тексту письмо постає як зовнішнє, смисл — як внутрішнє» [цит. за: 175, с. 111].

Текст, за Г. Гадамером, не тільки відкритий для інтерпретації, а й має потребу в ній, оскільки без інтерпретації він не може повторити і репрезентувати самого себе, передати власний смисл [див.: 175, с. 110]. На його думку, «запитувати — означає виводити у відкрите» [35, с. 427].

Інтерпретація, за Г. Гадамером, «завжди містить у собі сутнісний зв'язок із запитанням, заданим інтерпретатором. Зрозуміти текст — означає зрозуміти це запитання». Звідси випливає, що «той, хто бажає зрозуміти текст, повинен, запитуючи, звернутися до чогось, що

лежить поза сказаним. Він повинен зрозуміти текст як відповідь з погляду цього запитання, відповіддю на яке він є». Тому «ми розуміємо смисл тексту лише в тому випадку, якщо досягаємо горизонту запитання, який неодмінно охоплює також й інші можливі відповіді. Тоді смисл якого-небудь речення корелює з тим запитанням, відповіддю на яке він є; це означає, однак, що він неминуче виходить за межі того, що, власне, сказано в цьому реченні. Логіка наук про дух постає, як показує це міркування, логікою запитання» [35, с. 434–435].

Смисл запитання, вважає Г. Гадамер, – це «напряма, в якому тільки й може йти відповідь, якщо ця відповідь воліє бути осмисленою, смислеутворною. Запитання залучає запитане в певну перспективу» [35, с. 427]. Відповідно «реконструкція запитання, на яке текст повинен бути відповіддю, сама здійснюється в межах запитання, шляхом якого ми шукаємо відповідь на запитання, поставлене переказом» [35, с. 439]. Г. Гадамер наголошував, що «запитуючи, розуміння розкриває смислові можливості; і те, що осмислено, перетворюється при цьому в наше власне розуміння» [35, с. 441].

Смисл запитання якраз і полягає в тому, щоб «розкрити запитане в його проблематичності. Воно повинно бути приведене в стан невизначеності, коли “за” і “проти” врівноважуються. Смисл будь-якого запитання набуває завершеності, лише проходячи через подібну невизначеність, в якій запитання стає відкритим запитанням. Будь-яке справжнє запитання вимагає відкритості. Якщо вона відсутня, то запитання залишається врешті-решт видимістю запитання, позбавленого достеменного смислу» [35, с. 427].

Відкрите запитання не строго визначене і не передбачає певної, інколи достатньо обмеженої кількості відповідей. Воно не обмежує відповідача строгими межами і дає змогу формулювати відповіді у вільній та невимушеній формі. Тому відкрите запитання має неоднозначний смисл. На таке запитання не можна дати вичерпної відповіді, завдяки чому під час інтерпретації тексту «немає жодних абсолютних меж для його значень» [175, с. 110].

Однак, зазначав Г. Гадамер, «відкритість запитання не безмежна. Швидше за все вона включає в себе певну обмеженість горизонтом запитання. Запитання, позбавлене цього горизонту, йде у порожнечу. Запитання постає запитанням лише тоді, коли розпливчата невизначеність напряму, який воно вказує, перетворюється на визначене “так або інакше”, іншими словами, запитання має бути поставлене».

Г. Гадамер стверджував, що «постановка запитання передбачає відкритість, але разом із тим — і її обмеження». Тому «постановка запитання також може бути правильною чи хибною, залежно від того чи проникає вона у сферу справді відкритого, чи ні. Хибною ми назвемо таку постановку запитання, що не досягає відкритого, проте, утримуючи хибні передумови, лише закриває його» [35, с. 428].

Отже, на його думку, «зрозуміти запитання — означає поставити його. Зрозуміти непевну думку — означає зрозуміти її як відповідь на певне запитання» [35, с. 441].

Розв'язання проблеми постановки запитання чи його реконструкції з погляду Г. Гадамера — це шлях до знання. На його думку, проблема запитання «розв'язується в силу того, що підстави на користь однієї можливості переважають над підставами на користь іншої; повним знанням це ще, однак, не є. Лише після розбору контраргументів, лише після того, як ми переконалися в їхній неспроможності, — лише тоді ми справді знаємо саму справу» [35, с. 429].

Варто зазначити, що реконструкція запитання збігається з процедурою його критики. На думку Ж. Дельоза, «у філософії запитання і критика запитання одне й те ж саме; або, якщо бажаєте, немає критики розв'язань, є лише критика проблем». Критика ж запитання «передбачає демонстрацію того, за яких умов запитання можливе і коректно поставлене; тобто, як речі могли би не бути тим, чим вони є, якби запитання відрізнялося від сформульованого [запитання]». Ж. Дельоз підкреслював, що «поставити щось під запитання означає підвести і підпорядкувати речі певному запитанню так, щоб — завдяки такому напруженому й фіксованому підведенню під запитання — вони розкрили нам сутність, або природу» [71, с. 112]. Як бачимо, реконструкція запитання, за Ж. Дельозом, одночасно постає критикою його передумов і коректності.

Г. Гадамер, як і Р. Колінгвуд і Е. Корет, розглядав співвідношення смислу запитання і смислу відповіді тексту крізь призму співвідношення незнання і знання. З цього приводу Г. Гадамер писав: «Будь-яке запитання і прагнення до знання передбачає знання незнання — і причому так, що до певного запитання приводить певне незнання» [35, с. 429]. Зі сказаного випливає, що логіка запитання і відповіді, яку обговорювали, але систематично так і не розробили Р. Колінгвуд і Г. Гадамер, є логікою незнання і знання. Незнання співвідноситься із запитанням, знання — з відповіддю, текстом і його

смыслом. З іншого боку, герменевтична логіка запитання і відповіді постає логікою синтезу незнання і знання, логікою раціональної реконструкції запитання на підставі відповіді на нього, а сам дослідник тексту — раціональним реконструктором.

Логіка комунікації історичних логік включає до свого складу герменевтичну логіку запитання і відповіді Р. Колінгвуда і Г. Гадамера. На основі інтеррогативно-комплексної структури вона об'єднує інші структури: суб'єктно-предикативну структуру метафізичної і формальної логік Аристотеля, дефінітивно-специфікативну структуру діалектичної логіки Г. Гегеля та пропозиційно-функціональну структуру логіки предикатів Г. Фреге. Інтеррогативно-комплексна структура, або ІС-структура, — це структура діалогічної моделі комунікації, елементи якої — запитання і відповідь у вигляді суб'єктно-предикативної, дефінітивно-специфікативної, або пропозиційно-функціональної структури, чи SP, DS, або PF-структури.

Запитання і відповідь — два протилежні складники інтеррогативно-комплексної структури як єдиного цілого. Запитання — це звернення запитувача до відповідача, що вимагає здійснення особливого різновиду мовної дії: повідомлення. Відповідь — це відгук відповідача на звернення запитувача, який доповнює наявну в запитанні інформацію.

При інтерпретації філософського тексту здійснюється раціональна реконструкція інтеррогативно-комплексної структури. Умови раціональної реконструкції інтеррогативно-комплексної структури — коректні запитання та правильні відповіді. Коректним вважається запитання, на яке можна дати правильну відповідь, внаслідок чого зникає пізнавальна невизначеність, а на некоректне запитання такої відповіді дати неможливо. Правильна відповідь усуває пізнавальну невизначеність, наявну в запитанні. Вона може бути сильною і слабкою. Відповідь, яка надає повну інформацію щодо поставленого запитання, називається сильною, а відповідь, яка надає неповну інформацію, що лише частково усуває незнання — слабкою. Неправильна відповідь не надає нової інформації щодо поставленого запитання.

Логіка комунікації історичних логік як прикладна логіка історико-філософського дослідження виокремлює два різновиди запитань: історичні та актуальні. Історичні запитання — це ті, відповіді на які дає сам автор філософського тексту. Реконструкція історичних запитань — одна з передумов постановки актуальних запитань.

Актуальні запитання — це ті, відповіді на які пропонує дослідник філософського тексту. Саме актуальні запитання й визначають актуальність історико-філософського дослідження.

Водночас логіка комунікації історичних логік як прикладна логіка історико-філософського дискурсу виокремлює три різновиди відповідей: відповіді суб'єктно-предикативної структури, відповіді дефінітивно-специфікативної структури і відповіді пропозиційно-функціональної структури.

Відповіді суб'єктно-предикативної структури, або SP-відповіді, — це ті, що містять твердження суб'єктно-предикативної структури. Це найпоширеніший різновид відповідей.

Відповіді дефінітивно-специфікативної структури, або DS-відповіді, містять твердження дефінітивно-специфікативної структури. Це більш ускладнений, конкретизований, тому менш поширений різновид відповідей.

Відповіді пропозиційно-функціональної, або PF-відповіді, — це відповіді, які містять твердження пропозиційно-функціональної структури. Такий різновид відповідей порівняно з SP-відповідями чи DS-відповідями найменш поширений, але відіграє важливе значення в текстах аналітичної філософії.

Внаслідок поєднання наведених різновидів запитань і відповідей та створення їхньої об'єднаної класифікації в логіці комунікації історичних логік можна виокремити шість різновидів інтеррогативно-комплексних структур, які можна звести до двох груп: історичних та актуальних типів.

До історичних типів належать:

- 1) суб'єктно-предикативна структура історичного типу;
- 2) дефінітивно-специфікативна структура історичного типу;
- 3) пропозиційно-функціональна структура історичного типу.

Суб'єктно-предикативна структура історичного типу, або SPIT-структура, — це різновид інтеррогативно-комплексної структури, елементами якої постають історичне запитання та суб'єктно-предикативна відповідь. Схематично її можна записати так: $?p - !(SP)q$. Наприклад, запитання ($?p$): «Що я можу знати?» — відповідь ($!(SP)q$): «Я той, хто знає, що нічого не знає». Дефінітивно-специфікативна структура історичного типу, або DSIT-структура, — це різновид інтеррогативно-комплексної структури, елементами якої — історичне запитання та дефінітивно-специфікативна відповідь. Схематично її

можна записати так: $?p - !(DS)q$. Наприклад, запитання ($?p$): «Що я можу знати?» – відповідь ($!(DS)q$): «Я як цей відособлений індивід є тим, хто володіє знанням про своє незнання».

Пропозиційно-функціональна структура історичного типу, або PFIT-структура, – це різновид інтеррогативно-комплексної структури, елементи якої – історичне запитання та пропозиційно-функціональна відповідь. Схематично її можна записати так: $?p - q (PF)!$. Наприклад, запитання ($?p$): «Що я можу знати?» – відповідь ($q(PF)!$): «Для мене як окремого індивіда властиво знати про власне незнання».

До актуальних типів належать:

- 1) суб'єктно-предикативна структура актуального типу;
- 2) дефінітивно-специфікативна структура актуального типу;
- 3) пропозиційно-функціональна структура актуального типу.

Суб'єктно-предикативна структура актуального типу, або SPAT-структура, – це різновид інтеррогативно-комплексної структури, елементи якої – актуальне запитання та суб'єктно-предикативна відповідь. Схематично її записують у такий спосіб: $p? - (SP)q!$. Наприклад, запитання ($p?$): «Що можливо знати про знання?» – відповідь ($(SP)q!$): «Знання обмежене знанням про незнання».

Дефінітивно-специфікативна структура актуального типу, або DSAT-структура, – це різновид інтеррогативно-комплексної структури, елементи якої – актуальне запитання та дефінітивно-специфікативна відповідь. Схематично її записують так: $p? - (DS)q!$. Наприклад, запитання ($p?$): «Що можливо знати про знання?» – відповідь ($(DS)q!$): «Особисте знання – це обмежене знання про власне незнання».

Пропозиційно-функціональна структура актуального типу, або PFAT-структура – це різновид інтеррогативно-комплексної структури, елементи якої – актуальне запитання та пропозиційно-функціональна відповідь. Схематично її записують так: $p? - q (PF)!$. Наприклад, запитання ($p?$): «Що можливо знати про знання?» – відповідь ($q(PF)!$): «Для особистого знання притаманна обмеженість незнанням».

В інтеррогативно-комплексних структурах логіки комунікації історичних логік комунікативними статусами наділені запитання і відповіді як засоби діалогічної комунікації. Відповідно в інтеррогативно-комплексних структурах історичного типу ними наділені, з одного боку, історичні запитання, а з другого – суб'єктно-

предикативні, дефінітивно-специфікативні та пропозиційно-функціональні відповіді. У свою чергу в інтеррогативно-комплексних структурах актуального типу комунікативними статусами володіють актуальні запитання та суб'єктно-предикативні, дефінітивно-специфікативні й пропозиційно-функціональні відповіді.

Діалогічна комунікація між запитаннями і відповідями відбувається за критеріями коректності та релевантності. Коректність або некоректність є критеріями оцінки запитань, релевантність або нерелевантність – критеріями оцінки відповідей.

У межах одного й того ж типу інтеррогативно-комплексних структур можливі конфлікти між різними стратегіями інтерпретації філософського тексту. Це пояснюється тим, що запитання в інтеррогативно-комплексних структурах історичного або актуального типу – відкриті запитання. Вони передбачають нескінченну множину відповідей, яка все ж таки обмежена певним горизонтом розуміння.

Отже, в логіці комунікації історичних логік культурна предикація репрезентована різними типами концептуальних структур. У SP-структурі дослідницька культура локалізована сферою предиката, досліджувана культура – сферою суб'єкта. У DS-структурі дослідницька культура локалізована сферою загального, особливого або одиничного як дефінітивних специфікацій предиката, досліджувана культура – сферою загального, особливого або одиничного як дефінітивних специфікацій суб'єкта. У PF-структурі дослідницька культура може бути локалізована сферою предикатора або квантифікатора, досліджувана культура – сферою терма або предикатора. Насамкінець в IC-структурі дослідницька культура локалізована семантичним полем відповіді, досліджувана культура – семантичним полем запитання.

У логіці комунікації історичних логік культурна предикація постає інформаційною взаємодією суб'єктно-предикативної, пропозиційно-функціональної і дефінітивно-специфікативної культур логіки. У ній пропозиційно-функціональна культура логіки має статус дослідницької культури щодо суб'єктно-предикативної культури логіки як досліджуваної культури, а відповідно дефінітивно-специфікативна культура логіки має статус дослідницької культури стосовно пропозиційно-функціональної і суб'єктно-предикативної культур логіки як досліджуваних культур.

МЕТОДОЛОГІЧНІ ІНСТРУМЕНТИ КУЛЬТУРНОЇ ПРЕДИКАЦІЇ В ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКІЙ РЕФЛЕКСІЇ

4.1. Дефінітивна специфікація

Прикладна логіка комунікації історичних логік як теорія застосування філософських міркувань у процесі культурної предикації, що має статус історико-філософської комунікації, постає водночас і методологією історії філософії як комунікативної системи. Вона реалізує себе через методологічний інструментарій історико-філософської комунікації. Серед набору інструментів історико-філософської комунікації можна виокремити дефінітивну специфікацію, концептуальне конструювання і раціональну реконструкцію.

Дефінітивна специфікація відображає розвиток поняття через його визначення, концептуальне конструювання — створення нового поняття, а раціональна реконструкція — відтворення старого, вже існуючого поняття чи його визначення.

Дефінітивна специфікація — це прогресивна ідентифікація суб'єктних і предикатних термінів шляхом прогресивної дефініції, що здійснюється у два етапи: спочатку суб'єктні й предикатні терміни визначаються як дефінієндум і дефінієнс, а потім — як загальне, особливе й одиничне.

Історико-філософська комунікація як дефінітивна специфікація систематично описана в діалектичній філософії як історії філософії Г. Гегеля. Така комунікація можлива, оскільки, за Г. Гегелем, існує збіг діалектики поняття як онтології дефініції та історії філософії як розвитку системи філософських категорій, або мови філософії.

Принципом побудови діалектики поняття як онтології дефініції Г. Гегеля постає поняття як система трьох систем — загального, особливого й одиничного понять. Поняття у розумінні Г. Гегеля «є все», тобто «осягаюче саме себе знання, причому осягаюче

абсолютно» [46, с. 934; 140, с. 489]. На його думку, «поняття — це абсолютне, як воно абсолютне у своєму наявному бутті, інакше кажучи, як воно в собі й для себе» [46, с. 426]. Г. Гегель стверджував, що «поняття є ціле визначень, зведене в їх просту єдність». Ця єдність утворює структуру поняття, що містить «моменти загальності, особливості й одиничності» [47, с. 160]. Для Г. Гегеля «кожний момент поняття містить у собі решту, будучи сам системою і цілим. Ці тотальності, будучи цілком визначеними, створюють у своєму переході ціле, яким є в собі кожна система» [40, с. 468]. Саме тому «кожна система як розвинуте ціле містить у собі моменти інших систем», «у кожній переважає одна яка-небудь форма поняття» [40, с. 472]. Отже, концепт «поняття» Г. Гегеля — це система дефінітивних специфікацій. Структура цієї системи включає три елементи, що розглядаються у двох аспектах: загальне, особливе й одиничне визначення як процес і загальне, особливе й одиничне поняття як його результат.

Одиничне, особливе й загальне поняття в контексті різних онтологій логіки мають різне змістове навантаження. До основних онтологій логіки можна зарахувати онтологію властивостей, онтологію відношень і онтологію множин. Онтологія властивостей притаманна натуралістичній парадигмі логіки, онтологія відношень — трансцендентальній парадигмі логіки, онтологія множин — аналітичній парадигмі логіки. Онтологія властивостей постає онтологією метафізичної і формальної логік Аристотеля, онтологія відношень — онтологією діалектичної логіки Г. Гегеля, онтологія множин — онтологією логіки предикатів Г. Фреге і т. д.

Із перспективи онтології властивостей як онтології метафізичної логіки одиничне — це індивідуальний носій, особливе — якість і кількість як відмітні властивості, загальне — вид і рід як спільні властивості. З перспективи ж онтології відношень як онтології діалектичної логіки одиничне — це елемент або індивід, особливе — частина або вид, загальне — ціле або рід. А з перспективи онтології множин як онтології сучасної символічної логіки одиничне — це елемент множини, особливе — підмножина, загальне — множина.

Діалектична логіка Г. Гегеля аналізує поняття не в застиглому, нерухомому вигляді, а в стані його розвитку, переходу від нижчих форм до вищих. Сам Г. Гегель зазначав, що «в понятті тотожність розвинута у всезагальність, відмінність — в особливість, протиставлення, що

повертається у підставу — в одиничність» [46, с. 691]. І продовжував: «Якщо поняття з'являється спочатку у формі загальності, потім у формі особливості й, нарешті, у формі одиничності, або, іншими словами, якщо весь рух нашої науки полягає в тому, що поняття постає судженням і знаходить своє завершення в умовиводі, то в кожній сфері цього руху буде відбуватись один і той же розвиток моментів; відмінність полягає лише в тому, що в першій сфері розвиток здійснюється у визначенні загальності, у другій сфері — у визначеності особливого, де воно дає змогу моментам виявити себе як незалежні, й лише у сфері одиничного розвитку повертається до істинного умовиводу, що опосередковує себе в тотальності визначеностей» [50, с. 251].

Отже, модифікація поняття, за вченням Г. Гегеля, відбувається у такий спосіб: визначення трьох моментів поняття — одиничного, особливого й загального як відповідно суб'єкта, зв'язки і предиката в результаті дає судження, а визначення трьох моментів судження — суб'єкта, предиката і зв'язки як відповідно меншого, більшого і середнього терміна — дає вивід.

Поняття рухається, змінюється і розвивається, переходячи в інше поняття, або в іншу логічну форму — судження чи вивід, шляхом визначення як діалектичного заперечення того, що не входить в його універсум, зміст і обсяг. На думку Г. Гегеля, «заперечення — це визначення, заперечення визначення саме є визначенням; покладати відмінність й означає покладати визначення; де немає заперечення — немає й відмінності, немає й визначення» [51, с. 471].

Аналізуючи структуру заперечення визначення, Г. Гегель зазначав, що «тут два визначення так позв'язані між собою, що вони віддаляються один від одного; і, віддаляючись один від одного, вони не можуть відокремитись один від одного, а залишаються пов'язаними у своєму взаємному віддаленні» [46, с. 239]. У подвійному запереченні як подвійному визначенні, стверджував Г. Гегель, «цей другий момент визначення, так само як і перший, це негативність, зняття в якості першого, а саме зняття першої абстрактної негативності. Подібно до того, як особливе міститься у загальному, другий момент уже міститься у першому і є лише покладання того, що перший вже є в собі» [49, с. 72]. Як бачимо, заперечення визначення чи заперечення заперечення є не повним, абсолютним, а частковим, відносним запереченням, запереченням і збереженням одночасно. Його Г. Гегель ще називав зняттям.

Внаслідок зняття вихідного поняття, за вченням діалектичної логіки Г. Гегеля, отримується нове поняття. Це нове поняття, зазначав Г. Гегель, «більш високе, більш багате поняття, ніж попереднє, оскільки воно збагатилось його запереченням, або протилежністю, воно, отже, містить попереднє поняття, але містить більше, ніж тільки його, і є єдністю його і його протилежності. Таким шляхом повинна взагалі утворюватися система понять, — і в нестримному, чистому, нічого не приймаючому в себе ззовні русі отримати своє завершення» [49, с. 36]. Власне шляхом зняття як подвійного заперечення, або подвійного визначення, Г. Гегель вибудував свою енциклопедичну систему процесуальної діалектики. У його енциклопедичній системі вихідним поняттям є ніщо, або небуття. Зняте ніщо — це наявне буття, або якість; знята якість — кількість; знята кількість — міра; знята міра — сутність; знята сутність — явище; зняте явище — дійсність; знята дійсність — поняття; зняте поняття — об'єктивність; знята об'єктивність — абсолютна ідея; знята абсолютна ідея — природа; знята природа — суб'єктивний дух; знятий суб'єктивний дух — моральний, об'єктивний дух; знятий моральний дух — мистецтво; зняте мистецтво — релігія; знята релігія — абсолютне знання, філософія.

Отже, в енциклопедичній системі процесуальної діалектики Г. Гегеля розвиток поняття розуміється як визначення поняття. «Розвиток поняття в напрямі свого визначення, свого кінцевого пункту, або, якщо завгодно, своєї кінцевої мети, — пояснював Г. Гегель, — ми повинні розуміти як деяке покладання того, чим воно є в собі; воно полягає в тому, що ці визначення змісту поняття отримують існування, проявляються, але отримують існування, проявляються не як незалежні, самостійні визначення, а як моменти, що залишаються в лоні його єдності, як ідеальні, тобто як покладені. Це покладання можна, отже, розуміти як певний прояв назовні, випирання, вихід за свої межі, оскільки суб'єктивність поняття втрачає себе у позапокладеності своїх визначень» [40, с. 39]. Отже, визначення поняття у розвитку поняття відіграє роль цільової, фінальної причини.

Г. Гегель вважав, що «визначення містить у собі все те, що стосується сутності предмета, в чому його природа виражається у простій основній визначеності, як дзеркало для будь-якої визначеності, як спільна душа всіх окремішностей» [45, с. 100]. На його думку, «визначення, що виникають у процесі розвитку поняття, з одного боку, самі — поняття, з іншого — так як поняття сутнісно ідея,

вони постають у формі наявного буття» [49, с. 91-92]. Тож у Г. Гегеля поняття — не тільки суб'єктивна категорія мислення, а й об'єктивна категорія буття. Воно — абсолютне поняття. За Г. Гегелем, «абсолютне поняття — це категорія, і вона полягає в тому, що знання і об'єкт знання — це те саме» [48, с. 376]. Звідси у Г. Гегеля єдність, збіг чи тотожність мислення і буття як принцип діалектичної філософії і логіки.

Діалектико-логічна онтологія дефініції Г. Гегеля може бути репрезентована у вигляді логіки діалектики як діалектики логіки. Логіка діалектики і діалектика логіки є опозиційними предикатами, які дефінітивно специфікуються самі через себе як на емпіричному, так і на теоретичному рівні. Логіка діалектики як емпірична діалектика — це емпірична діалектика логіки, в якій тезою постає граматична форма, антитезою — пропозиційна функція, синтезом — дефінітивна специфікація.

Логіка діалектики як теоретична діалектика — це теоретична діалектика логіки, в якій тезою постає пропозиційна функція, антитезою — граматична форма, синтезом — дефінітивна специфікація.

Проаналізуймо діалектику логіки на емпіричному й теоретичному рівнях. Емпірична діалектика логіки постає емпіричною логікою діалектики граматичної форми, пропозиційної функції та дефінітивної специфікації. Така послідовність конструювання й аналізу в діалектиці логіки зумовлена тим, що конструювання й аналіз у логіці діалектики відбувається шляхом переходу від логіки до металогіки, підйому з теоретичного рівня на метатеоретичний. У зазначеній послідовності до теоретичного рівня належать граматична форма і пропозиційна функція, до метатеоретичного рівня — дефінітивна специфікація. Граматична форма — конструкт традиційної логіки як логіки, пропозиційна функція — сучасної логіки як логіки, дефінітивна специфікація — конструкт логіки діалектики як металогіки.

Граматична форма у традиційній логіці — це суб'єктно-предикативна структура судження, що утворюється шляхом об'єднання суб'єкта і предиката зв'язкою. Суб'єкт як граматичний підмет — носій інформації про себе, предикат як граматичний присудок — носій інформації про інший об'єкт, зв'язка, граматично виражена дієсловами «є», «не є», — носій інформації про належність або неналежність предиката суб'єктові. Суб'єктно-предикативна структура судження — формальний аналог структури розповідного двоскладного речення, граматичний центр якого виражений підметом і присудком.

Пропозиційна функція в сучасній логіці — це логічна функція, область значень якої — значення істинності висловлювання, що виражає судження. Розрізняють пропозиційні функції в логіці висловлювань і логіці предикатів. Пропозиційна функція в логіці висловлювань — це логічний сполучник, аргументами якого є прості висловлювання, що виражають прості судження, а значенням — значення істинності складного висловлювання, які є функцією значень істинності простих висловлювань, з яких воно складене.

Пропозиційна функція в логіці предикатів — це предикат, аргументом якого є терм як власне ім'я предмета, і квантор як знак кількості, аргументом якого є предикат, а їхнім спільним значенням — значення істинності простого висловлювання, що виражає просте судження.

Дефінітивна специфікація, або стисліше дефініція в логіці діалектики — це синтез одиничного, особливого й загального як структурних елементів поняття. Потрібно розрізняти дефініцію в логіці та дефініцію в логіці діалектики. Дефініція в логіці як традиційній, так і сучасній є запереченням. А дефініція в логіці діалектики є запереченням заперечення, або запереченням зі збереженням.

Дефініція як визначення змісту поняття складена з дефінієндума і дефінієнса. Дефінієндумом називається ліва частина дефініції, що містить визначуване поняття, дефінієнсом — права частина дефініції, що містить визначувальне поняття. Результат дефініції — дефінітивне судження. У дефінітивному судженні традиційної логіки суб'єкт є дефінієндумом, предикат — дефінієнсом. У дефінітивному висловлюванні логіки предикатів аргумент є дефінієндумом, функція — дефінієнсом. У дефінітивному судженні логіки діалектики суб'єкт і предикат є дефінієндумами, одиничне, особливе й загальне — дефінієнсами.

У такій перспективі дефінітивне судження традиційної логіки — це судження з однією дефініцією — дефініцією суб'єкта, що має форму «суб'єкт є предикат». А дефінітивне висловлювання логіки предикатів — це судження з двома дефініціями, що має форму «суб'єкт є аргумент, предикат є функція».

У логіці ж діалектики, що виконує роль металогіки стосовно традиційної логіки і логіки предикатів, дефінітивне судження, як і в логіці предикатів, також є судженням із двома дефініціями — дефініцією суб'єкта і дефініцією предиката, що може мати форми «суб'єкт є

одиничне, предикат є загальне», «суб'єкт є загальне, предикат є особливе», «суб'єкт є особливе, предикат є загальне» і т. д.

Дефініція виявляє комунікативну специфіку суджень суб'єктно-предикативної структури традиційної логіки, висловлювань пропозиційно-функціональної структури логіки предикатів і суджень дефінітивно-специфікативної структури логіки діалектики. У такий спосіб вона відкриває можливості для комунікації між різними, часто протилежними логічними системами, у межах певної ширшої логічної системи — логіки діалектики. Саме логіка діалектики інтегрує довкола концепту дефінітивної специфікації як універсального синтезу інформації різноманітні логічні системи.

В судженнях традиційної логіки комунікативний статус мають суб'єкт і предикат. Комунікативна функція суб'єкта полягає в тому, щоб окреслити нове знання, істинність якого ще потребує свого обґрунтування. Комунікативна ж функція предиката полягає в тому, щоб окреслити відоме знання, істинність якого вже обґрунтована. Комунікативний смисл суджень традиційної логіки загалом виражений через зв'язок нового зі старим, у синтезі того, що відомо, з тим, що невідомо.

У висловлюваннях логіки предикатів комунікативним статусом наділені аргумент і функція. Комунікативна роль аргументу полягає в позначенні власними іменами предметів певної непорожньої предметної області. А комунікативна роль функції — предиката чи квантора — полягає у співвіднесенні множини власних імен як аргументів функції з множиною логічних значень, складеною з двох елементів — істини та хибності як значень функції. Завдяки комунікації між областю визначення та областю значень функції обчислюється істиннісне значення висловлювань логіки предикатів. У цьому й полягає їхній комунікативний смисл.

У логіці діалектики комунікативні статуси суб'єкта і предиката традиційної логіки та аргументу і функції логіки предикатів дефінітивно специфікуються як одиничне, особливе й загальне. Форма судження традиційної логіки «суб'єкт є предикат» через механізм дефінітивної специфікації може бути модифікована у форму висловлювання логіки предикатів «суб'єкт є аргумент, предикат є функція», а наведені форми модифіковані у форму судження логіки діалектики «суб'єкт є одиничне, предикат є загальне», «аргумент є одиничне, функція є загальне».

Дефінітивна специфікація в логіці діалектики постає окремим прикладом сходження від абстрактного до конкретного, дедуктивним перенесенням інформації про комунікативні статусні ознаки з дефінієндума на дефінієнс. Унаслідок дефінітивної специфікації одиничне, особливе й загальне як модифікатори суб'єкта і предиката, чи аргументу і функції, також набувають комунікативного статусу.

Отже, емпірична діалектика логіки постає як дефінітивна модель комунікації. Вона описує інформаційну взаємодію між універсумами міркування як обсягами поняття, передавання інформації як змісту поняття за допомогою дефініції від одного універсуму міркування до другого.

Теоретична діалектика логіки є виходом емпіричної логіки діалектики на теоретичний рівень, переходом діалектики логіки в логіку діалектики.

Логіка діалектики — це теорія і методологія дефінітивної специфікації поняття як одиничного, особливого і загального у сфері поняття, судження й виводу. Вона є напрямом метафізичної логіки, її розширеним варіантом, синтезом мереології як логіки цілого і частини та силогістики як логіки імен. Логіка цілого і частини описує сферу буття, будучи об'єктною логікою, тоді як логіка імен — сферу мислення, постаючи суб'єктною логікою. Вони разом фіксують збіг об'єкта і суб'єкта і слугують підставою для обґрунтування принципу тотожності буття і мислення.

Порівняно з метафізичною і традиційною логікою як численням загальних імен, логіка діалектики зводиться до числення одиничних, часткових і загальних імен.

Дефінітивна специфікація в логіці діалектики, виходячи з її дефініції, може бути дефініцією поняття у сфері поняття, дефініцією поняття у сфері судження і дефініцією поняття у сфері виводу. Дефінітивні специфікації в логіці діалектики визначають її структуру, що має такий вигляд:

- I. Дефініція поняття у сфері поняття.
 1. *Дефініція загального у сфері поняття.*
 2. *Дефініція особливого у сфері поняття.*
 3. *Дефініція одиничного у сфері поняття.*
- II. Дефініція поняття у сфері судження.
 1. *Дефініція одиничного у сфері судження.*
 2. *Дефініція особливого у сфері судження.*

3. Дефініція загального у сфері судження.

III. Дефініція поняття у сфері виводу.

1. Дефініція особливого у сфері виводу.

2. Дефініція одиничного у сфері виводу.

3. Дефініція загального у сфері виводу.

Логіка діалектики — це діалектика поняттєвих дефініцій, дефініцій одиничного, особливого і загального, що поступово змінюють одна одну і розвиваються, модифікуються шляхом дефінітивних специфікацій, переходячи з нижчого щабля дефініцій на вищий. Проаналізуємо названі дефініції відповідно до структури логіки діалектики.

I. Дефініція поняття у сфері поняття

Поняття як поняття в логіці діалектики відрізняється від поняття у традиційній логіці. Якщо поняття в традиційній логіці — це результат узагальнення класу предметів за стуттєвою ознакою, то поняття в логіці діалектики — це система його дефініцій, що утворюють його структуру. Це системна цілісність як єдність загального, особливого й одиничного [див.: 47, с. 160].

У структурі поняття логіки діалектики можна виокремити загальне, особливе й одиничне як модифікатори, поняття, судження і вивід, суб'єкт і предикат, антецедент і консеквент, диз'юнкти, крайні та середній терміни як дескриптори, зв'язку «є» і «не є», логічні сполучники «якщо... , тоді...» й «або» як функтори. Модифікатори є засобами зміни і розвитку поняття, дескриптори — засобами опису етапів розвитку поняття, функтори — засобами побудови нових понять з вихідних.

Обсяг поняття логіки діалектики містить дві низки категорій: «ціле — частина — елемент» і «рід — вид — індивід». Перша з них належить логіці цілого і частини, друга — логіці імен, а вони обидві в їхній єдності — логіці діалектики.

Поняття в логіці діалектики розуміється як серія дефініцій загального, особливого й одиничного. Саме в такій послідовності вони аналізуються у сфері поняття логіки діалектики.

1. Дефініція загального у сфері поняття

Загальне в логіці діалектики — це загальне, особливе й одиничне як структура поняття, в якій функцію поняття виконує загальне як ціле чи рід. Ціле — це будь-яке утворення дійсності, що у своїх просторових

чи часових межах і взаємодіях постає як неподільне хоча б на якомусь рівні, наділене кількісними і якісними характеристиками й таке, що має усталену внутрішню структуру [див.: 139, с. 164]. Рід — це поняття, до обсягу якого входять обсяги видових понять, зокрема й одиничних, виражене загальним ім'ям. Загальне ім'я — це ім'я множини предметів. Загальне позначатимемо літерою «z».

2. Дефініція особливого у сфері поняття

Особливе в логіці діалектики — це загальне, особливе й одиничне як структура поняття, в якій функцію поняття виконує особливе як ціле чи вид. Частина — це просторовий, часовий, змістовий чи субстратний складник явища, що має характеристики цілого [див.: 139, с. 186]. Вид — це поняття, обсягом якого є клас предметів, що входить в обсяг ширшого, родового поняття, виражене частковим ім'ям. Часткове ім'я — це ім'я підмножини чи частини множини предметів. Особливе позначатимемо літерою «y».

3. Дефініція одиничного у сфері поняття

Одиничне в логіці діалектики — це загальне, особливе й одиничне як структура поняття, в якій функцію поняття виконує одиничне як елемент чи індивід. Елемент — це неподільне у складі частини чи цілого. Індивід — це поняття, обсягом якого є один предмет, виражене одиничним ім'ям. Одиничне ім'я — це ім'я елемента множини предметів. Одиничне позначатимемо літерою «x».

II. Дефініція поняття у сфері судження

Загальне, особливе й одиничне як система дефініцій поняття є не просто етапами розвитку поняття, а предикатами судження. Для виявлення послідовності в розвитку різновидів суджень у логіці діалектики слід брати до уваги зміну логічного значення предиката. Предикат у логіці діалектики може набувати статусу одиничного, особливого й загального як етапів розвитку поняття у сфері судження. Звідси судження одиничного, особливого й загального.

За допомогою судження в логіці діалектики розкривається зміст поняття. Тому поняття у сфері судження постає дефініцією.

Із сучасної перспективи дефініція в логіці діалектики є синтезом пропозиційної функції як тези і граматичної форми як антитези. Вона має функціонально-граматичну структуру. Суб'єкт і предикат як пропозиційні функції становлять граматичний центр судження логіки діалектики та відіграють у ньому ролі граматичного підмета і присудка.

Самі ж пропозиційні функції у своїй структурі містять суб'єкт і предикат як силігістичні терміни та одичне, особливе й загальне як діалектичні категорії. У такому контексті логіку діалектики як процесуальну діалектику можна інтерпретувати як функціональну діалектику.

1. Дефініція одичного у сфері судження

Судження одичного — це різновид суджень, в якому дефінітивно специфікується суб'єкт як одичне. Г. Гегель називав цей різновид суджень судженням наявного буття, або судженням якості [див.: 39, с. 356]. Серед суджень одичного можна виокремити одично-загальне, одично-особливе й одично-одичне судження.

Одично-загальне судження — це одичне, особливе й загальне як структура поняття, в якій функцію суб'єкта судження виконує одичне, функцію предиката — загальне, та визначається, що такий компонент поняття, як елемент, є частиною або цілим чи такий компонент поняття, як індивід, є видом або родом. Його схема: $S(x) - P(z)$. Вона читається: «Функцію суб'єкта (S) виконує одичне (x), функцію предиката (P) — загальне (z), отже, одичне (x) є загальним (z)». Наприклад, «Троянда (S(x)) червона (P(z))». Г. Гегель називав таке судження позитивним [див.: 39, с. 356].

Одично-особливе судження — це одичне, особливе й загальне як структура поняття, в якій функцію суб'єкта судження виконує одичне, функцію предиката — особливе, та визначається, що такий компонент поняття, як елемент, не є тією чи іншою частиною або такий компонент поняття, як індивід, не є тим чи іншим видом. Його схема: $S(x) - P(y)$. Вона читається: «Функцію суб'єкта (S) виконує одичне (x), функцію предиката (P) — особливе (y), отже, одичне (x) є особливим (y)». Наприклад, «Троянда (S(x)) не біла (P(y))». Г. Гегель називав таке судження заперечним [див.: 39, с. 356—358].

Одично-одичне судження — це одичне, особливе й загальне як структура поняття, в якій функцію суб'єкта судження виконує одичне, функцію предиката — також одичне, та визначається, що такий компонент поняття, як елемент, дорівнює лише самому собі або такий компонент поняття, як індивід, перебуває в рефлексивному відношенні до самого себе й тому виключає все, що відмінне від нього. Його схема: $S(x) - P(x)$. Вона читається: «Функцію суб'єкта (S) виконує одичне (x), функцію предиката (P) — одичне (x), отже, одичне (x) є одичним (x)». Наприклад, «Троянда (S(x)) є трояндою (P(x))»,

«Троянда (S(x)) не тюльпан (P(x))». Г. Гегель називав таке судження по-різному: тавтологічним, тотожним або нескінченим [див.: 39, с. 358].

2. Дефініція особливого у сфері судження

Судження особливого — це різновид суджень, в яких дефінітивно специфікується предикат і характер зв'язки як особливе. Судження особливого поділяється на судження властивості й судження відношення.

Судження властивості — це різновид суджень, в яких дефінітивно специфікується предикат як особливе. Г. Гегель називав таке судження судженням рефлексії, або судженням кількості [див.: 39, с. 359]. Серед суджень властивості можна виокремити одинично-загальне, особливо-загальне й загально-загальне судження.

Одинично-загальне судження — це одиничне, особливе й загальне як структура поняття, в якій функцію суб'єкта судження виконує одиничне, функцію предиката — загальне, та визначається факт належності такого компонента поняття, як елемент частині чи цілому або факт належності такого компонента поняття, як індивід, видові чи роду. Його схема: $S(x) - P(z)$. Вона читається: «Функцію суб'єкта (S) виконує одиничне (x), функцію предиката (P) — загальне (z), отже, одиничне (x) є загальним (z)». Наприклад, «Ця троянда (S(x)) біла (P(z))». Г. Гегель називав таке судження сингулярним [39, с. 360].

Особливо-загальне судження — це одиничне, особливе й загальне як структура поняття, в якій функцію суб'єкта судження виконує особливе, функцію предиката — загальне, та визначається факт належності такого компонента поняття, як елемент, частині чи цілому або факт належності такого компонента поняття, як частина, цілому або такого компонента поняття, як вид, — родові. Його схема: $S(y) - P(z)$. Вона читається: «Функцію суб'єкта (S) виконує особливе (y), функцію предиката (P) — загальне (z), отже, особливе (y) є загальним (z)». Наприклад, «Деякі троянди, з яких складено букет (S(y)), білі (P(z))». Г. Гегель називав таке судження партикулярним [див.: 39, с. 360].

Загально-загальне судження — це одиничне, особливе й загальне як структура поняття, в якій функцію суб'єкта судження виконує загальне, функцію предиката — також виконує загальне, та визначається факт належності такого компонента поняття, як елемент, частині чи цілому або факт належності такого компонента поняття, як ціле, іншому цілому або такого компонента поняття як вид чи рід

іншому видові чи роду. Його схема: $S(z) - P(z)$. Вона читається: «Функцію суб'єкта (S) виконує загальне (z), функцію предиката (P) – загальне (z), отже, загальне (z) є загальне (z)». Наприклад, «Усі троянди, з яких складено букет (S(z)), білі (P(z))». Г. Гегель називав таке судження універсальним [див.: 39, с. 360–361].

Судження відношення – це різновид суджень, в яких дефінітивно специфікується характер зв'язки як особливе. Г. Гегель називав цей різновид суджень судженням необхідності [див.: 39, с. 362]. Серед суджень відношення можна виокремити одинично-загальне, загально-особливе й одинично-особливе судження.

Загально-особливе судження – це одиничне, особливе й загальне як структура поняття, в якій функцію суб'єкта судження виконує загальне, функцію предиката – особливе, та визначається причинний зв'язок між суб'єктом як цілим або родом і предикатом як частиною чи видом. Його схема: $S(z) - P(y)$. Вона читається: «Функцію суб'єкта (S) виконує загальне (z), функцію предиката (P) – особливе (y), отже, загальне (z) є особливе (y)». Наприклад, «Якщо троянди квітнуть (S(z)), тоді згодом зів'януть (P(y))». Г. Гегель називав таке судження гіпотетичним [див.: 39, с. 362].

Одинично-особливе судження – це одиничне, особливе й загальне як структура поняття, в якій функцію суб'єкта судження виконує одиничне, функцію предиката – особливе, та визначається зв'язок взаємодії між суб'єктом як певним елементом, окремим індивідом і предикатом як частинами або видами. Його схема: $S(x) - P(y)$. Вона читається: «Функцію суб'єкта (S) виконує одиничне (x), функцію предиката (P) – особливе (y), отже, одиничне (x) є особливе (y)». Наприклад, «Троянда (S(x)) може бути червоною або білою (P(y))». Г. Гегель називав таке судження диз'юнктивним [див.: 39, с. 363].

3. Дефініція загального у сфері судження

Судження загального – це різновид суджень, в яких дефінітивно специфікується суб'єкт, зв'язка і предикат як загальне. Г. Гегель називав цей різновид суджень судженнями поняття [див.: 39, с. 363]. Серед суджень поняття можна виокремити одинично-особливе, загально-особливе й одинично-загальне судження.

Одинично-особливе судження – це одиничне, особливе й загальне як структура поняття, в якій функцію суб'єкта судження виконує одиничне, функцію предиката – загальне, визначення якого містить фактичну підставу того, що воно стверджує. Його схема: $S(x) - P(y)$.

Вона читається: «Функцію суб'єкта (S) виконує одиничне (x), функцію предиката (P) – особливе (y), отже, одиничне (x) є особливе (y)». Наприклад, «Цей букет троянд (S(x)) гарний (P(y))». Г. Гегель називав таке судження асерторичним [див.: 39, с. 364].

Загально-особливе судження – це одиничне, особливе й загальне як структура поняття, в якій функцію суб'єкта судження виконує загальне, функцію предиката – особливе, визначення якого містить логічну підставу того, що воно стверджує. Його схема: $S(z) - P(y)$. Вона читається: «Функцію суб'єкта (S) виконує загальне (z), функцію предиката (P) – особливе (y), отже, загальне (z) є особливе (y)». Наприклад, «Якщо букет троянд потворний (S(z)), тоді він може стати гарним (P(y))». Г. Гегель називав таке судження проблематичним [див.: 39, с. 364].

Одинично-загальне судження – це одиничне, особливе й загальне як структура поняття, в якій функцію суб'єкта судження виконує одиничне, функцію предиката – загальне, визначення якого містить фактичну й логічну підставу того, що воно стверджує. Його схема: $S(x) - P(z)$. Вона читається: «Функцію суб'єкта (S) виконує одиничне (x), функцію предиката (P) – загальне (z), отже, одиничне (x) є загальне (z)». Наприклад, «Цей букет, складений у такий спосіб (S(x)), гарний (P(z))». Г. Гегель називав таке судження аподиктичним [див.: 39, с. 364].

III. Дефініція поняття у сфері виводу

Вивід є синтезом поняття і судження. Загальне, особливе й одиничне як структурні елементи поняття та одиничне, особливе й загальне як предикати судження виступають крайніми і середнім термінами виводу.

Вивід – це особливе, одиничне й загальне як структура поняття, в якому функцію середнього терміна почергово виконує особливе, одиничне й загальне. Звідси вивід особливого, вивід одиничного і вивід загального.

Названі виводи можна подати такими схемами:

$S(x) - M(y) - P(z)$

$S(z) - M(x) - P(y)$

$S(y) - M(z) - P(x)$

Предикат висновку першого виводу як виводу особливого входить до засновку другого виводу як виводу одиничного. Предикат висновку

виводу одиничного входить до засновку третього виводу як виводу загального. Третій вивід обґрунтовує коректність першого виводу. Загалом усі три виводи утворюють один, цілісний вивід, послідовними фрагментами якого вони є. У цьому контексті вивід є циклом дефінітивних специфікацій середнього терміна.

1. Дефініція особливого у сфері виводу

Вивід особливого – це особливе, одиничне й загальне як структура поняття, в якому функцію середнього терміна виконує особливе, а функції крайніх термінів – одиничне й загальне чи загальне й одиничне. Г. Гегель називав такий вивід якісним умовиводом, або умовиводом наявного буття [див.: 39, с. 368]. Серед виводів особливого можна виокремити вивід особливого як одиничного, вивід одиничного як загального й вивід загального як особливого.

Вивід особливого як одиничного – це вивід, у якому функцію середнього терміна виконує особливе, а функції крайніх термінів – одиничне й загальне, й при цьому одиничне визначається як загальне, оскільки воно є особливим. Його схема: $S(x) - M(y) - P(z)$. Вона читається: «Функцію меншого терміна (S) виконує одиничне (x), функцію середнього терміна (M) – особливе (y), функцію більшого терміна (P) – загальне (z), отже, одиничне ($S(x)$) є загальне ($P(z)$)». Наприклад: «Ця троянда ($S(x)$) червона ($M(y)$). Червоне ($M(y)$) – колір ($P(z)$). Отже, ця троянда ($S(x)$) має колір ($P(z)$)». Г. Гегель називав вивід особливого як одиничного умовиводом першої фігури [див.: 39, с. 371].

Вивід одиничного як загального – це вивід, у якому функцію середнього терміна виконує одиничне, а функції крайніх термінів – особливе й загальне, й при цьому одиничне виключає із себе особливе на підставі свого власного загального. Його схема: $S(y) - M(x) - P(z)$. Вона читається: «Функцію меншого терміна (S) виконує особливе (y), функцію середнього терміна (M) – одиничне (x), функцію більшого терміна (P) – загальне (z), отже, одиничне ($S(x)$) є загальне ($P(z)$)». Наприклад, «Червоне ($S(y)$) не є трояндою ($M(x)$). Троянда ($M(x)$) має білий колір ($P(z)$). Отже, червоне ($S(y)$) не є білою трояндою ($P(z)$)». Г. Гегель називав вивід одиничного як загального умовиводом другої фігури [див.: 39, с. 372].

Вивід загального як особливого – це вивід, у якому функцію середнього терміна виконує загальне, а функції крайніх термінів – одиничне й особливе, й при цьому особливе як одиничне частково є

загальним. Його схема: $S(x) - M(z) - P(y)$. Вона читається: «Функцію меншого терміна (S) виконує одиничне (x), функцію середнього терміна (M) — загальне (z), функцію більшого терміна (P) — особливе (y), отже, одиничне (S(x)) є особливе (P(y))». Наприклад, «Ця троянда (S(x)) має колір (M(z)). Колір троянди (M(z)) червоний (P(y)). Отже, деякі троянди (S(x)) червоні (P(y))». Г. Гегель називав вивід загального як особливого умовиводом третьої фігури [див.: 39, с. 372].

2. Дефініції одиничного у сфері виводу

Вивід одиничного — це особливе, одиничне й загальне як структура поняття, в якій функцію середнього терміна виконує одиничне, а функції крайніх термінів — загальне й особливе чи особливе й загальне. Г. Гегель називав вивід одиничного умовиводом рефлексії [див.: 39, с. 374]. Серед виводів одиничного можна виокремити вивід особливого як одиничного, вивід одиничного як особливого й вивід загального як одиничного.

Вивід особливого як одиничного — це вивід, у якому функцію середнього терміна виконує особливе як сукупність одиничностей, а функції крайніх термінів — одиничне й загальне, й при цьому завдяки особливому одиничне визначається як загальне. Його схема: $S(x) - M(y) - P(z)$. Вона читається: «Функцію меншого терміна (S) виконує одиничне (x), функцію середнього терміна (M) — особливе (y), функцію більшого терміна (P) — загальне (z), отже, одиничне (S(x)) є загальне (P(z))». Наприклад, «Троянда (S(x)) має червоний колір (M(y)). Усі червоні троянди (M(y)) є квітами (P(z)). Отже, троянда (S(x)) є квіткою (P(z))». Г. Гегель називав вивід особливого як одиничного умовиводом сукупності [див.: 39, с. 374].

Вивід одиничного як особливого — це вивід, у якому функцію середнього терміна виконує одиничне, а функції крайніх термінів — загальне й особливе, й при цьому можливі два варіанти виводу: а) якщо особливе дорівнює сукупності одиничностей та одиничності входять в обсяг загального, то особливе визначається через загальне; б) якщо ж особливе перевершує за обсягом сукупність одиничностей, то воно лише частково підпадає під загальне. Його схема: $S(z) - M(x) - P(y)$. Вона читається: «Функцію меншого терміна (S) виконує загальне (z), функцію середнього терміна (M) — одиничне (x), функцію більшого терміна (P) — особливе (y), отже, одиничне (S(x)) є загальне (P(z))». Наприклад, «Перша, друга, третя троянди (S(z)) мають червоний колір (M(x)). Перша, друга, третя

червоні квітки ($M(x)$) – рослини ($P(y)$). Отже, всі троянди ($S(z)$) – рослини ($P(y)$)»; «Троянда і тюльпан ($S(z)$) є квітами ($M(x)$). Квіти ($M(x)$) – рослини ($P(y)$). Отже, троянда і тюльпан ($S(z)$) є рослинами ($P(y)$)». Г. Гегель називав вивід одиничного як особливого умовиводом індукції [див.: 39, с. 376].

Вивід загального як одиничного – це вивід, у якому функцію середнього терміна виконує загальне, а функції крайніх термінів – особливе й одиничне, при цьому особливе завдяки своїй суттєвій схожості з загальним забезпечує перехід від особливого до одиничного. Його схема: $S(y) - M(z) - P(x)$. Вона читається: «Функцію меншого терміна (S) виконує особливе (y), функцію середнього терміна (M) – загальне (z), функцію більшого терміна (P) – одиничне (x), отже, особливе ($S(x)$) є одиничне ($P(x)$)». Наприклад, «Усі троянди ($S(y)$) – квіти ($M(z)$). Деякі квіти ($M(z)$) мають білий колір ($P(x)$). Отже, деякі троянди ($S(y)$) мають білий колір ($P(x)$)». Г. Гегель називав вивід загального як одиничного умовиводом аналогії [див.: 39, с. 376].

3. Дефініції загального у сфері виводу

Вивід загального – це особливе, одиничне й загальне як структура поняття, в якій функцію середнього терміна виконує загальне, а функції крайніх термінів – одиничне й особливе чи особливе й одиничне. Г. Гегель називав вивід загального умовиводом необхідності [див.: 39, с. 377]. Серед виводів загального можна виокремити вивід особливого як загального, вивід одиничного як особливого й вивід загального як особливого.

Вивід особливого як загального – це вивід, у якому функцію середнього терміна виконує особливе, а функцію крайніх термінів – загальне й одиничне, й при цьому загальне як рід розподіляється на види, особливе як вид – на одиничне як підвиди. Його схема: $S(z) - M(y) - P(x)$. Вона читається: «Функцію меншого терміна (S) виконує загальне (z), функцію середнього терміна (M) – особливе (y), функцію більшого терміна (P) – одиничне (x), отже, загальне ($S(z)$) є одиничне ($P(x)$)». Наприклад, «Троянди ($S(z)$) бувають червоними і білими ($M(y)$). Червоні й білі троянди ($M(y)$) бувають такими, що квітуть і такими, що в'януть ($P(x)$). Отже, троянди ($S(z)$) такими, що квітуть і такими, що в'януть ($P(x)$)». Г. Гегель називав вивід особливого як загального категоричним умовиводом [див.: 39, с. 377], А. Шуман – дивізивним умовиводом [див.: 197, с. 192].

Вивід одиничного як особливого — це вивід, у якому функцію середнього терміну виконує одиничне, а функцію крайніх термінів — загальне й особливе, й при цьому одиничне як умова існування особливого підводиться під загальне. Його схема: $S(z) - M(x) - P(y)$. Вона читається: «Функцію меншого терміна (S) виконує загальне (z), функцію середнього терміна (M) — одиничне (x), функцію більшого терміна (P) — особливе (y), отже, одиничне (S(x)) є загальне (P(z))». Наприклад, «Якщо троянди (S(z)) ростуть (M(x)), тоді їх поливають (P(y)). Троянди (S(z)) ростуть (M(x)). Отже, троянди (S(z)) поливають (P(y))». Вивід одиничного як особливого Г. Гегель називав гіпотетичним умовиводом [див.: 39, с. 377].

Вивід загального як особливого — це вивід, у якому функцію середнього терміна виконує загальне, а функції крайніх термінів — одиничне і особливе, й при цьому загальне отримує визначення у всіх своїх особливих моментах. Його схема: $S(x) - M(z) - P(y)$. Вона читається: «Функцію меншого терміна (S) виконує одиничне (x), функцію середнього терміна (M) — загальне (z), функцію більшого терміна (P) — особливе (y), отже, одиничне (S(x)) є особливе (P(y))». Наприклад, «Ця квітка (S(x)) є трояндою (M(z)). Троянди (M(z)) бувають білими і червоними (P(y)). Отже, ця квітка (S(x)) не може бути іншого кольору (P(y))». Г. Гегель називав вивід загального як особливого диз'юнктивним умовиводом [див.: 39, с. 377].

Проаналізовані висновки особливого, одиничного й загального взаємно обґрунтовують один одного, утворюючи цикл дефінітивних специфікацій, у якому місце середнього терміна як його центру послідовно займають особливе, одиничне й загальне.

Проведений аналіз логіки діалектики як діалектики логіки поняття у сфері поняття, судження й виводу надає аргументи для обґрунтування тези про можливість побудови теорії логіки діалектики. Він спростовує тезу К. Попера та його прибічників про неможливість побудови такої теорії.

Логіка діалектики як теорія функціонально-граматичної дефініції через принцип єдності історичного і логічного пов'язана з історією філософії як діалектичною філософією. Г. Гегель стверджував, що «ми в історії філософії маємо справу із самою філософією» [42, с. 84]. На його думку, філософія — це «система, що розвивається, і така також історія філософії» [42, с. 91].

Зв'язок між історією філософії і філософією Г. Гегель сформулював у таких твердженнях: «Я стверджую, — зазначав він, — що послідовність систем філософії в історії та ж сама, що і послідовність у виведенні логічних визначень ідеї». «Я стверджую, — продовжував він, — що якщо ми звільнимо основні поняття, які поставали в історії філософських систем, від усього того, що стосується їхньої зовнішньої форми, до їх застосування до часткових випадків і т. ін., якщо візьмемо їх у чистому вигляді, то ми отримаємо різноманітні шаблі визначення самої ідеї в її логічному понятті. Якщо, навпаки, ми візьмемо логічний поступальний рух сам собою, ми знайдемо в ньому поступальний рух історичних явищ в їхніх головних моментах; потрібно лише, звичайно, розпізнавати ці чисті поняття у змісті історичної форми» [42, с. 92—93]. Зі сказаного, за Г. Гегелем, випливає, що «історія філософії — це вивчення самої філософії» [42, с. 93].

Принцип єдності історичного і логічного виявляє себе не тільки в історії філософії, а й у природі та всесвітній історії загалом. Щодо першого випадку, то, на думку Г. Гегеля, «вважають природним сходження від нерозвинутого до вищого організму. Але для розуміння нижчих шаблів потрібне знайомство з вищим організмом, оскільки він є масштабом і першообразом для менш розвинутих; так у ньому все дійшло до своєї розвинутої діяльності, то зрозуміло, що лише з нього можна пізнати нерозвинуте» [40, с. 545].

Стосовно другого випадку, то Г. Гегель зауважував, що «те, чому нас вчить поняття, необхідно показує й історія, — що лише у пору зрілості дійсності ідеальне постає поряд із реальним і буде для себе в образі інтелектуального царства той же світ, досягнутий у своїй субстанції» [49, с. 56]. Отже, принцип єдності історичного і логічного — універсальний принцип, у розумінні Г. Гегеля. Він є спільним для всіх сфер реальності — і для природи, і для суспільства, і для культури.

Принцип єдності історичного і логічного Г. Гегеля отримав різні оцінки і тлумачення. М. Булатов підкреслював, що «зазначений принцип Гегеля — найбільше його відкриття. Практично він виник із того, що Гегель упродовж усього свого життя детально вивчав історію культури й особливо філософії. Принцип збігу логічного й історичного тому базується у нього на колосальному фактичному фундаменті. Принцип Гегеля виник на основі його енциклопедичної

поінформованості у всіх сферах практичної і духовної історії людства» [27, с. 477].

А. Гулига з приводу принципу Г. Гегеля зазначав, що «логічне й історичне у нього повністю збігаються. До того ж примат належить логіці: історія — лише предметне втілення логічного саморозвитку ідеї, прикладна логіка». Однак, на думку А. Гулиги, «можна лише умовно говорити про збіг логічного з історичним, маючи на увазі загальну тенденцію знання до більшої повноти, більшої конкретності. Історія пізнання ніколи не починається з абстракції. Початок завжди конкретний. Це або конкретне чуттєве уявлення, або конкретна сукупність понять, яка потім ускладнюється. Абстракції виробляються в ході прогресу науки на високому щаблі її розвитку. Побудувавши систему понять за принципом переходу від абстрактного до конкретного, ми не відображаємо реальної історії — ні предмета, ні знання про нього» [67, с. 257–258].

Тлумачення принципу єдності історичного і логічного Г. Гегеля в тому розумінні, що «логічна послідовність категорій повинна, нібито, відображати послідовність ходу розвитку реального об'єкта», яке запропонував А. Гулига, на думку С. Труфанова, — це його грубе спотворення [див.: 174, с. 40]. «Таке спотворене розуміння принципу єдності логічного й історичного, — продовжував він, — спонукає дослідників шукати цьому пояснення, що приводить їх до вигадування нових безглузких звинувачень на адресу Гегеля. Це, насамперед, звинувачення у панлогізмі та його соціальному різновиді — історицизмі. Панлогізм приписує Гегелю той погляд, відповідно до якого світ розвивається за логічною ідеєю, що постає, немов би деміургом дійсності. Історицизм означає, що людство розвивається за законами, знову ж таки, логічної ідеї, в якій вже подолана вся історія, що відбулася, і вся його майбутня історія» [174, с. 41].

Насправді ж, зазначав С. Труфанов, принцип єдності логічного й історичного в послідовності побудови системи категорій «означає лише те, що логічна послідовність категорій, у тому вигляді, в якому вона представлена у логіці, в загальних рисах збігається з історичною послідовністю їх виявлення в ході розвитку самої філософії як науки» [174, с. 40].

Таке тлумачення підтверджується міркуванням самого Г. Гегеля: «...з думкою справа полягає так, що лише породжуючи себе, вона себе знаходить: річ навіть у тім, що лише тоді, коли вона себе

знаходить, вона існує і дійсна. Система філософії — це ці акти породження, і низка цих відкриттів, у яких думка ставить собі за мету відкрити саму себе, репрезентує роботу двох з половиною тисячоліть» [42, с. 72]. Із наведеного зрозуміло, що за Г. Гегелем, Логос не заданий наперед історією, логічне не передує історичному, а історичне не є послідовним розгортанням логічного, навпаки, вони лише збігаються в мить відкриття певної категорії. Момент виникнення категорії — це водночас і момент запровадження її в наукову сферу. Йдеться не про історичну закономірність чи логічну послідовність, а про синхронність історичного і логічного, їхню тотожність у певний момент часу, паралелізм у розвитку історичного і логічного.

Логічне й історичне в Г. Гегеля співвідносяться як теоретична і прикладна логіка. Логічне репрезентує теоретичну логіку, історичне — прикладну логіку. Як зазначав М. Булатов, «Гегель кожне, або майже кожне поняття у своїй логіці пояснює історичним матеріалом: буття — вченням елеатів, ніщо — будистів, становлення — Геракліта, субстанцію — Спінози і т. д. Він робить це у Додатках і Доповненнях до параграфів» [27, с. 139]. Враховуючи сказане, не слід забувати, що розвиток поняття у теоретичній і прикладній логіці, за Г. Гегелем, відбувається не послідовно, а паралельно, а збіги між ними засвідчують єдність історичного і логічного. Причому розвиток поняття у нього означає процедуру доведення, принцип обґрунтування [див.: 158, с. 147].

Принцип єдності логічного й історичного Г. Гегеля, який проголошує, що логіка та історія взаємно визначають і зумовлюють одна одну, покладено в основу його концепту «філософії як історії філософії». Для Г. Гегеля філософія — «об'єктивна наука про істину, наука про її необхідність, пізнання за допомогою понять», а також «час, досягнутий в думці» [42, с. 78; 49, с. 55]. У такому розумінні філософії органічно поєднуються логічне й історичне, реалізується принцип їхньої єдності. Відповідно до цього «остаточною метою й остаточною прагненням філософії є примирення думки, поняття з дійсністю» [44, с. 568]. Звідси ідеал гармонії між логікою та історією, логічним як теоретичною логікою й історичним як прикладною логікою. Досліджуючи співвідношення філософії, мистецтва і релігії, Г. Гегель зазначав, що «філософія має із мистецтвом і релігією однаковий зміст і однакову мету, але вона найвищий спосіб досягнення абсолютної ідеї, тому, що

її спосіб найвищий, — поняття. Тому вона охоплює собою ці формоутворення нескінченності й святості, й осягає їх і саму себе в понятті» [46, с. 932]. Загалом же, узагальнював він, «філософське розуміння показує, що істина є ідея» [49, с. 399]. Причому, на його думку, «справою новітнього часу є розуміння цієї ідеї як духу, як знаючу себе ідею» [44, с. 568].

Г. Гегель стверджував, що «ми в історії філософії маємо справу із самою філософією» [42, с. 84]. За Г. Гегелем, «в історії філософії ми знаходимо різноманітні шаблі логічної ідеї у формі філософських систем, які з'являються одна за одною, кожна з яких має своєю основою особливу дефініцію абсолюту» [39, с. 218]. Іншими словами, «кожна філософська система є зображення особливого моменту, або особливого шабля в процесі розвитку ідеї» [39, с. 219]. На думку Г. Гегеля, «праця духу, спрямована до самопізнання, це діяльність, спрямована до самоусвідомлення є життя духу і сам же дух. Результатом цієї роботи є поняття, котре він отримує про себе; історія філософії є ясне вбачання, що дух цього бажав у своїй історії; вона, отже, є найбільш внутрішнє у всесвітній історії. Ця праця людського духу у сфері внутрішнього мислення здійснюється паралельно зі всіма шаблями дійсності, й тому жодна філософія не йде далі свого часу» [44, с. 567].

Г. Гегель вважав, що «результатом історії філософії є думка, яка знаходиться у себе і разом з тим охоплює універсум, перетворює його на інтелектуальний світ». І наголошував: «Кожен шабель має в істинній системі філософії свою власну форму; ніщо не втрачено, всі принципи збережені, оскільки остання філософія являє цілісність форм» [44, с. 566].

З критикою принципу збереження в історії філософії як останній філософії Г. Гегеля виступив К. Попер. Він зазначав, що «це лабіринт, у якому заблукали тіні й відлуння минулих філософій — Геракліта, Платона й Аристотеля, так само як Русо і Канта — і в якому тепер вони справляють своєрідний відьмацький шабаш, несамовито прагнучи спантеличити й заморочити наївного глядача» [143, с. 48].

Сама ідея філософії Г. Гегеля як останньої філософії, на думку Т. Ойзермана, виглядає дуже сумнівною, оскільки Г. Гегель тут уподібнюється «своїм попередникам, які були дуже далекими від діалектичної інтерпретації історії філософії як процесу розвитку» й, отже, «приписує абсолютну межу розвитку філософії, подібно до того,

як він оголошує в основному завершеним розвиток державності, мистецтва і релігії» [137, с. 47]. Водночас Т. Ойзерман підкреслював, що «історико-філософське вчення Гегеля — єдина у Новий час спроба позитивної оцінки плюралізму філософських ідей, концепцій, учень» [137, с. 45]. Такий висновок він побудував на основі тверджень Г. Гегеля, що «будь-яка система філософії є філософія своєї епохи», що вона «цілком тотожна зі своєю епохою» [42, с. 105, 111]. Т. Ойзерман розмірковував так: «Якщо кожна епоха породжує свою філософію, то, враховуючи якісну відмінність історичних епох, цивілізацій, культур, національних особливостей розвитку народів, неможливо не дійти висновку про закономірності філософського плюралізму не лише для історичного минулого людства, а й для його теперішнього та майбутнього. Такий висновок, хоч і не сумісний з ученням Гегеля, неминуче впливає з наведених вище тверджень його історико-філософської теорії» [137, с. 48].

Філософський плюралізм, на думку Л. Столовича, може бути еkleктичним і системним. Еkleктичний плюралізм, зазначав він, — це «зовнішнє механічне змішування різнорідних принципів» [169, с. 53]. Однак поєднання різноманітних принципів може бути не тільки зовнішнім і механічним. Воно, вважав Л. Столович, може будуватись і на вбачанні єдиної глибинної сутності поєднаних концепцій, на уявленні їх як різних сторін єдиного цілого, описів різних рівнів буття чи свідомості і т. п. Такий плюралізм, за Л. Столовичем, можна назвати системним плюралізмом [див.: 169, с. 49].

Системний плюралізм, на відміну від еkleктики, «передбачає прагнення осягнути цілісний предмет і знання в його багатогранності, у системній єдності його різних сторін» [169, с. 51]. На думку Л. Столовича, він «передбачає поєднання різноманітних елементів і принципів, базуючись на вбачанні єдиної глибинної сутності поєднаних концепцій, на уявленні їх як сторін єдиного цілого, опису різних рівнів буття чи свідомості» [169, с. 54]. Такий плюралізм «не заперечує того, що існує Істина. Але він передбачає рух до неї з різних сторін» [169, с. 56].

У контексті поділу філософського плюралізму на еkleктичний і системний, історико-філософський плюралізм Г. Гегеля можна впевнено віднести до системного плюралізму.

Отже, в теорії та методології історії філософії Г. Гегеля чітко простежуються два принципи: принцип збереження і принцип

множинності; збереження принципів побудови філософських систем і множинності самих філософських систем.

Застосовуючи наведені принципи до аналізу історії філософії як процесу, Г. Гегель зазначав, що «принципи збереглися, новітня філософія — результат усіх попередніх принципів; отже, жодна система філософії не спростована. Спростований не принцип певної філософії, а спростоване лише припущення, що певний принцип — остаточне, абсолютне визначення» [42, с. 98].

Г. Гегель зауважував, що «оскільки сутність філософії завжди залишається однією й тією ж, то кожний наступний філософ включить і з необхідністю включає попередні філософські системи у свою власну. Йому ж власне належить лише той спосіб, яким він їх далі розвиває. Філософська система — це не щось, що стоїть окремо, подібно до твору мистецтва, хоча навіть у ньому художник отримує свою художню техніку від інших і знову користується нею. Оригінальний внесок художника — ідея цілого твору й розумне застосування засобів, знайдених ним готовими; при цьому у нього може з'явитися нескінчено багато несподіваних ідей та оригінальних винаходів. Але філософська система повинна покласти в основу одну думку, одну сутність; вона не може замінити нічим іншим попереднє істинне пізнання цієї сутності, й воно неминуче повинно отримати місце у наступних» [43, с. 125]. Звідси принцип відносності дефініцій принципів побудови філософських систем у Г. Гегеля. Звідси його релятивістська онтологія дефініції філософських систем як теорії функціонально-граматичної дефініції.

Функціонально-граматичну дефініцію як методологічний інструмент Г. Гегель застосовував у процесі аналізу історії філософії як комунікативної системи. Якщо, на його думку, «можна виразити вихідний пункт історії філософії у формулі, що Бог розуміється як безпосередня, ще нерозвинута всезагальність, і якщо мета цієї історії — осягнення абсолютного як духу і простеження, з погляду цього осягнення, двох з половиною тисячолітньої роботи наскільки повільного світового духу — мета нашого часу, то це робить для нас легким завдання переходу від одного визначення до іншого» [42, с. 154].

Отже, історико-філософський процес Г. Гегель уявляв як комунікативну взаємодію дефінітивно-специфікованих філософських систем, у якій кожна наступна філософська система акумулює в собі

принципи і результати попередньої філософської системи. Об'єктами історико-філософського аналізу для Г. Гегеля були, з одного боку, історичні формації, а з другого — філософські формації. Історичних формацій Г. Гегель налічував три: східну формацію, грецьку формацію і німецьку формацію, а філософських формацій лише дві: грецьку формацію і німецьку формацію. Основою як історичних, так і філософських формацій, або їхнім базисом, за Г. Гегелем, є Світовий дух, а розвиток цих формацій полягає в розвитку та самопізнанні Світового духу. На його думку, «сутність духу є [...] свобода», а «прогрес духу є розвиток» [41, с. 25, 256]. Отже, розвиток Світового духу — це прогрес в усвідомленні свободи. Власне, про це заявляв і сам Г. Гегель: «Всесвітня історія являє собою хід розвитку принципу, змістом якого є усвідомлення свободи» [45, с. 105]. Як бачимо, принцип свободи, за Г. Гегелем, лежить в основі розвитку як світової історії, так й історії філософії. А сам прогрес в історії філософії для Г. Гегеля постає лише окремим прикладом універсального всесвітньо-історичного процесу в усвідомленні свободи.

Описуючи прогрес у всесвітній історії в узагальненому вигляді, Г. Гегель відзначав: «...на Сході лише один вільний, вільний лише деспот; у Греції деякі вільні; у німецькому житті має силу положення, що всі вільні, тобто, що людина вільна як людина» [42, с. 147]. Тож у всесвітній історії, на думку Г. Гегеля, чітко простежується прогрес у розвитку свободи. Він спрямований від східної формації через грецьку формацію до німецької формації та означає перехід від несвободи у східній формації до часткової свободи у грецькій формації і далі до повної свободи в німецькій формації.

Конкретизуючи принцип свободи шляхом переходу від всесвітньої історії до історії філософії, Г. Гегель стверджував, що «відмінність епох, рівнів освіти і філософських систем полягає саме в тому, що в одних із них такі рефлексії, такі визначення думки й відношення поняття з'явилися у свідомості, а в інших цього не було, що одна свідомість досягла такого розвитку, а інша не досягла його. В історії філософії йдеться лише про цей розвиток і віднайдення думок. Визначення правильно впливає з правильного судження; але зовсім не одне й те ж, чи вже виявлені ці визначення, чи ні; важливе лише виявлення того, що міститься у прихованому вигляді» [42, с. 104]. Він зазначав, що потрібно «розрізняти дві епохи історії філософії, ділити її на грецьку філософію і німецьку, подібно до того як ми ділимо мистецтво на

античне і сучасне» [42, с. 148]. Можна дати «точніші визначення цих головних, протилежних один одному типів філософії. Грецький світ розвинув думку, довівши її до ідеї, християнсько-німецький світ розумів, навпаки, думку як дух; ідея і дух — ось у чому, отже, полягає різниця» [42, с. 148].

Отже, прогрес в історії філософії, за Г. Гегелем, спрямований від грецької формації до німецької і полягає в переході від грецької філософії, думка якої перебуває на щаблі ідеї, до німецької філософії Нового часу, думка якої піднялася на щабель духу. Причому в німецькій філософії Нового часу підкреслюється, що «ідея існує як дух» [41, с. 16].

Аналізуючи генезу концепції духу в німецькій культурі, її екстраполяцію з християнства як сакральної релігії у світську філософію, К. Мангайм зазначав: «Першопочаткове поняття “Дух” не збігалось із сучасним предметним і спеціалізованим набором значень; воно означало щось трансцендентне й екстатичне. Гегелевий термін ще відображає обидва значення — соціально зумовлену й об’єктивовану спадщину, виражену словом “культура” і той захоплюючий та екстатичний досвід, корені якого сягають ранніх періодів розвитку релігії. Вживання німцями терміна “Дух”, якому вони надають перевагу перед його синонімом — поняттям “культура”, видає ту ж амбівалентну інтерпретацію культури, як нагромаджена спадщина і як стан духовної оголеності, розкриття глибинних пластів душі» [122, с. 63]. Як бачимо, дух у Г. Гегеля, з одного боку, — це свобода, творення і самотворення, пізнання і самопізнання, а з другого боку — культура, філософія як пізнання і самопізнання в поняттях та система понять. Із перспективи такої подвійної дефініції прогрес в історії філософії, за Г. Гегелем, розуміється як прогрес у розвитку свободи мислення і культури думки.

Прогресивний характер розвитку філософії як історії філософії Г. Гегель описував, послуговуючись такими діалектичними тріадами: буття (елеати) — ніщо (будизм) — становлення (Геракліт) [див.: 27, с. 149], або буття (антична філософія) — сутність (філософія Нового часу) — поняття (німецька класична філософія, зокрема її найвища вершина — філософія Абсолютної ідеї Г. Гегеля) [див.: 29, с. 138].

Отже, прогрес у розвитку філософії як історії філософії, на думку Г. Гегеля, — це становлення категоріального апарату філософії, розширення спеціального словника філософії шляхом поповнення

списків філософських категорій, або в сучасному розумінні — розвиток мови філософії й відповідно логіки філософії.

Розвиток мови філософії супроводжувався зростанням рівня свободи логіки філософії, яка, помножуючи свої засоби чи інструменти аналізу, могла довільно обирати з наявного переліку філософських категорій ті, які найадекватніше підходять для опису предмета філософської рефлексії.

Наведені тріади діалектичної філософії як історії філософії Г. Гегеля можна подати у вигляді одинично-загальної функціонально-граматичної дефініції, що поєднує в собі історичне як одиничне, окреме, індивідуальне і логічне, теоретичне чи філософське як загальне. Функцію одиничного тут виконує філософська формація, функцію загального — поняттєва модель. Її можна записати у вигляді такої схеми одинично-загальної функціонально-граматичної дефініції, або одинично-загального дефінітивного твердження як її результату: $S(x) - P(z)$. Вона читається: «Функцію суб'єкта (S) виконує одиничне (x), функцію предиката (P) — загальне (z), отже, одиничне (x) є загальне (z)». Так, твердження, «Для античної філософії притаманна панівна думка про буття» або «Для філософії Нового часу притаманна панівна думка про сутність» можна подати у вигляді цієї схеми, де $S(x)$ — «антична філософія» чи «філософія Нового часу», а $P(z)$ — «притаманна панівна думка про буття» чи «притаманна панівна думка про сутність».

Отже, дефінітивна специфікація як методологічний інструмент культурної предикації, репрезентована концепцією функціонально-граматичної дефініції Г. Гегеля, дає змогу осягнути світовий історико-філософський процес на рівні загального, збагнути загальні тенденції розвитку філософської думки.

Дефінітивну специфікацію як модифікацію поняття в діалектичному судженні можна інтерпретувати як дефінітивну ідентифікацію, оскільки в ній дефінієндум як суб'єкт і дефінієнс як предикат ідентифікуються як одиничне, особливе й загальне.

Точніше, дефінітивну специфікацію як подвійну поступальну дефініцію можна назвати прогресивною дефініцією. У такий перспективі дефінітивна специфікація як прогресивна дефініція постає водночас і прогресивною ідентифікацією. Отже, дефінітивна специфікація має подвійний теоретичний статус. Вона водночас і прогресивна дефініція, і прогресивна ідентифікація.

Застосування дефінітивної специфікації як прогресивної дефініції та ідентифікації в історико-філософських дослідженнях забезпечує ідентичність філософських епох та їхніх панівних думок як філософських категорій, здійснення категоріального аналізу філософських систем. Філософська система є системою вербальних дефініцій, пов'язаних між собою фундаментальним відношенням виведення. Культурна предикація в ній репрезентована вербальною дефініцією. У структурі цієї дефініції досліджувана культура локалізована в її правій частині, або у сфері дефінієнса, досліджувана культура – в її лівій частині, або сфері дефієндума.

Особливим різновидом вербальної дефініції є функціонально-граматична дефініція. У функціонально-граматичній дефініції дослідницька культура локалізована сферою предиката як пропозиційної функції і граматичної форми, а досліджувана культура – сферою суб'єкта як пропозиційної функції і граматичної форми.

Статусні особливості функціонально-граматичної дефініції конкретизуються в історико-філософському дискурсі. У ньому дослідницька культура локалізована сферою предиката у статусі загального і дефінієнса, а досліджувана культура – сферою суб'єкта у статусі одиничного і дефінієндума як пропозиційних функцій і граматичних форм.

4.2. Концептуальне конструювання

В історико-філософській рефлексії послуговуються не лише дефінітивною специфікацією, а й концептуальним конструюванням. Концептуальне конструювання – це модернізована дефінітивна специфікація, складена не з одного дефінієндума і одного дефінієнса, поєднаних на основі лінійної схеми раціональності, а із серії дефінієндумів і серії дефінієнсів, які поєднуються між собою на основі мережевої схеми раціональності.

Специфіку концептуального конструювання якнайкраще можна збагнути лише в порівнянні зі специфікою дефінітивної специфікації. Насамперед слід зазначити, що названі засоби постають методологічними інструментами трансцендентальної філософії. Цим вони подібні між собою. Однак дефінітивна специфікація вважається методологічним інструментом трансцендентальної філософії як

системи онтології, а концептуальне конструювання — трансцендентальної філософії як системи гносеології. Цим вони відрізняються між собою.

Дефінітивна специфікація як методологічний інструмент історико-філософської рефлексії заснована на ідеї філософії як історії філософії Г. Гегеля, яка передбачає застосування готових, створених і розвинених понять для побудови дефініції і дефінітивних суджень. А концептуальне конструювання як методологічний інструмент історико-філософського дискурсу засноване на концепті філософії як географії філософії Ж. Дельоза й передбачає не використання старих, усталених понять, а створення нових.

Серед джерел філософії як географії філософії Ж. Дельоза можна назвати трансцендентальну філософію І. Канта і генеалогічну філософію Ф. Ніцше, які співвідносяться як початок і завершення критичного проекту філософії, та субстанційну онтологію Б. Спінози як топологічний проект філософії. Започаткований І. Кантом парадигмальний зсув від традиційної метафізики як концептуальної репрезентації трансцендентного до трансцендентальної філософії як концептуальної структури іманентного спричинив появу трансцендентального емпіризму Ж. Дельоза. Він супроводжувався визволенням іманентного від ілюзії трансцендентного, заміною персонального трансцендентного неперсональним трансцендентальним полем, внаслідок чого такі винаходи трансцендентальної філософії І. Канта як смисл, синтез і дефініція у трансцендентальному емпіризмі посткантіанця Ж. Дельоза набули вигляду концепту, плану іманенції, концептуального персонажа й диз'юнктивного синтезу.

Для розуміння концепту, чи концепту концепту, слід взяти до уваги, що мову філософії як систему і метод утворюють категорії та концепти. Вони — види понять. Їх розрізняють залежно від того, чи вказують у понятті на його автора, чи не вказують на нього [див.: 74, с. 12]. За такого розуміння категорії називаються анонімними поняттями, концепти — авторськими поняттями.

Концепти, на думку Ж. Дельоза, належать філософії і тільки їй [див.: 74, с. 42]. У науці немає концептів. Філософські концепти автономні щодо філософських понять. Наукові поняття визначаються не концептами, а функціями і пропозиціями [див.: 74, с. 135]. Наукові ж функції або логічні пропозиції — не концепти [див.: 74, с. 167]. Концепт

не здійснює рефлексію над функцією, так само як і функція не застосовується до концепту [див.: 74, с. 186].

Концепт, за Ж. Дельозом, співвідноситься зі смыслом, парадоксом, абсурдом і нонсенсом. Концепт і смисл не тотожні між собою. Концепт не збігається зі смыслом, а передує йому, є первинним щодо нього. Концепт «позбавлений смыслу, доки не з'єднаний з іншими концептами і не пов'язаний із проблемою, котру він розв'язує, або допомагає розв'язати» [74, с. 92]. Саме тому некоректно ототожнювати концепт зі змістом поняття або ж зі смыслом імені.

Розвитком смыслу постає парадокс. Парадокс — це ствердження двох смислів одночасно [див.: 72, с. 9].

Смыслові і парадоксу протистоїть абсурд. Абсурд — це відсутність смыслу. З абсурдом співвідноситься нонсенс. Нонсенс — «те, що не має смыслу, але також і те, що протилежне його відсутності, що саме собою дарує смисл» [72, с. 99]. Зі сказаного випливає, що концепт може бути абсурдом, коли він передує смыслові, смыслом і парадоксом, коли він набуває одного чи двох смислів, нонсенсом, коли він вказує на потребу заміни абсурду смыслом.

Концепт — це творіння, процес і подія. На цій підставі він невіддільний від екзистенції [див.: 5, с. 243]. Концепт є авторським філософським твором, моментом процесу розвитку філософії і подією мови філософії. Концепт має три предикати. Цим він схожий на діалектичне поняття. Між структурою концепту і структурою діалектичного поняття простежуються певні паралелі. Творіння, процес і подія різноманітними способами співвідносяться з одиничним, особливим і загальним. Така єдність, присутня у концепті та діалектичному понятті, важко піддається адекватному описові, оскільки одночасно, точніше, позачасно, містить усі перелічені елементи.

На відміну від концепту як думки, план іманенції розуміється як спосіб думки. Для Ж. Дельоза план іманенції — це «спосіб думки, той спосіб, за допомогою якого вона сама себе уявляє, що означає мислити, поводитися з думкою, орієнтуватися в думці» [74, с. 45]. Він розрізняв три головні плани іманенції: у греків, у XVII ст. і в сучасності. З ними, на його погляд, співвідносяться три сторіччя філософії — Ейдетика, Критика і Феноменологія, які виражають три типи універсалій — споглядання, рефлексію та комунікацію [див.: 74, с. 47, 57]. На думку

Ж. Дельоза, філософія не займається ні спогляданням, ні рефлексією, ні комунікацією, хоча вона й змушена створювати концепти для цих активних або пасивних станів [див.: 74, с. 11].

Інколи, продовжував Ж. Дельоз, філософію уявляють собі як вічну дискусію, в дусі «комунікативної раціональності» або «глобального діалогу». Однак, на його переконання, немає нічого більш неточного: «...коли один філософ критикує іншого, то робить це, виходячи з чужих йому проблем і в чужому йому плані, переплавляючи його концепти, подібно до того як можна переплавити гармату, відливши з неї нову зброю, сперечальники завжди виявляються в різних планах» [74, с. 36].

Комунікація, з погляду Ж. Дельоза, — це творчість, а не критика. Критикувати «означає просто констатувати, що старий концепт, занурений у нове середовще, зникає, втрачає свої складники або ж набуває інших, які його перетворюють» [74, с. 36]. Підсумовуючи сказане, Ж. Дельоз зазначав, що «у нас немає нестачі у комунікації — навпаки, вона у нас є навіть у надлишку, зате нам не вистачає творчості» [74, с. 126].

Комунікація як критика переважає над комунікацією як творчістю. Панівна комунікація як критика потенційно працює лише з непевними думками, її метою є «консенсус», а не «концепт» [див.: 74, с. 11]. Ж. Дельоз вимагав зміни ціннісних пріоритетів і замість примирення й консенсусу пропонував творчість і концепт.

План іманенції перебуває на межі між Хаосом і концептом як філософією та філософією концепту. План виникає з Хаосу і перетинає його [див.: 74, с. 240]. Він діє як фільтр, подібно до сита [див.: 74, с. 51]. Через нього філософія занурюється в Хаос, а Хаос проникає у філософію [див.: 74, с. 233]. Хаос, а не трансценденте, — це те, чому іманентний план [див.: 123, с. 30].

У трансцендентальному емпіризмі Ж. Дельоза з планом іманенції пов'язаний концептуальний персонаж. Як зазначав Ж. Дельоз, концептуальний персонаж — це «становлення, або ж суб'єкт філософії, еквівалентний самому філософу». Водночас він наголошував, що концептуальний персонаж — це «не представник філософа, швидше навпаки, філософ — лише тілесна оболонка для свого головного концептуального персонажа й усіх решти, які слугують вищими заступниками, істинними суб'єктами його філософії» [74, с. 74].

На думку Ж. Дельоза, у кожного персонажа є декілька рис, які можуть дати життя новим персонажам у тому або іншому плані. Концептуальні персонажі множаться [див.: 74, с. 88]. Він зауважував, що риси концептуальних персонажів співвідносяться з історичною епохою та середовищем, де вони виникають, й оцінити ці відношення можна лише за допомогою психосоціальних типів [див.: 74, с. 88]. Та хоча концептуальні персонажі й психосоціальні типи покликаються один на одного, поєднуються між собою, але ніколи не збігаються [див.: 74, с. 82]. Серед специфічних рис концептуальних персонажів Ж. Дельоз виокремлював риси релятивні («Друг», «Претендент», «Суперник», «Дитина»), динамічні («просуватися», «спускатися», «стрибати по-к'єркегорівськи», «танцювати по-ніцшеанськи», «занурюватися по-мелвільськи»), юридичні («Адвокат» (Г. Ляйбниць), «слідчий» (емпірики), «суддя» (І. Кант)), екзистенціальні («Володар» (Емпедокл), «Раб» (Діоген), «Лицар віри» (С. К'єркегор), «Гравець у кості» (Б. Паскаль)) [див.: 74, с. 82–87].

Концептуальні персонажі пов'язані не тільки з планом іманенції, а й із концептами. На думку Ж. Дельоза, «концепти мають потребу в концептуальних персонажах, які сприяють їх визначенню» [74, с. 6]. Як бачимо, у Ж. Дельоза концептуальний персонаж стає посередником, медіатором між Хаосом і філософією, планом іманенції і концептом. Зв'язок між концептуальним персонажем, планом іманенції і концептом можна зобразити у вигляді розгалуженої схеми, що містить дві гілки: «концептуальний персонаж – план іманенції» і «концептуальний персонаж – концепт». За Ж. Дельозом, концептуальний персонаж і план іманенції взаємно передбачають один одного. Персонаж то ніби передує планові, то ніби виникає слідом за ним. Річ у тім, зазначав Ж. Дельоз, що «він двічі з'являється, двічі слугує посередником між Хаосом і філософією» [74, с. 87]. З іншого боку, стосовно відношення між концептуальним персонажем і концептом Ж. Дельоз стверджував, що «концепти не виводяться прямо з плану, для їх творчості в плані іманенції вимагається концептуальний персонаж, як вимагається він і для накреслення самого плану, і все ж ці дві операції не збігаються у персонажі, котрий у кожному випадку здійснює окрему операцію» [74, с. 88]. Отже, трансцендентальний емпіризм як філософія у структурному плані містить три елементи, що взаємно відповідають один одному, але розглядаються кожен окремо: префілософський

план, який філософія повинна накреслити (іманенція), профілософський персонаж, або персонажі, котрих вона повинна винаходити і викликати до життя (інсистенція), і філософські концепти, котрі вона повинна творити (консистенція). Накреслення, винайдення, творення, підкреслював Ж. Дельоз, — така філософська трійця [див.: 74, с. 89].

Названі три види діяльності здійснюються строго одночасно. Проте між ними існують неспівмірні відношення. У творчості концептів немає іншої межі, крім плану, який повинен бути ним заселений, але сам цей план безмежний, а його накреслення узгоджуються тільки із ще нествореними концептами, котрі повинні в ньому об'єднуватися, і з ще не винайденими персонажами, котрі повинні в ньому міститися [див.: 74, с. 90—91]. Схарактеризовані три види діяльності весь час змінюють одна одну, накладаються одна на одну, виходять вперед то одна, то друга. Перша полягає у творчості концептів як видів розв'язання, друга — у накресленні плану і рухові на ньому як умов задачі, третя — у винайденні персонажа як невідомої величини [див.: 74, с. 95].

Отже, можливі три концептуальні схеми конструювання у філософії. Перша схема має вигляд: «винайдення — творення — накреслення», друга — «накреслення — винайдення — творення», третя — «творення — накреслення — винайдення». Наведені концептуальні схеми співвідносяться з концептом. У структурі концепту творенню відповідає творіння, накресленню — процес, винайденню — подія.

Для Ж. Дельоза філософія — це концептуалізація, креативний стиль мислення, нестандартна інтелектуальна діяльність, це «мистецтво формувати, винаходити, виготовляти концепти» [74, с. 6]. Понад те, філософія — це «дисципліна, яка полягає у творчості концептів» [74, с. 9]. На його думку, «творити усе нові концепти — такий предмет філософії» [74, с. 9]. Узагальнюючи сказане, Ж. Дельоз зазначав, що «визначення філософії як пізнання за допомогою чистих концептів можна вважати остаточним» [74, с. 12]. Отже, за Ж. Дельозом, остання філософія не діалектична філософія, а концептуальна.

Трансцендентальний емпіризм Ж. Дельоза поглибив розуміння синтезу як дефініції, чи синтезувальної дефініції, яке запропонувала трансцендентальна філософія І. Канта [див.: 90, с. 61]. Автор трансцендентального емпіризму виокремив два поняття — смислу та цінності, що задавали дві серії як послідовності елементів і умови

формування структури. Жодна з них не має підстав для домінування. Тільки час від часу кожна з серій виходить на перший план. Такий принцип серіальної взаємодії Ж. Дельоз запозичив із генеалогічної філософії Ф. Ніцше [див.: 118, с. 797]. Вона доповнила трансцендентальну філософію І. Канта, слугувала імпульсом для розвитку теорії синтезувальної дефініції.

Розробляючи теорію синтезувальної дефініції, Ж. Дельоз розрізняв три типи синтезів. Серед них коннективний синтез (якщо ..., тоді...), який стосується побудови одиничної серії; кон'юнктивний синтез (... і ...) як спосіб побудови серій, що сходяться; і диз'юнктивний синтез (... або ...), який розподіляє серії, що розходяться [див.: 72, с. 228].

Диз'юнкція, набувши статусу синтезу, зазначав Ж. Дельоз, повсюдно запроваджує свої розгалуження так, щоб кон'юнкція вже глобально координувала серії, що розходяться, різнорідні й неспівмірні серії, а коннекція вже стискала б множину серій, що розходяться у послідовність одиничної серії [див.: 72, с. 229].

Аналізуючи специфіку диз'юнктивного синтезу, Ж. Дельоз стверджував, що «диз'юнкція аж ніяк не зводиться при цьому до кон'юнкції, вона залишається саме диз'юнкцією, оскільки супроводжує і продовжує супроводжувати розгалуження як такі» [72, с. 228–229]. Диз'юнкція, зазначав він, «вказує не на те, що визначене число предикатів виключається із речі заради тотожності відповідного поняття; швидше вона означає тепер те, що кожна річ відкрита перед нескінченим числом предикатів, через які вона проходить, — за умови, що вона втрачає свою самототожність як поняття і як самість» [72, с. 388]. Отже, диз'юнктивний синтез у Ж. Дельоза постає серіальною дефініцією, сходженням і розходженням дефінітивних специфікацій.

Наступним джерелом трансцендентального емпіризму Ж. Дельоза є генеалогічна філософія Ф. Ніцше. Вона не тільки вплинула на розвиток теорії диз'юнктивного синтезу Ж. Дельоза, а й на формування його антидіалектичної та антиісторичної позиції. Генеалогічна філософія Ф. Ніцше як теорія структур панування продовжила започатковану трансцендентальною філософією І. Канта критику ілюзії персонального трансцендентного з позиції трансцендентальної іманентності. На місце трансцендентного Бога вона поставила трансцендентальну надлюдину, яка слугує ідеалом людського, прикладом самоперевершення людського в людині.

Вона також розробляла проблему взаємовідносин аполлонівського й діонісійського як єдиного і множинного, монадичного і діатичного, в яких монада іманентна діаді [див.: 118, с. 450]. За вченням генеалогічної філософії Ф. Ніцше, аполлонівське і діонісійське перебувають у конфлікті між собою, але вони не протилежності в розумінні процесуальної діалектики Г. Гегеля, що постають як теза й антитеза, та не створюють синтез, який втілюється в новому принципі [див.: 118, с. 441]. Дистинктивні механізми аполлонівського й діонісійського, такі як топологічні переміщення, типологічні варіації, за Ф. Ніцше, цілком відмінні від діалектичних протилежностей [див.: 73, с. 242].

Діалектика, на думку Ф. Ніцше, — це, по-перше, думка теоретика, який протидіє життю з наміром судити життя, обмежувати, міряти його. По-друге, це думка священника, який підпорядковує життя дії негативного. Він потребує негації, щоб зміцнити свою владу. Він уособлює дивну волю, що веде реактивні сили до тріумфу. Діалектика в цьому розумінні, зауважував Ф. Ніцше, суто християнська ідеологія. Врешті, по-третє, продовжував він, вона є думкою раба, яка виражає реактивне життя в собі та реактивне становлення Всесвіту [див.: 73, с. 299].

У процесуальній діалектиці Г. Гегеля та його учня К. Маркса Ф. Ніцше розрізняв теоретичний, або спекулятивний, і практичний аспекти. Він вважав, що спекулятивний рушій діалектики — це суперечність і її розв'язка. Та її практичний двигун — відчуження і його усунення, відчуження і нове привласнення. Діалектика, зазначав Ф. Ніцше, розкриває тут свою справжню природу: процедурне мистецтво вищої проби, мистецтво оскарження власності та зміни власників, мистецтво злостивості [див.: 73, с. 246]. Щодо зміни і розвитку, підкреслював Ф. Ніцше, процесуальна діалектика Г. Гегеля не вловлює нічого глибшого, ніж абстрактну перестановку, де суб'єкт стає предикатом, а предикат — суб'єктом. Але, відзначав Ф. Ніцше, той, хто займає місце суб'єкта, і той, хто займає місце предиката, не змінилися; вони до кінця зостаються так само мало визначеними, як і спочатку, і щонайслабше інтерпретованими, — все відбувається у проміжних сферах [див.: 73, с. 241].

Ф. Ніцше негативно оцінював не тільки діалектичне судження, а й діалектичний силлогізм загалом. Він зауважував: «Дивний силлогізм раба: йому потрібні два заперечення, щоби створити видимість ствердження» [73, с. 187]. Як бачимо, дефінітивну специфікацію

процесуальній діалектиці Г. Гегеля Ф. Ніцше розумів як слабку, часткову чи неповну ідентифікацію та інтерпретацію.

На думку Ф. Ніцше, найбільше, чого може досягти людина, — це піднести заперечення до рівня ствердження [73, с. 282]. За Ф. Ніцше, «стверджувати — це творити, а не нести, переносити, брати на себе» [73, с. 283]. Аналізуючи природу ствердження, Ф. Ніцше зазначав, що «ствердження в усій своїй силі двояке: ствердження стверджують. Саме перше ствердження (становлення) — це буття, проте воно є ним лише як об'єкт другого ствердження. Обидва ствердження утворюють потенцію ствердження загалом» [73, с. 284].

Отже, на місце діалектичного заперечення, чи заперечення заперечення як подвійного визначення Г. Гегеля, Ф. Ніцше поставив подвійне ствердження, чи ствердження ствердження, як подвійне визначення на місце негативної онтології дефінітивної специфікації — її позитивну онтологію. Подвійне ствердження як подвійне визначення Ф. Ніцше слугували для Ж. Дельоза формальним зразком, за аналогією з яким і була побудована його теорія диз'юнктивного синтезу.

Історія, історичне як погляд у генеалогічній філософії Ф. Ніцше доповнюється такими альтернативними поглядами, як неісторичне та надісторичне. Неісторичне постає підвалиною життя, де генеруються імпульси людської активності, а також сукупністю умов, необхідних для біологічного виживання. Надісторичне тримається на житті як елементі, що стає підґрунтям усієї реальності — природної, суспільної, культурної [див.: 118, с. 483]. Завдяки такому доповненню контекстуальний горизонт становлення розширюється.

Виходячи з наведеного розуміння історичного, Ф. Ніцше виявив в єдності історії філософії і діалектичної логіки симптоми нігілізму, діагностував діалектичну філософію як патологію. «Діалектика, — стверджував Ф. Ніцше, — любить і контролює історію, та вона сама має історію, яку вона переживає, проте не контролює. Смісл об'єднаних історії та діалектики — не втілення розуму, свободи, ні людини як виду, а нігілізм — ніщо інше як нігілізм» [73, с. 248]. Звідси те, що Ж. Дельоз не сприймав діалектичний принцип єдності історичного і логічного Г. Гегеля, його діалектичну філософію як історію філософії.

Історія, за Ж. Дельозом, протилежна становленню. На його думку, становлення — «це не історія; історія ще й дотепер позначає лише

комплекс передумов (нехай і дуже недавніх), від яких потрібно відвернутися, щоби стати, тобто створити щось нове» [74, с. 111]. Становлення народжується в історії і знову впадає в неї, але при цьому їй не належить. У самому собі воно не має ні початку, ні кінця, а тільки середину. Тож воно «не стільки історичне, скільки географічне» [74, с. 128–129].

Ж. Дельоз відкинув концепт філософії як історії філософії Г. Гегеля. На його переконання, «філософія — це становлення, а не історія» [74, с. 69]. Тому «немає ні вічної, ні історичної філософії. І вічність, й історичність філософії зводяться ось до чого: філософія завжди невчасна, невчасна в кожен епоху» [73, с. 165]. Філософія — «це завжди межичасся» [73, с. 185]. Філософія — це не «час, досягнутий в думці», як вважав Г. Гегель [49, с. 55]. Навпаки, за Ж. Дельозом, «філософія — це геофілософія», просторовий, а не часовий вираз думки [74, с. 110]. Ж. Дельоз підкреслював, що саме Ф. Ніцше заклав основи геофілософії [74, с. 119].

Ведучи мову про геофілософію, чи географію філософії, замість її історії Ж. Дельоз зазначав, «що філософія ретериторіалізується у концепті. Концепт — це не об'єкт, а територія. І замість об'єкта у нього певна територія» [74, с. 117]. При цьому Ж. Дельоз зауважував: «Філософія ретериторіалізується тричі: спочатку в минулому — в давніх греків, потім у теперішньому — в демократичній державі, й нарешті у майбутньому — в новому народі й новій землі. У цьому дзеркалі майбутнього дивно спотворюється обличчя і греків, і демократів» [74, с. 128]. На думку Ж. Дельоза, «новевропейська філософія ретериторіалізується у давній Греції як формі свого власного минулого. Співвідношення з Грецією переживалось як особисте відношення, особливо німецькими філософами» [74, с. 117]. Міркуючи за аналогією, Ж. Дельоз стверджував, що «зв'язок між капіталізмом і новоєвропейською філософією такий самий, як і між античною філософією і Грецією: це поєднання абсолютного плану іманентності з відносним соціальним середовищем, яке також діє на шляхах іманентності» [74, с. 113–114].

Філософія, за Ж. Дельозом, виникла не на Сході, а на Заході. Схід, на його думку, не знав концепту, оскільки вдовольнявся нічим не опосередкованим співіснуванням абстрактної порожнечі й найтривіальнішого сутнього [74, с. 109]. І лише на Заході вогнище іманентності розширювалося й поширювалося. Соціальне поле тут

визначалось уже не зовнішньою межею, котра, як імперія, обмежує його зверху, а внутрішніми іманентними межами, котрі весь час зміщуються, збільшуючи систему загалом, і в міру свого зміщення відтворюють себе [див.: 74, с. 112].

Для зародження філософії на Заході була потрібна зустріч грецького середовища з планом іманентності думки, була потрібна зустріч Друга і Думки, їхня кон'юнкція [див.: 74, с. 108]. Філософію Ж. Дельоз розумів як креатив і концептуалізацію, а не як критику і нарацію. Звідси його протиставлення філософії історії філософії, заперечення філософії як історії філософії. За Ж. Дельозом, «філософія не може бути зведена до своєї історії, тому що філософія постійно відривається від своєї історії, аби творити нові концепти, котрі вливаються в історію, а не випливають із неї» [74, с. 111]. Філософія, на його думку, — це конструювання. Саме ж конструювання включає два взаємодоповнювальні і різноприродні аспекти — створення концепту і накреслення плану [див.: 74, с. 43]. Концепт — початок філософії, план же — її становлення. Цей план іманентності утворює абсолютний ґрунт філософії, її Землю, або ж детериторіалізацію, її фундамент, на яких вона творить свої концепти [див.: 74, с. 50]. «Історія, — зазначав Ж. Дельоз, — вчить нас: у правильних шляхів немає фундаменту; і географія показує: тільки тонкий шар землі родючий» [72, с. 21].

Ж. Дельоз підкреслював, що мислити означає експериментувати. Історія ж не є експериментуванням, це всього-на-всього сукупність умов. Без історії експериментування залишалося б невизначеним, незумовленим, але саме експериментування не історичне — воно філософічне [див.: 74, с. 129]. Понад те, на його погляд, історія філософії зовсім нецікава, якщо не ставить перед собою завдання оживити концепт, що дремає, зіграти його заново на новій сцені, хоча б і обернувши його проти нього самого [див.: 74, с. 97].

На думку Ж. Дельоза, історію філософії можна порівняти з мистецтвом портрета. Завдання тут — не «написати схоже», тобто повторити те, що сказав філософ, а створити схожість, одночасно показавши план іманентності, який він заснував, і нові концепти, які він створив [див.: 74, с. 66]. Отже, Ж. Дельоз виступив проти редукції філософії до історії філософії, запропонованої в концепції філософії як історії філософії Г. Гегеля, вважаючи концептуальне конструювання сутністю філософії, а саму філософію, на відміну від історії філософії, конструюванням, а не реконструкцією.

Замість концепції філософії як історії філософії Г. Гегеля Ж. Дельоз запропонував концепт філософії як географії філософії, замість темпоральної моделі топологічну модель філософського дискурсу та його форм. При цьому Ж. Дельоз, як зрештою й Г. Гегель, виходив із філософських ідей Б. Спінози. Якщо для Г. Гегеля було важливе те, що Б. Спіноза тлумачив визначення як заперечення, то Ж. Дельоз брав до уваги те, що Б. Спіноза розумів мислення як рух думки по контуру речей, інтерпретував логіку як топологію. Звідси важливі для Ж. Дельоза концепти «поверхні» і «глибини», «поверхні як зосередження глибини». Поверхня в Ж. Дельоза — це не світ явищ в їхньому протиставленні сутності. Вона включає в себе глибину, зростається з нею. Глибина, джерела, початки присутні скрізь у вигляді ефектів, подій, що перебувають на межі буття [див.: 123, с. 314].

Для Ж. Дельоза поверхня — це місце розташування смислу. Світ смислу має проблематичний статус: сингулярності розподіляються в проблематичному полі й виникають на цьому полі у вигляді топологічних подій, до яких неможливо прикласти жодний вимір [див.: 123, с. 30]. Отже, якщо Г. Гегель обґрунтовував принцип єдності аналізу й синтезу, то Ж. Дельоз — розуміння аналізу як шляху з поверхні у глибину, занурення філософії в Хаос, і синтезу як шляху з глибини на поверхню, проникнення Хаосу у філософію через фільтри плану іманенції.

Смисл, за Ж. Дельозом, — це те, що виражається [див.: 72, с. 34]. Це завжди ефект [див.: 72, с. 97]. Смисл — це зовсім не принцип і не початок, це продукт. Смисл — це не те, що можна відкрити, відновити і переробити; він те, що виробляється [див.: 72, с. 99]. Смисл нейтральний, але при цьому він не є ані двійником речей, які його виражають, ні двійником станів речей, в яких він зароджується і котрі позначаються цими реченнями [див.: 72, с. 166]. Він розвернутий однією стороною до речей, а другою — до речей [див.: 72, с. 36].

Смисл не зливається ні з реченням, ні зі станом речей, котрі певне речення позначають. Він — межа між реченнями і речами, ніби співіснування двох сторін однієї позбавленої товщини площини, де, щоб потрапити з однієї сторони на другу, потрібно просуватися вздовж їхньої довжини. Смисл і є подією, за умови, що подія не втручається зі своїм просторово-часовим визначенням у стан речей. Подія як ідеальна сингулярність за своєю суттю належить мові [див.: 123, с. 323].

Сингулярне, за Ж. Дельозом, — це щось таке, що не володіє ні індивідуальними, ні особистісними якостями і, на відміну від недиференційованої безодні, перестрибує від однієї сингулярності до другої, породжуючи смисл. Сингулярності, на думку Ж. Дельоза, можна розглядати двома способами: в їхньому існуванні й розподіленні, але також і в їхній сутності, коли вони поширюються в заданому напрямі по лінії звичайних точок. Сингулярна точка поширюється по серії звичайних точок аж до околиць іншої сингулярності й т. д. Так формується світ. Він заснований на умові, що серії сходяться. Інший світ починається там, де серії, що виходять з точок, розходяться [див.: 123, с. 348]. Отже, смисл для Ж. Дельоза — це поверхневий ефект руху порожнього терміна по серіях певної структури.

Якщо Б. Спіноза, виходячи з моністичної позиції, аспектами якої є онтологічний і гносеологічний паралелізм, запропонував тіло й рух мислення по поверхні тіла як нові моделі для філософії, то Ж. Дельоз, беручи до уваги трансцендентальні поля філософії, побудував топологічну модель філософії, вихідним поняттям якої є поняття простору [див.: 71, с. 337].

Простір і тіло як основні поняття топології філософії Ж. Дельоза ретельно аналізуються у феноменології сприйняття М. Мерло-Понті. Простір, за М. Мерло-Понті, постає не середовищем, реальним чи уявним, у якому розташовані речі, а засобом, завдяки якому розташування цих речей стає можливим [див.: 126, с. 282]. Вищим ступенем виразності простору, на думку М. Мерло-Понті, є тіло [див.: 126, с. 175]. Тіло — провідник буття у світ [див.: 126, с. 104]. Воно виражає цілісне існування, і не тому що воно ніби якийсь його зовнішній супровід, а тому, що це існування в ньому реалізується [див.: 126, с. 198].

Просторовість тіла — це розгортання його тілесного буття, спосіб, яким воно відбувається як тіло [див.: 126, с. 177]. Тілесний простір має здатність відділятися від зовнішнього простору та згортати свої частини замість того, щоб їх розгортати [див.: 126, с. 123]. Тіло, зазначав М. Мерло-Понті, не можна порівнювати з фізичним об'єктом, але його можна порівнювати з витвором мистецтва [див.: 126, с. 179]. Роман, поема, картина, музичний фрагмент — цілісності, в яких неможливо відділити вираження від вираженого, їхній смисл дається лише в безпосередньому контакті з ними та випромінюється в певному

місці і в певний час. Саме в цьому розумінні, підкреслював М. Мерло-Понті, тіло можна порівнювати з витвором мистецтва [див.: 126, с. 180]. Стосовно функцій тіла М. Мерло-Понті стверджував, що саме тіло приписує значення не лише природному об'єктові, а й таким культурним об'єктам, як слова [126, с. 273]. Отже, за М. Мерло-Понті, тіло — лише елемент у системі «автор концепту — концепт».

Фундаментальні структури простору «фігура — тло», «точка — горизонт», «досвід — очікування» у топології філософії Ж. Дельоза набули вигляду структури «концепт — екзистенція», точніше, «концепт — творіння, процес, подія». Концепти, наголошував Ж. Дельоз, — це «події, а план — горизонт подій, резервуар, або ж резерв суто концептуальних подій» [74, с. 44].

Замість структури твердження формальної логіки Аристотеля «суб'єкт є предикат» у топологічній логіці Ж. Дельоза присутня структура твердження, що має форму «концепт є філософ, момент філософії і філософський факт». Відповідно до схеми цієї структури концепт має три предикати. Концепт — авторське поняття, момент розвитку національної філософії і факт в історії філософії. У такій перспективі логіка Аристотеля постає логікою однозначних предикатів, логіка Г. Гегеля — логікою двозначних предикатів, а логіка Ж. Дельоза — логікою тризначних предикатів. У топологічній логіці Ж. Дельоза однозначний предикат Аристотеля і двозначний предикат Г. Гегеля замінюється тризначним предикатом.

Ж. Дельоз на підставі тлумачення синтезу як дефініції в теорії досвіду І. Канта, подвійного ствердження як подвійного визначення і відповідно подвійного синтезу в логіці множинного ствердження Ф. Ніцше та розуміння поверхні тіла як множини точок смислу в онтологічній гносеології Б. Спінози побудував теорію серіальної дефініції. За цією теорією серіальна дефініція — це дефініція, складена з двох серій: серії дефінієндумів і серії дефінієнсів. Ці серії містять такі елементи: автор концепту як філософського твору, момент філософії як її національний тип і сам концепт як факт розвитку мови філософії. Позначмо їх відповідними символами. Автор концепту — символом «а», момент філософії символом «т», а факт концепту — символом «f».

Серія дефінієндумів у серіальній дефініції децентралізована та антиєрархічна. Це означає, що жоден з її елементів не має переваги

перед іншими або не існує привілейованого зв'язку між ними. Навпаки, вони міняються місцями, перехрещуються, поєднуються між собою різноманітними способами.

Серія дефінієндумів у серіальній дефініції також поліцентрична. Будь-який з її елементів може слугувати початком серіальної дефініції, започаткувати серіальну дефінітивну специфікацію. Беручи до уваги те, що будь-яка дефініція — синтез, серіальну дефініцію можна ідентифікувати як диз'юнктивний синтез.

Серіальна дефініція може бути атомарною і молекулярною. Атомарна серіальна дефініція — це така серіальна дефініція, в якій один елемент серії дефінієндумів співвідноситься з одним елементом серії дефінієнтів.

Молекулярна ж серіальна дефініція — це така серіальна дефініція, в якій один елемент серії дефінієндумів співвідноситься з двома елементами серії дефінієнтів.

Результат серіальної дефініції — серіально-дефінітивне твердження. Серіально-дефінітивне твердження, або SD-твердження, — це твердження суб'єктно-предикативної структури, в якому обсяг суб'єкта становить серія дефінієндумів, а обсяг предиката — серія дефінієнтів.

Серіально-дефінітивні твердження можуть бути атомарними й молекулярними. Атомарне серіально-дефінітивне твердження, або ASD-твердження, — це твердження суб'єктно-предикативної структури, в якому обсяг суб'єкта складений з одного елемента серії дефінієндумів, а обсяг предиката — з одного елемента серії дефінієнтів. Відповідно молекулярне серіально-дефінітивне твердження, або MSD-твердження, — це твердження суб'єктно-предикативної структури, в якому обсяг суб'єкта складений з одного елемента серії дефінієндумів, а обсяг предиката — з двох елементів серії дефінієнтів.

Можна виокремити такі різновиди атомарних серіально-дефінітивних тверджень, як концепторно-моментальне, моментально-фактуальне, фактуально-концепторне, моментально-концепторне, фактуально-моментальне і концепторно-фактуальне твердження.

Концепторно-моментальне твердження, або КМ-твердження, — це твердження суб'єктно-предикативної структури, в якому функцію елемента обсягу суб'єкта виконує такий елемент серії дефінієндумів, як автор концепту, а функцію елемента обсягу предиката — такий

елемент серії дефінієнсів, як момент філософії. Його схема: « $S(a) - P(m)$ », де « $S(a)$ » – автор концепту як функція обсягу суб'єкта, « $P(m)$ » – момент філософії як функція обсягу предиката. Вона читається: «Автор концепту – феномен моменту філософії». Наприклад, «Аристотель – грецький філософ», «Декарт – французький філософ», «Кант – німецький філософ».

Моментально-фактуальне твердження, або MF-твердження, – це твердження суб'єктно-предикативної структури, в якому функцію елемента обсягу суб'єкта виконує такий елемент серії дефінієндумів, як момент філософії, а функцію елемента обсягу предиката – такий елемент серії дефінієнсів, як факт концепту. Його схема: « $S(m) - P(f)$ », де « $S(m)$ » – момент філософії як функція обсягу суб'єкта, « $P(f)$ » – факт концепту як функція обсягу предиката. Вона читається: «Момент філософії репрезентує факт концепту». Наприклад, «Грецьку філософію репрезентує Аристотелева субстанція», «Французьку філософію Нового часу репрезентує Декартове *cogito*», «Німецьку філософію Нового часу репрезентує Кантове *apriori*».

Фактуально-концепторне твердження, або FC-твердження, – це твердження суб'єктно-предикативної структури, в якому функцію елемента обсягу суб'єкта виконує такий елемент серії дефінієндумів, як факт концепту, а функцію елемента обсягу предиката – такий елемент серії дефінієнсів, як автор концепту. Його схема: « $S(f) - P(a)$ », де « $S(f)$ » – факт концепту як функція обсягу суб'єкта, « $P(a)$ » – автор концепту як функція обсягу предиката. Вона читається: «Факт концепту – це креатив автора концепту». Наприклад, «Концепт субстанція – креатив Аристотеля», «Концепт *cogito* – креатив Декарта», «Концепт *apriori* – креатив Канта».

Моментально-концепторне твердження, або MC-твердження, – це твердження суб'єктно-предикативної структури, в якому функцію елемента обсягу суб'єкта виконує такий елемент серії дефінієндумів як момент філософії, а функцію елемента обсягу предиката – такий елемент серії дефінієнсів, як автор концепту. Його схема: « $S(m) - P(a)$ », де « $S(m)$ » – момент філософії як функція обсягу суб'єкта, « $P(a)$ » – автор концепту як функція обсягу предиката. Вона читається: «Момент філософії репрезентує автора концепту». Наприклад, «Грецьку філософію репрезентує Аристотель», «Французьку філософію Нового часу репрезентує Декарт», «Німецьку філософію Нового часу репрезентує Кант».

Фактуально-моментальне твердження, або FM-твердження, — це твердження суб'єктно-предикативної структури, в якому функцію елемента обсягу суб'єкта виконує такий елемент серії дефінієндумів, як факт концепту, а функцію елемента обсягу предиката — такий елемент серії дефінієнсів, як момент філософії. Його схема: « $S(f) - P(m)$ », де « $S(f)$ » — факт концепту як функція обсягу суб'єкта, « $P(m)$ » — момент філософії як функція обсягу предиката. Вона читається: «Факт концепту — конструкт моменту філософії». Наприклад, «Аристотелева субстанція — конструкт грецької філософії», «Декартове *cogito* — конструкт французької філософії Нового часу», «Кантове *apriori* — конструкт німецької філософії Нового часу».

Концепторно-фактуальне твердження, або CF-твердження, — це твердження суб'єктно-предикативної структури, в якому функцію елемента обсягу суб'єкта виконує такий елемент серії дефінієндумів, як автор концепту, а функцію елемента обсягу предиката — такий елемент серії дефінієнсів, як факт концепту. Його схема: « $S(a) - P(f)$ », де « $S(a)$ » — автор концепту як функція обсягу суб'єкта, « $P(f)$ » — факт концепту як функція обсягу предиката. Вона читається: «Автор концепту сконструював концепт». Наприклад, «Аристотель сконструював концепт субстанції», «Декарт сконструював концепт *cogito*», «Кант сконструював концепт *apriori*».

Наведені атомарні серіально-дефінітивні твердження є результатом атомарних серіальних дефініцій.

Молекулярні серіально-дефінітивні твердження можуть бути концепторно-фактуально-моментальними, концепторно-моментально-фактуальними, моментально-концепторно-фактуальними, моментально-фактуально-концепторними, фактуально-моментально-концепторними, фактуально-концепторно-моментальними.

Концепторно-фактуально-моментальне твердження, або CFM-твердження, — це твердження суб'єктно-предикативної структури, в якому функцію елемента обсягу суб'єкта виконує такий елемент серії дефінієндумів, як автор концепту, а функції елементів обсягу предиката — такі елементи серії дефінієнсів, як факт концепту і момент філософії. Його схема: « $S(a) - P(f, m)$ », де « $S(a)$ » — автор концепту як функція обсягу суб'єкта, « $P(f, m)$ » — факт концепту і момент філософії як функції обсягу предиката. Вона читається: «Автор концепту сконструював концепт, який є конструктом моменту філософії». Наприклад, «Аристотель сконструював концепт

субстанції, який є конструктором грецької філософії», «Гегель сконструював концепт міри, який є конструктором німецької філософії Нового часу».

Концепторно-моментально-фактуальне твердження, або СМФ-твердження, — це твердження суб'єктно-предикативної структури, в якому функцію елемента обсягу суб'єкта виконує такий елемент серії дефінієндумів, як автор концепту, а функції елементів обсягу предиката — такі елементи серії дефінієнсів, як момент філософії і факт концепту. Його схема: « $S(a) - P(m, f)$ », де « $S(a)$ » — автор концепту як функція обсягу суб'єкта, « $P(m, f)$ » — момент філософії і факт концепту як функції обсягу предиката. Вона читається: «Автор концепту репрезентує момент філософії, у контексті якої він сконструював факт концепту». Наприклад, «Аристотель репрезентує грецьку філософію, у контексті якої сконструював концепт субстанції», «Гегель репрезентує німецьку філософію Нового часу, в контексті якої сконструював концепт міри».

Моментально-концепторно-фактуальне твердження, або МФ-твердження, — це твердження суб'єктно-предикативної структури, в якому функцію елемента обсягу суб'єкта виконує такий елемент серії дефінієндумів, як момент філософії, а функції елементів обсягу предиката — такі елементи серії дефінієнсів, як автор концепту і факт концепту. Його схема: « $S(m) - P(c, f)$ », де « $S(m)$ » — момент філософії як функція обсягу суб'єкта, « $P(c, f)$ » — автор концепту і факт концепту як функції обсягу предиката. Вона читається: «Момент філософії репрезентує автора, який сконструював концепт». Наприклад, «Грецька філософія репрезентує Аристотеля, який сконструював концепт субстанції», «Німецька філософія Нового часу репрезентує Гегеля, який сконструював концепт міри».

Моментально-фактуально-концепторне твердження, або МФС-твердження, — це твердження суб'єктно-предикативної структури, в якому функцію елемента обсягу суб'єкта виконує такий елемент серії дефінієндумів, як момент філософії, а функції елементів обсягу предиката — такі елементи серії дефінієнсів, як факт концепту і автор концепту. Його схема: « $S(m) - P(f, c)$ », де « $S(m)$ » — момент філософії як функція обсягу суб'єкта, « $P(f, c)$ » — факт концепту і автор концепту як функції обсягу предиката. Вона читається: «Момент філософії репрезентує концепт, який є конструктором його автора».

Наприклад, «Грецька філософія репрезентує концепт субстанції, який є конструктором Аристотеля», «Німецька філософія Нового часу репрезентує концепт міри, який є конструктором Гегеля».

Фактуально-моментально-концепторне твердження, або FMC-твердження, — це твердження суб'єктно-предикативної структури, в якому функцію елемента обсягу суб'єкта виконує такий елемент серії дефінієндумів, як факт концепту, а функції елементів обсягу предиката — такі елементи серії дефінієнсів, як момент філософії і автор концепту. Його схема: « $S(f) - P(m, c)$ », де « $S(f)$ » — факт концепту як функція обсягу суб'єкта, « $P(m, c)$ » — момент філософії і автор концепту як функції обсягу предиката. Вона читається: «Концепт репрезентує момент філософії, у контексті якого функціонує його автор». Наприклад, «Концепт субстанції репрезентує грецька філософія, у контексті якої творив Аристотель», «Концепт міри репрезентує німецька філософія Нового часу, в контексті якої творив Гегель».

Фактуально-концепторно-моментальне твердження, або FCM-твердження, — це твердження суб'єктно-предикативної структури, в якому функцію елемента обсягу суб'єкта виконує такий елемент серії дефінієндумів, як факт концепту, а функції елементів обсягу предиката — такі елементи серії дефінієнсів, як автор концепту і момент філософії. Його схема: « $S(f) - P(c, m)$ », де « $S(f)$ » — факт концепту як функція обсягу суб'єкта, « $P(c, m)$ » — автор концепту і момент філософії як функції обсягу предиката. Вона читається: «Концепт — креатив його автора, який репрезентує момент філософії». Наприклад, «Концепт субстанції — креатив Аристотеля, який репрезентує грецька філософія», «Концепт міри — креатив Гегеля, який репрезентує німецька філософія Нового часу».

Проаналізовані молекулярні серіально-дефінітивні твердження є результатом молекулярних серіальних дефініцій.

Серіальна дефініція Ж. Дельоза і функціонально-граматична дефініція Г. Гегеля певною мірою схожі між собою. Їхні дефінієндуми і дефінієнси містять по три елементи, тобто є серіями. Серії дефінієндумів і дефінієнсів у Ж. Дельоза складені з таких елементів, як автор концепту, момент філософії і факт концепту, а в Г. Гегеля вони утворені з таких елементів, як філософська формація, філософська система і поняттєва модель. Однак між ними існує суттєва розбіжність. Елементи серії дефінієндумів і дефінієнсів у

Ж. Дельоза перебувають у відношенні координації, а в Г. Гегеля — у відношенні субординації. Завдяки цьому дефінітивна специфікація і концептуальна конструкція постають окремими методологічними інструментами культурної предикації.

У серіальній дефініції дослідницька культура локалізована множиною дефінієнтів, досліджувана культура — множиною дефінієндумів. В атомарній серіальній дефініції дослідницька культура репрезентована одним елементом серії дефінієнтів, а досліджувана культура — одним елементом серії дефінієндумів. У молекулярній серіальній дефініції дослідницька культура репрезентована двома елементами серії дефінієнтів, а досліджувана культура — одним елементом серії дефінієндумів.

4.3. Раціональна реконструкція

Дефінітивна специфікація діалектичної логіки Г. Гегеля як функціонально-граматична дефініція й концептуальна конструкція топологічної логіки Ж. Дельоза як серіальна дефініція у прикладній логіці комунікації історичних логік як методології історико-філософських досліджень доповнюється раціональною реконструкцією ситуаційної логіки І. Лакатоса як реконструктивною дефініцією. Вона постає вдосконаленням ситуаційної логіки і методології фальсифікаціонізму К. Попера.

Свою ситуаційну логіку К. Попер не виклав у вигляді цілісної концепції. Вона в його текстах подана низкою окремих фрагментів. Звідси потреба її цілісної реконструкції. Аби збагнути метод раціональної реконструкції І. Лакатоса, слід здійснити раціональну реконструкцію ситуаційної логіки К. Попера. Отже, одне тлумачення слугуватиме підставою для розуміння іншого тлумачення.

Ситуаційна логіка, або логіка ситуації за К. Попером, — це раціональна реконструкція та об'єктивна інтерпретація локальної ситуації. Її він поділяє на теоретичну і прикладну ситуаційну логіку. Функцію теоретичної ситуаційної логіки виконують методологічні рефлексії К. Попера щодо реконструкції та інтерпретації ситуації, функцію прикладної ситуаційної логіки — його інтерпретації дарвінізму і марксизму.

Характеризуючи теоретичну ситуаційну логіку, К. Попер зазначав, що «ситуаційний аналіз раціональний, доступний для емпіричної

перевірки і здатний до вдосконалення» [148, с. 312]. Сам же раціоналізм К. Попер визначав у термінах практичного підходу чи поведінки. На його думку, «раціоналізм — це готовність вислуховувати критичні зауваження і вчитися на досвіді» [149, с. 168]. Поперівська інтерпретація раціоналізму як критичного раціоналізму «визнає той факт, що у своїй основі раціоналістичний підхід впливає (принаймні гіпотетично) з акту віри — віри в розум» [143, с. 250].

Віра в розум — це філософська віра, яку можна назвати також вірою в комунікацію. За К. Ясперсом, «розум вимагає безмежної комунікації, він сам — тотальна воля до комунікації» [203, с. 442]. Описуючи розум, К. Ясперс зазначав, що він зіставляє всі рівні істини, показуючи значущість кожного [див.: 203, с. 440]. Він забороняє зупинятися на будь-якому смислі істини, який не включає в себе всю істину й, отже, перешкоджає замиканню істини в собі. Розум вимагає нічого не випускати з поля зору, ні реальність, ні значущість, або можливість вступати у співвідношення з усім, що є, шукати за межею будь-якої межі те, що є і повинно бути, охоплювати навіть протилежності й завжди досягати цілісності, всіляку можливу гармонію. Але разом з тим розум намагається також у кожній цілісності знайти можливість необхідного прориву. Він забороняє завершену гармонію. Він доходить до граничної межі, щоб дізнатися про справжнє буття [див.: 203, с. 441].

Філософська віра, на думку К. Ясперса, нерозривно пов'язана з повною готовністю до комунікації, оскільки достеменна істина виникає тільки у зближенні вірувань у всеосяжному. Звідси, на його думку, значущість твердження: «тільки віруючі можуть здійснити комунікацію» [203, с. 508]. Отже, віра в розум, за К. Ясперсом, є передумовою ефективної комунікації та продуктивного діалогу.

Інтерпретуючи раціоналізм як критичну раціональну поведінку, К. Попер розрізняв два типи людей — догматиків і критиків, а також дві позиції, пов'язані з ними — догматизм і критичне мислення. «Схоже, — писав він, — є два типи людей: ті, хто перебуває під чарами успадкованої відрази до помилок і тому боїться їх та боїться їх визнавати, й ті, хто також бажав би уникати помилок, але знає, що ми частіше помиляємося, ніж не помиляємося, хто дізнався (методом спроб і помилок), що може протистояти усьому, активно шукаючи свої власні помилки. Люди першого типу мислять догматично; люди другого типу — це ті, хто навчився мислити критично» [145, с. 69].

Аналізуючи критичну раціональну поведінку, К. Попер вдався до аналогії між малими і великими організмами. Він стверджував, що «від амеби до Айнштайна лише один крок. Обоє працюють методом спроб і помилок. Амеба повинна ненавидіти помилки, тому, що вона помре, якщо помилиться. Але Айнштайн знає, що ми можемо вчитися на наших помилках, і не жаліє сил, влаштовуючи усе нові перевірки, щоби виявляти нові помилки й усувати їх із наших теорій, крок, який не може зробити амеба, але може зробити Айнштайн – це досягти критичності, самокритичності, критичного підходу» [147, с. 209].

Виходячи з позиції критичного раціоналізму, К. Попер проводив методологічну паралель між біологічною еволюцією і еволюцією знання, обґрунтовуючи еволюційну епістемологію. Він заявляв, що все наше знання гіпотетичне. Це – пристосування до не повністю відомого нам навколишнього середовища. Воно часто успішне, а часто неуспішне, воно – результат попередніх спроб і неминучих помилок, а також усунення помилок. Окремі з помилок, що включені в успадковану конституцію організму, усуваються через усунення їхнього носія, тобто індивідуального організму. Однак деяким помилкам вдається уникнути усунення, і в цьому одна з причин того, що люди помиляються: людське пристосування до навколишнього середовища ніколи не оптимальне і завжди недосконале [147, с. 206]. На його думку, «еволюція наукового знання означає еволюцію в напрямі дедалі кращих і кращих теорій. Це – дарвіністський процес. Теорії стають краще пристосованими завдяки природному добору. Вони дають нам дедалі кращу й кращу інформацію про дійсність. (Вони дедалі більше й більше наближаються до істини)» [145, с. 57]. Отже, за К. Попером, еволюція наукового знання в загальних рисах збігається з еволюцією біологічного організму. Тож еволюційна епістемологія – це вчення про еволюційне зростання знання. За цим вченням, знання отримує статус наукового внаслідок перевірки в критичних умовах засобами фальсифікації.

Еволюційна епістемологія К. Попера синтезує дарвінізм з ламаркізмом. Такий погляд обстоював Ю. Чайковський [див.: 191, с. 51]. Сам же К. Попер зазначав, що дарвінізм перебуває у такому ж відношенні до ламаркізму як дедуктивізм до індуктивізму; добір до навчання за допомогою повторення; критичне усунення помилок до обґрунтування [див.: 144, с. 39].

Синтез дарвінізму і ламаркізму в еволюційній епістемології К. Попера відбувається шляхом поєднання двох факторів: добору і навчання за допомогою повторення. Добір він розумів як вид навчання, в якому помилки не використовують для майбутнього, а усувають [див.: 191, с. 50]. Тож еволюційна епістемологія К. Попера базується на таких принципах, як дедуктивізм і критицизм, тобто навчання на помилках та їхньому критичному усуненні.

Ситуаційна логіка, крім дедуктивізму і критицизму, містить у своєму списку принципів ще й антипсихологізм. З цього приводу К. Попер зауважував: «Метод ситуаційного аналізу, звичайно, індивідуалістичний метод, але він, звісно, не психологічний, оскільки він в принципі виключає всі психологічні елементи і замінює їх об'єктивними елементами ситуації» [148, с. 313].

Ситуаційна логіка заснована на реконструкції ситуації та її об'єктивному розумінні. Реконструкція ситуації для К. Попера «полягає у побудові за необхідністю спрощеної ситуації, або моделі, а тому у висуванні якоїсь гіпотези — гіпотези про те, що певні події, окремі аспекти досліджуваної ситуації були релевантними, або “відповідальними за історичну подію, що підлягає поясненню”» [146, с. 331].

Об'єктивне ж розуміння, на його думку, «полягає в усвідомленні того, що дія об'єктивно відповідала ситуації. Іншими словами, ситуація аналізується достатньо глибоко, щоби елементи, які раніше здавалися психологічними (такі як бажання, мотиви, спогади й асоціації), перетворювались в елементи ситуації. Тоді людина з певними бажаннями стане людиною, ситуація якої характеризується тим фактом, що вона переслідує об'єктивні цілі, а людина із певними спогадами й асоціаціями стане людиною, ситуація якої може бути охарактеризована тим фактом, що вона об'єктивно має у своєму розпорядженні певні теорії, або якусь інформацію» [148, с. 311].

К. Попер наголошував на важливості об'єктивної реконструкції ситуації та її локальному поясненні. На його думку, «в історії важлива об'єктивна реконструкція ситуації і вона повинна бути такою, що перевіряється» [146, с. 331]. Саме ж пояснення історика «повинно бути в якомусь розумінні локальним — стосуватися певного місця, певного часу і певних людей» [146, с. 336]. Як бачимо, теоретична ситуаційна логіка — це система принципів методологічного аналізу. Головні серед них — дедуктивізм, критицизм і антипсихологізм. Вони

характеризують критичну раціональну поведінку, її особливості та відмінність від ціннісно-раціональної поведінки.

Теоретична ситуаційна логіка також включає до свого складу метод раціональної реконструкції як схематизацію та побудову моделі локальної ситуації, а також її об'єктивну інтерпретацію.

Теоретична ситуаційна логіка, за К. Попером, доповнюється прикладною ситуаційною логікою. Вона існує у вигляді двох дослідницьких програм: дарвінізму і марксизму. Дарвінізм, на думку К. Попера, «може бути репрезентований як прикладна логіка, принаймні – як прикладна ситуаційна логіка» [144, с. 39]. Дарвінізм як прикладна ситуаційна логіка може бути витлумачений, за К. Попером, так: якщо створюється ситуація, в якій життя виявляється можливим, і якщо життя виникає, тоді ця загальна ситуація робить ідею дарвінізму однією з ідей ситуаційної логіки. Однак, зауважував він, дарвіністська теорія може бути успішною не в будь-якій можливій ситуації. Ця теорія швидше за все буде успішною стосовно дуже спеціальної, можливо, навіть унікальної ситуації, саме життя і його структурний каркас і утворюють таку ситуацію [див.: 144, с. 40]. К. Попер навіть стверджував, що дарвіністська теорія і його еволюційна епістемологія – це окремі випадки прикладної ситуаційної логіки. «Якщо прийняти погляд на дарвіністську теорію як на ситуаційну логіку, – зазначав він, – тоді ми отримаємо можливість пояснити дивну схожість між моєю теорією зростання знання і дарвіністською теорією: і та, й інша теорії – особливі випадки ситуаційної логіки» [144, с. 40–41]. Отже, дарвіністська теорія й еволюційна епістемологія в поперівській інтерпретації – це дві версії прикладної ситуаційної логіки у сфері природи: живої природи і природи наукового знання.

Прикладною ситуаційною логікою у сфері суспільства постає марксизм як теорія і метод. У марксистській матеріалістичній діалектиці як методі конкретного аналізу конкретних умов логіка ситуації постає логікою класової ситуації. Про логіку класової ситуації К. Маркса схвально відгукувався К. Попер. На його думку, Марксова спроба «використати те, що можна назвати “логікою класової ситуації” для пояснення функціонування інститутів індустріальної системи – просто чудова, незважаючи на певні перебільшення чи применшення певних аспектів цієї ситуації» [143, с. 128].

З приводу логіки класової ситуації як конкретного аналізу конкретних умов М. Корнфорт зазначав, що цей аналіз вимагає

вивчення форм взаємозв'язків всередині процесів, що відбуваються у світі, й розглядати предмети як взаємозалежні, мінливі, такі, що виникають і зникають, та понад те, як такі, що перетворюються на свою власну протилежність, спроможні виявляти суперечливі сторони в різних відношеннях і здатні вступати в суперечливі відношення, в яких вони піддаються напруженням і деформаціям, зіткненням і перетворенням [див.: 101, с. 107–108]. Цей аналіз рекомендує вивчати предмети в їхніх реальних взаємозв'язках, у процесі їх виникнення і зміни, а не обмежуватися простою реєстрацією певних явищ, абстрагуючись від процесів, в яких вони справді виникають. Конкретний аналіз конкретних умов повинен бути не тільки формально послідовним, вивідним із спостережень і таким, що припускає спростування спостереженнями, а й узгоджуватися з принципами діалектики [див.: 101, с. 107–111].

Отже, дарвінізм і марксизм — окремі приклади прикладної ситуаційної логіки. Причому дарвіністська теорія як базова ситуаційна логіка постає теоретичним фундаментом еволюційної епістемології К. Попера як похідної ситуаційної логіки.

Найкращою сферою застосування прикладної ситуаційної логіки, на думку К. Попера, є сфера історії науки. Він вважав, що описати ситуацію вченого «означає описати наукові теорії його часу і показати, чому вони не задовольняли цього конкретного вченого. Це дуже простий приклад ситуаційного аналізу, або ситуаційної логіки» [146, с. 332]. Завдяки зазначеним перевагам прикладної ситуаційної логіки ситуаційний аналіз став одним з основних методів дослідження історії науки і ввійшов у методологічний арсенал філософії і методології науки.

Еволюційна епістемологія К. Попера як прикладна ситуаційна логіка набула дальшого розвитку в логіці раціональної реконструкції ситуації І. Лакатоса. Названі прикладні ситуаційні логіки виходять з різного розуміння раціональності. Для прикладної ситуаційної логіки К. Попера притаманний практичний підхід до розуміння раціональності, яка фактично тлумачиться як критично-раціональна поведінка. А для прикладної логіки раціональної реконструкції ситуації І. Лакатоса, навпаки, властивий теоретичний підхід до розуміння раціональності, яку він трактував як нормативну поведінку. Як зазначав О. Никифоров, «Лакатос називає “раціональним” те, що відповідає певним методологічним принципам і нормам. Дії вченого “раціональні”, якщо вони узгоджуються із методологічними

принципами; якщо ж учений порушує методологічні правила (під впливом емоцій, звичок, соціальних спонукань), то він діє «іраціонально»» [110, с. 201].

Попри наведені розбіжності, між прикладними ситуаційними логіками К. Попера й І. Лакатоса є багато спільного, зокрема у плані протистояння раціоналізму і психологізму, протиставлення раціонального і психологічного. Для відрізнення раціонального від психологічного І. Лакатос використовував терміни «внутрішня історія» і «зовнішня історія» або їхні скорочені варіанти «внутрішнє» і «зовнішнє» як своєрідні аналоги логічного й історичного Г. Гегеля.

Аналізуючи терміни «внутрішня історія» і «зовнішня історія», Т. Кун розрізняв їхнє старе і нове вживання. Причому новий спосіб вживання цих термінів він приписував І. Лакатосу. «Згідно з вживанням термінів, прийнятим серед істориків, внутрішня історія – це історія, яка насамперед або виключно концентрує свою увагу на професійній діяльності членів окремого наукового співтовариства». Зовнішня ж історія, на його думку, «розглядає відношення між науковими співтовариствами і культурою в цілому. Отже, роль, яку в розвитку науки відіграють зміни релігійних або економічних традицій, стосується зовнішньої історії. В число інших звичних сфер дослідження екстерналіста включаються наукові заклади, системи освіти, а також відношення між наукою і технікою» [107, с. 583].

З таким розрізненням загалом погоджувався й І. Лакатос. Він зазначав, що «“внутрішня історія” зазвичай визначається як духовна, інтелектуальна історія; “зовнішня історія” – як соціальна історія» [110, с. 202].

На цей факт звертав увагу й сам Т. Кун. «Між звичайним вживанням термінів “внутрішня” і “зовнішня історія” та їх використанням Лакатосом, – зауважував Т. Кун, – існує, очевидно, значний збіг. Такі фактори, як релігія, економіка й освіта, як і у звичайному вживанні, так і в Лакатоса є зовнішніми; закони ж Ньютона, рівняння Шредінгера й експерименти Лавуазьє будуть внутрішніми факторами» [107, с. 583].

Водночас І. Лакатос по-новому вживав терміни «внутрішня історія» і «зовнішня історія». Будучи послідовником К. Попера і поділяючи його антипсихологізм, І. Лакатос усунув психологічні елементи зі своєї логіки раціональної реконструкції ситуації. Внаслідок цього він звузив звичайний зміст цих термінів. Його внутрішня історія, зазначав Т. Кун, набагато вужча, ніж в історика, оскільки він виключає з неї, зокрема,

будь-який аналіз особистісних характеристик науковця, хоч яку б роль вони відігравали у виборі теорії, у творчій діяльності, що створює теорію, або у формі, в якій ця теорія виникає. До того ж, підкреслював Т. Кун, він виключає такі історичні дані, як нездатність людини, яка створює нову теорію, і всього її покоління вивести з цієї теорії наслідки, які виявлять прийдешні покоління [див.: 107, с. 583–584].

Зосереджуючи свою увагу на терміні «внутрішня історія», або «внутрішній» аспект історії, Т. Кун наголошував, що термін «внутрішній» у розумінні І. Лакатоса концептуально еквівалентний термінові «раціональний» у звичному розумінні. На його думку, термін «внутрішній» І. Лакатоса запозичує у звичайного використання терміна «раціональний» його найважливішу особливість, а саме в ролі критерію добору раціональність передує заняттям історією та не залежить від неї.

Однак, вважав Т. Кун, ця незалежність вдавана, несправжня. Якби ж термін «внутрішній» був незалежним терміном із чітким вживанням, як це є в істориків насправді, то і з вивчення внутрішньої історії можна було б розраховувати почерпнути щось і для раціональної методології. Але якщо, як це в І. Лакатоса, «внутрішня історія» — це просто раціональна частина історії, то стосовно наукового методу філософ може дізнатися з неї лише стільки, скільки він сам вклав у неї. Виникає ризик, що метаметодологічний метод І. Лакатоса зводиться до тавтології [див.: 107, с. 584].

З думкою Т. Куна можна було б погодитися, якби в І. Лакатоса внутрішня історія збігалася з раціональною історією. Інакше кажучи, якби її структура була простою. Проте внутрішня історія в І. Лакатоса має складну структуру. Вона включає в себе раціональну реконструкцію і реальну історію. І між цими елементами можуть існувати істотні розбіжності. «Реальна історія науки, — писав І. Лакатос, — часто постає карикатурою її раціональної реконструкції, раціональні реконструкції часто — карикатурою реальної історії, а певні виклади історії науки — карикатурами і на її реальну історію, і на її раціональні реконструкції» [110, с. 273]. На його думку, «один зі способів фіксації розходження між реальною історією та її раціональною реконструкцією полягає в тому, щоби викласти внутрішню історію в основному тексті, а в примітках зазначити як «неправильно поведилася» реальна історія у світлі її раціональної реконструкції». Звідси випливає, що «внутрішня історія — це не тільки

вибір методологічно інтерпретованих фактів, інколи вона дає їх радикально покращений варіант» [110, с. 235]. Отже, в І. Лакатоса внутрішня історія — не просто сконструйована раціональна історія, а теоретична історія. Внутрішня історія як теоретична історія у нього протиставляється зовнішній історії як емпіричній історії, внутрішнє як віртуальне — зовнішньому як реальному.

Для осмислення раціональної реконструкції як методологічного інструменту культурної предикації І. Лакатоса важливим є принцип першості внутрішньої історії перед зовнішньою. За І. Лакатосом, внутрішня історія первинна, а зовнішня — вторинна [див.: 110, с. 202]. Раціональна реконструкція, або внутрішня історія, вважав він, первинна, оскільки найважливіші проблеми зовнішньої історії визначаються внутрішньою історією [див.: 110, с. 232]. Завдяки автономії внутрішньої історії, зазначав І. Лакатос, зовнішня історія не має суттєвого значення для розуміння історії науки [див.: 110, с. 202].

І. Лакатос наголошував на значущості й самодостатності внутрішньої історії. З його погляду «однієї внутрішньої історії достатньо для зображення історії науки в абстрактному вигляді» [110, с. 231]. Хоч яку б проблему бажав розв'язати історик науки, стверджував І. Лакатос, він насамперед повинен «реконструювати» ділянку зростання об'єктивного наукового знання, яка його цікавить, тобто важливу для нього частину «внутрішньої історії» [110, с. 233].

Для І. Лакатоса терміни «внутрішня історія», «раціональна реконструкція» і «модель раціонального зростання наукового знання» пов'язані між собою. На його думку, «кожна раціональна реконструкція створює якусь характерну для неї модель раціонального зростання наукового знання» [110, с. 232]. Отже, результат раціональної реконструкції — побудова моделі зростання наукового знання. При побудові внутрішньої історії, наголошував І. Лакатос, історик науки нехтуватиме усім ірраціональним з погляду його теорії раціональності [див.: 110, с. 234].

Однак жодна сукупність людських суджень, на його переконання, не є повністю раціональною й тому не може бути повного збігу раціональної реконструкції з реальною історією [див.: 110, с. 259]. Між ними завжди існуватиме певна невідповідність, виражена у протистоянні раціональних реконструкцій і аномальних фактів. Зрештою ці аномалії доведеться пояснювати або за допомогою кращої раціональної реконструкції, або за допомогою якоїсь зовнішньої

емпіричної теорії, звертаючись до внутрішніх або зовнішніх чинників розвитку науки [див.: 110, с. 234]. При цьому раціонального реконструктора не повинен бентежити той факт, що реальна історія набагато ширша, ніж її внутрішня історія, й інколи навіть відрізняється від неї. І що він змушений делегувати пояснення таких аномалій зовнішній історії [див.: 110, с. 263].

Здійснюючи раціональну реконструкцію, зазначав І. Лакатос, слід керуватися тим, що історія науки — це передусім теоретична історія. Це «історія подій, обраних й інтерпретованих у певний нормативний спосіб» [110, с. 238].

Про те, що в І. Лакатоса історія науки має теоретичний, а не емпіричний статус, здогадувався і Т. Кун. Він зазначав, що «те, що Лакатос розуміє під історією, такою взагалі не є, будучи насправді прикладами, сфабрикованими філософією» [110, с. 587]. Виступаючи проти такої позиції, Т. Кун наполягав, що «історія повинна бути побудована без насилля над даними, які ми готуємося відбирати й інтерпретувати. Лише в тому випадку, якщо використовуються ці й інші внутрішні критерії професійного вміння історика, результати історичного дослідження можуть мати зворотний вплив на філософську позицію, з якої починає історик, і навіть змінювати її» [107, с. 586]. Отже, протистояння між позиціями Т. Куна й І. Лакатоса зафіксовано опозицією емпіричної й теоретичної версій історії науки.

Раціональна реконструкція І. Лакатоса належить до основних реконструкцій систем наукового знання. Серед них виокремлюють стандартні, культурно-історичні, структуралістські, імітаційні й структурно-номінативні реконструкції.

Головні ідеї стандартних реконструкцій систем наукового знання сформулювали представники Берлінської групи (Г. Райхенбах та інші) і Віденського кола (М. Шлік, Р. Карнап). Вони ставили перед собою завдання осмислити в точних термінах математичної логіки специфіку неklasичних систем знання, зокрема теорії відносності й квантової механіки.

Наукові теорії як високорозвинені системи наукового знання реконструювали в такий спосіб. Теорію ототожнювали з першопорядковим численням предикатів. У цьому численні виокремлювали три групи термінів: 1) логічні й математичні; 2) теоретичні; 3) терміни спостереження, які інтерпретували за допомогою спостережень.

Аксіоми числення формулювали як такі, що задають зв'язки між теоретичними термінами, і трактували як формулювання наукових законів. Теоретичні терміни розглядали як прості скорочення дескрипцій, що містять лише терміни спостереження. Важливими компонентами стандартної реконструкції були правила відповідності, що утворювали зв'язки між теоретичними термінами і термінами спостереження [див.: 106, с. 23].

Стандартні реконструкції описують системи знання як специфічні системи тверджень. При цьому особливий акцент робиться на їхніх дедуктивних і мовних структурах. Одночасно вдаються до спроб аналізу в цих термінах усіх інших структур і процедур знання. Прикладом цього може слугувати реконструкція наукового пояснення, яку здійснили К. Гемпель і П. Опенгайм.

Стандартні реконструкції дають змогу розв'язувати певне коло проблем стосовно властивостей реконструйованої системи знання. Це проблеми обґрунтованості дедуктивних й індуктивних виводів, повноти, несуперечливості, замкненості системи знання, її зв'язків із предметною областю тощо. Отримані при цьому результати належать К. Гемпелю, А. Тарському, К. Геделю та іншим.

Стандартні реконструкції належать до змістовно-формальної, а в деяких випадках і до формальної методології науки [див.: 106, с. 24].

Культурно-історичні реконструкції в основному належать до змістовної та еволюційної методології науки. Їхня значна частина заснована на ретельному вивченні історії розвитку фрагментів окремих конкретних систем знання. При цьому вирішальними чинниками зміни і розвитку наукових систем вважаються не тільки внутрішньонаукові, а також різноманітні культурні та соціальні феномени. Це дає змогу зарахувати такі реконструкції до сингулярної та екстерналістської методології науки [див.: 106, с. 25].

Представники культурно-історичної школи включають у свої реконструкції більше конструктивних компонентів, ніж це роблять прибічники стандартної реконструкції [див.: 106, с. 25–26]. Так, у реконструкції розвитку науки, яка належить, Т. Кунові, виокремлюється низка конструктивних елементів систем знання та їхнього культурно-історичного оточення. Серед них парадигма, дисциплінарна матриця, задача-головоломка, ситуації нормального і революційного розвитку та інші. А в реконструкції Л. Лаудана особливими конструктивними елементами систем знання вважаються

проблеми і цінності. Це дає змогу віднести низку його праць до аксіологічних методологічних досліджень.

Культурно-історичні реконструкції виникли як реакція на неадекватність стандартних реконструкцій при описі розвитку систем наукового знання. Для стандартних реконструкцій характерним є застосування точних засобів математичної логіки і лінгвістики. Однак ці засоби мало підходили для опису тих конструктивних елементів систем знання, які запроваджувалися в культурно-історичних реконструкціях. Тому більшість представників культурно-історичної школи скептично ставляться до ідеї застосування точних методів та у своїх дослідженнях не вдаються до побудови й аналізу точних реконструкцій розвитку систем наукового знання [див.: 106, с. 26].

У структуралістських реконструкціях значною мірою використовуються засоби теорії множин. При цьому головною конструктивною одиницею системи знання вважається модель об'єктів із предметної області цієї системи знання. Названа одиниця описується в термінах теорії множин і репрезентує головні властивості та відношення модельованих об'єктів [див.: 106, с. 26–27]. На множині моделей визначаються різноманітні теоретико-множинні структури, в термінах яких аналізуються такі конструктивні елементи систем знання, як теоретичні й нетеоретичні поняття, закони, обмеження, аплікації й інше. Це дає змогу віднести структуралістські реконструкції до змістовно-формальної методології науки [див.: 106, с. 27].

Порівнюючи стандартну і структуралістську реконструкції, можна відзначити, що якщо стандартна реконструкція відображає впорядкованість систем наукового знання, пов'язану з відношенням виводу, то структуралістська реконструкція відображає впорядкованість структур, призначених для відображення дійсності. Тож вона виражає не дедуктивні, а репрезентативні властивості систем знання.

Залежно від досліджуваного аспекту систем знання структуралістські дослідження можна віднести до сингулярної, або тотальної, або до генетичної методології науки. Крім того, в контекст структуралістської програми можуть бути вбудовані структури, що відображають наукові спільноти і покоління. На підставі цього її можна залучити до екстерналістської методології науки.

Структуралістська реконструкція розвитку систем наукового знання може виконувати функцію своєрідної теоретичної основи опису

та пояснення окремих фактів, покладених в основу культурно-історичних реконструкцій [див.: 106, с. 27].

Імітаційні реконструкції безпосередньо пов'язані з комп'ютерною імітацією процесів виникнення і розвитку систем наукового знання [див.: 106, с. 27–28]. Це завдання розв'язується за допомогою створення спеціальних програм, які при опрацюванні вихідної інформації стосовно системи знання дають змогу реконструювати особливості її формування і розвитку, зокрема такі події, як відкриття.

Методологічна можливість побудови і використання імітаційних реконструкцій передбачає, що в їхню основу покладено такі конструктивні елементи системи знання, як операції, процедури та алгоритми. Зміна системи знання реконструюється як застосування перелічених елементів до її вихідного стану. Отримані при цьому нові результати значно розширюють можливості генетичної та еволюційної методології науки, трансформуючи її в імітаційну методологію.

Конкретні дослідження, проведені в межах імітаційної методології, належать загалом до локальної і сингулярної методології. Однак на їхній підставі можна виокремити принципи, які далі ефективно використовуватимуться у глобальній, тотальній і навіть універсальній методології науки. На сучасному рівні розвитку імітаційна методологія є інтерналістською і змістовно-формальною методологією науки [див.: 106, с.28].

Структурно-номінативні реконструкції засновані на визнанні полісистемності будь-якої системи наукового знання та ієрархічності багаторівневої організації кожної з його підсистем. При цьому для опису властивостей, структур, компонентів системи знання, а також внутрішніх і зовнішніх взаємозв'язків у ній систематично використовуються засоби теорії іменованих множин і теорії абстрактних властивостей.

Структурно-номінативне реконструювання дає змогу виявити взаємозв'язки між раніше запропонованими методологічними реконструкціями, тлумачачи їх як відображення різних, але щільно пов'язаних сторін систем знання [див.: 106, с. 28]. Воно не тільки синтезує в межах єдиної концептуальної схеми запропоновані сьогодні реконструкції, а й виходить поза межі кожної з них у детальності, глибині, точності та евристичному описі тих сторін знання, дослідження яких і привело до створення цих реконструкцій [див.: 106, с. 28–29].

Раціональна реконструкція І. Лакатоса — окремий приклад культурно-історичної реконструкції. У ній розвиток системи знання розуміється як процес зміни пов'язаних теорій. Тому ця реконструкція зараховується до глобальної методології науки. Конструктивними компонентами науково-дослідницької програми постають певні норми і пов'язані з ними евристики. Виокремлюється також жорстке ядро програми, що включає в себе фундаментальні твердження, і захисний пояс, складений із допоміжних гіпотез [див.: 106, с. 26].

Раціональну реконструкцію як метод теоретичної історії науки І. Лакатоса екстраполював у сферу історико-філософських досліджень З. Каменський, а можливості її застосування в цій сфері критично проаналізував С. Руденко. Розробляючи методологію історико-філософського дослідження, З. Каменський конкретизував поняття «раціональна реконструкція» І. Лакатоса, використовуючи замість нього поняття «раціональна реконструкція історико-філософського процесу», і розширив саме поняття «реконструкція», доповнивши «раціональну реконструкцію історико-філософського процесу» її «нераціональною реконструкцією» [див.: 156, с. 98, 100]. Причому він значною мірою ототожнював поняття «реконструкція» і «дослідження» [див.: 156, с. 100].

Раціональну і нераціональну реконструкції історико-філософського процесу З. Каменський розрізняв за критерієм раціональності. Таким критерієм для нього слугує наявність в історико-філософському дослідженні чітко сформульованої мети та спеціально розроблених для її реалізації методів дослідження. На думку З. Каменського, «історико-філософське дослідження, умисно здійснюване на основі базової теорії, яка відрізняється від тієї, що реконструюється й тому не тотожна простому її опису, що являє собою досягнення свідомо поставленої мети і здійснюване за допомогою спеціально розроблених для цього засобів — методів, називається раціональною реконструкцією історико-філософського процесу» [87, с. 76–77]. І, навпаки, історико-філософське дослідження, «яке здійснюється без усвідомлення цілей та методології, на основі стихійних рішень дослідницьких завдань є нераціональне» [87, с. 77]. Інакше кажучи, нераціональна реконструкція історико-філософського процесу характеризується відсутністю чітко сформульованої мети дослідження й спеціально сформульованих для її реалізації методів.

Мету історико-філософського дослідження З. Каменський деталізував, розділяючи її стосовно самої історії філософії на внутрішні та зовнішні цілі. «Під внутрішніми, — зазначав З. Каменський, — розуміються цілі, досягнення яких не виводить дослідження за межі самої історії філософії. Мова йде про описи, систематизації, словом, про врахування філософських ідей для використання їх в якихось подальших цілях». Іншими, на його думку, є «цілі зовнішні (функціональні). Мова йде про ідеї, що виводять дослідження поза межі самої історії філософії» [88, с. 83].

Поділ цілей історико-філософського дослідження на внутрішні й зовнішні в З. Каменського співвідноситься з його поділом історії філософії на об'єктивну і когнітивну. З погляду З. Каменського «історія філософії є насамперед об'єктивний процес розвитку філософського знання — історико-філософський процес, який об'єктивується у філософських ідеях та їх системах. Це перша, об'єктивна історія філософії. Але історія філософії є також й відтворення цього процесу в свідомості, яке об'єктивується в його описах й аналізах, у текстах, в історіографії. Це друга, когнітивна історія філософії» [86, с. 114]. Отже, у З. Каменського внутрішні цілі співвідносяться з когнітивною історією філософії, а зовнішні — з об'єктивною історією філософії. Самі ж когнітивна й об'єктивна історії філософії З. Каменського певною мірою співвідносяться з внутрішньою й зовнішньою історіями науки І. Лакатоса.

Поняття «раціональна реконструкція історико-філософського процесу» З. Каменського є методом, який входить до імперативно-цільової концепції методології історико-філософського дослідження, яку він розробив. Вона базується на класичному аристотелівському розумінні методу як шляху пізнання, сукупності засобів чи способів пізнавальної діяльності та доповнюється його конструктивістською інтерпретацією. У ній поняття методу як «засобу» чи «способу» пов'язується з поняттям «мети». На думку З. Каменського, якщо Аристотель вважав, що метод — це засіб, то це означає, що метод постає засобом досягнення певної пізнавальної мети [див.: 87, с. 76–77].

На підставі імпліцитно закладеної у філософії Аристотеля конструктивістської інтерпретації методу З. Каменський визначав метод загалом як «конструктивний засіб оволодіння матеріалом з метою розв'язання визначених пізнавальних завдань» [87, с. 76–77].

За такого розуміння методу провідним постає поняття дослідницької мети. «Дослідницькі засоби (способи, прийоми, процедури, словом, операції), за допомогою яких оптимально здійснюється історико-філософське дослідження у певній формі, тобто досягається визначена його мета, — зазначав З. Каменський, — називається його методами, а вчення про ці методи — методологією історико-філософського дослідження» [87, с. 75].

Беручи до уваги те, що методи історико-філософського пізнання — це рекомендації, приписи, загалом імперативи, та враховуючи, що в основу такого розуміння методів покладено ідею мети, таку концепцію методології історико-філософського пізнання З. Каменський пропонував назвати «імперативно-цільовою концепцією історико-філософського дослідження» [87, с. 75]. Названа концепція, на його думку, і є методологією історії філософії як «науки про закономірності історико-філософського процесу, цілі, форми і методи його відтворення (дослідження), а також про історію самосвідомості історії філософії як науки» [86, с. 124].

Метод раціональної реконструкції має широку сферу застосування. Так, І. Лакатос застосовував його до досліджень у сфері історії науки, З. Каменський — для досліджень у сфері історії світової філософії. А С. Руденко вважає за можливе застосовувати цей метод у сфері досліджень історії української філософії. На думку С. Руденка, «критичний аналіз тлумачення методу раціональної реконструкції в межах імперативно-цільової концепції історико-філософського процесу З. Каменського та в концепції історії науки І. Лакатоса дозволяє дійти висновку про більшу прийнятність для методологічного апарату історії вітчизняної філософії змісту ідеї раціональної реконструкції, що представлена у творах І. Лакатоса» [156, с. 246]. Даючи інтерпретацію методу раціональної реконструкції в історії української філософії, С. Руденко зазначав, що «під час дослідження історії української філософії метод раціональної реконструкції можна тлумачити як побудову нормативно інтерпретованої (побудованої за певними принципами, сформульованими в межах теорії раціональності) моделі раціонального зростання філософського знання, що має предметно-конструктивну та пояснювальну силу щодо нераціональних, зовнішніх (культурно-історичних, соціально-політичних, економічних,

психологічно-біографічних тощо) чинників його становлення і розвитку в історії» [156, с. 246–247].

Метод раціональної реконструкції в сучасній методологічній концепції дослідження історії української філософії С. Руденка доповнюється методом реконструктивної рефлексії. Саму реконструктивну рефлексію С. Руденко пропонував розуміти як метод, який «на основі аналізу онтологічних, гносеологічних і когнітивних основоположень узгоджує конфліктні раціональні реконструкції історії вітчизняної філософії». Потреба існування поряд із раціональною реконструкцією реконструктивної рефлексії С. Руденко пояснював тим, що «умовою застосування методу реконструктивної рефлексії в дослідженні історії української філософії постають конфліктні раціональні реконструкції ідентичного історико-філософського матеріалу» [156, с. 247].

Як бачимо, «раціональні» та «нераціональні» реконструкції історико-філософського процесу З. Каменського в сучасній методологічній концепції С. Руденка співвідносяться з «альтернативними» і «конфліктними» раціональними реконструкціями. Причому раціоналізація історико-філософського дослідження відбувається шляхом трансформації конфліктних раціональних реконструкцій в альтернативні. У такий спосіб, за С. Руденком, розв'язуються конфліктні ситуації в методології історії української філософії.

Логіка раціональної реконструкції І. Лакатоса в С. Руденка постає логікою раціональних альтернатив. З цього приводу С. Руденко зазначав, що «результатом застосування методу реконструктивної рефлексії є перетворення конфліктних раціональних реконструкцій на альтернативні шляхом виявлення спільних онтологічних та епістемологічних основоположень конфліктних раціональних реконструкцій, здійснюючи їх методологічну концептуалізацію» [156, с. 248]. Отже, метод раціональної реконструкції історії науки І. Лакатоса в імперативно-цільовій концепції методології історико-філософського дослідження З. Каменського й сучасних методологічних концепціях недескриптивного історико-філософського українознавства С. Руденка набули статусу методологічного інструменту культурної предикації історико-філософської рефлексії.

Раціональна реконструкція у прикладній логіці комунікації історичних логік — це побудова моделей дефінітивних специфікацій метафізики, діалектики і феноменології як логік функціональних систем і альтернативних поняттєвих моделей та виявлення принципів їхньої організації.

Проаналізуємо специфіку раціональної реконструкції дефінітивної специфікації на прикладі названих логік.

Метафізична логіка — це атрибутивно специфікований суб'єктно-предикативний дискурс. У свою чергу атрибутивна дефініція, або S-дефініція, — це дефініція суб'єкта, що має форму « $S \in P$ ». Вона читається: «Суб'єкт є предикат».

Функцію суб'єкта в суб'єктно-предикативному дискурсі метафізичної логіки виконує партикулярія, а функцію предиката — універсалія. Партикулярія репрезентована такою категорією метафізики, як перша субстанція, або індивід, універсалія — такими категоріями метафізики, як друга субстанція, або вид чи рід, кількість і якість. Ці категорії в метафізичній логіці називають універсальними предикатами, або просто предикатами. Атрибутивна дефініція в метафізичній логіці — це синтез предикатів та індивідів.

Діалектична логіка — це конверсивно специфікований суб'єктно-предикативний дискурс. Відповідно конверсивна дефініція, або SP-дефініція, — це дефініція суб'єкта і предиката, що має форму « $S \in P, P \in S$ ». Вона читається: «Суб'єкт є предикат, предикат є суб'єкт». Функцію суб'єкта і предиката в суб'єктно-предикативному дискурсі діалектичної логіки виконують такі категорії процесуальної діалектики, як загальне, особливе, одиничне. Конверсивна дефініція в діалектичній логіці — синтез загального, особливого й одиничного як опозиційних предикатів.

Феноменологічна логіка — це серіально специфікований суб'єктно-предикативний дискурс. Виходячи з такого розуміння, серіальна дефініція, або S n-дефініція, — це дефініція суб'єкта, що має форму нескінченної серії предикатів « $S \in P_1, P_2$ тощо». Вона читається: «Суб'єкт є перший, другий тощо предикат». На думку Е. Гусерля, «субстрат визначається не лише як предикативно експлікований через p або через r і $q...$, а як такий, що у своєму характері містить можливість подальшого визначення, отже, пасивно даний наперед відкритий горизонт можливості визначення є співтематизованим, з цього впливають відповідні предикативні форми “ $S \in p$ тощо”,

“ $S \in p, q$ ”. Тут постає нова форма визначення “тощо”, одна з основних форм у сфері судження. Тощо входить або не входить до структури судження залежно від того, наскільки далеко сягає тематичний інтерес до S ; воно, отже, диференціює самі форми судження» [69, с. 172].

Функцію суб'єкта в суб'єктно-предикативному дискурсі феноменологічної логіки виконує «Я», точніше, «Я», що пізнає, а функцію предикатата — предмети його тематичного інтересу. Серіальна дефініція у феноменологічній логіці є синтезом «Я» тематичних предметів.

Три види дефініцій зумовлюють три види раціональної реконструкції дефінітивної специфікації: атрибутивну, конверсивну і серіальну.

Атрибутивна реконструкція дефінітивної специфікації — це раціональна реконструкція атрибутивної дефініції. Її схема: « $S, P \equiv S \in P$ ». Наприклад, «Антична філософія (S) орієнтована на Космос (P)».

Конверсивна реконструкція дефінітивної специфікації — це раціональна реконструкція конверсивної дефініції. Її схема « $S, P \equiv S \in P, P \in S$ ». Наприклад, «Антична філософія (S) орієнтована на Космос (P), розмірковування про Космос (P) притаманні античній філософії (S)».

Серіальна реконструкція дефінітивної специфікації — це раціональна реконструкція серіальної дефініції. Її схема: « S, P_1, P_2 тощо $\equiv S \in P_1, P_2$ тощо». Наприклад, «Антична філософія (S) орієнтована на Космос (P_1) і людину (P_2)». Отже, атрибутивна, конверсивна і серіальна реконструкції — це різновиди реконструктивної дефініції логіки комунікації історичних логік.

Отже, прикладна логіка комунікації історичних логік як набір моделей історико-філософської рефлексії існує у вигляді діалектичної, топологічної і ситуаційної логік. Методологічним інструментом діалектичної логіки є функціонально-граматична дефініція, топологічної логіки — концептуальне конструювання, а ситуаційної логіки — раціональна реконструкція. Цей інструментарій актуалізується у практиці історико-філософських досліджень через конверсивну, серіальну та реконструктивну дефініції. Зазначені дефініції конкретизують логіку комунікації історичних логік як числення дефініцій у сфері історико-філософського пізнання. За таких обставин теоретична логіка комунікації історичних логік, як числення дефініцій, набуває конкретнішого вигляду прикладної логіки

комунікації історичних логік як числення конверсивних, серіальних та реконструктивних дефініцій.

У конверсивній дефініції дослідницька культура локалізована сферою предиката, досліджувана культура — сферою суб'єкта, і навпаки. У серіальній дефініції дослідницька культура репрезентована сферою нескінченної серії предикатів, а досліджувана культура — сферою суб'єкта. У реконструктивній дефініції дослідницька культура локалізована сферою предиката як дефінієнса, а досліджувана культура — сферою суб'єкта як дефінієндума атрибутивної, конверсивної або серіальної дефініції.

МЕТОДОЛОГІЧНІ СТРАТЕГІЇ КУЛЬТУРНОЇ ПРЕДИКАЦІЇ В ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКОМУ ДИСКУРСІ

5.1. Логіка філософських міркувань

Серед методологічних стратегій історико-філософського дискурсу можна виокремити логіку філософських міркувань, філософську евристику та історію філософської дисципліни. Вони визначають загальний план і принципи комунікації у процесі культурної предикації.

Логіка філософських міркувань як комунікативна перспектива дефінітивно-специфікованих тверджень суб'єктно-предикативної структури заснована на логіці суб'єктно-предикативного дискурсу.

Логіка суб'єктно-предикативного дискурсу — це теорія побудови тексту шляхом приписування його суб'єктові предикатів тексту, створення умов для розуміння тексту та комунікація на цій основі. Прикладом базової теорії логіки суб'єктно-предикативного дискурсу може слугувати формальна логіка Аристотеля. Вона ефективно задає фундаментальну основу для побудови неформальних логік — метафізичної, трансцендентальної, діалектичної, феноменологічної і герменевтичної.

Формальна логіка Аристотеля дає досконалий синтаксичний аналіз тверджень суб'єктно-предикативної структури. Через це її можна з повним правом назвати синтаксичною логікою. Формальній логіці Аристотеля як синтаксичній логіці протиставляються так звані змістові або неформальні логіки — трансцендентальна логіка І. Канта, діалектична логіка Г. Гегеля й ін., які цілком слушно можна назвати семантичними логіками. Зрештою, і сама метафізична логіка Аристотеля постає стосовно його формальної логіки як семантична логіка щодо синтаксичної. За такого розуміння логіка філософських міркувань постає семантичною інтерпретацією формальної логіки. Беручи до уваги те, що семантична інтерпретація формальної логіки здійснюється за допомогою онтологічних категорій, можна сформулювати дефініцію логіки філософських міркувань.

Логіка філософських міркувань — це онтологічна інтерпретація суб'єктно-предикативного дискурсу формальної логіки. За такої інтерпретації місце суб'єктних і предикатних термінів можуть займати категорії метафізики, діалектики, феноменології тощо. Звідси — метафізична, діалектична, феноменологічна логіки.

Логіка філософських міркувань — це синтаксис та інтерпретація логіки суб'єктно-предикативного дискурсу. Така інтерпретація постає функціональним аналізом онтології категорій філософської теорії як філософської мови логіки суб'єктно-предикативного дискурсу.

Логіка філософських міркувань — це філософська мова логіки суб'єктно-предикативного дискурсу, синтаксично побудована як числення імен, у якому імена функціонують у вигляді філософських категорій. Вона заснована на фундаментальному твердженні про єдність мови філософії і філософських міркувань. Мова філософії — це поняттєва мова філософського запитування і міркування, діалогу і дискурсу, в якій поняття виконують функції моделей і принципів розуміння дійсності. Вона матеріалізується через спеціальний словник філософії. Цей словник включає такі різновиди основних понять філософії, як категорії, екзистенціали і концепти. Категорії — це основні поняття класичної філософії, екзистенціали — некласичної, а концепти — посткласичної філософії. У наведеній типології простежується тенденція до суб'єктивації понять у розвитку мови філософії, пов'язування їх з індивідуальним існуванням, як це має місце в екзистенціалах, або авторською позицією, як це має місце в концептах.

Категорії — це поняття, що виражають гранично широкий за обсягом зміст. Наприклад, «суб'єкт», «об'єкт», «буття», «небуття», «сутність», «явище», «дійсність», «ціле», «частина», «причина», «наслідок», «якість», «кількість», «міра» і т. д.

Екзистенціали — це поняття, що описують ситуації буття людини у світі. Наприклад, «самотність», «відчай», «страх», «тривога», «турбота», «надія», «дружба», «любов», «свобода» та інші.

Концепти — це поняття, що мають свого автора. Наприклад, «Аристотелева субстанція» як авторське поняття Аристотеля, «Лябницева монада» як авторське поняття Г. Ляйбница, «Кантове апіорі» як авторське поняття І. Канта, «Гегелева суперечність» як авторське поняття Г. Гегеля, «Бергсонова тривалість» як авторське поняття А. Бергсона та подібне до цього.

Терміни мови філософії — це суб'єктні і предикатні терміни суб'єктно-предикативного дискурсу логіки філософських міркувань. Трьом типам термінів мови філософії — категоріям, екзистенціалам і концептам відповідають три типи філософських тверджень — категоріальні, екзистенціальні й концептуальні. У категоріальних твердженнях предикатними термінами є категорії, в екзистенціальних — екзистенціали, у концептуальних — концепти. Категоріальне твердження можна записати схемою «KSP», екзистенціальне — схемою «ESP», концептуальне — схемою «CSP». Прикладом категоріального твердження є твердження суб'єктно-предикативної структури «Аристотель високий», оскільки в ньому суб'єктові «Аристотель» приписується предикат «високий» як елемент обсягу категорії «кількість». А прикладом екзистенціального твердження є твердження суб'єктно-предикативної структури «Аристотель самотній», тому що суб'єктові «Аристотель» приписується предикат «самотній», який є різновидом наскрізних екзистенціалів, що пронизують усі види людського буття. Насамкінець прикладом концептуального твердження є твердження суб'єктно-предикативної структури «Аристотель розрізняв першу і другу субстанції», оскільки суб'єктові «Аристотель» приписується предикат «субстанція» (перша і друга), яке є авторським поняттям чи концептом Аристотеля і виражає його авторську позицію.

Формальна логіка — це логіка категоріальних тверджень. Відповідно модифікації формальної логіки і різновиди логіки філософських міркувань — це метафізична, діалектична й феноменологічна логіки. Вони синтезують у собі логіку, онтологію і семіотику.

Мова філософії — це мова метафізики, мова діалектики, мова феноменології тощо. Мова метафізики — це мова аналогічна, яка завдяки аналогії вибудовує зв'язок між емпіричною і метаемпіричною організацією дійсності. Саме тому мова метафізики поділяється на мову виходу і мову прибуття. Мова виходу — це емпірична мова, яка описує емпіричні, достовірно перевірені явища. Вона складається з таких термінів, як «річ», «причина», «краса», «добро» тощо. А мова прибуття — це мова метаемпірична, трансцендентна мова, яка перевершує межі досвіду і сповіщає його радикальну недостовірність і тому має більш алюзивну, ніж показову цінність. Її утворюють такі аналогічні поняття, як «аналогія єдності», «аналогія істини», «аналогія блага» та інші [див.: 129, с. 99—100].

Основні поняття мови метафізики — це категорії, партикулярії, універсалії і трансценденталії. Категорії — окремі способи існування, їхні індивідуальні й загальні назви. Наприклад, «субстанція», «кількість», «якість», «дія», «зазнавання» тощо [див.: 170, с. 173].

Партикулярії — це неповторювальні сутності як конкретні об'єкти та їхні індивідуальні назви. Причому кожен об'єкт у певний момент часу займає єдине місце у просторі. Наприклад, «окрема людина», «певна рослина», «ця тварина» [див.: 111, с. 45–50].

Універсалії — це повторювальні сутності як властивості об'єктів та їхні загальні назви. Наприклад, «людина», «кінь», «камінь», «дерево» [див.: 111, с. 49].

Трансценденталії — це загальні й необхідні способи існування та їхні назви з необмеженим розширенням. Наприклад, «сутнє», «благо», «істина» [див.: 170, с. 173].

Мова метафізики є методом побудови метафізичної логіки. Метафізична логіка — це онтологія дефініцій і категорій метафізики як метатеорія логіки суб'єктно-предикативного дискурсу як теорії. Мові метафізики і метафізичній логіці передують онтологія, постаючи їхньою основою. Онтологія Аристотеля як вчення про сутність існує у двох версіях, одна з яких викладена в «Метафізиці», друга — у «Категоріях» [див.: 176, с. 52]. Відповідно до вихідної онтології метафізична логіка може бути дефінітивною, або категоріальною. Дефінітивна логіка — це функціональний аналіз онтології дефініцій «категорія», «партикулярія», «універсалія» і «трансценденталія» як метафізична мова логіки суб'єктно-предикативного дискурсу. Такі терміни мови метафізики як «категорії», «партикулярії», «універсалії» і «трансценденталії» — це суб'єктні та предикатні терміни тверджень метафізичної логіки. У метафізиці категорії конкретизуються через партикулярії, універсалії і трансценденталії. А в суб'єктно-предикативному дискурсі метафізичної логіки партикулярії співвідносяться з суб'єктними термінами, універсалії і трансценденталії — з предикатними термінами. Звідси — два типи метафізичних тверджень: партикулярно-універсальні й партикулярно-трансцендентальні.

У партикулярно-універсальному твердженні суб'єктним терміном є партикулярія, предикатним терміном — універсалія. Його можна записати схемою: « $S(p) - P(u)$ ». Вона читається: «Функцію суб'єкта (S) виконує партикулярія (p), функцію предиката (P) — універсалія (u)». Наприклад, «Певна тварина (S(p)) є конем (P(u))».

У партикулярно-трансцендентальному твердженні суб'єктивним терміном є партикулярія, предикатним терміном — трансценденталія. Його можна записати схемою: «S(p) — P(t)». Вона читається: «Функцію суб'єкта (S) виконує партикулярія (p), функцію предиката (P) — трансценденталія (t)». Наприклад, «Певна тварина (S(p)) є сутнім (P(t))».

Онтологія як учення про буття — основа і передумова метафізики як учення про будову всього, що є, його остаточні причини або найперші принципи [див.: 170, с. 31; 111, с. 9; 129, с. 7]. Онтологія — це передусім усіологія. Адже знати, що таке буття, означає знати, що таке субстанція [див.: 7, с. 174]. Усіологія як учення про субстанцію та її властивості у свою чергу постає основою категоріальної логіки. Категоріальна логіка — це функціональний аналіз онтології категорій «субстанція», «якість» і «кількість» як метафізична мова логіки суб'єктно-предикативного дискурсу. Саме категоріальна логіка зазвичай ототожнюється з метафізичною логікою загалом та постає її єдиним репрезентантом. Метафізична логіка — це метафізична мова логіки суб'єктно-предикативного дискурсу, синтаксично побудована як числення загальних імен, у якому загальні імена функціонують у статусі таких метафізичних категорій, як «субстанція», «якість» і «кількість».

Онтологія категорій метафізики налічує десять категорій: одну субстанцію і дев'ять акциденцій [див.: 100, с. 91]. Категоріями метафізики вважаються субстанція, якість, кількість, відношення, дія, зазнавання, місце, час, володіння, положення [див.: 4, с. 457; 170, с. 218].

Розрізняють першу і другу субстанції. Під першою субстанцією розуміється індивід, індивідуальне сутнє і сутність [див.: 170, с. 217; 7, с. 202]. Наприклад, окрема людина, окремий кінь, окреме дерево, окремий камінь. Перша субстанція описується за допомогою термінів «ось це» і «відокремлене» [див.: 7, с. 232]. Під другою субстанцією розуміється вид і рід як субстанція, загальне сутнє і сутність, або загальник [див.: 7, с. 240; 170, с. 218]. Наприклад, людина як така, кінь як такий, дерево як таке, камінь як такий.

Онтологія категорій метафізики — лінійна система категорій. Між категоріями метафізики існує певна субординація: на початку перебуває категорія «перша субстанція», а всі інші категорії — «якість», «кількість» тощо розглядаються як її дефінітивні

специфікації. Завдяки цьому утворюється центрована система категорій. Першій субстанції, яка цілком самостійна, підпорядковуються всі дефініції її акциденцій [див.: 28, с. 22]. Звідси, по-перше, онтологічний пріоритет субстанції, оскільки без субстанції властивості існувати не можуть, а, по-друге, дефінітивний пріоритет субстанції, тому що саме субстанція є підставою визначення речі [див.: 7, с. 238].

Фундаментом в будівлі категоріальної логіки є, безумовно, категорія «субстанція», а її стінами — категорія «якість» як характеристика властивості речі та категорія «кількість» як числова визначеність речі. Названі категорії утворюють онтологію категоріальної логіки [див.: 198, с. 42].

У твердженнях категоріальної логіки першій субстанції відповідає суб'єкт, другій субстанції та акциденціям — предикат. Звідси — три типи тверджень категоріальної логіки: реїстично-субстанціональне, реїстично-атрибутивне і реїстично-квантифікативне. Їхні інші назви: речово-сутнісне, речово-якісне і речово-кількісне твердження.

У реїстично-субстанціональному твердженні місце суб'єктного терміна займає перша субстанція (окрема річ, істота), а місце предикатного терміна — друга субстанція (вид, рід). Його можна схематично записати так: « $S(r) - P(s)$ ». Ця схема читається: «Функцію суб'єкта (S) виконує перша субстанція (r), а функцію предиката (P) — друга субстанція (s)». Наприклад, «Ось це ($S(r)$) є кінь ($P(s)$)».

У реїстично-атрибутивному твердженні місце суб'єктного терміна займає перша субстанція (конкретний індивід), а місце предикатного терміна — якість. Його можна схематично записати так: « $S(r) - P(a)$ ». Ця схема читається: «Функцію суб'єкта (S) виконує перша субстанція (r), а функцію предиката (P) — якість (a)». Наприклад, «Ця троянда ($S(r)$) червона ($P(a)$)».

У реїстично-квантифікативному твердженні місце суб'єктного терміна займає перша субстанція (індивідуальне сутнє), а місце предикатного терміна — кількість. Його можна схематично записати так: « $S(r) - P(c)$ ». Ця схема читається: «Функцію суб'єкта (S) виконує перша субстанція (r), а функцію предиката (P) — кількість (c)». Наприклад, «Це дерево ($S(r)$) високе ($P(c)$)».

Метафізична логіка побудована на двох припущеннях: припущенні непорожнечі та припущенні двозначності. За припущенням непорожнечі суб'єктні й предикатні терміни метафізичного

твердження не є порожніми термінами. Порожніми термінами називають терміни, обсяги яких — порожні множини, оскільки не містять жодного елемента. Вони можуть бути виражені такими порожніми іменами, як «круглий квадрат», «циклоп», «кентавр». Протилежними до порожніх термінів є повні терміни. Повними називаються терміни, обсяги яких є скінченними або нескінченними множинами, оскільки вони містять хоча б один елемент. Повні терміни можуть бути виражені такими загальними або власними іменами, як «космос», «атом», «Сократ».

При побудові метафізичних тверджень порожні терміни не використовуються. Для виявлення і вилучення порожніх термінів зі складу метафізичних тверджень застосовують учення Аристотеля про чотири види причин. У цьому вченні розрізняють дві групи причин: внутрішні та зовнішні. Внутрішніми причинами називаються формальна і матеріальна, зовнішніми — дійова і цільова. Внутрішні причини називаються основними, зовнішні — неосновними, що зводяться до основних [див.: 176, с. 129]. Формальною причиною є сутність, субстанція речі, матеріальною причиною — матерія, з якої утворені речі, дійовою причиною — спонукання до руху, цільовою причиною — мета чи смисл руху [див.: 4, с. 225].

Порожні терміни у структурі метафізичних тверджень виявляють на підставі основних причин — формальної і матеріальної. Якщо об'єкт метафізичного твердження має формальну причину, але не має матеріальної причини, його ім'я вилучається зі сфери інтерпретації метафізичної логіки. Так, крилатий кінь на ім'я Пегас має формальну причину, бо існує в уяві чи фантазії, але не має матеріальної причини — реально такий матеріальний об'єкт не існує. Тому й таке ім'я не використовується у метафізичній логіці й такий об'єкт не досліджується у метафізиці.

Припущення непорожнечі метафізичної логіки доповнюється припущенням двозначності. Це припущення передбачає, що метафізичні твердження можуть відповідати дійсності або не відповідати їй, бути істинними або хибними. Названі припущення накладають певні обмеження на метафізичну логіку, предметну сферу її застосування та інтерпретації.

Припущення метафізичної логіки головню через вчення про чотири види причин пов'язані з законами метафізики. Ці закони водночас є і законами буття, і законами міркування, законами онтології і законами

логіки. Найчастіше називають три такі закони: закон тотожності, закон причиновості та закон доцільності [див.: 100, с. 117].

Закон тотожності — це принцип метафізики, за яким те, що існує, є воно саме, необхідно збігається із собою та не може не бути [див.: 100, с. 119].

Закон причиновості — це принцип метафізики, за яким усе, що має початок, є наслідком якоїсь причини [див.: 129, с. 116; 100, с. 120].

Закон доцільності, або фінальності, — це принцип метафізики, за яким будь-яка дія зорієнтована на кінцеву мету [див.: 129, с. 125; 100, с. 126].

Різновидом метафізики є діалектична метафізика, або просто діалектика. Поглиблена розробка мови метафізики — мова діалектики, а розширений варіант метафізичної логіки — діалектична логіка. Мова діалектики — парадоксальна, вона постулює два взаємовиключні смисли в одному виразі. Вона містить такі полярні терміни, як «субстанція і акциденція», «необхідність і випадковість», «можливість і дійсність», «причина і наслідок», «якість і кількість» тощо. Мова діалектики багатша, більш розроблена, аніж мова метафізики. Якщо мова метафізики налічує лише десять категорій, то мова діалектики — аж сто сорок три категорії.

Категоріями буття є «якість», «кількість» і «міра». Категоріями якості вважаються «чисте буття — ніщо», «становлення», «виникнення — зникнення», «наявне буття», «щось — інше», «для-себе-буття», «одне — множинне». Категоріями кількості постають «дискретність — безперервність», «обмеження», «одиниця — множина», «величина», «єдність — множинність», «число», «екстенсивна величина — інтенсивна величина», «порядок», «пряме відношення — обернене відношення», «ступеневе відношення». Категоріями міри постають «специфічна кількість», «специфічно самостійні міри», «вузлова лінія мір», «реальна міра», «абсолютна нерозрізнюваність».

Категоріями сутності є «існування», «явище», «дійсність». Категоріями існування вважаються «тотожність — розбіжність», «протилежність», «сутність — основа», «матерія — форма», «річ», «матерія — властивості».

Категоріями явища постають «світ явищ», «форма — зміст», «відношення», «частина — ціле», «сила виявлення», «внутрішнє — зовнішнє».

Категоріями дійсності постають «можливість — випадковість», «умова», «предмет — діяльність», «необхідність», «субстанція — акциденції», «могутність», «причина в собі — причина для себе», «дія», «одна субстанція — друга субстанція», «взаємодія».

Категоріями поняття є «суб'єктивне поняття», «об'єкт» та «ідея». Категоріями суб'єктивного поняття вважаються «одиничне», «особливе», «загальне», «суб'єкт», «предикат», «судження», «умовивід».

До категорій судження належать «судження наявного буття (якості)», «судження рефлексії (кількості)», «судження необхідності», «судження поняття». Категоріями судження наявного буття (якості) є «судження позитивне, заперечне і тавтологічне», категоріями судження рефлексії (кількості) — «судження сингулярне, партикулярне, універсальне», категоріями судження необхідності — «судження категоричне, гіпотетичне і диз'юнктивне», категоріями судження поняття — «судження асерторичне, проблематичне, аподиктичне».

До категорій умовиводу належать «умовивід наявного буття (якості)», «умовивід рефлексії» й «умовивід необхідності». Категоріями умовиводу наявного буття (якості) є «перша, друга, третя, четверта фігури», категоріями умовиводу рефлексії — «умовивід сукупності, індукції та аналогії», категоріями умовиводу необхідності — «умовивід категоричний, гіпотетичний, диз'юнктивний».

Категоріями об'єкта є «механічний об'єкт», «хімічний об'єкт» і «телеологічний об'єкт». Категоріями механічного об'єкта вважаються «наявність буття», «одиничність тіл», «загальний центр системи тіл». Категоріями хімічного об'єкта постають «реакції з'єднання», «реакції роз'єднання», «хімічний процес загалом». Категоріями телеологічного об'єкта постають «суб'єктивна мета», «засіб», «здійснена мета».

Категоріями ідеї є «ідея життя», «ідея пізнання», «абсолютна ідея». Категоріями ідеї життя вважаються «організм», «стать», «рід». Категоріями ідеї пізнання постають «теорія», «практика», «істина». Категоріями абсолютної ідеї постають «буття», «сутність», «поняття» [див.: 174, с. 178—182].

Мова діалектики постає методом побудови діалектичної логіки. Діалектична логіка — це діалектична мова логіки суб'єктно-предикативного дискурсу, синтаксично побудована як числення

загальних, часткових й одиничних імен, у якому загальні, часткові й одиничні імена функціонують у статусі таких діалектичних категорій, як «загальне», «особливе» та «одиничне».

Діалектична логіка є синтезом голістичної і теоретико-множинної логіки. Вихідне поняття голістичної логіки як учення про цілісність — поняття «ціле». Ціле — це такий граничний рівень єдності, який просто означає остаточну неподільність фізичного стану на елементи і множини, а отже, і незастосовність цих термінів до його опису [див.: 189, с. 155]. А вихідне поняття теоретико-множинної логіки як учення про імена — поняття «множина». Множина — це будь-яка сукупність, зібрання, набір, клас, ансамбль, комплекс визначених і розрізняваних між собою об'єктів, що мають спільні властивості та аналізуються й уявляються як єдине ціле [див.: 60, с. 64].

Єдине і множинне — протилежні поняття [див.: 190, с. 48]. Тому ціле як граничний рівень єдності, як органічне чи організоване ціле та множина як механічне чи сумативне ціле — це не одне й те ж саме. Ціле — це не-сукупність, не-множина. Множина — заперечення цілісності [див.: 189, с. 158].

Діалектична логіка є єдністю трьох логік: логіки цілісності, логіки сутності й логіки імен. Логіка цілісності заснована на онтології цілостей, логіка імен — на онтології множин, а логіка сутності — на онтології цілостей та онтології множин. Онтологія цілостей виходить з розуміння множини як цілого, а її елементів як частин. Онтологія множин, навпаки, виходить з розуміння цілого як множини, а його частин як елементів.

Діалектична логіка — це теорія парадоксальних тверджень. Діалектичне твердження містить в собі два протилежні предикати, кожен з яких виражає два протилежні смисли — єдине і множинне. Звідси конкретизація категорій «загальне — особливе — одиничне» через такі окремі низки категорій як «ціле — частина — елемент» і «рід — вид — індивід», що поєднуються у структурі діалектичного поняття на підставі категорій «тотожність — відмінність — основа». Так постають предикативні опозиції «ціле — рід», «частина — вид», «елемент — індивід», у яких загальне є цілим або родом як виразом тотожності, особливе — частиною або видом як виразом відмінності, одиничне — елементом або індивідом як виразом основи. Предикативні опозиції спричиняють напруження, поляризацію єдиного і множинного у структурі діалектичного поняття, слугуючи джерелом його розвитку.

Специфіку діалектичної логіки можна збагнути лише через її порівняння з метафізичною логікою. Метафізична логіка — це теорія побудови предикативних тверджень з одним предикатом, функцію якого можуть виконувати такі категорії метафізики, як «субстанція», «якість» і «кількість». А діалектична логіка — це теорія побудови предикативних тверджень із двома предикатами, функції яких можуть виконувати такі категорії діалектики, як «загальне», «особливе» та «одиничне».

Метафізичне твердження — це дефініція суб'єкта, що має форму «суб'єкт є предикат», діалектичне твердження — дефініцією суб'єкта і дефініцією предиката, що має комбіновану (пряму і обернену) форму «суб'єкт є предикат, предикат є суб'єкт». Ця абстрактна форма може набувати різноманітних конкретних визначень: «суб'єкт є одиничне, предикат є загальне», «суб'єкт є загальне, предикат є особливе» тощо.

Якщо в метафізичній логіці субстанція — одиничне, акциденції — загальне, то в діалектичній логіці навпаки — субстанція — загальне, акциденції — одиничне [174, с. 119].

В онтології категорій «загальне», «особливе» й «одиничне» існує кількісний і якісний підхід до їхнього співвідношення. При кількісному підході одиничне — це одне, особливе — деякі, загальне — всі. А при якісному підході одиничне — це буття, загальне — сутність, особливе — поняття [див.: 29, с. 178].

Загальне в онтології категорій «загальне», «особливе» й «одиничне» слід розуміти як всезагальне. Коли мовиться про загальне поняття, тоді вживається слово «загалом», наприклад: «дім загалом», «книжка загалом». Коли ж мова заходить про всезагальний момент поняття, то тут вживається вираз «в цілому», наприклад: «біосфера в цілому», «університет в цілому» [див.: 174, с. 119].

При якісному підході до онтології категорій «загальне», «особливе» й «одиничне» має існувати система з трьох категорій як систем різного рівня спільності, в якій особливе опосередковує відношення між одиничним і загальним. При кількісному ж підході до онтології категорій «загальне», «особливе» й «одиничне» систему з трьох категорій можна редукувати до системи з двох категорій: «загальне — особливе», «загальне — одиничне», «особливе — одиничне», і навпаки [див.: 168, с. 62].

У загально-особливому твердженні суб'єктом є загальне, предикатом — особливе. Його можна записати схемою: « $S(z) — P(y)$ ».

Вона читається: «Функцію суб'єкта (S) виконує загальне (z), функцію предиката (P) – особливе (y)». Наприклад, «Людина (S(z)) є людиною, що навчається (P(y))».

У загально-одиничному твердженні суб'єктом є загальне, предикатом – одиничне. Його можна записати схемою: «S(z) – P(x)». Вона читається: «Функцію суб'єкта (S) виконує загальне (z), функцію предиката (P) – одиничне (x)». Наприклад, «Людина (S(z)) є студентом (P(x))».

В особливо-одиничному твердженні суб'єктом є особливе, предикатом – одиничне. Його можна записати схемою: «S(y) – P(x)». Вона читається: «Функцію суб'єкта (S) виконує особливе (y), функцію предиката (P) – одиничне (x)». Наприклад, «Людина, що навчається (S(y)), є студентом (P(x))».

Беручи до уваги наведені схеми, можна здійснити переклад тверджень з мови метафізичної логіки мовою діалектичної логіки:

- 1) $S(p) - P(u) \equiv S(x) - P(z)$;
- 2) $S(p) - P(t) \equiv S(x) - P(y)$;
- 3) $S(r) - P(s) \equiv S(x) - P(z)$;
- 4) $S(r) - P(c) \equiv S(x) - P(y)$;
- 5) $S(r) - P(a) \equiv S(x) - P(x)$.

Принципи діалектичної логіки – це принципи сходження від абстрактного до конкретного, групування категорій за сферами пізнання, єдності аналізу і синтезу та єдності історичного і логічного [див.: 174, с. 39–40].

Принцип сходження від абстрактного до конкретного – це принцип діалектичної логіки, за яким теоретичне мислення просувається дедуктивним шляхом від вихідної абстракції до конкретної системи її дефінітивних специфікацій. У процесі руху від абстрактного до конкретного абстрактне поняття змістовно збагачується, ущільнюється і деталізується. Прикладом руху від абстрактного до конкретного є перехід від поняття «паралелограм» до поняття «квадрат», а потім – до поняття «білий квадрат».

Принцип групування категорій за сферами пізнання – це принцип діалектичної логіки, за яким певній сфері вияву дійсності відповідає своє коло категоріальних визначень. Розрізняють три сфери категоріальних визначень: сферу категорій буття, сферу категорій сутності та сферу категорій поняття. Сфері категорій буття відповідає «якість», «кількість» і «міра», сфері категорій сутності – «існування»,

«явище» і «дійсність», сфері категорій поняття — «суб'єктивне поняття», «об'єкт» та «ідея».

Принцип єдності аналізу і синтезу — це принцип діалектичної логіки, за яким механізм розвитку будь-якого явища включає в себе тезу (покладання, вихідне твердження), антитезу (самороздвоєння, самозаперечення тези) і синтез (спільне покладання тези і антитези, їхнє обмеження, нове твердження). Важливо підкреслити, що в діалектичній логіці заперечується зміст, а не форма твердження. Саме тому в логіці висловлювань як розділі сучасної формальної логіки внаслідок зняття подвійного заперечення отримують вихідне твердження, а в діалектичній логіці — нове твердження. Прикладом єдності аналізу і синтезу є такі тріадні цикли: «квітка (теза) — брунька (антитеза) — плід (синтез)», «зерно (теза) — стебло (антитеза) — колос (синтез)».

Принцип єдності історичного і логічного — це принцип діалектичної логіки, за яким логічна послідовність виникнення категорій збігається з історичною послідовністю запровадження їх у наукову сферу. Єдність історичного і логічного в історії філософії реалізується у такій послідовності: «буття» (антична філософія) — «сутність» (філософія Нового часу) — «поняття» (німецька класична філософія).

Перші три принципи діалектичної логіки мають внутрішній характер, а останні — зовнішній.

Метафізиці й діалектиці як трансцендентним моделям метафізики протиставляється феноменологія як іманентна метафізика, мові метафізики і діалектики — мова феноменології, а метафізичній і діалектичній логіці — феноменологічна логіка. Мова феноменології — це гібридна мова дофілософської розмовної практики і філософських феноменологічних описів світу чистої свідомості та її досвіду, зміст якої розкривається поза її відношенням до зовнішнього світу. Вона складена з таких термінів дофілософської розмовної практики, як «я», «зміст», «смысл», і таких термінів філософської феноменології, як «трансцендентальний суб'єкт», «інтенціональність», «темпоральність» тощо. Мова феноменології — незавершений філософський проект. Феноменологія так і не створила своєї власної, завершеної, точної мови [див.: 30, с. 171].

Мова феноменології є методом побудови феноменологічної логіки. Феноменологічна логіка — це феноменологічна мова логіки суб'єктно-предикатного дискурсу, синтаксично побудована як числення загальних й одиничних імен, у якому загальні й одиничні імена

функціонують у статусі таких категорій філософської феноменології, як «інтенція», «феномен» й «ейдос».

З'ясуємо значення наведених категорій феноменології. Іntenція — це спрямованість свідомості на зміст своїх актів, іманентна предметність. Базову інтенціональну структуру утворюють ноезис і ноема. Ноезис — це сама спрямованість свідомості, її акти, в яких конструюються інтенціональні об'єкти. Цими актами можуть бути сприйняття, фантазія, спогад тощо. Іntenціональним корелятом ноезису є ноема. Ноема — це те, на що спрямована свідомість, сам інтенціональний об'єкт, взятий з боку сутності [див.: 162, с. 79].

Компоненти інтенціонального об'єкта — феномен та ейдос. Феномен — це синонім факту, явище, яке спостерігає суб'єкт [див.: 162, с. 90]. А ейдос — це синонім сутності й протиставлення факту [див.: 162, с. 92]. Феномен — індивідуальний, ейдос — універсальний компонент інтенціонального об'єкта [див.: 165, с. 135, 137].

Феноменологічна логіка і феноменологія допредикативного досвіду, предикативне твердження і допредикативний досвід пов'язані між собою. Допредикативний досвід завжди містить зародки предикативного твердження, а предикативне твердження завжди вкорінене в допредикативному досвіді й відтворює його структурні елементи [див.: 92, с. 208].

Допредикативний досвід — це сфера сприйняття, предикативне твердження — сфера поняттєвої думки. Сприйняття організоване так, що типи визначають його мету і слугують засобами її досягнення. Типи утворюють сприйняття схожих речей. Вони трансформуються через додавання нового досвіду [див.: 18, с. 174—176].

Між допредикативним досвідом і предикативним твердженням існує опозиція домовної очевидності та мовного вираження [див.: 18, с. 175]. Домовна, або допредикативна, очевидність є передумовою можливого предикативного твердження [див.: 127, с. 247].

Побудова предикативного твердження починається з допредикативного досвіду типізації, конститування нового типу або корекції відомого. Предикативне твердження не тільки вкорінене у допредикативному досвіді типізації, а й за своєю структурою відтворює цей досвід, але тепер уже в активному модусі [див.: 92, с. 207]. Те, що на рівні допредикативного досвіду типізації є пасивним синтезом, докатегоріальною перцепцією та асоціацією, ідентифікацією-акумуляцією, на рівні предикативного твердження

постає активністю свідомості, категоріальною інтуїцією, предикативним синтезом і дефінітивною специфікацією.

Із допредикативного досвіду споглядання предмета та його властивостей виникає категорія субстрату та його визначень. Онтологічні категорії «субстрат» і «властивість» співвідносяться з граматичними категоріями «підмет» і «присудок» та логічними категоріями «суб'єкт» і «предикат». Звідси формальна структура предикативного твердження. Вона складена із синтаксичної форми (суб'єкта і предиката), функціональної форми (підмета і присудка) і ядерної форми (субстрату і властивостей) [див.: 69, с. 165].

У формальній структурі предикативного твердження інтенція, або інтенціональний об'єкт, розділяється на індивідуальний компонент інтенціонального об'єкта, або феномен, функцію якого виконує суб'єкт, підмет і субстрат, та універсальний компонент інтенціонального об'єкта, або ейдос, функцію якого виконує предикат, присудок і властивість. У такій перспективі предикативне твердження феноменологічної логіки є розширеним варіантом твердження суб'єктно-предикативної структури формальної логіки. Воно включає в себе не тільки досвід предикації і предикативне твердження як її результат, а й і допредикативний досвід.

Тут напрошується аналогія між феноменологічною і діалектичною логіками. У діалектичній логіці поняття при переході в судження розділяється на суб'єкт і предикат, одиничне і загальне так само, як інтенціональний об'єкт у феноменологічній логіці, розпадається на суб'єкт і предикат, одиничне як наявне буття, явище і загальне як його сутність.

На рівні досвіду предикації і предикативного твердження розповідні двоскладні речення, які виражають зміст чуттєвого сприйняття допредикативного досвіду, можуть бути редуковані до формальної структури. У формальній структурі суб'єктно-предикативного твердження феноменологічної логіки місце суб'єктного терміна займає феномен як індивідуальний компонент інтенціонального об'єкта, а місце предикатного терміна — ейдос як універсальний компонент його структури.

Залежно від характеру відношення між суб'єктними і предикатними термінами у феноменологічній логіці можна виокремити предикативні твердження скінченного і нескінченного типу. У скінченному твердженні суб'єктний термін перебуває у відношенні зі скінченною множиною

предикатних термінів. Його можна записати схемою: « $S(f) - P(e)$ ». Вона читається: «Функцію суб'єкта (S) виконує феномен (f), функцію предиката (P) — ейдос (e)». Наприклад, «Холодне повітря ($S(f)$) освіжає ($P(e)$)». Або схемою: « $S(f) - P_1(e_1) - P_2(e_2)$ ». Вона читається: «Функцію суб'єкта (S) виконує феномен (f), функцію першого предиката (P_1) — перший ейдос (e_1), функцію другого предиката (P_2) — другий ейдос (e_2)». Наприклад, «Холодне повітря ($S(f)$) освіжає ($P_1(e_1)$), бадьорить ($P_2(e_2)$)».

У нескінченному твердженні суб'єктний термін перебуває у відношенні з нескінченною множиною предикатних термінів. Його можна записати схемою: « $S(f) - P(e) - \infty$ ». Вона читається: «Функцію суб'єкта (S) виконує феномен (f), функцію предиката (P) — ейдос (e) тощо (∞)». Наприклад, «Холодне повітря ($S(f)$) освіжає ($P(e)$) тощо (∞)». Або схемою: « $S(f) - P_1(e_1) - P_2(e_2) - \infty$ ». Вона читається: «Функцію суб'єкта (S) виконує феномен (f), функцію першого предиката (P_1) — перший ейдос (e_1), функцію другого предиката (P_2) — другий ейдос (e_2) тощо (∞)». Наприклад, «Холодне повітря ($S(f)$) освіжає ($P_1(e_1)$), бадьорить ($P_2(e_2)$) тощо (∞)».

Принципами феноменології і феноменологічної логіки є принцип першості й самодостовірності трансцендентального суб'єкта, принцип внутрішньої свідомості часу і принцип інтенціональності свідомості. Вони всі є аподиктичними істинами.

Принцип першості й самодостовірності трансцендентального суб'єкта виражає аподиктичну істину: «Я мислю, отже, я існую».

За принципом внутрішньої свідомості часу існування трансцендентального суб'єкта протікає в його внутрішньому часі. Знання про наявність іманентного часу, в якому він існує, є аподиктичним: в існуванні цього часу він засумніватися не може.

Відповідно до принципу інтенціональності свідомості трансцендентальна свідомість як активність трансцендентального суб'єкта складається з двох шарів: перший шар — це самі інтенції, а другий — це світ інтенціональних об'єктів. Інтенціональні об'єкти, на які спрямовуються інтенції як акти свідомості, — це феномени, вони не трансцендентні, а іманентні свідомості. Вони становлять частину трансцендентальної свідомості й, отже, існують безсумнівно, аподиктично.

Проаналізовані принципи визначають структуру трансцендентального суб'єкта. Вони утворюють його аподиктичну формальну основу [див.: 165, с. 233, 340—341].

Теорії предикативних тверджень метафізичної, діалектичної і феноменологічної логіки слугують основою для побудови теорії предикативних тверджень логіки філософських міркувань. Предикативне твердження в суб'єктно-предикативному дискурсі логіки філософських міркувань виконує функцію предикації, функцію синтезу, функцію дефініції і функцію комунікації.

Предикація в суб'єктно-предикативному дискурсі — це приписування суб'єктові чи суб'єктам дискурсу предикативних термінів. Вона може бути пропозиційною чи опозиційною.

Пропозиційна предикація в суб'єктно-предикативному дискурсі — це приписування одному граматичному суб'єктові як логічному підметові одного граматичного предиката як логічного присудка. Його схема: « $S \in P$ ». Вона читається: «Суб'єктові (S) належить предикат (P)».

Опозиційна предикація в суб'єктно-предикативному дискурсі — це приписування двом суб'єктам — власне граматичному суб'єктові як логічному підметові і граматичному предикатові як логічному присудкові двох предикатів як пропозиційних функцій. Його схема: « $S(p) \in P(s)$ ». Вона читається: «Функцію суб'єкта (S) виконує предикат (p), функцію предиката (P) — суб'єкт (s), отже, суб'єкт є предикат, предикат є суб'єкт».

Відповідно до двох типів предикації можна виокремити два типи предикативних тверджень: категоричні й парадоксальні. У категоричному твердженні граматичному суб'єктові як логічному підметові приписується граматичний предикат як логічний присудок. Його схема: « $S - P$ ». Вона читається: « $S \in P, S \text{ не } \in P$ ». Наприклад, «Аристотель є філософом».

У парадоксальному твердженні математичному суб'єктові як пропозиційній функції приписується предикат як пропозиційна функція. Його схема: « $S(p) \in P(q)$ ». Вона читається: «Функцію суб'єкта (S) виконує предикат (p), функцію предиката (P) — суб'єкт (q), отже, предикат (p) є предикат (q)». Наприклад: «Цей Аристотель є грецьким філософом».

Синтез в суб'єктно-предикативному дискурсі — це поєднання суб'єктного терміна з предикатним та побудова предикативного твердження. Він може бути релятивним і функціональним.

За допомогою релятивного синтезу граматичний суб'єкт як логічний підмет поєднується з граматичним предикатом як логічним присудком,

і утворюється категоричне твердження. За допомогою функціонального синтезу пропозиційна функція, що перебуває на місці суб'єктного терміна, поєднується з пропозиційною функцією, що перебуває на місці предикатного терміна, і створюється парадоксальне твердження.

Дефініція в суб'єктно-предикативному дискурсі — це визначення суб'єктних і предикатних термінів як синтаксичних категорій. Вона може бути граматичною і математичною.

Граматична дефініція — це визначення суб'єктних і предикатних термінів як граматичних категорій, граматичного суб'єкта як логічного підмета, граматичного предиката як логічного присудка. Математична дефініція — це визначення суб'єктних і предикатних термінів як пропозиційних функцій.

Відповідно до двох типів дефініцій можна виокремити два типи дефінітивних тверджень: прогресивне і конверсивно-прогресивне. У прогресивному твердженні граматичний суб'єкт — дефінієндум як логічний підмет визначається через граматичний предикат — дефінієнс як граматичний присудок. Його схема: « $S(dfd) \in P(dfn)$ ». Наприклад, «Аристотель є учнем Платона».

У конверсивно-прогресивному твердженні математичний суб'єкт — дефінієндум як пропозиційна функція визначається через математичний предикат — дефінієнс як пропозиційну функцію. Його схема: « $(S(x)dfd) \in (P(y)dfn)$ ». Наприклад, «Цей Аристотель є учнем філософа Платона».

Комунікація в суб'єктно-предикативному дискурсі — це інформаційна взаємодія між суб'єктними і предикатними термінами як універсумами міркування на основі їхньої дефінітивної специфікації. Вона може бути монологічною та діалогічною.

Монологічна комунікація — це інформаційна взаємодія між суб'єктними і предикатними термінами як універсумами міркування на основі дефініції суб'єкта. Діалогічна комунікація — це інформаційна взаємодія між суб'єктними і предикатними термінами як універсумами міркування на основі дефініції і предиката, і суб'єкта.

Логіку філософських міркувань можна подати у вигляді рефлексивної та авторефлексивної логік. Рефлексивна логіка — це різновид логіки філософських міркувань, що аналізує предикативні твердження, в яких місце суб'єктних і предикатних термінів можуть займати категорії, екзистенціали і концепти.

Поєднання в комбінаціях суб'єктних і предикатних термінів, дефінітивно-специфікованих як категорії, екзистенціали і концепти, дає в результаті дев'ять типів предикативних тверджень:

1) категоріально-категоріальні твердження. Їхня схема: « $S(k) - P(k)$ ». Наприклад: «Перша сутність є першою субстанцією»;

2) категоріально-екзистенціальні твердження. Їхня схема: « $S(k) - P(e)$ ». Наприклад: «Людина буває самотньою»;

3) категоріально-концептуальні твердження. Їхня схема: « $S(k) - P(c)$ ». Наприклад: «Субстанція є авторським поняттям Аристотеля»;

4) екзистенціально-екзистенціальні твердження. Їхня схема: « $S(e) - P(e)$ ». Наприклад: «Дружба – основа любові»;

5) екзистенціально-категоріальні твердження. Їхня схема: « $S(e) - P(k)$ ». Наприклад: «Самотність притаманна людському буттю»;

6) екзистенціально-концептуальні твердження. Їхня схема: « $S(e) - P(c)$ ». Наприклад: «Простота є авторським поняттям Миколи Кузанського»;

7) концептуально-концептуальні твердження. Їхня схема: « $S(c) - P(c)$ ». Наприклад: «Простак є Ідіотом»;

8) концептуально-категоріальні твердження. Їхня схема: « $S(c) - P(k)$ ». Наприклад: «Авторським поняттям Г. Гегеля є суперечність»;

9) концептуально-екзистенціальні твердження. Їхня схема: « $S(c) - P(e)$ ». Наприклад: «Простак – приятель істини».

Авторефлексивна логіка – це різновид логіки філософських міркувань, що аналізує предикативні твердження, в яких на місці суб'єктних і предикатних термінів перебувають культурна формація, план іманенції та внутрішня історія.

Внаслідок комбінування суб'єктних і предикатних термінів, дефінітивно специфікованих як культурна формація, план іманенції та внутрішня історія, можна утворити дев'ять типів предикативних тверджень:

1) формаційно-формаційні твердження. Їхня схема: « $S(f) - P(f)$ ». Наприклад: «Антична філософія передуює філософії Нового часу»;

2) формаційно-іманентні твердження. Їхня схема: « $S(f) - P(i)$ ». Наприклад: «Антична філософія є Ейдетиною»;

3) формаційно-реконструктивні твердження. Їхня схема: « $S(f) - P(r)$ ». Наприклад: «Антична філософія є категоріальним осмисленням дійсності»;

4) іманентно-іманентні твердження. Їхня схема: « $S(i) - P(i)$ ». Наприклад: «Ейдетика передуює Критиці»;

5) іманентно-формаційні твердження. Їхня схема: «S(i) – P(f)». Наприклад: «Критика є проектом філософії Нового часу»;

6) іманентно-реконструктивні твердження. Їхня схема: «S(i) – P(r)». Наприклад: «Феноменологія застосовує феноменологічну редукцію»;

7) реконструктивно-реконструктивні твердження. Їхня схема: «S(r) – P(r)». Наприклад: «Континентальна філософія співіснує з аналітичною»;

8) реконструктивно-формаційні твердження. Їхня схема: «S(r) – P(f)». Наприклад: «Аналітична філософія є філософією сучасної епохи»;

9) реконструктивно-іманентні твердження. Їхня схема: «S(r) – P(i)». Наприклад: «Континентальна філософія з'явилася одночасно з Критикою».

Рефлексивну логіку можна ефективно застосовувати для осмислення проблем теоретичної філософії, авторефлексивну логіку – для аналізу історико-філософських проблем. При проведенні такого аналізу увага зосереджується на зв'язку між авторефлексивною логікою предикативних тверджень й історією філософської термінології, філософських понять загалом. Фактично тут аналізується мова філософських систем і теорій, мова філософського дискурсу в історичній перспективі.

У рефлексивній логіці культурна предикація репрезентована дефінітивними твердженнями, в яких дослідницька культура збігається зі сферою предиката як дефінієнса, а досліджувана культура – зі сферою суб'єкта як дефінієндума, дефінієндум і дефінієнс котрих виражений категоріями, екзистенціалами і концептами з тими чи іншими їхніми комбінаціями. А в авторефлексивній логіці культурна предикація репрезентована дефінітивними твердженнями, в яких дослідницька культура збігається зі сферою предиката як дефінієнса, а досліджувана культура – зі сферою суб'єкта як дефінієндума, дефінієндум і дефінієнс котрих виражений культурною формацією, планом іманенції і внутрішньою історією з тими чи іншими їхніми комбінаціями.

Отже, логіка філософських міркувань в історичному аспекті є метафізичною, діалектичною і феноменологічною логіками, а в теоретичному аспекті – рефлексивною і авторефлексивною логіками. Логіка філософських міркувань як методологічна стратегія дослідження історико-філософського дискурсу створює умови для

його розуміння шляхом розширення можливостей аналізу поняттєвої мови філософії і тверджень філософської теорії, сформульованих у термінах цієї мови.

Логіка філософських міркувань — це логічна система, складена з метафізичної, діалектичної і феноменологічної логіки як функціональних систем. Функціональна метафізика — це функціональний аналіз онтології дефініцій і категорій метафізики як метафізичної мови логіки суб'єктно-предикативного дискурсу. Відповідно функціональна діалектика — це функціональний аналіз онтології категорій діалектики як діалектичної мови логіки суб'єктно-предикативного дискурсу. А феноменологічна логіка — це функціональний аналіз онтології категорій феноменології як феноменологічної мови логіки суб'єктно-предикативного дискурсу.

5.2. Філософська евристика

Важливим принципом історико-філософського дискурсу є принцип методологічної редукції. За цим принципом пояснити явище чи процес можна, лише розглянувши їхню як систему, що складається з елементів, які взаємодіють між собою та утворюють її структуру, шляхом зведення системи як цілого до якоїсь з її частин — спрощення її структури [див.: 188, с. 276]. Виходячи з принципу методологічної редукції, німецький ідеалізм як класична філософія в особі Г. Гегеля, і французький постструктуралізм як посткласична філософія в особі Ж. Дельоза, запропонували дві стратегії методологічної рефлексії над історією філософії. Перша з них — стратегія редукції історії філософії до діалектичної логіки, історичного до логічного, а логічного до лінгвістичного та розуміння логіко-історичного як поняттєвого розвитку мови філософії. Друга — стратегія редукції історії філософії до філософської евристики, логіко-історичного до евристичного, до концептотворчої діяльності. Звідси дві методологічні стратегії історико-філософського дискурсу: логіка філософських міркувань і філософська евристика. Першу з цих стратегій було проаналізовано в попередньому підрозділі. Розгляньмо тепер другу з них — філософську евристику.

Філософська евристика — це передача досвіду створення концептів філософії в історико-філософській комунікації. Філософська евристика як комунікативний досвід щільно пов'язана з

логікою комунікації історичних логік як інформаційною взаємодією та доповнює логіку філософських міркувань як методологічну стратегію історико-філософського дискурсу.

Фундаментальним принципом такого бачення є креативність як «створення чогось нового, того, чого раніше не існувало» [24, с. 35], як «здатність дати чомусь нове тлумачення, спершу розбиваючи це “щось” на частки, а тоді в неочікуваний спосіб знову все об’єднавши, досягаючи при цьому певної мети» [108, с. 27]. А теоретичною основою такого розуміння філософської евристики є релятивна концепція креативної комунікації К. Негуса і М. Пікерінга. Вони запропонували новий спосіб інтерпретації творчості як невід’ємної частини комунікації і ключового елемента в набутті культурної цінності. На їхню думку, сучасний західний концепт творчості виник не одразу. Він формувався впродовж тривалого історичного періоду. Історію формування цього концепту можна простежити від юдейсько-християнської філософської традиції до ідеї Божественного творення фізичного і людського світу [див.: 133, с. 19].

Поширення нового значення терміна «творчість» як процес створення чогось людьми розпочалося у XVI ст. Акцент у розумінні творчості змістився з Бога на людські здібності. Оригінальні плоди творчості почали розглядати як продукт людської уяви. Сучасні значення терміна «творчість» виникли з цього нового гуманістичного акценту [див.: 133, с. 19, 27]. Впродовж XX ст., коли термін «творчість» усталився, він став позначати здатність, якої дієслово «творити» стосується як означення процесу [див.: 133, с. 21]. Отже, значення терміна «творчість» еволюціонувало від одноразового акту творення до багаторазового і тривалого процесу творчості.

За К. Негусом і М. Пікерінгом, творчість – це «процес, який надає досвіду значення і значущість та допомагає йому досягти комунікативної цінності» [133, с. 13]. Вони ведуть мову про «творчість як про процес передачі досвіду, оскільки він включає в себе відносне поняття того, що досягається і що ціниться» [133, с. 55]. При цьому вони стверджують, що «творчість як передачу досвіду можна тлумачити як релятивну концепцію, концепцію, пов’язану із відношеннями», оскільки в ній підхід до творчості розглядається як «акт дарування, а також як деякий момент винахідливості, або раптового прориву» [133, с. 55]. На їхнє переконання, «творчість вимагає здібності “досягати” інших людей, досягати резонансу з їхнім

власним життям. Така здатність реалізується у тому випадку, якщо деякий специфічний досвід проясняється і посилюється настільки, що набуває форми довершеності, набуває більш загальної значущості і перетворює його на джерело натхнення, осяяння для інших людей» [133, с. 70].

«Ми концентруємо нашу увагу, — пишуть К. Негус і М. Пікерінг — на творчості з позиції передачі досвіду в комунікації і досягненні комунікативної цінності» [133, с. 79]. Творчість вони оцінювали «з позиції її здатності передати досвід і потенціал до того, щоби відбувся обмін цим досвідом» [133, с. 79]. Вони наголошували, що «творчість слід інтерпретувати як передачу досвіду, яка завжди передбачає градацію (етапи) руху між мирським, приземленим і винятковим, між новизною і абсолютною новизною, між безпосереднім і близьким та віддаленим» [133, с. 289].

Такий підхід, зауважували К. Негус і М. Пікерінг, дає змогу «розглядати творчість як процес, пов'язаний із взаємовідносинами — комунікація відбувається рівною мірою як із творцем і глядачем, слухачем і читачем, так і з іншими творцями і творіннями, взаємодія з якими відбувається шляхом нагромадження предметів культури і форм різноманітних традицій, звичаїв та умовностей» [133, с. 16–17]. За їхнім припущенням, «досвід не усвідомлюється, йому не надається значення і значущості до тих пір, доки він не набуде певної комунікативної форми. Фінальною стадією творчого процесу постає досягнення такої комунікативної форми досвіду, яка досягає інших людей і “резонує” з їхнім власним досвідом» [133, с. 54]. Вони вважали, що «творчість тягне за собою комунікативний досвід, в якому переплітається множина взаємовідношень. Це інтерсуб'єктивний та інтерактивний діалог, який об'єднує учасників у процесі інтерпретації, обміну поглядами та осягнення сутності цього досвіду» [133, с. 54].

Характеризуючи сутність переданого досвіду, К. Негус і М. Пікерінг зазначають, що «переданий досвід — це завжди досвід перетворений. Саме завдяки цьому перетворенню ми досягаємо розуміння і здобуємо знання. Переоцінка і перетворення досвіду передбачає рух від досвіду до викладу його в словах, і знову назад до досвіду, при цьому оновлюється наше розуміння цього досвіду. Кожен аспект і елемент цього руху важливий для того, щоби наділити досвід значенням і значущістю, і для того, щоби допомогти нам поповнити запас того, що ми створюємо з нашого життя і наших відношень зі

світом» [133, с. 55]. Вони підкреслювали, що «передаючи наш досвід, ми творчо перетворюємо його, синтезуючи те, що у протилежному випадку залишилось би розкиданим і роззосередженим, і створюючи в цьому синтезі новий набір можливостей» [133, с. 72–73].

Аналізуючи специфіку творчості як передачу досвіду в комунікації, К. Негус і М. Пікерніг відзначали, що «якщо комунікація — це рух назовні, від себе, від власного “Я” до інших, тому ми повинні продовжувати пошуки повнішого, придатного словника (лексикону) для того, щоби пояснити, як повсякденна локальна творчість здатна, певним шляхом і в певні моменти, налагодити зв’язок з різними часами і місцями, і таким чином трактувати те, що пов’язано з певним досвідом, до якого колективно можуть звертатися зовсім різні люди» [133, с. 288].

К. Негус і М. Пікерніг також сформулювали ідеї, які значною мірою схожі з принципом єдності історичного і логічного Г. Гегеля, є його своєрідними аналогами. Одна з найпоширеніших форм творчої реалізації досвіду, на їхню думку, — це розповідання історій [див.: 133, с. 70]. «Передаючи нам досвід в історіях, які ми з нього складаємо, — зауважували вони, — ми тим самим здобуваємо можливість поділитися нашим досвідом з іншими і, таким чином, виробити його смисл» [133, с. 71]. При цьому вони наголошували, що «в історії ми виробляємо смисл наших спогадів і прогнозів, шансів і збігів, обмежень і можливостей» [133, с. 72].

Будуючи комунікацію за допомогою історій, зазначали вони, «ми залучаємо загальні лінгвістичні й культурні ресурси і формуємо їх за власним бажанням. Саме при такому формуванні досвіду творчість здобуває свою цінність для нас, незалежно від того, ким ми є — його виробниками, або “отримувачами” його результатів» [133, с. 72]. Отже, у креативній комунікації чітко простежується єдність історичного і логічного: передача досвіду за допомогою історій (історичне) і вироблення його смислу (логічне).

Релятивна концепція креативної комунікації К. Негуса і М. Пікерніга доповнюється концепціями латерального, нестандартного і паралельного мислення Е. де Боно. Вони разом становлять основу філософської евристики та задають її теоретичний фундамент. Розгляньмо названі концепції креативного мислення Е. де Боно почергово.

Термін «латеральне мислення» Е. де Боно запропонував як альтернативу вертикальному мисленню. Зазвичай вертикальне

мислення передбачуване і рухається прямолінійно. Латеральне мислення не використовує метод прямої атаки на проблему, а заходить і нападає на неї з флангу.

Латеральне мислення — це мислення навколо проблеми, рух боковими шляхами в обхід схем, що існують, а не відповідно до них. Воно призначене для створення нових і оригінальних ідей. Вертикальне ж мислення — це послідовне і прямолінійне мислення за правилами. Воно призначене для вдосконалення і розвитку існуючих, уже готових ідей.

Сутність і особливості латерального та вертикального мислення можна описати через їхнє протиставлення та порівняння. При такому підході можливо виокремити такі відмінності між латеральним і вертикальним мисленням. Вертикальне мислення — вибіркоче, латеральне — творче. Послугуючись вертикальним мисленням, людина старається обрати якийсь єдиний шлях дій, найкращий варіант, відкидаючи всі інші можливі варіанти, а застосовуючи латеральне мислення, вона зайнята не добором, а самим процесом творення нових ідей.

Вертикальне мислення розвивається тільки в заданому напрямі, латеральне мислення саме задає напрям. При вертикальному мисленні, розв'язуючи поставлену перед нею проблему, людина йде у строго визначеному напрямі. Вона використовує цілком визначений метод або набір прийомів. При латеральному мисленні людина рухається не для того, щоб рухатися в якомусь наперед визначеному напрямі, а щоб його розпочати [див.: 20, с. 44–45]. Думаючи у вертикальній манері, люди повинні цілеспрямовано просуватись обраним шляхом. Латеральне ж мислення нагадує гру, в якій відсутня якась визначена мета або задана спрямованість. Така гра може вестися навколо наукових експериментів, теоретичних моделей, ідей тощо [див.: 20, с. 46].

Людина, яка мислить вертикально, знає, що вона намагається знайти. А людина, котра мислить латерально, знає, що вона перебуває у стані пошуку; об'єкт цього пошуку стане їй відомим, лише коли буде знайдений. Вертикальне мислення — аналітичне, латеральне мислення спонукає до дальших пошуків. Вертикальне мислення — послідовне, латеральне може здійснювати стрибки [див.: 20, с. 46].

При вертикальному мисленні людина рухається строго послідовно. Кожний новий крок визначається її попереднім кроком, з яким він нерозривно пов'язаний. Коли людина доходить якогось висновку, його

істинність залежить від правильності кроків, які до цього привели. Правильність — ось що найважливіше у вертикальному мисленні. При латеральному мисленні існує більша свобода пересування. Людина може здійснити стрибок вперед або стрибок вбік. А потім заповнити утворену прогалину заднім числом. Коли людина доходить висновку, здійснюючи подібний стрибок, стає очевидним, що істинність її висновку не залежить від правильності маршруту, яким вона до нього прийшла. Та отримане рішення має право на життя — незалежно шляху, який пройшла людина. Продуктивність — ось що найважливіше при латеральному мисленні [див.: 20, с. 47].

Вертикальне мислення передбачає правильність кожного кроку, латеральне мислення цього не вимагає. Сутність вертикального мислення саме в тому, що правильним повинен бути кожен крок. Така природа цього типу мислення. Без подібної умови логіка і математика втрачають свою життєздатність. При латеральному мисленні, якщо висновок виявляється істинним, зовсім не вимагається, щоб правильною була кожна дія [див.: 20, с. 47].

Вертикальне мислення вдається до заперечення, щоб відсікти та відкинути якісь непередбачені можливості. Латеральне мислення не знає заперечень. Бувають випадки, коли в якусь мить варто помилятися, щоб в остаточному підсумку знайти правильне рішення. Таке може статися, коли чиясь думка визнається хибною, виходячи з панівної системи поглядів. Якщо ж подібну систему докорінно змінити, з'ясовується, що людина була права [див.: 20, с. 48–49].

Вертикальне мислення зосереджується на чомусь одному, відкидаючи все інше. Латеральне мислення зустрічає з розпростертими обіймами будь-яку нову можливість. Вертикальне мислення — це добір методом виключення. Людина дотримується прийнятої системи відліку і відкидає все, що виходить за її межі. Людина, яка мислить латерально, розуміє, що ту чи іншу модель неможливо перебудувати зсередини — це можливо лише внаслідок зовнішньої дії. І вона вітає будь-який подібний вплив, оскільки він відіграє роль спонукального поштовху, який змінює усталену модель [див.: 20, с. 49–50].

Вертикальне мислення дотримується усталених класифікацій і позначень. Латеральне мислення вільне від подібних обмежень. Вертикальне мислення бачить користь лише в тих категоріях, класифікаціях і позначеннях, які відзначаються незмінністю, оскільки

тут вирішальну роль відіграє віднесення об'єкта до певного класу чи виключення з нього. Якщо на якийсь предмет навішується ярлик, то передбачається, що він з ним так і залишиться назавжди. При латеральному мисленні система позначень змінюється: людина може дивитися на щось то з однієї позиції, то з іншої. Тут категорії — це не раз і назавжди зафіксовані наліпки, а вказівні знаки, які регулюють рух. Ярлики в латеральному мисленні наклеюються лише тимчасово, для зручності [див.: 20, с. 50].

Вертикальне мислення веде пошук у найбільш ймовірних напрямках, латеральне мислення — у найменш ймовірних. Вертикальне мислення — це процес із кінцевим результатом, латеральне мислення — процес ймовірностей. Вертикальне мислення обіцяє хоч якесь рішення. Латеральне — збільшує ймовірність оптимального виходу, але не дає жодних обіцянок [див.: 20, с. 51].

Отже, вертикальне і латеральне мислення суттєво відрізняються одне від одного. Це цілком різні процеси. При вертикальному мисленні людина використовує інформацію, щоб знайти якесь рішення. При латеральному мисленні людина використовує інформацію як спонукальний поштовх, щоб видозмінити усталені схеми. Однак ці два процеси не вступають в суперечність, а взаємно доповнюють один одного. Латеральне мислення збільшує ефективність вертикального, наділяючи його ще більшими можливостями вибору. А мислення вертикальне помножує дієвість латерального, в міру використовуючи його ідеї.

Основним принципом латерального мислення є прийом пошуку альтернативних можливостей при дослідженні чого-небудь. Його сутність така: будь-який окремий погляд на щось — це тільки один із багатьох можливих поглядів. Латеральне мислення займається дослідженням усіх можливостей, вдаючись до перегрупування і перебудови доступної інформації. Саме значення слова «латеральне» означає рух вбік — для знаходження альтернативних рішень, — замість того, щоб, розвиваючи якусь окрему модель, рухатися прямолінійно. За звичайного пошуку альтернативних варіантів людина шукає найкращий підхід до розв'язання поставленого перед нею завдання, за латерального — прагне знайти якомога більшу кількість різноманітних підходів. За природного пошуку альтернатив людина зупиняється, коли виявляє якийсь перспективний варіант, а за латерального — відзначає для себе цей перспективний варіант і може

повернутися до нього згодом, але продовжує шукати інші альтернативи. За природного пошуку шукають найкращу альтернативу, а за латерального мета пошуку — відійти від фіксованих моделей і створити умови для появи нових [див.: 20, с. 70—71].

Важливим принципом латерального мислення постає прийом перегляду вихідних засновків. Оскільки латеральне мислення прагне перебудувати будь-який фіксований зразок, його завдання якраз і полягає в тому, щоб кинути виклик різноманітним вихідним засновкам. Його девіз: «Ніхто не може гарантувати, що припущення правильне». Більшість припущень і далі зберігають свою значущість лише завдяки традиції, а не завдяки регулярному підтвердженню власної достовірності. Своєрідною грою, яка створює сприятливі умови для перевірки припущень, є метод «чому». За допомогою запитання «чому?» людина піддає сумніву буквально все, майже до дрібниць, і тому найпростіші поняття стають приводом для чимраз нових запитань — «чому?». Цей метод допомагає звільнитися від відчуття, нібито якісь явища такі очевидні, що відповіді на них і не потрібно. Але все-таки відповідати потрібно [див.: 20, с. 99, 108].

До принципів латерального мислення належить і прийом виявлення домінантних ідей та виокремлення вирішальних факторів. Визначаючи головну ідею, людина не повинна доводити іншим, що саме вона — домінантна, що вона описує всю ситуацію. Важливо вибрати ту ідею, яка є домінантною на власний погляд людини. Основне завдання, яке людина розв'язує при визначенні такої ідеї, — отримати можливість від неї звільнитися. Як і домінантна ідея, вирішальний фактор може не дати змоги ситуації розвиватись, а людині — змінити свій погляд. Якщо вдається виокремити вирішальний фактор, він перестає бути стримувальним, і в людини з'являється більше свободи для переоцінки ситуації. Головна мета латерального мислення — відійти від фіксованих моделей і створити нові. І те, й інше найпростіше здійснити, коли виявлено домінантну ідею та виокремлено вирішальний фактор [див.: 20, с. 130—131, 134—135].

Розвинута концепція латерального мислення — нестандартне мислення [див.: 23, с. 81]. Термін «нестандартне мислення» використовується у двох значеннях — спеціальному та широкому. Нестандартне мислення у спеціальному значенні — це набір систематичних прийомів, які застосовуються для зміни і генерації концепцій та способів сприйняття. За такого розуміння нестандартне

мислення ототожнюється з латеральним мисленням. Нестандартне мислення в широкому значенні — це дослідження різноманітних підходів і можливостей, на відміну від прямолінійного руху обраним шляхом. За такого розуміння нестандартне мислення протиставляється вертикальному мисленню [див.: 23, с. 84].

Нестандартне мислення нерозривно пов'язане зі сприйняттям та істинами сприйняття. Сприйняття — це те, як людина дивиться на світ. Що бере до уваги. Як структурує світ [див.: 21, с. 12]. Для нестандартного мислення єдиною істиною є істина сприйняття. Будь-яка істина у сфері сприйняття або колова, або умовна. Колова істина — це істина двох індивідів, які стверджують, що кожен з них каже правду. Умовна ж істина заснована на досвіді: «Мені здається...», «Наскільки я можу судити...», «Зі свого досвіду знаю...» Саме істина сприйняття дає змогу інтерпретувати інформацію і довіряти їй [див.: 19, с. 21].

Нестандартне мислення — це нейтральний процес. Інколи ним послуговуються і не отримують жодного результату. Інколи вдаються до нього і створюють гарну ідею, але вона не краща за інші. Інколи випадково його використовують і створюють нову ідею, яка набагато переважає ті, що існують. Але в усіх трьох випадках застосовують нестандартне мислення [див.: 21, с. 66–67].

Основними методами генерування нових ідей у нестандартному мисленні є пошук альтернатив і віяло концепцій. Пошук альтернатив — це готовність займатися пошуком інших можливостей навіть тоді, коли наступний крок очевидний і логічно обґрунтований; готовність не зупинятися на знайдених варіантах, а йти далі (з практичного погляду цей процес потрібно вміти завершити); готовність «проектувати» нові альтернативи, змінюючи саму ситуацію, замість того щоб просто «аналізувати» її [див.: 23, с. 168–171, 394]. Під час пошуку альтернатив дуже важливе значення має визначення фіксованих точок: «До чого повинні належати шукані альтернативи?» У ролі фіксованої точки можуть поставати мета, група, схожість або концепція. Зазвичай для кожної ситуації можна визначити декілька фіксованих точок і простежити альтернативи для кожної з них.

Віяло концепцій — це вдосконалений спосіб ретельного пошуку альтернатив, за якого концепції розпадаються на безліч альтернативних ідей. Під час такого пошуку рухаються «задом наперед» — від головного напряму мислення чи мети до концепцій, які

відповідають цьому напрямку. Концепції можуть розділятися на декілька шарів – від більш всезагальних до більш специфічних. Потім від концепцій переходять до ідей – конкретних практичних способів реалізації концепцій.

Створення віяла концепцій можна починати з будь-якої його точки й далі рухатися в будь-якому з досягнутих напрямів: вперед, до мети мислення, або назад, до конкретних ідей.

Важливим для цього методу є вміння працювати на рівні концепцій. Концепції – це всезагальні методи або способи дії. Вони виражаються загальними, розпливчастими фразами, без зайвої деталізації. Кожну концепцію можна реалізувати за допомогою конкретної ідеї. Мета роботи на рівні концепцій – отримати якомога більше ідей.

Інколи процес мислення приводить безпосередньо до створення концепцій. В інших випадках корисно «відштовхнутися» від конкретної ідеї, щоб виявити концепції, які лежать в її основі. Щойно вдається вилучити концепцію, її можна вдосконалити, змінити або знайти інші, сильніші ідеї для її здійснення. Можна виокремити концепції мети, які стосуються того, чого людина бажає досягти; концепції механізму дії, що описують, як отримати бажаний ефект; концепції цінності, що визначають, яку цінність принесе здійснення задуманого [див.: 23, с. 176–179, 394–395].

Розширення поля можливостей шляхом тлумачення альтернатив як паралелей спричинило трансформацію теорії нестандартного мислення у концепцію паралельного мислення. Термін «паралельне мислення» – своєрідне узагальнення термінів «нестандартне мислення» і «латеральне мислення». Паралельне мислення лише до певної міри збігається з нестандартним мисленням. Паралельне мислення – це створення поля паралельних можливостей, з якого будується шлях вперед, конструюється чи моделюється рішення. Воно може бути неструктурованим і структурованим. Неструктуроване паралельне мислення передбачає різноманітні описи об'єкта уваги і спостереження в межах заданого напрямку. А структуроване паралельне мислення – наявність додаткових умов, які уточнюють напрям руху паралельного мислення [див.: 22, с. 204].

У паралельному мисленні важливу роль відіграє контекст завдяки його багат шаровості і метод створення контекстів як комплексів обставин. Описуючи процес створення контекстів, Е. де Боно відзначав, що «ми просто додаємо нові обставини до попередніх.

Обставинам не потрібно бути пов'язаними між собою. Вони можуть навіть суперечити одна одній. Ми просто додаємо нові. Поступово виникає контекст» [19, с. 186]. Змінюється контекст — змінюються переходи від одного стану до іншого.

Сутність і специфіку паралельного мислення, на думку Е. де Боно, якнайкраще можна збагнути порівняно зі змагальним, конкурентним мисленням західної цивілізації. Окремими прикладами такого мислення, за Е. де Боно, є маєвтика Сократа, діалектика Платона і логіка Аристотеля. Сократа завжди цікавила можливість задавати запитання, зазвичай уточнювальні чи навідні. Його також цікавила діалектика як мистецтво вести суперечку про істину. Сократ був переконаний і переконував у цьому інших, що істина не індивідуальна, суб'єктивна і не відносна, релятивна, як вважали софісти, а що в глибині речей існує внутрішня абсолютна істина, яку можна і потрібно шукати, задаючи запитання [див.: 22, с. 28, 37, 85].

Сократ намагався шукати абсолютні дефініції. Він вимагав, щоб визначення були абсолютними. Він не готовий був іти на компроміси і вважав, що краще бути переможеним в суперечці, ніж погодитися на прагматичне визначення. Сократ волів бачити універсальні стандарти, форми, дефініції і принципи. Він шукав «Логос» ситуації в її визначенні [див.: 22, с. 109—110].

Платон був націлений на пошук абсолютної істини. На його думку, у всьому повинен бути абсолютний порядок. У цьому твердженні він поєднав переконаність Геракліта в тому, що все плинне, з протилежним поглядом Парменіда про незмінність внутрішньої сутності речей і вивів своє поняття абсолютних «внутрішніх форм». Це були вічні, абсолютні істини, які лише чекають, коли їх знайдуть і розкриють [див.: 22, с. 81—82]. Саме через концепцію «абсолютної внутрішньої істини» Платона істина як така перестала бути проблемою вибору індивідуального сприйняття, якою вона, власне, була для софістів. І перестала бути прив'язаною до обставин. Таке ставлення до істини з тих пір домінує в західному мисленні та культурі [див.: 22, с. 90]. Істина — ключовий компонент того порядку, який Платон успішно нав'язав західному мисленню. «Дітьми» істини є право і справедливість. На них і будуються судження [див.: 22, с. 89]. Істина — наліпка, яка легко приклеюється за допомогою суджень [див.: 22, с. 95].

Аристотель створив поняття «логічної комірці». Те, що перебуває в цій «комірці», ніколи не може бути наполовину всередині й

наполовину назовні. На базі цього поняття він розробив систему суджень-«комірок». У межах цієї системи будь-який предмет або потрапляє у визначену «комірку», або залишається поза нею. Відповідно до логічної істини системи Аристотеля ніщо не може бути і не бути водночас [див.: 22, с. 132, 206–207]. Усе це привело до розвитку західної двозначної логіки безумовних суджень з такими характеристиками, як «усе», «ніхто», «завжди», «ніколи», та оцінками «або – або», «так – ні», «правда – неправда», «істина – хибна».

Сократ, Платон і Аристотель поширили існування «внутрішніх істин» через окремі приклади на весь зовнішній світ. Це їхній внесок у філософію. Така екстраполяція цілком невиправдана і сама по собі є істиною віри. Це така ж релігія, як і будь-яка інша. У результаті створені для зручності узагальнення і групування характеристик речей стали сприйматись як істинні визначення [див.: 22, с. 131].

Християнська церква, за Е. де Боно, з відкритими обіймами зустріла ідею абсолютних істин і форм, а також негнучкість, ригідність античної системи мислення. Логіку Аристотеля стали активно використовувати апологети і теологи католицької церкви в боротьбі з язичниками і єретиками для утвердження догматів церковного вчення. Можна навіть стверджувати, що цікавість, яку Тома Аквінський виявляв до аристотелівської логіки, пояснюється її цінністю як інструменту полеміки. Логіка Аристотеля, яку високо оцінили теологи католицької церкви як ефективну інтелектуальну зброю, в цьому статусі зберігає своє значення й дотепер [див.: 22, с. 38, 52].

Новим етапом у розвитку західного конкурентного чи конфронтаційного мислення стала діалектика Г. Гегеля. Однак, як зазначав Е. де Боно, «генеруюча здатність такої системи дуже низька. Система теза / антитеза / синтез реалізує лише крихти творчого потенціалу, що міститься в будь-якій ситуації» [див.: 22, с. 133–134]. Саме тому «паралельному мисленню діалектика не потрібна» [див.: 22, с. 304].

Паралельне мислення порівняно із західним традиційним мисленням має низку переваг. Так, у паралельному мисленні ключовою ідеєю є конструювання, а не пошук. Тут стараються сконструювати рішення, прокласти шлях вперед. Це як будинок, який потрібно проектувати і будувати, а не відкривати.

У паралельному мисленні замість жорстких суджень, які приймають чи відкидають ідеї, є можливість. Тут допускаються

можливості, навіть якщо вони суперечливі та взаємно виключають одна одну. Їх викладають поряд, паралельно.

У паралельному мисленні замість полеміки, де одна сторона намагається спростувати висловлювання іншої, має місце співробітництво. В будь-яку мить всі учасники обговорення дивляться на досліджувану проблему з однієї перспективи та в одному й тому ж напрямі.

У паралельному мисленні замість чітко окреслених «комірок» і категорій є прапорці, спектри, перетини. Місце категоричних понять «завжди», «ніколи», «всі» й «ніхто» займають характеристики «зазвичай», «в основному» та «інколи». В основі цього лежить заміна дихотомії «так — ні» поняттям «можливо».

Паралельне мислення намагається примирити суперечності, замість того щоб обирати один варіант, повністю відкидаючи інший. У паралельному мисленні багато уваги приділяється прямому створенню нових ідей і концепцій. Для цього можна використовувати спеціальні методи і прийоми латерального чи нестандартного мислення. Не потрібно пасивно чекати появи нових ідей. У паралельному мисленні більший акцент робиться на концепціях, ніж на фактах. У паралельному мисленні більшу увагу приділяють сприйняттю, оскільки саме із сприйняття і концепцій складається життєвий досвід. І оскільки тут працюють зі сприйняттям, традиційну «кам'яну логіку» замінює «водяна логіка». У паралельному мисленні корисний результат досягається шляхом конструювання, а не судження. Із поля паралельних можливостей прокладається шлях вперед. У паралельному мисленні більший інтерес становить дія, ніж опис. Тут хвилює не так істина сама собою, як цінності, які виникають з цієї істини [див.: 22, с. 301–302].

Діалектика як суперечка про істину, суперечка загалом, на думку Е. де Боно, емоційно приваблива. Вона дає змогу помістити в цивілізованіші рамки радість боротьби і потенційне знищення ворога. З тих пір, як ця притаманна полеміці емоційна привабливість була узаконена як правильний спосіб мислення, годі дивуватися тому, що суперечка заповонила західну культуру. Суперечки в західній культурі заморожують позиції сторін, і люди стають заручниками своїх позицій. Суперечки в ній стимулюють розум на шляху до мудрості. В інших культурах дискусії, розбіжності в поглядах, протилежні уявлення й емоції також існують місце, але без антагонізму, без розділення сперечальників на протилежні табори [див.: 22, с. 52, 54].

Метод народження істини в суперечці, на думку Е. де Боно, став прокляттям західної цивілізації. Цей метод безпосередньо випливає з такого переконання: якщо усунути все неістинне чи погане, істина оголиться перед нами. Отже, достатньо просто атакувати будь-яку неправду. Достатньо обґрунтувати, що інша людина неправа, оскільки вона намагається зробити те ж саме стосовно вас. Суперечка, істина і логіка стали ядром мислення в західній культурі, в освіті та в практичній діяльності західного суспільства, наприклад, в юриспруденції [див.: 22, с. 49].

Теоретичною і методологічною основою історії філософії як філософії є діалектична логіка. Діалектична логіка припускає можливість приписування двох протилежних предикатів одночасно і як наслідок протистояння двох філософських систем, що виражають різні, часто полярні концепти філософії як теоретичної системи. Ця можливість існує завдяки принципові єдності історичного і логічного. Альтернативною основою історії філософії як теоретичної дисципліни щодо діалектичної логіки є філософська евристика як евристична модель паралельного мислення, що припускає існування різноманітних концептів філософських систем як паралельних можливостей. Звідси способи розширення концептуального контексту філософії шляхом застосування правил філософської евристики як методологічної стратегії історико-філософського дискурсу, який є результатом узагальнення принципів, методів і прийомів латерального, нестандартного і паралельного мислення. Серед них – правило створення альтернатив, правило створення концепцій, правило створення контекстів, правило перегляду альтернатив, правило перегляду контекстів, правило заміни альтернатив паралелями та правило заміни паралелей альтернативами. Схарактеризуймо названі правила.

Правило створення альтернатив – це ретельний пошук альтернативних можливостей щодо фіксованого вихідного погляду. Його схема: $A \rightarrow B \vee C$. Наприклад, «Якщо поняття є буттям (A), тоді воно є сутністю (B) або поняттям (C)».

Правило створення концепцій – це вдосконалений ретельний пошук альтернативних можливостей шляхом руху від множини менш всезагальних альтернативних концепцій до всезагальнішої альтернативної концепції. Його схема: $A \vee B \rightarrow C$. Наприклад, «Якщо поняття є буттям (A) або сутністю (B), тоді воно є поняттям (C)».

Правило створення контекстів — це зміна контексту творчої діяльності шляхом додавання нових обставин до попередніх та створення нового комплексу або нового контексту. Його схема: $A \wedge B \rightarrow C$. Наприклад, «Якщо поняття є буттям (А) і сутністю (В), тоді воно є поняттям (С)».

Правило перегляду альтернатив — це критичний аналіз альтернативних шляхів підходу до проблемної ситуації та заміна вихідних гіпотез-припущень новим припущенням. Його схеми: схема 1: $A \vee C \rightarrow B$. Наприклад, «Якщо поняття є буттям (А) або поняттям (С), тоді воно є сутністю (В)»; схема 2: $B \vee C \rightarrow A$. Наприклад, «Якщо поняття є сутністю (В) або поняттям (С), тоді воно є буттям (А)».

Правило перегляду контекстів — це виявлення домінантних ідей та вирішальних факторів, що визначають проблемну ситуацію, і звільнення від них шляхом зміни усталеного погляду. Його схеми: схема 1: $A \wedge C \rightarrow B$. Наприклад, «Якщо поняття є буттям (А) і поняттям (С), тоді поняття є сутністю (В)»; схема 2: $B \wedge C \rightarrow A$. Наприклад, «Якщо поняття є сутністю (В) і поняттям (С), тоді воно є буттям (А)».

Правило заміни альтернатив паралелями — це створення поля паралельних можливостей замість множини альтернативних можливостей. Його схема: $(A \vee B) \rightarrow (A \wedge B)$. Наприклад, «Якщо поняття є буттям (А) або сутністю (В), тоді поняття є буттям (А) і сутністю (В)».

Правило заміни паралелей альтернативами — це створення множини альтернативних можливостей замість поля паралельних можливостей. Його схема: $(A \wedge B) \rightarrow (A \vee B)$. Наприклад, «Якщо поняття є буття (А) і сутність (В), тоді поняття є буття (А) або сутність (В)».

Культурна предикація у філософській евристиці репрезентована її методологічними правилами. У правилі створення альтернатив дослідницька культура локалізована сферами предикатів як множинами альтернатив, досліджувана культура — сфери суб'єкта як фіксованим вихідним кутом. У правилі створення концепцій дослідницька культура локалізована сферами предикатів як множинами альтернативних концепцій, досліджувана культура — областю суб'єкта як офіційною домінантною концепцією. У правилі створення контекстів дослідницька культура локалізована сферами предикатів як комплексами контекстів, досліджувана культура — сферою суб'єкта як вихідного контексту творчої діяльності. У правилі перегляду альтернатив дослідницька культура локалізована сферами

предикатів як множинами гіпотез, досліджувана культура — сферою суб'єкта творчої діяльності. У правилі перегляду контекстів дослідницька культура локалізована сферами предикатів як множинами нових кутів зору на проблемну ситуацію, досліджувана культура — сферою суб'єкта як позицією усталеного кута зору. У правилі заміни альтернатив паралелями дослідницька культура локалізована сферами предикатів як множинами паралельних можливостей, досліджувана культура — сферами суб'єктів як множинами альтернативних можливостей. У правилі заміни паралелей альтернативами дослідницька культура локалізована сферами предикатів як множинами альтернативних можливостей, досліджувана культура — сферами суб'єктів як множинами паралельних можливостей.

За допомогою наведених і проаналізованих правил філософська евристика як методологічна стратегія історико-філософського дискурсу створює умови для паралельного існування різноманітних концептів філософських систем та їхнього концептуального аналізу. Філософська евристика доповнює логіку філософських міркувань і утворює єдину цілісну методологічну основу історії філософії як теоретичної дисципліни.

5.3. Історія філософської дисципліни

Логіку філософських міркувань і філософську евристику як методологічні стратегії історико-філософського дискурсу розвиває і підсилює історія філософської дисципліни як методологічна стратегія. Історія філософської дисципліни — це окремий розділ філософії, в якому розглядаються етапи розвитку певної філософської дисципліни, завдяки чому з'ясовується сутність і специфіка тих проблем, які в ній досліджуються.

Якщо в логіці філософських міркувань аналізуються альтернативні можливості, у філософській евристиці — паралельні можливості, то в історії філософської дисципліни — парадигмальні можливості, тобто такі можливості, які можна зреалізувати в межах нормальної науки. Загалом парадигма — це картина світу; сукупність передумов, що визначають конкретне наукове дослідження (знання) і визнане (загальновизнане) на певному етапі соціально-історичного розвитку; теорія, прийнята як зразок розв'язання дослідницьких завдань [див.: 3, с. 638]. Це сукупність вихідних елементів науково-пізнавальної

діяльності, що складається в певну історичну добу та визначає стиль наукового мислення практично в усіх науках [див.: 139, с. 119].

Парадигма — це одне з основних понять постпозитивістської філософії науки, яке запровадив Т. Кун. Воно позначає сукупність онтологічних переконань, ціннісних настанов, схем розв'язання типових завдань, які прийняло наукове співтовариство для забезпечення безперервності певної наукової традиції. Парадигма скеровує діяльність науковця у повсякденній науковій роботі в той період існування наукової дисципліни, який Т. Кун називає «нормальною наукою». В межах однієї парадигми може співіснувати декілька теорій. Розвиваються науки шляхом зміни парадигми. Період зміни парадигми Т. Кун характеризував як наукову революцію [див.: 180, с. 99—100].

Ведучи мову про наукову революцію, Т. Кун описував її як зміну поняттєвої мережі, що слугує основою для певного бачення світу. Тут «появляється мережа» використовується як синонім «парадигми», що наводить на думку про певну концептуальну схожість понять «парадигма» і «семантичне поле».

Заміна однієї парадигми іншою спонукає вчених бачити світ їхніх дослідницьких завдань у цілком іншому світлі. Оскільки вони бачать цей світ не інакше, як крізь відповідну поняттєву мережу, то можна метафорично сказати, що після революції науковці мають справу з іншим світом [див.: 81, с. 226].

Розвиваючи поняття парадигми, Т. Кун запровадив поняття «дисциплінарна матриця». Термін «дисциплінарна матриця» вказує на належність науковців-дослідників до певної наукової дисципліни й на те, що ця дисципліна складена з упорядкованих елементів різного роду. Всі або більшість приписів парадигми є компонентами дисциплінарної матриці [див.: 81, с. 266—267]. З такої перспективи історія філософської дисципліни є зміною дисциплінарних матриць всередині філософської дисципліни. А історія філософської дисципліни як методологічна стратегія — методологією дослідження дисциплінарних змін, їхніх передумов і наслідків.

Поняття «парадигма» потребує конкретизації в історико-філософському дискурсі, адаптації до сфери історико-філософських досліджень. Парадигма в контексті історико-філософського дослідження, за В. Ярошовцем, — це «передусім підстава виявлення загального в унікальному. Це комунікативне докілья автора,

сукупність непроблематичних очевидностей, що імпліцитно репрезентовані в його творах. Це дійсність конкретно-історичного наукового дискурсу і боротьби між філософськими вченнями, теоріями та концепціями. Це підстава історико-філософських узагальнень, завдяки яким доречно говорити про цілісність історії філософії, зв'язок і спадковість між творчими зусиллями мислителів минулого та сучасності» [200, с. 67].

Проаналізуємо парадигмальний підхід до історії філософських дисциплін на прикладі історії логіки, історії метафізики, історії соціальної філософії та історії філософії.

Парадигма в логіці — це сукупність спільних для наукового товариства теоретичних поглядів, що вживаються як стандарт або модель для наукового дослідження [див.: 188, с. 236]. В історії логіки як науки можна виокремити три наукові парадигми: натуралістичну, трансцендентальну й аналітичну. Натуралістична парадигма логіки виникла в античності й стала панівною в середні віки. Такий стан справ завдяки авторитетові Аристотеля зберігався аж до Нового часу. Її репрезентують діалектика Платона, логіка Аристотеля, логіка стоїків та схоластична логіка.

Логіка Аристотеля побудована на біологічній аналогії і природній мові. Вона розглядає міркування людей як логічні організми й описує їхні типи засобами природної мови, за аналогією з видами тварин та формами їхніх органів. Про біологічну аналогію як основу логіки Аристотеля перший заговорив Г. Гегель. Він зазначав, що «подібно до того, як у природній історії розглядаються та описуються тварини, наприклад, носоріг, мамонт, якийсь вид жуків, молюски і т. д., так і Аристотель є ніби природоописувачем цих духовних форм мислення. Але в цьому умовиводі від одного до іншого Аристотель насправді зобразив мислення в його лише скінченному застосуванні; його логіка є тому природна історія скінченного мислення» [43, с. 285].

Трансцендентальна парадигма логіки склалася в Новий час у Німеччині. Її репрезентують універсальна характеристика Г. Ляйбница, трансцендентальна логіка І. Канта, діалектична логіка Г. Гегеля, марксистська і немарксистська діалектика. Завдяки діяльності Г. Гегеля, й особливо його учня К. Маркса, діалектична логіка стала популярною, а трансцендентальна парадигма логіки — панівною в новітні часи.

Діалектична логіка, як і метафізична, побудована на біологічній аналогії та природній мові. Діалектична логіка розглядає міркування

людей як логічні організми й описує їхні типи засобами природної мови, за аналогією з видами рослин, що ростуть і розмножуються, генетично передають інформацію про себе. Цим діалектична логіка певною мірою схожа на метафізичну. Але між діалектичною і метафізичною логікою існують істотні відмінності. Метафізична логіка сконцентрована на зовнішній формі, «морфології тварин», діалектична – на внутрішній формі, «генетиці рослин».

Аналітична парадигма логіки з'явилася в новітні часи в Австрії. Її репрезентують мереологія С. Лєснєвського, логіка предикатів Г. Фреге, філософська логіка Г. фон Врігта, логічна семантика Р. Карнапа та ін.

Логіка предикатів Г. Фреге, що є знаковою для аналітичної філософії і котру інколи називають постфрегіанською філософією та базовою для аналітичної парадигми логіки, побудована на фізичній аналогії і спеціальній штучній, формалізованій мові. Вона розглядає міркування людей як логічні речовини й описує їхні типи засобами формалізованої мови, за аналогією з видами молекул, що складаються з комбінацій атомів, з якими співвідносяться складені й прості висловлювання. За В. Свєтловим, «фізики і хіміки стверджують, що будь-яка речовина складається з молекул, а молекули – з атомів. Аналогічно в традиційній логіці вважають, що умовивід (логічна речовина) складається із суджень (логічних молекул), судження – з понять (логічних атомів)» [див.: 163, с. 31]. Така ж сама аналогія проводиться і в сучасній логіці, зокрема й логіці предикатів.

Названі парадигми виокремлюються на підставі різного тлумачення завдань загальної семантики – тлумачення, яке існувало в ту чи іншу історичну епоху, було пов'язане з відповідним соціокультурним контекстом. У натуралістичній парадигмі логіки як неформальна семантична модель, що реалізує логічні формалізми, функціонував універсум природної чи натуральної мови, причому такий, що повинен був слугувати цілям практичного законодавства [див.: 198, с. 7]. У трансцендентальній парадигмі логіки універсум натуральної мови також розглядався як реалізаційна неформальна семантична модель, але не з перспективи практичного законодавства, а в межах теоретичного опису всіх спостережуваних феноменів [198, с. 8]. В аналітичній парадигмі логіки та чи інша ефективно побудована формальна семантична модель постає реалізаційною моделлю універсуму штучної, формалізованої мови [див.: 198, с. 8]. Якщо

неформальні семантичні моделі натуралістичної і трансцендентальної парадигми логіки передбачали наявність якихось метафізичних референтів — «Ідея», «Форма», «Дух» і подібних до них, то формальна семантична модель аналітичної парадигми логіки бере до уваги лише цільові проєкції індивіда, що відповідають конкретним фізичним референтам [див.: 198, с. 11]. Якщо в межах натуралістичної парадигми логіки досліджували аналітичну істину, розробляли онтологію Логосу як систему принципів або законів логіки, фізики та етики, що керують Космосом, принижують його макро- і мікросвіти, то в рамках трансцендентальної парадигми логіки більшу увагу приділяли синтетичній істині, Суб'єкту-Субстанції, Логосові як єдності логіки, онтології та гносеології. А в аналітичній парадигмі логіки відбувся семантичний поворот до аналітичної істини як завжди істинної формули в логічно можливих світах.

Натуралістична, трансцендентальна й аналітична парадигми логіки узагальнюються в натуралістичній, трансцендентальній та аналітичній логіках. Натуралістична логіка скерована на світ природи, трансцендентальна — на світ досвіду, аналітична — на світ мови.

Історія логіки щільно пов'язана з історією метафізики. На думку Ф. Ажімова, «якщо метафізичне — раціонально пізнаване, мислиме, то воно імпліцитно перебуває у сфері логічного та визначається ним» [1, с. 146]. Розвиваючи цю тезу, він зазначав, що «всі фундаментальні властивості метафізики, її абстракції, структури і референції щільно пов'язані з логікою і уможливають будь-яку наукову теорію. Не існує більше логіки без онтології через те, що абстрактні теорії завжди пов'язані з метафізикою» [1, с. 147]. Отже, мова логіки зумовлена онтологічними об'єктами, а онтологічні припущення зазвичай є продовженням логічних постулатів, наслідками логічних виводів та обґрунтувань, результатами дедуктивного чи індуктивного способів побудови метафізичної теорії.

Парадигма в метафізиці — це одна поняттєва структура, яка намагається надати єдиної форми тим результатам, які, з одного боку, достатньо нові для того, щоб сформувати одну стабільну групу послідовників, а з другого — достатньо відкриті, щоб залишити цю групу в ситуації розв'язання різноманітних проблем [див.: 129, с. 20]. В історії метафізики можна виокремити низку її типів. Це метафізика онтології, метафізика гносеології і метафізика онтогносеології. Метафізику онтології репрезентує парменідівська, платонівська,

аристотелівська, августинівська і томістична парадигми, метафізику гносеології — декартівська, спінозівська та ляйбніцівська парадигми, метафізику онтогносеології — кантівська і гайдегерівська парадигми.

Парменідівська парадигма — це парадигма метафізики буття. Парменід сформулював такі важливі принципи метафізики, як принцип тотожності й несуперечливості та її головне поняття — поняття буття. Виходячи з принципу тотожності, він висунув тезу про єдність буття. Існування небуття відкидалося [див.: 129, с. 21].

Платонівська парадигма — це парадигма метафізики буття і небуття. Вона викладена в його метафізичній теорії двох світів: світу сутності та світу виникнення, світу Ідей і світу речей. За Платоном, світ Ідей постає першопочатковою реальністю, а світ речей — другою, вторинною реальністю. Друга реальність — лише вияв першої, її відображення, наслідування, імітація. Містком, який пов'язує два рівні, слугує принцип участі. Відповідно до нього чуттєвий світ бере участь в інтелегібельному світі [див.: 129, с. 22]. На думку Платона, Ідеї існують у собі та для себе, в ієрархічній формі й становлять справжнє буття. На вершині світу Ідей перебуває ідея Блага, що збігається з Єдиним, де Єдине — принцип буття, істинності й цінності. Речі ж народжуються з поєднання формального принципу Єдиного з матеріальним принципом Діади. Світ Ідей — причина світу речей [див.: 68, с. 151—152].

Аристотелева парадигма обґрунтовує метафізику як онтотелеологію. Звідси два аспекти метафізики. З одного боку, вона — наука про сутне як сутне, тобто універсальне вчення про буття як сукупна наука, з другого — наука про Божественну праоснову всього сутнього, вчення про Бога [див.: 100, с. 13]. У метафізиці Аристотель синтезував традиції всіх попередніх філософів і філософських шкіл античності, окресливши чотири головні напрями: дослідження першопричин, або найвищих первнів, пізнання буття як такого, науку про субстанції та осягнення Божественної надчуттєвої субстанції [див.: 68, с. 153—154].

Метафізика Аристотеля суттєво відрізняється від метафізики Платона. Оскільки метафізика Аристотеля — це онтотелеологія, вона відрізняється від метафізики Платона як в онтологічному, так і в телеологічному плані. У своїй онтології Аристотель протиставив Ідеям Платона форму і матерію. Форма і матерія як остаточні причини і найперші принципи будь-якого буття постають в Аристотеля онтологічними проекціями сутності як єдності загального й одиничного. Реалізацію потенційної можливості матерії набувати форми

Аристотель називав ентелехією. Форма цю можливість актуалізує, матерія ж поєднує потенцію й акт [див.: 68, с. 154]. У Платона мостами, які пов'язують Ідеї з речами, основи з явищами — це участь та імітація. Аристотель замінив їх іншими двома мостами: телеологією і кореляцією акту-потенції. У Платона телеологія трансцендентна, в Аристотеля ж вона іманентна, органічно притаманна самим речам.

За Аристотелем, телеологія супроводжує становлення і надає йому смисл. Становлення — це рух, а його кінцева мета — Бог, Нерухомий Рушій. Бог Аристотеля — пряма протилежність першоматерії. Якщо вона повністю позбавлена форми, гранично пасивна, то Бог — цілком духовна істота, що концентрує в собі все розмаїття форм, позбавлених матеріальних субстратів.

Не будучи творцем світу, Аристотелів Бог наділений функцією Першорухія, без чого не могли б здійснюватися численні процеси формоутворень у природно-людському світі. При цьому Бог — Нерухомий Рушій.

За вченням Аристотеля, кореляція акту-потенції суттєва для структури матеріальної субстанції, в якій матерія постає потенцією, а форма спричиняє акт. Це така кореляція, яка вказує на недосконалість, оскільки несе обмеження акту з боку потенції й тому перевищується, утворюючи субстанції, що складаються з акту і потенції в субстанції, що є чистим актом найпростішої форми. У такий спосіб по-новому досягається мета — Первень, Бог, Нерухомий Рушій [див.: 129, с. 25; 167, с. 212—213].

Августинівська парадигма — це метафізика внутрішнього буття. Метод дослідження внутрішнього буття Августин формулював так: вивчай себе самого, запитуй себе самого і знайдеш відповідь у глибині власного сумління. Він обґрунтовував його, наводячи у вигляді аргументу себе самого як суб'єкта істини. Августин не будував своєї метафізики ні на Бутті, ні на Ідеї чи Субстанції, а побудував її на Істині. Вона в нього не супроводжує Єдине чи Слово, а збігається з Єдиним і Словом. Після обґрунтування методу Августин уточнив принцип участі. Він привніс у розуміння цього принципу новий зміст. Якщо у Платона участь ґрунтується на подібності між копіями і зразком, у Плотіна — на еманції, у процесі якої, висловлюючись метафорично, «канали беруть воду з джерела», то в Августина участь стає участю для сотворення [див.: 129, с. 28—29].

Томістська парадигма — це метафізична парадигма створеного буття. Метафізика для Томи Аквінського, як і для Аристотеля, також онтологія [див.: 100, с. 14]. Однак він вніс в аристотелівську парадигму суттєве уточнення. Якщо Аристотель говорив про органістичну метафізику, то Тома Аквінський вів мову про креаціоністсько-органістичну метафізику. Таке уточнення спричинило певні важливі зміни. Перша зміна полягала в тому, що поняття буття, яке вже не сприймалось у слабкому значенні, як найзагальніше для всіх речей, трактувалось як найвища досконалість, досконале буття, що перевершує всі сутності, субстанції і форми.

Друга зміна стосується внутрішньої структури скінченного сутнього, яка, крім фізичної композиції матерії і форми, також включає метафізичну композицію сутності та існування, тобто акту буття. Метафізична композиція єдина. Вона трапляється в ангелів, які, будучи чистими духами, не знають композиції матерії та форми.

Третя зміна стосується переоцінки пріоритетних шляхів у процесі сходження від істот до Буття, яке в оригінальній томістичній парадигмі проходить онтологічні шляхи більше, ніж богословські чи космологічні, як у парадигмі Аристотеля. Це шляхи композиції сутності та акту буття, участі скінченних істот у досконалості буття відповідно до ієрархії рівнів буття, де досконалість буття істоти досягають щодо різних рівнів [див.: 129, с. 30].

Шлях до метафізичної предметності Тома Аквінський розумів як інтелектуальне сходження до дедалі вищого рівня абстракції: від абстракції фізичної до математичної, а від неї — до абстракції метафізичної [див.: 8, с. 157].

Якщо в добу Античності й Середньовіччя метафізика була метафізикою буття, то в Новий час вона трансформувалась у метафізику пізнання [див.: 68, с. 157]. Метафізику пізнання в Новий час репрезентують декартівська, спінозівська і ляйбніцівська парадигми.

Декартівська парадигма визначила як первинний об'єкт філософського міркування не буття, а пізнання, суб'єкт, який пізнає, а не пізнаний об'єкт, Я, а не світ. Тому в ній метафізика стає повністю підпорядкованою гносеології [див.: 129, с. 37]. Для Р. Декарта загальна метафізика — не онтологія, а гносеологія [див.: 129, с. 38]. Гносеологічна метафізика Р. Декарта дуалістична. Максимально узагальнені головні категорії цієї метафізики редукуються до

твердження, яке припускає існування лише двох, прямо протилежних субстанцій. Одна з них — матеріальна. Її атрибут — протяжність. Друга субстанція — духовна. Її єдиний атрибут — мислення. Душа постійно, в принципі, безперервно мислить [див.: 166, с. 295]. Р. Декарт прийшов до своєї метафізики через запитання, як можливо досягнути щось у незалежній від мислення дійсності, якщо суб'єктові безпосередньо відомі завжди лише змісти уявлень. Відповідь впливала в межах його теорії досвіду, складниками якої є вчення про Я, матеріальну дійсність, Бога та відношення скінченого сутнього до Бога [див.: 159, с. 34].

Декартівська парадигма спочатку відкрила шлях суб'єктивізму, а потім — ідеалізові. Критерієм істини для Р. Декарта слугує очевидність, з якою об'єкт показується і вимагає суб'єкта. А оскільки очевидність зрозуміла, то суб'єкт не може їй відмовити. Декартівська метафізика — не іманентна, а трансцендентна, незважаючи на те, що вона рухається за маршрутом іманентності, оскільки виходить від суб'єкта, від Я, та йде в напрямі світу і Бога, точніше, спочатку Бога, а тоді світу. Вона відрізняється від класичної метафізики не пунктом прибуття — Нерухомий Рушій, Бог, а пунктом відправлення, яким є вже не світ, фізична природа, а Я у своєму теоретичному вияві, здатне мислити Я. Тому це антропоцентрична, а не космоцентрична метафізика, якою була класична метафізика [див.: 129, с. 39—40].

Спінозівська парадигма відрізняється і від августинівської і томістської, і від декартівської парадигми тенденцією усувати протиставлення Бога і світу, духу і тіла, духовної і матеріальної субстанції [див.: 159, с. 54]. Для Б. Спінози існує лише одна субстанція — Бог, а всі інші речі, які зазвичай позначають як субстанції, насправді є маніфестаціями субстанцій, її модифікаціями, модусами, або станами субстанції [див.: 159, с. 55—56].

Спінозівська парадигма — це нова версія неоплатонізму, але з вилученням усього довгого кортежу ієрархічних рівнів, які неоплатоніки помістили між Єдиним і матерією. Б. Спіноза наслідував неоплатонівську парадигму не тільки за змістом, предметно, а й також за методом. Він побудував усю свою філософську систему дедуктивно, аксіоматично і геометрично. Вся його побудова тримається на кількох дефініціях. Головні з них — визначення причини себе самого, скінченного атрибуту, способу буття Бога, свободи, вічності [див.: 129, с. 40].

Б. Спіноза — модерний метафізик, який надав метафізиці самостійного щодо богослов'я статусу й цілком заперечував ті уявлення, які Тора і Євангеліє мали про Бога. Як і неоплатоніки, Б. Спіноза поклав в основу всієї дійсності одиничний початок, який він ідентифікував із Субстанцією, а не з Єдиним. Підставою для цього став той факт, що тоді, коли Єдине перебуває поза будь-яким поняттям і визначенням, Субстанція, навпаки, цілком визначувальна через зрозумілі й виразні поняття [див.: 129, с. 41].

Ляйбницьська парадигма обстоює монадний плюралізм. Основними категоріями метафізики Г. Ляйбниці є дві категорії: субстанція і Бог, які пов'язані між собою. За Г. Ляйбницею, дійсність у своїй основі духовна. Він визнавав існування безліч духовних субстанцій, або монад. Монада — принцип субстанційної єдності та активності. Кожна монада пов'язана з усіма іншими монадами, але не реальними, причиновими зв'язками, а ідеальним відношенням, або відображенням. Кожна монада віддзеркалює в собі всі інші індивіди, або монади [див.: 129, с. 43]. Своїм взаємним зв'язком монади завдячують Богові, який узгодив їх одну з одною. Для Г. Ляйбниці Бог — підстава наперед встановленої гармонії, що охоплює всі монади, тому зміни в одній із них супроводжуються змінами в усіх інших [див.: 159, с. 76].

Ляйбницева парадигма — це абсолютизована Платонівська система. Із двох світів Платона збережено тільки один — нематеріальний, другий — це чиста видимість. Щоб усунути будь-яку основу матеріалізму, Г. Ляйбниць заперечував саме існування матерії, а щоб усунути будь-яку основу емпіризму, він редукував усе до теорії вроджених ідей [див.: 129, с. 44].

Отримавши свій класичний вираз у системах Р. Декарта, Б. Спінози і Г. Ляйбниці, метафізика згодом пережила кризу, зумовлену відокремленням від неї низки наук, виродженням метафізичної теорії у догматичне систематизаторство, наприклад, в системі Х. Вольфа, а також руйнівною критикою з боку скептицизму, сенсуалізму і механістичного матеріалізму Просвітництва [див.: 68, с. 157]. Х. Вольф не створив нової метафізичної парадигми, але переформулював і консолідував ляйбницьську, реалізуючи могутній синтез між філософським дискурсом учителя і науковими відкриттями Нового часу [див.: 129, с. 45]. Його систематика, яка значною мірою ввійшла у шкільну філософію Нового часу, розуміла під метафізикою сукупну теоретичну філософію на противагу етиці як практичній філософії.

Х. Вольф поділив метафізику на загальну — онтологію як науку про сутнє як таке і особливу, яка своєю чергою поділялася на три предметні сфери: космологію як учення про світ, психологію як учення про душу і теологію як учення про Бога. Перевага подібної концепції полягала в тому, що і природу, і людину вона прагнула зрозуміти метафізично, а вада її в тому, що вона настільки розділила вчення про буття і вчення про Бога, що загальна онтологія вже не бере до уваги остаточну підставу буття й, отже, перетворюється на формальне вчення про найперші поняття і принципи [див.: 100, с. 15].

Криза метафізики спричинила її критику. Кантівська парадигма — це критичний проект метафізики. На противагу трансцендентній метафізиці як ученню про взаємозв'язок світу досвіду з Першопринципом, що прагнула схарактеризувати реальність, яка перевищує межі чуттєвого досвіду, критична метафізика І. Канта як трансцендентальна філософія, або метафізика метафізики, мала завдання окреслити найзагальніші особливості мислення та досвіду [див.: 129, с. 18; 111, с. 25; 179, с. 161]. Отже, критична метафізика І. Канта замість трансцендентної метафізики пропонує трансцендентальну філософію як теорію досвіду. У трансцендентальній філософії І. Канта гносеологія та онтологія нерозривно пов'язані між собою [див.: 68, с. 175]. Тому кантівська парадигма є парадигмою метафізики як онтогносеології.

Своє завдання І. Кант бачив у зміні методу метафізики та визначенні сфери її застосування. Розділивши розсуд і розум, він продемонстрував, що помилки трансцендентної метафізики породжуються некритичним поширенням діяльності розсуду за межі можливого досвіду. На переконання І. Канта, метафізика можлива як систематичне знання, дедуктивно виведене з чистого розуму. Однак він не побудував такої системи, обмежившись дослідженням суперечностей, в які неминуче впадає розум, коли намагається синтезувати завершену картину світу [див.: 68, с. 175].

В І. Канта повторюються теми трансцендентної метафізики, але в іншому контексті. Бог і душа більше не вважаються предметами можливого пізнання, а розуміються як ідеї, яких потребує мораль. У цьому розумінні практичному розумові притаманна першість перед теоретичним розумом [див.: 159, с. 180]. Оскільки в І. Канта на першому місці перебуває практичне, у нього, по суті, була не метафізична парадигма, а лише етична, яка стала підставою таких метафізичних

постулатів, як свобода, безсмертя душі й Бог. Внаслідок цього метафізичне ціле було замкнене у світі, всередині людини, природи, історії, метафізичне ціле більше не утворювало двох світів, чуттєвого та інтелігібельного, а тільки один світ — світ людини [див.: 159, с. 46].

Кантівська деструкція метафізики, яку він здійснював на прикладі трьох складників спеціальної метафізики: спекулятивної психології, космології і теології, відкрила постметафізичному мисленню Європейського модерну нову перспективу. Стало очевидно, що будь-яка метафізика, яка абстрагується від фактичного досвіду і прагне піднятися до абсолютної та безумовної сутності, постаючи чистим Я, тотальним світом, або ідеалізованим Богом, може привести лише до уявних понять, уявних суджень та уявних проблем [див.: 37, с. 156—157].

Якщо І. Кант мало цікавився онтологією, універсальною метафізикою, а більше уваги приділяв спеціальній метафізиці, таким її напрямам, як спекулятивна психологія, космологія і теологія, то М. Гайдегер підвів метафізику до її найважливішого завдання: до загальної онтології як учення про буття [див.: 129, с. 51]. Якщо на першому етапі М. Гайдегер дотримувався аристотелівської парадигми і його метафізика була антропоцентричною, то на другому етапі він використав парменідівську парадигму і його метафізика стала онтоцентричною [див.: 129, с. 52].

Буття — все, і з нього неможливо вийти. Але буття М. Гайдегера — це не статичне і нерухоме буття Парменіда, що виявляє себе у природі, а динамічне й мінливе, яке постає в історії [див.: 129, с. 52—53]. Історія буття, за М. Гайдегером, відбувається як історія метафізики. Історія буття передусім означає, що сама метафізика є лише однією історією буття, що, крім неї, існують інші первні інших історій. Один із таких первнів М. Гайдегер вбачав у передісторії метафізики, репрезентованій Анаксимандром, Гераклітом і Парменідом [див.: 179, с. 85].

Проблематичною у гайдегерівській парадигмі є історизація онтології і водночас онтологізація історії. Для М. Гайдегера іншої онтології поза історичною епіфанізацією буття не існує, і навпаки, у своїй основі історія — це ніщо інше, як епіфанія буття. Така історизація буття веде до радикальної іманентності та до своєрідного онтологічного пантеїзму [див.: 129, с. 53].

Отже, метафізика, пройшовши у своєму розвитку такі головні етапи, як метафізика онтології, метафізика гносеології і метафізика онтогносеології, завершила відповідний цикл. Вона розпочала свій

розвиток із парменідівської парадигми і закінчила гайдегерівською парадигмою з її зверненням до поняття буття Парменіда. Остання велика парадигма метафізики поєдналася з її першою парадигмою.

В історії соціальної філософії парадигмою філософського дослідження суспільства називають філософську позицію, що претендує на аксіоматичність своїх засновків і на яку спираються інші філософські теорії та наукові дослідження. За такого підходу до головних парадигм філософського вивчення суспільства відносять субстанціалістську, функціоналістську й аксіологічну. Зазначені парадигмальні підходи можна простежити і в дослідженні соціальних інститутів [див.: 138, с. 97].

Субстанціалістський підхід заснований на специфічній методології метафізики і має на меті зафіксувати наявність самодостатніх, усталених і незмінних сутностей як субстанцій, що визначають усю різноманітність виявів реальності. У соціальному пізнанні під такими сутностями переважно розуміли певні соціальні спільноти, соціальні інститути, окрему людину та її властивості [див.: 138, с. 121]. Прибічниками субстанціалістського підходу були О. Конт, Г. Спенсер, Е. Дюркгайм, А. Гелен та інші [див.: 138, с. 100, 108].

Функціоналістський підхід засновано на специфічній методології функціоналізму, яка має за мету виявлення і вдосконалення функціональних залежностей в об'єкті дослідження, які уможливають його відтворення і розвиток як єдиної системи. У соціальному пізнанні за такого підходу мова йде про окремі спільноти, суспільства як соціальні організми, соціальні системи, складниками яких постають соціальні інститути [див.: 138, с. 121]. Соціальна філософія звертається до функціоналістської парадигми від самих витоків свого існування. Дуже виразно функціоналістський вимір простежується в утопічних проектах, які насамперед апелюють до функціональної доцільності ідеального типу суспільства.

Прибічниками функціоналістського підходу були Платон, Ф. Бейкон, Р. Оуен, А. де Сен-Сімон та інші [див.: 138, с. 103].

Аксіологічний підхід засновано на специфічній методології феноменології та герменевтики, і він має на меті захист або утвердження певних цінностей як основи суспільного буття і соціальної поведінки людини. Він акцентує увагу на можливості багатофункціонального вияву соціальних інститутів при збереженні

базових для них соціальних цінностей [див.: 138, с. 121]. Його прибічниками були В. Вільденбанд, Г. Рікерт, М. Вебер, М. Шелер та ін. [див.: 138, с. 105].

В історії філософії парадигма — це насамперед специфічні форми історичного осмислення людиною свого взаємовідношення зі світом [див.: 201, с. 39]. Смысл парадигмального підходу в історії філософії полягає у виявленні в розвитку філософської думки панівних парадигм, які, змінюючи одна одну, утворюють цілісний безперервний процес — історію філософії. Причому втрата тією чи іншою історико-філософською парадигмою свого панівного статусу не є наслідком її остаточного заперечення. Часова межа між різними історико-філософськими парадигмами умовна, і принципове значення має не часовість, а послідовність їхнього поставання. Лише на завершальній стадії розвитку кожної з парадигм філософського знання можна дійти загального висновку про специфічність філософського змісту його певних історичних етапів [див.: 200, с. 67].

Парадигмальний підхід до історії філософії існує і в зарубіжній, і в українській філософії. У зарубіжній філософії, переносячи поняття «парадигма» зі сфери історії науки до предметної сфери історії філософії, виокремлюють такі парадигмальні способи мислення в історії філософії, як онтологічний, рефлексивний та лінгвістичний [див.: 34, с. 15]. А в українській філософії можна виокремити два підходи до впорядкування філософських ідей, систем і теорій в межах історії філософії за допомогою такого цілісного уявлення про реальність, як парадигма. Перший підхід звертає увагу лише на західні парадигми і не бере до уваги східні парадигми. Другий підхід враховує і східні, і західні парадигми.

За першого підходу до впорядкування історико-філософського процесу та історико-філософського дискурсу виокремлюють чотири домінуючі парадигми, що послідовно змінюють одна одну. Перша історико-філософська парадигма як парадигма історичної активності — це філософська мітологічна активність людини. Життєдіяльність людини в цій картині світу відповідала специфіці процесів природного буття, природному перебігові подій від причини до наслідку, а сама її часова ритміка реалізовувалася циклічно, як постійна монотонна повторюваність одного й того самого, наприклад, зміна пір року. Це надавало природній закономірності подій однозначності, однаковості, універсальної впорядкованості. Звідси вибудована міфологічною

свідомістю картина Космосу як упорядкованої гармонії світу, що слугує парадигмою античної філософії [див.: 201, с. 40–41].

Друга історико-філософська парадигма реалізувалась у добу середньовічної філософії й надавала пріоритетності духовним процесам перед матеріальними. Вона проголошувала духовні чинники головними домінантами світотворення та життєдіяльності, які здійснювалися надприродними і, що найважливіше, позаприродними Божественними чинниками.

Третя історико-філософська парадигма постала в межах новоєвропейської філософії, що включала в себе філософію доби Відродження і філософію Нового часу, започаткувавши філософський модерн. Вона обстоювала моністичні моделі філософування у матеріалістичній та ідеалістичній версіях.

Четверта історико-філософська парадигма — здобуток сучасної світової філософії, що об'єднує низку найважливіших у загальнолюдській культурі напрямів її розвитку — позитивістський, прагматичний, екзистенціальний та ін. Ця парадигма знаменує утвердження філософії постмодерну, яка прагне обґрунтувати сутнісно відмінне від природного порядку просторово-часове функціонування реальності, людське історичне буття [див.: 201, с. 41, 46].

Другий підхід до історико-філософського процесу й історико-філософського дискурсу аналізує ті парадигми в історії філософії, які спочатку співіснують, оскільки одночасно виникли в період «осьового часу історії», а потім послідовно змінюють одна одну в історичній перспективі. При цьому підході розрізняють три філософські парадигми Стародавнього світу — індійську, китайську й античну, а також середньовічну філософську парадигму, парадигму філософії Нового часу і сучасну філософську парадигму.

Серед філософських парадигм Стародавнього світу вирізняють дві східні парадигми — індійську та китайську й одну західну — античну. Решта парадигм — середньовічна, Нового часу й сучасна — західні парадигми.

З'ясуємо насамперед особливості східної і західної парадигм у контексті філософських парадигм Стародавнього світу. Зокрема для індійського варіанта східної парадигми характерні нечіткі межі між людиною і природою. У межах цієї парадигми морально-етична проблематика зазвичай домінує над натуралістично-емпіричною. Будучи переважно спекулятивною щодо природного буття, індійська

версія східної парадигми головну увагу звертає на проблему постійного духовного самовдосконалення людини, а не вдосконалення навколишнього світу. В давньоіндійському філософському світогляді сприйняття реального речово-предметного світу розумілося як омана, а сам світ як химерна фікція, примхлива тінь, яка лише через невігластво буденної свідомості здається чимось справжнім. Така ілюзія реальності, яка лише видається об'єктивною реальністю, у філософській традиції Індії позначається категорією «майя». Завдяки цьому індійський різновид східної філософської парадигми постає своєрідною філософською міфологією, зорієнтованою на містичне переживання одухотвореності буття та практично байдужої до об'єктивно-раціоналістичних методів осягнення реальності [див.: 17, с. 32; 16, с. 20].

А для китайського варіанта східної парадигми характерна своєрідна історизація мітів — тлумачення мітичних культурних героїв як нібито реальних історичних особистостей. Саме тому для китайського варіанта східної філософської парадигми, на відміну від індійської мітологічно-містичної орієнтації, притаманна більш реалістичніша увага до проблем управління державою, характеру стосунків між вищими і нижчими, батьками і дітьми, старшими і молодшими. Водночас між індійською та китайською версіями східної парадигми існують не тільки відмінності, їм притаманна одна важлива спільна риса. Як давньоіндійській, так і давньокитайській філософії властиве зверхньо-зневажливе ставлення до природничих знань [див.: 17, с. 34; 16, с. 22].

На відміну від східної парадигми філософії, яка витлумачує світ реальних речей і явищ як ілюзію, химерну фікцію, антична версія західної філософської парадигми сфокусована на речово-предметній буттєвості світу, розглядаючи його в процесі руху реальності від первісної цілісності змішаних елементів — Хаосу до стану чіткої розмежованості речей і предметів гармонійно впорядкованих в універсальному світопорядку — Космосі [див.: 17, с. 36; 16, с. 23].

Філософські парадигми Стародавнього світу аналізуються у перспективі осьового часу історії, синхронно, всі інші західні парадигми, що йдуть після античної парадигми філософії, досліджуються у перспективі лінійного часу історії, діахронно.

Феодальний спосіб життя, який панував у західноєвропейському Середньовіччі, на відміну від Античності, що була зорієнтована на предметно-речове бачення світу, формував бачення реальності в

перспективі Духу. В цьому плані людина феодального суспільства постає духовною істотою, що усвідомлює себе насамперед такою, що має душу, одухотвореною, а не просто тілесною чи природною істотою. Не заперечуючи реальності речового світу, суспільна свідомість доби Середньовіччя тлумачила її як зовнішній вияв фундаментальнішої реальності — духовного світу. Тому ключ до розв'язання всіх, зокрема й суто поцейбічних, земних проблем, середньовічна людина шукала у сфері Духу.

На цьому фундаменті й було зведено середньовічну філософську парадигму, ідейно-світоглядним змістом якої є духовно-ідеальне тлумачення реальності. Оскільки найдосконалішим втіленням духовності вважається Бог, то теологія за цих умов підноситься на рівень найважливішого знання, здатного дати вичерпні відповіді на всі проблеми буття. Звертаючись до духовності, теологія проголосила неістотними тілесні характеристики людського індивіда, які в античній філософії оцінювались як найбільш значущі [див.: 17, с. 63–64; 16, с. 51].

В епоху Відродження відбувався процес поступового відходу від уже кризової на той час середньовічної філософської парадигми. Натомість започаткувалося формування філософської парадигми Нового часу, основні риси якої виражали специфіку буржуазного суспільства, що утверджувало себе як промислово-урбаністичну цивілізацію. Відповідно до цих процесів змінювались й світоглядні орієнтири. Разом із середньовічними духовними інтенціями виникла тенденція до ототожнення буття з природним буттям. Спочатку природне буття поставало у вигляді природної людини. Однак згодом її місце посіла природа взагалі. Людина, втративши свій привілейований статус, перетворилася лише на одну з численних частин природи. Найважливішим знанням у межах філософської парадигми Нового часу стало знання про природу — природознавство. Філософія разом з іншими формами суспільної свідомості почала наслідувати природничу науку у формі, манері, стилі тощо [див.: 17, с. 102–103; 16, с. 93].

У Новий час в розвитку філософії виникла ситуація, за якої класична філософська парадигма, зорієнтована на ототожнення фундаментальних характеристик світу зі специфічними характеристиками природи або науки, структурно адекватної природі, що була презентована в раціоналістичній програмі Просвітництва, вступила у стадію кризи. Натомість почала формуватися сучасна

філософська парадигма, яка протиставила класичній традиції філософії Нового часу альтернативні можливості філософського дискурсу. Так, просвітницькому об'єктивізму вона протиставила суб'єктивізм, раціоналізмові — ірраціоналізм, натуралістичному сциєнтизмові — гуманізм, фаталістично забарвленому детермінізмові — волюнтаристичний лібертизм, механістичній унітарності буття — універсум життєвого пориву, несвідомих потягів тощо. Філософія вперше за всю свою історію реально перетворюється на світову філософію. Її провідні напрями і школи отримали статус планетарних тенденцій філософського дискурсу [див.: 17, с. 159; 16, с. 170—172].

Як бачимо, кожна із західних парадигм філософського знання характеризується своїм специфічним змістом. Зміст античної парадигми філософії становила картина цілісного, речово-предметного, реально-ідеального Космосу. Змістом парадигми середньовічної філософії була картина непримиренного конфлікту духовної та природної реальності в таких його варіантах, як конфлікт душі і тіла людини, конфлікт Божественного та земного, конфлікт добродетності і гріховності тощо. Змістом парадигми філософії Нового часу стали спроби гармонізації, моністичного примирення духовної та природної реальності шляхом матеріалістичної редукції Духу до природи або не менш радикальної ідеалістичної редукції природного до духовного. Насамкінець зміст парадигми сучасної філософії містить спроби рівноправного поєднання духовної та природної реальності у феноменах мови (філософія позитивізму), людського існування (екзистенціальна філософія), практики (філософія марксизму і прагматизму) тощо [див.: 199, с. 32].

Парадигми філософського знання функціонують у контексті історичних типів філософії, які є результатами типологізації історико-філософського процесу. Водночас типологія історико-філософського процесу в поєднанні з парадигмальним підходом до нього слугує засобом побудови логіки історичної авторефлексії філософії.

Логіка історичної авторефлексії філософії — це методологічна рефлексія логічних моделей історико-філософської комунікації. Логічні моделі історико-філософської комунікації складені з серій дефінітивних специфікацій, концептуальних конструкцій і раціональних реконструкцій, які забезпечують інформаційну взаємодію в рамках історико-філософського дослідження.

Логіку історичної авторефлексії філософії можна поділити на логіку тотадукції і логіку мереодукції. Логіка тотадукції — це теорія тотадукції як моделі історико-філософської комунікації. Відповідно тотадукція — це перенесення інформації з ідеального типу на реальний об'єкт, унаслідок якого відбувається перехід від цілого до частини, сходження від абстрактного до конкретного. Її схема: «Історичний тип філософії — філософська парадигма — поняттєва модель». А логіка мереодукції — це теорія мереодукції як моделі історико-філософської комунікації. У межах цієї теорії мереодукція — це перенесення інформації з реального об'єкта на ідеальний тип, унаслідок якого відбувається перехід від частини до цілого, сходження від конкретного до абстрактного. Її схема: «Поняттєва модель — філософська парадигма — історичний тип філософії».

Культурна предикація в логіці історичної авторефлексії філософії репрезентована тотадукцією і мереодукцією. У тотадукції дослідницька культура локалізована сферами предикатів у статусах історичного типу філософії, філософської парадигми і поняттєвої моделі, а досліджувана культура — сферою суб'єкта у статусі історико-філософського процесу. В мереодукції, навпаки, дослідницька культура локалізована сферами предикатів у статусах поняттєвої моделі, філософської парадигми та історичного типу філософії, а досліджувана культура — сферою суб'єкта у статусі історико-філософського процесу.

Загальну схему логіки тотадукції можна конкретизувати в історії філософії через низку таких схем: «Китайська філософія — соціоцентрична парадигма — шляхетна людина», «Китайська філософія — містикоцентрична парадигма — недіяння»; «Індійська філософія — ортодоксальна парадигма — карма»; «Індійська філософія — неортодоксальна парадигма — нірвана»; «Антична філософія — космоцентрична парадигма — архе»; «Середньовічна філософія — теоцентрична парадигма — симфонія віри і розуму»; «Філософія епохи Відродження — антропоцентрична парадигма — вчене незнання»; «Філософія Нового часу — натуроцентрична парадигма — перша особа»; «Філософія Нового часу — логоцентрична парадигма — обмеженість теоретичного розуму» і т. д.

Відповідно всезагальна схема логіки мереодукції конкретизується в історико-філософському процесі через низку таких схем: «Виправлення імен — соціоцентрична парадигма — китайська

філософія», «Шлях Неба, природи та людини – містикоцентрична парадигма – китайська філософія», «Сансара – ортодоксальна парадигма – індійська філософія», «Чотири шляхетні істини – неортодоксальна парадигма – індійська філософія», «Апейрон – космоцентрична парадигма – антична філософія», «Простота – теоцентрична парадигма – середньовічна філософія», «Безліч світів – антропоцентрична парадигма – філософія епохи Відродження», «Монада – натуроцентрична парадигма – філософія Нового часу», «Суперечність – логоцентрична парадигма – філософія Нового часу» та інші.

Отже, історія філософії як історія філософської дисципліни і методологічна стратегія історико-філософського дискурсу щільно пов'язана з логікою історичної авторефлексії філософії. Цей зв'язок є окремим прикладом принципу єдності історичного і логічного. Застосування логіки історичної авторефлексії філософії в історії філософії створює сприятливі умови для ефективної комунікації за допомогою історичного типу філософії, філософської парадигми і поняттєвої моделі, які постають одночасно і дефінітивними специфікаціями, і концептуальними конструкціями, і раціональними реконструкціями.

ВИСНОВКИ

Комунікація є вихідним поняттям і принципом побудови теорії комунікативної філософії історії філософії та методології історико-філософської міжкультурної комунікації. Такі типи комунікації, як вербальна, писемна, опосередкована, періодична, тривала, інформативна, переконувальна, наукова і міжкультурна, монолог, діалог і полілог, такі її компоненти, як комуніканти, адресант і адресат, комунікативні статуси, комунікативні ролі, повідомлення, кодування і декодування, вербальний код й інформаційно-кодова модель комунікації, такі базові концепції теорії комунікації, як діалог і розсіювання, постають передумовами і підставами цієї теорії.

Комунікативна філософія історії філософії — це побудова теорії історії філософії як комунікативної системи за допомогою методології історико-філософської міжкультурної комунікації. Відповідно історія філософії як комунікативна система — це зв'язок, наступність і розвиток філософських культур, взаємодія між історичною й актуальною філософськими культурами.

Під філософськими культурами розуміються філософські вчення, системи і теорії з їхніми логічними та методологічними культурами. Філософські культури можуть бути історичними й актуальними. Історична культура — це культура, яку досліджують. Актуальна культура — це культура, що досліджує.

Можна виокремити комунікативну філософію історії національної філософії, комунікативну філософію історії регіональної філософії та комунікативну філософію історії світової філософії.

Комунікативна філософія історії національної філософії — це історико-філософська комунікація між філософськими культурами в межах однієї національної культури і побудова її теорії. А комунікативна філософія історії регіональної філософії — це історико-філософська комунікація між філософськими культурами в межах метакультури як сукупності споріднених національних культур та побудова її теорії.

Комунікативна філософія історії національної філософії, як, зрештою, і комунікативна філософія історії регіональної філософії, містить три складники: комунікативну філософію історії філософської думки, комунікативну філософію історії філософської теорії і комунікативну філософію історії філософів.

Насамкінець комунікативна філософія історії світової філософії — це історико-філософська комунікація між філософськими культурами в межах національних культур і регіональних метакультур та побудова її теорії. Вона також містить три складники: комунікативну філософію історії форм думки, комунікативну філософію історії філософського змісту та комунікативну філософію історії філософських особистостей.

Комунікативна філософія історії філософії як теоретична дисципліна будується за допомогою методології історико-філософської міжкультурної комунікації. Методологія історико-філософської міжкультурної комунікації — це теорія, яка вивчає специфіку комунікації між логіками і методологіями історико-філософського дослідження, що належить до історичної та актуальної логіко-методологічних культур. Об'єктом її вивчення є історико-філософська комунікація. Історико-філософська комунікація — це інформаційна взаємодія різноманітних філософських концептів, концепцій, учень, систем і теорій як окремих філософів, так і певних філософських шкіл, напрямів, течій і традицій, а також таких форм виявів філософії в культурі, як теоретична, есеїстична і мистецька філософії.

Методологія історико-філософської міжкультурної комунікації й історико-філософська комунікація як інформаційна взаємодія співвідносяться як рефлексія над історико-філософським процесом і сам історико-філософський процес та утворюють специфічний історико-філософський комплекс.

Методологія історико-філософської міжкультурної комунікації — це різновид методологічної комунікації. Методологічна комунікація — це комунікація між методологічними культурами, спрямована на подолання неуніверсальності методів пізнання шляхом їхнього доповнення і підсилення. Вона існує в логіці комунікації історичних логік у вигляді інформаційної взаємодії між суб'єктно-предикативною, пропозиційно-функціональною і дефінітивно-специфікативною структурами й комунікативною філософією історії філософії у вигляді

інформаційної взаємодії між дефінітивною специфікацією, концептуальним конструювання і раціональною реконструкцією.

Методологія історико-філософської міжкультурної комунікації постає культурною предикацією. Культурна предикація — це міжкультурна історико-філософська комунікація, приписування мови, логіки і методології актуальної культури досліджуваній історичній культурі та одночасно переклад з мови історичної культури мовою актуальної культури, інтерпретація історичної культури, авторефлексія актуальної культури.

Культурна предикація як спосіб перекладу — це історико-поняттєва рефлексія над категоріальною мовою і актуальною, й історичною культурі. Культурна предикація тут постає культурною категоризацією, процесом розвитку історії філософських понять.

Культурна предикація концептуалізується в логіці комунікації історичних логік. Логіка комунікації історичних логік — це інформаційна взаємодія логіки суб'єктно-предикативного дискурсу з логікою пропозиційно-функціонального дискурсу за допомогою логіки дефінітивно-специфікативного дискурсу; числення дефініцій; дефінітивна діалогіка; топологія логічних сполучників; реконструкція інтеррогативних комплексів; логіка філософських міркувань; логіка історичної авторефлексії філософії.

Логіка суб'єктно-предикативного дискурсу — це логіка, в якій способом виразу знання є твердження суб'єктно-предикативної структури. Суб'єктно-предикативна структура твердження, або SP-структура, — це результат приписування предиката як логічного присудка суб'єктові твердження як логічному підметові шляхом наслідування граматичного стилю. Звідси ще одна назва SP-структури — граматична форма.

Логіка пропозиційно-функціонального дискурсу — це логіка, в якій способом виразу знання є твердження пропозиційно-функціональної структури. Пропозиційно-функціональна структура твердження, або PF-структура, — це результат приписування предикатора терму або квантифікатора предикаторові шляхом наслідування математичного стилю. Інша назва PF-структури — пропозиційна функція.

Пропозиційна функція є вдосконаленням граматичної форми. Граматичні поняття «підмет» і «присудок», яким у логіці суб'єктно-предикативного дискурсу відповідають логічні поняття «суб'єкт» і «предикат», у ній замінено на математичні поняття «аргумент» і

«функція», яким у логіці пропозиційно-функціонального дискурсу відповідають логічні поняття «терм» і «предикатор» або «предикатор» і «квантифікатор».

У логіці комунікації історичних логік логіка суб'єктно-предикативного дискурсу і логіка пропозиційно-функціонального дискурсу є комунікантами, а логіка дефінітивно-специфікативного дискурсу — медіатором.

Логіка дефінітивно-специфікативного дискурсу — це логіка, в якій способом виразу знання є твердження дефінітивно-специфікативної структури. Дефінітивно-специфікативна структура тверджень, або DS-структура, — це результат послідовної дефінітивної специфікації суб'єкта і предиката спочатку як аргументу і функції, а потім як підмета і присудка шляхом наслідування і математичного, і граматичного стилю. Саме дефінітивна специфікація дає змогу синтезувати суб'єктно-предикативну і пропозиційно-функціональну структури як протилежні, опозиційні та альтернативні структури у складі дефінітивно-специфікативної структури, об'єднати граматичну форму і пропозиційну функцію довкола дефінітивної специфікації і в такий спосіб інтегрувати логічні концепти континентальної та аналітичної філософії.

Числення дефініцій — це такий вид числень, у якому дефінітивно специфікується фактична інформація за допомогою пропозиційного, функціонального і парадоксального типів предикації. Пропозиційний тип предикації — це граматичний спосіб приписування предиката як логічного присудка. Функціональний же тип предикації — це математичний спосіб приписування предиката як пропозиційної функції. А парадоксальний тип предикації — це граматичний і математичний способи приписування двох типологічно відмінних предикатів одночасно: предиката як логічного присудка і предиката як пропозиційної функції.

Відповідно до типів предикації можливі три види правил числення дефініцій: правила здійснення дефініцій, правила запровадження дефініцій і правила відокремлення дефініцій.

Дефінітивна діалогіка — це логіка діалогу суб'єктно-предикативної дефініції з двоїсто-засадничою дефініцією. У ній суб'єктно-предикативна дефініція «S — P» набуває вигляду різноманітних двоїсто-засадничих дефініцій «Я — Ти», «Я — Ми», «Я — Інший» тощо. Найважливішою з цих дефініцій для методології історико-

філософської міжкультурної комунікації є двоїсто-засаднича дефініція «Я – Інший», в якій «Я» постає актуальною культурою, «Інший» – історичною культурою.

Топологія логічних сполучників – це феноменологічний аналіз логічних сполучників як серії точок смислів у вигляді паралелей, альтернатив і контекстів. Відповідно серія паралелей – це результат запровадження кон'юнкції для синтезу концептів і побудови серії сингулярних точок смислу. Серія ж альтернатив – це результат запровадження диз'юнкції для синтезу концептів і побудови серії сингулярних точок смислу. Насамкінець серія контекстів – це результат запровадження імплікації для синтезу концептів і побудови сингулярних точок смислу.

Реконструкція інтеррогативних комплексів – це побудова діалогічної моделі комунікації, складниками якої є запитання і відповіді із суб'єктно-предикативними, пропозиційно-функціональними або дефінітивно-специфікативними структурами. Виокремлюють історичні й актуальні запитання, а також відповіді суб'єктно-предикативної, пропозиційно-функціональної і дефінітивно-специфікативної структур.

Логіка філософських міркувань – це філософська мова логіки суб'єктно-предикативного дискурсу, синтаксично побудована як числення імен, у якому імена функціонують у статусі категорій філософії. Вона існує у вигляді функціональної метафізики, функціональної діалектики і функціональної феноменології.

Функціональна метафізика – це функціональний аналіз онтології категорій «субстанція», «якість» і «кількість» як метафізичної мови логіки суб'єктно-предикативного дискурсу. Вона аналізує три типи метафізичних тверджень: речово-сутнісне, речово-якісне і речово-кількісне.

Функціональна діалектика – це функціональний аналіз онтології категорій «загальне», «особливе» й «одиничне» як діалектичної мови логіки суб'єктно-предикативного дискурсу. Вона досліджує три типи діалектичних тверджень: загально-особливе, загально-одиничне й особливо-одиничне.

Функціональна феноменологія – це функціональний аналіз онтології категорій «інтенція», «феномен» і «ейдос» як феноменологічної мови логіки суб'єктно-предикативного дискурсу. Вона вивчає два типи феноменологічних тверджень: скінченне і нескінченне.

Логіка філософських міркувань може бути рефлексивною та авторефлексивною. Рефлексивна логіка — це різновид логіки філософських міркувань, що аналізує предикативні твердження, в яких місце суб'єктних і предикатних термінів можуть посідати «категорії», «екзистенціали» і «концепти». Відповідно авторефлексивна логіка — це різновид логіки філософських міркувань, що аналізує предикативні твердження, в яких на місці суб'єктних і предикатних термінів перебувають «культурна формація», «план іманентії» та «внутрішня історія».

Рефлексивна логіка досліджує дев'ять типів предикативних тверджень: категоріально-категоріальні, категоріально-екзистенціальні, категоріально-концептуальні, екзистенціально-екзистенціальні, екзистенціально-категоріальні, екзистенціально-концептуальні, концептуально-концептуальні, концептуально-категоріальні й концептуально-екзистенціальні.

Авторефлексивна логіка також досліджує дев'ять типів предикативних тверджень: формаційно-формаційні, формаційно-іманентні, формаційно-реконструктивні, іманентно-іманентні, іманентно-формаційні, іманентно-реконструктивні, реконструктивно-реконструктивні, реконструктивно-формаційні й реконструктивно-іманентні.

Логіка історичної авторефлексії філософії — це методологічна рефлексія логічних моделей історико-філософської комунікації. Вона поділяється на логіку тотадукції і логіку мереодукції. Логіка тотадукції — це теорія перенесення інформації з ідеального типу на реальний об'єкт, унаслідок якого відбувається перехід від цілого до частини, сходження від абстрактного до конкретного як моделі історико-філософської комунікації. Її схема: «історичний тип філософії — філософська парадигма — поняттєва модель». А логіка мереодукції — це теорія перенесення інформації з реального об'єкта на ідеальний тип, внаслідок якого відбувається перехід від частини до цілого, сходження від конкретного до абстрактного. Її схема: «поняттєва модель — філософська парадигма — історичний тип філософії».

З логікою комунікації історичних логік співвідноситься філософська евристика. Філософська евристика — це передача досвіду створення концептів філософії в історико-філософській комунікації. Логіка комунікації історичних логік і філософська евристика — це дві стратегії методологічної рефлексії над історією

філософії. Перша з них — стратегія редукції історії філософії до логіки розвитку мови філософії. Друга — стратегія редукції історії філософії до концептотворчої філософської діяльності.

Логіка комунікації історичних логік у сфері методології історико-філософської міжкультурної комунікації має теоретичний і прикладний статус. Теоретична логіка комунікації історичних логік — це логіка побудови філософських міркувань як функціональна система. Вона реалізує себе через логіко-методологічний інструментарій функціональної метафізики, функціональної діалектики і функціональної феноменології.

Прикладна логіка комунікації історичних логік — це логіка застосування філософських міркувань у процесі культурної предикації як історико-філософської комунікації. Вона реалізує себе через такі методологічні інструменти історико-філософської комунікації, як дефінітивна специфікація, концептуальне конструювання і раціональна реконструкція.

Дефінітивна специфікація — це прогресивна ідентифікація суб'єктних і предикатних термінів шляхом прогресивної дефініції, що здійснюється у два етапи: спочатку суб'єктні й предикатні терміни визначаються як дефінієндум і дефінієнс, а потім — як загальне, особливе й одиничне. В історико-філософській комунікації дефінієндум і дефінієнс як загальне, особливе й одиничне постають у вигляді філософської формації, філософської системи і поняттєвої моделі.

Концептуальне конструювання — це модернізована дефінітивна специфікація, складена не з одного дефінієндума і одного дефінієнса, поєднаних на основі лінійної схеми раціональності, а із серії дефінієндумів і серії дефінієнсів, що поєднуються між собою на основі мережевої схеми раціональності. В історико-філософській комунікації серії дефінієндумів і серії дефінієнсів як множини постають у вигляді низки таких елементів, як автор концепту, момент філософії та факт концепту.

Раціональна реконструкція — це побудова моделей дефінітивних специфікацій метафізики, діалектики і феноменології як логіки функціональних систем та виявлення принципів їхньої організації. В історико-філософській комунікації моделі дефінітивних специфікацій функціональних систем філософської логіки набувають вигляду конверсивних, серіальних і реконструктивних дефініцій.

Прикладна логіка комунікації історичних логік завершується теорією методологічних стратегій історико-філософського дискурсу. Серед методологічних стратегій історико-філософського дискурсу як комунікативного процесу культурної предикації виокремлюється логіка філософських міркувань, філософська евристика й історія філософської дисципліни. Вони визначають загальний план і принципи історико-філософської комунікації у процесі культурної предикації.

Логіка філософських міркувань – методологічна стратегія історико-філософського дискурсу, яка застосовується в аналізі альтернативних можливостей дефінітивних специфікацій в історико-філософській комунікації. Тут залучаються логічні засоби функціональної метафізики, функціональної діалектики і функціональної феноменології.

Філософська ж евристика є методологічною стратегією історико-філософського дискурсу, яка застосовується в аналізі паралельних можливостей дефінітивних специфікацій в історико-філософській комунікації. Паралельний підхід дає змогу уникати конфліктів в історико-філософському дискурсі у процесі конструювання альтернативних історико-філософських реальностей. Тут використовується низка евристичних правил. Серед них правило створення альтернатив, правило створення концепцій, правило створення контекстів, правило перегляду альтернатив, правило перегляду контекстів, правило заміни альтернатив, правило заміни паралелей. За допомогою названих правил філософська евристика як методологічна стратегія історико-філософського дискурсу створює умови для паралельного, безконфліктного існування взаємовиключних концепцій протилежних філософських систем.

Історія філософської дисципліни – методологічна стратегія історико-філософського дискурсу, що застосовується в аналізі парадигмальних можливостей дефінітивних специфікацій в історико-філософській комунікації. Ці можливості можна зреалізувати лише в межах нормальної науки. Тут залучається логіка історичної авторефлексії філософії.

ЛІТЕРАТУРА

1. Ажимов Ф. Е. Онтолого-метафизические проекты современной западноевропейской философии / Ф. Е. Ажимов // Вопросы философии. — 2007. — № 9. — С. 145—153.
2. Аляев Г. Теорія інформації на тлі історії філософії / Г. Аляев // Науковий вісник Чернівецького університету: Збірник наук. праць. Вип. 754—755. Філософія. — Чернівці: Вид-во Чернівецького університету, 2015. — С. 3—8.
3. Андрущенко И. В. Философский словарь / И. В. Андрущенко, О. А. Вусатюк, С. В. Линецкий, А. В. Шуба. — К.: А.С.К., 2006. — 1056 с.
4. Аристотель. Политика. Метафизика. Аналитика / Аристотель. — М.: Эксмо. — СПб.: Мидгард, 2008. — 960 с.
5. Бадью А. Століття / А. Бадью; пер. з фр. А. Репа. — Львів: Кальварія; К.: Ніка-Центр, 2014. — 304 с.
6. Батищев Г. С. Особенности культуры глубинного общения / Г. С. Батищев // Вопросы философии. — 1995. — № 3. — С. 109—129.
7. Баумайстер А. Біля джерел мислення і буття. Вибрані філософські етюди / А. Баумайстер. — К.: Дух і Літера, 2012. — 480 с.
8. Баумайстер А. Тома Аквінський: вступ до мислення. Бог, буття і пізнання / А. Баумайстер. — К.: Дух і Літера, 2012. — 408 с.
9. Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества / М. М. Бахтин. — М.: Искусство, 1979. — 424 с.
10. Бацевич Ф. С. Основи комунікативної лінгвістики: підручник / Ф. С. Бацевич. — К.: ВЦ «Академія», 2009. — 376 с.
11. Бачинин В. А. Философия. Энциклопедический словарь / В. А. Бачинин. — СПб.: Изд-во Михайлова В.А., 2005. — 288 с.
12. Безсмертна Н. Поняття «комунікація» у філософському аспекті / Н. Безсмертна // Українознавство. — 2011. — № 2. — С. 163—166.
13. Бердяев Н. А. Дух и реальность / Н. А. Бердяев. — М.: АСТ; Харьков: Фолио, 2006. — 679 с.
14. Библер В.С. От наукоучения — к логике культуры: Два философских введения в двадцать первый век / В. С. Библер. — М.: Политиздат, 1990. — 413 с.
15. Бирюков Б. В. Из истории становления логико-математического конструктивизма / Б. В. Бирюков, З. А. Кузичева // Вопросы философии. — 2004. — № 12. — С. 89—102.
16. Бичко А. К. Історія філософії: Підручник А. К. Бичко, І. В. Бичко, В. Г. Табачковський. — К.: Либідь, 2001. — 408 с.
17. Бичко І. В. Філософія. Курс лекцій: Навч. посібник / І. В. Бичко, В. Г. Табачковський, Г. І. Горак та ін. — К.: Либідь, 1993. — 576 с.

18. Богачов А. Досвід і сенс. Монографія / А. Богачов. — К.: Дух і Літера, 2011. — 336 с.
19. Боно Э. Водная логика / Э. Боно. — Минск: Попурри, 2006. — 240 с.
20. Боно Э. Латеральное мышление / Э. Боно. — СПб.: Питер Паблишинг, 1997. — 320 с.
21. Боно Э. Нестандартное мышление: самоучитель / Э. Боно. — Минск: Попурри, 2000. — 224 с.
22. Боно Э. Параллельное мышление / Э. Боно. — Минск: Попурри, 2007. — 320 с.
23. Боно Э. Серьёзное творческое мышление / Э. Боно. — Минск: Попурри, 2005. — 416 с.
24. Брандандер Л. Думай поза шаблонами: інноваційна парадигма креативності в бізнесі / Л. Брандандер, А. Айні. — К.: Форс Україна, 2017. — 368 с.
25. Бубер М. Два образа веры / М. Бубер. — М.: Республика, 1995. — 464 с.
26. Бугайски М. Язык коммуникации / М. Бугайски; пер. с польск. — Харьков: Гуманитарный центр, 2010. — 544 с.
27. Булатов М. А. Немецкая классическая философия. В 2-х частях. Часть II. Гегель. Фейербах / М. А. Булатов. — К.: Стилос, 2006. — 544 с.
28. Булатов М. Про методи філософування / М. Булатов // Філософська думка. — 2004. — № 2. — С. 15—29.
29. Булатов М. О. Філософський словник / М. О. Булатов. — К.: Стилос, 2009. — 575 с.
30. Вальденфельс Б. Вступ до феноменології / Б. Ванденфельс. Пер з нім. М. Д. Култаєвої. — К.: Альтерпрес, 2002. — 176 с.
31. Вебер М. Избранные произведения / М. Вебер. — М.: Прогресс, 1990. — 808 с.
32. Вестель Ю. «Категорії» 1-5: Оригінал і три переклади / Ю. Вестель, І. Листопад, О. Панич // Філософська думка. — 2012. — № 1. — С. 26—58.
33. Вжосек В. Історія — Культура — Метафора. Постанна некласичної історіографії; Про історичне мислення / В. Вжосек; пер. з польск. В. С. Саган, С. О. Сєрянов і В. В. Склокін. — К.: Ніка-Центр, 2012. — 296 с.
34. Габермас Ю. Постметафізичне мислення / Ю. Габермас; пер. з нім. В. Купліна. — Київ: Дух і Літера, 2011. — 280 с.
35. Гадамер Х.-Г. Истина и метод: Основы филос. герменевтики / Х.-Г. Гадамер. Пер. с нем. общ. ред. вступ. ст. Б. Н. Бессонова. — М.: Прогресс, 1988. — 704 с.
36. Гадамер Х.-Г. История понятий как философия / Х.-Г. Гадамер // Гадамер Х.-Г. Актуальность прекрасного / пер. с нем. — М.: Искусство, 1991. — С. 26—42.
37. Гаер М. Світ Канта: Біографія / М. Гаер; пер. з нім. Л. Харченко. — К.: Юніверс, 2007. — 336 с.

38. Гайденок П. П. История и рациональность: Социология М. Вебера и веберовский ренессанс / П. П. Гайденок, Ю. Н. Давыдов. — М.: Политиздат, 1991. — 367 с.
39. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Наука логики / Г. В. Ф. Гегель. — М.: Мысль, 1975. — Т. 1. — 452 с.
40. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Философия природы / Г. В. Ф. Гегель. Отв. ред. Е. П. Ситковский. — М.: Мысль, 1975. — Т. 2. — 695 с.
41. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Философия духа / Г. В. Ф. Гегель. Отв. ред. Е. П. Ситковский. — М.: Мысль, 1977. — Т. 3. — 471 с.
42. Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии / Г. В. Ф. Гегель. — СПб.: Наука, 1994. — Кн. 1. — 350 с.
43. Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии / Г. В. Ф. Гегель. — СПб.: Наука, 1994. — Кн. 2. — 424 с.
44. Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии / Г. В. Ф. Гегель. — СПб.: Наука, 1994. — Кн. 3. — 583 с.
45. Гегель Г. В. Ф. Лекции по философии истории / Г. В. Ф. Гегель. Пер. с нем. А. М. Водена. — СПб.: Наука, 1993. — 480 с.
46. Гегель Г. Наука логики / Г. Гегель. — М.: Мысль, 1999. — 1072 с.
47. Гегель Г. В. Ф. Работы разных лет / Г. В. Ф. Гегель. Сост., общ. ред. А. В. Гулыги. — М.: Мысль, 1971. — Т. 2. — 630 с.
48. Гегель Г. В. Ф. Феноменологія духу / Г. В. Ф. Гегель. З нім. пер. П. Тарашук; наук. ред., пер. Ю. Кушаков. — К.: Основи, 2004. — 548 с.
49. Гегель Г. В. Ф. Философия права / Г. В. Ф. Гегель. Пер. с нем.; Ред. и сост. Д. А. Керимов и В. С. Нерсесянц. — М.: Мысль, 1990. — 524 с.
50. Гегель Г. В. Ф. Философия религии / Г. В. Ф. Гегель. Отв. ред. А. В. Гулыга. Пер. с нем. М. И. Левиной. — М.: Мысль, 1976. — Т. 1. — 532 с.
51. Гегель Г. В. Ф. Философия религии / Г. В. Ф. Гегель. Отв. ред. А. В. Гулыга. Пер. с нем. П. П. Гайденок и др. — М.: Мысль, 1977. — Т. 2. — 573 с.
52. Герасимчук В. А. Літературний діалог як процес комунікативного мислотворення / В. А. Герасимчук // Практична філософія. — 2005. — № 4. — С. 188—199.
53. Гнатюк Я. Аналітика філософських міркувань / Я. Гнатюк // Вісник Прикарпатського університету. Філософські і психологічні науки. — Івано-Франківськ: Прикарпатський нац. ун-т, 2015. — Вип. 19. — С. 48—54.
54. Гнатюк Я. Аналітичні інтерпретації історії філософії / Я. Гнатюк // Вісник Прикарпатського університету. Філософські і психологічні науки. — Івано-Франківськ: Прикарпатський нац. ун-т, 2010. — Вип. XIII. — С. 3—7.
55. Гнатюк Я. С. Діалектична логіка як умова існування історії філософії / Я. С. Гнатюк // Вісник Черкаського університету. Філософія. — Черкаси: Черкаський нац. ун-т, 2017. — № 2. — С. 62—71.

56. Гнатюк Я. Діалогічні дефініції логіки комунікацій історичних логік / Я. Гнатюк // Вісник Прикарпатського університету. Філософські і психологічні науки. Філософія. — Івано-Франківськ: Прикарпатський нац. ун-т, 2016. — Вип. 20. — С. 82–89.

57. Гнатюк Я. С. Лекції з історії логіки: Навч. посібник / Я. С. Гнатюк. — Івано-Франківськ: Видавець І. Я. Третяк, 2009. — 148 с.

58. Гнатюк Я. С. Логіка діалектики як діалектика логіки / Я. С. Гнатюк // Гілея. Науковий вісник: збірник наукових праць / Гол. ред. В. М. Вашкевич. — К.: ПП «Видавництво «Гілея»», 2017. — Вип. 124 (9). — С. 144–150.

59. Гнатюк Я. Логіка комунікації історичних логік як числення дефініцій / Я. Гнатюк // Науковий вісник Чернівецького університету: Збірник наукових праць. Філософія. — Чернівці: Чернівецький нац. ун-т, 2015. — Вип. 754–755. — С. 12–20.

60. Гнатюк Я. С. Логіка: сучасна перспектива традиційної теорії: Навч. посібник / Я. С. Гнатюк. — Івано-Франківськ: Симфонія форте, 2016. — 356 с.

61. Гнатюк Я. Логічний аналіз оцінних висловлювань / Я. Гнатюк // Вісник Прикарпатського університету. Філософські і психологічні науки. — Івано-Франківськ: Прикарпатський нац. ун-т, 2008. — Вип. XI. — С. 88–92.

62. Гнатюк Я. Метафілософія як логіка історії філософії / Я. Гнатюк // Вісник Прикарпатського університету. Філософські і психологічні науки. — Івано-Франківськ: Прикарпатський нац. ун-т, 2011. — Вип. 14. — С. 3–10.

63. Гнатюк Я. Раціональна реконструкція як метод прикладної ситуаційної логіки / Я. Гнатюк // Науковий вісник Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича. Філософія. — Чернівці: Чернівецький нац. ун-т, 2016. — Вип. 779. — С. 8–16.

64. Гнатюк Я. Стратегії редуцції історії філософії до філософської логіки й філософської евристики / Я. Гнатюк // Вісник Прикарпатського університету. Філософські і психологічні науки. — Івано-Франківськ: Прикарпатський нац. ун-т, 2014. — Вип. 17. — С. 8–13.

65. Гнатюк Я. С. Філософська евристика як методологічна комунікація / Я. С. Гнатюк // Гілея. Науковий вісник: збірник наукових праць / Гол. ред. В. М. Вашкевич. — К.: ПП «Видавництво «Гілея»», 2018. — Вип. 129 (2). — С. 150–156.

66. Горський В. С. Біля джерел: (Нариси з історії філософської культури України) / В. С. Горський. — К.: Вид. дім «Києво-Могилянська академія», 2006. — 262 с.

67. Гулыга А. В. Немецкая классическая философия / А. В. Гулыга. — М.: Рольф, 2001. — 460 с.

68. Гусева Т. Л. Очерк истории метафизики: от Платона до «докритического» Канта / Т. Л. Гусева // Философские науки. — 2010. — № 4 (47). — С. 150–176.

69. Гусерль Е. Досвід і судження. Дослідження генеалогії логіки / Е. Гусерль. Пер. з нім. В. Кебуладзе. — К.: ППС-2002, 2009. — 356 с.
70. Г'юм Д. Трактат про людську природу. Спроба запровадження експериментального методу міркувань про об'єкти моралі / Д. Г'юм; за ред. та з передм. Е. К. Моснера; за англ. пер. П. Насада. — К.: Вид. дім «Всесвіт», 2003. — 552 с.
71. Делез Ж. Эмпиризм и субъективность: опыт о человеческой природе по Юму. Критическая философия Канта: учение о способности. Бергсонизм. Спиноза: Пер. с франц. / Ж. Дельоз. — М.: Пэр сэ, 2001. — 480 с.
72. Делёз Ж. Логика смысла / Ж. Делёз. Пер. с фр. Я. И. Свирского. — М.: Академический Проект. — 472 с.
73. Делез Ж. Ніцше і філософія / Ж. Дельоз. Пер. з фр. О. Маліновська. — Львів: Астролябія, 2010. — 348 с.
74. Делёз Ж. Что такое философия? / Ж. Делёз, Ф. Гваттари. Пер. с фр. и послесл. С. Зенкина. — М.: Академический Проект, 2009. — 261 с.
75. Джахая Л. Г. Системность философских категорий. Общие замечания / Л. Г. Джахая // Философские науки. — 2006. — № 7. — С. 24–44.
76. Джахая Л. Г. Системность философских категорий. Общие замечания / Л. Г. Джахая // Философские науки. — 2006. — № 8. — С. 16–27.
77. Добронравова І. С. Новітня західна філософія науки. Підручник / І. С. Добронравова, Т. М. Білоус, О. В. Комар. — К.: ПАРАПАН, 2008. — 216 с.
78. Доманська Е. Історія та сучасна гуманітаристика: дослідження з теорії знання про минуле / Е. Доманська; пер. польск. та англ. В. Склокіна. — К.: Ніка-Центр, 2012. — 264 с.
79. Дроботенко М. О. Інтеркультурна філософія: до визначення поняття / М. Дроботенко // Гілея. Науковий вісник: збірник наукових праць / Гол. ред. В. М. Вашкевич. — К.: ПП «Вид-во «Гілея»», 2017. — Вип. 118 (3). — С. 208–211.
80. Еляков А. Д. Метафілософія. Протиріччя і логико-методологічні труднощі визначення філософії / А. Д. Еляков // Філософія і суспільство. — 2008. — № 4. — С. 44–57.
81. Жоль К. К. Наука и философия: историко-гносеологический анализ / К. К. Жоль. — К.: ПП «Медоборы—2006», 2010. — 448 с.
82. Жоль К. К. Проблема языка в философии Гегеля / К. К. Жоль // Философские науки. — 1983. — № 2. — С. 109–117.
83. Ивин А. А. Словарь по логике / А. А. Ивини, А. Л. Никифоров. — М.: ВЛАДОС, 1997. — 384 с.
84. Історія філософії. Підручник для вищої школи. — Харків: Прапор, 2003. — 768 с.
85. Йоргенсен М. В. Дискурс-анализ. Теория и метод / М. В. Йоргенсен, Л. Дж. Филлипс; пер. с англ. — Харьков: Изд-во «Гуманитарный Центр», 2008. — 352 с.

86. Каменский З. А. История философии как историография и как наука // А. З. Каменский // Вопросы философии. — 1984. — № 11. — С. 113–125.
87. Каменский З. А. Методология историко-философского исследования / З. А. Каменский. — М.: ИФ РАН, 2002. — 371 с.
88. Каменский З. А. Цели и формы историко-философского исследования / З. А. Каменский // Философские науки. — 1985. — № 5. — С. 83–90.
89. Кант И. Прологомены ко всякой будущей метафизике, могущей появиться как наука; Религия в пределах только разума; Логика. Пособие к лекциям / И. Кант. — СПб.: Наука, 2006. — 552 с.
90. Кант І. Рефлексії до Критики чистого розуму / І. Кант. Пер. з нім й лат. І. Бурковського. — К.: Юніверс, 2004. — 464 с.
91. Кебуладзе В. Історія розвитку феноменологічної філософії в Україні / В. Кебуладзе // Філософська думка. — 2009. — № 1. — С. 5–12.
92. Кебуладзе В. Феноменологія досвіду / В. Кебуладзе. — К.: Дух і Літера, 2011. — 280 с.
93. Кэмерон Д. Разговорный дискурс. Интерпретации и практики / Д. Кэмерон; пер. с англ. — Харьков: Изд-во «Гуманитарный Центр» / Вовк Ю. С., 2015. — 316 с.
94. Кьеркегор С. Страх и трепет / С. Кьеркегор. — М.: Республика, 1993. — 383 с.
95. Ключовський Я. Філософія діалогу / Я. Ключовський; пер. з польськ. К. Рассудіної. — К.: Дух і Літера, 2013. — 224 с.
96. Козеллек Р. Історія понять і соціальна історія / Р. Козеллек // Козеллек Р. Минуле майбутнє. Про семантику історичного часу / Пер. з нім. — К.: Дух і Літера, 2005. — С. 113–134.
97. Козеллек Р. «Простір досвіду» та «горизонт очікувань» — дві історичні категорії / Р. Козеллек // Козеллек Р. Минуле майбутнє. Про семантику історичного часу / Пер. з нім. — К.: Дух і Літера, 2005. — С. 350–375.
98. Колінгвуд Р. Дж. Ідея історії / Р. Дж. Колінгвуд; пер. з англ. О. Макровельський. — Київ: Основи, 1996. — 615 с.
99. Конверский А. Е. Теория и ее обоснование / А. Е. Конверский. — К.: ЦПФ, 2000. — 179 с.
100. Корет Э. Основы метафизики / Э. Корет. Пер. с нем. В. Терлецкого. — К.: Тандем, 1998. — 248 с.
101. Корнфорт М. Открытая философия и открытое общество / М. Корнфорт. пер. с англ. — М.: Прогресс, 1972. — 417 с.
102. Кремінь В. Г. Філософія: мислителі, ідеї, концепції: Підручник / В. Г. Кремінь, В. В. Ільїн. — К.: Книга, 2005. — 528 с.
103. Кристева Ю. Самі собі чужі / Ю. Кристева. — К.: Основи, 2004. — 262 с.

104. Крушинский А. А. Логика образования понятий в Древнем Китае / А. А. Крушинский // Восток. — 2006. — № 5. — С. 5–22.
105. Куайн У. В. О. С точки зрения логики. 9 логико-философских очерков / У. В. О. Куайн; пер. В. А. Ладова, В. А. Суровцева; под общ. ред. В. А. Суровцева. — М.: Канон +, РООИ «Реабилитация», 2010. — 272 с.
106. Кузнецов В.И. Реконструктивный подход в методологии науки / В. И. Кузнецов // Философия науки. — 2004. — № 2. — С. 18–31.
107. Кун Т. Замечания на статью И. Лакатоса // Кун Т. Структура научных революций / Т. Кун. Пер. с англ. Сост. В. Ю. Кузнецов. — М.: АСТ, 2001. — С. 577–591.
108. Куоніс Д. Момент еврики: Ага-реакції, творчий інсайт і мозок / Д. Куоніс, М. Біман. — К.: Книгалав, 2017. — 368 с.
109. Кушаков Ю. В. Нариси з історії німецької філософії Нового часу. Навчальний посібник / Ю.В. Кушаков. — К.: ЦНЛ, 2006. — 572 с.
110. Лакатос И. Избранные произведения по философии и методологии науки / И. Лакатос. Пер с англ. И. Н. Веселовского, А. Л. Никифорова, В. Н. Поруса. — М.: Академический Проект; Трикста, 2008. — 475 с.
111. Лакс М. Метафізика: сучасний вступний курс / М. Лакс. — К.: Дух і Літера, 2016. — 584 с.
112. Лаппо-Данилевский А. С. Методология истории / А. С. Лаппо-Данилевский. — М.: Территория будущего, 2006. — 472 с.
113. Лебедев С. А. Метафилософия / С. А. Лебедев, В. В. Ильин // Философские науки. — 2006. — № 1. — С. 112–131.
114. Левинас Э. Избранное: Трудная свобода / Э. Левинас. — М.: РОССПЭН, 2004. — 752 с.
115. Лекторський В. А. Конструктивизм и реализм в эпистемологии / В. А. Лекторский // Философские науки. — 2008. — № 3. — С. 5–9.
116. Лосев А. Диоген Лаэртский и его метод / А. Лосев // Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / Общ. ред. и вступит. статья А. Ф. Лосева. — М.: Мысль, 1979. — С. 9–59.
117. Лотман Ю. М. Семиообласть / Ю. М. Лотман. — СПб.: Искусство-СПБ, 2000. — 704 с.
118. Лютий Т. Ніцше. Самоперевершення / Т. Лютий. — К.: Темпора, 2016. — 978 с.
119. Маковельський А. О. История логики / А. О. Маковельский. — Жуковский; М.: Кучково поле, 2004. — 480 с.
120. Мамардашвили М. Лекции по античной философии / М. Мамардашвили. — СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2014. — 256 с.
121. Манакін В. М. Мова і міжкультурна комунікація: навч. посіб. / В. М. Манакін. — К.: ВЦ «Академія», 2012. — 288 с.
122. Манхейм К. Избранное. Социология культуры / К. Манхейм. — М.: СПб.: Универ. книга, 2000. — 501 с.

123. Маркова Л. А. *Философия из хаоса. Ж. Делёз и постмодернизм в философии, науке, религии* / Л. А. Маркова. — М.: Канон+, 2004. — 384 с.
124. Маркс К. *Вибрані твори* / К. Маркс, Ф. Енгельс. — К.: Політвидав України, 1990. — Т. 5. — 748 с.
125. Межуев В. М. *Культурная функция философии* / В. М. Межуев // *Философские науки*. — 2008. — № 1. — С. 10–24.
126. Мерло-Понті М. *Феноменологія сприйняття* / М. Мерло-Понті. Пер. з фр. О. Йосипенко, С. Йосипенка. — К.: УЦДК, 2001. — 552 с.
127. Мінаков М. А. *Історія поняття досвіду: Монографія* / М. А. Мінаков. — К.: Вид. ПАРАПАН, 2007. — 380 с.
128. Михаил Михайлович Бахтин / под ред. В. Л. Махлина. — М.: РОССПЭН, 2010. — 440 с.
129. Мондін Б. *Онтологія і метафізика* / Б. Мондін. — Жовква: Місіонер, 2010. — 284 с.
130. Назарчук А. В. *Идея коммуникации и новые философские понятия XX века* / А. В. Назарчук // *Вопросы философии*. — 2011. — № 5. — С. 157–165.
131. Назарчук А. В. *Общество как коммуникация в трудах Никласа Лумана* / А. В. Назарчук // *Вопросы философии*. — 2006. — № 6. — С. 156–173.
132. Назарчук А. В. *Осмысление коммуникации в современной французской философии* / А. В. Назарчук // *Вопросы философии*. — 2009. — № 8. — С. 147–163.
133. Негус К. *Креативность. Коммуникация и культурные ценности* / К. Негус, М. Пикеринг. — Харьков: Изд-во Гуманитарный центр, 2011. — 300 с.
134. *Новейший философский словарь*. — Минск: Книжный Дом, 2003. — 1280 с.
135. Озадовська Л. *Мова у контексті діалогу* / Л. Озадовська // *Філософська думка*. — 2004. — № 3. — С. 22–50.
136. Ойзерман Т. И. *Метафілософія. Теорія історико-філософського процесу* / Т. И. Ойзерман. — М.: «Канон+», РООИ «Реабилитация», 2009. — 440 с.
137. Ойзерман Т. И. *Философия как история философии* / Т. И. Ойзерман. — СПб.: Алетейя, 1999. — 448 с.
138. *Основи практичної філософії. Підручник для студентів вищих навчальних закладів* / наук. ред. А. М. Лой. — К.: Видавець Салій В. В., 2016. — 401 с.
139. Петрушенко В. *Тлумачний словник основних філософських термінів* / В. Петрушенко. — Львів: Вид-во НУ «Львівська політехніка», 2009. — 284 с.
140. Перов Ю. В. *Очерки истории классического немецкого идеализма* / Ю. В. Перов, К. А. Сергеев, Я. А. Слинин. — СПб.: Наука, 2000. — 672 с.
141. Пітерс Дж. Д. *Слова на вітрі: історія ідеї комунікації* / Дж. Д. Пітерс; пер. з англ. А. Іщенко. — К.: КМ «Академія», 2004. — 302 с.

142. Повторева С. М. Структурний підхід – структуралізм – постструктуралізм (еволюція методології та її поширення у гуманітарних студіях): Монографія / С. М. Повторева. – Львів: Вид-во НУ «Львівська політехніка», 2010. – 336 с.

143. Поппер К. Відкрите суспільство та його вороги / К. Поппер. пер. з англ. О. Буценка. – К.: Основи, 1994. – Т. 2. – 494 с.

144. Поппер К. Дарвинизм как метафизическая исследовательская программа / К. Поппер // Вопросы философии. – 1995. – № 12. – С. 39–49.

145. Поппер К. Эволюционная эпистемология // Эволюционная эпистемология и логика социальных наук: Карл Поппер и его критики / К. Поппер. Сост. Д. Г. Лахути, В. Н. Садовского и В. К. Финна; пер. с англ. Д. Г. Лахути. – М.: Эдиториал УРСС, 2000. – С. 57–74.

146. Поппер К. Историческое объяснение // Эволюционная эпистемология и логика социальных наук: Карл Поппер и его критики / К. Поппер. Сост. Д. Г. Лахути, В. Н. Садовского и В. К. Финна; пер. с англ. Д. Г. Лахути. – М.: Эдиториал УРСС, 2000. – С. 330–339.

147. Поппер К. К эволюционной теории познания // Эволюционная эпистемология и логика социальных наук: Карл Поппер и его критики / К. Поппер. Сост. Д. Г. Лахути, В. Н. Садовского и В. К. Финна; пер. с англ. Д. Г. Лахути. – М.: Эдиториал УРСС, 2000. – С. 194–209.

148. Поппер К. Логика социальных наук // Эволюционная эпистемология и логика социальных наук: Карл Поппер и его критики / К. Поппер. Сост. Д. Г. Лахути, В. Н. Садовского и В. К. Финна; пер. с англ. Д. Г. Лахути. – М.: Эдиториал УРСС, 2000. – С. 298–313.

149. Поппер К. Призыв Бернайса к более широкому пониманию рациональности // Эволюционная эпистемология и логика социальных наук: Карл Поппер и его критики / К. Поппер. Сост. Д. Г. Лахути, В. Н. Садовского и В. К. Финна; пер. с англ. Д. Г. Лахути. – М.: Эдиториал УРСС, 2000. – С. 163–175.

150. Причепій Є. М. Філософія: посібник для студентів вищих навчальних закладів / Є. М. Причепій, А. М. Черній, В. Д. Гвоздецький, Л. А. Чекаль. – К.: ВЦ «Академія», 2001. – 576 с.

151. Пхиденко С. С. Нариси з історії логіки Стародавнього світу / С. С. Пхиденко. – Луцьк: ВНУ ім. Лесі Українки, 2010. – 180 с.

152. Радлов Э. Л. Философский словарь логики, психологии, этики, эстетики и истории философии / Э. Л. Радлов. – М.: Книжный дом «Либроком», 2010. – 288 с.

153. Режабек Е. Я. Радикальный конструктивизм: критический взгляд / Е. Я. Режабек // Вопросы философии. – 2006. – № 8. – С. 67–77.

154. Рікер П. Історія та істина / П. Рікер. – К.: Пульсари, 2001. – 396 с.

155. Рикерт Г. Философия жизни / Г. Рикерт. – К.: Ника-Центр, 1998. – 512 с.

156. Руденко С. В. Сучасні методологічні концепції дослідження історії української філософії: монографія / С. В. Руденко. — К.: ВПЦ «Київський університет», 2012. — 279 с.
157. Рузавин Г. И. Основы логики и аргументации: учеб. пособие для студентов вузов, обучающихся по гуманитарно-социальным специальностям / Г. И. Рузавин. — М.: ЮНИТИ-ДАНА, 2007. — 320 с.
158. Рута В. Д. Проблема доказательства в истории классической философии / В. Д. Рута // Философия и общество. — 2010. — №2. — С. 134—150.
159. Рьод В. Шлях філософії: з XVII по XIX століття / В. Рьод; пер. з нім. В. Терлецького та О. Ведрова. — К.: Дух і Літера. — 388 с.
160. Санакуєв М. Г. Медіафілософія як нова галузь філософського знання / М. Г. Санакуєв // Гілея. Науковий вісник: збірник наукових праць / Гол. ред. В. М. Вашкевич. — К.: ПП «Вид-во «Гілея»», 2014. — Вип. 88 (9). — С. 137—140.
161. Сартр Ж.-П. Буття і ніщо: Нарис феноменологічної онтології / Ж.-П. Сартр. — К.: Основи, 2001. — 854 с.
162. Свасьян К. А. Феноменологическое познание. Пропедевтика и критика / К. А. Свасьян. — М.: Академический Проект, Альма Матер, 2010. — 206 с.
163. Светлов В. А. Логика / В. А. Светлов. — СПб.: Питер, 2011. — 320 с.
164. Семенюк О. А. Основы теории мовой коммуникации: навч. посібн. / О. А. Семенюк, В. Ю. Парашук. — К.: ВЦ «Академія», 2010. — 240 с.
165. Слинин Я. А. Трансцендентальный субъект: феноменологическое исследование / Я. А. Слинин. — СПб.: Наука, 2001. — 528 с.
166. Соколов В. В. Европейская философия XV — XVII веков: Учеб. пособие для вузов / В. В. Соколов. — Изд. 4-е, испр. — М.: Академический Проект, 2009. — 511 с.
167. Соколов В. В. Историческое введение в философию: история философии по эпохам и проблемам: Учебник для высшей школы / В. В. Соколов. — М.: Академический Проект, 2004. — 912 с.
168. Солопов Е. Ф. Логика диалектики. К 240-летию со дня рождения Гегеля / Е. Ф. Солопов. — М.: Книжный дом «Либроком», 2011. — 240 с.
169. Столович Л. Н. О «системном плюрализме» в философии / Л. Н. Столович // Вопросы философии. — 2000. — № 9. — С. 46—56.
170. Стружевський В. Онтологія / В. Стружевський. — К.: Дух і Літера, 2014. — 312 с.
171. Сумарокова Л. Н. Философия и логика в конфликтной коммуникации // Час вибору: виклики інформаційної епохи: колективна монографія / за заг. ред. О. А. Івакіна, Д. В. Яковлева; Л. Н. Сумарокова. — Одеса: Вид. дім «Гельветика», 2016. — С. 135—149.

172. Тищенко М. В. Поняття контексту в сучасній теорії аргументації / М. В. Тищенко // Гілея. Науковий вісник: збірник наукових праць / Гол. ред. В. М. Вашкевич. — К.: ПП «Видавництво «Гілея»», 2015. — Вип. 97. — С. 236—239.
173. Топольський Є. Як ми пишемо і розуміємо історію. Таємниці історичної нарації / Є. Топольський; пер. польск. — К.: КІС, 2012. — 400 с.
174. Труфанов С. Н. «Наука логики» Гегеля в доступном изложении / С. М. Труфанов. — Самара: Парус, 1999. — 187 с.
175. Тягло А. В. Критическое мышление: Проблема мирового образования XXI века / А. В. Тягло, Т. С. Воропай. — Харьков: Ун-т внутр. дел, 1999. — 285 с.
176. Уёмов А. И. Лекции по метафизике // Лекции и задачи по метафизике / А. И. Уёмов. — Одесса: Астропринт, 2009. — Ч. 1. — 164 с.
177. Фейербах Л. Избранные философские произведения / Л. Фейербах. — М.: ГИПЛ, 1955. — Т. 1. — 676 с.
178. Фейербах Л. Избранные философские произведения / Л. Фейербах. — М.: ГИПЛ, 1955. — Т. 2. — 943 с.
179. Філософи. 60 портретів / Пер. з нім. — Тернопіль: Навчальна книга — Богдан, 2010. — 368 с.
180. Философия. Краткий тематический словарь. — Ростов н/Д: Феникс, 2001. — 416 с.
181. Філософія: світ людини. Курс лекцій / В. Г. Табачковський, М. О. Булатов, Н. В. Хамітов та ін. — К.: Либідь, 2003. — 432 с.
182. Философская антропология: словарь / под ред. Н. Хамитова. — К.: КНТ, 2016. — 472 с.
183. Філософський енциклопедичний словник / за ред. В. І. Шинкарука. — К.: Абрис, 2002. — 744 с.
184. Фреге Г. Логика и логическая семантика: Сборник трудов / Г. Фреге. — М.: Аспект Пресс, 2000. — 512 с.
185. Хамитов Н. Философия человека: от метафизики к метаантропологии / Н. Хамитов. — К.: Ника-Центр; М.: Ин-т общегуманитарных исследований, 2002. — 336 с.
186. Хамитов Н. Философский словарь. Человек и мир / Н. Хамитов, С. Крылова. — К.: КНТ, ЦУЛ, 2006. — 308 с.
187. Хома О. Філософські культури: терпимість, толерантність і визнання / О. Хома // Філософська думка. — 2011. — № 4. — С. 76—89.
188. Цалін С. Д. Логічний словник-довідник / С. Д. Цалін. — Харків: Факт, 2006. — 384 с.
189. Цехмистро И. З. Холистическая логика / И. З. Цехмистро // Totallogy — XXI (тринадцятий випуск). Постнекласичні дослідження. — К.: ЦГО НАН України, 2005. — С. 146—169.

190. Цехмистро И. З. Холистическая философия науки: Учебное пособие / И. З. Цехмистро. — Сумы: ИТД «Университетская книга», 2002. — 364 с.
191. Чайковский Ю. В. Невостребованный синтез. Об эволюционных взглядах Карла Поппера / Ю. В. Чайковский // Вопросы философии. — 1995. — № 12. — С. 50-54.
192. Черткова Е. Метаморфозы конструктивизма / Е. Черткова // Философские науки. — 2008. — № 3. — С. 17—56.
193. Шегута М. Чи потрібна історія філософії? / М. Шегута // Філософська думка. — 2002. — № 1. — С. 3—14.
194. Шермухамедов С. Философия сегодня: национальная, региональная, мировая / С. Шермухамедов // Вопросы философии. — 2008. — № 7. — С. 29—37.
195. Шипунова О. Д. Логика и теория аргументации: Учебное пособие / О. Д. Шипунова. — М.: Гардарики, 2005. — 270 с.
196. Штирнер М. Единственный и его собственность / М. Штирнер. — СПб.: Азбука, 2001. — 448 с.
197. Шуман А. М. Трансцендентальная философия / А. Н. Шуман. — Минск: Экономпресс, 2002. — 416 с.
198. Шуман А. Н. Философская логика: Истоки и эволюция / А. Н. Шуман. — Минск: Экономпресс, 2001. — 368 с.
199. Ярошовець В. Історія, філософія, історія філософії / В. Ярошовець, І. Бичко // Філософська думка. — 2003. — № 2. — С. 14—35.
200. Ярошовець В. Методологічна рефлексія історико-філософського процесу / В. Ярошовець // Психологія і суспільство. — 2010. — № 1. — С. 65—86.
201. Ярошовець В. Філософія як історія філософії / В. Ярошовець // Психологія і суспільство. — 2012. — № 1. — С. 36—46.
202. Ясперс К. Всемирная история философии. Введение / К. Ясперс. — СПб.: Наука, 2000. — 272 с.
203. Ясперс К. Смысл и назначение истории / К. Ясперс. Пер. с нем. М. И. Левина. — М.: Политиздат, 1991. — 527 с.
204. Яшенкова О. В. Основи теорії мовної комунікації: навч. посібн. / О. В. Яшенкова. — К.: ВЦ «Академія», 2010. — 312 с.

ПРЕДМЕТНИЙ ПОКАЖЧИК

А

Августинівська парадигма 266
Авторефлексивна логіка 243,285
Адресант 31–36, 38, 115
Адресат 22, 31–32, 34–36, 38
Актуальна філософська культура 15
Актуальні запитання 156, 158,234
Аналітична парадигма 263
Аристотелева парадигма 265
Атрибутивна дефініція 222

Б

Базова логіка 118
Біологізм 120–121

В

Вербальна комунікація 21, 31, 96
Вербальний код 31–32
Вертикальне мислення 249–251
Внутрішня історія 211–214
Вузькоконтекстна культура 92

Г

Гайдегерівська парадигма 265, 271, 272
Генеалогічна філософія 197
Геофілософія 195

Д

Декартівська парадигма 267–268
Декодування 20, 32, 38
Дефінітивна діалогіка 15, 115, 282–283
Дефінітивна логіка 228
Дефінітивна специфікація 117–118, 124, 159, 163

Дефінітивно-специфікативна структура 123–124, 126

Дефінітивне судження 164

Диз'юнктивний синтез 192, 200

Діалектика 76, 117, 163

Діалог 23–24, 25

Діалог культур 17, 91

Діалогіка 52–56

Допредикативний досвід 238–239

Е

Ейдос 238–239

Екзистенціал 226–227

З

Запитування 151–154

Зовнішня історія 211, 213

І

Індивідуалістська культура 93

Іntenція 238–239

Інтеррогативно-комплексна структура 150, 155–158

Інформативна комунікація 28

Інформаційно-кодова модель комунікації 38, 115

Історико-філософська нарація 82

Історико-філософська парадигма 273–274

Історична нарація 10, 82

Історична уява 82

Історична філософська культура 15

Історичні запитання 155, 157

Історія філософії 57, 60–62

Історія філософської дисципліни 260–261

К

- Кантівська парадигма 270
- Категоріальна логіка 229
- Категорії 109–113, 122–123
- Квазі реалістичний конструктивізм 84
- Кодування 32, 38
- Комуніканти 30–33
- Комунікативна філософія історії національної філософії 69–72
- Комунікативна філософія історії регіональної філософії 69–70
- Комунікативна філософія історії світової філософії 69–70, 72
- Комунікативна філософія історії філософії 9, 14, 61, 65–66, 69
- Комунікативний стиль 96–97
- Комунікативні ролі 31
- Комунікативні статуси 31
- Комунікація 17–22
- Конверсивна дефініція 222
- Конструктивістська парадигма 83
- Кореспондентська концепція істини 83
- Культурна предикація 7–8, 80, 89–90
- Культурний детермінізм 86
- Культурний конструктивізм 80, 90

Л

- Латеральне мислення 249–251
- Логіка дефінітивно-специфікативного дискурсу 116
- Логіка історичної авторефлексії філософії 117, 277, 285
- Логіка комунікації історичних логік 8, 115, 117, 119
- Логіка культури 54
- Логіка предикатів 118–119, 263
- Логіка пропозиційно-функціонального дискурсу 116, 119
- Логіка суб'єктів 56

- Логіка суб'єктно-предикативного дискурсу 116
- Логіка філософських міркувань 225–226
- Ляйбніцівська парадигма 269

М

- Макроісторія філософії 65
- Метафілософія 6, 57
- Методологія історії філософії 99
- Методологія історико-філософської міжкультурної комунікації 9, 99, 281
- Методологічна комунікація 98–99, 281
- Міжкультурна комунікація 30, 90–92
- Мікроісторія філософії 65

Н

- Наративна логіка 83
- Натуралістична парадигма 262
- Наукова комунікація 29
- Нестандартне мислення 252–253
- Неформальні логіки 225

О

- Онтологія відношень 160
- Онтологія властивостей 160
- Онтологія множин 160, 234
- Онтологія цілостей 234
- Опозиційна предикація 241
- Опосередкована комунікація 22

П

- Парадигма 260–262
- Парадокс 188
- Парадоксальна предикація 116, 129–133
- Паралельне мислення 254, 256–257
- Парменідівська парадигма 256
- Партикулярії 228
- Передзнання 150–151

Переконувальна комунікація 28
Періодична комунікація 28
Писемна комунікація 22
План іманенції 145, 188–190, 243
Платонівська парадигма 265
Повідомлення 23, 28, 30, 32, 35
Полілог 25
Прикладна логіка комунікації історичних логік 117, 148, 155
Прикладна ситуаційна логіка 209–210
Принцип єдності історичного і логічного 176–177, 237
Принцип першості внутрішньої історії перед зовнішньою 213
Принцип серіальної взаємодії 192
Прогрес в історії 75, 183–184
Пропозиційна предикація 241
Пропозиційно-функціональна структура 126, 156–157

Р

Рациональна реконструкція 118, 150, 159, 213
Реалізм 76–78, 83–84
Реалістичний конструктивізм 83
Реконструктивна рефлексія 221
Реконструкція запитання 154
Рефлексивна логіка 242, 285
Ризома 51–52
Розсіювання 15, 38–40

С

Серіальна дефініція 193, 200, 204
Серіально-дефінітивні твердження 200, 202
Симулякр 50–51
Ситуаційна логіка 205, 208, 209–210
Скінченні твердження 238–240
Спадкостійність в історії філософії 75
Спінозівська парадигма 268
Суб'єктно-предикативна структура 121, 126, 156–157

Т

Теоретична логіка комунікації історичних логік 223
Теоретична ситуаційна логіка 208–209
Теоретична філософія історії філософії 61
Томістська парадигма 267
Топологія логічних сполучників 117, 146, 284
Тип предикації 129, 289
Трансценденталії 228
Трансцендентальна логіка 225, 262
Трансцендентальна парадигма 262
Тривала комунікація 28

Ф

Феномен 238–239
Феноменологічна логіка 222, 237–238
Фізикалізм 120–121
Філософська евристика 245, 258, 260, 285
Філософська культура 15
Формальна логіка 118–119, 122, 127, 225, 227
Функціональна діалектика 117, 245
Функціональна метафізика 117, 245, 284
Функціональна феноменологія 117, 284
Функціонально-граматична дефініція 185–186

Ч

Числення дефініцій 116, 123, 148, 283

Ш

Ширококонтекстна культура 92

ГНАТЮК Ярослав Степанович

Філософ, кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії, соціології та релігієзнавства Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника. Автор монографії «Український кордоцентризм у конфлікті міфологій та інтерпретацій», понад 50-ти наукових статей, тез і матеріалів міжнародних та всеукраїнських конференцій, 12-ти навчальних посібників. У своїх дослідженнях розробляє проблеми філософії, метафілософії, логіки та історії філософії. Перекоаний, що для творчого розвитку філософії потрібно «відправити Гегеля на канікули».



Ярослав ГНАТЮК

КОМУНІКАТИВНИЙ ПОТЕНЦІАЛ КУЛЬТУРНОЇ ПРЕДИКАЦІЇ



За редакції *Ярослава Довгана*
Верстка *Стефанії Шеремети*
Коректура *Лідії Левицької*

Підписано до друку 23.08.2019 р. Формат 60x90/16.
Папір офсетний. Друк офсетний.
Гарнітура «TextBook». Умовн. друк. арк. 17,7.
Наклад 300 прим.

Видавництво «Лілея-НВ»
А/С 250, м. Івано-Франківськ, 76018
e-mail: lileyanv@gmail.com
Свідоцтво ІФ №8 від 28.12.2000 р.