

Міністерство освіти і науки України
Національний університет «Києво-Могилянська академія»
Факультет гуманітарних наук
Кафедра культурології

Магістерська робота

освітній ступінь — магістр

на тему: **«ПРИНЦИПОВІ ПОМИЛКИ В ОЦІНОЧНОМУ ПІДХОДІ
ДО КУЛЬТУРИ ТА КУЛЬТУРНИХ ЯВИЩ»**

Виконала: студентка 2-го року навчання,
Спеціальності
034 Культурологія

Корнейко Анастасія Олександрівна

Керівник Собуцький М. А.,
проф., доктор філол. н.

Рецензент Русаков С. С., к. філос. н.,
доц.

Магістерська робота захищена
з оцінкою «_____»

Секретар ЕК _____
«____» _____ 20__ р.

ЗМІСТ

ВСТУП	3–6
РОЗДІЛ I. Теоретичні засади розгляду Формули	
1.1. Питання проблематизації істини	7–16
1.2. Пошук витоків Формули	
1.2.1. Специфіка поняття <i>common sense</i>	17–21
1.2.2. Огляд історії становлення та розвитку поняття <i>common sense</i>	21–34
1.2.3. <i>Common sense</i> як сфера витоку Формули	34–39
1.3. Підсумки першого розділу	39–46
РОЗДІЛ II. Практичний розгляд Формули	
2.1. Проблематизація поняття культура	47–72
2.2. Проблематизація Формули в цілому	
2.2.1. Проблематизація двох інших складових Формули	75–76
2.3. Аналіз способів функціонування Формули	
2.3.1. Аналіз приховано–аксіологічного способу функціонування Формули	77–82
2.3.2. Аналіз наочно–аксіологічного способу функціонування Формули	82–85
2.3.3. Висновки щодо способів функціонування Формули ..	85–87
ВИСНОВКИ.....	88–92
СПИСОК ЛІТЕРАТУРИ.....	93–95

ВСТУП

Якою може бути мотивація дослідника при написанні наукової гуманітарної роботи? Насамперед ми пропонуємо виокремити два варіанти.

Перший варіант мотивації — це спроба дослідника розібратись у певній темі, відповісти на певне поставлене собі ж запитання. Звісно, мова йде про тему або питання з гуманітарного поля, а саме з тої його частини, яка є полем його професійної компетенції. Тож у полі, що є полем його професійної компетенції, дослідник бачить лакуни, недостатньо пророблені моменти¹. Або, що буває частіше, дослідника не задовольняє проробка певних моментів, виконана до нього: він може вважати її недостатньою або навіть хибною. Питання, відповіді на які не були надані або були надані, однак не були переконливими. Тут варто зазначити амбівалентну позицію дослідника по відношенню до наукового поля: він одночасно його актор та користувач. Як користувача його не влаштовує відсутність, недостатність або хибність відповідей в межах наукового поля на питання, з певної причини важливі для нього. Тож він прагне виправити ситуацію: знайти істинні відповіді — *для себе*, розібратись у темі — *для себе*. Однак, оскільки він одночасно є і актором наукового поля, результати його роботи врешті природним чином поповнять наукове поле, будуть вписані у нього. Цілком логічно, що свою розробку теми або пошук відповіді на питання, сам процес цього, дослідник унаочнює у своїй науковій роботі. Фактично за такої мотивації ми спостерігаємо винесений назовні внутрішній пізнавально-аналітичний процес — написана наукова робота сама по собі не складає суті дослідження, вона фіксує його. Умовно назвемо підхід, що відповідає вищеописаній мотивації, «внутрішньо направленим».

Однак можливий і інший варіант. За нього дослідник звертає свій погляд не всередину — на наукове поле, а назовні. Об'єктом його уваги і, відповідно, дослідження стає зовнішній по відношенню до самого наукового поля об'єкт. І, спираючись на усю свою професійну кваліфікацію, основа якої лежить у цьому

¹ Тут і далі — усе на суб'єктивний погляд дослідника, який у своєму погляді претендує на істинність.

науковому полі, він проводить аналіз об'єкту: його генезису, природи, функціонування тощо. Як науковець та професіонал, він бачить у цьому об'єкті те, чого не бачать інші — ті, хто його породили; ті, хто ним послуговується; ті, за рахунок кого він функціонує. Звісно, аби дослідник мав право виносити компетентні судження, об'єкт його дослідження має бути дотичним до поля його професійної компетенції або бути таким, що його доцільно розглядати з/через це поле. Умовно назвемо описаний підхід «зовнішньо направленим». Тож яка мотивація лежить в основі такого підходу, *що рухає дослідником?*

Аби дати відповідь на це запитання, звернімося до споконвічного співіснування двох інтенцій науки як такої:

1. знайти істину,
2. поділитися істиною з людством (застосувати віднайдену істину).

Очевидно, мотивація, що лежить в основі «внутрішньо направленого» підходу, відповідає інтенції пошуку істини: пошуку істини та створення повноцінного поля істин — наукового поля, яким воно мислиться в ідеї.

Мотивація, що лежить в основі «зовнішньо направленого» підходу, відповідає другій інтенції — знайшовши істину, наука прагне розповсюдити цю істину поза межі власного поля, застосувати її. Саме за цієї інтенції, до прикладу, з наукового поля хімії людству дістаються ліки, а з наукового поля фізики — технології, що мали б покращувати людське життя. З наукового гуманітарного поля людству напряду дістаються ідеї: пропонується впровадити їх в життя, аби воно стало кращим. Зумовлює можливість такої інтенції ціла сукупність уявлень: наука здатна віднайти істину; істина — це благо; благо і можливо, і необхідно (етичний обов'язок) нести людству. Тож дослідник, який звертається до «зовнішньо направленого» підходу, виконує свою роботу для того, аби людство могло напряду скористатись її результатами для власного блага. Така собі «наука на службі людства».

Звісно, постає питання, а чи є віднайдені наукою істини дійсно істинними? Наука жива — адже її складають люди: вона знаходиться у розвитку, постійній

динаміці та, як наслідок, є принципово внутрішньо суперечливою. Те, що визнавалось істиною вчора, вже не визнається істиною сьогодні; те, що визнається істиною одними акторами наукового поля, не визнається істиною іншими акторами. Та й врешті — що є істина? Це питання не дарма спливає у вступі — воно є принциповим для нашого дослідження: розглядається у першому підрозділі першого розділу, однак проходить лейтмотивом через усю роботу. Тут зазначимо лише, що хоча статус наукової істини завжди є підваженим, сама претензія на істинність є необхідною властивістю науки як такої. Тож, діючи як науковці, ми парадоксальним чином маємо бути упевнені у знайдених нами істинах, завжди усвідомлюючи ризик того, що ми можемо помилятися.

На практиці «внутрішньо направлений» та «зовнішньо направлений» підходи (як і два варіанти мотивації дослідника, як і дві зазначені інтенції в науці) зазвичай співіснують. Однак, на нашу думку, у кожному конкретному випадку можна говорити, що один підхід є домінуючим, інший же — його доповнює. У нашій роботі домінує «зовнішньо направлений» підхід.

Об’єкт. Об’єктом нашого дослідження ми визначаємо культуру сучасності як таку.

Предмет. Предметом нашої роботи є оціночний підхід до культури сучасності, а саме його втілення та реалізація у так званій «формулі», яка існує у двох (більш вузькому та більш широкому) варіантах:

- «Культурне явище *X*» шкідливе для (нашого) суспільства.
- «Культура *X*» шкідлива для (нашого) суспільства.

Актуальність. «Формула», яка є предметом нашого дослідження, широко функціонує сьогодні, однак ми вбачаємо у способі її функціонування принципові помилки, хибність.

Мета. Наша мета висвітлити та проаналізувати цю хибність, аби врешті дійти питання — чи можливо цієї хибності позбутися і, якщо так, то в який спосіб.

Завдання. Нам необхідно виконати такі завдання:

- Усебічно проаналізувати «формулу»: її природу, її генезис, її специфіку, спосіб її функціонування.
- Унаочнити принципові помилки (хибність), що лежать в основі способу функціонування «формули».
- Запропонувати можливе вирішення проблеми: яким чином «формула» може функціонувати, уникнувши зазначених нами принципових помилок.

Методологія. Пріоритетними методами нашого дослідження є аналітичний та парадигмальний методи.

Теоретична база роботи. Вже за самим типом «зовнішньо направленою» підходу, описаного нами вище, теоретичною базою роботи для нас виступає усе доступне нам наукове гуманітарне поле. Однак зазначимо дві теоретичні лінії, на які ми будемо прямо посилатись у роботі: це так звана лінія проблематизації істини у гуманітарних науках та лінія розробки поняття «common sense». Серед важливих для нас будуть такі різноманітні імена як Арістотель, Віко, Гегель, Гадамер, Зенон, Кант, Рід, Шелер, Шефстбері, Юм.

Структура роботи. Робота складається з двох розділів, кожен із яких поділено на три підрозділи. У підрозділі 1.1. ми задаємо загальну рамку нашого дослідження — питання про граничні засади знання, основи істинності. Підрозділ 1.2. ми присвячуємо пошуку сфери витоків Формули, аби за цією сферою більш повноцінно зрозуміти механіку функціонування Формули. Підрозділ 1.3. підсумовує перший розділ, фіксує наші результати. Другий розділ присвячено практичній роботі із Формулою. У підрозділі 2.1. проблематизується ключова складова Формули — поняття «культура». Підрозділ 2.2. проблематизує Формулу в цілому. І врешті у підрозділі 2.3. ми доходимо аналізу способів функціонування Формули та їх проблематизації.

РОЗДІЛ І

Теоретичні засади розгляду **Формули**

«Культурне явище *X*» шкідливе для (нашого) суспільства. Тому його необхідно: засудити, заборонити, відмінити.

Або ширше:

«Культура *X*» шкідлива для (нашого) суспільства. Тому її необхідно: засудити, заборонити, відмінити.

Універсальна формула, у якій втілюється та реалізується оціночний підхід до культури сучасності. Вона містить три складові:

- культурне явище/культура,
- шкідливість,
- суспільство.

Для нас очевидно, що кожна з цих складових може і має бути проблематизована.

1.1. Питання проблематизації істини.

Давайте поспостерігаємо, як при роботі з будь-якою з цих складових працюватиме думка, тягнучи питання за питанням ледь не до нескінченності.

Культура. Проблема визначення. Про що саме ми говоримо? Чи розуміємо ми всі під «культурою» одне й те саме поняття? Якщо не визначимо поняття — як можливий діалог щодо нього? Якщо ми, можливо, маємо на увазі під ним різні речі. Тож що таке «культура»? Який спосіб визначення поняття? Апофатичний? (Культура це точно не те й не те. А чи неможливе уявлення, що культура пронизує усе людське існування? Тоді що, культура це усе?) Катафатичний? (Культура це — ... Чи здатні ми вивести таке визначення? Забігаючи наперед, в історії культури таких більш чи менш відмінних між собою визначень безліч. Що взяти як остаточний варіант? Чому саме його обрати?). На практиці — як відокремлювати культуру від, наприклад, політики? Чи потрібно їх відокремлювати (чи маємо ми право їх відокремлювати)? Чи є культура справою політики? Проблема визначення поняття «політики». Додаткова проблема

визначення мети політики. Виходячи з якої мети політики мають право впливати на культуру (а, можливо, все ж не мають право)? У чому полягає виправдання такого права? Чи буде це виправдання достатнім та чи матимемо ми консенсус з приводу цього? Чи має культура бути вписана в проект виховання суспільства? А чи маємо ми виховувати суспільство? Чи можливо виховувати суспільство? Хто і чому має право на виховання суспільства? Чи певні ми, що знаємо і схвалюємо кінцеву мету цього виховання? Чи є кінцева мета цього виховання його достатнім виправданням, та чи є у нас консенсус з приводу цього?

Зупинимось тут і перейдемо до проблематизації поняття «суспільство».

Суспільство. Проблема визначення. Додатково проблема розуміння його природи. Суспільство органічно створене? Формується та розвивається по природних законах? Чи суспільство конструюється? Якщо так, то ким воно конструюється? З якою метою? Чи є ця мета? Які закони та логіка цього конструювання? Чи можливе співіснування обох шляхів формування суспільства: органічного та конструктивного? Якщо так, то в якій пропорції вони одне до одного? Чи можемо ми на це впливати та якою мірою? Чи можемо та чи маємо ми обирати між ними? Чи можемо ми оцінити ці два шляхи з етичної точки зору? Тут повертаємось до роздумів про виховання суспільства.

Шкідливість (у відношенні до суспільства). Чи може взагалі щось нашкодити суспільству, чи це можливо? Знову впираємось у питання — а чи впливаємо ми на формування та розвиток суспільства? Якою мірою? Чи суспільство розвивається органічно, незважаючи на наші зусилля? Можливо, наші зусилля лише неминуче вписані в цей органічний шлях? Тоді навряд чи питання шкоди взагалі може ставитися. Чи навпаки, суспільство цілком конструюється? Тоді повертаємось до питання: хто його конструює? Як саме? З якою метою? Яке виправдання цієї мети? Чи має бути це конструювання, цей вплив чим-небудь обмежений? Або, можливо, його мета стає абсолютним виправданням, виправданням для будь-чого? Тоді принциповим стає етичне обґрунтування цієї мети. Як ми будемо оцінювати переконливість цього обґрунтування? І хто саме буде оцінювати його переконливість? Як можливий

повний консенсус в суспільстві? Говорячи про шкідливість — хто та на основі чого її визначатиме? Якою мірою цей хтось має владу (окреме питання влади як такої) робити це? Де сутнісне джерело цієї влади? В суспільстві? Тоді повертаємось до попереднього пункту щодо консенсусу.

По кожному пункту логічний рядок запитань можна продовжувати. Нам лише хотілося продемонструвати, наскільки насправді проблематичною є кожна зі складових наведеної нами формули. Запитання були підібрані так, аби показати невимушений та природний хід думки. Першого ж погляду на них достатньо аби побачити ключовий момент — проблематизацію можливості визначення понять як таких. Або ширше — проблематизацію істини та істинності. Чи є з перелічених питань хоча б одне, на яке можливо дати беззаперечну відповідь? Таку відповідь, що буде однозначною та істинною? Якою тоді буде основа цієї істинності, та чи можливо буде довести цю основу істинності логічно?

Звісно, тут ми вимушені повернутись до «вічних питань». З проблематизації істини як такої значною мірою постає філософія. Ключове питання може бути сформульовано по-різному: «Що є істина?», «Що є граничною основою знання як такого?», «Чи можливе знання засад знання як такого?», «Чи є межа у людського знання (пізнання)?» тощо. Самі ці питання несуть в собі неможливість однозначної та остаточної відповіді на них, свого роду парадокс. Його усвідомили з самого початку. Насамперед в якості ілюстрації наведемо деякі тези Арістотеля з його «Метафізики»:

«Проте яким водночас чином можлива наука про ці начала? Адже що таке кожне з них ми знаємо і тепер (принаймні також інші мистецтва використовують їх як відомі). Якщо ж існує доказова наука, що займається ними, то в основі їх має лежати певний рід, і деякі з них мають бути *аксіомами*, а деякі — їх застосуваннями (*адже неможливо, щоби були докази відносно всіх положень*) (курсив наш. — А. К.): необхідно, щоб доказ виходив із певних передумов, стосувався певних предметів і доводив щось стосовно них. Отже, з цього випливає, що все, що доводиться, має належати до одного роду, оскільки всі

доказові науки використовують аксіоми». [1, с. 49]

Відповідно, знання засад (начал) неможливо довести. Це істини, аксіоми: вони не доводяться, вони приймаються на віру.

Те ж проілюструємо прикладом Евклідової геометрії. Істини геометрії Евклід поділяє на три види: аксіоми, постулати та теореми. Їх аналіз та розрізнення не є нашою задачею, тож зазначимо лише, що 2 з 3 — аксіоми та постулати — мають братися на віру, їх неможливо довести. Евклідову геометрію вивчають діти по всьому світу, однак чи багато з них усвідомлюють, що в основі цієї науки лежить *віра* в істини?

Про що говорить, до прикладу, Кант, коли критикує наші намагання працювати з трансцендентними категоріями? Наше знання — пізнання — «наука, що доводить» — має межу. За нею вже неможливо доводити, пізнавати.

Подібних прикладів можна навести багато. Проблематизація істини, за нашим спостереженням, є наріжним каменем усієї філософії: фактично від досократиків до філософів ХХ століття та сьогодення. Дехто намагався надати позитивну відповідь на питання, переконливість цих відповідей оцінили нащадки. Інші доходили до необхідності виносити головне питання за дужки, за межі нашого знання. Культурологія ж діє у полі, сформованому філософією, полі гуманітарних наук. Звісно, питання істини, проблематизацію цього поняття вона отримала у спадок.

Проблематизація істини є не менш принциповою для науки, яка з певного моменту так старанно почала виборювати своє місце в опозиції до релігії чи філософії. Однак історія показує, що спроби науки дати остаточну відповідь по головному питанню закінчуються поверненням до нього ж. Згадаємо хоча б Нільса Бора з його принципом доповнюваності, виведеним первісно як базове положення квантової механіки та потім отримавшим загальний гносеологічний смисл. Насамперед він полягає у тому, що для опису, пізнання будь-якого явища дійсності нам необхідні два пояснення (або дві системи пояснення), які виключають одне одного. Це той самий всім відомий дуалізм частинки і хвилі у квантовій фізиці. Ширше — дуалізм підходів фізики та математики для опису,

пізнання дійсності. Ще ширше — дуалізм науки та мистецтва. Ряд таких дуалізмів можна продовжувати. Відповідно, жодна система пізнання, «наука, що доводить», внутрішньо несуперечлива (що в принципі є базовою вимогою до такої науки), нездатна на пізнання істини, власних граничних основ.

Зазначимо, що в основі вимоги внутрішньої несуперечливості науки, системи пізнання лежить закон суперечності Арістотеля — один з чотирьох основних законів формальної (класичної, двузначної) логіки. Обмеженість такої логіки була помічена давно, відбувались пошуки рішення. Одним з найбільш значущих результатів таких пошуків можна назвати Гегелеву діалектику, яка в певному сенсі бере протиріччя за свою основу.

Повертаючись до науки та науковців, цікавим та показовим є їх острах перед тим, аби абсолютизувати принцип доповнюваності в якості метафізичної догми. Наведемо цитату Леона Розенфельда: «Підкреслюючи універсальний аспект доповнюваності, Бор більше, ніж будь-хто, проникливо усвідомлював небезпеку метафізичного трактування цієї концепції. Він постійно попереджав нас, що у загальному процесі розвитку фізики додатковість є лише одним із етапів, який ми маємо незабаром подолати». (Переклад наш. — А. К.) [28, с. 408-409] Що стоїть за цим острахом? Надія та віра в те, що врешті-решт знайдеться несуперечлива система пізнання, яка зможе дійти власних граничних засад та опанувати їх? Скоріше за все. Однак царину точних наук ми залишимо її дослідникам.

Зазначимо нашу позицію щодо проблеми істини. Ми поділяємо думку, що істина — як гранична засада знання — лежить поза межами людської пізнавальної здатності.² Жоден з відомих нам прикладів надання власного визначення цього поняття в межах пізнавальної стратегії не видається переконливим. Отже, в основі будь-якого знання лежить непізнавана істина, яка

² Ми цілком усвідомлюємо і те, що поняття *пізнання* так само має потенціал до проблематизації. Існує довга традиція роботи із цим поняттям. Далеко не завжди у ній розуміння поняття *пізнання* корелює із розрізненням пізнання та віри. В нашій роботі розглядати цей беззаперечно цікавий момент ми не будемо.

приймається виключно на віру. Водночас хочемо наголосити, що ми жодним чином не схиляємось та не притримуємось принципів релятивізму. Єдине, що ми відзначаємо для себе, це те, що спосіб взаємодії людини з істиною лежить *не* у межах людської пізнавальної здатності. Нам не видається це причиною для гносеологічного відчаю: людське буття ширше за закони формальної логіки, тож неминуче існує в оточенні парадоксів та протиріч. Скористаємось ще раз принципом доповнюваності і скажемо, що в бутті людини в дуалізмі співіснують пізнання та віра і нема нічого катастрофічного у тому, що граничні засади пізнання знаходяться у вірі. Проблематизацію ж поняття віри у цій роботі ми вважаємо такою, що лежить поза нашою компетенцією та зоною відповідальності. Очевидно, що насамперед із цим поняттям працювало (і, на наш погляд, доволі успішно) богослов'я. Не обходила його увагою і філософія. В межах нашої роботи поняття **віри — віри в істину — віри в істинність певного знання** — лишається принциповою, однак загальною рамкою. Предмет нашого дослідження передбачає роботу не з нею, а з тим, *що* вона рамкує.

Тож повертаємось до зазначеної на самому початку формули — предмету нашого дослідження:

«Культура Х» шкідлива для (нашого) суспільства.³ (Надалі — просто «Формула».)

Висновок, який можна зробити на основі усіх вищенаведених тез: при роботі з Формулою (працюючи із нею як цілісністю, ми водночас працюємо з кожною з трьох її складових) в основі наших суджень неминуче лежить істина, прийнята на віру, і така, яку неможливо логічно довести. (Надалі — «Висновок 1».)

На нашу думку, такий висновок є очевидним для людини дотичної до гуманітарної науки. Однак, на жаль, за нашими спостереженнями, особливості

³Надалі в роботі ми переважно послуговуватимемось ширшим варіантом Формули, однак тримаючи в голові її різновид, в якому йде мова не про «культуру Х», а про «культурне явище Х». Свого часу ми розглянемо відмінність між цими двома варіантами Формули більш детально.

застосування Формули на практиці передбачають його ігнорування, замовчування, інколи й навмисне приховування. Зазначений висновок — про основу будь-якого знання і, відповідно, судження, яке претендує на істинність. Викривлення, спотворення або брехня в самій основі підвищує цінність знання та судження, на ній побудованих.

Цікаво буде описати наслідки ігнорування або приховування Висновку 1. Припустімо, ми будемо наше судження, не проговорюючи питання основ його істинності. Або, маніпулюючи, претендуємо на те, що істинність нашого судження лежить у самій логіці його доведення (знов-таки лишаючи питання основ цієї істинності за дужками). Зазначимо, що для створення судження ми в будь-якому разі послуговуємось поняттями. Наведемо приклад простого судження (стверджувального, загального, категоричного): «Всі люди смертні». Суб'єкт — люди, предикат — смертні, квантор — всі. Аби оцінити істинність цього судження нам необхідні визначення понять. Візьмемо для прикладу лише поняття «людина».

Людина — це:

- божественне створіння, образ Божий, має душу (умовно — релігійний погляд),
- тварина, що еволюціонувала, суто природній організм (умовно — дарвіністський погляд),
- виключно самосвідомість, усе інше не існує (умовно — соліпсистський погляд).

А ще є Гайдеггерівський Dasein, закинутість, *tabula rasa* екзистенціалізму, надлюдина Ніцше, людина-машина Ламетрі та безліч інших варіантів.

Чи можемо ми, спираючись суто на логіку, довести істинність одного з визначень поняття людини та довести не-істинність усіх інших визначень? Навряд чи. А чи потрібне нам визначення цього поняття для верифікації нашого судження на істинність? Очевидно, що так. Що ми можемо зробити? Прийняти на віру істинність власного визначення поняття людини і спиратись на нього.

Надалі будувати максимально логічно обґрунтовані судження, однак не забувати, *що* саме лежить в їх основі, та завжди враховувати це.

Якщо ж ми ідемо іншим шляхом, то

- або пропускаємо стадію із прийняттям на віру істинності визначення певного поняття,
- або проходимо цю стадію, однак замовчуємо її та не робимо з неї необхідних висновків.

Який же результат ми маємо тоді? Такий, що фактично надалі ми працюємо із *пустим поняттям*. Як би логічно ми не вибудовували нашу подальшу аргументацію, виявиться, що ми лише майстерно жонглюємо пустими формами. Перші приклади таких експериментів лишилися нам ще від софістів. Тому самé поняття істинності в цьому випадку перестає бути релевантним: послуговуючись пустими поняттями, ми можемо абсолютно беззаперечно з точки зору логіки довести два протилежні за змістом судження. Відлуння цього ми чуємо впродовж усієї історії розвитку людської думки (від апорій Зенона до антиномій Канта).

Як же тоді та чому можуть функціонувати такі «пусті» судження? Насправді з практичної точки зору у таких суджень багато переваг. Якщо нам необхідно ввести когось в оману, нав'язати певну точку зору, не розкривши при цьому власних мотивів, — такі судження підходять якомога краще. Саме тому такі судження є основою будь-якої пропаганди (проблема пропаганди певної мірою дотична до теми цієї роботи, однак лежить поза її межами, тож не буде розглядатися нами). У «пустих» суджень є два способи функціонування. Перший — нормальний спосіб — менш надійний: судження спирається на власну самоочевидність, суспільний консенсус. Однак суспільний консенсус, звісно, завжди є умовним, тож неминуче лишатиметься слабким місцем такого судження. Другий спосіб — більш надійний, однак вкрай недоброчесний: судження спирається на власну самоочевидність, суспільний консенсус, однак до того ж підкріплює це власною претензією на істинність. Функціонуючи у

другий спосіб, «пусте» судження використовує власну логічну вибудованість як аргумент власної істинності. Детальніше цей момент нами буде прояснено згодом.

Якщо винести за дужки основу істинності судження, то самé судження можна зробити беззаперечно переконливим просто за рахунок його логічної вибудованості. Основи такого судження неможливо підважити, адже вони відсутні. Виходить, що у своєму твердженні ми ні на що не спираємось. Звісно, якщо наш адресат задасться питанням основи істинності нашого судження — усе розвалиться та ефект переконливості буде анульовано. Однак, за нашими спостереженнями, переважно люди, стикаючись із такими «пустими» судженнями, не схильні задаватися цим питанням. Чому так — це вже питання до дослідників людської психіки.

Якщо ми граємо чесно, то розкриваємо той факт, що в основі нашого судження лежить істинність, яку неможливо довести логічно, а можливо лише прийняти на віру. Звісно, це неминуче буде слабким місцем нашого судження. По факту нам необхідно аби той, кому ми адресуємо власне судження, сам собі прийняв на віру ту ж істинність, яку прийняли ми і яка є основою нашого судження. Чи можемо ми змусити його до цього? Навряд чи. Чи можемо ми його переконати у цьому? Ми можемо спробувати, однак пам'ятаємо, що довести істинність логікою неможливо, тож нам доведеться наводити аргументи, які лежать поза її межами та поза межами нашої пізнавальної здатності (якщо такі аргументи взагалі можливі). Зрозуміло, що жодної гарантії позитивного результату такого переконування ми не матимемо. Однак подивімось на описану ситуацію — взаємодію (принаймні двох) людей — оптимістично. Чи не схожа така ситуація на взаємний пошук істини? Так, істина лежить поза пізнавальною здатністю людини. І так, скоріше за все, шлях людини до істини виключно індивідуальний — тому її і неможливо нав'язати, до неї неможливо привести, її можна спробувати описати, однак прийти до неї людина все одно повинна сама. І не дивно, що тут на передній план виходить категорія свободи волі людини. А також особистості, індивідуальної екзистенції. На наш погляд, описаний шлях —

єдиний дійсно можливий, та й історія доводить, що саме на цьому шляху розвивався людський дух: зрештою, чи не цим шляхом ішли свого часу Сократ та Христос?

За нашим припущенням, функціонування Формули відбувається сьогодні переважно за принципом «пустого» судження, при чому воно водночас претендує на істинність. Тож ми ставимо собі на меті унаочнити цю пустоту, а також показати, які приховані основи істинності насправді стоять чи можуть стояти за нею.

1.2. Пошук витоків Формули.

Для роботи з Формулою нам зокрема необхідно окреслити місце, сферу та рівень її функціонування. Спостереження з цього приводу дають цікавий результат: Формула пронизує усі рівні суспільного життя, тісно вплітається в політичне життя, метастазує в наукове життя, стає фоном для життя обивателів. Її всепроникність видається її сутнісною властивістю. Тож наша задача потребує уточнення. Якщо Формула функціонує на всіх рівнях життя суспільства, де ми можемо знайти її витoki? Єдиний адекватний, на нашу думку, спосіб пошуку відповіді на це питання — це припущення, що Формула несе в собі риси, притаманні сфері, яка стала сферою її витoku. Ідучи від окремого (емпірично даних нам рис Формули) до загального (поки неочевидної нам сфери витоків Формули) спробуємо відповісти на це запитання.

До того ж варто зазначити, що поділ людського буття на сфери чи рівні є умовним та сам по собі виступає приводом для дискусії. Заглиблення у цей момент не є однією з задач даної роботи, тож ми послуговуватимемось системою поділу, довільно обраною нами.

Риси Формули та її функціонування, які ми розглядатимемо:

- 1) принципове ігнорування Висновку 1 та одночасна з цим претензія на істинність,
- 2) тематична дотичність до гуманітарної сфери,
- 3) здатність до всепроникності.

Виокремлюємо наукову сферу як таку. Зважаючи на другу рису Формули, вважаємо за недоречне розглядати як сферу її витоків точні чи природничі науки. Тематична визначеність Формули явно залишає нам варіант тільки гуманітарних наук. Характерною якраз для наукової сфери є претензія на істинність. Але ми будемо думати добре про гуманітарні науки та скажемо, що перша риса Формули — в частині, де мова йде про ігнорування Висновку 1, — суперечить тому, що вона походить саме з них. Гуманітарна наука має багато власних слабких місць, однак все ж таки Висновок 1 у ній відіграє значну роль і, якщо часом забувається, то принаймні рідко навмисно приховується.

Однак і сферу умовного повсякденного життя суспільства навряд чи можна вбачати за сферу витоків Формули. Вона цілком виправдовує першу рису в тому, що Висновок 1 ігнорується, — як раз на рівні цієї сфери Висновок 1 ігнорується чи замовчується завжди. Так само і третя риса Формули — всепроникність — притаманна цій сфері більше за інші. Однак цій сфері, по-перше, не притаманна претензія на істинність, по-друге — їй суперечить специфічна тематична визначеність Формули.

Тож нам необхідно шукати певний проміжний варіант. Чи маємо ми тут говорити, наприклад, про сферу політики? Можливо. Однак ми пропонуємо від політики перейти до більш широкої сфери та розглянути вже її — сферу «common sense».

1.2.1. Специфіка поняття *common sense*.

Англійською: «common sense».

Давньогрецькою: «κοινὴ αἴσθησις».⁴

Латиною: «sensus communis».

Українською: «здоровий глузд» — «спільний сенс» — «спільне чуття».⁵

⁴ У Арістотеля та й загалом в давньогрецькій традиції окрім зазначеного формулювання присутні також «κοινὴ δύναμις», «πρῶτον αἰσθητικὸν» та «αἰσθητικὸν πάντων», які понятійно близькі за змістом. Ми в роботі послуговуватимемось виключно поняттям «κοινὴ αἴσθησις» для уникнення плутанини.

⁵ Послуговуємось варіантами українського перекладу, наведеними у «Європейському словнику філософії» Барбари Кассен, як найбільш влучними, на наш погляд. [3, с. 60]

Одразу ж стикаємось із проблемою формулювання та перекладу зазначеного поняття, а в якості такої, що лежить під ними, — з проблемою його генезису.

Не претендуючи на повноцінне дослідження теми, пропонуємо оцінити переконливість наших роздумів щодо походження поняття та, відповідно, його природи, адже його генезис вбачається нам доволі специфічним. Припускаємо, що насамперед воно існувало в якості поняття у повсякденному вжитку і лише з часом було концептуалізоване у філософське (наукове) поняття. Звісно, можна сказати, що це один з загальних принципів створення наукових понять — та ж давньогрецька філософія створювала свої поняття, послуговуючись для цього повсякденною давньогрецькою лексикою. Однак ми все ж вбачаємо відмінність. У більшості випадків повсякденне значення обраного слова (не поняття самого по собі) було дуже умовно успадковане філософським поняттям, яке ним послуговувалось. У випадку ж зазначеного нами поняття — вже у своєму первісному повсякденному вжитку воно становило *поняття*, яке було надалі відрефлексоване та вписане у наукову парадигму (а не лише взяте як форма для створення нового поняття). Цікаво, що описана ситуація відтворюється в кожній мові:

- в давньогрецькій створюється філософське поняття *κοινὴ αἴσθησις* на базі існуючого повсякденного поняття *κοινὴ αἴσθησις*,
- в латину приходить філософське поняття *sensus communis*, формулюючись на базі існуючого повсякденного поняття *sensus communis*,
- в англійську приходить філософське поняття *common sense*, формулюючись на базі існуючого повсякденного поняття *common sense*,
- в українську приходить філософське поняття *здорового глузду*, формулюючись на базі існуючого повсякденного поняття *здорового глузду*.

Очевидно, що цей рядок можна продовжувати, адже подібну ситуацію ми

спостерігатимемо в усіх мовах. Тобто фактично кожного разу ми можемо говорити про два подібні поняття: **філософське поняття**, яке створюється або апропріюється в конкретний історичний момент, та **повсякденне поняття**, яке існує в історичному континуумі та, відповідно, завжди передує появі філософського поняття в кожній конкретній мові та, відповідно, соціумі. Загалом же дуальність цього поняття (його філософський та повсякденний варіанти), на нашу думку, є його принциповою рисою, яка й визначає більшість його властивостей.

На підтвердження вищенаведених тез пропонуємо звернути увагу саме на українську версію цього поняття. Як ви помітили, ми навели три його варіанти («здоровий глузд», «спільний сенс», «спільне чуття»). У вжитку серед них однозначно домінує перший варіант — «здоровий глузд». А чи не дивує нас те, що це формулювання має вкрай мало спільного з відповідними, більш старшими за часом появи, філософськими поняттями в давньогрецькій, латині чи англійській? Звернімо увагу, що слово «здоровий» взагалі не має навіть приблизної відповідності в жодному з перелічених варіантів цього поняття в інших мовах. Чому ж саме цей варіант природним чином став домінуючим? Наше припущення: через першочерговість спадкового зв'язку цього філософського поняття з його близнюком — повсякденним поняттям. В українській мові таким питомим **повсякденним** поняттям, яке приблизно б відповідало **повсякденному** поняттю *common sense* в англійській мові, є саме поняття «здорового глузду». Отже, при розповсюдженні філософське поняття явно не домінує над повсякденним. Фактично в кожній мові кожного разу проходить процес рефлексії та вписування в наукову парадигму відповідного питомого повсякденного поняття.

І це ставить нас перед наступною проблемою. Не заглиблюючись у саме питання визначення «поняття» як такого, скажемо лише, що у можливості повної або майже повної відповідності філософського (наукового) поняття при його перекладі на різні мови значних сумнівів в науковій спільноті не виникає. Однак хіба така ж ситуація притаманна поняттям повсякденним? Які ми маємо підстави

для того, аби стверджувати, що українське повсякденне поняття *здорового глузду* абсолютно відповідне англійському повсякденному поняттю *common sense*? Різні соціуми, різні культурні реалії, різні історичні реалії, різний менталітет тощо. А оскільки ми довели, що відповідне філософське поняття завжди базується на повсякденному понятті та не втрачає із ним тісного спадкового зв'язку, то чи можливо взагалі його розглядати в якості чистого наукового поняття? Чи можливо його перекладати іншою мовою без зміни його суті?

Ці питання залишаються без однозначної відповіді. В будь-якому разі при роботі із зазначеним поняттям ми будемо послуговуватися його перекладами. Однак завжди триматимемо в голові, що *κοινὴ αἴσθησις* це не зовсім *sensus communis*, *sensus communis* це не зовсім *common sense*, *common sense* це не зовсім *здоровий глузд*, а всі вони разом не зовсім наукові поняття в традиційному сенсі цього слова.

Вище ми застосували розрізнення філософського (наукового) та повсякденного поняття. Це розрізнення є для нас принциповим, і якщо із розумінням «наукового поняття» нема особливих проблем, то щодо нашого розуміння «повсякденного поняття» ми маємо дати прояснення. В цій роботі під повсякденним поняттям ми маємо на увазі таке поняття, яке має витoki поза науковою цариною та функціонує переважно на рівні повсякденного життя певного соціуму. При цьому головною рисою цього поняття є його неартикульованість⁶ — тобто у сфері його функціонування йому не надається чіткого визначення, воно функціонує за рахунок умовного консенсусу: «Ми усі послуговуємось цим поняттям, передбачаючи, що ми усі розуміємо під ним одне й те саме, при цьому ми не проговорюємо це розуміння». Чи не нагадує це нам про Висновок 1 з першого підрозділу? Чи не є твердження, яке вибудовується, послуговуючись саме повсякденним поняттям, таким, що приховує власні граничні засади? Адже про які граничні засади може іти мова, якщо ми базуємось на понятті, у якого в принципі нема та не може бути чіткого визначення?

⁶Що робить його близьким до поняття «концепту».

Формальне питання. Чому окрім українського варіанту ми зазначили саме давньогрецький, латинський та англійський варіанти (та саме англійський варіант стоїть першим)? Давньогрецький та латинський варіанти ми зазначаємо як найбільш давні. Англійський — тому що саме він сьогодні є загальноживаним в якості філософського поняття, адже саме англо-шотландська філософія досягла найбільших успіхів у його розробці.

Ми окреслили наш погляд на три тісно пов'язані між собою проблеми: генезису, формулювання та перекладу поняття. Тепер перейдемо до огляду історії поняття (звісно, по лінії його філософського, а не повсякденного варіанту). Такий огляд сам по собі може становити тему окремого дослідження, тож у нашій роботі ми будемо вимушені зазначити лише найбільш важливі, на нашу думку, віхи розвитку поняття, пожертвувавши розглядом багатьох цікавих етапів в історії його розвитку.

1.2.2. Огляд історії становлення та розвитку поняття *common sense*.

Один з перших випадків філософського осмислення подібного поняття зустрічаємо у Арістотеля (насамперед в трактаті «Περὶ Ψυχῆς»). Говорячи про органи сприйняття, він зазначає, що для сприйняття загальних властивостей людина послуговується *κοινῆ αἴσθησις*. Не намагатимемось пояснити краще за нього, тож наведемо цитату:

«Але не може бути особливого органу почуття для сприйняття загальних властивостей — вони сприймаються кожним почуттям прийдешнім чином; такими є рух, спокій, фігура, величина, число, єдність ... <...> Таким чином, ясно, що не може бути якогось окремого почуття для сприйняття таких властивостей, як рух: інакше це було б так само, як ми тепер солодке сприймаємо зором. Останнє можливо тому, що ми маємо якраз почуття для сприйняття і солодкого і видимого, завдяки чому ми впізнаємо і те, й інше, коли вони зустрічаються разом. <...>

Для загальних властивостей ми маємо загальне почуття і сприймаємо їх не прийдешнім чином; отже, вони не становлять виняткової приналежності будь-якого почуття: інакше ми їх ніяк не відчували б...

<...>

Можна було б спитати, заради чого у нас кілька почуттів, а не одне. Чи не для того, щоб супутні та загальні властивості, такі як рух, величина, число, були помітнішими? Адже якби був один лише зір і він сприймав би тільки білий, то ці властивості залишалися б скоріше непоміченими, і всі вони здавалися б одним і тим же, оскільки колір і величина постійно супроводжують один одного. Але так як загальні властивості наявні і в тому, що сприймається різними почуттями, то ясно, що кожна з цих властивостей є чимось відмінним від того, що сприймається лише одним окремим почуттям». (Переклад наш. — А. К.) [8, с. 142-145]

Отже, мова йде про притаманну людині (властиву, відповідно, всім людям) здатність сприйняття — а саме здатність сприйняття загальних властивостей. Варто відзначити амбівалентність цієї здатності: вона містить у собі характеристики одночасно чуттєвої та інтелектуальної діяльності. При цьому варто застерегти від розуміння цієї здатності як свідомої чи довільної, адже це не відповідає Арістотелевому уявленню.

Очевидно, що таке розуміння поняття *κοινὴ αἴσθησις* стоїть доволі віддалено від сучасного розуміння філософського поняття *common sense* чи *здорового глузду*, однак це був початок розвитку такого поняття у філософській царині, тож беремо його за точку відліку.

Паралельно з Арістотелевим розумінням та розробкою цього поняття воно присутнє в багатьох не лише філософських, а й суто наукових (присвячених питанням фізики, геометрії тощо) працях тих часів. Ми зазначали, що специфіка філософського поняття, яке ми розглядаємо, полягає у тому, що воно базується на відповідному повсякденному понятті, укоріненому у відповідній культурі. Отже, припускаємо, що щодо поняття *κοινὴ αἴσθησις* у випадку його використання давньогрецькою наукою (декілька філософських праць — насамперед Арістотеля — виносимо за дужки) ми маємо говорити про

- або використання повсякденного поняття *κοινὴ αἴσθησις*, а не його філософського варіанту, який фактично ще не сформувався,
- або використання певного проміжного поняття *κοινὴ αἴσθησις* —

повсякденно-філософського, яке за своїм функціонуванням передбачає властивості філософського поняття, однак своєю невизначеністю, «плавучим» смислом, що усвідомлюється скоріше інтуїтивно, відповідає повсякденному поняттю.

Для античної науки поняття *κοινὴ αἴσθησις* тісно вписане у питання наукової методології. Чи має наука спиратись на *κοινὴ αἴσθησις* (українською це зазвичай перекладають уже як *здоровий глузд*)? Чи має наука право відходити від здорового глузду? Чи має здоровий глузд бути внутрішнім орієнтиром для наукових пошуків? Загалом наука впродовж усього свого розвитку буде задаватись цими питаннями та в той чи інший спосіб відштовхуватись від поняття здорового глузду. Тенденцію можна приблизно окреслити як перехід від уявлення, що наука має спиратись на здоровий глузд як основу (до прикладу, не дарма ж ще Арістотель відкидав уявлення про обертання Землі), до появи критерію «божевілля» в науці — тобто віддаленості певного наукового відкриття від здорового глузду, як одного з критеріїв його цінності. Звісно, така схема є спрощенням і ще антична наука часом пропонувала відхід або вихід за межі здорового глузду: уявлення Арістотеля про кулеподібну форму Землі, уявлення елеатів про відсутність руху (вже згадані в цій роботі апорії Зенона), уявлення про атоми у Демокріта тощо. Однак загальна історична тенденція все ж лежить у поступовому відході від засад здорового глузду в науці. Чим вищенаведений огляд цікавий для нас? Насамперед тим, наскільки важливим, значною мірою навіть принциповим для наукової царини стає фактично повсякденне поняття (пам'ятаємо, що його головною рисою ми вбачаємо відсутність у нього чіткого артикульованого значення).

Після давньогрецького приходиться період використання латинського варіанту поняття — *sensus communis*. Його використання хронологічно дуже тривале, адже латина окрім того, що є основною мовою давньоримського періоду, лишається мовою науки епохи Середньовіччя та значною мірою Нового часу. За цей час розуміння філософського поняття *sensus communis* поступово

змінюється, уточнюється, набуває нових рис. До прикладу, цікавою є розробка цього поняття римськими стоїками, розробка близького за значенням поняття *sensus interior* Августином або ж, звісно, напрацювання Томи Аквінського з цього приводу. На жаль, ми не маємо змоги зупинитися на них детально, тож перейдемо до моменту, коли чітко фіксується принципова зміна у розумінні поняття *sensus communis*.

В певний момент з *sensus communis* — як загального почуття (питомої здатності сприйняття, властивої всім людям), воно перетворюється на *sensus communis* — як таке почуття, що породжує спільність.⁷ Наведемо цитату Гадамера, який загострює увагу на цьому переході, говорячи про філософію Джамбаттіста Віко:

«Тут для нас важливе наступне: здоровий глузд вочевидь визначає не тільки саму загальну здібність, притаманну кожній людині; вона є водночас і тим почуттям, яке породжує загальність. На думку Віко, спрямованості людській волі надає не абстрактна загальність розуму, а конкретне загальне, загальність групи, народу, нації чи всього роду людського. Розвиток цього загального почуття набуває відтак вирішального значення для життя.

<...>

Для схоластики, наприклад для Томи Аквінського, здоровий глузд полягає в розвитку ідей, закладених у трактаті [Арістотеля] «Про душу», — це загальне коріння всіх зовнішніх чуттів, а також притаманна всім людям комбінаторна здатність чуттів судити про вже дане. Для Віко, навпаки, здоровий глузд — це притаманне всім людям чуття правильності та загального блага, але значною мірою це таке чуття, яке виникає завдяки спільності життя, його побуту й цілей». [2, с. 28-30]

Варто зазначити, що ця трансформація розуміння поняття *sensus communis*,

⁷ Бачимо, як в цьому випадку нам служить погану службу особливість української мови, в якій існують два різнокореневі слова: спільний та загальний. Латиною чи англійською «загальне почуття» та «почуття спільності» звучать однаково (*communis* або *common*). Ця гра слів краще відповідає розвитку розуміння поняття, яке ми розглядаємо.

хоч якою б радикальною не здавалась, в принципі є наслідком більш-менш лінійного розвитку відповідного поняття аж від Арістотеля. У Віко ми радше бачимо стрибкоподібний перехід «кількості в якість». Ця лінійність розвитку добре прослідковується та аналізується у тій же роботі Гадамера «Істина і метод», з якої взята вищенаведена цитата, тож ми відсилаємо до неї, адже у нашій роботі не маємо змоги розглянути це питання детально.

Погодимось із висновком Гадамера [2, с. 31-33], що у подальшому розвитку гуманітарних наук лінія розуміння *sensus communis* Віко фактично переривається вже у XVIII, а тим паче XIX столітті. Дозволимо собі навести іронічну цитату Честертона з його роботи «St. Thomas Aquinas» в якості ілюстрації цього (він бере дещо інше датування, однак нам важлива сама тенденція як така):

«Since the modern world began in the sixteenth century, nobody's system of philosophy has really corresponded to everybody's sense of reality: to what, if left to themselves, common men would call *common sense* (курсив наш. — А. К.). Each started with a paradox: a peculiar point of view demanding the sacrifice of what they would call a sane point of view. That is the one thing common to Hobbes and Hegel, to Kant and Bergson. to Berkeley and William James. A man had to believe something that no normal man would believe, if it were suddenly propounded to his simplicity; as that law is above right, or right is outside reason, or things are only as we think them, or everything is relative to a reality that is not there. The modern philosopher claims, like a sort of confidence man, that if once we will grant him this, the rest will be easy; he will straighten out the world, if once he is allowed to give this one twist to the mind».
[12, с. 70]

Однак паралельно до Віко розвиток відповідного поняття відбувається у Шефтсбері — його напрацювання по цій темі матимуть продовження та сильний вплив насамперед в межах англо-шотландської філософії.⁸ І саме тут, з

⁸ Також існує лінія осмислення, опрацювання відповідного поняття в межах французького Просвітництва, однак її ми не будемо розглядати в цій роботі.

Шефтсбері починаючи, ми нарешті переходимо до англійського варіанту поняття — *common sense*.

Саме на англійському варіанті поняття — *common sense* — можна спробувати прослідкувати, чи дійсно має місце процес становлення відповідного філософського поняття на основі його повсякденного варіанту, існування якого ми припустили у розділі 1.2.1. Якщо порівнювати із давньогрецьким чи латинським варіантами, становлення філософського поняття *common sense* відбулося не так давно, і ми маємо змогу прослідкувати цей процес. Момент переходу від використання повсякденного поняття *common sense* до використання відповідного філософського поняття ми фіксуємо у роботах Шефтсбері, насамперед в «*Sensus Communis: An Essay on the Freedom of Wit and Humour*».

Але спочатку дещо окреслимо ситуацію до цього переходу — використання англомовною філософією ще **повсякденного** поняття *common sense*. За приклад візьмемо праці Юма — хоча він жив пізніше за Шефтсбері, у його працях, за нашим припущенням, ми ще не спостерігаємо використання філософського поняття *common sense*, лише повсякденного. В якості ілюстрації наведемо деякі цитати з робіт «*An Enquiry Concerning Human Understanding*» та «*A Treatise of Human Nature*».

«But a philosopher, who purposes only to represent the common sense of mankind in more beautiful and more engaging colours, if by accident he falls into error, goes no farther; but renewing his appeal to *common sense* (курсив наш. — А. К.), and the natural sentiments of the mind, returns into the right path, and secures himself from any dangerous illusions». [19, с. 3]

«There is, indeed, a more mitigated scepticism or academical philosophy, which may be both durable and useful, and which may, in part, be the result of this Pyrrhonism, or excessive scepticism, when its undistinguished doubts are, in some measure, corrected by *common sense* (курсив наш. — А. К.) and reflection». [19, с. 171]

«'Tis evident to *common sense* (курсив наш. — А. К.), as well as philosophy,

that there is no natural nor essential difference betwixt high and low, and that this distinction arises only from the gravitation of matter, which produces a motion from the one to the other». [18, с. 227]

Або навіть:

«<...> The first is even the most *common sense* (курсив наш. — А. К.) of the word; and as 'tis only that species of liberty, which it concerns us to preserve, our thoughts have been principally turn'd towards it, and have almost universally confounded it with the other». [18, с. 213]

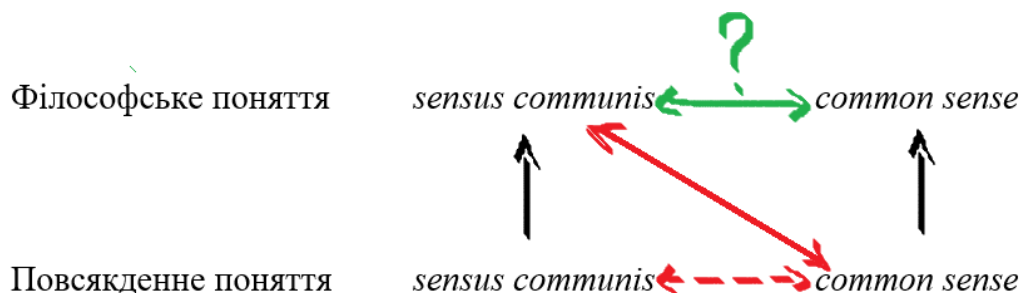
Що ж ми тут бачимо? Юм користується виразом «*common sense*»: переважно як повсякденним поняттям, інколи (як в останній наведеній цитаті) просто як лінгвістичним оборотом. Чому ми вважаємо, що коли Юм використовує *common sense* як поняття — то саме як поняття повсякденне, а не філософське? Згадаємо, що для нас головною рисою повсякденного поняття є його неартикульованість (при його загальнозживаності). Ця характеристика видається нам притаманною поняттю *common sense* у його використанні Юмом. Хоча воно не один раз зустрічається в його роботах, ми не бачимо спроби автора надати визначення або тлумачення його. Тож використовуючи таке поняття, формальне визначення якого відсутнє, Юм очевидно покладається на те, що воно буде загальнозрозумілим серед його читачів.

Зауважимо важливий момент. В часи Юма в якості філософського поняття функціонує ще латинський варіант — *sensus communis*.⁹ Англійське поняття *common sense* тільки оформлюється як філософське поняття і в цій якості, як ми намагались показати, Юмом не використовується. Тож ми бачимо мовно-історичний розрив: латинське філософське поняття *sensus communis*, похідне від повсякденного поняття *sensus communis*, в описаний історичний момент **не є відповідним** англійському повсякденному поняттю *common sense*, на основі

⁹Звернімо увагу, що праця Шефтсбері «*Sensus Communis: An Essay on the Freedom of Wit and Humour*», в якій власне і фіксується становлення філософського поняття *common sense*, у своїй назві містить ще латинський варіант відповідного філософського поняття.

якого поступово формується філософське поняття *common sense*.

Умовно схема виглядатиме так¹⁰:



Чому це спостереження для нас важливе? Тому що в ньому чітко виявляється дуальність поняття *common sense*.

- Філософське поняття *sensus communis* не відповідає повсякденному поняттю *common sense*, вони співіснують.
- Філософські поняття *sensus communis* та *common sense* є похідними відповідних повсякденних понять, мають з ними тісний спадкоємний зв'язок.
- Отже, філософське поняття *sensus communis* навряд чи може бути повноцінно відповідним філософському поняттю *common sense*; зв'язок між повсякденним поняттям *common sense* та філософським поняттям *common sense* більш тісний ніж зв'язок будь-якого з них із філософським поняттям *sensus communis*.

Врешті переходимо до Шефтсбері. Чому в усій історії розвитку поняття *common sense* він є однією з найбільш важливих фігур? Тому що саме його зусиллями поняття *common sense* стає філософським поняттям — насамперед чітко артикулюється його визначення. Тут *common sense* розуміється як сукупність істин, які є очевидними для всіх людей, та з приводу яких усі люди доходять згоди.

«But notwithstanding the different Judgments of Mankind in most Subjects,

¹⁰ Зеленою суцільною стрілкою позначено проблематизовану відповідність понять; червоною суцільною стрілкою позначено повну невідповідність понять; червоною пунктирною стрілкою позначено ймовірну невідповідність понять.

there were some however in which 'twas suppos'd they all agreed, and had the same Thoughts in common». [13, с. 80]

Шефтсбері, значною мірою відчуваючи на собі вплив римського стоїцизму, у своєму розумінні філософського поняття *common sense* продовжує лінію розуміння філософського поняття *sensus communis* як почуття спільності. Акцент ставиться на «common», як спільності чи суспільному благу, а не на «sense», як пізнавальній чи чуттєвій здатності людини (згадаємо, з чого починав Арістотель). Від «sense» у цьому понятті лишається його розуміння як вродженої, інтуїтивної, притаманної усім людям здатності. Для Шефтсбері *common sense* виступає головним критерієм у двох сферах: етичній (що є добром, а що злом) та естетичній (що є прекрасним, а що потворним). Звернення до цього критерію не лише дає нам змогу виносити вірні судження, а й співвідносити їх із суспільним благом.

Згадуючи «найбільш здогадливих коментаторів» певного латинського виразу, у якому зустрічається поняття *sensus communis*, Шефтсбері пише:

«They make this Common Sense of the Poet... to signify Sense of Publick Weal, and of the Common Interest; Love of the Community or Society, natural Affection, Humanity, Obligingness, or that sort of Civility which rises from a just Sense of the common Rights of Mankind, and the natural Equality there is among those of the same Species». [13, с. 105]

Вбачаємо, що таке розуміння було близьким до його власного розуміння філософського поняття *common sense*.

За Шефтсбері поняття *common sense* поєднує у собі моральну та соціальну природу.¹¹ Якщо спрощувати, то пояснити це можна так: те, що є добром, — те служить суспільному благу. І навпаки: те, що служить суспільному благу, — те і є добром. *Common sense* є більш точним критерієм для добра/суспільного блага

¹¹ Загалом у вченні Шефтсбері насамперед розробляються етичні та естетичні питання. Щодо етики — йому близьке уявлення про тісний зв'язок моральності як такої із соціальністю, саме тому принциповою є категорія суспільного блага.

ніж будь-яке знання, яке людина отримує шляхом навчання. До прикладу, безперечним загальноетичним та суспільним благом виступатиме чесність, яку в якості критерію пропонує *common sense*, та яка, відповідно, є сутнісно притаманною людині:

«In the main, 'tis best to stick to Common Sense, and go no further. Mens first Thoughts, in this matter, are generally better than their second: their natural Notions better than those refin'd by Study, or Consultation with Casuists. According to common Speech, as well as common Sense, Honesty is the best Policy... <...>

An ordinary Man talking of a vile Action, in a way of Common Sense, says naturally and heartily, “He wou'd not be guilty of such a thing for the whole World.” But speculative Men find great Modifications in the case; many ways of Evasion; many Remedys; many Alleviations». [13, с. 133-134]

І наостанок розглянемо трансформацію поняття *common sense*, яку здійснив у своїх працях Томас Рід. Якщо для Шефтсбері *common sense*, як ми зазначали, працює в етико-естетичній сфері, то Рід поширює його на всі сфери духовного життя людини, зокрема й на пізнавальну сферу. Так поняття *common sense* займає чинне місце у філософії пізнання.

«I have endeavoured to show, that sense, in its most common, and therefore its most proper meaning, signifies judgment... From this it is natural to think, that common sense should mean common judgment; and so it really does». [27, с. 353]

«...in common language, sense always implies, *judgment*. A man of sense is a man of judgment. Good sense is good judgment. Nonsense, is what is evidently contrary to right judgment. Common sense is that degree of judgment which is common to men with whom we can converse and transact business». [27, с. 350-351]

Тепер *common sense* — це про судження як таке. Застосування *common sense* у пізнавальній сфері означає, що, послуговуючись ним, ми можемо розрізняти істинність та хибність. «Good judgment» та «common judgement» — це, відповідно, істинне судження.

За Рідом, *common sense* є природною здатністю людини, яка є основою для того, аби люди мали змогу виносити істинні судження. При цьому варто

зазначити, що хоча ця здатність є вродженою та притаманною усім людям, міра цієї здатності (чи то здатності послуговуватися нею) не є однаковою для усіх людей: *common sense* притаманний комусь більшою, комусь меншою мірою. Нам цей момент видається недостатньо проясненим та обґрунтованим у роботах Ріда, з якими ми мали змогу ознайомитись.

«This inward light or sense is given by Heaven to different persons in different degrees. There is a certain degree of it which is necessary to our being subjects of law and government, capable of managing our own affairs, and answerable for our conduct towards others: this is called common sense, because it is common to all men whom we can transact business with, or call to account for their conduct». [27, с. 352]

Існують певні апіорні вроджені принципи *common sense*, **самоочевидні** істини. Коли ми стикаємось із ними, відпадає потреба в аргументації. При цьому *common sense* не становить істини сам по собі, він є критерієм для її віднаходження.

«The same degree of understanding which makes a man capable of acting with common prudence in the conduct of life, makes him capable of discovering what is true and what is false in matters that are *self-evident* (курсив наш. — А. К.), and which he distinctly apprehends. All knowledge, and all science, must be built upon principles that are self-evident; and of such principles, every man who has common sense is a competent judge, when he conceives them distinctly». [27, с. 353]

Рід певною мірою усвідомлює той факт, що самоочевидність істин *common sense* є слабким місцем його теорії. Що робити, якщо в дискусії те, що одному буде здаватись самоочевидним, для іншого не буде таким? Рід не пропонує виходу, лише каже, що було б непогано, аби «the decisions of common sense can be brought into a code, in which all reasonable men shall acquiesce». [27, с. 353] Однак ця ідея лишається тільки фантазією.

Фактично ми бачимо, що поняття *common sense* починає розумітися у двох якостях: з одного боку, це вроджена здатність людини для винесення істинних суджень, з іншого боку — це сукупність апіорних вроджених принципів, які не піддаються сумніву й не потребують доказів. В якості нашої здатності для

винесення суджень *common sense* може застосовуватись до будь-якої сфери людського життя. Як апіорні принципи — вони також регламентують усі сфери людського життя. Вони є засадами як нашого повсякденного життя, так і засадами усіх наук. Отже, можна зробити висновок про всеохопність або всепроникність *common sense* у такому розумінні.

Ми розглянули філософське поняття *κοινὴ αἴσθησις* — *sensus communis* — *common sense* та історію його розвитку. Вбачаємо, що в цьому випадку доречніше буде говорити про три безумовно споріднені та спадкоємні одне до одного, але не ідентичні поняття. Щодо українського філософського поняття *здоровий глузд* — найчастіше воно виступає в якості українського перекладу (або еквіваленту) англійського поняття *common sense*. Однак, як ми намагались показати, сама можливість повноцінного перекладу цього поняття становить суттєву проблему, тож статус українського філософського поняття *здоровий глузд* фактично лишається під питанням.

Кожен із зазначених варіантів поняття містить у собі дві складові:

1. *κοινὴ* — *communis* — *common* — *здоровий*¹²,
2. *αἴσθησις* — *sensus* — *sense* — *глузд*.

Перша складова (окрім українського варіанту) в усіх варіантах має подвійний смисл: загальності та спільності. В різні часи на перший план виходило те чи інше її значення.

Друга складова в усіх варіантах (знов-таки окрім українського) первісно має смисл, пов'язаний із почуттями та чуттєвою сферою.

Яку лінію розвитку та трансформації розуміння філософських понять *κοινὴ αἴσθησις* — *sensus communis* — *common sense* ми побачили? Окреслимо її у трьох основних етапах.

1. Розуміння поняття як «загального почуття», а саме вродженої притаманної людині здатності сприйняття. Ця здатність дає людині

¹² Впадає в очі, наскільки український варіант вибивається з загального ряду. Цю проблему та наше припущення щодо її причин ми висвітлювали раніше.

змогу сприймати загальні властивості, які неможливо було б сприйняти окремими органами чуття. Що важливо, ця здатність має одночасно чуттєву та інтелектуальну природу.¹³ Зауважимо, що на цьому етапі розуміння описана здатність не дає людині можливості винесення певних суджень, лише служить проміжною ланкою сприйняття.

2. Поступово зміщується акцент у розумінні поняття: з другої її складової на першу. З «загального почуття» воно перетворюється, скоріше, на «почуття спільного». Тут поняття починає вписуватись у сферу етики (та з часом і естетики). «Почуття спільного» стає «почуттям спільного блага», а саме одночасно вродженою здатністю людини відчувати, що є благом (суспільним), та природною схильністю людини до цього блага. Тепер це почуття стає основою для винесення суджень: насамперед етичних.
3. За законами діалектичного розвитку маємо третій етап. Він, на наш погляд, значною мірою синтезує у собі попередні два. *Common sense*¹⁴ зберігає у собі риси попереднього етапу — це вроджена здатність людини, яка стає основою для винесення суджень. Однак тут ми певним чином повертаємось до розуміння з першого етапу, де зазначене поняття було здатністю сприйняття, — і розширюємо його: тепер це насамперед здатність пізнавальна. Отже, ми маємо вроджену приманну людині етичну, естетичну, а також і пізнавальну здатність, яка стає основою для винесення не лише етичних чи естетичних, а й суджень про істинність чи хибність.

Надалі у нашій роботі ми послуговуватимемось поняттям *common sense* та

¹³ Хоча цей момент і не роз'яснюється детально на описаному етапі розуміння поняття.

¹⁴ Перехід до третього етапу відбувається саме на англійському варіанті поняття — *common sense* — тож ми послуговуємось ним. До того ж окреслити специфіку цього етапу за допомогою українського перекладу нам не видається можливим.

його розумінням з третього етапу. Хоча філософське поняття *common sense* продовжує розроблятися по сьогодні, на нашу думку, його подальший розвиток переважно спирався на розуміння з третього етапу та не відхилявся від нього принциповим чином. Тож, узагальнюючи, можемо сказати, що саме у розумінні з третього етапу філософське поняття *common sense* живе та функціонує сьогодні.

1.2.3. *Common sense* як сфера витоків Формули.

Нагадаємо, чому загалом ми перейшли до розгляду поняття *common sense*. Нам було необхідно знайти сферу витоків Формули, яка є предметом нашого дослідження. Для цього ми виокремили три характерні риси Формули та її функціонування і намагались за ними відшукати сферу її витоків, з якої вона ці риси успадкувала. Ми припустили, що такою, яка найбільше б відповідала зазначеним критеріям, виступає сфера *common sense*. Чи вдалось нам це довести?

По-першу, варто запитати: а чи можемо ми виділити *common sense* у якості сфери? При його розгляді ми працювали з ним виключно як з поняттям. Чи може таке поняття (філософське або повсякденне) становити сферу?

У нас є декілька можливостей. Згадаємо, що *common sense* у розробці Томаса Ріда за одним зі своїх значень становить «апріорні вроджені принципи, які не піддаються сумніву й не потребують доказів». Ці апріорні принципи, їх сукупність, якою б ефемерною вона не була, цілком можуть становити сферу як таку.¹⁵ З іншого боку, ми можемо говорити не про *common sense* як сферу, а про сфери суспільного життя, в яких *common sense* та апеляція до нього відіграють вирішальну, принципову роль. Насамперед такою сферою, на наш погляд, можна назвати сферу політики та ідеології. Однак зазначимо, що у цьому другому розумінні ми вбачаємо *common sense* не просто одним з понять, якими певна сфера послуговується та від яких відштовхується, а таким поняттям, яке структурно формує та визначає певну сферу суспільного життя. Тобто,

¹⁵ Звісно, поняття «сфери», як ми зазначали на початку підрозділу, саме по собі умовне, та його проблематизація не входить в коло задач нашої роботи.

наприклад, над сферою політичного життя суспільства як такою лежить сфера тих самих апріорних принципів, ніби притаманних усім членам цього суспільства, і саме ці принципи визначають сферу, що є підпорядкованою їм.

Для нас вищенаведених аргументів достатньо аби погодитись використовувати поняття *common sense* в якості сфери суспільного життя. Та чи дійсно сфера *common sense* породила Формулу? Чи несе вона в собі риси, які, за нашим припущенням, Формула успадкувала від неї?

Першою рисою Формули ми зазначили те, що вона принципово ігнорує Висновок 1 (він полягав у тому, що «в основі будь-яких наших суджень неминуче лежить істина, прийнята на віру і така, яку неможливо логічно довести») та при цьому претендує на істинність. Філософське поняття *common sense* має амбівалентне відношення до Висновку 1. З одного боку, неможливість доведення, апріорність є його питомою, головною рисою. З іншого боку, воно не лише саме по собі претендує на істинність, але й претендує на те, аби виступати критерієм істинності як такої. Фактично *common sense* виступає як така гранична засада знання (істинності), яка не може бути доведена. Однак хитрість полягає в тому, що воно не пропонує прийняти власну істинність на віру, а претендує на те, що його істинність «самоочевидна», і це саме по собі є її доказом. Тобто ми бачимо парадокс: *common sense* та судження, створені на основі *common sense*, апріорно істинні, і хоча цю істинність принципово **неможливо довести**, вона **доводиться** через власну самоочевидність.

На нашу думку, причина цього парадоксу коріниться у дуальності природи поняття *common sense*, яку ми намагалися показати та довести вище. Філософське поняття *common sense* спадкує та назавжди лишається спорідненим із відповідним повсякденним поняттям *common sense*.

Повсякденним поняттям як таким властиве ігнорування Висновку 1. З іншого боку, повсякденне поняття лишає саме питання істинності за дужками, а власні права базує на умовному консенсусі в суспільстві. А хіба в основі такого умовного консенсусу не лежить така ж умовна самоочевидність того, щодо чого цей консенсус досягається? Наприкінці підрозділу 1.1. ми розглядали, як

працюють судження, питання основи істинності яких виносяться за дужки. За таких умов вони нерідко досягають беззаперечної переконливості або, можна сказати іншими словами, самоочевидності, основи якої ніколи не розглядаються і, відповідно, не ризикують бути підваженими. На виправдання повсякденних понять скажемо, що вони, в принципі, «знають своє місце». У відповідності до власної специфіки вони хоча б не претендують ані на істинність (винесши її за дужки, вони просто не послуговуються цією категорією), ані на те, аби виступати критерієм істинності (розрізнення істинності та хибності).

Філософське ж поняття не може ігнорувати питання істинності, для нього воно завжди лишатиметься принциповим — адже наука загалом і філософія зокрема, це завжди насамперед про розрізнення істинності та хибності.

Тож у випадку поняття *common sense* відбувається симбіоз. Від повсякденного поняття лишається аргумент самоочевидності, як бази для суспільного консенсусу. В оригінальному повсякденному понятті ця самоочевидність не могла бути підважена, а питання про її істинність не ставилось, адже самі засади її істинності були винесені за дужки. Однак, коли поняття *common sense* стає філософським поняттям, питання основи його істинності відкривається. Одразу ж дається передбачувана відповідь: його істинність апіорна, тож її основа не може бути доведена. Але замість того, аби логічно продовжити, що ця істинність тоді має бути прийнята на віру, відбувається парадоксальна склейка — основа істинності поняття *common sense* доводиться (!) через самоочевидність поняття *common sense*, яка приходить від поняття повсякденного, у відношенні до якого вона працювала в абсолютно іншій логіці, яку ми описали вище.

Тобто категорія самоочевидності може бути надійним аргументом лише у логіці, де питання її власної істинності не розглядається. Адже як тільки ми це питання задамо, ми побачимо, що, по-перше, самоочевидність не є кінцевим аргументом і сама потребує доведення, по-друге, її неможливо довести, тому що — Висновок 1 — основа істинності в принципі не може бути доведена, а може бути лише прийнята на віру. Але філософське поняття *common sense*,

оскільки воно з необхідністю стоїть перед проблемою основи власної істинності, починає з апіорності власної істинності та неможливості її довести і раптом шизофренічно перескакує на аргумент самоочевидності, як основу цієї істинності.

Тобто врешті ми отримуємо філософське поняття *common sense* (та судження, створені на основі цього поняття), яке подібно до повсякденних понять (та суджень, які створюються на їх основі) знаходить аргумент у власній самоочевидності, яка є умовою суспільного консенсусу, однак при цьому, як і має філософське поняття, задається питанням власної істинності, претендує на неї, та доводить її через вищезгадану самоочевидність. Поняття, яке претендує на істинність (та, не забуваємо, на те, аби виступати критерієм істинності як такої) та доводить цю істинність через категорію самоочевидності, яка може працювати **лише** в системі, у якій питання істинності та її засад взагалі винесене за дужки.

Ми не візьмемось сказати, чи є філософське поняття *common sense* унікальним в плані власної дуальності та відповідної парадоксальності (або шизофренічності), однак така ситуація точно є нетиповою для філософських понять як таких.

Чи відповідає вищеописана ситуація поняття (та сфери) *common sense* першій рисі Формули? Так, і навіть більше — на наш погляд, лише описана парадоксальність і може породити відповідну внутрішньо суперечливу рису Формули, за якої одночасно ігнорується проблема засад власної істинності та при цьому має місце претензія на істинність як таку. До того ж тепер ми можемо поглибити розуміння першої риси Формули припущенням, що за її претензією на власну істинність стоїть також і претензія на те, аби бути критерієм істинності, здатності розрізняти істинність та хибність.

Другою рисою Формули ми назвали її тематичну дотичність до гуманітарної сфери через включення понять культури та суспільства. Філософське поняття *common sense* — вже за своїм визначенням в якості

філософського поняття — очевидно відноситься саме до гуманітарної сфери.¹⁶ До того ж показовим є те, що ми побачили при розгляді історії розвитку та становлення поняття: ще на початку другого етапу («латинському етапі») воно за своїм значенням зміщується в бік соціальної етики, розуміння суспільного блага. Так з'являється тісна його зв'язка з поняттям «суспільство», а з часом, як продовження та розширення тієї ж лінії, і з поняттям «культура». Нам видається, що цих аргументів достатньо, аби довести, що і другою своєю рисою Формула цілком може завдячувати сфері *common sense*, як сфері свого витоку.

Третьою рисою Формули ми зазначили її здатність до всепроникності. Згадаємо, що при розгляді трансформації філософського поняття *common sense* на третьому етапі його розвитку (а саме у Томаса Ріда) ми побачили, як всеохопність та всепроникність стала його питомою та принциповою властивістю. *Common sense* в якості вродженої здатності людини до винесення істинних суджень може та має застосовуватися у всіх сферах людського життя. *Common sense* в якості сукупності апіорних вроджених принципів регламентує також усі сфери людського життя. Тож ми вбачаємо відповідність між третьою рисою Формули та властивостями сфери *common sense*.

Отже, по всіх трьох рисах Формули ми бачимо повну відповідність між ними та сферою *common sense*. Друга та третя риса ідентичні у Формули та сфери *common sense*, тож для нас звучить цілком логічно, що Формула отримала їх у спадок у незмінному вигляді. Однак цікавіше із першою рисою. Той вигляд, у якому ми її зустрічаємо у Формулі, є відображенням внутрішньої парадоксальності поняття *common sense* у його відношенні до власної істинності та істинності як такої. Така внутрішня парадоксальність поняття *common sense* та внутрішньо суперечлива конфігурація першої риси Формули — обидві є якщо не унікальним, то принаймні вкрай неординарним феноменом, і їх ідеальне співпадіння між собою виступає для нас головним доказом вірності нашого

¹⁶ Якщо ж ми говоритимемо про *common sense* в якості сфери, то в нашому розумінні ця сфера, відповідно, становитиме одну з гуманітарних сфер.

припущення щодо того, що витоками Формули є саме сфера *common sense*.

1.3. Підсумки першого розділу.

Підсумуємо результати наших роздумів, викладених у першому розділі роботи.

У підрозділі 1.1. ми розглянули проблему істинності та її засад, як вона постає у філософії та загалом у науці (і не лише гуманітарній). Чому для нас це було важливо?

Ми працюємо в царині культурології. Тож вибудуємо чітку лінію від ширшого поняття до вузкого: наука — гуманітарні науки — культурологія. Культурологія спадкує риси, притаманні усім гуманітарним наукам; гуманітарні науки спадкують риси, притаманні науці як такій. Наука — це завжди про винесення істинних тверджень на основі розрізнення істинності та хибності. Наука, яка не претендує на те, аби виносити істинні судження (а, відповідно, й мати критерій розрізнення істинності та хибності) позбавлена сенсу. Не дивно, що питання засад істинності, її проблематизація постають фактично одночасно з появою науки як такої (і насамперед філософії).

Розглянувши проблему засад істинності, історію її проблематизації, ми дійшли Висновку 1. Сподіваємось, нам вистачило аргументів аби довести, чому саме цей висновок має бути прийнятий, як такий, що є максимально логічним вирішенням вищезазначеної проблеми. Отже, на наш погляд, наука загалом та культурологія зокрема, неминуче стикаючись із проблемою істинності та її засад — ця проблема лежить в їх основі, мають притримуватись, мати на увазі Висновок 1. Або ж, в разі принципової незгоди з Висновком 1, вірогідність чого ми можемо припустити, запропонувати на загальний суд власне чітко артикульоване вирішення зазначеної проблеми. Неприпустимою ситуацією в науковій царині ми вважаємо таку, коли проблема істинності та її засад ігнорується або приховується. Поза науковою цариною подібна ситуація є такою ж небажаною, однак не такою критичною — до того моменту, поки судження, створені у логіці, коли засади їх істинності виносяться за дужки (такі судження ми назвали «пустими»), не починають претендувати на істинність.

Предметом нашого дослідження є Формула:

«Культура X» шкідлива для (нашого) суспільства.

Як ми зазначали, сьогодні вона функціонує у різних сферах людського життя (зокрема і науковій сфері). На жаль, її функціонування поєднує у собі:

- ігнорування Висновку 1 — при функціонуванні в усіх сферах,
- претензію на істинність — спливає в деяких сферах, зокрема науковій.

Маємо надію, що нам вдалось показати, що саме такий розклад є найгіршим. З одного боку, Формула функціонує в якості «пустого» судження — проблему засад власної істинності вона виносить за дужки, не розглядає. В якості «пустого» судження вона мала б функціонувати у «нормальний» спосіб, коли право цього судження стверджується через умовно досягнутий суспільний консенсус, а не через його претензію на істинність: «Це судження варто прийняти та діяти відповідно до нього, тому що воно є самоочевидним для всіх, ми досягли суспільного консенсусу щодо нього. Питання, чи є це судження істинним чи хибним, ми не розглядаємо». Звісно ж, таке функціонування було б ненадійним — суспільний консенсус неминуче умовний, завжди будуть ті, хто з ним незгодні. Таким чином судження цього типу функціонують успішно до того моменту, поки зберігається **ілюзія** суспільного консенсусу, **ілюзія** їх самоочевидності. Категорія ілюзії не є аналітичною категорією, тож передбачаємо, що вирахувати чіткі умови, за яких ілюзія консенсусу ще зберігатиметься, а за яких почне зникати, — неможливо. В будь-якому разі вирішення цієї проблеми не входить в задачі нашого дослідження.

Однак Формула функціонує інакше. «Пусте» судження має й інший спосіб функціонування: спосіб, який є набагато більш надійним, але вкрай недоброчесним. При цьому спосібі лишається аргумент самоочевидності, суспільного консенсусу, однак додається претензія судження на істинність. Водночас проблема засад власної істинності, Висновок 1 ігноруються. Отже, сам статус істинності стає амбівалентним: з одного боку вона спливає як категорія, ми претендуємо на неї; з іншого боку, ми ігноруємо та приховуємо питання основ

цієї істинності. І тут ми опиняємось перед проблемою, яку вже неможливо вирішити у логічний спосіб.

Уявімо умовний діалог двох людей. Їх позиції на момент початку діалогу: *A* вважає, що *X* — це істина, *B* не вважає, що *X* — це істина. *X* — «пусте» судження.

A. *X* — це істина.

B. Які докази цього?

A. Ми не можемо довести істинність нашого судження, ця істинність апріорна.

B. Як тоді довести її апріорність? В чому основа істинності?

A. Ми не будемо говорити про основи істинності нашого судження. Цю проблему ми ігноруємо.

B. Отже, істинність вашого судження неможливо довести. Тоді з якої причини людина має прийняти ваше судження та погодитись із тим, що воно істинне? Вона має прийняти істинність вашого судження на віру?

A. Ні, ми не говоримо про те, що істинність нашого судження потрібно прийняти на віру. І так, довести ми її не можемо. Ви маєте прийняти наше судження та погодитись із тим, що воно істинне, через те, що наше судження самоочевидне.

B. Тобто самоочевидність вашого судження є аргументом, що доводить істинність вашого судження? Але істинність вашого судження, за вашими словами, довести неможливо...

На цьому місці в діалогах Платона співбесідник Сократа нерідко полишає розмову, що унаочнює той факт, що цей співбесідник у своїй аргументації зайшов у логічний глухий кут. Однак ми в якості експерименту продовжимо діалог ще трохи, пропустивши ймовірну відповідь *A*, аби показати, які ще аргументи може навести *B* при розгляді останнього тезису *A*.

B. Припустімо навіть, що самоочевидність є аргументом, що може довести істинність вашого судження. Що таке самоочевидність? Самоочевидне судження має бути самоочевидним абсолютно для кожної людини? Як

можливо тоді перевірити та довести таку самоочевидність? Якщо ваше судження не є самоочевидним для мене (що є фактом) — це означає, що воно не є самоочевидним в принципі?

Ключовий момент ми побачили у четвертій репліці *A* — тут з'явилась хибна зв'язка істинності та самоочевидності. Парадоксальний, шизофренічний хід — істинність судження неможливо довести, але аргументом її доведення є самоочевидність цього судження.

Чому такий спосіб функціонування «пустого» судження ми назвали більш надійним? Тому що застосування категорії істинності, а тим паче претензія на істинність самі по собі надають такому судженню суттєвої переконливості, вони несуть в собі сильний сугестивний ефект. Звісно, якщо в якості співбесідника трапиться людина, подібна до *B* з нашого умовного діалогу, яка поставить питання про основи істинності, — «пусте» судження перестане функціонувати. Однак такий щасливий випадок трапляється, як нам здається на основі наших повсякденних спостережень, доволі рідко.

Чому такий спосіб функціонування «пустого» судження ми назвали вкрай недоброчесним? Тому що в його основі лежить логічна помилка, зсув, оминути який неможливо. Судження, сама основа якого хибна, претендує на істинність. Все, що буде спиратись на таке судження, успадкує його хибність. Будь-які дії, які спиратимуться на таке судження, будуть хибними. Якщо це відбувається по нерозумінню того, хто виносить таке судження, — це біда. Якщо це відбувається за умови, що той, хто виносить судження, це усвідомлює, — злочин.

Як ви помітили, ми застосували етичні категорії. Наше твердження спрощено можна сформулювати так: функціонування «пустого» судження у другий спосіб, коли воно одночасно ігнорує Висновок 1 та претендує на істинність, — це погано. І так, наше твердження, звісно, претендує на істинність. Тож тут ми маємо проявити власну доброчесність і «розкрити карти». Наше твердження з його етичною оцінкою базується — в самій своїй основі — на уявленні про божественну природу істини та істинності. А ще вище за цим стоїть загалом наше уявлення про Бога і божественність як таку. Ці уявлення прийняті

на віру. Саме ця рамка зумовлює наше розрізнення істинності та хибності та уявлення, що істинність — це благо, а хибність — зло. Була б у нас інша, прийнята на віру, рамка — і наше твердження, цілком імовірно, було б інакшим.

Чи стало тепер легше підважити нашу позицію та наше твердження? Авжеж: достатньо не прийняти наші базові, прийняті нами на віру уявлення, не погодитись визнати їх істинність, і це автоматично підважить все, що ми стверджуємо, виходячи з них. Але поспішимо запевнити, абсолютно всі судження та твердження, що виносяться людьми, так само в своїй основі спираються на комплекс уявлень, прийнятих на віру. Іншого механізму не існує. Різниця полягає лише у чесності: комусь вистачає сміливості визнати та, можливо, висвітлити цей факт, а хтось сором'язливо його приховує.

Дослідження людської природи не є задачею нашої роботи, однак ми схильні вважати, що буття людини в цілому формується уявленнями, істинність яких прийнята на віру. Такі істинні для неї уявлення є загальною рамкою її буття. Вони є тим, що називають картиною світу. Вони стоятимуть за всім, що б людина не робила, що б не обирала. Вони є єдиним дійсним рушієм для неї. І вони стоятимуть за кожним «пустим» судженням, яке вона створила або яке прийняла. «Пусті» судження не створюються випадково, вони підступний обман (свідомий або ні), але водночас вони лише засіб, який застосовується для досягнення певної мети, самої по собі визначеної уявленнями, істинність яких людина прийняла для себе на віру. Проблема полягає в тому, що, якими б не були ті прийняті на віру уявлення¹⁷, спроба зіграти на їх користь, довести їх через хибні в своїй основі твердження та судження — завжди порочний шлях. Ставка на хибність (свідома чи несвідома) — в нашому уявленні, основи якого ми зазначили, — суперечить істинності як такій та принципово не може привести до істинності у наслідку.

У другому розділі ми розглянемо на практиці Формулу та її функціонування і ставимо собі на меті:

¹⁷ Питання власне їх істинності — для нас питання віри, а не знання, тож тут ми його навіть не торкатимемось.

- унаочнити, що вона функціонує саме в якості «пустого» судження,
- унаочнити парадокс у її відношенні до істинності,
- висвітлити, які прийняті на віру уявлення насправді стоять за нею та її функціонуванням.

Отже, якщо узагальнити, наша кінцева мета полягає в тому, аби:

- «розчарувати» Формулу, задати питання про основи її істинності, за рахунок чого зробити неможливим функціонування Формули в якості «пустого» судження (у другий спосіб),
- показати дійсні уявлення, прийняті на віру, які лежать в основі функціонування Формули, — що дасть змогу Формулі функціонувати вже у якості повноцінного, а не «пустого» судження (звісно, за умови, якщо основи його істинності будуть прийняті на віру потенційним адресатом).

Зрештою, ми не пропонуємо та не вимагаємо відмовитись від Формули як такої. Проблема для нас полягає в тому, що вона функціонує в якості «пустого» судження із претензією на істинність, що є завідомо хибним шляхом. Висвітливши дійсні основи її істинності, ми спробуємо перевести Формулу у розряд повноцінного судження. І тут уже, ознайомившись із висвітленими засадами її істинності, кожен матиме право свідомо вирішувати, чи готовий він прийняти й собі ці засади на віру (тоді, відповідно, він прийме і Формулу), чи відкине ці засади, не повіривши у них (та, відповідно, відкине й Формулу як таку).

Підрозділ 1.2. ми присвятили пошуку сфери витоків Формули. Цей пошук ми здійснили на основі виокремлених нами рис Формули — адже ми припустили, що ці риси вона успадкували від сфери свого витoku. Нашим припущенням було, що такою сферою виступає сфера *common sense*. Аби аргументувати та в результаті або підтвердити, або заперечити це припущення, ми розглянули історію становлення та розвитку поняття *common sense*, його специфіку. Наш висновок такий: сфера *common sense* цілком відповідає всім

зазначеним нами рисам Формули, тож, вірогідно, дійсно є тією сферою, яка цю Формулу породила.

Чому нам важливо було знайти сферу витоку Формули? Та чому розробка поняття (та сфери) *common sense* виявилась вкрай продуктивною?

У першому підрозділі ми задали концептуальну рамку і висвітлили принципову для нас проблему — проблему істинності. А також зазначили емпірично даний нам факт, що Формула, яка є предметом нашого дослідження, функціонує у специфічний спосіб по відношенню до категорії істинності. Ми зосередили нашу увагу на тому, аби проаналізувати, які загалом є способи функціонування суджень по відношенню до категорії істинності, та надали нашу, сподіваємось, достатньо аргументовану, оцінку цих способів. Однак нам необхідно було продовжити та чітко показати механіку, як формуються судження типу нашої Формули, та що саме зумовлює їх функціонування у властивий їм спосіб, якою є механіка цього функціонування.

Наше припущення щодо того, що саме сфера *common sense* породила Формулу, спрацювало в два боки: з одного боку, за її відповідністю рисам Формули ми підтвердили той факт, що Формула може походити з неї; з іншого боку, коли ми це твердження прийняли, це надало нам можливість глибше зрозуміти та проаналізувати специфіку природи та функціонування Формули — адже те, що ми бачимо у ній лише як наслідок, у сфері *common sense* ми бачимо як причину. Головною специфікою, яку ми побачили у сфері *common sense*, стала її внутрішня парадоксальність у відношенні до категорії істини (яку ми детально описали), причина якої криється, на наш погляд, у дуальності поняття *common sense*: як філософського та повсякденного поняття. У Формулі, за нашим припущенням, це знайшло вираження у її першій рисі: ігнорування Висновку 1 та одночасна з цим претензія на істинність.

Первісно, коли ми побачили та зазначили цю рису Формули, вона була дана нам як фактичний результат. Ми могли зробити висновки щодо її наслідків, однак не мали дійсних засобів аби говорити про її причини та механіку. Ми мали змогу зробити припущення, *навіщо* Формула функціонує у такий спосіб, однак

не могли достеменно пояснити *чому* та *як*. А оскільки ми не могли виявити причини та механіку такого функціонування Формули, то й загалом у нашому твердженні щодо такої її специфіки ми відчували себе недостатньо впевнено.

Виконаний нами аналіз філософського поняття *common sense* та історії його становлення дав нам змогу унаочнити механіку: яким чином формується поняття (та судження і твердження, що спираються на нього), яким властиве парадоксальне відношення до власної істинності: одночасна претензія на істинність та ігнорування проблеми її засад. Ми намагались показати умови, за яких виникає таке поняття, висвітлити усі його витoki, все, що з необхідністю приводить його до описаної вище парадоксальності.

Зауважимо, що наш висновок щодо сфери *common sense* як сфери витoku Формули, лишається припущенням. Той логічний шлях, який ми обрали, як єдиний можливий у цій ситуації, не дає нам змогу прийти до стовідсотково достовірного висновку. Ми довели, що сфера *common sense* у своїй специфіці цілком відповідає виокремленим нами рисам Формули, і це означає, що вона *може* бути сферою витoku Формули. Ми не можемо довести, що сфера *common sense* з необхідністю є сферою витoku Формули. Як не можемо довести неможливість існування інших сфер, які могли б бути сферами витoku Формули. Однак вищеозначена ситуація для нас не є проблемою. Ми вважаємо припущення щодо сфери *common sense* як сфери витoku Формули вкрай продуктивним для аналізу самої Формули, і нас цілком задовольняє при цьому його не абсолютно достовірний статус. Завдяки цьому припущенню — через проведений аналіз філософського поняття *common sense*¹⁸ — наше розуміння Формули та її функціонування збагатилося і розумінням механізмів цього функціонування, і унаочненням його специфіки.

¹⁸ Нагадаємо, що співвідношення поняття *common sense* та сфери *common sense* було нами висвітлено у підрозділі 1.2.3.

РОЗДІЛ II

Практичний розгляд Формули

2.1. Проблематизація поняття *культура*.

У другому розділі ми переходимо до практичного розгляду Формули та її функціонування.

«Культура X» шкідлива для (нашого) суспільства.

Перша й ключова складова Формули — поняття *культура*. У першому розділі ми вже стикались із розрізненням «повсякденного» та наукового поняття. Тож з яким саме поняттям ми маємо справу у Формулі?

Наукове поняття *культура*, звісно, існує. Цікаво, що воно з'явилося та закріпилось у науковій сфері не так вже й давно, лише в епоху Просвітництва: один з найбільш показових прикладів — робота К. Аделунга «*Versuch einer Geschichte der Cultur des menschlichen Geschlechts*» 1782 року.¹⁹ [6]

Очевидний факт, що саме існування цього наукового поняття є грандіозною проблемою — занадто багато способів його визначення ми бачимо. Ґрунтовний аналіз цієї проблеми цілком вартує розробки в окремій науковій роботі, ми ж торкнемося проблеми та виконаємо її короткий огляд тією мірою, якою нам це необхідно для подальшої роботи з Формулою.

Коли ми говоримо про завелику кількість наукових визначень поняття *культура*, ми не перебільшуємо: за різними підрахунками їх кількість сьогодні сягає понад 500. До прикладу, вже у дослідженні (до речі, це дослідження і сьогодні видається нам цілком актуальним) А. Крьобера та К. Клакхона «*A Critical Review of Concepts and Definitions*», випущеному у 1952, наводяться понад 150 визначень поняття *культура*. [21] У виданій в 1967 році роботі «*Sociodynamique de la culture*» А. Моль нараховує вже більше 250 визначень поняття *культура*. [26] Надалі ж кількість таких визначень буде швидко й

¹⁹ При цьому становлення поняття *культура* у європейській філософії відбувалось доволі повільно. До прикладу, ще Кант ним мало послуговується, а Гегель взагалі використовує замість нього поняття «*Buildung*».

неминуче зростати. Ми спробуємо провести наш власний міні-аналіз способів визначення поняття *культура*, працюючи суто з самим поняттям, а не апелюючи до його історії.

Саме слово «культура» походить з латини. Латинське «cultura» перекладається як «обробіток», «обробляти» (в значенні обробки землі). Надалі ще в латині воно набувало і значення «виховання», «освіти», і «шанування», і «розвитку» тощо. Однак насамперед мова йшла про цілком матеріальну обробку землі людиною. Тож від цього первісного значення ми відштовхнемось.

Аби розпочати, нам необхідно знайти хоч якусь тверду основу — спільний знаменник усіх можливих визначень поняття *культура*. При всій їх відмінності має бути спільна риса, яка дає змогу в кожному окремому випадку говорити саме про культуру. Для себе ми обираємо таку рису: поняття *культура* у всіх визначеннях це завжди про людину (або про дещо, пов'язане з людиною).²⁰ В нашому розумінні, людина — центр цього поняття, без людини поняття *культура* неможливе.

Що таке, по суті, латинське «cultura»? Існує природа, необроблена земля — з'являється людина та її вплив на цю землю. Людина, її діяльність та наслідки цієї діяльності. І звідси логічно буде перейти до першого, найширшого визначення поняття культури.

1.) Культура vs природа.

Беремо уявне суцільне поле, яке охоплює абсолютно все, про що ми можемо говорити. Тут будемо послуговуватись атеїстичною дуальною картиною світу, отже, поділяємо це поле на дві частини²¹: все, що притаманне людині/все,

²⁰ Спільною рисою переважної більшості визначень поняття *культура* є те, що у цьому понятті мова йде про навчене та здобуте на противагу вродженому. Визнаючи доцільність виведення саме такої специфіки поняття, для нашої роботи ми обираємо іншу, в певному сенсі більш широку його властивість.

²¹ Дуальна картина світу, звісно, не є єдиною можливою. До прикладу, окрім людської та природної, доречно було б говорити ще і про третю частину — божественну. Її розуміння традиційно амбівалентне — чи є божественне таким, що притаманне людині, чи таким, що не притаманне їй і становить окрему

що не притаманне людині.

Перший і найбільший однозначний критерій тут — критерій генезису. Все винайдене, створене людиною — культура.²² Матеріальне: первісні знаряддя праці чи зброя, колесо чи друкарський верстат, столовий посуд чи космічний корабель — нема жодної різниці, за своїм генезисом це все становить культуру. Нематеріальне: мова й релігія, обрядовість та наука, балет та спорт, демократія та симфонічна музика — нескінченний перелік.

Цікавіше з другим критерієм: все, оброблене, привласнене людиною, — це культура. Повернемось до прикладу «cultura» — обробка землі. Людина не створює землю, земля первісно — це природа. Людина обробляє її — вона стає культурою. Гора Еверест — природа; гора Еверест, опанована альпіністами, — культура. Середземне море — природа; Середземне море, опановане судноплавством, — культура.

Однак звучить суперечливо: чи дійсно ми назвемо зоране поле чи підкорену гору культурою? Навряд чи. Вирішення цієї проблеми можливе двома шляхами. Перший — виконуємо зміщення уваги з об'єкта на діяльність: культурою є не оброблена земля, а землеробство; не підкорений Еверест, а альпінізм; не Середземне море — а судноплавство. Отже, культура включає в себе діяльність, притаманну людині. Однак тоді потрібно визначитись: *уся* діяльність, притаманна людині, це культура? Чи діяльність, притаманна *лише* людині, це культура? З діяльністю на кшталт вищезазначеної проблем не виникає — вона є унікальною для людини, тож безсумнівно становить складову культури. Однак існують види діяльності, які притаманні людині, як одному з представників тваринного царства, — харчування, сон, розмноження тощо. Чи коректно говорити про таку діяльність, як про культуру? Те ж харчування — суто фізіологічний процес (природа) чи важливий феномен ледве не духовного життя

сферу? Ми, на жаль, не маємо змоги ґрунтовно розглянути цей аспект у нашій роботі, тож змушені його проігнорувати.

²² Звісно, відкритим лишається питання генезису самої людини.

людини, який відображає та сам формує традиції (культура)? Де та як прокласти межу? Чи здатна людина виконувати певну діяльність, яка буде абсолютно аналогічною тій же діяльності у тварини, діяльність, на яку її людська природа не накладе жодної специфіки? Чи маємо ми можливість виокремити із загальної діяльності (наприклад, «харчування») суто людську діяльність («харчування людини») та говорити лише про неї? На ці питання нема однозначної відповіді.²³

Другий шлях вирішення проблеми: вводимо категорію осмислення, замість категорії обробки чи привласнення (хоча осмислення в цьому випадку і працюватиме значною мірою як привласнення). Будь-який об'єкт, осмислений, тим паче відрефлексований людиною, стає культурою. Об'єкт входить в культуру через осмислення людиною. Найбільш яскраво цей процес можна відслідкувати, коли осмислення людиною певного об'єкту виливається у творчість. Яка-небудь гора Фудзі, зображена на картинах, оспівана у віршах, стає культурою. Ранкова зоря — схоплена безліччю художників та поетів — вже не природний об'єкт, а об'єкт культури. Однак не важко побачити, що такий шлях потенційно веде до абсолютизації культури — якщо культурою є все, осмислене людиною, то абсолютно все у нашому уявному всеохопному полі стає культурою. Це поле, за нашим визначенням, включає все те, про що людина може говорити. А говоріння в цьому сенсі і є осмисленням. Тож в такому разі поле цілком стає культурою, частина ж природи — зникає, витісняється.

Підсумуємо. Які основи стоять за вищенаведеним розумінням поняття *культура*? Насамперед варто зазначити опозицію людини (людського) та природи (природного). Ця опозиція, хоча й видається на перший погляд органічною, зовсім не є неминучою. Статус людини по відношенню до природи — неоднозначний. Так, все, що притаманне людині: те, що вона створює, її діяльність та навіть об'єкти природи, осмислені нею, — докорінним образом

²³ Загальна тенденція полягає в тому, аби якомога ширше включати людську діяльність до культури. Нездарма з'являються та широко поширюються такі конструкції як «культура харчування», «культура сну» тощо.

відрізняються від природи як такої. Однак чи не є людина сама частиною природи? Це точка суперечливості, яка не має вирішення. Якщо людина сама частина природи (за своїм генезисом), то як може все, притаманне їй, бути сутнісно відмінним від природи? Якщо людина не є частиною природи, то яким може бути її генезис у тій дуальній картині світу, яку ми зобразили? Людина може походити або з природи, або з себе самої. Другий варіант суперечить логіці, тож лишається лише природний генезис. Якщо ж ми все-таки вийдемо з дуальної картини світу та повернемо у неї Бога та божественне, це все одно не вирішить суперечливості. В такому випадку і людина, і природа матимуть божественний — спільний — генезис, тож принципова відмінність людського від природного знов не буде достатньо обґрунтованою. Звісно, у філософії та культурології було безліч більш чи менш переконливих спроб вирішити або обійти цю суперечливість, однак наша справа констатувати, що така суперечливість існує, та показати її. Також звернімо увагу, як при аналізі опозиції культури та природи, що лежить в основі першого наведеного нами визначення культури, унаочнився той факт, що за самою цією опозицією стоїть картина світу, набір уявлень — істин, прийнятих на віру (картина світу, у якій існує лише людина та природа; релігійна картина світу, у якій існує Бог та все, що ним створено, тощо).

Вищерозглянуте визначення поняття *культура* є найширшим з усіх можливих. При цьому у нього також є власна розтяжка по розумінню.

- Культура — це все, притаманне людині, а саме: матеріальні та нематеріальні об'єкти, створені нею, та унікальна для людини діяльність — вузький варіант.
- Культура — це все, притаманне людині, а саме: матеріальні та нематеріальні об'єкти, створені нею, а також уся діяльність людини — проміжний варіант.
- Культура — це все, притаманне людині, а саме: абсолютно все, що людина створює, вся її діяльність, а також все, що вона осмислює. А оскільки все, що існує в полі нашого розуміння та уявлення, існує для нас через механізм нашого осмислення цього, то для людини абсолютно

все є культурою — найширший варіант.

Як ми бачимо, третій варіант — це абсолютизація культури як такої. «Культура — це абсолютно все, що існує для людини» і навпаки «абсолютно все, що існує для людини, — це культура». Людина лишається центром та віссю поняття.

Аксіологічність. Первісно вищенаведене визначення поняття *культура* не є аксіологічним. Мови про вищу чи нижчу цінність культури по відношенню до чогось не йде. Особливо це помітно на найбільш широкому варіанті визначення — якщо культура абсолютизується, то зникає сторона, по відношенню до якої можна було б визначити вищу чи нижчу цінність культури. На вузких варіантах визначення впровадження аксіології можливе: до прикладу, те, що притаманне людині, цінніше за те, що не притаманне людині; культура цінніша за природу.

2.) Перше визначення і по вузчому, і по проміжному своєму варіанту може дробитися.²⁴ Тобто та частина всеохопного поля, яку ми позначили як культуру на противагу природі, починає розділятися всередині себе. Що зумовлює такий поділ? Для здійснення такого поділу ми насамперед послуговуємось двома аспектами: географічним та часовим.

Згадаємо три складові культури з нашого першого визначення: матеріальні об'єкти, створені людиною; нематеріальні об'єкти, створені людиною; діяльність людини (уся діяльність або лише та, що є унікальною для людини). Очевидно, що розглядаючи кожну з цих складових по різних куточках світу ми побачимо суттєву неоднорідність — це *географічний аспект*. Також очевидно, що, розглядаючи кожну з цих складових у різні періоди історії, ми так само побачимо неоднорідність — це *часовий аспект*.

Для того, аби проілюструвати географічний аспект, ми маємо зафіксувати певну довільну точку або проміжок на часовій шкалі. Кожну складову ми будемо ілюструвати трьома довільно обраними прикладами.

²⁴ Перше визначення у найширшому варіанті — абсолютизації культури — дробитися не схильне, адже в ньому занадто важко прокласти лінії розрізнення.

- X століття

Матеріальні об'єкти: мечі на території сучасної Франції відрізняються від мечів на території сучасної Японії; одяг на території сучасної Норвегії відрізняється від одягу на території сучасної Греції; релігійні будівлі на території сучасної Індії відрізняються від релігійних будівель на території сучасної Мексики.

Нематеріальні об'єкти: релігія на території сучасного Перу відрізняється від релігії на території сучасного Китаю; мова на території сучасної Данії відрізняється від мови на території сучасного Єгипту; музика на території сучасної Італії відрізняється від музики на території сучасної Туреччини.

Діяльність людини: землеробство на території сучасного В'єтнаму відрізняється від землеробства на території сучасної Іспанії; судноплавство, як воно існує у Середземному морі, відсутнє в Північному Льодовитому океані; спосіб ведення війни, як він існує на території сучасної Монголії, відрізняється від способу ведення війни, як він існує на території сучасної Швеції.

Ми бачимо, що по всіх трьох складових відмінності по різних куточках земної кулі суттєві та виявити їх не складно.

- 30-ті роки XX століття

Матеріальні об'єкти: одяг в Австрії відрізняється від одягу в Японії; міські будівлі в Естонії відрізняються від міських будівель в Персії; музичні інструменти в Португалії відрізняються від музичних інструментів на території сучасного Камеруну.

Нематеріальні об'єкти: мова Франції відрізняється від мови Фінляндії; народні танці в Грузії відрізняються від народних танців в Іспанії; колискові на території сучасної Чехії відрізняються від колискових, що співають у Нідерландах.

Діяльність людини: лікування хвороб у Канаді відрізняється від лікування хвороб у Саудівській Аравії; землеробство у Центральній Азії та Європі суттєво відрізняється; харчування на території сучасного Марокко відрізняється від

харчування у Швеції.

Ми бачимо, що суттєві відмінності по всіх трьох складових ще наявні. Однак глобалізація починає стрімко розвиватись: відмінності по матеріальних об'єктах та діяльності людини віднайти все важче, і для цього тепер необхідно порівнювати точки, розташовані якомога далі одна від одної, краще по різних частинах світу.

- 20-ті роки XXI століття

По матеріальних об'єктах віднайти суттєві відмінності вкрай важко. Насамперед відмінності лишаються в об'єктах, які функціонують на рівні сувенірів або туристичної принади.

По нематеріальних об'єктах відмінності лишаються явними: зберігаються відмінності мов, релігій, меншою мірою народних традицій, політичних режимів тощо.

По діяльності людини ми бачимо дуже сильну тенденцію до її уніфікації, хоча певні відмінності ще зберігаються.

Отже, ми спробували проілюструвати розрізнення по всіх трьох складових всередині культури у першому її визначенні по географічному аспекту. Тут одразу постає декілька принципових проблем.

На перший погляд може видаватись, що ми спостерігаємо тенденцію до уніфікації (через глобалізацію). Від відмінного, розрізненого до уніфікованого. Однак що, як ми наведемо такі приклади?

- Праіндоєвропейська — єдина — мова, яка імовірно існувала до середини IV тисячоліття до н. е. З часом вона все подрібнювалась і подрібнювалась, перетворившись врешті на більшість тих, зокрема європейських мов, які існують сьогодні.
- Або латинська — єдина — мова, яка з часом почала дробитись, поступово мутувавши в різноманітні романські мови.
- Християнство — єдина — релігія, яка поступово почала розколюватись на різні частини: від католицизму та православ'я, протестантизму до

різноманітних сект, кількість яких лише зростає.

То що ж тоді, все навпаки, в культурі домінує тенденція до розрізнення? Від єдиного до розрізненого?

Відповідь може бути лише одна — культура та її розвиток внутрішньо діалектичні. У ній завжди одночасно присутні два протилежні вектори:

- 1) до уніфікації,
- 2) до розрізнення.

З точки зору формальної логіки це парадокс. Однак, як ми зазначали ще на самому початку нашої роботи, формальна логіка не є вичерпною та нездатна пояснити чи досягнути безліч емпірично даних нам явищ та механізмів. Насамперед у формальній логіці відсутній рух як такий. Ключовий закон логіки — закон суперечності, а самé досягнення руху як такого пов'язане із суперечністю, рух сам по собі є втіленою суперечністю. Звернімось до Гегеля:

«...рухатися означає бути в цьому місці і в той же час не бути в ньому, отже, — знаходитися в обох місцях одночасно; в цьому полягає безперервність часу та простору, яка єдина тільки і уможливорює рух». (Переклад наш. — А. К.) [15, с. 338]

Отже, повертаємось до суперечності, що унаочнилась у другому визначенні культури. Вирішити цю суперечність в межах формальної логіки неможливо: культура — це про рух, а не про статику.

Спроба поглянути на культуру як на статичне явище, на наш погляд, можлива та доречна лише у двох випадках. Або ми говоримо про культуру у найширшому варіанті першого визначення — про абсолютизовану культуру. Коли «все, що існує для людини — це культура», всередині поняття *культура* зникає динаміка, воно стає константою. Або ж ми можемо в дослідницьких цілях вихопити певний хронологічно та географічно зафіксований момент та розглянути у ньому культуру як результат. Однак з цієї позиції ми не маємо змоги говорити про культуру як таку, виводити її загальні властивості чи робити висновки з них. Отже, це обмежена суто експериментальна позиція. В усіх інших

випадках погляд на культуру як на статичне явище є безплідним та навіть шкідливим, адже в його основі завжди лежатиме вищеописаний парадокс.

Тож ми вимушені послуговуватись не формальною логікою, а, скоріше, діалектикою. Культура завжди знаходиться в русі: вона перманентно формується та трансформується. І цей рух одночасно відбувається, як ми зазначали, по двох протилежних векторах. Пропонуємо в якості образу уявляти культуру як живу рухливу субстанцію, в якій наявні внутрішні лінії розмежування, однак вони весь час змінюються: десь проходить нове розмежування, десь відбувається зрощення, десь лінії розширюються та посуваються, десь звужуються.

Проблема ліній розмежування — є ключовою проблемою для другого типу визначення культури (із розрізненням і по географічному, і по часовому аспекту). Ці лінії не є наперед заданими, вони не мають певного фіксованого статусу — насправді вони є умовними, а тому й можуть та мають бути проблематизованими.

Коли ми наводили приклади для унаочнення відмінностей культури по географічному аспекту, ми переважно застосовували простий і, на перший погляд, невимушений тип проведення ліній розрізнення — по кордонах сучасних державних формувань. В інших випадках ми застосували поділ по частинах світу та поділ по океанах і морях. Таке проведення ліній розрізнення є очевидним слабким місцем, що потребує обговорення. Хіба можемо ми стверджувати культурну гомогенність хоча б в межах зазначених країн? Чи дійсно культура Франції, Китаю, Індії, Італії чи всіх інших країн може розглядатись як внутрішньо уніфікована? Звісно, ні. Спробуємо унаочнити цю проблему та запропонувати свій підхід до неї.

Як ми зазначили, культурі притаманне одночасне тяжіння до розрізнення та до уніфікації. В якості ілюстрації розглянемо культурну самоідентифікацію людини за географічним аспектом. Беремо умовного парижанина (для спрощення — корінного парижанина, етнічного француза). Буде наявна така розтяжка:

- Я людина, уся культура (людська за визначенням) — моя.

- Я європейець, уся культура Європи — моя. Культура мешканців всіх інших частин світу — відмінна від моєї.
- Я західноєвропейець, культура Західної Європи — моя. Культура мешканців інших частин Європи — відмінна від моєї.
- Я мешканець центральної частини Франції, культура центральної частини Франції — моя. Культура мешканців інших частин Франції — відмінна від моєї.
- Я мешканець Іль-де-Франс, культура регіону Іль-де-Франс — моя. Культура мешканців інших регіонів Франції — відмінна від моєї.
- Я мешканець Парижа, культура Парижа — моя. Культура мешканців інших міст регіону Іль-де-Франс — відмінна від моєї.
- Я мешканець лівобережного Парижа, культура лівобережного Парижа — моя. Культура мешканців правобережного Парижа — відмінна від моєї.
- Я мешканець 7-го округу Парижа, культура 7-го округу Парижа — моя. Культура мешканців інших округів Парижа — відмінна від моєї.
- Я мешканець кварталу Еколь Мілітер, культура мешканців кварталу Еколь Мілітер — моя. Культура мешканців інших кварталів 7-го округу Парижа — відмінна від моєї.
- Я мешканець вулиці Ванно, культура мешканців вулиці Ванно — моя. Культура мешканців інших вулиць кварталу Еколь Мілітер — відмінна від моєї.

Ця розтяжка доволі умовна, її можна деталізувати, можна розширити в обидва боки: в бік космічно-галактичний або в бік культури вже не мешканців однієї вулиці, а мешканців одного будинку, його під'їзду чи навіть поверху — що, звісно, є фактичним доведенням такої розтяжки до абсурду. Головною особливістю є той факт, що уся ця розтяжка може абсолютно спокійно існувати у своєму повному вигляді — хоч би як кожен наступний етап не суперечив

попередньому — в свідомості однієї людини. Хіба ми одночасно не ідентифікуємо себе з культурою свого міста: а отже, вбачаємо відмінність культури цього міста від культури інших міст, а отже, вважаємо культуру інших міст країни відмінною від власної культури; та з культурою своєї країни: при цьому культура країни включає в себе культуру усіх її міст, а отже, ми тільки що відмовились визнавати власною культурою інших міст і водночас визнаємо власною культурою країни, яка включає в себе культуру цих самих інших міст. Знову парадокс, помилка з точки зору формальної логіки, з якою нам необхідно працювати. В дослідницьких цілях ми можемо схопити культуру (як результат) на кожному етапі вищенаведеної розтяжки і говорити про культуру країни чи міста, культуру району чи вулиці. Однак завжди необхідно пам'ятати, що лінії розрізнення, за якими ми виокремлюємо ці культури, умовні, а самі виокремлені таким чином культури — мають умовно-реальний статус, одним з доказів чого є вищенаведене неминуче протиріччя у їх співіснуванні.

Однак, як ми зазначали, окрім географічного аспекту розрізнення культур варто говорити ще й про часовий аспект. Механізм його роботи схожий. Розрізнення по часовому аспекту дає нам змогу говорити про «культуру Античності» чи «культуру Відродження», «культуру Середньовіччя» чи «модерну культуру». При цьому ми одразу помічаємо, що в таких визначеннях міститься щось більше за суто часовий аспект, а географічна фіксація за такого розрізнення часто розмивається.

Для ілюстрації розрізнення культур по часовому аспекту наведемо простий довільний приклад, чітко зафіксувавши певну довільну географічну зону.

- Територія сучасної Норвегії

Матеріальні об'єкти на території сучасної Норвегії в V, XI, XVII, XXI століттях докорінним образом відрізняються, ми навіть не бачимо необхідності наводити конкретні приклади.

Нематеріальні об'єкти: язичницька релігія до XI—XII століття, християнська релігія після; музика XIII століття очевидно відрізняється від

музики XIX століття; мова змінюється з давньоскандинавської до XV століття на норвезьку, а довгий час співіснує ще й з датською.

Відмінності у діяльності людей на території сучасної Норвегії в різні часи нам також видаються надто очевидними, аби зупинятись на них детально.

Чи дають вищенаведені розрізнення нам змогу виокремлювати культуру Норвегії різних часів? Так, звісно. Однак як ми будемо розмежовувати ці часи? Суто хронологічно за століттями? Це очевидно сумнівний шлях, адже лінії розрізнення в культурі не прокладаються за календарем.²⁵ Тож ці лінії нам доведеться прокладати умовно. Розвиток культури в часовому аспекті може проходити в різній динаміці: еволюційній — тут буде хвилеподібна динаміка, або в революційній — тут матимуть місце різкі злами та переходи.

За еволюційної динаміки проходить поступове нарощення та розгортання певних тенденцій в культурі — їх пік становитиме умовний центр виокремленої далі культури, за ним починається спад цих тенденцій та одночасне з цим зростання інших — нових тенденцій. Тут ми бачимо механіку проведення лінії розриву мірою віддалення від умовного центру культури. Однак очевидно, що за такого еволюційного розвитку, проведення ліній розрізнення є вкрай довільним.

Революційний розвиток культури (як ми його тут розуміємо) зазвичай зумовлений «зовнішніми» факторами. Головним таким фактором в історії стає завоювання певної території народом, який є носієм культури, відмінної від тої, що притаманна народу, який на цій території проживав до цього. І так, ми повернулись до географічного аспекту; від часового аспекту тут лишається лише різка зміна однієї — виокремленої за географічним аспектом — культури на іншу — так само виокремлену за географічним аспектом. Проілюструємо такий тип розвитку культури і, відповідно, виокремлення різних культур іншим прикладом.

- Територія сучасного Стамбулу

Культура на території сучасного Стамбулу до 1453 року та після —

²⁵ Так, до прикладу, з'являється концепт «довгого XIX століття».

принципово відрізняється одна від одної за всіма складовими.²⁶ Насамперед кардинальної відмінності зазнають нематеріальні об'єкти та діяльність людини. Змінюється все: мова, релігія, мистецтво, освіта тощо. В культурології та історії прийнято в цьому контексті говорити окремо про візантійську та османську культури. Чи бачимо ми тут спадкоємність культур на одній території, що приходять одне одній на зміну? Ні, ми бачимо надто чітку лінію розриву: вона є такою через те, що ми спостерігаємо не поступове віддалення від піку певних тенденцій та нарощення нових тенденцій; ми спостерігаємо, як культура, що розвивалась еволюційно, раптово замінюється іншою культурою, яка розвивалась так само еволюційно, але мала інший умовний географічний центр.

Подібним прикладом може бути Рим до та після V століття, територія Північної та Південної Америки до та після її колонізації європейцями тощо. Інколи наслідком такого типу розривів у культурі можуть стати подальші нерозв'язувані політико-культурні конфлікти — до прикладу, ми спостерігаємо це на території сучасних Ізраїлю та Палестини.

Отже, по часовому аспекту виокремлення культур можливе у два способи:

- за еволюційного розвитку проведені лінії розриву вкрай умовні;
- за революційного розвитку проведені лінії розриву більш однозначні та наочні, однак насправді це зумовлено лише втручанням зовнішніх факторів.

Підсумуємо, що ми можемо сказати про другий тип визначення поняття *культура*. Його принцип полягає у виокремленні із загального поля культури (з першого визначення) окремих різноманітних культур за географічним та часовим аспектом. Обидва аспекти мають здатність дробитися ледь не до нескінченності: по географічному аспекту виокремлена культура, як ми проілюстрували, може звужитись аж до культури мешканців конкретної вулиці, будинку, його під'їзду чи навіть поверху; по часовому аспекту культура може

²⁶ Зазначимо, якщо заглибитись далі в історію (у до-візантійський період), то ми, звісно, побачимо й інші наочні розриви у культурі цієї території.

виокремлюватись як за тисячоліттями чи століттями, так і за десятиліттями, роками, а потенційно й за місяцями та днями. Для нас було принципово показати, що *лінії розрізнення* або *лінії розриву*, які прокладаються для виокремлення культур, суть цілком умовні. Що мається на увазі під умовністю?

Не існує чіткого наукового аргументу щодо проведення лінії розриву по межі певної території чи по конкретному моменту в часі, прокладання лінії розриву саме по цій території чи саме по цьому моменту неможливо беззаперечно обґрунтувати логічно. Це витікає зі специфіки поняття *культура*, яким воно було у першому визначенні, та з яким ми опосередковано працюємо й у другому його визначенні (адже, подрібнюючи поняття з першого визначення, ми фактично відштовхуємось від нього). Воно не має чітких меж, воно схильне до абсолютизації, працюючи із ним, ми працюємо з необчислювальною кількістю матеріалу; і ми не маємо чітких критеріїв розрізнення матеріальних об'єктів, нематеріальних об'єктів або людської діяльності, які, за нашим припущенням, притаманні різним культурам (у другому визначенні поняття).

Меч II століття до нашої ери та меч XI століття нашої ери, знайдені в різних частинах світу, безсумнівно відрізняються одне від одного: якщо не матеріалом, то способом його обробки, формою та іншими технічними нюансами. Однак в обох випадках це меч — чи не так? По суті одна й та сама річ, один і той самий вид зброї, створений людиною з однаковою метою, який використовувався людиною хоча й технічно, можливо, у дещо різний спосіб, однак з однією ціллю. Один і той самий матеріальний об'єкт культури. Можемо ми говорити про меч (або ширше — про зброю як таку) як про сталий об'єкт людської культури загалом? Так, звісно. Чи можемо ми говорити про ці два мечі як про два об'єкти різних виокремлених і за географію, і за часом культур? Так, безсумнівно. Перший і другий спосіб визначення не відкидають одне одного, однак їх співіснування накладає суттєву умовність на механізм виокремлення культур, наявний у другому способі визначення поняття *культура*.

Отже, унаочнимо умовність проведення ліній розрізнення — та, відповідно, самого виокремлення культур — по географічному та часовому

аспекту.

І по географічному, і по часовому аспекту виокремлення культур варто зазначити, що, звісно, вони завжди працюють у тандемі. Аби виокремлювати культуру за географічним аспектом, нам потрібно зафіксувати певну точку або проміжок у часі; аби виокремлювати культуру за часовим аспектом, нам потрібно зафіксувати певну географічну точку або зону.

Географічний аспект

1. Перший спосіб. Визначаємо певний умовний географічний центр культури та починаємо рухатись до його периферії, фіксуючі зростаючу кількість відмінностей. В певний момент робимо висновок, що кількість відмінностей від умовного центру стає критичною, тож проводимо лінію розрізнення. Наш висновок щодо того, що кількість відмінностей стала критичною, — це точка умовності — він є інтуїтивним та не має надійної основи у вигляді наукового критерію.

Приклад: культурна самоідентифікація мешканця Парижа. Умовним центром властивої йому культури (в усіх трьох її складових) буде найвужча можлива географічна точка — конкретно те місце, де він мешкає (квартира або будинок). По мірі віддалення від цієї точки будуть накопичуватись відмінності: культура мешканців іншої вулиці матиме відмінності, культура мешканців іншого району міста матиме додаткові відмінності, культура мешканців інших міст матиме додаткові відмінності, культура мешканців інших країн матиме додаткові відмінності тощо. Де саме кількість переходить у якість та фіксується лінія розриву: до цієї лінії одна культура (моя), за нею — інша (чужа)? Як ми показали, тут відсутня *реальна* лінія розриву, яку ми могли б схопити: ми маємо можливість проводити купу умовних ліній розриву за нашим бажанням чи потребою. У зростанні кількості відмінностей, яке ми спостерігаємо, відсутній сам механізм переходу кількості в якість, що можна було б науково зафіксувати та підтвердити.

Такий спосіб проведення ліній розрізнення і виокремлення культур за географічним аспектом ми назвемо «вертикальним» або способом «матрьошки».

Виокремлені культури відрізнятимуться за широтою географічного осягнення: від найвужчого (культура мешканців однієї вулиці) до найширшого (культура людства). Кожна наступна, за широтою виокремлена культура включає у себе попередні — вужчі — виокремлені культури: культура Європи включає культуру всіх країн Європи, культура Франції включає культуру всіх міст Франції тощо. Будь-яка виокремлена культура буде лише частиною такої єдиної «матрьошки» — адже культура, виокремлена за найбільш можливо широким географічним критерієм, буде крайнім розумінням культури, яке повинне буде включати всю культуру як таку.²⁷

Принципом, що уможлиблює такий спосіб виокремлення культур, є природна діалектичність поняття *культура* як такого. Кожен матеріальний об'єкт культури, нематеріальний об'єкт культури та кожен вид людської діяльності може визначатись одночасно у два способи: у своїй відмінності від інших подібних об'єктів або видів діяльності та у своїй єдності з ними — вище ми проілюстрували це прикладом з мечем. Кожен меч одночасно відмінний від всіх інших мечів та єдиний з ними за самим визначенням того, що всі вони є мечами. Кожна мова відмінна від інших мов, однак одночасно єдина з ними — адже всі вони є мовами. Кожна релігія відмінна від інших релігій, однак єдина з ними — адже всі вони становлять релігію як таку. Продовжувати рядок прикладів можна нескінченно.

Парадоксальним є співіснування виокремлених у такий спосіб культур: при тому, що кожна наступна за широтою виокремлення культура суперечить попередній — більш вужчій, вони цілком органічно співіснують і в науковому полі, і загалом у свідомості людини.

2. Існує другий спосіб проведення ліній розрізнення та виокремлення культур, який є похідним від першого. Назвемо такий спосіб «горизонтальним». За такого способу фіксується певний рівень «вертикального» способу виокремлення культур та розглядається усе різноманіття можливих аналогічних

²⁷ І фактично буде дорівнювати першому визначенню поняття *культура*, описаному нами раніше.

виокремлених культур на цьому рівні. Тобто, до прикладу, фіксується рівень виокремлення культури конкретного міста — і аналогічно до нього виокремлюються культури всіх інших міст; фіксується рівень виокремлення культури конкретної країни — і аналогічно до нього виокремлюються культури всіх інших країн тощо.

Виокремлення культур у такий спосіб є вкрай розповсюдженим, однак в той же час несе велику небезпеку. Культури Європи, Азії чи Африки; культури Швеції, Італії чи Португалії; культури Берліна, Дрездена чи Мюнхена — виокремлені таким чином культури є для нас настільки звичними, що видаються органічними, а саме такими, що мають реальний онтологічний статус. У цю пастку важливо не потрапити — завжди пам'ятаємо про те, що насправді виокремлені таким чином культури мають в своїй основі лінії розрізнення з «вертикального» способу виокремлення культур за географічним аспектом, які, як ми довели, є абсолютно умовними.

Цікавим буде спосіб співіснування виокремлених таким чином культур. На відміну від «вертикального» способу виокремлення культур за географічним аспектом, виокремлюючи культури «горизонтально», ми не побачимо поступового унаочнено умовного переходу від однієї культури до іншої. Тут ми побачимо різкі переходи: від культури однієї країни до культури іншої, від культури однієї частини світу до культури іншої частини світу тощо. Тобто тепер наш умовний парижанин побачить не наочно умовний перехід між культурою Франції та культурою Європи, а чіткий розрив між культурою Франції та культурою Німеччини, чи культурою Франції та культурою Іспанії тощо. Чіткість цього розриву працює на оманливе враження щодо онтологічної реальності цього розриву, хоча ця лінія розриву є прямою спадкоємницею тої ж умовної лінії розриву, якою культура Франції виокремлювалась та відокремлювалась від культури Західної Європи або Європи загалом.

Можна звернути увагу, що цьому «горизонтальному» типу виокремлення культур за географічним аспектом властиво фіксуватися на певних рівнях «вертикального» способу виокремлення культур частіше, ніж на інших. Так,

набагато частіше спливають виокремлені культури різних частин світу, країн та міст ніж виокремлені культури різних регіонів певної країни, районів чи кварталів певного міста. Це ще раз свідчить про умовність виокремлення таким чином культур, адже статус виокремленої культури певної країни насправді не має жодної відмінності від статусу виокремленої культури певного кварталу чи вулиці якого-небудь міста.

Часовий аспект

1. Виокремлення культур за часовим аспектом насамперед відбувається в еволюційній динаміці. Ми спостерігаємо зростання та поширення певних культурних тенденцій, потім поступовий їх спад. Між зростанням та спадом ми фіксуємо «на око» пік розвитку цих тенденцій — він становитиме для нас умовний центр певної виокремленої культури. По мірі сходження цих тенденцій нанівець починають зростати інші — нові тенденції — пік їх зростання стане центром наступної виокремленої за часовим аспектом культури. Наш висновок щодо того, що саме в цьому моменті тенденції попереднього умовного центру зійшли достатньою мірою та поступилися зростаючим тенденціям наступного культурного центру — це точка умовності. Не існує та не може існувати чіткої лінії розрізнення, по один бік якої закінчуються тенденції однієї культури, а по інший — набирають силу тенденції іншої, наступної культури. Ця лінія розрізнення є умовною, перехід від однієї виокремленої культури до іншої часто є дуже плавним, і сама лінія розриву має значний часовий люфт. Коли закінчується культура Середньовіччя та починається культура Відродження? Коли починається та закінчується культурна доба бароко? Коли закінчується культура XIX століття та починається культура XX століття?

Зазначимо важливу специфіку саме часового аспекту виокремлення культур. Якщо при виокремленні культур за географічним аспектом ми фактично працювали напряму з географією, територією, то при виокремленні культур за часовим аспектом ми змушені працювати не з самим часом, як таким, а з тенденціями, які ми схоплюємо в суспільстві. Умовно кажучи, якщо за географічного аспекту ми спираємось на суто географічне розрізнення точки А

та точки Б, за часового аспекту нас цікавить не стільки розрізнення точки А та точки Б в часовому потоці — ми насамперед говоримо про тенденції, притаманні хронологічному відрізку А, та інші, відмінні тенденції, притаманні хронологічному відрізку Б. Отже, механізм додатково ускладнюється необхідністю роботи з тенденціями: нам необхідно їх зафіксувати, виокремити, проаналізувати їх динаміку, зафіксувати точку піку їх розвитку тощо. Саме через це виокремлені таким чином культури завжди постають проблематизованими в науковому полі та стають приводом дискусій. Усі складнощі та проблеми, пов'язані з вищеописаним способом виокремлення різних культур, добре відомі науковцям, дотичним до культурології, адже значною мірою саме культурологія наряду з історією працювала та працює досі з таким чином зрозумілими культурами — виокремленими саме за часовим аспектом через аналіз тенденцій в людських суспільствах.

2. Інший спосіб виокремлення культур за часовим аспектом має місце за революційної динаміки (як ми її описали). За такої динаміки ми спостерігаємо різкий злам — усі тенденції певної культури, що розвивались еволюційно, раптово цілком замінюються на інші тенденції, які в свою чергу надалі розвиватимуться еволюційно. Чому так трапляється? Для розуміння такого зламу нам необхідно поєднати спосіб виокремлення культур за часовим аспектом — від нього лишається акцент на тенденціях, з «горизонтальним» способом виокремлення культур за географічним аспектом. Тобто насамперед ми маємо уявлення про виокремлені «горизонтальним» способом відмінні культури двох державних формувань: до прикладу, ацтекської культури (з умовним центром в Теночтітлані) та іспанської культури (з умовним центром у Вальядоліді чи Мадриді). За часовим аспектом ми мали б звернути увагу на певні тенденції, що еволюційно розгортались та території тогочасної Ацтекської імперії та Габсбургської Іспанії, зафіксувати піки та спади цих тенденцій, і на основі та у відповідності до цього запропонувати виокремлення різних культур. Однак завоювання ацтеків конкістадорами збиває нам усі карти. Тепер за часовим аспектом ми бачимо лише різку, докорінну та еволюційно немотивовану

зміну всіх тенденцій. Часовий аспект виокремлення культур за своїм значенням поступається географічному і лише фіксує момент заміни однієї, виокремленої за географічним аспектом культури, на іншу, так само виокремлену за географічним аспектом.

У випадку виокремлення культур за часовим аспектом у революційній динаміці лінія розриву видається вкрай наочною. Однак, оскільки природа цієї лінії розриву насправді у «горизонтальному» способі виокремлення культур за географічним аспектом, то від нього вона неминуче успадковує усю його умовність.

Сподіваємось, нам вдалось довести, що проведення ліній розрізнення або ліній розриву та, відповідно, виокремлення культур на основі цих ліній і за географічним, і за часовим аспектом є принципово умовним. Жодна виокремлена таким чином культура не може мати реального онтологічного статусу. В роботі з обома — географічним і часовим — аспектами спостерігаємо наявність одного зі способів виокремлення культур на їх основі, за якого лінії розривів видаються вкрай наочними та можуть справляти хибне враження таких, що є реальними. Однак, як ми показали, це лише ілюзія: в обох випадках такі лінії розривів насправді є спадковими до ліній розрізнення інших способів виокремлення культур та неминуче спадкують їх умовність.

Зазначимо ще один цікавий для нас аспект. Раніше ми говорили про сутнісну динамічність культури як такої. Виокремлення культур за часовим аспектом цю динамічність автоматично зберігає (адже сам погляд в часі — це про динаміку). Що таке тенденції, про які ми говорили вище, як не матеріальні об'єкти, нематеріальні об'єкти та діяльність людини, схоплені у їх розвитку? Саме тому, на нашу думку, при виокремленні культур за часовим аспектом менше ризику схибити в тому сенсі, аби сприйняти ці культури в статиці, а лінії їх розрізнення, як остаточно та реально дані.

Виокремлення культур за географічним аспектом природним чином завжди тяжіє до статичності. Це притаманне самому просторовому погляду як такому. Саме тому при виокремленні культур за географічним аспектом

(особливо, коли ми послуговуємось «горизонтальним» способом) ризик схибити і сприйняти ці культури в статиці, а лінії їх розрізнення як реальні та остаточно дані, вкрай великий. Утриматись від такого хибного погляду можливо єдиним способом — завжди тримати в голові дійсну механіку проведення ліній розрізнення та, відповідно, не забувати про їх умовність.

Аксіологічність. Друге визначення поняття *культура*, за якого відбувається її виокремлення за географічним та часовим аспектами, не є сутнісно аксіологічним. Розрізнення культур за територією чи часом їх поширення не передбачає необхідного уявлення про вищу цінність одних таких культур у порівнянні з іншими. Однак при цьому на практиці аксіологічний аспект дуже тісно спаяний із таким визначенням поняття *культура*. Культурам, виокремленим за часовим аспектом, це менш притаманно. Однак все ж таки виокремлені таким чином культури (навіть на самому етапі такого виокремлення) інколи несуть в собі аксіологічні елементи: до прикладу, культура Античності насамперед виокремлювалась як така, що є ціннішою за культуру Середньовіччя, що прийшла їй на зміну²⁸. Культурам, виокремленим за географічним аспектом, це притаманно повсюдно. Культура Європи цінніша за культуру Африки чи навпаки? Культура Італії цінніша за культуру Німеччини чи навпаки? Культура Риму цінніша за культуру Неаполя чи навпаки? В роботі з виокремленими таким чином культурами аксіологічний аспект спливає вкрай часто, особливо коли такі культури в якості поняття працюють не в суто науковому полі.

Останнє, на чому варто було б наголосити щодо другого визначення поняття *культура* — це на його спадкоємності до першого визначення поняття *культура* (у його вужчому та проміжному варіантах), яку ми зазначали вище. Чому це важливо? Тому що нам ніколи не варто забувати, що в основі культур у другому визначенні цього поняття, при всій їх вже описаній та обґрунтованій

²⁸ Пізніше, звісно, культура Середньовіччя «взяла реванш» — дослідники обґрунтували вже її високу цінність по відношенню до інших культур.

умовності, лежить:

- суперечливість, що не може бути вирішена, в опозиції людини та природи,
- прийнята на віру картина світу (атеїстична, релігійна чи будь-яка інша), яка цю опозицію зумовлює.

3.) Наостанок виділяємо третє визначення поняття *культура*, до якого увійде ціла сукупність різноманітних варіантів. Ми пропонуємо поглянути на це визначення як на таке, в основі якого лежатиме аксіологічний аспект.

Таким чином в основі третього визначення поняття *культура* лежить уявлення, що не всі матеріальні об'єкти (створені людиною), нематеріальні об'єкти (створені людиною) та види діяльності людини рівноцінні між собою. Тобто є матеріальні об'єкти — цінніші за інші, нематеріальні об'єкти — цінніші за інші, певні види діяльності — цінніші за інші. Саме вони і будуть складати поняття *культура* у такого типу визначенні.

Зазначимо, що аксіологічний аспект сам по собі — уявлення про цінність, градацію цінності та не-цінність — завжди базується на чомусь зовнішньому по відношенні до себе. Неможливо довести судження, що «X є цінним», виходячи з самого цього судження. Згадуємо проблематизацію істини, розглянуту нами у першому розділі: за винесенням аксіологічного судження завжди буде стояти уявлення (істина), прийнята на віру.

На рівні механіки у третьому визначенні ми бачимо, як звужується поняття *культура* з попередніх двох визначень. При цьому третє визначення поняття *культура* може бути похідними і від другого визначення, і напряду від першого. Відповідно, можливі два варіанти:

1. Перше визначення (вужчого або проміжного виду): *культура* — це все, що притаманне людині. → Третє визначення: *культура* — це *лише цінне* серед усього, що притаманне людині.
2. Перше визначення (вужчого або проміжного виду): *культура* — це все, що притаманне людині. → Друге визначення: *культура* — це все,

притаманне людині, у визначеному географічному просторі та часовому проміжку. → Третє визначення: культура — це *лише цінне* серед усього, що притаманне людині, у виокремленому географічному просторі та часовому проміжку.

Отже, виокремлення культури за географічним та часовим аспектом у третьому визначенні поняття *культура* можливе, однак не є обов'язковим.

Третє визначення поняття *культура* має багато різновидів. В якості ілюстрації можна навести не наукову, однак поширену в повсякденному житті опозицію культури та безкультур'я; або ж оригінальну шпенглерівську опозицію культури та цивілізації.

Але одним з найбільш розповсюджених є варіант третього визначення поняття *культура*, за якого аксіологічний аспект виражається у такому критерії: аби щось входило до складу поняття *культура*, воно має бути не просто породжене або притаманне людині, а породжене саме її духом, бути наслідком або вираженням її духовного життя. Однак проблема, як визначити та вирізнити це духовне життя?

Припустімо, картина, намальована художником, є вираженням його духовного життя. А якщо цей художник малює таких картин десяток на тиждень на замовлення, «не вкладаючи в них душі»? Або прикраса, вироблена ювеліром, — художнє творіння чи просто дорога приваблива річ? Сукня, спроектована та пошита модельєром, — результат творчості або цехової роботи? І це ми навели приклади лише матеріальних об'єктів. Не менш заплутана ситуація буде і з нематеріальними об'єктами, і з видами діяльності людини. До того ж у нас одразу спливають такі поняття, як «творчість», «художнє творіння» тощо, — очевидно, що всі вони самі мали б бути проблематизовані.

Зазначений вище критерій може мати широку розтяжку:

- від того, аби вважати таким, що породжене людським духом, лише те, що й саме лишається в царині духу²⁹ та не має жодного практичного

²⁹ Яка, звісно, сама по собі є умовним та потенційно проблематизованим поняттям.

застосування чи вираження;

- до того, що людина в принципі створіння, яке живе духовним життям, тож абсолютно все, нею породжене та їй притаманне, є вираженням її духу³⁰.

На практиці саме за цим критерієм в якості складових культури у третьому її визначенні зазначаються література, кіно, музика, живопис, архітектура, музеї, історичні заповідники, університети тощо. Однак навіть по наведеним нами прикладам не важко розгледіти суттєву проблему. Проілюструємо її на прикладі архітектури Києва.

Архітектура за визначенням — це загалом усе побудоване людиною.³¹ Софійський собор чи Маріїнський палац — поза сумнівом є об'єктами культури, чи не так? А якщо ми говоримо про Михайлівський собор, який є лише сучасною реконструкцією? Його статус буде такий самий, як у Софійського собору? А що як історична будівля зазнала багаторазової перебудови? Добре, а як щодо житлової забудови XIX століття? А якщо мова йде про флігель у дворі без особливого архітектурного декорування? А якщо мова йде про службову споруду тих часів? Вирішальною є архітектурна довершеність? А хто та на основі чого може остаточно її визначити? Багатство декорування? Це очевидно сумнівний критерій, підстави якого неможливо довести. А якщо мова піде, до прикладу, про модерністські будівлі пізнього СРСР? А якщо про масове житлове будівництво пізнього СРСР? Вирішальним буде індивідуальний проект будівлі? Отже, які з наведених прикладів архітектури є об'єктами культури, а які — ні? Чи склалося враження, що у нас є чіткий критерій для такого розрізнення? Звісно, ні. Такий чіткий критерій принципово відсутній, лінія розрізнення культури та

³⁰ І знов-таки це фактично дорівнює першому визначенню поняття *культура*.

³¹ Цікаво, що більшість словників визначають «архітектуру» через поняття «мистецтво» (будівельне мистецтво, мистецтво проектування та будівництва тощо). Як же тоді визначити саме мистецтво? І якщо ми спиратимемось на його інтуїтивне розуміння, як ми будемо називати проектування та будівництво певних будівель, які, наш погляд, точно не мають жодного відношення до мистецтва? За такого визначення поняття «архітектура» ці питання лишаються без відповіді.

не-культури є абсолютно умовною.

До речі, одним з наслідків такої умовності ліній розрізнення у третьому визначенні поняття *культура* стає можливий подальший внутрішній поділ визначеної таким чином культури на високу й низьку культуру, елітарну та масову. За нашим припущенням, природа цього поділу в тому, що відсутній достатньо чіткий критерій аби абсолютно беззаперечно відділити культуру (у третьому визначенні) від того, що нею не є. Тобто уявлення про низьку чи масову культуру береться з того, що не вистачає аргументів, аби чітко відокремити їх від культури як такої, назвати їх не-культурою.

Отже, ми навели та описали три головних для нас способи визначення поняття *культура*: від ширшого до вузкого. Перше визначення виокремлювало поле культури як такої на противагу полю природи. Друге визначення проводило розрізнення всередині цього поля культури — дробило його — за географічним та часовим аспектом. Третє визначення виводило аксіологічний аспект на перший план та виокремлювало з «культури» у першому чи другому визначенні справжню «культуру», як воно її розуміло (фактично внутрішньо поділяло «культуру» з першого чи другого визначення на «культуру» та «не-культуру»).

По цих трьох визначеннях поняття *культура* нам принципово важливо акцентувати такі моменти:

- Ці три визначення спадкоємні одне до одного: друге спадкоємне до першого; третє спадкоємне або напряду до першого, або до першого через друге.
- В основі першого визначення лежить опозиція людини та природи, яка несе в собі невирішувану суперечність та зумовлена прийнятою на віру картиною світу.
- Лінії розрізнення культур за географічним та часовим аспектами, що проводяться у другому визначенні, суть абсолютно умовні.
- Лінії розрізнення культури та не-культури (як і розрізнення високої та низької культури) за аксіологічним аспектом, що проводяться у третьому визначенні, суть абсолютно умовні.

2.2. Проблематизація Формули в цілому.

Тепер нам варто повернутись до нашої Формули.

«Культура Х» шкідлива для (нашого) суспільства.

З яким поняттям *культура* ми стикаємось у ній? Припустімо, це наукове поняття, яке має чітке артикульоване визначення. Тож яка це «культура»: з описаного нами першого, другого чи третього визначення?

Саме формулювання «культура Х» передбачає множинність існуючих культур. Отже, перше визначення нам не підходить, адже у ньому поле культури було єдиним.

Тепер нам потрібно відслідкувати, за яким критерієм насамперед виокремлюється «культура Х». Функціонування Формули сьогодні передбачає два основні види виокремлення «культури Х». Перший — за географічним критерієм, при чому лінії розрізнення проходять по кордонах державних формувань.

«Культура певної країни шкідлива для (нашого) суспільства».

Це, очевидно, поняття *культура* у другому визначенні. І тут ми бачимо другий, названий нами «горизонтальним» спосіб проведення ліній розрізнення та виокремлення культур за географічним аспектом.

Інша ситуація, коли у Формулі в якості «культури Х» підставляються такі поняття або явища як «патріархальність», «гомофобія», «сексизм», «расизм» тощо. Врешті, тут ми маємо повернутись до більш вузького варіанту Формули, наведеного нами на самому початку:

«Культурне явище Х» шкідливе для (нашого) суспільства.

Тоді виникає питання: а частиною якої культури, культури у якому визначенні цього поняття є «культурне явище Х»? Тут можливі два погляди.

Можна загалом взяти поняття *культура* в якості рамки та змістити увагу з неї, на поле, що вона рамкує. Тоді варто говорити про суто ціннісні та ідеологічні питання в межах самого цього поля. За такого погляду питання множинності культур та їх співвідношення для нас нерелевантне. Ми говоримо про цінності в межах однієї культури — «культурне явище Х» не відчувається нами, як

складова культури, відмінної від нашої. Таким чином, для нас стає нерелевантною сама проблема визначення культури як такої: імовірно, вона може працювати тут і у першому, і у другому своєму визначенні — це не буде мати впливу, адже яка різниця, говоримо ми про одну чи про єдину культуру, якщо ми розглядаємо її зсередини. За такого погляду судження щодо шкідливості «культурного явища X» для суспільства функціонує прямим чином — воно розглядається та аргументується суто на аксіологічному полі. Ми визнаємо певне явище складовою нашої культури, однак з певних ціннісних причин прагнемо змінити нашу культуру таким чином, аби зазначене явище перестало бути її складовою.

Інший погляд полягає у тому, що «культурне явище X» розглядається як складова іншої, чужої культури — у другому її визначенні. Така культура може виокремлюватись і за географічним (тема колоніальних культур, до прикладу), і за часовим аспектами. За часовим аспектом не по всіх явищах зрозуміло, звідки відраховувати часовий проміжок: його верхня межа, очевидно, має бути десь у сьогоденні (останніх десятиліттях принаймні), а ось де його нижня межа? Припустімо, расизм як явище не є складовою сучасної культури Європи³². Однак він був складовою культури Європи ... увесь період історичного розвитку аж до сьогодення? Такий погляд несе у собі багато суперечностей, однак ми все ж можемо спостерігати його функціонування: воно проявляється там, де на «культурне явище X» дивляться як на «пережиток минулого». В основі такого специфічного погляду лежить уявлення про сучасну культуру певного суспільства не як таку, що дана нам емпірично, а як таку, якою вона, за нашими переконаннями, *повинна* бути. Ніби ми говоримо про певну платонівську ідею «культури сучасної Європи» — і расизм не є її складовою. І якщо ми будемо спостерігати расизм в реально даній нам сучасній культурі Європи, то для нас це

³² Хоча зазвичай при функціонуванні Формули передбачається, що «культурне явище X» є актуальним для сьогоденного суспільства, а отже, як тоді можна стверджувати, що воно не є складовою сучасної культури цього суспільства? Чи воно не є складовою нашої сучасної культури, а є складовою іншої за часом та географією культури, і тепер загрожує нашій культурі іззовні? Це непопулярний погляд.

сприйматиметься як зовнішня загроза нашій «ідеальній» сучасній культурі Європи.

В межах нашої роботи ми зосереджуємо нашу увагу на понятті культура (та його проблематизації), тож предметом нашого детального розгляду стануть два способи функціонування Формули: перший, де «культура X» виокремлюється за географічним аспектом, та другий, де «культурне явище X» розглядається як складова «культури X», виокремленої за географічним чи за часовим аспектом.

2.2.1. Проблематизація двох інших складових Формули.

Нагадаємо, наша Формула містить три складові:

- культура,
- шкідливість,
- суспільство.

З першою складовою ми визначились. За нашим висновком, поняття *культура* у Формулі функціонує у другому своєму визначенні: мова йде про культуру, виокремлену за географічним та часовим аспектом. При цьому ми бачимо другий — «горизонтальний» — спосіб проведення ліній розрізнення та, відповідно, виокремлення культур.

Третя складова — суспільство. Оскільки ми зазначили, що поняття *культура*, як воно функціонує у Формулі, передбачає множинність культур, то вбачаємо, що в центрі поняття «суспільство» лежить уявлення про культуру цього суспільства. Тобто, Формула могла б звучати таким чином:

«Культура X» шкідлива для «культури Y» (культури нашого суспільства).

І тепер ми можемо перейти до розгляду поняття *культура* у його поєднанні з уявленням про шкідливість, як вони зустрічаються у Формулі. Врешті ми доходимо того, аби показати, чому та як Формула функціонує в якості «пустого» судження, та висвітлити, які приховані основи істинності насправді стоять за нею.

Питання про шкідливість саме по собі не є питанням про цінність.

Візьмемо, до прикладу, два твердження:

1. Отрута шкідлива для людини.
2. Отрута шкідлива для тарганів.

Ці два твердження ідентичні за типом. Однак на практиці вони матимуть абсолютно протилежне вираження та наслідки: людина усіляко уникатиме отрути; тарганам же отрута буде даватися навмисно. Чому така відмінність? Тому що *за* твердженням про шкідливість стоїть твердження про цінність. Саме по собі твердження про шкідливість не є аксіологічним і, розглянуте суто герметично, не має потенціалу до функціонування, не може призводити до будь-яких практичних наслідків. За твердженням «отрута шкідлива для людини» стоїть уявлення про цінність людини, тому маємо висновок з цього твердження — «людина має уникати отрути», і практичний наслідок — людина максимально убезпечується від контакту з отрутою. За твердженням «отрута шкідлива для тарганів» стоїть уявлення про не-цінність тарганів (по відношенню до людини), тому маємо висновок з цього твердження — «отрута має застосовуватись до тарганів», і практичний наслідок — отрута застосовується до тарганів. Розглядаючи функціонування Формули, ми можемо зазначити її практичний наслідок: «культура Х» засуджується, забороняється, відмінюється. Отже, сама наявність цього практичного наслідку є доказом того, що *за* уявленням про шкідливість у Формулі стоїть певне аксіологічне судження.

Оскільки у Формулі уявлення про шкідливість має пряме вираження у її функціонуванні, нам необхідно зосередитись на тому, аби показати, які саме аксіологічні судження лежать *за* уявленням про шкідливість, в його основі. Ми вбачаємо два можливі типи аксіологічного судження, що лежать в основі Формули. Умовно назвемо їх:

- приховано-аксіологічне судження,
- наочно-аксіологічне судження.

У відповідності до них ми бачимо два способи функціонування Формули.

2.3. Аналіз способів функціонування Формули.

2.3.1. Аналіз приховано-аксіологічного способу функціонування Формули.

Розпочнемо з аналізу приховано-аксіологічного способу функціонування Формули.

За такого способу, розглядаючи Формулу, ми не звертаємось до питання про цінність. Ми не вважаємо що «культура Х» більш або менш цінна за «культуру Y», яка є культурою нашого суспільства. Аксіологічне питання саме по собі є для нас нерелевантним, ми його ігноруємо.

В основі такого підходу лежить уявлення про рівнозначність та рівноправ'я усіх можливих культур (нагадуємо, мова йде про «горизонтально» виокремлені культури з другого визначення поняття). Іронічно позначимо такий підхід цитатою Мао «Нехай розцвітають сто квітів» та умовно назвемо лівим (або ліво-ліберальним).

Однак що ж тоді стає поштовхом до дії, лежить в основі того, що як наслідок функціонування Формули у такий спосіб ми засуджуємо, забороняємо та відмінюємо «культуру Х»? Якщо всі культури рівноцінні, то яка різниця, шкодить «культура Х» «культурі Y» чи ні? Шкодить «культура Х» «культурі Y» чи навпаки? Вони ж рівноцінні, а, відповідно, взаємозамінні.

Насправді за описаним уявленням, звісно, лежить сильне аксіологічне судження, яке просто не впадає у вічі при першому погляді, адже знаходиться у глибині. Це аксіологічне судження таке:

«Уявлення, за яким усі культури рівноцінні та рівноправні між собою, — саме по собі цінне, істинне. Будь-які інші уявлення, які не передбачають уявлення про рівноцінність та рівноправ'я всіх культур, — не-цінні, не-істинні».

Таке судження вже дає нам основу та поштовх до боротьби. При цьому цінність та істинність такого уявлення — звісно, прийняті на віру.

Однак на практиці ми бачимо парадокс. Усі культури рівноцінні та рівноправні — це для нас істина. Але існують культури, в основі яких лежить хибне уявлення, що культури не рівноцінні і не рівноправні. Що робити з такою культурою? Чи лишається вона рівноправною з іншими, якщо стоїть на хибному уявленні? А якщо вона через це не є рівноправною з іншими культурами, то це

суперечить нашому базовому істинному судженню. Цей парадокс невіршуваний. Отже, перший, внутрішньо парадоксальний шлях функціонування Формули у цей спосіб виглядає так:

«Ми вважаємо за істину уявлення, що усі культури рівноцінні та рівноправні між собою. «Культура Х» (або «культурне явище Х», як складова «культури Х») стоїть на хибному уявленні, що культури не рівноцінні та не рівноправні між собою. Тому ми вважаємо «культуру Х», яка стоїть на хибному твердженні, менш цінною, ніж наша «культура Y», яка стоїть на істинному твердженні. Оскільки «культура Х» менш цінна за «культуру Y» та, ймовірно, наносить шкоду їй, ми маємо її засудити, заборонити, відмінити».

Сподіваємось, нам вдалось унаочнити парадокс, що лежить всередині такого судження та його функціонування.

Проілюструємо це не точною, однак яскравою аналогією. Уявімо поле, на якому зростають різноманітні квіти. Наше базове уявлення — усі квіти мають квітнути, вони рівноцінні та рівноправні. Однак ми помічаємо, що певні квіти мають таку особливість: їх розквіт та розростання передбачає те, що інші квіти навколо них гинуть, — уявімо, вони виділяють певну речовину, отруйну для інших рослин. Цей вид квітів за своєю суттю суперечить нашому базовому принципу, що всі квіти мають однакове право квітнути. Тож чи маємо ми їх знищити, аби усі інші квіти могли рости й квітнути? Однак самі ці отруйні квіти так само є одними з квітів, цінність та право квітнути яких ми стверджуємо.³³

У реальності це може виглядати так. Однією з базових цінностей «культури Y» визначаємо релігійну терпимість. Це наш базовий принцип, і логічно передбачається, що представники «культури Y» матимуть терпимість до будь-якої релігії. А що, як ми будемо говорити про релігію (різновид релігії), однією з основних рис якої є якраз релігійна нетерпимість? Тобто маємо різновид

³³ Неточність цієї аналогії полягає у тому, що ми зосереджуємось не на проблемі, що «культура Х» стоїть на хибних принципах, які суперечать нашій істині (очевидно, це важко перекласти на несвідомий об'єкт), а вже на наслідках такої ситуації — через те, що «культура Х» спирається на хибні принципи, вона загрожує та шкодить нашій «культурі Y», яка спирається на істинні принципи.

релігії, який суперечить прийнятій нами істині. А отже, такий різновид релігії та культура, до якої він належить, нестимуть загрозу та будуть шкодити нашій «культурі Y». А отже, ми маємо боротися проти такого різновиду релігії та культури, до якої він належить. А отже, ми йдемо проти нашого ж базового принципу — нашої істини — релігійної терпимості як такої.

Існує й інший шлях функціонування Формули в межах приховано-аксіологічного способу. Він полягає у тому, що, вбачаючи рівноцінність та рівноправ'я усіх культур, ми бачимо на практиці, що певні культури своїм інтенсивним розвитком перешкоджають розвитку інших культур.³⁴ І ми чомусь вбачаємо за необхідне вплинути на це, змінити цю ситуацію, «урівноважити» розвиток культур, штучно створивши тій культурі, яка занепадає через інтенсивний розвиток іншої, спеціальні умови.

Для ілюстрації знов застосуємо аналогію з квітами. Уявляємо поле квітів. Наше базове уявлення — усі квіти мають квітнути, вони рівноцінні та рівноправні. Однак ми помічаємо, що деякі квіти з певних причин розростаються активніше за інші. І в процесі свого швидкого та інтенсивного розростання вони заповнюють собою все більшу частину поля, витісняючи інші квіти, які з певних причин розростаються менш інтенсивно. Тож, чи маємо ми втрутитись у такий їх природний розвиток? Припустімо, ми вирішуємо втрутитись: тоді ми починаємо штучно створювати перепони для розростання першого виду квітів, місцями мабуть що й знищуючи їх. Наше сподівання у тому, що ми здатні штучно створити умови, у яких інші квіти, позбавлені негативного для них фактору у вигляді інтенсивного розростання перших квітів, зможуть розростися.

Принциповим тут є питання причини: а чому певні квіти — культури — мають здатність розвиватись більш інтенсивно та більш експансивно за інші? У чому природа цієї здатності? Пам'ятаємо, що тут ми не вносимо аксіологічний аспект. Тобто ми задаємось питанням, чому абсолютно однаково цінні культури

³⁴ При цьому тут ми штучно обмежуємо себе та не доходимо цілком логічного кінцевого висновку про взаємозамінність усіх культур за умови їх повної рівноцінності.

мають різний потенціал розвитку, різну міру життєздатності. Відповідь на це питання лежить поза межами аналітичної здатності: знайти її можна лише у картині світу, прийнятій людиною на віру.

«Життєздатність» тут розуміється як певна *органічна, природна* властивість, різною мірою притаманна культурам. Увесь наш підхід залежатиме від того, яке місце займає «природність»³⁵ як така у нашій картині світу.

Можна розглянути цю проблему в межах картини світу, яка включатиме в себе, до прикладу, такі уявлення: людина за своєю природою добра; світ створений Богом; Бог є всеблагим. З таких уявлень логічно витікає, що людина і все, що їй притаманне (а це і було першим визначенням поняття *культура*), первісно не несе у собі зерно вади чи схибленості та не потребує виправлення. А загалом, «природне» як таке має божественне виправдання.

Природним середовищем існування культури (у другому визначенні поняття) є її співіснування з іншими культурами, яке виражається у їх взаємодії та конкуренції. Тоді саме таке природне середовище уможлиблює та зумовлює дійсний розвиток культури.

Тож, виходячи з таких уявлень, які ми бачимо принципові проблеми у шляху «урівноваження» розвитку культур? Ми говоримо про штучне навмисне втручання, за якого природний розвиток «культури Х» обмежується на користь розвитку «культури Y», який має інтенсифікуватись за таких умов.

Ідучи шляхом «урівноваження» розвитку різних культур, ми фактично постулюємо нежиттєздатність «культури Y» — ми вбачаємо, що у своєму природному середовищі, в умовах співіснування та конкуренції різних культур вона б не вижила. Тоді, створюючи для неї штучне «стерильне» середовище, як умову для її розвитку, ми насправді

- або «каструємо» її,
- або «оживлюємо труп».

Якщо припустити, що «культура Y» мала певний життєвий потенціал —

³⁵ Поняття «природності», звісно, саме є предметом для окремого дослідження.

то, помістивши її у стерильне середовище, ми позбавили її можливості його розвинути, «кастрували» її. Так, можливо, в умовах природного розвитку її життєвого потенціалу б не вистачило і вона б зникла, не витримавши конкуренції з іншими культурами.³⁶ Однак був і шанс, що в природних умовах конкуренції з іншими культурами її життєвий потенціал розвинувся б і вона природним чином реалізувалась би, виборовши своє місце. Неможливо з абсолютною точністю вирахувати, передбачити наперед, який з цих варіантів реалізується. Тож що дає нам право брати відповідальність за подібне рішення?

Або ж «культура Y» не мала життєвого потенціалу, була нежиттєздатною. Ми точно переконані, що вона не виживає у своєму природному середовищі — у взаємодії та конкуренції з іншими культурами. Тоді що зумовлює нашу упевненість, що «оживлювати труп» це хороша ідея?

Може здаватись, що ми не маємо змоги зробити висновок про життєвий потенціал та життєздатність певної культури, спираючись на емпірично даний нам результат її розвитку. Мовляв, у неї міг бути величезний життєвий потенціал, однак зовнішні поза-культурні фактори завадили йому розвинутись. Такий аргумент видається нам недоброчесним та інфантильним. Згадаємо друге визначення поняття *культура*, з яким ми і працюємо у Формулі. Воно включає у себе *все*, що притаманне людині: матеріальні об'єкти, нематеріальні об'єкти та види людської діяльності (єдине що, цей набір обмежується певною територією чи часовим відтинком). Тож що може бути зовнішнім до нього? Якщо ми говоримо, що життєвий потенціал «культури Y» не розвинувся, тому що її пригнітила «культура X» — не завдяки власному більшому життєвому потенціалу, а, до прикладу, тому що вона належала більш сильному чи експансивному державному формуванню, — ми забуваємо, що і державне формування, і політичний режим, і політика як така, і спосіб ведення війни, і

³⁶ Загалом же культури (у другому визначенні поняття) повсякчас з'являються та зникають впродовж людської історії. Чи варто сприймати зникнення певної культури як трагедію? Це окреме питання, яке в межах нашої роботи ми залишаємо відкритим.

економіка — суть складові тієї ж культури і не можуть розглядатись як зовнішній до неї фактор. Отже, єдиним дійсним зовнішнім фактором може виступати лише поза-людський фактор — до прикладу, природна катастрофа. Однак розглядаючи ситуацію, в якій культура зникає під впливом природної катастрофи, нікому й не прийде в голову робити з неї висновки про природний життєвий потенціал цієї культури.³⁷

В процесі аналізу унаочнився важливий аспект приховано-аксіологічного способу функціонування Формули, притаманний в принципі лівій ідеї та лівому підходу як такому. В їх основі лежить прийняте на віру уявлення, що «природне» як таке — це або просто даний нам матеріал, який має бути опрацьований та видозмінений; або первісно порочний, злий, хибний даний нам матеріал, який має бути виправлений. Тож у випадку функціонування Формули ми виходимо тут з уявлення, що «природні» закони розвитку культури нас не влаштовують та мають бути змінені. Чи можливий такий погляд? Так, звісно. Чи має він підстави? І да, і ні: це залежатиме лише від того, чи приймаємо ми на віру зазначені істини (базові уявлення). Для нас було важливо унаочнити проблеми, які лежать в основі описаного приховано-аксіологічного способу функціонування Формули. Ми побачили і внутрішню його парадоксальність, яка не може бути вирішена, і доволі специфічну основу його істинності, яку необхідно прийняти на віру аби погодитись із правомірністю функціонування Формули у такий спосіб.

2.3.2. Аналіз наочно-аксіологічного способу функціонування Формули.

Тепер розглянемо наочно-аксіологічний спосіб функціонування Формули. Він полягає у тому, що ми передбачаємо цінність (або вищу цінність) «культури Y» та не-цінність (або нижчу цінність) «культури X». Наголошуємо: «передбачаємо» — далеко не завжди значить «артикулюємо».

Як ми зазначали, аксіологічні питання завжди наочно тяжіють до власної

³⁷ Природний аргумент може використовуватись і таким чином: «культура Y» розвинулась менше за «культуру X» через зовнішній фактор — несприятливі природні умови. Однак хіба такі природні умови не стають тоді одним з факторів, що й формують рівень життєвого потенціалу, життєздатності культури?

проблематизації. Тобто, коли ми кажемо «X — цінне», одразу ж виникає питання, а чому X — цінне, як це довести? Довести аксіологічні судження можна лише спираючись на прийняті на віру істини. Як ми пам'ятаємо, унаочнення такого механізму є певною мірою не вигідним — адже одразу стає слабким місцем нашого судження. Тож з'являється місце для «пустого» судження — «X — цінне, і це істина. Ми не будемо доводити цю істину, вона істина — тому що вона самоочевидна». Саме таким чином зазвичай функціонує Формула за наочно-аксіологічного способу. Однак спробуємо «розчарувати» це «пусте» судження і показати, якими є справжні основи його істинності.

Пам'ятаємо, ми говоримо про культуру у другому її визначенні. Отже, культура — це все, притаманне людині, однак виокремлене за географічним чи часовим аспектом. Які у нас можуть бути аргументи, аби зробити висновок, що одна така культура цінніша за іншу?

Насамперед, це може бути кількісний аргумент або аргумент повноти. Та культура, яка більше розвинулась, яка містить більший обсяг та більшу різноманітність матеріальних об'єктів, нематеріальних об'єктів та видів діяльності, буде більш цінною. Умовно можна назвати цей аргумент «Хто переміг, той і правий». Питання, якими є причини, що певна культура розвинулась більше за іншу: ці причини внутрішні (та ж життєздатність) або випадкові та зовнішні, не має жодного значення. Оцінюється лише результат, даний нам емпірично.

Тож, культура, яка розвинулась більше, цінніша. Однак тоді яким чином може загрожувати цій культурі та, яка розвинулась менше і, відповідно, є менш цінною?

«Культура X» шкідлива для «культури Y» (культури нашого суспільства).

Зважаючи на функціонування Формули, за якого засуджується та забороняється саме «культура X», ми вбачаємо що у цій Формулі «культура Y» є ціннішою за «культуру X» (інакше наслідок був би протилежним — згадаємо приклад із тарганами). Якщо цінність «культури Y» зумовлено її більшим розвитком, то «культура X» очевидно у слабшій позиції та не може їй ані

загрожувати, ані шкодити. Тож і сама Формула, і її функціонування за такого аксіологічного аргументу втрачає сенс.³⁸

Отже кількісний аргумент цінності до нашої Формули не підходить. Тоді лишається аргумент якісний. Чи можливий якісний аксіологічний аргумент — так, звісно. І він завжди й наочно буде напругу виходити з істини, прийнятої на віру. Таких якісних аксіологічних аргументів може бути безліч, і всі вони будуть мати абсолютно однаковий рівень достовірності — якщо ви приймете на віру основи їх істинності, вони дійсні; якщо ви не приймете на віру основи їх істинності, вони хибні. Розглядати їх різноманіття в цій роботі ми не будемо: Формула, функціонуючи як «пусте» судження, ніколи не розкриває такі основи істинності; а при розкритті основ істинності — усі ці аргументи стають абсолютно рівнозначними за достовірністю. Тож нам важливо було унаочнити сам механізм, який лежить в основі такого функціонування Формули.

Звернімо увагу, в усіх формулюваннях Формули не випадково той елемент, якому шкодить «культура Х», завжди має атрибут «наш»: *наше* суспільство, *наша* «культура Y». Розкривається дійсна роль цього атрибуту лише в одному з видів функціонування Формули у наочно-аксіологічний спосіб.

Одним з можливих аксіологічних суджень, що лежатимуть в основі наочно-аксіологічного способу функціонування Формули, є уявлення про своє — як цінне (більш цінне), та про чуже — як не-цінне (менш цінне). У Формулі це буде уявлення про «культуру Y» як нашу і, відповідно, цінну, та про «культуру Х» як чужу і, відповідно, не-цінну. Такий аксіологічний аргумент має вкрай сумнівні (навіть на перший погляд) основи істинності, однак це не заважає йому активно функціонувати у «пустих» судженнях.

Але звідки тоді береться уявлення, що чужа «культура Х» загрожує та шкодить нашій «культурі Y»? Найпростішим поясненням є таке: ми вважаємо, що наша «культура Y» слабша за чужу «культуру Х». Тут категорії сили та

³⁸ Значимо, що такий аргумент загально унеможливорює елемент боротьби — якщо цінне те, що «перемагає», ми просто завжди обираємо сторону «переможця».

слабкості не корелюють напряду з категоріями цінності та не-цінності. А де загалом ми зустрічаємо уявлення про цінність слабкості на противагу уявленню про не-цінність сили? На шляху ресентименту³⁹. Ресентимент народжується якраз там, де співіснують слабкість та уявлення про її цінність. Однак замало самого уявлення про цінність слабкості. Суть полягає у тому, що слабкість тут не може мислитись окремо, самотійно, вона усвідомлюється лише в опозиції до сили — це її одночасна залежність і контрзалежність.

Ресентимент як такий завжди вторинний, він не може існувати сам по собі. Що мається на увазі? Ресентимент — це фактично перевернуте ціннісне судження. З такого визначення витікає, що первісно було наявне певне судження, яке ресентимент потім перевернув. Тобто насамперед існувало судження: «сила — це цінність, слабкість — це не-цінність» або «сила — це добре, слабкість — це погано». Ресентимент лише перевернув його: «слабкість стала цінністю, а сила — не-цінністю» або «слабкість тепер це добре, а сила — це погано». Питання про істинність первісного судження тут ми виносимо за дужки (алгоритм його вирішення ми описали вище).

Отже, проблема не в тому, *що* стверджує ресентиментне судження. Проблема в тому, *що* за своїм визначенням, ресентиментне судження — це таке вторинне судження, яке ціннісно перевертає первісне судження, від якого воно відштовхується (залежність і контрзалежність). Цей шлях за самою своєю механікою хибний — в його основі лежить перегортання, перверсія — у прямому сенсі цього слова.

2.3.3. Висновки щодо способів функціонування Формули.

Ми розглянули два способи функціонування Формули: приховано-аксіологічний і наочно-аксіологічний, та їх види. Підсумуємо, якого результату нам вдалось досягти.

³⁹ Ми послуговуємось поняттям «ресентименту» не стільки в його первісній трактовці Ніцше, скільки в подальшій його розробці Макса Шелера. Оскільки вкрай цікавий аналіз поняття «ресентимент» не входить в межі нашого дослідження, можемо лише відіслати до роботи М. Шелера «Das ressentiment im aufbau der moralen» [30].

За приховано-аксіологічного способу Формула зазвичай функціонує в якості «пустого» судження — створюється ілюзія, що аксіологічний критерій відсутній у ній як такий. Нашою задачею було показати та проаналізувати, яким є дійсне аксіологічне судження, що лежить в основі такого способу функціонування Формули. Відповідно, яка істина, прийнята на віру, лежить у її основі. Сподіваємось, нам це вдалось. Таким чином, тепер Формула у такому способі функціонування може бути переведена з «пустого» судження у повноцінне: основи істинності якого не приховуються, а навпаки артикулюються.

Який тоді статус істинності Формули за такого способу її функціонування? І чи варто, відповідно, її приймати для себе? Відповідь проста: якщо ви здатні прийняти на віру основи істинності Формули у такому способі її функціонування — вона буде для вас істинною; якщо її основи істинності ви прийняти на віру не готові — вона буде для вас хибною. Подальша дискусія відбуватиметься вже на рівні обговорення істин, що, як ми зазначали у першому розділі, виходить за межі аналітичної роботи та й науки як такої.

За наочно-аксіологічного способу Формула так само функціонує в якості «пустого» судження. Приховати аксіологічний критерій тут вже неможливо, однак відбувається типовий для «пустого» судження зсув (описаний нами у першому розділі як другий спосіб функціонування «пустого» судження), за якого лишається претензія на істинність, однак основи цієї істинності приховуються та підмінюються самоочевидністю. Ми спробували унаочнити цей механізм. Відповідно, за такого способу функціонування за Формулою завжди стоїть аксіологічне судження, істина — яку неможливо довести. Відповідно, саме ці основи істинності є головним елементом: якщо ви приймете їх на віру, Формула у такому способі функціонування буде для вас істинною; якщо не приймете — хибною. Різноманіття таких істин, що можуть стояти за Формулою у такому способі її функціонування, велике. Кожного разу варто приглядатися до цієї істини та співвідносити з істинами, вже прийнятими нами на віру. Надалі, як і в попередньому випадку, дискусія переходить на над-аналітичний та над-

науковий рівень обговорення істин.

Однак у наочно-аксіологічному способі функціонування Формули наявний такий вид, який принципово відрізняється від усього описаного вище. Це ресентиментний вид наочно-аксіологічного способу функціонування Формули. В його основі лежить специфічна механіка: ресентиментне судження — це завжди вторинне судження, що ціннісно перевернуло первісне судження. Це завжди перегортання, перверсія, обман. Таке судження хибне у своїй основі — схибленість і є його суттю. Тож яким би не був зміст такого судження — він принципово вже не може бути істинним. Відповідно, мова тут вже не йде про «пусте» судження, яке можна «розчарувати», висвітливши дійсні основи його істинності. Тут вже неможливо шляхом «розчарування» перевести Формулу з «пустого» у повноцінне судження, лишивши її статус «можливо-істинним». Формула, що функціонує у ресентиментний спосіб, принципово та неминуче є хибною. Саме тому ресентиментний спосіб функціонування є, за нашим висновком, найгіршим з усіх описаних.

ВИСНОВКИ

Предметом нашого дослідження ми обрали оціночний підхід до культури сучасності, а саме його втілення та реалізацію у Формулі, яка існує у двох (більш вузькому та більш широкому) варіантах:

- «Культурне явище *X*» шкідливе для (нашого) суспільства.
- «Культура *X*» шкідлива для (нашого) суспільства.

Насамперед ми поставили собі завдання усебічно проаналізувати Формулу. Але для цього нам було важливо окреслити загальну концептуальну рамку — для нас такою рамкою виступає проблематизація істини та її основ. Ми показали, яким чином питання про засади істини виходить за межі науки, переходить з категорії знання до категорії віри. У такий спосіб ми дійшли Висновку 1: при роботі з Формулою в основі наших суджень неминуче лежить істина, прийнята на віру і така, яку неможливо логічно довести. Цей висновок став основою, спираючись на яку, ми наближались до безпосереднього аналізу предмету нашого дослідження.

Нами було зазначено, що Формула у своєму функціонуванні поєднує дві риси: по-перше, вона ігнорує Висновок 1; по-друге, сама претендує на істинність. Судження, що функціонує у такий спосіб, ми назвали «пустим» судженням і показали наслідки його функціонування. Однак нам було важливо унаочнити механіку функціонування такого судження (а конкретно — нашої Формули) та зрозуміти його генезис і природу. Для цього ми звернулись до пошуку сфери витоків Формули.

Ми припустили, що Формула мала успадкувати власні риси від сфери, з якої вона походить. Отже, те, що у ній ми бачимо як наслідок, у цій сфері ми зможемо побачити як причину. Нашим припущенням було, що сферою витоків Формули є сфера *common sense*. Надалі ми розглянули поняття *common sense*, виклали наші припущення щодо нетипової природи цього поняття і, відповідно, його специфіки та підкріпили ці спостереження розглядом історії становлення та розвитку поняття. Виконуючи такий аналіз, ми побачили парадоксальність, яка

лежить в основі поняття *common sense*: *common sense* та судження, створені на його основі, претендують на апіорну істинність, і хоча при цьому стверджується принципова неможливість довести цю істинність, вона в той же час доводиться через власну самоочевидність. Цей парадоксальний хід, його механіку було нами детально розглянуто. Його витoki ми вбачаємо у дуальності природи поняття *common sense* — як філософського і повсякденного поняття, яка й становить, на наш погляд, головну його специфіку.

Врешті ми дійшли висновку, що сфера *common sense* цілком відповідає відзначеним нами рисам Формули і, відповідно, цілком може становити сферу її витoku. Особливо цікавим та плідним стало для нас співставлення вищезазначеної парадоксальності у функціонуванні поняття *common sense* із принциповою хибністю, зміщенням у функціонуванні «пустого» судження, яким і є наша Формула, — адже ми припустили між ними генетичний зв'язок. Таким чином нам вдалося побачити функціонування Формули у його цілісності: і витoki та природу такого функціонування, і його механіку, і його наслідки.

Отримавши загальне уявлення про функціонування Формули, ми перейшли до її практичного розгляду. Для нас було важливо проблематизувати кожну з її складових, і розпочали ми з проблематизації поняття *культура*. Нами було показано, наскільки плаваючий зміст має це поняття навіть в його науковій формі. Тож ми виконали наш власний аналіз, яким чином в принципі можливе визначення цього поняття.

Нами було виокремлено три способи (а насправді стадії) — спадкоємні одне до одного — надання такого визначення: від ширшого до вужчого. У перший спосіб поле культури виокремлюється на протигагу полю природи; у другий спосіб проводиться розрізнення за географічним та часовим аспектом всередині попередньо виокремленого поля культури; у третій спосіб поле культури поділяється всередині себе на «культуру» і «не-культуру» за аксіологічним принципом. Головними для подальшої роботи стали для нас два такі спостереження:

- другий і третій спосіб спадкоємні до першого, а в основі першого

способу визначення лежить невирішувана суперечність та істина (картина світу), прийнята на віру, що було унаочнено нами;

- лінії розрізнення культур по географічному та часовому аспектах, які проводяться за другого способу визначення поняття *культура*, суть абсолютно умовні, що було показано та аргументовано нами.

У Формулі, за нашим висновком, ми маємо справу з культурою у другому її визначенні: виокремленою за географічним та/чи часовим аспектом. Тож співставивши вищенаведені спостереження із Формулою, ми побачили, що в основі Формули, яка так беззастережно претендує на істинність, лежить принципова умовність. Саме поняття *культура*, яким вона оперує, визначено суто умовно, а в своїй основі воно має невирішувану суперечність.

Однак нам було важливо проаналізувати й інші складові Формули. Якщо складова «суспільство», маючи в своїй основі уявлення про культуру цього суспільства, сама морфує у поняття *культура*, лишається складова «шкідливість», і вона набуває принципового значення. Саме ця складова, а точніше уявлення, яке лежить за нею, стає рушієм до дії, перетворює Формулу з інертного суто теоретичного судження у заклик та привід до конкретних дій. Ключовим для нас було висвітлити, що за уявленням про шкідливість у Формулі з необхідністю стоїть певне аксіологічне уявлення (про цінність/не-цінність), яке, звісно, неможливо логічно довести, а лише прийняти на віру, — та сама основа істинності нашої Формули, висвітлити яку ми зобов'язались на самому початку.

Врешті ми перейшли до аналізу двох способів функціонування Формули: приховано-аксіологічного та наочно-аксіологічного (кожен із цих способів містить різні підвиди). Нами було висвітлено принципові помилки, що лежать в основі цих способів функціонування Формули, а також зазначені ті дійсні, прийняті на віру ціннісні судження, які насправді лежать в їх основі, а також показано внутрішні невирішувані суперечності, притаманні кожному з них.

Ми ставили собі на меті:

- «розчарувати» Формулу, поставши питання про основи її істинності,
- через висвітлення цих основ уможливити перехід Формули від функціонування в якості «пустого» судження у функціонування повноцінного судження.

Вбачаємо, що вищенаведені задачі нами було виконано. Ми показали, що Формула одночасно претендує на істинність, однак в той же час приховує чи ігнорує засади власної істинності. При цьому, вірогідно, успадкувавши цей хід від сфери *common sense*, Формула парадоксальним чином послуговується аргументом власної самоочевидності на користь доведення власної істинності, яка водночас є такою, яку довести неможливо. До того ж ми аргументували, чому такий спосіб функціонування судження ми вважаємо хибним й навіть порочним. Надалі ми задалися питанням основ істинності Формули — що в той же момент унеможливило її подальше функціонування в якості «пустого» судження. Однак нам необхідно було не лише поставити це питання, але й відповісти на нього, остаточно «розчарувавши» Формулу. Таким чином ми дійшли тих дійсних уявлень — істин, прийнятих на віру, — що лежать в основі Формули та її функціонування. Паралельно з тим ми виявили невирішені внутрішні суперечності, як наслідок функціонування Формули, що спирається на зазначені істини. Отже, Формула переходить у категорію повноцінного судження: її основи унаочнені, її внутрішня суперечність унаочнена та визнана. При цьому Формула зберігає свою здатність до функціонування — за умови, якщо знайдуться люди, які приймуть на віру основи її істинності, та яких не збентежить та суперечність у ній, яку неможливо вирішити. Однак на вищеописаному шляху виокремився один зі способів функціонування Формули (з групи наочно-аксіологічних), який сутнісно відрізняється від усіх інших. Це той спосіб, в основі якого лежить ресентимент. На наш погляд, такий спосіб функціонування Формули є принципово хибним, перверсивним вже у своїй механіці; «розчарувати» та перевести у повноцінне судження Формулу, яка функціонує у такий спосіб, неможливо. На жаль, тут ми змушені були

завершувати нашу роботу, однак очевидно, що аналіз «ресентиментного» способу функціонування Формули має великий потенціал та потребує подальшої розробки, — маємо надію, що згодом наша робота отримає другу частину, в якій нам вдасться ґрунтовно розкрити зокрема цей момент.

СПИСОК ЛІТЕРАТУРИ

1. Арістотель. Метафізика: Пер. з давньогрец., передмова і прим. О. А. Юдіна. Харків: Фоліо, 2020. 300 с.
2. Гадамер Г.-Г. Істина і метод. — Т.1: Герменевтика I: Основи філософської герменевтики. — К.: Юніверс, 2000. 464 с.
3. Европейский словарь философий: Лексикон непереводимостей. / Пер. с фр. — Т.2. — К.: Дух і літера, 2015. 408 с.
4. Культурологія: Могілянська школа: колективна монографія / під ред. М. О. Собуцького, Д. О. Короля, Ю. В. Джулая. — Київ: Видавець Олег Філюк, 2018. 297 с.
5. Після філософії: кінець чи трансформація? / Пер. з англ. / Упоряд.: К. Байнес та інші. — К.: Четверта хвиля, 2000. 432 с.
6. Adelung, Johann Christoph. Versuch einer Geschichte der Cultur des menschlichen Geschlechts. Leipzig: bey Christian Gottlieb Hertel, 1782. 472 S.
7. Aquinatis S. Thomæ. Summa Theologica. Tomus Primus. Barri-Ducis: Ludovicus Guérin, eqies S. Silvestri, 1867. 578 p.
8. Aristotle. On the Soul; Parva Naturalia; On Breath. London: William Heinemann Ltd; Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1935. 518 p.
9. Aristotle. The Physics. Vol. 1. London: William Heinemann Ltd; New York: G. P. Putnam's Sons, 1929. 522 p.
10. Aristotle. The Physics. Vol. 2. London: William Heinemann Ltd; Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1934. 444 p.
11. Brittain, Charles. Non-Rational Perception in the Stoics and Augustine // Oxford Studies in Ancient Philosophy. Vol. XXII. Oxford: Oxford University Press, 2002. P. 253—308.
12. Chesterton, G. K. St. Thomas Aquinas. Grand Rapids, Michigan: Christian Classics Ethereal Library. 97 p.
13. Cooper, Anthony Ashley, Earl of Shaftesbury. Characteristicks of Men, Manners, Opinions, Times. Ed. Douglas den Uyl. 3 vols. Vol. 1. Indianapolis: Liberty Fund, 2001. 815 p.

- 14.Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. Phänomenologie des Geistes. Leipzig: Verlag der Dürr'schen Buchhandlung, 1907. 532 S.
- 15.Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Bd 1. Stuttgart: Fr. Frommanns Verlag, 1928. 434 S.
- 16.Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. Leipzig: Reclam Verlag, 1924. 566 S.
- 17.Heidegger, Martin. Sein und Zeit. / 10 Auflage. / Tübingen: Niemeyer, 1963. 437 S.
- 18.Hume, David. A Treatise of Human Nature. / Reprint.: Oxford: Clarendon Press, 1896. / Ed. by L. A. Selby-Bigge. / New York: Oxford University Press, 1978. 743 p.
- 19.Hume, David. An Enquiry Concerning Human Understanding. Chicago: The Open Court Publishing Company; London agents, K. Paul, Trench, Trübner & co, Ltd, 1900. 180 p.
- 20.Kant, Immanuel. Sämtliche Werke. Bd 1: Kritik der reinen Vernunft. Leipzig: Verlag von Felix Meiner, 1919. 861 S.
- 21.Kroeber A., Kluckhohn Cl. Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions. Cambridge, Massachusetts: Peabody Museum Press, 1952. 247 p.
- 22.La Mettrie, J. O. de. L'Homme Machine. Leiden: Elie Luzac fils, 1748. 224 p.
- 23.Lacan, Jacques. Écrits. Paris: Seuil, 1966. 915 p.
- 24.Lacan, Jacques. Le séminaire, Livre XVII. L'envers de la psychanalyse. Paris: Seuil, 1991. 256 p.
- 25.Lacan, Jacques. Le séminaire. Livre I. Paris: Seuil, 1973. 320 p.
- 26.Moles, Abraham A. Sociodynamique de la culture. Paris: De Gruyter Mouton, 1971. 344 p.
- 27.Reid, Thomas. Essays on the Intellectual Powers of Man. Boston: Phillips, Sampson, and company, 1855. 496 p.
- 28.Rosenfeld, Léon. Strife about Complementarity // Science Progress. 1953. Vol. 41. №163.
- 29.Salmon, Wesley C. Zeno's paradoxes. New York, 1970; Zeno's Paradoxes,

- 2nd Edition. Indianapolis: Hackett Publishing Co. Inc, 2001. 290 p.
30. Scheler Max, *Gesammelte Werke*. // Hrsg. von Maria Scheler und Manfred S. Frings. Bd 3: *Vom Umsturz der Werte*. Bern: A. Francke AG Verlag, 1972. S. 33—148.
31. Vico, Giambattista. *De nostri temporis studiorum ratione*. Pisa: Edizioni ETS, 2010. 170 p.