

810  
Б31

ФЛОРИЙ БАЦЕВИЧ

---

**ДУХОВНА  
СИНЕРГЕТИКА  
РІДНОЇ МОВИ**  
Лінгвофілософські нариси



ФЛОРИЙ БАЦЕВИЧ

---

**ДУХОВНА  
СИНЕРГЕТИКА  
РІДНОЇ МОВИ**  
Лінгвофілософські нариси

МОНОГРАФІЯ

НБ ПНУС



739582

КИЇВ  
ВИДАВНИЧИЙ ЦЕНТР «АКАДЕМІЯ»  
2009

ББК 81  
БЗ1

ФІЛОСОФІЯ

**Рецензенти:**

доктор філологічних наук, професор А. П. Загнітко;  
доктор філологічних наук, професор Т. А. Космеда;  
доктор філософських наук, професор В. П. Мельник

РІДНОЇ МОВИ

Монографію присвячено лінгвофілософським проблемам, які стосуються феномену рідної мови. У ній досліджено історію розуміння людської мови як глибинно-символічного, духовного, синергетичного, теoантропокоsmічного явища, нерозривно пов'язаного з Вічними Божественними Логосами і пізнавальною діяльністю людини. Проаналізовано концепції зарубіжних і вітчизняних лінгвістів, філософів і лінгвофілософів. Через призму власного світобачення, фактологічних знань із лінгвістики, лінгвофілософії, психології, соціології, нейрології, когнітології автор проникає у синергетику мови як притаманного лише людині вияву її сутності.

Прислужиться науковцям, викладачам і студентам гуманітарних факультетів вищих навчальних закладів, учителям-філологам, усім, хто цікавиться сутнісними ознаками рідної мови.



ISBN 978-966-580-288-4

© Бацевич Ф., 2009  
© ВЦ «Академія»,  
оригінал-макет, 2009

Світлій пам'яті моїх батьків —  
Бацевича Сергія Олександровича  
і Бацевич (Загорської)  
Боєслава Олександрівни —  
присвячую

**СИНЕРГЕТИКА РІДНОЇ МОВИ  
ЯК ВИЯВ ЛЮДСЬКОГО ДУХУ**

У процесі роботи над підручником «Філософія мови: Історія лінгвофілософських учень» (див.: [Бацевич 2008]) автор виявив відсутність у сучасній українській лінгвістиці й лінгвофілософії праць, присвячених духовній (енергетейній і духовно-енергетейній) і власне енергетичній природі мови, а також досліджень, у яких на науковій, а не емоційній основі доводили об'єктивну природу рідної мови. Водночас ці проблеми розглядають у багатьох дослідженнях у зарубіжній лінгвофілософії (наприклад, у німецькій філософії та лінгвофілософії (Радченко 2006)), дореволюційній російській релігійній філософії (В. Соловйов, О. Лосев, П. Флоренський, С. Булгаков), а також у низці праць несцієнтичного (містичного та езотеричного) спрямування. Фактично відсутні праці, в яких обговорюються проблеми синергетичної сутності мови, зокрема рідної мови. Результатом роздумів автора над цими проблемами стали лінгвофілософські історіографічні нариси. Вони проілюстровані значною кількістю цитат лінгвістів, філософів і лінгвофілософів, які працювали над складними науковими проблемами, пов'язаними з метафізичним світоглядом їх авторів. Автор мав за мету висвітлити найбільше поглядів видатних мислителів, наблизивши їх до читача.

В етносоціальних умовах за відсутності політичного тиску на етнос, який послуговується рідною мовою, заборон користу-

ватися цією мовою, нав'язування етносу нерідної мови, наявності великої кількості запозичень, спотворень під впливом іншої (найчастіше — близькопорідненої) мови, у випадках вибору з двох чи більшої кількості мов для успішного спілкування однієї — пересічна людина нечасто розмірковує над поняттям рідної мови. Це спостерігається у контексті протистояння «моєї (звичної, яку я добре знаю, моїх дідів-прадінів тощо)» / «чужої (незнайомої, незвичної, якою я погано або зовсім не володію, яку насаджують тощо)» мов. Сучасний український лінгвіст Я. Радевич-Винницький зазначив, що «вираз “рідна мова” — етимологічно прозорий: це мова рідні, родини, роду, отже, і народу, до якого людина належить за походженням (кровно) і/або за переконанням (духовно)» [Радевич-Винницький 2007, с. 36]. Однак інтуїтивно зрозуміле поняття рідної мови є складним. Виявлення науково обґрунтованих ознак рідної мови, її сутності, співвідношень з іншими мовами створює труднощі.

Це дослідження є нарисом низки лінгвофілософських понять, пов'язаних із сутнісними ознаками рідної мови. Найважливішими ознаками автор вважає її духовну сутність і синергетику. Духовно мова постає як глибинно антропоцентричний, притаманний лише людині вияв її сутності, як усвідомлення, осмислення, розуміння і оцінка явищ зовнішнього і внутрішнього світів, а також як підсвідомі чинники, що притаманним лише конкретному етносу способом виявляються в мові. Людський дух творить з істоти людину, він нерозривно пов'язаний зі специфічною символічною системою — живою природною мовою.

Складність висвітлення проблем лінгвофілософського характеру зумовлена бажанням автора не спрощувати складні проблеми сутності й природи живої мови, її стосунків з людиною, яка послуговується цією мовою як рідною, «живе в ній» (О. Потебня), і світом, у якому живе людина і про який вона розмірковує, розповідає іншим людям. Поняття «рідна мова», не кажучи вже про поняття «синергетика», «теоантропокосмічні теорії мови», «логоцентризм мови», «мовний закон людства» та інші не розглянуті в сучасній науці, перш за все лінгвістиці й лінгвофілософії.

У монографії послідовно розкрито духовну й синергетичну природу рідної мови: від часу формування ставлення мислителів-книжників Давньої Русі-України до мови до трактування сутності сучасної лінгвістики, понять «мова», «рідна мова», енергетейної, енергетичної та духовно-синергетичної сутності живої природної мови, її ролі у щоденному житті, долі окремої людини і етносу, до якого вона належить.

## НА ШЛЯХУ ДО ДУХОВНО-СИНЕРГЕТИЧНОГО РОЗУМІННЯ МОВИ

*У лінгвістиці, філософії, лінгвофілософії поняття «мова» формувалося як сутнісна характеристика кожної людини, духовне і синергетичне явище, що єднає людину з навколишнім світом. Цей процес характеризувався відхиленням від основного шляху розвитку, за якого сутність мови сприймали як «чисту структуру, не обтяжену значенням» або ж «форму без зв'язків із змістом», «у самій собі й для себе» тощо.*

### СИМВОЛІКО-ЕНЕРГЕТИЧНЕ РОЗУМІННЯ СУТНОСТІ МОВИ УКРАЇНСЬКИМИ МИСЛИТЕЛЯМИ ХІ—ХVІ СТ.

Розуміння сутності і природи мови одночасно як людського, божественного та космічного (теоантропокосмічного) феномену сформувалось під значним впливом неоплатонізму, вчень отців церкви, які ґрунтовно опрацювали ідеї символізму та енергетизму мови. Із прийняттям християнства розуміння цього явища поширилось на теренах східних слов'ян, де його розвивали і модифікували книжники-мислителі. Проблему розуміння сутності й природи мови як духовного, глибокосимволічного явища можна розглянути через призму реалістичного сприйняття давньоруськими книжниками мови як матеріального явища, універсального засобу спілкування людей.

### Філософія мови у східних слов'ян: дві парадигми розвитку

Раціоналістичний підхід до мови як об'єкта наукових студій сформувався на теренах Русі-України з прийняттям християнства та залученням східних слов'ян до надбань європейської та світової науки завдяки перекладам на старослов'янську (церковнослов'янську) мову лінгвістичних та логічних досліджень учених античності та середньовіччя. З погляду типології парадигм філософії мови, в X—XVI ст. панувала іменна парадигма. Ідеї предикатної парадигми зародилися пізніше, вони домінували у XIX ст.

Завдяки *логіко-лінгвістичному підходу* до мови можна розглянути переклади логічних та риторичних трактатів, уміщених в Ізборнику 1073 року (Ізборник 1977), переклади XV ст. книг єврейського філософа XII ст. Мойсея Маймоніда «Книга, глаголемая логика» і арабського філософа XII ст. аль-Газалі «Логіка Авіасафа», видання деяких логічних трактатів Й. Дамаскіна та Й. Спангенберга в Острозі (наприклад, Пам'ятки, 1988) та ін. Однак тріумфальна перевага ідей раціоналістичного розуміння мови властива другій половині XVII ст., потім — XIX та XX ст.

Водночас зароджується *власне лінгвістичний підхід* до мови, що характеризується ознаками іменної парадигми.

Представники цих підходів до кінця XVII ст., як правило, не робили спроб філософськи осмислити сутність мови, що стало причиною скептичного ставлення до розвитку філософії мови у східних слов'ян, сприйняття її як пізньої, вторинної, нецілісної за своєю суттю. Сучасний український філософ мови Д. Руденко писав: «Слов'янська традиція філософії мови (якщо взагалі допустити можливість говорити про неї) не утворює (на відміну від англо- чи німецькомовної) історично... безперервного феномену із взаємозв'язками (або взаємовідштовхуваннями), котрі прослідковувалися б, концепцій та ідей» [Руденко, Факторович 1993, с. 10]. Згідно з такою точкою зору філософське осмислення сутності мови у східних слов'ян починається лише зі Сковороди [Там само, с. 11; Rudenko, Prokorepko 1995], тобто з XVIII ст.

Наведене розуміння специфіки розвитку філософії мови у східних слов'ян нагадує твердження тих істориків філософії,

які, відстоюючи раціоналістичні, сциентичні позиції, відмовляють слов'янам (зокрема, східним) в оригінальній філософській думці, оскільки у них «професійні» філософи з'являються набагато пізніше, ніж у Західній Європі, а «великих філософів», творчість яких дала б можливість аналізувати особливості власне слов'янської (східнослов'янської, української) філософської думки, взагалі не було (Чижевський 1992, с. 5—23). Деякі дослідники зазначають, що існування філософії як наукової теорії не єдиноможливе, оскільки вона є специфічною сферою духовної діяльності людини, не тотожною науці (наприклад, Горський 1996, с. 13). Філософія мови в Україні, розуміння якої з позицій «концепцій та ідей» (раціоналістичних, сциентичних позицій) не повне, оскільки не враховує випадки, коли мову в межах певної нераціоналістичної традиції сприймають як сутність людини, також має свою специфіку. Цю традицію репрезентує другий напрям філософії мови в Україні.

Ознакою теоантропокосмічного розуміння сутності й природи мови є її цілісно-містичне переживання, духовне осмислення як енергетичної еманції Космічного Розуму, Духу, а не сутнісно-категоріальне розуміння. Таке сприйняття мови східнослов'янськими книжниками є результатом впливу теологічної думки Східної Церкви, яка формувала цілісне сприйняття світу, людини як «*res integra*». Як зазначає історик української філософії В. Горський, давньоукраїнський «любомудр»-філософ є цілісним суб'єктом; він мислить себе як факт всередині буття [Горський 1996, с. 30]. Тому значна увага приділяється не стільки об'єкту пізнання (як на Заході), скільки Шляху-до-Бога, духовним аспектам існування, світу, який пізнається внутрішнім прозрінням, інтуїцією, «містичним подвигом душі».

Ретроспективний погляд на історію лінгвофілософської думки в Україні дає змогу говорити про давній і безперервний розвиток другого напрямку філософії мови на теренах розселення східних слов'ян, принаймні протягом XI—XVII ст. Зокрема, таке розуміння сутності мови притаманне Г. Сковороді, О. Потєбні (періоду написання «Думки і мови»), В. Соловйову, О. Лосєву, П. Флоренському, С. Булгакову, сучасному білоруському мовознавцеві А. Гіруцькому та ін. Найсуттєвіша ознака цього напрямку — розуміння мови як Божественного і водночас людського витвору, носія космічно-

го і людського духу, важливого засобу спілкування і злиття (теозису) з не пізнаваним у своїй сутності Творцем.

Книжники Давньої Русі-України процес пізнання розуміли як тлумачення вираженої (ословленої) в Логосі істини, оскільки світ є книгою, створеною з допомогою Божественного Слова. Як зазначає Горський, «не тільки священні тексти, але світ у цілому сприймався як книга, що містить заповідану Богом істину, яку людина повинна зрозуміти. У такому аспекті культура... отримує «книжний» характер,.. стимулює роздуми над словом, пошук метафізичного, символічного його значення» [Горський 1996, с. 29]. Саме тому в давньоруському стилі мислення домінують проблеми розуміння, інтерпретації проблем власне пізнання [Там само, с. 99—100]. Інтерпретація зорієнтована на виявлення у світі, який оточує людину, і тексти Божественних смислів, їхнє тлумачення і розуміння. Інакше кажучи, мова для східнослов'янських книжників була практичною гносеологією [Колесов 1991б, с. 212], сприймалась не стільки як засіб спілкування, об'єкт наукової рефлексії, скільки як спосіб символізації світу і містичного злиття з Богом (з допомогою апофатичних дискурсів [Бацевич 1999], «розумної молитви», ісихії, яка не заперечувала слова [Малахов, Чайка 1987] та інших засобів).

На думку східнослов'янських богословів XI—XVI ст., у процесах тезису, тобто особистісного спілкування з Творцем, таку роль могла виконувати не будь-яка мова повсякденного вжитку («проста» мова), а лише спеціальна, що володіє особливим статусом «каналу зв'язку» з вічними Божественними Логосами. Такою мовою визнавали церковнослов'янську.

Отже, існує дві парадигми філософії мови в Україні і східних слов'ян. Наявність теoантропокоsmічної парадигми дає змогу твердити про неперервність і цілісність розвитку лінгвофілософських ідей, незаперечну належність вітчизняної лінгвофілософської думки до різних напрямів світової філософії мови. Теoантропологічне і теoантропокоsmічне бачення сутності мови — одна з давніх світових традицій.

### Символізм, динамізм і енергетизм слова

Середньовічне християнське світосприйняття книжників Давньої Русі-України було наскрізь просякнуте ідеями неоплатонізму, які прийшли на східнослов'янські терени з пра-

цями отців церкви, перш за все аскетів і містиків II—VIII ст.: Йоанна Лествичника, Єфрема Сірина, Теодора Студита, Ісаака Сірина, Симеона Нового Богослова, Максима Сповідника, Григорія Синаїта та ін. Пізніше, з кінця XIV ст., завдячуючи перекладам на старослов'янську мову сербського монаха Ісайї, стали популярними твори Діонісія Ареопігита, об'єднані в так званий *Corpus Areopagiticum* — «Містичне богослів'я», «Про небесну ієрархію», «Про церковну ієрархію», «Божественні імена», згодом — праці візантійського теолога, теоретика ісихазму Григорія Палами.

Середньовічна теологічна думка визнавала феноменальний світ, у якому живе людина, лише відображенням іншого світу, світу вічних Божественних прообразів, ідей-Логосів, світу ноуменального. Симеон Новий Богослов зазначав: «Все від Бога має своє буття й існування, і все, до буття, перебуває в його творчому розумі; першообрази всіх речей знаходяться там всередині» (цит за: [Архимандрит Киприан 1950, с. 296]). Одкровення, згідно з Біблією, є водночас і сокровенням. Видимий світ є певним символом, ієрогліфом, таємничим текстом, який віщує про його творця, несе певну інформацію про нього. Весь світ — інформація, закладена в нього Богом і потенційно доступна для прочитання людиною. Однак для цього слід оволодіти навичками символічного прочитання, з допомогою якого за буквальним, фактичним виявляється символічне, сокровенне, знак вічного, духовного, божественного [Історія філософії 1987, с. 81]. На думку Максима Сповідника, «увесь мислимий світ таємниче і символічно уявляється зображеним у світі чуттєвому для тих, хто має очі, щоб бачити, і весь чуттєвий світ, якщо допитливим розумом розглядати його в самих основах, логосах, перебуває в мисленому світі; цей у тому своїми початками, а той у цьому своїми символічними образами» (цит. за: [Архимандрит Киприан 1950, с. 337—338]). Візантійський богослов XIV ст. Григорій Палама писав: «Бог влаштував цей видимий світ як певне віддзеркалення надмирного світу, щоб нам, за допомогою духовного споглядання його, ніби по якісь чудесній драбині досягнути того світу» [Там само, с. 339].

На думку отців церкви, важливу роль у процесі символічного пізнання ідеального світу відіграло людське слово.

Воно хоч було і слабким, але все ж відображало Божественне Слово-Логос. Так, Григорій Палама писав, що слово, яке Бог вдихнув у людину, є відблиском того Слова Вічного Розуму, за образом і подобою якого створена людина [Там само, с. 342]. Слово постає тим знаком, пізнання якого уможлиблює наближення до Бога [Дионисий Ареопагит 1991, с. 18]. Людське слово, мова загалом для отців Східної Церкви є таємничим відображенням Боговтілення: «У кожному вимовленому слові, у кожному написаному на папері “писалом людським” знаці символічно відображається і нагадується людському духу таїна Боговтілення» [Архимандрит Киприан 1950, с. 345]. Натомість дослідники історії української культури пишуть про виразний логоцентризм давньоруської філософської думки [Горський 1996, с. 35].

Креативний процес (процес творення світу і людини) починався з Божественного Слова-Логосу («существа») і йшов до всього створеного (тварного), зокрема людини, («єства»). Процес же теозису (містичного злиття людини з не пізнаваним у своїй сутності Богом) був започаткований людським словом і спрямовувався до Божественного Логосу. Як один із виявів енергетичних еманцій Творця Слово-Логос висвітлювало потаємні смисли (сутності) речей, робило їх доступнішими для людського пізнання, надаючи йому можливість через піднесення до Божественних Логосів містичного злиття з ним.

Людське слово, як і все тварне, є слабким віддзеркаленням Божественних Логосів, але через нього можна «ілюмінативно» наблизитись до того, що в своїй сутності є не пізнаваним. Тому середньовічна філософія є переважно філософією Слова (Логосу) [Колесов 1986, с. 14], в якій виявляється синкретизм наукового знання, вірувань і мовних форм їх вираження [Колесов 1991, с. 218]. Як зазначає дослідник, Середньовіччя, на противагу попереднім етапам розвитку, залишило розуміння того, що слово — це вже не сама річ (як було у варварів), а знак (точніше символ) речі [Колесов 1986, с. 16]. В архаїчні епохи, як писав Г.-Г. Гадамер, «внутрішня єдність слова і предмета була такою мірою самоочевидна, що істинне ім'я сприймалось як певна частина його носія або навіть як його представник, тобто як він сам» [Гадамер 1988,

с. 471]. Словесне в людині книжники Русі-України вважали вищим началом.

Слову постулювалась особлива роль посередника між божественним і земним. Унаслідок конкретно-чуттєвої природи його розуміли як таке, що належить світові земному, але, з іншого боку, слово було знаком небесного, позачасового, позаматеріального, трансцендентного Божественного світу [Історія філософії 1987, с. 80]. Процес пізнання розглядали як тлумачення висловленої, але «сокровенної» в Логосі істини, оскільки світ є книгою, створеною з допомогою Божественного Логосу. Світ й істина не пізнаються, а осягаються в Слові-Логосі, оскільки знання іде від Бога і його Одкровення, а не від речей. Речі ж є знаками, що вказують на приховану за ними сутність. Надчуттєве (Бог, Логос) передається у матеріальних «знаменнях», тобто символічно. Максим Сповідник зазначав, що за логосами існуючих речей «удосконалене в пізнанні Істини око, як за письменами прочитає власне Божественний Логос» [Архимандрит Киприан 1950, с. 331]. Звідси настанова на «дешифрування» сокровеного в речах і словах, тобто на інтерпретацію, яка неможлива без посередництва людського слова, оволодіння наявною у ньому Божественною енергією, що наповнює слово смислами, стоїть за його буквами. Звичайне людське слово — знак духовного, вічного.

Слово розглядають як одне з могутніх дієвих начал: «Словомъ бо погибають многие царства, и добрая и злая сотворяются» [Памятники литературы 1980, с. 142]. «Сказати» і «створити» часто давньоруські книжники сприймали як тотожні поняття. Оскільки Бог створив словом, Слово є його атрибутом, а Син як іпостась є Логосом-Словом і має творчу силу. Шістьма словами Бог створив світ, і Йоанн Екзарх Болгарський у своєму «Шестидневі» мислив себе як такого, що здійснив акт, аналогічний Божественному, а працю письменника порівнював із будівництвом храму задля слави Бога [Історія філософії 1987, с. 81]. Назвати людину, дати їй ім'я — значить одухотворити її, подарувати їй життя. В одному із апокрифів про створення Адама йдеться: «И посла Господь ангела своего, повеле взяти “азъ” на востоце, “добро” на западе, “мыслите” на севере и на юзе. И бысть человек в душу живу,

нарече имя ему «Адам»» [Памятники литературы 1980, с. 150]. Як зазначають дослідники, в епоху Середньовіччя слово було центральною ланкою в процесі пізнання. Російський релігійний філософ С. Булгаков писав, що мова є практичною гносеологією і логікою пізнання [Булгаков 1999, с. 135—136].

У цій моделі слово перебуває між швидкоплинним (почуття, «естество») і вічним (ідея, «существо»), поєднуючи мирський розум і Божественний Ум. Воно двовимірне: з одного боку — це лексема, що має фізичний вияв, а з іншого — наповнений Божественними енергіями смисл, тобто власне Логос. С. Аверінцев зазначає, «у людському слові може бути вміщене невміщене — Слово Боже» [Аверинцев 2001, с. 395]. Слово мови перебуває поза річчю, Слово-Логос — сутність будь-якої речі. Слово поєднує сутність (ноумен) і її вияви (феномен): «Логос як єдність «слово/СЛОВО» завершує послідовність Єдиного і одночасно відкриває ієрархію множинності світу (світське, людське). Це матеріалізований Розум (Ум)» [Колесов 1991, с. 212]. Категорії сутності та ієрархії — найважливіші поняття семантичної парадигми філософії мови (іменної парадигми).

У свідомості книжників Давньої Русі-України роль слова у процесі пізнання світу та символічного і містичного наближення до непізнаного величезна. Звідси — орієнтація на ословлення світу, дискурсивне освоєння. Це не суперечить одному з найважливіших положень містичного богослов'я — культу мовчання, втіленому в ісихазмі. У вітчизняній культурі ісихастична традиція спостерігається уже в XI ст. [Горський 1988, с. 104], хоча її розповсюдження потрібно датувати лише XIV ст. Як зазначає Громов, «головний... пафос ісихазму полягає в новій аксіологічній установці пізнього Середньовіччя, коли в протиставленні з Ренесансом і під впливом проторенесансних і власне ренесансних ідей відбувається своєрідна реабілітація тварного, тілесного, плотського начала шляхом просвітлення, одухотворення, возвеличення його фаворським світлом Божественної енергії» [Громов 1997, с. 47].

У X—XVI ст. ісихастичну традицію представляють як перекладні, так і оригінальні пам'ятки писемності Київської Русі: «Синайський патерик», агіографічні твори Нестора, Феодосія Печерського, «Київський патерик». Культ ісихії (розумо-

вого, душевного мовчання, заспокоєння, «зупинки внутрішнього діалогу») не протиставляється слову, дискурсивному мисленню, а навпаки, взаємодіє з ними. Мовчання є не антитезою до слова, а засобом відтинення глибинної, принципово «невисловленої» сутності буття. Теоретик ісихазму Григорій Палама у XIV ст. писав, що людина постає безсловесною та німою лише перед Богом [Архимандрит Киприан 1950, с. 325]. Слово в ісихазмі у своїй сакральній функції виконує роль засобу спілкування зі світом трансцендентного. Воно не адресоване слуху чи зору людини, а сприймається як засіб «душевної» бесіди з Богом, яка може відбуватися лише у мовчазному спілкуванні. Іntenція на мовчання у давньоруській культурі слугує специфічним засобом утвердження культу слова [Горський 1996, с. 104]. Мовчання постає миром, великою тишею землі, посеред якої величне людське слово випромінює своє немеркнуче світло [Малахов, Чайка 1987, с. 109].

Середньовічне богослов'я в Русі-Україні було ближчим до реалізму, ніж до номіналізму, оскільки буття загальних ідей (універсальї) визнавалось реальним, а слова (імена) були часточками вічного Божественного Логосу. За світом емпіричної множинності і людським словом поставав світ загальних понять, втаємничений у ній. Це свідчить про символічне розуміння книжниками-мислителями слова і мови загалом.

Із творів отців церкви давньоруські книжники могли почерпнути деякі дані про знакову (символічну) природу людського слова. Так, наприклад, читачі корпусу «Ареопагітик» знаходили твердження про те, що людське слово як знак (символ) чогось із світу ідей має білатеральну природу: воно складається із звучання і смислу. Перше слугує позначенням реалій (в широкому сенсі слова) об'єктивної дійсності, друге — внутрішнього світу (духовності) людини, який є віддзеркаленням самого Бога [Дионисий Ареопагит 1995, с. 42]. Для тих, чиє життя присвячене пошуку істини, «брати до уваги зовнішнє звучання слова, а не внутрішній його смисл,.. не властиво, але це притаманне людям неосвіченим і грубим, які звертають увагу лише на спосіб вираження, в той час як смисл сказаного так і залишається для них недоступним...» [Там само, с. 42]. У творах Діонісія Ареопагіта постулюються акту-



альні й нині думки про можливість варіювання смислу слів і словосполучень у тексті, комунікативну динаміку смислів слів-символів: «...вони [неосвічені, грубі люди] навіть не намагаються прояснити смисл його [слова] за допомогою інших слів — синонімічних і більш дохідливих їхньому розумінню,.. вони не розуміють, що число “чотири”, наприклад, можна було б позначити як “двічі по два”, “просту” лінію — назвати “прямою”, а замість “батьківщина” — сказати “вітчизна” або вжити якесь інше слово, яке має у собі багато подібних значень» [Там само, с. 42].

Важливу роль у пізнанні давньоруськими книжниками знакової (символічної) природи мови відіграла перекладацька діяльність. Саме вона стимулювала поглиблення інтересу до природи слова, його семантичної структури, викликала зацікавлення процесами співвідношення імені й реалії (в широкому сенсі слова) [Матхаузерова 1979, с. 21]. Теорія перекладу була однією з найпопулярніших тем у давньоруській культурі. «Вона супроводжувала багату перекладацьку діяльність від початку до XVII ст.» [Лихачев 1973, с. 25—34] і була опрацьована «до тонкощів, характерних для середньовічного чутливого ставлення до слова» [Матхаузерова 1979, с. 27].

Дослідники практики перекладу в Давній Русі зазначають, що вона спиралась на низку протиставлених концепцій, які послідовно змінювали одна одну [Матхаузерова 1979; Ковтун 1991, с. 182—207]. Це відкрита теорія перекладу, вільний переклад і теорія перекладу «від слова до слова».

Найдавніша концепція, згідно з якою потрібно перекладати смисл («силу і розум»), належить просвітителю слов'янства Кирилу, який спирався на ідеї «Ареопагітик». Саме вона реалізована Кирилом та Мефодієм у перекладі Євангелія та інших книг релігійного характеру. Згідно з цією теорією поняття і слово («разум» і «глагол») перебувають у співвідношеннях умовності, тому на перший погляд тотожні слова в різних мовах можуть відрізнитися своїми лексичними, граматичними та стилістичними характеристиками («Если глагол в одном языке красен, страшен и честен, то в другом он некрасен, нестрашен и нечестен»). У цьому випадку потрібно перекладати «за разумом», тобто смислом, який переважає над конкретним способом вираження в мовах: «Небонъ разума

ради прелагаемъ книги, а не точию глаголь истолковныхъ радъма» [Матхаузерова 1979, с. 32 і далі]. Обстоюючи адекватність, а не буквральність перекладу, Йоанн Екзарх Болгарський у передмові до перекладу «Богословія» Йоанна Дамаскіна писав про значні невідповідності між лексичними та граматичними характеристиками слів давньогрецької та старослов'янської мов, які можна подолати лише з допомогою не дослівного, а смислового перекладу [Німчук 1985, с. 12—13]. Перевага, яка надавалась прибічниками смислового перекладу перед буквральним, свідчить, що середньовічні теоретики слов'янського перекладу усвідомлювали білатеральну природу мовного знака, відмінність його інформи та ексформи<sup>1</sup>.

Дослідники практики перекладу на старослов'янську, а пізніше — давньоукраїнську зазначають, що у низці перекладів спостерігається також протиставлення у слові-знаці не лише «розуму», «глаголу», а й опозиція «глагол — глас». Згідно з цією теорією, слово має зовнішню оболонку («гласы нагьи»), яка впливає лише на сприйняття та продукування форми мовлення, а тому приділяти їй значну увагу при перекладі не варто, оскільки це може завадити «разуму» [Матхаузерова 1979, с. 36]. Думка про немотивованість і умовність плану вираження стосовно плану змісту була висловлена, наприклад, у трактаті Чорноризця Храбра «Про письмена» при спробі пояснення більшої кількості букв у слов'янській абетці стосовно грецької. Автор цього знаменитого твору пояснював згадану різницю тим, що букви самі по собі не мають значення: вони лише «умовні знаки» [Ковтун 1991, с. 197—198].

Для літератури світського характеру найпридатнішим виявився так званий вільний переклад, коли перекладач творчо трансформував текст, орієнтуючись на вимоги часу та соціального середовища. Він міг навіть редагувати оригінал, розставляючи ідеологічні акценти. Міра відхилення від змісту оригіналу могла коливатись у значних межах [Ковтун 1991, с. 198]. Це свідчення того, що давньоруські перекладачі сприймали текст як складний знак, у межах якого можливе

\*1 Ця концепція більш сучасна, ніж, наприклад, теорія мовного знака авторитета західної схоластичної думки Августина Блаженного, згідно з якою в межах знака (signum) суміщаються signans і signatum, тобто позначуване і те, що позначає [Ковтун 1991, с. 197].

варіювання форми та змісту, що є надбанням лінгвосеміотичної думки уже XX ст.

Третій тип перекладу поширився з XIV ст. як результат «другого південнослов'янського впливу», його можна назвати буквальним («від слова до слова»). «Другим південнослов'янським впливом» (перший — прийняття християнства і розповсюдження книг з Півдня, тобто Візантії та Болгарії) вважають виправлення творів релігійного змісту з орієнтацією на точний переклад канонічних текстів з грецької мови, що визначені як «правильні» старослов'янські тексти. Розпочав цю реформу Євфимій з болгарського міста Тирново. Йї продовжувач теоретик Костянтин Костенчеський (Грамастик) писав про те, що метою перекладу повинна бути абсолютна точність не лише змісту (навіть не стільки змісту), але перш за все форми. Результатом практичної реалізації таких настанов була поява великої кількості літургійних текстів, які вирізнялись особливою вишуканістю форми, але залишались «темними» за змістом для слухачів і читачів. Такі твори багато в чому втрачали своє просвітницьке значення.

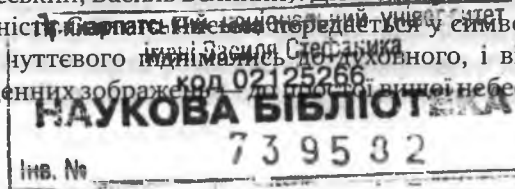
Новий етап у розвитку досліджень перекладацького мистецтва на східнослов'янських теренах розпочався лише в XVI ст. Він пов'язаний з іменем Максима Грека, який започаткував «критичний» тип перекладу, що давав змогу враховувати лексичний, граматичний, стилістичний аспекти співвідношення одиниць різних мов, а також специфіку її норм [Матхаузерова 1979, с. 27—44].

### Специфіка давньоруської екзегетики

За твердженням низки дослідників, однією з універсальних характеристик ментальності людей епохи Середньовіччя було символічне, образне сприйняття феноменального світу, який їх оточував. Усе довкола людини трактувалося як таємничий вияв Божественної благодаті, сокровенного, вічного, духовного, яке лише певною мірою можна було пізнати недосконалим людським розумом. Для подібного пізнання слід було оволодіти навичками символічного «прочитання» «закодованого», сокровенного смислу. У цей період досліджували складну символіку чисел, кольорів, коштовного каміння, сузір'їв, рослин, тварин тощо [Історія філософії 1987, с. 81].

Книгу в Давній Русі вважали вмістилищем Божественної істини, ословленої в Логосі, і цю істину читачеві потрібно було осягнути. При цьому, як зазначає історик української філософії Горський, смисл пізнавальної діяльності вбачали не в отриманні нових, невідомих раніше знань (оскільки істина давно встановлена і викладена в богонатхненних книгах), а у витлумаченні тексту, який містить істину і є таємничим і багатозначним. «Тому пошук істини, до чого повинне бути скероване пізнання, — у витлумаченні тексту з тією метою, щоб пробитися крізь товщу таїн, загадок до потаємного, прихованого за ними істинного смислу» [Горський 1982, с. 35]. Цей смисл викладено перш за все у Святому Письмі, а тому його потрібно лише «впізнати», правильно витлумачити, а не творити. З цього приводу К. Туровський зазначав: «Не ми творці слова, але користувачі слів пророчих і апостольських» [Еремін 1957, с. 341]. Саме цим, на думку вчених, пояснюється домінування у сфері давньоруського стилю мислення проблем розуміння, інтерпретації (екзегези) над проблемами власне пізнання [Горський 1988, с. 99—100].

Специфічною формою прояву екзегези цього періоду була алегореза, тобто метод символічного паралелізму, як писав Георгій Хуровськ, «инословие» (αλληγορία) буває, якщо одне кажуть, а інше розуміють» [Хуровск 1983, с. 155]. Алегорезу застосовували в античній філософії, нею послуговувалися піфагорійці, неоплатоніки, юдейські теологи (зокрема, Філон Александрійський). Християнський богослов II ст. Климент Александрійський писав, що в Біблії «істина була передана нам у формі загадок, символічних алегорій, метафор та інших подібних образів» [Бычков 1981, с. 273], щоб неутаємнічені, непідготовлені та іновірці не спотворювали і не безчестили її. Тільки мудрому відкривається смисл Божественних символів. Тому алегореза корисна «для богослов'я, благочестя, витонченої гостроти розуму, економії часу, вияву своєї мудрості й розуму» [Там само]. Символіко-алегоричне розуміння Біблії розвивали Оріген, каппадокійці (Григорій Богослов, Григорій Нисський, Василь Великий). Діонісій Ареопажит писав, що вся сутність Біблії передається у символах, «щоб ми від нуттєвого пізнання перейшли до розумового, і від символічних священних зображень до пізнання істини» [Діонісій Ареопажит 1987, с. 100].



ної ієрархії», оскільки «розум наш не інакше може підніматись до близькості й споглядання небесних Чинів як за допомогою властивого йому чуттєвого сприйняття» [Дионисий Ареопagit 1995, с. 5]. Унаслідок алегоричного витлумачення відбувалось «приземлення» надприродного, що підлягало (не за своєю суттю, а лише в енергетичних виявах) розумовому сприйняттю. Це формувало передумови свідомого інтересу не лише до Божественного Одкровення, але й до природи речей, буття самої людини [Замалеев 1987, с. 139—140], що стало підґрунтям раціоналістичної думки.

На Русі до алегоричних методів тлумачення Святого Письма вдавалися митрополит Ларіон, Феодосій Печерський, Йоанн Многогрішний, Кирило Туровський та інші книжники. Елементи алегорези властиві творам Данила Заточника, Володимира Мономаха, автора «Слова о полку Ігоревім» та ін. Так, наприклад, у «Слові про Закон і Благодать» митрополит Ларіон алегорично витлумачував біблійну легенду про двох дружин Авраама. Сара не мала дітей, і у Авраама народився син Ізмаїл від рабині Агарі. Через якийсь час і Сара народила сина Ісаака. Давньоруський мислитель-книжник Закон (Старий Заповіт) уподібнював рабині Агарі та її невільному сину Ізмаїлу, а Благодать (Новий Заповіт) — вільній Сарі та її сину Ісааку.

Найповніше лінгвофілософське обґрунтування алегорези як методу подано в працях Климента Смолятича (XII ст.) — другого після Ларіона митрополита-русича. Цей церковний і культурний діяч вважав, що за багатьма образами та поняттями Святого Письма стоїть щось зовсім інше, найчастіше земне, і крізь це земне можна (хоч і невеликою мірою) наблизитись до істини Божественних Логосів. У своєму «Посланні пресвітеру Фомі» давньоруський мислитель писав, що йому як читачеві немає ніякої справи до біблійного Якова і двох його дружин — Лії та Рахілі. І закликаючи пізнавати внутрішній, глибинний смисл Писання, Климент Смолятич пояснював, що згадані біблійні персонажі є символами, а не реальними особами: Яків — це образ Бога, який мав два народи — ізраїльтян та язичників. Перших символізує Лія, а хвороба її очей значить, що ізраїльські мужі мали на серці завісу, більше піклувались про земне, ніж про Божественне. Язичники ж, навпаки,

відзначались добротою і негасимим прагненням до Бога: втіленням цього є образ Рахіль, яка відкинула батьківські ідоли [Там само, с. 143]. Євангельську притчу про самарянку Климент Смолятич трактував так: «Что ми самарянынею, яко аще свята есть, или 5-ю мужи ея, или 6-мь..? ...самаряныни есть душа, а 5-ть муж ея 5 чувств...» [Никольский 1892, с. 127].

Близьке за духом алегоричне тлумачення епізодів Нового Заповіту давав Кирило Туровський. Зокрема, він писав про користь алегоричного осмислення Святого Письма: «Тому і прошу вас, постарайтесь старанно читати святі книги, щоб, божим наситившись словом, вічного життя, невимовного блаженства досягти» [Памятники литературы 1980, с. 292]. Давньоруський книжник часто користувався вільним алегоричним тлумаченням біблійних текстів, йдучи навіть на певне «заземлення» образів та понять Вічної Книги християн.

Провідну роль алегорези відігравала у тлумаченні майже всього, що оточувало середньовічну людину. Сприйняття світу як Книги, яку потрібно витлумачити певним чином, дослідники пояснюють перш за все тим, що філософська культура середньовічної Русі-України розвивалась під значним впливом східної (візантійської) містико-теологічної думки, практично без глибокого ознайомлення з раціоналістичними тенденціями західної філософії. Алегорезу як метод пізнання, інтерпретації запозичили і глибоко розвинули вчені Острога, братських шкіл, а згодом і професори Києво-Могилянської академії. Її також органічно сприйняв Г. Сковорода, глибоко й оригінально опрацювавши.

Отже, реконструкція елементів лінгвофілософського знання в межах середньовічного синкретичного науково-світоглядного знання уможливлює констатацію їх відповідності екзистенційно-кордоцентричній сутності менталітету східних слов'ян X—XVI ст. Це виявляється в домінуванні духовно-інтелектуальної природи тогочасного дискурсу над спекулятивно-раціональною. Елементи власне лінгвофілософського знання формувались під впливом перекладних праць теологічного характеру, порівняно незначної кількості трактатів логічного та риторичного спрямування. Теоретичні положення, які стосуються сутності мови, перебували у руслі неоплатонізму, а саму концепцію мови варто розглядати в першу чергу як раціоналістичну, а не номіналістичну (у середньовічному ви-

тлумаченні цих понять). Розуміння сутності й природи мови давньоруськими мислителями є виявом іменної парадигми лінгвофілософії, тобто такого підходу до мови, коли в центрі уваги перебуває слово як ім'я, носій перш за все денотативних, а не сигніфікативних чи прагматичних ознак. Як це і притаманно іменній парадигмі, категорії сутності, ієрархії та універсалій є головними. У межах іменної парадигми наявний синкретизм об'єкта дослідження, коли слово, текст і мову загалом не розрізняють. Домінує семасіологічний підхід до мови, при якому в центрі уваги перебуває готовий текст, який аналізують у напрямі від форми до її значення. Структура наукового знання про мову традиційна, характерний тісний зв'язок окремих аспектів мовознавства (перш за все семантики, в меншій мірі — синтаксису) з іншими сферами гуманітарного знання (теології, логіки, риторики, теорії перекладу, лексикографії). Єдина наука про мову і синкретичне лінгвофілософське осмислення сутності й природи мови ще не сформувались.

Символічне і духовно-енергетичне бачення сутності й природи мови давньоруськими книжниками-мислителями, яке перебувало в межах глибинного річища святоотецького вчення, не забуте; з часом воно збагатилося оригінальними ідеями таких видатних мислителів-лінгвофілософів, як Г. Сковорода, В. Соловйов, О. Лосев, П. Флоренський, С. Булгаков та ін.

## СИМВОЛОЛОГІЯ БІБЛІЙНОГО СЛОВА Г. СКОВОРОДИ

Філософська і лінгвофілософська концепція Григорія Сковороди (1722—1794) просякнута духом пошуку шляхів до щастя і блаженства, духовної й душевної рівноваги. Досягнення вищого блаженства філософ пов'язував із єднанням душі з Богом, прилученням до Божественного ества [Огородник, Огородник 1999, с. 257]. Цей шлях складний, поєднується з філософськими пошуками, які він зараховував до тайнознаць, «прозрінь крізь морок» [Сковорода 1973, Т. 2, с. 14]<sup>1</sup>. Це про-

\*1 Сторінки усіх цитат видання [Сковорода 1961, Т.1] подаються далі в тексті в круглих дужках. У випадку звернення до інших видань Г. Сковороди в квадратних дужках зазначається рік, том та сторінка видання.

зріння можливе лише у випадку символічного сприйняття і розуміння всього, що оточує людину.

У концепції українського філософа все суще є складною єдністю трьох світів: макрокосму (великий мир», «обительный мир», всесвіт), мікрокосму (людина) і світу символів («символический мир», «Мойсейський мир», світ слова Біблії): «Суть же три мыры. Первый есть всеобщий и мыр обительный, где все рожденное обитает. Сей же составлен из безчисленных мыров и есть великий мыр. Други два суть частны и малы мыры. Первый мікрокосм, сирѣчь — мырик, мирок, или человек. Второй мыр символический, сирѣчь библиа. Во обительном коем либо мырѣ солнце есть оком его, и око убо есть солнцем. А как солнце есть глава мыра, тогда не дивно, что человек назван мікрокосмос, сирѣчь маленькій мыр. А библиа есть символический мыр, затем что в ней собраны небесных, земных и преисподних тварей фигуры, дабы они были монументами, ведущими мысль нашу в понятие вѣчныя природы, утаенныя в тлѣнной так, как рисунок в красках своих» (с. 536).

Кожен світ має свої сфери буття: «Обительный мир касается до тварей. Мы в нем, а он в нас обитает. Мойсейский же, символический (тайнообразный) мир, есть книга» (с. 384). Кожному із світів також притаманні дві «натури»: зовнішньому — матеріальна, внутрішньому — духовна.

Ці світи у концепції Г. Сковороди представлені як взаємозалежні та ізоморфні за змістом, що несуть у собі протиставлення зовнішнього, тлінного, видимого і вічного, незнищенного, невидимого. Протиставлення «фізичних предметів предметам метафізичним» — домінуюча тема творів українського філософа. Дуалізм Сковороди російський філософ Г. Шпет визначав як космічний — у дусі платоністичного християнства [Шпет 1989, с. 92; див. також: Софронова 1998, с. 3].

У праці «Діалог. Імя ему — потоп змиин» філософ стверджував, що «Мыр сей и всѣ мыры, если они безчисленны, есть-то тѣнь божія» (с. 551). На думку українського лінгвофілософа Д. Руденка, ідея множинності світів Сковороди «вперше у новій європейській філософії явно і послідовно співвідносить проблему множинності світів з проблемами символу і мови» [Руденко 1993, с. 32].

Символічний світ, перш за все у його внутрішній організації, — ідеальне іншобуття перших двох світів, їх концептуалізація, що співзвучна з думкою В. фон Гумбольдта і неогумбольдтіанців про мову як концепцію світу, а також з ідеєю мовної картини світу, що опрацьовується в сучасній когнітивній та етнозорієнтованій лінгвістиці.

Відповідно до духу вчень отців східної церкви Г. Сковорода твердив, що за допомогою прилучення до сакрального слова Біблії людина може наблизитись до Бога. Біблія є одночасно досконалою людиною і Богом: «христианский Бог есть Библия» [Сковорода 1973, Т. 2, с. 9]. Стосовно світу земного Біблія є світом вишнім; світ земний є «дольня підлість».

На думку Сковорода, грішна людина може проникнути у вищий («горний») світ, лише використовуючи слово в різних іпостасях: від світського, звичайного, земного — до сакрального, Божественного Слова-Логосу. Біблійне слово є «початком і кінцем усіх книг пророчих» (с. 117). Російський філософ В. Ерн зазначав, що концепції Сковорода властиве «субстанційне просякнення релігією Слова, що її споріднює... з “логізмом східнохристиянського умогляду”» [Ерн 2000, с. 85]. У своєму ставленні до слова Біблії український філософ поєднував абсолютну довіру, емоційне ставлення і строге пошанування [Софронова 1998, с. 5]. Сковорода скрупульозно працював над біблійним словом, вслухаючись у його звучання, аналізуючи його значення, вбачаючи у ньому найчастіше символічну сутність, коли за буденним, «профаним» його значенням просвічуються небуденні, «сакральні» смисли. Сковорода вважав, що мета кожного символу Біблії полягає у введенні розуму людини в пізнання начала, невидимості. «Сіє истинное и единое начало есть зерном и плодом, центром и гаванью, началом и концом всѣх книг еврейских. «вначалѣ бѣ слово». Сирѣчь: всей библии слово создано в том, чтоб была она единственным монументом начала» (с. 384). «Нѣт в ней рѣчи, ни слова, чтоб не дышало благовѣстіем Вѣчнаго» (с. 385). Начало, вічність є «начало и конец всѣх книг пророческих» (с. 21). Символізм концепції Сковорода проявляється у розумінні знакової природи мови.

Як зазначають дослідники, символічне (і знакове) розуміння Сковородою слова, мови загалом спирається на значну

філософську традицію (Александрійська школа, «Ареопагітики», праці Максима Сповідника, вітчизняна алегореза, лекції професорів Києво-Могилянської академії тощо), з якою український філософ був глибоко ознайомлений. На думку Д. Кирика, вплив семіотичних ідей філософських курсів Києво-Могилянської академії виявляється у багатьох творах Сковорода: «Не велика нужда знать, откуда сіє слово родилось: хлѣб от хлѣба или от хлопот, а в том толко сила, чтоб узнать, что чрез тое имя означается» (с. 213); «Если кто знает бога, чем ні есть именуєт его сердце почитателево, все то дѣйствиельно и доброе имя. Нѣт ничего, что один знает буфппс, а другой рапус, только бы в разумѣ не порознились» (с. 214); «Если дана свѣше твердость алмазу, прозрачна зелень смагагду, если сапфир родился с голубым, анфракс с блистательным, как огонь, сіянием, — назови как хотиш, но естества его не тронеш» (с. 357).

Український мислитель наголошував, що ім'я — лише умовний знак, прямо не зв'язаний із сутністю речі. За словесним знаком, який має матеріальну природу, потрібно бачити його значення, що є нематеріальним, духовним, невидимим. При користуванні словом вживається тінь замість тіла, знак — замість речі (Т. 2, с. 267). «Слово, имя, знак..., термин есть то тлѣнній ворота, ведушіи к нетлѣнія источнику. Кто не раздѣляет словесных знаков на плоть и дух, сей не может различить между водою и водою, красот небесных и росы» (Т. 2, с. 125—126) [Кирик 1972, с. 118].

Розрізняючи ексформу (зовнішнє втілення) та інформу (значення, смисл) мовного знака, Г. Сковорода показував суттєву відмінність їхньої природи. Якщо б, наприклад, людина називалась *козел*, а не *людина*, тоді б ніхто не знав, що слово *козел* уже позначає тварину, то це було б «пустою» справою, оскільки «думка слухача на *козлі* зупиниться, не дійшовши до *людини*» [Сковорода 1973, Т. 2, с. 201], «...тут тінь замість тіла, знак замість речі» [Там само, с. 241]. Знак і його значення (смисл), за Сковородою, пов'язані довільно. Ексформа знака може певною мірою суперечити його істинному значенню, а тому його потрібно «вилушувати», кожного разу пояснюючи для себе форму подання змісту. Істинне, сакральне значення біблійного слова завжди втаємничене, однак

«оболонка» цього значення може функціонувати на побутовому рівні.

Відмінності значення і форми знака біблійного змісту інколи обурюють філософа з приводу такого способу «кодування» смислів Божественної книги, в гніві він характеризував її як «ложь и буйство божіе» (с. 375). Сковорода вважав, що зовнішня матеріальна організація глибинного, духовного світу Біблії з орієнтацією на «подлий» (низький) розум читачів наповнена протиріччями, у ній відсутня системність і логіка. Наприклад, у діалозі «Потоп зміин»: «Дух: “Но сей клеветник нашепчет тебѣ, голубице моя, что бог плачет, ярится, спит, раскаивается... Потом наскажет, что люде преобразуются в соляные столпы, возносятся к планетам, ѣздят колясками по морском днѣ и по воздухѣ, ...жельзо плавает, рѣки возвращаются, от гласа трубнаго разваливаются городскія стеѣны, горы, ...волки с овцами дружат, волю со львами пасутся, ...востают мертвыя кости...”» (с. 553). Це автор називав «блеваки, вздоры» (с. 555), а зовнішню «натуру» символічного світу Біблії характеризував як «материя» (с. 384), «плоть» (с. 194), «ужасная пещера» (с. 140), «грубая, суеверная, варварская статуя» (с. 300), «тварь» (с. 539), «сѣнь, тѣнь, краска, абрис, руга, маска», «мертвая внѣшность» (с. 540).

Філософ вважав, що за грубою матеріальною формою «во мракѣ образов таится пречистое, пресвѣтлое и живое» (с. 384) — слово Боже, що «в подлых и угрюмых наружностях, как в вѣтхом портищѣ, завита невозходящая на сердце человеческое премудрость»; «открой покрывало и увидишь, что оно самое премудрѣйшее, а только прикрылось юродством» (с. 140). «Подлыя» образи, які формують зовнішню безсистемну «натуру» символічного світу, тобто «люде, скоты, звѣри и птицы суть фигуры и херувимы, сирѣчь возики, везущіе вѣчности сокровище» (с. 392). Сковорода був переконаний, що сукупність «небесных, земных и преисподних тварей» є «монументами, ведущими мысль нашу в понятие вѣчныя натуры, утаенныя в тлѣнной так, как рисунок в красках своих» (с. 536), призводить «к превыспреннѣй истинѣ» (с. 375). Духовна, внутрішня природа Біблії «есть форма» (с. 539), яку філософ кваліфікував як «архетипос», що має власні «копії» або «віцефігури» (с. 541) у природі зовнішній.

Цю «форму» Сковорода характеризував як «дом седмистолпный» (с. 135), «громада безцѣннаго сокровища» (с. 300), «обѣтованная земля» (с. 140), «фонарь божіим свѣтом блистающей для нас, путников» (с. 134), «храм вѣчнаго славы» (с. 423), «дух, истина, жизнь» (с. 539).

Апофеозом визначення сутності Мойсеевого світу Біблії є визнання її «богодышущей книгою» (с. 384), Божим «естеством» (с. 539), «виноградом господа Саваофа» (с. 360), думкою Божою (с. 430) і, нарешті, власне Богом: «...Біблія все свое фигурное слово, во видение вѣчнаго простирая, здѣлалася и сама богом» (с. 550. Виділено нами. — Ф. Б.). Можна провести паралель між міркуваннями українського філософа і теорією М. Кузанського про те, що «ім'я Боже є сам Бог», теорією енергетизму православних богословів XIV ст. Григорія Синаїта і Григорія Палами, дискусією у православ'ї початку XX ст. стосовно сутності ім'яслав'я (ономатодоксії).

На думку Г. Сковороди, внутрішня суть символічного світу Біблії, світу архетипів має свій принцип побудови, де домінують символічні антиномії, антитези: «Из тѣх фигур символі три: тма и свѣт, ночь и день, вечер и утро. Символ составляет из фигур двоих или троих, означающих тлѣнь и вѣчность... Вечер есть дом тлѣни, а утро — град вѣчности» (с. 387). Символічні фігури духовного світу мають свої сфери побутування, «координати розташування»: «В водѣ и морѣ вмѣстилась тма и смерть, а на сушѣ, на небѣ и в облакѣ вселился свѣт и живот» (с. 387). Ієрархія побудови цих фігур така: головна — сонце («Солнце есть архитипос, сирѣчь первоначална и главна фигура» (с. 541)); інші фігури є типами, організованими в бінарні або тернарні «парадигми»; разом вони об'єднані у чітку систему архетипів і типів символічного світу. «Кто может говорить о бѣлости, чтобы ему не была знакома черность» (с. 62). Кожна парадигма — ізоморфна; пізнавши одну з них, можна пізнати систему: «Библія есть точная луза. Вырви из сея лузы один орех, един только лузан. Раскуси его и разжуй. Тогда разжевал еси всю Библію» (с. 433). Д. Чижевський зауважував, що у Сковороди «цілий світ наскрізь є просякнений антитезами», а його метод кваліфікував як діалектичний, такий, що перебуває в річищі античності та християнства [Чижевський 1931, с. 43—47; Чижевський 1991, с. 52].

Філософський (діалектичний) метод Сковороди сприяє баченню специфіки словесної організації Біблії: хаотична, «дурногласная и безогласная» (с. 555) матерія протистоїть гармонії форми, внутрішній системності її фігур. В інтерпретації філософа зовнішнє (ексформа) і внутрішнє (інформа) знака-символу Біблії різко протиставлені за природою і організацією. Мислитель мав індивідуальну концепцію словесних знаків-символів Біблії, оскільки розумів словесний символ як такий тип знака, зв'язок якого з референтом (сигніфікатом) є мотивованим (див. [Ахманова 1966, с. 404]), максимально виявляє в слові сутність референта (сигніфіката) [Степанов 1985, с. 64], а також такий, що максимально «просякнутий» сутністю позначуваної речі й образу, що її позначає [Рабинович 1991, с. 67].

Можна стверджувати, що український мислитель розробив власну концепцію словесних знаків-символів Біблії. Г. Сковорода вважав, що у Біблії християн наявний навмисний «розрив» інформи і ексформи знаків-символів: ексформа не тільки не підтримує інформу, а затемнює її: «Рѣчь Библии подобна азиатской рѣкѣ Меандер. Сказивают, что рѣка тая по самым прекрасных мѣстах протѣкает, но течение ея вьется, как змій, а заплутывает ход свой, как хоромы лабиринт» (с. 134). «Сей есть природный штить Библии! Историческою или моральною лицемѣрностью так соплетъ фигуры и символы, что иное на лицѣ, а иное в сердцѣ. Лицо, как шелуха, а сердце есть зерном...» (с. 388). Насправді це протиріччя уявне, оскільки, згідно з концепцією Сковороди, не кожен окремий знак-символ у Біблії є носієм її духу, слова Божого, а система знаків-символів як текст, певний дискурс — Одкровення Творця. Читач Вічної Книги повинен вивищитися над своєю «тварною натурою», стати герменевтом, дешифрувальником багатозначного символічного тексту, «деконструувати» його (Ж. Дерріда), вийти за межі «зовнішнього» слова, стати на позиції делогоцентризму, зосередитися на суті символу, зазирнувши за його межі, побачити крізь нього феноменологічну сутність «речей». Біблія «одним смиренным своим любовникам открывается» (с. 138), водночас суть «реконструйованих світів», як і в сучасній герменевтиці, Сковорода трактував онтологічно, як буття інтерпретації [Гадамер 1988].

Щоб зрозуміти, певною мірою «деконструувати», а згодом реконструувати онтологічний світ Біблії, цей «сфінкс» (с. 365), читач-герменевт повинен проникнути в її мову символів як специфічну реальність.

Сковорода намагався дати відповідь, що пов'язує матеріальну і духовну «натури» символічного світу або (в термінах семіотики) в чому виявляється зв'язок між інформою і ексформою подібного складноорганізованого знака-символу. Філософ стверджував, що в Біблії все «запліднюється» духом і думкою Божою (с. 318). Крізь таке розуміння проглядає ідея О. Потебні, Ф. де Соссюра та інших мовознавців про психічний зв'язок між позначуваним та тим, що позначає, у межах словесного знака. У символічному світі Біблії цей зв'язок не просто психічний, а духовно-теургічний, енергетичний і містичний.

З інших лінгвофілософських концепцій Г. Сковороди варто відзначити ідею «алфавіту світу», представленого у вигляді обмеженої кількості архетипів («главных фігур») та їхніх «копій» («антитипос», «віцефігур»). Вона певною мірою корелює з філософськими пошуками XVII—XVIII ст., а також лінгвістичними ідеями XX ст. Ідеться про пошук «простих ідей», що є основою світу (Р. Декарт, С. Ворд, Дж. Локк, Г. Лейбніц), а також опрацювання «стратегії» компонентного аналізу в річищі інтерпретативної семантики, теорії *lingua mentalis* і «семантичних примітивів» А. Вежбіцької та деякі інші концепції сучасної антропозорієнтованої парадигми у філософії мови.

Мова символів Біблії в концепції Г. Сковороди — динамічний процес, що перекликається з ідеями В. фон Гумбольдта та його розумінням мови як енергії: «Рѣчь какова-либо есть не что иное, как рѣка, а языкъ есть источником ея» (с. 62). Динамізм, імпліцитно наявний у референті слова *ріка*, не потребує особливих коментарів, як і думка Сковороди про активний вплив мовних чинників на людину, який актуалізує лінгвопрагматичні проблеми, які опрацьовують в сучасній лінгвістиці: «Легенький воздушный шумъ есть испущенное из уст слово, но оно часто или смертно уязвляет, или в куражъ приводит и оживляетъ душу» (с. 381). Те ж у Шевченка:

Ну що б, здавалося, слова ...  
Слова та голос — більш нічого.  
А серце б'ється-ожива,  
Як їх почує!

Мова в лінгвофілософській концепції Г. Сковороди тісно пов'язана з мисленням: «Мысль движет грязь (тобто м'язи, тілесну організацію. — Ф. Б.) твоего языка, и она-то говорит оным» (с. 80). Думка є чинником мовлення, що нагадує механізм годинника, у якому молоточок добуває звуки, але не він їх глибинна причина: «выходит из нутра часовыя машины побудительная сила, коєю нечувственный движется молоток» (с. 80). Джерелом думки, її рушійною силою є душа людини (серце — за термінологією Сковороди). Отже, український філософ розглядає процес мовлення як інтенціональне, телеологічне явище.

Розглядаючи архітекtonіку третього світу, Сковорода як семіолог зосереджує увагу на співвідношенні інформи та ексформи специфічного типу мовних знаків — символів. Лінгвофілософські ідеї Сковороди свідчать про глибинний концептуальний підхід до матеріального та духовного світу, який він ототожнює зі світом Біблії. Пізнання символічного світу Біблії здійснюється за античною та середньовічною традицією («пізнання слова — прилучення до Слова») і розуміння пізнання як богопізнання. Д. Руденко зазначає, що «лінгвофілософські ідеї є, мабуть, однією з прихованих основ зовнішньо «безсистемної» філософії Сковороди [Руденко 1993, с. 33].

### ДУХОВНЕ ТА ЕНЕРГЕТИЧНЕ РОЗУМІННЯ СУТНОСТІ МОВИ НАПРИКІНЦІ ХХ — НА ПОЧАТКУ ХХІ СТ.

Слово *мова* у мовленні сучасних людей (усному, писемному) характеризує широкий спектр значень. Так, говорять про людську мову, мову Творця, ангельську мову, природну мову, штучну мову, мову тварин, мову рослин, мову природи, мову мистецтва (наприклад, танцю, живопису, скульптури тощо), мову жестів, мову науки, метамову (наприклад, філософії, фізики, хімії, лінгвістики тощо), мову очей, мову рук,

мову парфумів, мову закоханих, мову квітів, мову образів, мову символів, у біолінгвістиці (наука про спілкування в світі тварин) побутують вислови *мова бджіл*, *мова дельфінів*, *мова приматів* тощо. Здебільшого це слово вживають метафорично. Первинне й основне його значення — природна людська мова, засіб щоденного спілкування людей.

Як основний засіб людського спілкування мову неоднаково визначають у різних напрямках досліджень і в межах однієї науки (філософії, лінгвістики тощо) залежно від кількості об'єктивних і суб'єктивних чинників (час, панівна наукова парадигма конкретної науки, різні підходи до об'єкта дослідження, різні методи, методика і прийоми аналізу, особистість дослідника, його світобачення, наукова кваліфікація тощо). У ХХ ст. у працях лінгвістів, філософів, логіків, психологів, фахівців із проблем штучного інтелекту, когнітологів було запропоновано більше 20 тисяч визначень мови.

Попри розмаїття підходів до поняття *мова*, в сучасній науці склалося уявлення про цей феномен, яке, на думку сучасного російського лінгвіста і лінгвофілософа академіка Ю. Степанова, є достатньо загальним і водночас придатним для того, щоб слугувати реальним тлом для виявлення різних «образів мови» в науці й закономірностей їх змін у ХХ ст. [Степанов 1995, с. 8]. Як він вважає, це розуміння найповніше розкрито у словниковій статті «Мова» («Язык») «Лингвистического энциклопедического словаря» [Лингвистический 1990]. Тут подано два взаємопов'язаних визначення терміна *мова*: 1) людська мова взагалі, мова як певний клас знакових систем; 2) так звана етнічна, або «ідіоетнічна», мова — конкретна реально існуюча знакова система, що використовується в певному соціумі, у певний час і на певній території розповсюдження (див.: [Лингвистический 1990, с. 604—607]).

Мова у значенні найважливішого засобу людського спілкування і конкретна ідіоетнічна мова мають різні модуси (аспекти, «іпостасі») свого вияву. Лінгвіст ХХ ст., швейцарський учений Фердинанд де Соссюр (1857—1913), виділив два модуси існування явищ мови: «власне» *Мову* (франц. *langue*) і *Мовлення* (франц. *parole*) [Соссюр 1998, с. 23 і далі]. Мова в розумінні Ф. де Соссюра і його послідовників — код, потенцій-



на система об'єктивно існуючих, соціально закріплених знаків, які співвідносять поняттєвий зміст і типове звучання; система правил сполучуваності й вживання знаків. *Мовлення* — конкретна реалізація одиниць і категорій Мови; процес говоріння (писання, обдумування), яке триває у часі, має зовнішню (звукову, писемну) або внутрішню (внутрішнє мовлення) форму вияву, і його результат (дискурси, тексти, їх частини тощо), які фіксуються пам'яттю або ж на письмі. Мова і Мовлення утворюють єдиний феномен людської мови. Мовлення — це втілення, реалізація мовного коду, який виявляє себе в ньому. Мовлення вводить Мову в контекст уживання; Мовлення і Мова нерозривні.

Поняття *Мова* і *Мовлення* виявилися найважливішими поняттями лінгвістики упродовж першої половини ХХ ст. Тенденції гуманітарної думки другої половини ХХ — початку ХХІ ст. засвідчили, що категорії *Мова* і *Мовлення* є недостатніми для розуміння сутності мови як найважливішого засобу людського спілкування. Виникла ідея, яка мала важливе значення: комунікація людей — основа їх свідомості, пізнання, суспільного буття загалом. Людина не може існувати поза комунікацією, її сутність значною мірою виявляється у спілкуванні з подібними собі. Карл Ясперс зазначав: «...я існую в комунікації з іншими людьми...»; «... комунікація — це життя людини серед інших людей» [Ясперс 1996, с. 139—140]. Це одна з найважливіших тез сучасної філософії та наукової парадигми. Сучасні американські психологи П. Вацлавик, Дж. Бівін і Д. Джексон засвідчують: «як би людина не намагалась, вона не може не комунікувати» [Вацлавик, Бивин, Джексон 2000, с. 43—44]. Комунікація безальтернативна, немає «некомунікації», що означає: «неможливість не вступати в комунікацію перетворює усі ситуації, в котрі включені двоє чи більше людей, у міжособистісні, комунікативні» [Там само, с. 44]. У цьому аспекті людина постає як продукт і результат спілкування з іншими людьми, тобто як інтерсуб'єктивне утворення.

У психології одним із актуальних і динамічних розділів стала психологія міжособистісного спілкування. У філософії, як зазначає сучасний український філософ Л. Ситниченко, активно стверджується думка, що комунікація — універсальне надбання людства й універсальна реальність суспільного

існування. Жодна суспільна загальнозначуща справа неможлива поза її колективним — комунікативним, опосередкованим, публічним — обговоренням-визнанням, тобто поза суспільною легітимізацією [Ситниченко 1996, с. 7—8]. Філософи багато дискутують про зародження комунікативної (дискурсивної) етики, політики, теорії та практики господарства, суспільства і навіть комунікативної філософії, котра, на думку сучасного українського філософа А. Єрмоленка, прагне вирішити питання сучасності, спрямовуючи зусилля на розв'язання методологічних і практичних проблем. Цей напрям ґрунтується на філософствуванні, а отже, й на методологічному принципі, повсякденному мовному спілкуванні між людьми [Єрмоленко 1999, с. 9].

У лінгвістиці жоден опис живої природної мови не можна вважати завершеним, якщо він не містить аспектів мовної діяльності, яка реалізується за допомогою цієї мови. У межах системно-структурної парадигми Ф. де Соссюра, яка значно ізолювала вивчення мови від учасників спілкування та умов її функціонування, ці проблеми не можуть бути вирішеними. Необхідно розширити межі досліджень, перейшовши від «власне» системного аналізу до вивчення мови у зв'язку з її носіями, середовищем функціонування.

Отже, традиційні для лінгвістики першої половини ХХ ст. соссюрівські вияви (модуси) мови — *Мова* і *Мовлення* — пов'язані з третім виявом (модусом) — *Комунікацією* (див., напр.: [Бацевич 2003; Бацевич 2004]). Комунікація володіє одиницями й категоріями, серед яких дискурс, мовленевий жанр і мовленевий акт.

Класифікаційною одиницею наукового знання є проблемна ситуація, яку формують багато чинників, найважливішими серед котрих виступають розуміння сутності й природи досліджуваного об'єкта, його внутрішньої організації, зовнішніх зв'язків, а також відповідні цьому розумінню підходи (методи) дослідження. Основною ознакою проблемної ситуації в лінгвістиці другої половини ХХ — початку ХХІ ст. є динамічність мови як об'єкта дослідження та антропоцентричне її сприйняття й вивчення. «Сьогодні ми добре розуміємо, — зазначає сучасний російський лінгвіст І. Сусов, — як застаріли наші уявлення про те, що мова — це замкнута в собі, проти-

ставлена мовленню, самодостатня система законів і елементів знаків, яка самоналаштовується і самоорганізується, а редукціоністський підхід, який вимагав вивчати мову в самій собі й для себе, не веде до розуміння дійсної сутності мови. Все частіше й більш переконливо ми говоримо сьогодні про мову як форму, спосіб життєдіяльності людини, спосіб вербалізації людського досвіду і його усвідомлення, спосіб вираження особистості й організації міжособистісного спілкування у процесі спільної діяльності людей. Від об'єктивізованого, деперсоналізованого, предметного представлення мови ми поступово переходимо до її особистісного, діяльного розуміння» [Сусов 1998, с. 100].

Рух ідей у межах кожної проблемної ситуації пов'язаний із динамікою розуміння сутності й природи об'єкта дослідження. Загальний напрям розвитку лінгвістичних ідей паралельний (повторюваність, наслідування) розвитку лінгвофілософської і філософської думки цього часу.

Наприкінці 50-х — у середині 70-х років ХХ ст. у філософії почали вивчати живі мови, чому сприяли праці Б. Рассела (20—40-ві роки ХХ ст.), учених Віденського філософського гуртка (М. Шлік, О. Нейрат, ранній Р. Карнап), а також Л. Вітгенштейна, Дж.-Е. Мура, А. Айєра та ін. Цей «лінгвістичний поворот», який філософи оцінюють як окремих парадигмальний період у розвитку філософії, зумовив значне зростання уваги філософів до фактів уживання мови в різних контекстах, прагматики мовлення тощо (Дж. Остін, Дж. Серль, Г.-П. Грайс, Д. Вандервекен, П. Стросон, Н. Малкольм, М. Дамміт та ін.). Цей лінгвістично орієнтований напрям аналітичних досліджень називають лінгвістичною філософією і в багатьох працях отожднюють з філософією мови.

В аналітичній філософії зародилися ідеї поєднання вивчення механізмів живої природної мови із когнітивними (свідомісно-інтенціональними) аспектами людини-щомовляє, носія мовних картин світу, зафіксованих у багатовіковій історії розвитку ідіотнічних мов, оскільки, на думку сучасного російського лінгвофілософа В. Петрова, «можливості й обмеження мови зумовлюють можливості й обмеження інтенціональності як конституативної характеристики свідомості» [Петров 1987, с. 10].

Із 80-х років ХХ ст. учені почали частіше дискутувати про те, що в межах аналітичної філософії посилилася тенденція руху думки від філософії мови (обмеженої лише мовою і мовленням) до філософії свідомості. Основними проблемами лінгвофілософських досліджень є: вивчення «чужої свідомості», природи інтенціональних станів, конвенціональних основ значення і спілкування, ситуацій і установок, фактів, раціональної теорії аргументації та рішень тощо. У словнику «Routledge Encyclopedia of Philosophy» зазначено, що «філософський інтерес до мови підтримують фундаментальні питання про розуміння, зв'язок між мисленням, мовою і світом... Ці питання збагачують широке проблемне поле філософії, пов'язане із сприйняттям, повідомленням, значенням й істиною» [Crimmins 1998, p. 409].

Наприкінці 80-х — початку 90-х років ХХ ст. зародилася, а з середини 90-х стала домінувати комунікативна (дискурсивна) парадигма, котра, на думку низки філософів (А. Єрмоленка та ін.), репрезентує методологічний поворот від класичної парадигми філософії свідомості до посткласичної парадигми філософії комунікації [Єрмоленко 1999]. Ідеї філософії комунікації, джерелами яких були філософські концепції Ф. Ебнера, М. Гайдеггера, Ж.-П. Сартра, К. Ясперса тощо, закладались переважно у межах впливової на Заході практичної філософії (праці К.-О. Апеля, Ю. Габермаса, Д. Бюлера, В. Кульмана, П. Ульріха, М. Ріделя та ін.). У комунікації як дискурсі, де виявляється здоровий глузд людини, індивіди можуть обговорювати, обґрунтовувати та інституювати різноманітні норми та цінності співжиття у сучасному суспільстві. На думку А. Єрмоленка, який посилається на К.-О. Апеля, мовленнево-комунікативна діяльність є конститутивною і щодо цілераціональної діяльності, і щодо пізнання об'єктивного світу [Єрмоленко 1999, с. 38]. Основним завданням філософії є дослідження «універсальної прагматики», тобто «глибинних умов можливості мовного спілкування, виявлення загальних норм, що виформовують підвалини комунікативних практик» [Ситниченко 1996, с. 7].

У науці про мову 60—70-х років ХХ ст. спостерігався «прагматичний поворот». Його результатом є звернення вчених до прагматичних (соціально-психологічних, контекстних

та ситуативних) чинників уживання мови. Лінгвістична прагматика послуговується принципами динамічного підходу до мови, а ідея діяльності є її методологічною основою. Вона в цей період (і наступні роки) охопила значну кількість проблем, пов'язаних з динамічною теорією тексту, зародженням дискурсивного аналізу і теорії дискурсу, комунікативним синтаксисом, теорією й типологією мовлення, теорією функціональних стилів, соціо- і психолінгвістикою та іншими напрямами досліджень. Лінгвістична прагматика увібрала комплекс проблем, пов'язаних із суб'єктом і адресатом мовлення, їх фізичними і духовними особливостями, співвідношеннями між учасниками спілкування, специфікою каналів комунікації, зворотним зв'язком та іншими аспектами міжособистісного, групового і масового спілкування (див. напр.: [Арутюнова 1990; Арутюнова, Падучева 1985; Бацевич 2008; Степанов 1985; Столнейкер 1985; Франк 1996 та ін.]).

Паралельно з розвитком прагмалінгвістики, яку розглядали як комунікативну лінгвістику, зародилися ідеї когнітивного підходу до мови, який почав домінувати в науці про мову з 80-х років ХХ ст. У центрі уваги когнітивної лінгвістики перебувають проблеми мови як загального механізму репрезентації та трансформування найрізноманітнішої інформації з використанням специфічних (мовних) знаків. Функціонування мови також вважають різновидом когнітивної діяльності. Як нова галузь досліджень когнітивна лінгвістика тісно пов'язана з когнітивною психологією, теорією штучного інтелекту, породження й сприйняття мовлення, різними типами семантик (прототиповою, концептуальною, фреймовою тощо) та граматик (відмінковою, когнітивною, породжувальною, конструкційною тощо), семіотикою та іншими науковими напрямами (див. напр.: [Кубрякова та ін. 1996]).

Зародилося «суперництво» між комунікативною функцією мови, яку беззаперечно вважали основною (у деяких концепціях навіть єдиною), та когнітивною функцією. На думку сучасного російського лінгвіста Б. Городецького, суперництво здійснюється в межах нерозривної єдності, яка є результатом основних функцій природи мови: комунікативної і експресивної (функція вираження думки). Мислення зароджується у комунікації; комунікація неможлива без елементів мислення

[Городецький 1989, с. 15]. У зв'язку з цим постає проблема розуміння співвідношення функцій мови як вияву її сутності та природи на різних етапах розвитку лінгвістичної думки.

У діахронному (генетичному) аспекті комунікативна функція є первинною стосовно когнітивної (пізнавальної) та власне символічної як усвідомленого обміну знаковими системами у людському суспільстві. Водночас символічну функцію мови вважають найважливішою, саме вона є основою комунікації; а мовні символи виконують комунікативну й когнітивну функції.

Приблизно з середини 80-х років ХХ ст., особливо з початку 90-х, посилюється вплив принципів і методів функціонально-комунікативних досліджень на теоретичні засади лінгвокогнітивізму. Когнітивна теорія дискурсу, яка тоді стверджувалася, свідчить про це явище. У своїх працях 80-х років ХХ ст. голландський лінгвіст Тойн ван Дейк здійснив дискурсивний переворот у когнітивістиці, започаткував дослідження ролі особистісного знання про реальні або уявні ситуації у процесі породження або розуміння мовлення. Ці ситуації спирались на концепцію, згідно з якою «люди, слухаючи або читаючи дискурс, не лише конструюють його смисл у вигляді бази тексту, але й створюють або здобувають із пам'яті модель, яка репрезентує те, що вони думають стосовно ситуації, якій присвячений дискурс» [Дейк 1989, с. 31]. Цю ідею поглиблено опрацьовували учені, послідовники Т. Ван Дейка в 90-ті роки ХХ ст. Дискурс автор витлумачує як явище, що інтегрує складні зв'язки між «власне» мовою, способами мислення і чинниками інтерпретації. Серед вчених популяризували дослідження «другої когнітивної революції», пов'язаної з «дискурсивним переворотом» [Макаров 2003], а когнітивну теорію дискурсу сприймали як можливу модель опису ментально опрацьованого інформаційного простору людського спілкування (комунікації) загалом [Дейк 1989, с. 33].

Інтерпретативний аналіз дискурсу допомагає перебороти обмеженість «чистого» когнітивного підходу до мови, може відігравати роль «когнітивного інструмента» вивчення живої комунікації особистостей, оскільки значну увагу приділяє не лише індивідуально-психологічним, але й соціальним чинникам комунікації, яку розглядає як організовану діяльність,

взаємодію, враховує когнітивні чинники установок, пам'яті, емоцій, знань, вірувань, оцінок тощо.

Водночас сучасні дослідження свідчать, що низка вчених надає перевагу комунікативній функції. Це є показником певних змін у межах наукової парадигми, проблемної ситуації, а не співвідношенням комунікативної та когнітивної функцій як загальної та часткової або ж первинної та епіфункції. Тобто комунікація є функцією і субстанцією мови, оскільки призначення системи засобів мови є комунікацією. Комунікативний аспект мови — єдиний аспект її розгляду, унікальна характеристика зі складними властивостями внутрішнього (семантичного і прагматичного) і зовнішнього (звукового, писемного, друкованого) порядку, що доповнюють його основну функцію.

Констатуючи ситуацію в лінгвістиці наприкінці ХХ — на початку ХХІ ст., спостерігаємо, що комунікативна функція мови привертає все більшу увагу дослідників, відповідно, комунікативна (у дискурсивному варіанті) лінгвістика перебуває на першому плані у мовознавчих дослідженнях, є чинником синтезу ідей когнітивної лінгвістики, психо- і нейролінгвістик, етнолінгвістики, соціолінгвістики та інших напрямів досліджень живої природної людської мови.

На початку ХХІ ст. лінгвістика постає як розвинута багатогалузева наука з багатовіковою історією, розгалуженою системою внутрішніх і зовнішніх зв'язків. У системі гуманітарних дисциплін мовознавство (лінгвістика) посідає провідне місце, є сферою для відпрацювання, застосування та перевірки нових ідей і концепцій. Нині спостерігається лінгвістичний експансіонізм, або, на думку російської лінгвістки О. Кубрякової, могутнє «вторгнення» ідей, сформульованих у лінгвістиці, у психологію і філософію, логіку і теорію пізнання, нейрологію, когнітологію тощо [Кубрякова 1995, с. 149]. Мовні здобутки інших наук впливають на лінгвістичний аналіз. «Лінгвістичний експансіонізм» виявляється також у активізації інтегративно-диференційних процесів у лінгвістиці і культурі (побудова, розгортання і проектування нових дисциплін і напрямів соціолінгвістики, етнолінгвістики, психолінгвістики, лінгвогносеології, лінгвокогнітології, лінгвокультурології та ін.), зв'язку лінгвістики з іншими сферами знання й духов-

ної діяльності людини. Це посилює внутрішньолінгвістичну рефлексію в мовознавстві, сприяє усвідомленню необхідності повторного дослідження лінгвістичного пізнання: його джерел, наслідків, неповторності сучасного етапу становлення, місця в системі загальнолюдського знання, культурі, житті людини і світу (див. детальніше про це: [Бацевич 2008]).

Сучасна наука про мову позначена антропологією: людина (її духовність) стає центром мовознавчих досліджень. Символічна функція, за допомогою якої людина «привласнює» світ, трансформується у провідну функцію живої природної мови в синхронному аспекті її розгляду.

Образ мови як «оселі людського духу» складався упродовж ХХ ст., характеризувався різними «поворотами» та «відтінками». Ю. Степанов, аналізуючи розвиток лінгвістики і лінгвофілософії, виокремив такі найважливіші «образи мови» наприкінці ХІХ — на початку ХХІ ст.: «мова як мова індивіда», «мова як член сім'ї мов»; «мова як структура»; «мова як система»; «мова як тип і характер»; «комп'ютерна революція» і комп'ютерний підхід до мови; «інтерпретаційний образ мови»; «мова як теорія мовної дії»; «мова як простір думки і оселя людського духу».

Ю. Степанов зазначає, що прототипом такого бачення сутності й природи мови можна вважати тезу німецького філософа-екзистенціаліста М. Гайдеггера: «... Мова є одночасно оселею буття і житлом людської сутності» [Гайдеггері 2007, с. 49], яка є поверненням до пошуків «сутності мови». Твердження німецького мислителя — «мова як простір думки» — стало метафоричним, на нього зорєнтовані когнітологічні трактування мови. Когнітологічний підхід до мови є провідним у сучасному мовознавстві та лінгвофілософії. «Образ мови» набуває ознак «образу простору» в усіх смислах — простору реального, духовного, ментального; це одна із найхарактерніших прикмет лінгвофілософських роздумів над мовою в наш час» [Степанов 1985, с. 132; див. також: Руденко, Прокопенко 1995].

Нині про розвиток лінгвофілософських ідей, зміну «образів», які втілювали сутність живої людської мови у працях лінгвістів і лінгвофілософів ХІХ — ХХ ст., свідчить наукова думка, яка розуміє мову як духовну сутність людини і народу, який

нею користується. Сприйняття мови як «оселі людського духу» стало провідним напрямом лінгвістичної та лінгвофілософської думки наприкінці ХХ — на початку ХХІ ст. Формується думка, що матеріально-ідеальний, глибинно-духовний феномен людського життя — мову — можна глибше (порівняно з існуючими підходами до мови) пізнати, застосовуючи поняттєвий апарат сучасної синергетики, зокрема лінгво-синергетики.

### СИНЕРГЕТИКА НА ШЛЯХУ ДО МОВИ

Ідеї синергетики, зокрема лінгвосинергетики, розкривають складну природу живої людської мови, сприяють розумінню її як духовної сили в сучасному світі, житті народу і окремої людини. Поняттєвий апарат синергетики може прислужитися розумінню сутності й природи поняття *рідна мова*<sup>1</sup>.

Запровадження терміна в науку пов'язане з іменем Г. Хакена, який у 1972 р. організував I Міжнародний семінар із синергетики, а також із дослідженням Г. Хакена і Р. Грехема з випромінювання лазерів в 1968—1970 роках. За останні роки синергетика, яка досліджує процеси самоорганізації складних відкритих систем, що розвиваються й еволюціонують, отримала статус міждисциплінарного підходу при розв'язанні найрізноманітніших завдань людської практики. Ідеї синергетики — наукового напрямку, що об'єднує теорії складних систем, хаосу і катастроф, самоорганізації, який сприймають як «новий погляд людини на світ і себе в ньому... новий діалог людини з природою, новий синтез людського знання і мудрості» [Князева, Курдюмов 2002, с. 8], поступово починають проникати в гуманітарну сферу знань, зокрема в лінгвістику. Нині оволодіння поняттєвим апаратом синергетики і створення лінгвосинергетики як важливого напрямку в науці про мову не відбулося; однак формуються окремі ідеї, пов'язані з проблемами сутності мови. Зокрема, здійснюють лінгво-синергетичні дослідження проблем самоорганізації мови як

<sup>1</sup> Про це детальніше йтиметься в розділі III, де розглядатиметься лінгвофілософська концепція російського релігійного філософа П. Флоренського.

надскладної системи гетерогенних одиниць і категорій з різними темпами розвитку та режимами загострення на різних етапах (див., напр.: [Кузьміна 2000; Синельникова 2000; Піхтовнікова 1999] та ін.). Використання понять синергетики продуктивне щодо вивчення історії мови (див., напр.: [Кузьміна 2000]), різноманітних типів текстів і дискурсів (див., напр.: [Борботько 2007; Піхтовнікова 2005; Дементьев 2004] та ін.), функціонального дослідження дериваційних процесів (див., напр.: [Єнікеєва <http://>]), виявлення мовлення в конкретних ситуаціях спілкування, ідіостилу письменника (див., напр.: [Семенець 2004]), поетичної архітекτονіки мови загалом, а також теорії комунікації (див. також: [Тарасова 2000]), мовної сугестії та нейролінгвістичного програмування. На думку О. Семенця, безперервність і континуальність мовних феноменів виявляються в польовому принципі організації лексичного рівня та граматичної будови мови, де існують чітке ядро і розмита периферія. Це уможлиблює застосування до їх вивчення теорії нечітких множин та інші методи і методики синергетики [Семенець 2004 с. 24].

Синергетична сутність мови найповніше виявляється у першу чергу, в межах мовленнєвої діяльності, у спілкуванні (модус Комунікація), у другу чергу — у мові як складноорганізованій системі одиниць і категорій різних рівнів (модус Мова). У комунікаціях мова постає як відкрита, нелінійна, флуктуаційна, дисипативна (така, що може не залишати в собі відбитків зовнішніх впливів), немарківська система. Мовленнєва діяльність у використанні її мільйонами носіїв конкретної мови є певним хаосом, оскільки кожен мовець, залишаючись самим собою, бажає адекватного порозуміння з іншими. Це зумовлює нерівноважність мови в комунікації, підпорядковану низці атракторів (сферам повного або абсолютного впорядкування нерівноважної системи).

Синергійна сутність мисленнєво-мовленнєвих процесів є безперервним співвідношенням і співорганізацією ментальних актів, процесів, станів і модусів свідомості особистостей з різноманітними мовними і риторичними структурами. Думка і слово у розмаїтті взаємозв'язків і співвідношень становлять складне «співбуття». Самоорганізація системи відбу-

вається як упорядкування випадкового, пов'язаного з індивідами, і стабільного, усталеного, створеного індивідами за сотні, а то й мільйони років існування мови. Такими атракторами є метафора (див., напр.: [Герман 2000; Семенець 2004; Князева, Курдюмов [http](#)]), мовленнєві жанри [Дементьев 2002], дискурси (тексти) (див., напр.: [Герман 2000; Бацевич 2004]). Метафора у лінгвосинергетиці є певним еквівалентом імовірнісних методів пізнання. О. Князева і С. Курдюмов зазначають: «Метафора — це показник локальної нелінійності тексту чи думки, тобто показник відкритості тексту (думки) для різних тлумачень та перетлумачень, для резонування з особистісними смислами читача чи партнера в діалозі» [Князева, Курдюмов [http](#)]. Чим більший метафоричний потенціал слова і виразу, тим ширший їх синергетичний потенціал.

У риторичних дискурсах виявляються проблеми синергії думки і слова. На думку дослідників дискурсів, у межах традиційного лінійного підходу до дискурсу неможливо пояснити складність, відкритість до змін, випадковість, стихійність, невизначеність мовних структур, а також нескінченність, еволюцію і динаміку розвитку і зародження нових мовних структур і мовних феноменів тощо, хоч це є сутністю живої природної мови. Використання термінологічного і концептуального апарату синергетики в лінгвістичних дослідженнях суттєво розширить проблеми теорії дискурсу [Карманова [http](#)].

Атракторами живої природної мови є мовні (тобто узагальзовані) значення, «застиглі» комунікативні смисли. Оскільки в індивідуальній мовленнєвій діяльності індивід оперує значною кількістю особистісних комунікативних смислів континуального характеру, то «відпрацьовані» системно-мовні значення нівелюють нерозуміння у спілкуванні. Значення обмежують можливу невизначеність для адресата (слухача, читача) індивідуальних комунікативних смислів адресанта (мовця, автора). І. Герман доводить, що в мовленнєвій діяльності мовець орієнтується в багатозначності мовленнєвих смислів, використовуючи механізми і відпрацьовані структури метафори [Герман 2000, розділ 2].

Лінгвосинергетика постає як напрям досліджень, що може об'єднати низку лінгвістичних субдисциплін (психолінгві-

стику, теорію мовленнєвої діяльності, комунікативну лінгвістику, соціолінгвістику, риторику, герменевтику і феноменологію тексту і дискурсу та ін.). Актуалізується проблема створення метамови для опису синергетичних процесів становлення та функціонування складноорганізованих систем. З допомогою метамови як комунікативного каналу можливо синтезувати природничо-наукові і гуманітарні культури [Аршинов, Свирский 1994, с. 33—34]. Р. Піотровський вважав, що «можна очікувати, що проблема синергетики мови і мовлення стане однією з центральних проблем мовознавства XXI століття» [Піотровський 1995, с. 418]. На думку М. Дмитрієвої, «об'єкти, вже розкриті мовою певної науки, знов описують — тепер мовою синергетики, і це створює сполучення моделей, двомовний простір з напруженням, силовим опором різних поняттєвих апаратів та їхніх парадигмальних підстав» [Дмитрієва 2002, с. 41].

Дослідження у сфері синергетики засвідчують складність використання даних мови, неможливість прямого «трансферу» синергетичних ідей у дослідження живих людських мов (див., напр.: [Кобляков [http](#)]). На думку сучасних вчених, природна мова не просто складна нерівноважна система знаків, символічна система, яка несе в собі в згорнутому вигляді смисл іншої сутності, яка не дана людині безпосередньо (див., напр.: [Борботько 2007, с. 260; 282—283]). Вона синергетична, співенергетична людині, її свідомості, мисленнєвим процесам, енергіям світу, до якого мова скерована своїми денотативно-референційними механізмами. Мову сприймають як глибокодуховне явище, символічну систему, медіум, споріднений з енергіями пізнання, мислення і енергіями зовнішнього світу, на який скерована пізнавальна діяльність людини. Це пов'язано з тим, що «сутність мови, — тією мірою, якою вона взагалі може відкритися, — відкривається не «інструментальному», а філософському погляду» [Степанов 1985, с. 9]. З філософської точки зору, мова постає перш за все як «оселя людського духу». Тому найважливішим завданням сучасної лінгвосинергетики є пізнання механізмів синергетичної сутності мови як символічного медіуму, що перебуває на межі духовного світу людини з його устремліннями пізнати навколишній світ і енергетикою зовнішнього «великого» світу, що є найменш вивченим аспектом взаємозв'язків «людина — світ».

### ПОНЯТТЯ «РІДНА МОВА» ТА ЙОГО КАТЕГОРІАЛЬНІ ОЗНАКИ

В епоху масових міграцій, високої територіальної і соціальної мобільності людей інтуїтивне розуміння поняття «рідна мова» стає нечітким, часто не збігається зі встановленими наукою та побутовими спостереженнями, фактами.

Іноді людина постійно послуговується або називає рідною ту мову, яка не є етнічною або материнською. За переписом населення України 2001 р., 14,8% етнічних українців назвали російську мову рідною, а 3,9% етнічних росіян визнали своєю рідною українську. Рідною мовою назвали російську 83% етнічних євреїв, 64,7% — німців, 88,5% — греків, 58,7% — татар (див.: [Результати <http>]). Про відсутність автоматичної кореляції між поняттями «рідна мова» і «етнічна належність» зазначає чеська лінгвістка Габріела Соколова [Sokolova 2001, s. 258—273], яка, проводячи соціолінгвістичне опитування населення в місцях змішаного проживання кількох етносів в Чехії, зокрема компактного проживання чехів, словаків і поляків у 1997—1998 рр., визначила, що 89,4% чехів назвали рідною мовою чеську, 96,2% словаків — словацьку, 91,4% поляків — польську. У місцях компактного проживання німців в Чехії лише 65,6% назвали рідною мовою німецьку, а 33% — визнали за рідну чеську, тобто мову держави, у якій вони проживають. На запитання «Чи вважаєте Ви рідною мовою мову свого етносу (народу)?» категорично «так» відповіло 77,2% чехів, 73,4% словаків, 74,2% поляків, 54,6% німців [Sokolova 2001, s. 265].

Іншим прикладом нетотожності понять «рідна мова» і «етнічна мова», «материнська мова» є випадок приїзду громадянина Великої Британії до України в справах бізнесу, у документах якого було записано: «рідна мова — гінді», «міра володіння — не володіє». В ідентифікаційному документі особи відображено ототожнення поняття рідної мови із поняттям материнської мови, якою громадянин Великої Британії не володів.

Інколи поняття рідної мови може стати науково і політично «небезпечним». На думку Я. Радевич-Винницького, «в країнах, де існують відкриті чи приховані національно-мовні проблеми, часом навіть відомі лінгвісти ставляться до понят-

тя рідної мови негативно, релятивізують його або ж ототожнюють з «першою мовою»: «Поняття «рідна мова», яке б зберігало з дитинства до самої смерті привілейоване становище, слід рішуче відкинути» (А. Мартіне); термін «рідна мова» дуже мало важить у багатонаціональному суспільстві, де з дитинства знають дві, три або більше мов» (Ле Паж) [Радевич-Винницький 2007, с. 32]. Український соціолінгвіст у цій, а також у низці інших праць обстоює тезу про абсолютність, а не релятивність цього поняття для кожного конкретного етносу та індивіда (див.: [Радевич-Винницький 1997; 2007; Іванишин, Радевич-Винницький 1994]). Він не заперечує тезу про те, що рідною мовою не завжди буває мова етнічна чи материнська, що лише окрема людина може сказати, яку мову вона вважає рідною. Й. -Л. Вайсгербер також зауважив: мова народу «як культурний набуток існує не як предметна реальність десь поза мовною спільнотою, а як дієвість у цій спільноті...» [Вайсгербер 2004, с. 79—80, 82]. На його думку, рідна мова постає перед мовним колективом як самостійна сила, оскільки цей колектив власне мові зобов'язаний своєю єдністю. За своєю функцією рідна мова «має для мовного співтовариства те ж реальне значення, що і мовний організм для конкретної людини» (цит. за: [Радченко 2006, с. 118]).

Терміни «рідна мова», «материнська мова», «перша мова», «національна мова» тощо часто можуть не збігатися; крім того, ці поняття, а також поняття «нерідна мова», «друга мова», «базова мова» донині значною мірою виявляються змістовно нез'ясованими. Поняття «рідна мова» не можна виявити за тими формальними ознаками, що використовують, наприклад, із встановленням етнічної приналежності; воно розкривається лише в порівнянні з менш чи більш спорідненими поняттями. Отже, *нерідна мова* — лінгвістичне поняття у методиці викладання мови, етнолінгвістиці, соціолінгвістиці, лінгвокультурології, теорії міжкультурної комунікації; родові поняття стосовно мови міжнародного спілкування, якщо вона не є рідною для етносу та/або окремої людини, чужої мови стосовно рідної мови.

Наближеним, однак не тотожним, до поняття «нерідна мова» є поняття «іноземна мова». *Іноземна мова* є мовою

іншої національної лінгвокультурної спільноти, до якої не належить мовець. У методиці викладання іноземних мов її розглядають як нерідну мову для тих, хто її вивчає.

Термін *впроваджувана мова* найчастіше вживається в теорії та практиці міжкультурної комунікації і має два значення: 1) мова, якою спілкуються і яка є нерідною (чужою) для одного або обох (і більше) учасників міжкультурної комунікації; 2) мова, якою через певний тиск почав спілкуватися мовець.

Найчастіше впроваджуваною мовою користуються іммігранти, які оволоділи нерідною мовою з метою спілкування в новій країні проживання.

*Материнською мовою* називають засвоєну дитиною з моменту її народження мову, якою вона спілкується у сім'ї, передовсім з матір'ю. Здебільшого материнська мова є рідною, однак інколи вона і мова, яку людина визнає рідною, не збігаються. У західній лінгвістиці й методиці викладання у цьому значенні часто уживають термін «батьківська мова». Попри розбіжність термінів, у них є спільна основа розуміння материнської (батьківської) мови як мови, що засвоюється у спілкуванні з батьками.

*Перша мова* — засвоєна з дитинства мова («колискова мова»). Вона часто збігається з материнською або мовою одного з батьків, якщо вони є носіями рідних мов. Як зазначають соціолінгвісти, трапляються випадки, коли людина з часом починає спілкуватися іншою мовою, якою вона частіше користується, тобто змінює першу мову [Исаев 2002, с. 127]. У «Короткому лінгвістичному словнику» [Єрмоленко, Бирик, Тодор 2001, с. 92] зазначено, що перша мова, тобто мова, якою почала розмовляти дитина (мова батьків), найчастіше і стає її рідною мовою. Психологи зазначають, що у випадку збігу материнської мови і першої мови людина (перш за все дитина) перебуває в особливому психологічному комфорті в спілкуванні з людьми, які її оточують.

*Друга мова* — мова, якою людина оволодіває свідомо в старшому (не дитячому) віці в ситуаціях спеціального навчання. Як правило, з позицій рідної мови, другою мовою людина володіє гірше, припускається більше помилок, зокрема під впливом інтерференції з правилами, явищами, закона-

ми рідної мови. Психологи зазначають, що у випадку відсутності можливості звернення до рідної (материнської, першої) мови людина, що постійно користується другою мовою, відчуває значний психологічний дискомфорт.

Термін *етнічна (національна) мова* у сучасній лінгвістиці й методиці викладання є багатозначним. У першому значенні — це мова нації як соціально-історичної спільноти людей. У другому значенні — це спільна мова нації, котра разом з іншими ознаками (спільність території, культури, економічного життя та ін.) характеризує конкретну націю. Національна мова існує у двох формах — усній та писемній і формується на ґрунті мови народності одночасно із становленням нації із цієї народності. Як правило, вона має літературну форму існування, постійну тенденцію до єдності. Здебільшого етнічна мова стає для окремої людини рідною мовою.

У разі системно-структурного, а також функціонально-комунікативного дослідження семантики мови без звернення до понять «рідна мова», «чужа мова», «перша мова» тощо часто використовують поняття «базова мова», яке має «технічний характер». *Базовою мовою* називають сукупність вербальних засобів, за допомогою яких людина усвідомлює і пізнає світ і себе у ньому [Труб 2007, с. 5].

Незважаючи на змістову невизначеність поняття «рідна мова», її складні зв'язки з іншими поняттями, передовсім «материнська мова», «перша мова» («функціонально перша мова»), «етнічна (народна, національна) мова», не заперечуючи неспростовні факти, які свідчать про те, що лише окрема людина може визначити свою рідну мову, обґрунтуємо положення про об'єктивність цього поняття для кожного етносу. Якщо об'єктивним розуміти те, що реально існує в дійсності у зв'язку з пізнавальною діяльністю людини, то рідна мова — явище реальне і об'єктивне, що визнають мільйони людей. Це визнання ґрунтується на існуванні різних мов і об'єктивно різному ставленні до цих мов або як до рідних, або як до чужих, іноземних. Як об'єктивне, реальне явище розглядають поняття «рідна мова» Й.-Л. Вайсгербер, формуючи закон рідної мови [Вайсгербер 2004]. Закони існують у взаємозв'язках з пізнавальною діяльністю людей. Рідна мова є екзистенційним і об'єктивним явищем для кожного етносу і людини, а не виключ-



но індивідуально-психічним, яке ґрунтується лише на суб'єктивному виборі людини, її смаках і уподобаннях (див., напр.: [Мечковская 1998, с. 90—94]).

Є такі рівні вияву класифікаційних ознак поняття «рідна мова»:

1. Онтологічно об'єктивний рівень. Він ґрунтується на незаперечному факті наявності різних мов, а значить, і на протиставленні людьми мов як «своїх» і «чужих». На думку О. Радченка, «важлива ознака рідної мови — це її беззаперечна присутність в житті людини», яка виявляє себе за допомогою сили [Радченко 2006, с. 142]. Сила впливу рідної мови, за Й.-Л. Вайсгербером, виявляється у творчому потенціалі, який впливає на дії й мислення її носіїв через неповторну зафіксовану у ній картину світу [Радченко 2006, с. 143].

2. Етнічний рівень. На думку Й.-Л. Вайсгербера, рідна мова функціонує як сила, що визначає народ і його розвиток, бере участь в усіх сферах культурного процесу; народ як культурне співтовариство формується на основі мовного співтовариства [Радченко 2006, с. 120]. На етнічному рівні носії мов можуть кваліфікувати і протиставляти їх як «свої, національні, етнічні» і «чужі, чужоземні, іноземні».

3. Колективний рівень. Виявляється він у наявності низки ситуацій, які потребують вибору конкретної мови спілкування та її оцінювання як мови «звичної, щоденної, мого оточення» тощо і мови (мов) інших, «знайомих, але “не моїх” (“не наших”)». Цей вибір може ґрунтуватись на різноманітних критеріях, зокрема суб'єктивних, однак ситуація вибору об'єктивно ставить людину перед фактом мови «моєї», або «мови, якою я краще володію», і мови «чужої», або «мови, якою я гірше володію». У будь-якому разі дослідник цього поняття постає перед об'єктивним фактом різного суб'єктивного ставлення особистостей до мов.

4. Індивідуальний рівень у ситуаціях вибору і ставлення до мови. Цей рівень існує у низці можливих об'єктивних протиставлень за різними критеріями:

а) «природних»: «мова материнська» — «мова друга»;

б) «раціонального вибору»: «мова свідомо (раціонально) обрана як рідна» — «мова (мови) свідомо (раціонально) запе-

речена». Наприклад, образ бурмістра Рессельберга із повісті І. Франка «Перехресні стежки», який свідомо заради кар'єри відрікся від етнічної єврейської мови і культури, прийнявши мову і культуру польську;

в) «духовного визнання»: «мова, свідомо, оцінно й духовно обрана» — «мова, свідомо, духовно не сприйнята (заперечена)». Це проявляється в оцінному ставленні до обраної чи запереченої мови (мов);

г) «неусвідомлюваних»: мова, яка вживається неусвідомлено для здійснення автоматизованих мисленнєво-мовленнєвих дій (наприклад, рахунку про себе, внутрішнього діалогу *ego* і *alter-ego* особистості), здійснення глибокодуховного й індивідуального процесу спілкування з Творцем за допомогою молитви тощо, — чужа, нерідна мова. Емігранти, які живуть в іншомовному оточенні, усі щоденні потреби задовольняють з використанням набутих (других, чужих) мов, часто неусвідомлено спілкуються рідною мовою. У цьому разі вона чітко протиставляється іншим мовам;

г) «підсвідомих»: усвідомлюване (свідомість) — неусвідомлюване (підсвідомість), що пов'язує рідна мова. Ця її ознака експлікується в багатьох наукових і побутових визначеннях. Оскільки рідною мовою людині сняться сни (див., напр.: [Lipińska 2003, розділ 1; Lipińska 2003, с. 22]), послуговуючись нею людина підсвідомо виявляє свої душевні й фізичні стани, емоції, почуття тощо (стогне, кричить від болю чи радості тощо).

Об'єктивність існування рідної мови для етносу виявляється також у тих функціях, які ця мова виконує в суспільстві й житті окремих людей.

Серед найважливіших функцій живої природної мови сучасні лінгвісти і філософи перш за все виокремлюють *символічну* (мова як надскладний світ символів, які забезпечують функціонування людського суспільства, на яких ґрунтуються явища культури тощо), *комунікативну* (засіб спілкування з іншими людьми, колективами людей, інституціями), *когнітивну* (пізнавальну, гносеологічну, пов'язану з мисленнєвими операціями), *емотивну*, або *експресивну*, (засіб вираження

почуттів, емоцій), *метамовну* (засіб дослідження мови в термінах самої мови), *естетичну* (мова як носій категорій прекрасного і потворного), *магічну* (мова як засіб впливу на світ та на інших людей, як правило, без їхнього відома).

З основними функціями мови пов'язані вторинні (похідні, або епіфункції) [Кочерган 2003, с. 299]. Зокрема, з комунікативною тісно пов'язані *фатична*, скерована на встановлення і підтримку контакту між адресантом і адресатом у процесах спілкування; *конативна*, що полягає в осмисленні і засвоєнні інформації, яка має місце під час спілкування; *волюнтативна*, за допомогою якої людина здійснює вплив і волевиявлення в процесах взаємодії; *кумулятивна*, або *історико-культурна*, що є основою збереження культурно-історичних надбань народу. Із когнітивною співвідноситься *репрезентативна*, або *номінативна* (*референтна*), функція, скерована на позначення реалій об'єктивного світу, або такого, що мислиться як об'єктивний, та інші епіфункції. Учені не заперечують, що мова відіграє вирішальну роль у процесах соціалізації людини.

Безумовно, рідна мова кожної людини виконує всі ці функції, а також низку інших, які найповніше виявляються в опозиціях «рідна/нерідна (чужа) мова». Крім того, найважливіші функції будь-якої живої мови, які розглядають із позицій мови рідної, отримують додаткові смислові нюанси, так би мовити, «обертони». Розглянемо найважливіші з них детальніше.

Символічна функція стає основою формування концептосфери у межах ідіоетнічних мов. *Концептосфера* — це узагальнення колективного культурного досвіду певного етносу, система, яка містить концепти (ідеальні сутності, що формуються у свідомості людини із безпосереднього чуттєвого досвіду) тих фрагментів дійсності, що є найважливішими для народу — носія цієї мови, а також класифікація їх. У різних етносів концептосфери суттєво відрізняються за набором концептів і принципами структурування. Концептосфери ідіоетнічних мов включають як загальнолюдські (*Час, Простір, Істина, Життя, Смерть* тощо), так і національно-культурні (*Воля, Незалежність, Україна* та ін.) концепти. Базови-

ми для української мови і культури вважають концепти *Слово, Бог, Істина, Добро, Мир, Праця, Доля, Воля, Серце, Земля, Правда, Свобода, Україна, Шевченко* та деякі інші.

Ще однією важливою особливістю мови з означенням «рідна» в аспекті зв'язків з культурою є її *потенційний динамізм*. Це означає, що «рідну мову можна набутти, втратити, змінити або навіть ніколи й не мати відповідно до набуття, втрати або зміни рідної культури, а також через не інтегрованість у жодну культуру» [Дзюбишина-Мельник 2002, с. 158].

Комунікативна функція мови тісно пов'язана з тим, що дитина засвоює рідну мову через мовлення, а не спеціальне навчання. У нормі діти народжуються із здатністю до оволодіння нею (див. [Пинкер 2007]), поступово переймаючи насамперед від батьків, найближчого оточення. Ця ж функція є основою формування неповторної комунікативної поведінки кожного народу. *Комунікативна поведінка* — це вербальна (мовна) і супровідна невербальна (жести, міміка, постави тіла, інтонація, паузи, зітхання тощо) поведінка людини або групи людей у процесах спілкування, яку регулюють норми і традиції спілкування соціуму, до якого особа або група осіб належать [Прохоров, Стернин 2006, с. 42]. У різних народів комунікативна поведінка може суттєво відрізнитись, ускладнюючи міжкультурні комунікації, може стати причиною так званого культурного шоку. Наприклад, суттєво відрізняється мовленнєвий етикет різних народів; наявні суттєві відмінності в тематиці спілкування (у гостях і на роботі); відрізняються в різних культурах комунікативні ролі посмішок, сміху, аплодисментів, потискування рук, поцілунків тощо.

Одним із найважливіших результатів впливу безперервної комунікації, без якої немислиме життя як окремої людини, так і всього людства, слід визнати формування похідної від комунікативної функції — функції *соціалізації* людини в певному суспільстві, оволодіння нею культурою, нормами і звичками поведінки, притаманними саме цьому суспільству. Соціалізація людини, якій сприяють усі без винятку мови, швидше і якісніше відбувається тоді, коли дитина послуговується рідною мовою (див., напр.: [Дзюбишина-Мельник 2002, с. 156]). Отже, соціалізація людини (перш за все дитини) є водночас її етнізацією [Радевич-Винницький 2007].

Результатом різних виявів когнітивної функції мов стає формування неповторних *мовних картин світу*, які можуть суттєво відрізнятися (як правило, відрізняються) у різних етносів і культур.

Суттєво відрізняються засоби реалізації в різних культурах фатичної функції мови. Так, наприклад, етикет поведінки сучасних китайців у ситуації «гість — господар» має свої особливості (східна гостинність), але й вона суттєво змінилась у порівнянні з етикетністю поведінки давніх китайців. Ось як спілкувалися гість і господар у Давньому Китаї: «Гість повинен був обов'язково принести господарю подарунок, причому останній залежав від рангу господаря (наприклад, шидайфу (вченому) потрібно було приносити фазана). На стук гостя до воріт виходив слуга і, дізнавшись про мету візиту, говорив: «Мій господар не сміє Вас прийняти. Ідіть додому. Мій господар сам навідається до Вас». Говорячи це, слуга повинен був кланятися і тримати руки перед грудьми. Відвідувач, також тримаючи руки перед собою і нахиливши голову вперед, повинен був відповісти: «Я не смію завдавати клопоту Вашому господареві. Дозвольте мені зайти і вклонитися йому». Слуга повинен був відповісти таким чином: «Це занадто велика честь для мого господаря. Вертайтеся додому. Мій господар негайно прийде до Вас». Перша відмова прийняти гостя мала назву «церемоніальна промова», друга — «настійливе мовлення». Після неї гість повинен був знову повторити свої наміри. Слуга, вислухавши гостя в третій раз, йшов до господаря і, повернувшись, говорив: «Якщо Ви не приймаєте нашу настійливу відмову, мій господар негайно вийде зустрітись з Вами. Але подарунок господар не сміє прийняти». Тоді гість повинен був тричі відмовитись від зустрічі з господарем, якщо його подарунок не приймуть. Тільки після цього господар виходив за ворота і приймав гостя» [Национально-культурная... 1977, с. 338—339].

Когнітивна функція рідної мови специфічно виявляється у тісному зв'язку з мисленневими і перцептивними процесами особистості й етносу, оскільки вони вживають мову, не задумуючись над її формою. Російський лінгвіст і методист початку ХХ ст., академік Л. Щерба писав, що дослідження рідної мови — це спостереження над процесами «живого»

мислення [Щерба 1974, с. 340]. Інколи людина, яка у своєму щоденному спілкуванні послуговувалась чужою мовою, через необхідність, у хвилини глибокого душевного відчаю, болю, розпуки тощо починала говорити рідною мовою.

Мови виконують, окрім вищезгаданих функцій, низку специфічних.

1. Етноідентифікаційна функція окремого народу і особистості. Це основа самосвідомості народу, який послуговується мовою. Етнічна функція в певних умовах, наприклад, за наявності іншомовного оточення, стає функцією ідентифікаційною, етнооб'єднувальною, з одного боку, і етнорозрізнавальною — з іншого. Український лінгвіст О. Ткаченко на прикладі відродження івриту довів роль мови в процесах згуртування етносу, який мігрував до інших країн, і відбудови ним незалежної держави. З позицій мовної стійкості єврейське мовне відродження — найвищий еталон її вияву [Ткаченко 2007, с. 5]. Радянський соціолінгвіст А. Агаєв ще наприкінці 60-х років ХХ ст. писав, що етнічна, ідентифікаційна функція мови чітко протиставлена функції зовнішнього етнічного розмежування [Агаєв 1968, с. 124—138]. У цьому аспекті поняття «друга рідна мова», активно впроваджуване в науковий обіг у СРСР (це поняття презентувало російську мову як мову «міжнаціонального спілкування»), виявляється семантично спустошеним, лінгвістично нерелевантним і політично шкідливим [Радевич-Винницький 2007, с. 39].

2. Культуротвірні і культурозберігальні функції. Рідна мова — основа формування унікальної культури кожного народу. Спираючись на низку соціолінгвістичних досліджень, українська лінгвістка Н. Дзюбишина-Мельник доводить, що культура — найважливіший чинник соціалізації людини, формування *homo sapiens*, тобто «людини розумної», а також людини духовної, виокремлення її із світу тварин. На її думку, «рідна мова — це мова культури, в контексті якої виховується дитина (людина). Є рідна культура — є рідна мова. Немає рідної культури — немає рідної мови, але є мова спілкування» [Дзюбишина-Мельник 2002, с. 157; Зорівчак 2008; Степаненко 2005]. Чеський мовознавець І. Марван зазначив: «Рідна мова — це єдина Батьківщина, яка назавжди залишається і відроджується в людині, куди б її не закинула доля» [Marvan 2004, s. 397].

3. Світоглядна функція. В. фон Гумбольдт, О. Потебня, Й.-Л. Вайсгербер та інші вчені довели значний (а в дитинстві — визначальний) вплив мовної картини світу, яку формують засоби рідної мови, на світосприйняття людей. Автори гіпотези лінгвістичної відносності — американські лінгвісти Е. Сепір і Б.-Л. Ворф — твердили про те, що мислення, норми поведінки етносу визначають категорії рідної мови. Український лінгвіст Л. Булаховський зазначав, що «пристрасть людей і цілих народів до рідних мов ґрунтується на підсвідомому прагненні зберегти цілісність специфічної картини світу» [Булаховський 1975, с. 288].

4. Освітня функція. Вона тісно пов'язана із функцією світоглядною. На початку ХХ ст. академік Л. Щерба писав про тісний зв'язок викладання основ рідної мови в школі із специфікою кожної мови [Щерба 1974, с. 338—343]. Викладаючи основи рідної мови і формуючи до неї інтерес і любов, можна зберегти сприйняття спільної для етносу мовної картини світу та її цілісність. Низка психологів і методистів, спираючись на експериментальні дані, твердять, що основи наукового світогляду у дитини молодшого шкільного віку найкраще закладаються, опираючись на засоби і категорії рідної мови (див., напр.: [Щерба 1974; с. 338—343; Огієнко 2002; Сімович 2005] та ін.). Логічно, що викладання рідної та іноземної мов ґрунтується на різних методичних підходах.

5. Функція формування єдності етнічної психології. Психологи, зокрема етнопсихологи, спираючись на значний дослідний матеріал, твердять, що рідна мова — основа формування неповторного психічного складу етносу [Снітко 2004, с. 15]. Якщо людина довгий час позбавлена можливості спілкуватися з іншими людьми рідною мовою, у неї виникає почуття «мовної ностальгії», яке пригнічує психіку людини [Там само, с. 17].

6. Функція підтримання спільної історичної пам'яті, культурної ідентичності. Її суть полягає в тому, що люди, постійно спілкуючись і отримавши освіту рідною мовою, перебувають під впливом рідної культури, володіють спільними світоглядом, мовною картиною світу, історичною пам'яттю свого народу, здобутками своїх попередників, є патріотами і передають ці почуття наступним поколінням. Так триває

неперервність буття етносу; окремих народ не зникає, перетворюючись на «історичну масу, історичний натовп». Перебуваючи за кордоном, людина, не обізнана з культурою, історією країни, відчуває розгубленість, тривогу, незручність, оскільки назви вулиць, історичних місць, подій тощо нічого «не говорять», вона їх вперше чує. Це почуття «зайвості», «чужого», тимчасовості перебування.

7. Функція духовного єднання, «духовної екзистенції» народу. Це одна з найважливіших функцій рідної мови [Федик 2000, с. 37]. Духовне єднання відбувається під впливом спільної мовної картини світу, яка віддзеркалює загальну культуру, вірування, міфологію, історичну долю, територію проживання тощо. В. фон Гумбольдт писав, що на чужині солодкими видаються нам звуки рідної мови [Гумбольдт 1984, с. 231]. Спираючись на праці відомих соціолінгвістів, український мовознавець Михайло Кочерган глибоко розвинув ідею мови як *символу соціальної солідарності*. Це поняття передовсім стосується рідної мови. Соціальна солідарність ґрунтується як на вербальному (мовному), так і на невербальному (немовному — одяг, спосіб проведення відпусток, вільного часу, колекціонування тощо) символізмі. Вербальний символізм полягає в тому, що мовці вживають певні слова, звороти, навіть тип вимови, які символічно свідчать про належність до певної соціальної групи, у якій людина є «своєю». І навпаки, люди, які не оволоділи символами приналежності до групи, не можуть претендувати на місце в ній, стають ізгоями. Соціальний символізм виявляється в різних соціальних групах: від сім'ї до етносу загалом. Кожна така група характеризується притаманним їй особливим варіантом мови — соціолектом [Кочерган 2003, с. 304—313].

8. Функція підтримання глибинного зв'язку свідомості й підсвідомості кожної людини, а також основи внутрішнього мовлення, зв'язків *ego*, *alter-ego* особистості. Ця глибинна функція є основою формування і підтримання цілісності особистості, важливим чинником того, що механізм вивчення дитиною іноземної мови принципово відрізняється від механізму опанування рідною мовою. Спираючись на вроджену здатність до опанування мовою, в перші місяці й роки життя дитина розуміє безпосередній зв'язок між одиницями

мови та реаліями дійсності. Вивчаючи іноземну мову, дитина (доросла людина) спирається на знання рідної (функціонально першої) мови, засвоюючи мовні одиниці чужої мови, співвідносячи з одиницями рідної мови.

Основними категоріальними ознаками рідної мови є:

- наявність протиставлення «рідна/нерідна (чужа, іноземна) мова»;
- потенційний динамізм в аспекті зв'язків з культурою;
- духовна близькість і особливе емоційне ставлення носіїв до мови, через яку виявляється духовна спорідненість (гармонія) зі світом, його Творцем, тобто синергетизм;
- активна участь у формуванні духовної єдності народу, спільної культури, неповторної концептосфери і мовної картини світу;
- найтісніший зв'язок з усвідомлюваними та неусвідомлюваними (підсвідомими) мисленневими (когнітивними), перцептивними, психічними і психологічними процесами, що формують цілісність особи;
- визначальна роль мови в процесах соціалізації-етнізації особистості;
- тісний зв'язок зі світоглядом і активний вплив на нього (особливо в ранньому дитинстві) через сформовані мовні картини світу;
- вплив на становлення мовної та комунікативної поведінки носіїв, формування різних типів мовних (комунікативних) особистостей.

Отже, рідна мова — мова, з якою особистість відчуває особливу духовну спорідненість, гармонію, зручність і легкість. Послуговуючись нею, людина найповніше втілює свої думки, мрії, оцінки, підтримує постійний зв'язок зі своїм alter ego, з допомогою якого сформувались чи формуються мовна і наукова (концептуальна) картини світу. Використовуючи її, людина стає мовною і комунікативною особистістю. З позицій етносу (народу, нації, народності), рідна мова — це об'єктивна реальність, засіб формування спільної культури, духовної єдності її носіїв, неповторної мовної картини світу, основа процесів соціалізації та етнізації людей, які творять цей етнос. Поняття «рідна мова» — не вигадка патріотично налаштованих лінгвістів чи політиків, а об'єктивна реальність для кож-

ного етносу і окремого його представника. Це також лінгвістична (точніше, лінгвальна) реальність, оскільки рідна мова має низку особливих ознак функціонального і світоглядного характеру, які можуть виявлятися лише з позицій антиномії «рідна/нерідна мова». Будучи найважливішим духовним екзистенційним виміром етносу, це ознака, яка вирізняє певний етнос серед інших, робить його неповторним. Це об'єднувальне культуротвірне і комунікативне знаково-символічне середовище існування народу і особистості. В системі можливих семіотичних систем, якими послуговується суспільство, рідна мова посідає особливе місце, оскільки вона виконує роль символічного синергетичного середовища між зовнішнім і внутрішнім світами людини.

## ДУХОВНА СУТНІСТЬ МОВИ В ЛІНГВОФІЛОСОФСЬКИХ, КУЛЬТУРНИХ І ОСВІТНІХ КОНЦЕПЦІЯХ XIX—XX СТ.

*Аналіз розвитку наукових ідей у XIX—XX ст. свідчить, що саме в цей час, за винятком періоду домінування структуралістичних ідей, у лінгвістиці й лінгвофілософії формуються і поглиблюються підходи до живої природної мови як антропоцентричного, глибокодуховного явища. Вершинними проявами такого розуміння сутності й природи мови стали концепції В. фон Гумбольдта, О. Потебні і неогумбольдтіанські течії в Європі і США.*

### МОВА ЯК ДУХОВНА СУТНІСТЬ У КОНЦЕПЦІЇ В. ФОН ГУМБОЛЬДТА

Одним із перших мислителів, хто аргументовано, спираючись на дані багатьох мов, неспростовно довів факт духовної спорідненості людини та її мови, був німецький учений, засновник загального мовознавства і філософії мови В. фон Гумбольдт. Завдання наукового аналізу мови він формулював під радикалом розуміння сутності й природи рідної мови.

### Основи лінгвофілософської концепції

Вільгельм фон Гумбольдт (1767—1835) був освіченою людиною з різноманітними інтересами. Здобув освіту у Франкфуртському-на-Одері і Геттінгенському університетах.

Вивчав право, політику, історію, філологію. Був пруським державним діячем і дипломатом, займав міністерські пости, відігравав значну роль на Віденському конгресі, який визначив улаштування Європи після розгрому Наполеона. Разом зі своїм братом Олександром — знаменитим природодослідником — заснував Берлінський університет, який носить їх ім'я. В. фон Гумбольдту належать праці з філософії, естетики, літературознавства, юридичних наук. Його близькими друзями були Г.-В.-Ф. Гегель, Ф. Шиллер, Й.-В. Гете та інші відомі люди того часу.

Праць В. фон Гумбольдта з проблем мовознавства небагато, однак в історію науки він увійшов у першу чергу як мовознавець-теоретик. Саме його вважають засновником теоретичного мовознавства. Своїми працями він обґрунтував формування загального мовознавства як окремої дисципліни. Учений став першим дослідником мови у XIX ст., який здійснив спробу осмислення всього мовознавчого матеріалу і сформував фундаментальні положення наукового методу і філософії живої природної мови.

Мовознавчі інтереси вченого були різноманітними. Його лінгвістичний кругозір охоплював європейські, баскську, санскрит, китайську, маланезійсько-полінезійські мови та індіанські мови Північної Америки. У своїх лінгвофілософських і лінгвістичних побудовах він використовував матеріал значної кількості мовних сімей і груп, залучаючи дані давньоєгипетської, японської, давньогрецької, латинської, давньоєврейської, семіто-хамітських та багатьох інших мов світу. Такі ґрунтовні знання забезпечували йому широту лінгвістичного мислення і слугували основою для тонких і глибоких емпіричних спостережень, що уможливлювали широкі теоретичні узагальнення.

Серед найважливіших лінгвістичних праць В. фон Гумбольдта виокремлюють: «Про порівняльне вивчення мов стосовно різних епох їх розвитку» (1820), «Про буквене письмо та його зв'язок з будовою мови» (1824), «Про двоїну» (1827). Найвідомішою є його тритомна праця «Про мову каві на острові Ява» (посмертно видана в 1836—1840). У теоретичному вступі до неї «Про різноманітність будови людської мови та її вплив на духовний розвиток людства» вчений виклав свою

теоретичну концепцію, сформулював власну філософію мови. Ця праця вплинула на розвиток мовознавства і вважається одним із найвидатніших досягнень світової філософії мови.

Філософську концепцію мови Гумбольдта визначають ідеї німецької класичної філософії, перш за все І. Канта, Г.-В.-Ф. Гегеля, Ф.-В. Шеллінга, Й.-Г. Гердера, Й.-Г. Фіхте, Ф.-Г. Якобі. Теоретико-методологічною основою концепції став антропологічний підхід до мови, згідно з яким її вивчення треба здійснювати в тісному зв'язку зі свідомістю і мисленням людини, її культурою та духовним життям. Учений зазначає, що «головний вплив мови на людину обумовлюється її мислячою і в мисленні креативною силою; ця діяльність іманентна і конструктивна для мови» (с. 58)<sup>1</sup>.

В. фон Гумбольдт, як і І. Кант, розглядав свідомість як особливу першооснову, що не залежить від матерії й розвивається за своїми законами. Застосовуючи це положення до визначення сутності мови, він зазначав: «Мова є душа в усій її сукупності. Вона розвивається за законами духу» (с. 172). Провідним, на думку мислителя, є дух народу: «...духовна сила є найбільш життєвою і самостійною першооснотою, а мова залежить від неї» (с. 178). Однак дух народу можна пізнати лише завдяки мові. Вона відображає найсвоєрідніші й найтонші риси народного духу (с. 47). Учений наголошує, що «визначення мови як діяльності духу абсолютно правильне і адекватне вже тому, що буття духу взагалі може мислитись тільки в діяльності і як діяльність» (с. 70).

Значний вплив на лінгвофілософську концепцію В. фон Гумбольдта мало вчення І. Канта про протиріччя (антиномії) чистого розуму. Відомий мовознавець показав, що спроба розуму дати відповідь на питання, що таке мова, призводить до вияву антиномій, які, характеризуючи мову з різних, іноді протилежних, аспектів, розкривають її сутність у всьому складному поєднанні ознак.

Спираючись на ідеї Шеллінга про тотожність духу й природи, її постійного розвитку, його концепцію абсолютного розуму, а також положення Гегеля про мислення як незалеж-

<sup>1</sup> Тут і далі, цитуючи праці В. фон Гумбольдта, подаємо посилання на сторінки видання: В. фон Гумбольдт. Избранные труды по языкознанию. — М.: Прогресс, 1984. — 398 с.

ну від людини об'єктивну сутність, основу всього суцього, про первісну тотожність мислення і буття, Гумбольдт вважав мову діяльністю духу і мислення. На дух впливає матерія; мова — матеріальне втілення духу (с. 70—71; 82; 319).

В. фон Гумбольдт поділяв ідеї Й.-Г. Гердера щодо природи й походження мови, про взаємозв'язок мови, мислення і «духу народу». На основі розгляду найрізноманітніших аспектів мови він виробив метод, за допомогою якого можна пояснити первісну єдність мови, мислення і феноменів культури, створивши лінгвістичне підґрунтя для об'єднання наук про культуру.

Сучасна російська лінгвістка В. Постовалова виділяє такі ознаки теоретико-методологічної концепції В. фон Гумбольдта: 1) синтез натуралістичного і діяльнісного принципів вивчення мови і людини, що визначає мову як організм духу і його самодіяльність; 2) діалектичний підхід, який розкриває бачення об'єкта як внутрішньосуперечливого, положення про антиномічну природу мови; 3) системно-цілісний погляд на мову, за яким онтологічно об'єкт розглядається як певна цілісність, хоча методологічно допустимий певний аналітизм; 4) пріоритет динамічного, процесуального підходу над структурно-статичним, опису живої мови (мовлення) над структурою мови; 5) розуміння мови як організму, що породжує себе; 6) домінування позачасового (панхронічного) погляду на мову над історичним аналізом руху мови в конкретні епохи; 7) поєднання інтересу до живої різноманітності реально існуючих мов і мови як спільного надбання людства; 8) відмова від внутрішнього опису мови, зіставлення її з іншими видами духовної діяльності людини, перш за все з мистецтвом; 9) поєднання філософсько-абстрактного погляду на мову із детальним науковим підходом до її вивчення [Постовалова 1982, с. 49 і далі]. Важливою ознакою мислення Гумбольдта є метафоричність (наприклад, метафора коло символізує цілісність, ізольованість; *вогонь, полум'я* — діяльність духу, одухотвореність; *потік, політ* — вічний рух, зміни у світі й мові тощо).

Загалом метод Гумбольдта кваліфікують як лінгвофілософську антропологію. Учений, спираючись на дані мови, культури, історії тощо, ставив за мету створення

«порівняльної антропології». Він, на думку сучасного грузинського мовознавця Г. Рамішвілі, був переконаний, що за допомогою мови можна пізнати усе багатство світу в його єдності [Рамішвілі 1984, с. 6].

За Гумбольдтом, сутність мови, її походження важко пояснити за допомогою наукових категорій і дефініцій, оскільки мова «з'являється із невідомої скарбниці, куди можна зазирнути лише до певної межі, після чого вона наглухо зачиняється, залишаючи лише відчуття своєї незбагненності» (с. 82). При цьому сутність людини нерозривна із сутністю мови: «Створення мови обумовлене внутрішньою потребою людства. Вона не лише зовнішній засіб спілкування людей у суспільстві, в й закладена в природі самих людей і необхідна для розвитку їх духовних сил і формування світогляду. <....> Мова є одним із тих явищ, які стимулюють загальнолюдську духовну силу до постійної діяльності» (с. 168). Мова — найважливіший засіб відтворення людських духовних сил у нових вищих формах їхнього вияву.

### Духовна природа мови.

#### Мова як світобачення народу

В. фон Гумбольдт, високо оцінюючи роль мови в спілкуванні людей, уважав її чимось більшим, ніж просто засобом комунікації: «Мова — це не просто засіб спілкування, вона вираження духу і світогляду мовця, спілкування — ...далеко не єдина мета, на котру мова працює і котра, зрештою, отримує своє кінцеве призначення все ж у конкретній людині, тією мірою, якою її можна відділити від людства» (цит. за: [Радченко 2006, с. 33]). Учений постійно наголошував на нерозривності понять «мова» і «народ» («нація»), «мова» і «культура». В. фон Гумбольдт заявляв: «Людина, взята сама по собі, слабка і здатна лише на незначне через свою недовговічну силу. Їй потрібна висота, на яку вона могла б піднятися; ряд, до якого вона могла б примкнути. Цю перевагу вона, безумовно, отримує, чим більше вирощує в собі дух своєї нації, свого роду, свого часу» (цит. за: [Радченко 2006, с. 39]). За його твердженням, мова є надбанням окремого народу, а

народ — це спільність людей, що розмовляє однією мовою. Для Гумбольдта «народ» («нація») — така форма вияву людського духу, яка має «мовний» статус. «Мова і духовна сила народу розвиваються не окремо одна від одної і не послідовно одна за іншою, а складають виключно і нерозривно одну й ту саму дію інтелектуальної здатності» (с. 67—68).

У праці «Про вплив різного характеру мов на літературу і духовний розвиток» німецький лінгвіст зазначав, що «конкретні мовні форми, безперечно, надають конкретного скерування духу, накладаючи на нього певні обмеження...» (с. 327). У нерозривній єдності «дух — мова», на думку Гумбольдта, «істинна роль мови полягає в тому, щоб підштовхувати людський дух у процесі його розвитку до впорядкованої діяльності і до розгортання всіх його можливостей, або — якщо виразити це в аспекті впливу духу на мову — в тому, щоб втілювати таку чисту, впорядковано діючу і животворну енергію, яка її створила» (с. 179). Г. Рамішвілі зазначає, що «обумовлене мовою природне членування людства на народи, хоча і має силу природної необхідності, але проводиться Гумбольдтом не за біологічними, расовими та іншими ознаками, а за більш високим принципом, який створює основні й необхідні — «охарактеризовані мовою» — умови людського буття, які вивіщують людину до вирішення завдань свого історико-культурного призначення» (Рамішвілі 1984, с. 12).

У концепції Гумбольдта мова, зокрема рідна, невіддільна від культури. Вона пов'язана з духовним розвитком людства, відображає розвиток культури: «Мова тісно переплетена з духовним розвитком людства і супроводжує його на кожному етапі його локального прогресу або регресу, віддзеркалюючи в собі кожен стадію культури» (с. 58; див. також с. 47).

Призначення мови, за Гумбольдтом, полягає в тому, щоб: 1) здійснювати «перетворення світу на думки»; 2) бути посередником у процесах взаєморозуміння людей, виразником їх думок і почуттів; 3) слугувати засобом розвитку внутрішніх сил людини, впливати на мислення, почуття і світобачення мовців.

Мова — це орган, що утворює думку (с. 75); мислення не просто залежить від мови, а певною мірою обумовлюється кожною конкретно ідіоетнічною мовою. У мові відбувають-



ся процеси інтерпретації людиною світу, а тому різні мови виявляються різними світобаченнями. Слово не відображення предмета, а його осмислення, тому воно еквівалентне не предмету, а його розумінню в акті мовної творчості.

Одне з найважливіших положень лінгвофілософської концепції Гумбольдта — ідея тотожності мови і «народного духу». Причину існування багатьох мов учений вбачає у «внутрішній потребі людського духу створювати різноманіття інтелектуальних форм» (цит. за: [Радченко 2006, с. 43]), які виявляються в мові і через мову.

У розумінні поняття «народний дух» Гумбольдт близький до Гегеля, а у вченні про тотожність мови і народного духу — до Шеллінга. У Шеллінга суб'єкт і об'єкт нерозривно пов'язані в абсолютному розумі; розум перестає бути чимось суб'єктивним або об'єктивним, оскільки об'єкт можливий лише стосовно мислячого суб'єкта. Тобто наявна тотожність суб'єктивного і об'єктивного. Так підходить до розуміння мови і Гумбольдт: «Будучи стосовно пізнаваного суб'єктивною, мова стосовно людини об'єктивна... Сам по собі суб'єктивний характер усього людства знову стає для неї [людини] чимось об'єктивним. <...> Оскільки об'єктивне є тим, що, власне, і повинно бути пізнаним, і коли людина суб'єктивним шляхом мовної своєрідності наближається до цього, вона повинна докласти нових зусиль для того, щоб відокремити суб'єктивне і цілком вичленувати з нього об'єкт» (с. 107—108).

У концепції Гегеля абсолютний дух — це природне начало, «абсолютна ідея», що існує самостійно, ідеальне системне і динамічне ціле. Проходячи три етапи розвитку, дух є спочатку суб'єктивним (суспільство і суспільна свідомість — мораль, право), а потім — абсолютним (єдність першого і другого), що набуває форми мистецтва, релігії, філософії. Основною ознакою духу, за Гегелем, є спонтанна розумова активність, притаманна і діяльності як атрибуту духу. У розумінні Гумбольдта дух не має інших позитивних атрибутів, окрім діяльнісного начала. Він є самобутнім, вільним, самостійним, діяльнісним, всепроникним. Усе, що живе в духовній і тілесній природі, можна пояснити дією самобутньої сили, яка покладена в основу всього, але розвивається за невідомих умов.

Поняття «народний дух» Гумбольдт розглядає у контексті виявлення умов і причин відмінностей мов. Уважаючи недостатнім лише один звуковий аспект для пояснення відмінностей і специфіки мов, він шукає більш «високий принцип», котрий ці відмінності й специфіку може розтлумачити. Таким принципом стає народний дух. Це поняття важко зрозуміти в «чистому вигляді» без звернення до мови, яку розуміють не лише як засіб для пізнання духу народу, а і як чинник його створення. Тут ніби замикається зачароване коло: дух народу як «вищий принцип», обумовлюючи відмінності й специфіку мов, сам потребує пояснення через мову. Гумбольдт тлумачить цю суперечливість так: «Не буде зачарованого кола, якщо мови вважати продуктом сили народного духу і в той же час пробувати пізнати дух народу за допомогою побудови самих мов: оскільки кожна специфічна духовна сила розвивається за посередництвом мови і лише з опертям на неї, то вона не може мати іншої конструкції, окрім мовної» (с. 67—68).

За Гумбольдтом, правильність і багатство розвитку мови прямо пропорційно залежать від впливу на мову народного духу: «Всіма своїми коренями і найтоншими їх фібрами вона (мова) сплетена з силою національного духу, і чим розмірніше діє на мову сила національного духу, тим правильніший і багатший розвиток мови». Одне із найвідоміших тверджень Гумбольдта: «Мова є ніби зовнішнім виявом духу народу; мова народу є його дух і духом народу є його мова — важко уявити собі щось більш тотожне» (с. 68).

Від дії духу в мові залежить принцип утворення мови, її структура і утворення форм. Мови, відповідно, мають силу, яка впливає на дух. І цей вплив має всебічний і гармонійний характер. За образним висловлюванням Гумбольдта, мови — це колії, по яких діяльність духу здійснює свій плин; русло, по котрому дух котить хвилі свого життя. Мова і дух народу нерозривні, тотожні.

Спираючись на положення про тотожність мови і духу народу, Гумбольдт сформулював тезу про неповторний характер кожної мови, про те, що мова — це світобачення народу (у термінології вченого — *sprachliche Weltansicht*) і, відповідно, кожного з його представників. Саме це положення стало

основою гумбольдтіанства в XIX ст. і було відроджене в XX ст. у концепціях неогумбольдтіанства.

Ще в 1801 р. у фрагментах монографії про басків В. фон Гумбольдт стверджував, що різні мови — це не різні звукові позначення одного і того ж предмета, а «різні його бачення». Інакше кажучи, мова є певною реальністю, що перебуває між світом і людиною, а не низкою готових «етикеток» до наявних у світі «предметів» чи їх простим «озвученням», вона повідомляє про те, як нам дані предмети, а не про те, як вони називаються.

Мова відображає не стільки власне субстанційні властивості позамовного світу, скільки ставлення людини до нього, кореляції «людина — світ». Ці корелятивні зв'язки, за Г. Рамішвілі, у різних мовах переломлюються по-різному, крізь властиве кожній мові семантичне членування Універсуму [Рамішвили 1984, с. 17]. Відповідно, у висловлюваннях про речі та явища люди певною мірою керуються орієнтирами, прокладеними семантикою природної мови. Отже, звучання поєднується не безпосередньо з предметом, а через семантично «опрацьовані» одиниці, які уже як змістові утворення можуть стати основою самого акту позначення і мовної комунікації. У праці «Про порівняльне вивчення мов стосовно різних епох їх розвитку» вчений зазначає, що «із взаємообумовленої залежності думки і слова впливає, що мови — це не тільки засоби вираження вже пізної істини, але, більше того, — засоби відкриття раніше не відомої. Їх відмінності полягають не лише у відмінностях звуків і значень, а й у відмінностях самих світосприймаць» (с. 319).

Ідея «мовного світобачення» важлива для розуміння глибинних основ комунікації, спілкування людей: «Люди розуміють одне одного не тому, що передають співрозмовнику знаки предметів, і навіть не тому, що взаємно налаштовують одне одного на точне і повне відтворення ідентичного поняття, а тому, що взаємно зачіпають одне в одного той самий ланцюг чуттєвих уявлень і початків внутрішніх понять, торкаються до одних і тих самих клавіш інструмента свого духу, завдяки цьому в кожного з'являються у свідомості відповідні, але не

тотожні смисли» (с. 172). Мова, на думку В. фон Гумбольдта, «не просто засіб обміну, який слугує взаєморозумінню, а воістину світ, який внутрішня робота духовної сили закликає поставити між собою і предметами...» (с. 171). Мова допомагає людині пізнавати світ, і в той же час це пізнання залежить від мови: «Як окремих звук постає між предметом і людиною, так і мова загалом виступає між людиною і природою, яка впливає на неї зсередини й ззовні, людина оточує себе світом звуків, щоби сприйняти в себе і опрацювати світ речей... Людина переважно — та навіть виключно..., — живе з предметами так, як їх подає їй мова... І кожна мова описує навколо народу, якому вона належить, коло, звідки людина може вийти лише умовно, оскільки вона відразу потрапляє в коло іншої мови» (с. 80. Виділено нами. — Ф. Б.).

Мова, за Гумбольдтом, перебуває між людиною — її свідомістю, мисленням — і світом (с. 80—81). Як зазначає О. Радченко, «через свій проміжний характер мова повинна одночасно віддзеркалювати «природу» зовнішнього світу і світу людини, знявши об'єктивність першого і суб'єктивність другого своєю особливою природою» [Радченко 2006, с. 36]. Таке бачення сутності мови слід уважати основою її синергетики, яку на початку XX ст. стверджував П. Флоренський. У цих тезах сконцентрований виклад сутності гумбольдтіанства, ідей, які суттєво вплинули на концепції Е. Сепіра, Б.-Л. Ворфа, Й.-Л. Вайсгербера, Й. Тріра та деяких інших учених. Мова як система світобачення здійснює корегувальний вплив на людську поведінку: людина поводить себе з предметами так, як їх «подає», «відкриває», «змальовує» мова.

Водночас із тези про «мовне світобачення» не впливає висновок щодо релятивізації світу. Гумбольдт зазначав, що «суб'єктивність окремого індивіда знімається суб'єктивністю народу», який формується «попередніми і нинішніми поколіннями», а «суб'єктивність народу — суб'єктивністю людства» (с. 168). У цьому він вбачав «глибокий внутрішній зв'язок усіх мов» (с. 169), який є необхідною умовою не лише подолання суб'єктивної однобічності кожної окремої мови, а й досягнення об'єктивної істини зусиллями всього людства. Ці аспекти концепції Гумбольдта не завжди враховували його послідовники

в ХХ ст., перш за все неогумбольдтіанці, які зосередили свою увагу на проблемі суб'єктивності, неповторності кожної ідіоетнічної мови.

Отже, В. фон Гумбольдт одним із перших лінгвофілософів звернув увагу на духовну сутність мови, її нерозривний зв'язок із людською природою, когнітивною та психічною діяльністю, синергетичні основи її функціонування в суспільстві й роль у житті кожної особистості.

### Учення про творчий характер мови.

#### Енергетейно-еволюційна концепція рідної мови

Учення В. фон Гумбольдта про мову як світобачення народу тісно пов'язане з положенням про її творчий характер та енергетейну сутність. Мова, за Гумбольдтом, — жива діяльність людського духу, єдина енергія народу, що впливає з глибин людського ества і проникає у все його буття. «За своєю дійсною сутністю мова — це щось постійне і водночас у кожен момент змінне. Навіть її фіксація у письмі являє собою далеко не досконалий мумієподібний стан, який потребує відтворення його у живому мовленні. Мова є не продуктом діяльності (ergon), а самою діяльністю (energeia). Її істинне визначення може бути лише генетичним. Мова являє собою постійно відтворювану роботу духу, скеровану на те, щоб зробити артикульований звук здатним на вираження думки. В істинному і дійсному сенсі під мовою можна розуміти лише всю сукупність актів мовленнєвої діяльності. <...> Визначення мови як діяльності духу абсолютно правильне і адекватне вже тому, що буття духу взагалі може мислитись лише в діяльності й за наявності такої» (с. 70).

Розуміння мови як енергейї було якісно новим у науці про мову й лінгвофілософії. Формою існування мови у такому аспекті розгляду стає розвиток. Якщо мова — це енергейя, то її можна розглядати як організм, який постійно і вічно себе породжує. Це жива діяльність людського духу, єдина енергія народу, яка покладена в основу всіх інших видів людської діяльності. Вона є силою, яка робить людину людиною (с. 68).

Водночас мова — це щось постійне, незмінне, яке перебуває перед людиною, основа і джерело вічного руху. Цю

суперечність (антиномію) В. фон Гумбольдт трактував так: «У кожен момент і в будь-який період свого розвитку мова... уявляється людині — на протигагу всьому вже пізаному й продуманому нею — невичерпною скарбницею, в якій дух завжди може відкрити щось невідоме, а почуття — завжди повному сприйняти щось ще не відкрите... Мова насичена переживаннями багатьох попередніх поколінь і зберігає їх живе дихання, а покоління ті через звуки материнської мови, які й для нас стають вираженням наших почуттів, пов'язані з нами національними й родинними зв'язками. Ця почасті стійкість, почасті змінність мови створює особливі відносини між мовою і поколінням, яке нею розмовляє» (с. 173).

Отже, у своїх міркуваннях про сутність і природу мови Гумбольдт дійшов висновку про необхідність розрізнення двох «модусів» існування явищ мови: мови (як ергону) і мовлення (як енергейї): «Сутність мови виявляється в самому акті її відтворення. Живе мовлення є першим і істинним станом мови: цього не можна забувати, досліджуючи мову, якщо ми хочемо увійти в живу сутність мови» (с. 70). Мислитель стверджує про наявні в мові антиномії (внутрішні напруження системи мови, які її не руйнують) діяльності й результату мови і мовлення, які відіграли важливу роль у розвитку науки про мову, оскільки, з одного боку, були сформульованими теоретичними основами вивчення живих мов, діалектів, ідіостилів окремих людей, а з іншого — мови як абстрактної системи, що організована і функціонує за властивими системам законами.

Вихідними положеннями еволюційної теорії мови Гумбольдта є: 1) виникнення, існування і розвиток системи мови не є продуктами свідомої діяльності людини — «мова виникає із таких глибин людської природи, що в ній ніколи не можна бачити навмисний витвір, творення народів. Їй притаманне очевидне для нас, хоча і таємниче за своєю сутністю самодіяльнісне начало... і в цьому плані вона не продукт чиеїсь діяльності, а мимовільна еманация духу, не творіння народів, а... їх внутрішня доля» (с. 49); 2) мова — це структура масової людської (мовної) діяльності, яка перебуває в постійному становленні, еволюції. Мови, на думку Гумбольдта, є відображеннями початкової мовної здатності, закладеної в людині у

вигляді деяких нечітко усвідомлюваних принципів діяльності, яка актуалізується за допомогою суб'єктивної активності мовця. Людина, пробуджуючи в собі активну мовну здатність і розгортаючи її у процесах соціалізації, спілкування, кожен раз своїми власними зусиллями створює собі мову.

Рушійну силу еволюції, розвитку мови загалом та її окремих рівнів Гумбольдт вбачав у діалектиці самої мови, її антиномічній природі. Учений формулює кілька антиномій мови, тобто протилежних, але таких, що не руйнують систему, сил, які формують «зони напруження», а значить, і джерела розвитку:

— антиномія мови і мислення. З одного боку, мова — це засіб утворення думки. Без мови неможливе утворення понять; слово — це єдність звука і поняття. З іншого боку, дух людини постійно прагне звільнитись від мови, оскільки слова обмежують внутрішні почуття;

— антиномія довільності знака і мотивованості елементів мови. Слова — знаки окремих понять, слово «вдягнене» у звукову форму. Звуки і поняття за своєю природою різні: звук слугує для людини представником предмета; поняття є вираженням нашого погляду на предмет;

— антиномія суб'єктивного і об'єктивного в мові. Будучи стосовно пізнаваного суб'єктивною, мова стосовно людини об'єктивна;

— антиномія мови як діяльності і як продукту (результату) діяльності. За своєю сутністю мова є чимось постійним і водночас змінним. Постійний розвиток — основа існування мови;

— антиномія мови і мовлення. Мова як маса всього витвореного живим мовленням не те саме, що мовлення в устах народу. Тобто мова як ціле відрізняється від окремих актів мовленнєвої діяльності;

— антиномія розуміння і незрозуміння. Слова отримують свою остаточну визначеність лише в мовленні окремої особи. Однак, за Гумбольдтом, особливість спілкування полягає в тому, що мовець і слухач сприймають один і той самий предмет з різних боків, вкладають різні смисли в одне слово. Звідси випливає, що «ніхто не сприймає слів точно в тому самому сенсі, і дрібні відтінки значень переливаються по всьому простору мови, як кола по воді у випадку падіння каменя. Тому

взаємне розуміння між мовцями в той же час є незрозумінням, а згода в думках і почуттях є водночас і незгодою» (с. 169).

Пізнання В. фон Гумбольдтом духовної сутності мови тісно пов'язане з поняттям «рідна мова». Для кожної людини і етносу загалом рідна мова — найвищий вияв існування мови як такої: «Оскільки розвиток у людини її людської природи залежить від розвитку мови, цією останньою безпосередньо і визначається поняття нації як людського співтовариства, що йде в утворенні мови своїм неповторним шляхом» (с. 167).

У праці «Про вплив різного характеру мов на літературу і духовний розвиток» учений наголошував, що «різні мови є для націй органами їх оригінального мислення і сприйняття...» (с. 324). Саме з рідною мовою душа людини вступає в найінтимніший зв'язок (с. 172). «Мова — це розквіт всього організму нації» (с. 325). І в іншій праці: «Зовсім інша прозорість понять, визначеність виразів й осмисленість свідомості стали б домінувати, якби правильне проникнення у взаємозв'язки рідної мови стало б всезагальним; любов до рідної мови і батьківщини, а з ними — і глибина будь-якого почуття зростали б; людина стала б носити в собі предмет, який постійно її стимулює, постійно на неї впливає, якби вона [людина] перестала розглядати мову як практично умовний байдужий знак, вглядаючись у неї як в паросток, що виріс на її стовбурі, достойний його уваги не меншою мірою, ніж гори і ріки, що оточують її рідні місця... Оскільки людина і її мова постійно впливають одна на одну, то цей вплив зміг би стати більш суттєвим, плідним і впорядкованим» (цит. за: [Радченко 2006, с. 43—44]).

Кожна мова має свій неповторний характер, «вбирає в себе щось від конкретної неповторності своєї нації і в свою чергу впливає на неї тією ж мірою» (с. 166). Характер мови — це «природний результат безперервного впливу, який здійснює на мову духовна неповторність нації... Тому, відштовхуючись від будь-якої мови, можна робити висновки про національний характер» (с. 167—168). Звідси логічний висновок: «лише з розвитком мови національні відмінності вперше переходять у більш світлу сферу духу» (с. 167).

Суттєва роль рідної мови в житті кожної людини і етносу зумовила сформулювання В. фон Гумбольдтом ідеї її енерге-

тейного визначення як «сукупної духовної енергії народу» (с. 173). Велика кількість мов у світі — це свідчення зростання, а не падіння духовних сил тих народів, для яких ці мови є рідними (с. 172). Саме завдяки розмаїттю рідних для різних етносів мов «зростає багатство світу і розмаїття того, що ми в ньому пізнаємо, тим самим для нас розширюється обсяг людського буття і нові способи мислення постають перед нами у вигляді конкретних і дійсних характерів» (цит. за: [Радченко 2006, с. 44]).

Отже, як лінгвофілософ В. фон Гумбольдт сформулював ідею духовно-енергетичної сутності мови у найтісніших зв'язках з її творцем — народом, обґрунтував теорію мови, засновану на понятті рідної мови. Його вчення стало визначальним поштовхом для розвитку світової лінгвофілософської думки, важливим етапом розуміння духовної синергетики рідної мови.

### ДУХОВНО-ЕНЕРГЕТИЧНА СУТНІСТЬ МОВИ В КОНЦЕПЦІЇ О. ПОТЕБНІ

В Україні ідею духовно-енергетичної (духовно-динамічної) сутності мови плідно розвивав О. Потебня, передусім у праці «Думка і мова» (рос. «Мысль и язык») (1862). Ця праця молодого українського дослідника стала, так би мовити, «прологом» до всіх його наступних досліджень, зокрема «Із записок з російської граматики», «Із лекцій з теорії словесності» та ін. У них О. Потебня «імпліцитно» використовував положення, висловлював в «Думці й мові».

### Динамічна природа мови і мислення

Український мовознавець, засновник Харківської лінгвофілософської школи Олександр Потебня (1835—1891) своїми працями багато в чому визначив характер і основну проблематику розвитку лінгвофілософії в Росії другої половини XIX — початку XX ст. і в подальшому. Його філософсько-лінгвістичне вчення було націлене на визначення сутності й природи живої людської мови, вивчення проблеми її походження, дослідження ролі в пізнавальній і творчій діяльності індивіда і народу загалом, втілювало оригінальні підходи до вивчення співвідношення думки і слова. Новаторськими були ідеї українсько-

го мовознавця в царині граматичної будови мови та семантики живих природних мов.

Значний вплив на формування лінгвофілософської концепції О. Потебні мали ідеї В. фон Гумбольдта, якого він називав «великим мислителем» (с. 127)<sup>1</sup>. Однак, попри спорідненість ідей учених, концепція українського лінгвофілософа не вкладається в прокрустове ложе гумбольдтіанства, а за низкою аспектів навіть суперечить йому.

Співзвучними ідеям О. Потебні були думки Гумбольдта про мову як «безперервну діяльність», тобто мову як «енергейю», співвідношення мови і мислення, активну роль мови у взаємозв'язках людини і світу, що її оточує, про розвиток як необхідну умову існування живої природної мови, про діалектику суб'єктивного і об'єктивного, індивідуального і соціального (с. 25—39). Водночас український учений творчо і критично ставився до вчення Гумбольдта, вбачаючи в ньому певну умоглядність окремих положень, загальну незавершеність висновків. Німецького вченого він уважав предтечею нової теорії мови, який не повністю звільнився від пут старої.

Важливою ідеєю Гумбольдта, яку розвивав Потебня, була думка про те, що мова — це основний спосіб мислення і пізнання. Німецький учений зауважив, що «мова — це орган, який творить думку... Інтелектуальна діяльність і мова тому являють собою єдине ціле» [Гумбольдт 1984, с. 75]. У роботі «Думка і мова» Потебня уточнює ідею Гумбольдта, роблячи акцент на діялісно-творчому аспекті мови, зазначаючи, що «мова — це засіб не виражати вже готову думку, а створювати її, ...вона не відображення готового світосприйняття, а діяльність, що його формує» (с. 38).

Найпомітніше відрізняються погляди Потебні й Гумбольдта у питанні про сутність поняття «внутрішня форма». У німецького вченого основну увагу сфокусовано на розумінні мови як цілісної системи, де навіть найменший мовний елемент не може виникнути без наявності єдиного принципу форми, який втілений у всіх складниках мови. Водночас поняття «внутрішня форма мови» у В. фон Гумбольдта невизначене, нечітке, користуючись ним, важко пояснити гармонійний зв'язок між мовою і мисленням. О. Потебня виробив власне розуміння цієї

\*1 У круглих дужках подано сторінки видання: Потебня А. А. Мысль и язык. — К.: Синто, 1993.

центральної категорії лінгвофілософської концепції і звузив поняття внутрішньої форми до більш часткового, але значно чіткіше вираженого поняття — «внутрішня форма слова».

Вирішуючи фундаментальне питання лінгвофілософії — співвідношення мови і мислення, — О. Потебня зазначав: «з часів В. Гумбольдта всі, хто серйозно займався вищими завданнями мовознавства, переконалися, що думка і мова нероздільні, що мова без думки такою ж мірою неможлива, як думка без мови; що те й інше співвідносяться одне з одним як душа і тіло, сила і функція, сутність (зміст) і форма» (с. 69). Потебня вважав, що від з'ясування питання про співвідношення думки і мови залежать підходи до висвітлення всіх інших проблем мовознавства і філософії мови, перш за все виявлення пізнавальних можливостей мови.

У межах логіко-філософських і лінгвістичних підходів, які домінували до середини XIX ст., мову розглядали як пасивний засіб вираження думки. Авторів цих теорій не цікавив спосіб, котрим здійснювалось утілення думки в мові. Однак О. Потебня у своїх працях довів, що проблема співвідношення мови і мислення пов'язана з їх вивченням як явищ, які історично розвиваються. Між ними наявний тісний зв'язок і взаємозалежність, але не тотожність. Для нього мова — це умова і засіб здійснення мислення, збереження і передавання думок іншим, накопичення знань наступними поколіннями.

Оскільки різні мови здійснюють перетворення і членування домовної думки неоднаково, характер конкретної мови визначає її зміст. О. Потебня порівнював вплив мови на думку із впливом ока на зір: «Подібно до того, як найменші зміни в будові ока і діяльності зорових нервів неминуче дають інші сприйняття і цим впливають на світосприйняття людини загалом, так кожна дрібниця в будові мови повинна давати без нашого відомо свої особливі комбінації елементів думки. Вплив дрібниці мови на думку свого роду єдиний і нічим не замінний» (с. 108). Однак мова не лише впливає на думку, а і є могутнім засобом подальшого розвитку і суттєвою умовою її вдосконалення.

Упродовж століть під впливом думки мова змінюється і спричинює появу вищих її форм. «Думка, — зазначав Потебня, — для перетворення на вищі форми потребує символів мови» (с. 89). Рушійною силою в розвитку мови є потреби

думки. «Думка повинна розвиватись, отже, і мова повинна рости» (с. 92). Народ, твердив учений, постійно переробляє мову, пристосовуючи її до мінливих потреб своєї думки (с. 104).

Важливим аспектом співвідношення думки і мови О. Потебня вважав те, що за допомогою мови здійснюється об'єктивація думки. «За допомогою слова створюються абстракції, необхідні для подальших успіхів думки, але водночас вони виявляються джерелом помилок» (с. 101). Мова допомагає створювати для пізнання абстракції, які нагадують русло для плину думки. На думку вченого, різноманітні закони, причинно-наслідкові зв'язки, просторово-часові співвідношення тощо, тобто онтологія світу, задаються мовою, а не виявляються незалежно від неї. Категорії людського мислення — це конструкти, результати розвитку живої природної мови.

О. Потебня визнавав, що зміст наукового знання не повністю впливає із роботи людської думки, але це лише свідчить про належність слова до двох світів — свідомості й природи, підтверджуючи його буттєве наповнення. Слово перебуває між людиною і природою, є тією формою, за допомогою якої суб'єкт отримує можливість спостерігати власну думку про світ, здійснювати наповнення її змістом на основі суми попередніх уявлень. У слові людина приходить до усвідомлення буття, знання предмета. При цьому в освоєнні світу важливу роль відіграє внутрішня форма слова, оскільки саме вона є тим відправним пунктом, котрий стає принципом творення думки у процесах пізнавальної діяльності людини.

Активна і динамічна («енергетейна» в термінології В. фон Гумбольдта) природа мови сприяє рухомості й динаміці думки. «Якщо б мова була вираженням готової, вже сформованої думки, то вона мала б значення лише для свого творця» (с. 32). Людині властиве не знання істини, а прагнення, любов до неї, переконаність у її бутті. Тому пізнання постає як постійна діяльність духу, яка здійснюється в тісному взаємозв'язку з діяльністю мови. На прикладі наукового пізнання О. Потебня показував його невичерпність: «Чим краще розуміємо науковий факт, тим більше вражає неповторність його опрацювання» (с. 33—34). Переконавшись в безмежності пізнання, як зазначає сучасний російський лінгвофілософ М. Безлепкін, було притаманне і науковій діяльності О. По-

тебні, котрий у процесі наукового пошуку здобував нові істини і не зупинявся на досягнутому. Вся його творчість, як і предмет дослідження, — мова, енергетейне її розуміння [Безлепкина 2001, с. 240].

### Божественно-людська природа мови

Лінгвофілософські погляди О. Потебні, зокрема концепцію сутності природи живої людської мови, значною мірою не оцінено й не висвітлено, попри увагу до наукової спадщини цього лінгвіста і лінгвофілософа. Досі не осмисленим залишається божественно-людське (теоантропологічне) розуміння сутності й природи мови. Причиною є те, що містико-геологічне й глибокодинамічне (енергетейне) сприйняття мови тривалий час залишалося поза увагою дослідників розвитку лінгвофілософських ідей. Саме через це, якщо йдеться про сприйняття й осмислення низки положень теорії мови О. Потебні, побутує твердження, що український учений — лише інтерпретатор В. фон Гумбольдта, певна річ, з корекцією на час і східнослов'янські «мотиви». Так, сучасна російська лінгвістка В. Постовалова теорію мови О. Потебні кваліфікує як редукований варіант гумбольдтівської концепції [Постовалова 1982, с. 197]. Дослідник літературознавчої спадщини О. Потебні І. Фізер розглядає його лінгвістичну теорію як «простий синтез філософії Вільгельма Гумбольдта і психології Геймана Штейнталя», вважаючи, що ця теорія загалом «не є l'archeologie du savoir» [Фізер 1993, с. 7].

Божественно-людській концепції сутності мови Потебні «не поталанило» чи не найбільше в контексті загалом глибокого розуміння його лінгвістичних основ: про неї ні слова не сказано в університетських підручниках з історії лінгвістичних учень, а в монографічних працях та статтях, написаних переважно з якоїсь однієї філософсько-ідеологічної позиції, думки вченого про Божественну природу мови розцінюють без серйозного аналізу і аргументації як «не до кінця викоринений ідеалізм» [Білодід 1960, с. 3], хитання між ідеалізмом і матеріалізмом [Крымский 1967, с. 327], атеїзмом і вірою, різновидом фейербахіанства [Колодна 1967, с. 138] тощо. Ідеологічне підґрунтя такого підходу цілком очевидне. Менш помітна причина недостатньої уваги дослідників творчості

О. Потебні до концепції божественно-людської сутності мови полягає в тому, що її засади досить лаконічно викладено в його праці «Думка і мова» у зв'язку з полемікою щодо часткової лінгвофілософської проблеми гумбольдтівських антиномій мови.

В. фон Гумбольдт розглядав антиномії як важливе джерело внутрішньої динаміки (діалектики) живої мови, основу її творчої та енергетейної сутності. Однак, поділяючи погляд німецького вченого, за яким мова і духовна сутність людини нерозривно пов'язані, О. Потебня вважав його ідею про тотожність мови і духу народу<sup>1</sup> логічно суперечливою. Український дослідник погоджувався з іншою думкою фон Гумбольдта, зокрема про те, що «мова зароджується у таких глибинах людства, що її не можна вважати витвором народів. У ній є відчутна для нас, хоча у своїй сутності й не з'ясована, самодіяльність, і з цієї точки зору вона є не результатом діяльності духу, а мимовільним його виплеском, еманациєю, не справою народів, а даром їм. Вони вживають мову, самі не знаючи, як її утворили... Це не буде пустою грою слів, якщо ми скажемо, що мова самодіяльно виникає тільки із самої себе, а мови — ...залежні від народів, котрим належать» (с. 31). І далі: «Характер народу і особливості його мови разом і за взаємної згоди з'являються із недосяжної глибини духу» (с. 32).

Як і В. фон Гумбольдт, О. Потебня розумів неможливість редукування сутності мови тільки до людського чинника, хоч би як широко його не трактували, навіть до такої абстрактної категорії як «народний дух». Для обох учених поза людською сутністю мови залишається якийсь важковловимий, складноформульований «позалюдський залишок». І якщо В. фон Гумбольдт констатував це, апелюючи до таїни і боячись метафізичного заглиблення в «неантропологічну» сферу, в якій немає місця принципам звичної антиномічної діалектики і розум визнає своє безсилля, то О. Потебня, залишаючись на раціоналістичних позиціях, сміливо формулював тезу про вищу сутність мови як відображення Божественного Логосу.

\*1 «...Мова споріднена з усім, що є в душі як цілому, так і одиничному; ніщо в ній йому не чуже» [Гумбольдт 1984, с. 66]; «мова є ніби зовнішнім виявом духу народів: мова народу є його дух, і дух народу є його мова і важко уявити собі щось більш тотожне» [Там само, с. 68].

Оскільки «мова не може виводитись із народного духу, то, очевидно, і мова, і дух повинні мати вище начало, вищу внутрішню єдність» (с. 32). Спираючись на це положення, вчений показував логічні суперечності концепції В. фон Гумбольдта: «Якщо мова є витвором духу, то вона, по-перше, не є самостійною стосовно останнього, пов'язана з ним, а не божественно вільна; по-друге, вона не потребує єдності з духом, вона відмінна від нього; по-третє, походження мови від народного духу є власне людським» (с. 32).

О. Потебня зазначив, що зусилля В. фон Гумбольдта утримати не тільки для практики, а й для теорії людське походження і розуміння сутності мови є марними, оскільки неможливо в людському дусі, із якого німецький учений виводив мову, «уявити нічого вищого від нього самого, нічого такого, з чого б поряд могли впливати мова і духовні особливості народу» (с. 33). І звідси постає найважливіший для всієї концепції вченого цілком логічний (стосовно попередніх аргументів) висновок про те, що «мова є справою божественною, причому не в тому сенсі, в якому можуть бути названі божественними всі витвори, які необхідно виникають із властивостей людського духу (наприклад, поезія): мові немає нічого рівного, окрім самого духу; разом з духом вона сягає божественного начала» (с. 33. Виділено нами. — Ф. Б.).

Високо оцінюючи лінгвофілософську концепцію В. фон Гумбольдта, О. Потебня розумів, що німецький вчений не міг не бачити суперечливості своїх поглядів на єдність і одночасну розчленованість духу і мови, божественну і водночас людську природу духу, а тому, як зауважив український лінгвіст, визнавав їх суперечливостями власної теорії, «замикав» їх на собі, тим самим «примусив вважати їх наслідком йому особисто притаманного розвитку думки, “сирим матеріалом”, який він не зміг утілити в науковій твердженні» (с. 33).

Прагнення В. фон Гумбольдта утримати пріоритет людського в розумінні сутності мови і дає підстави говорити про антропоцентризм лінгвофілософської концепції німецького вченого. При цьому, як зауважив О. Потебня, німецький учений з його бажанням примирити непримиренне в розумінні сутності мови тільки з позицій і в поняттях антропологічної

теорії стоїть значно вище за К. Бекера, який вбачав у мові організм з полярними протиріччями. О. Потебня зазначав: «Різниця між Гумбольдтом і Бекером у тому, що перший — великий мислитель, який постійно відчуває, що могутні злети його думки безсилі перед величчю проблеми, і постійно зупиняється перед невідомим, а другий у кількох мілких фразах бачить ключ до всіх таємниць життя і мови; перший, помиляючись, показує нові шляхи науці, а другий власне на собі демонструє непридатність старих. Вирішити питання походження мови і її стосунки з мисленням, за Бекером, — значить назвати мову організмом, за Гумбольдтом, — примирити існуючі в мові протиріччя мовлення і розуміння, суб'єкта і об'єкта, неподільного і народу, людського і божественного» (с. 33).

Отже, лише нерозумінням концепції В. фон Гумбольдта можна пояснити твердження, що український філософ мови повністю відкинув його антиномію божественного і людського в мові [Колодна 1967, с. 164]. Неупереджений, незаідеологізований аналіз свідчить про те, що в концепції О. Потебні були лише дещо «приглушений» аспект антиномічності і акцентований, виведений на передній план аспект нерозривного зв'язку Божественного і людського начал у природі мови за умови генетичної та гносеологічної первинності Божественного. Генетичну первинність божественної природи мови вчений розумів глибше, ніж просто процес «створення» мови Богом: «Думка, що в мові є багато аспектів, про які й не снилось людській сваволі, і що свідомо скеровані сили людини нікчемні стосовно завдань, які вирішує мова, може слугувати рятівною протидією теорії умисного винаходу, але в теорії одкровення мови ця думка подається в такому вигляді, що знищує або себе, або можливість дослідження мови взагалі» (с. 11).

Прямої відповіді на питання про те, як поєднується Божественне і людське в мові, у працях О. Потебні немає. Однак е апофатичний (діалектично-негативний) розгляд й оцінка можливих варіантів власне розумового вирішення цього питання.

1. Власне логічний варіант «звільнення» від «незручності» визнання незбагненої для людського розуму божественно-людської природи мови або через постулювання одному із складників більшої міри абстрактності, або через визнання їх



повної тотожності. Саме так чинив послідовник В. фон Гумбольдта Г. Штейнталь, постулюючи тезу про тотожність людського духу і божественного, що, на його думку, відповідає єдності об'єктивності і суб'єктивності в мові. Він уважав, що мова еманує (мимовільно «витікає») із Божества, а оскільки причиною цього є прагнення людини, то Творець постає тут певним чином залежним від людини; однак це обмеження можливе лише з волі Божої, яка перебуває у внутрішньому зв'язку з Ним. Те, що є чужим у цьому обмеженні Бога, є чужим Його миттєво-індивідуальній, а не істинній та безконечній природі; тож у створенні мови Творець сам себе обмежує. На думку О. Потебні, для В. фон Гумбольдта така спроба примирення божественного і людського в мові через приписування Богу миттєво-індивідуальної та конечної природи була б просто неможливою, а тому німецький учений «залишає згадане протиріччя невирішеним» (с. 35).

2. Власне логічне (а отже, певною мірою спрощене) розуміння природи мови як Божого одкровення. І тут, на думку О. Потебні, можна говорити про два варіанти.

Згідно з першим варіантом Бог в образі людини був учителем Адама та його нащадків, навчаючи їх мови. Однак тут, за О. Потебню, наявне величезне спрощення, оскільки «розуміння Божественної мови передбачає знання цієї мови людиною, можливість створення її власними силами» (с. 11).

Згідно з другим, витонченішим, варіантом, мова відкривалася першим людям за посередництвом їхньої власної природи. Вчений назвав ще два можливі варіанти: «1) якщо в людині закладені лише зародки сил, які є необхідними для створення слова і якщо розвиток цих сил здійснюється за законами природи, то початки мови цілком людські й Бог може бути названий творцем мови лише в тому сенсі, в якому Він є Творцем світу; 2) тому залишається лише одне припущення, що високорозвинута мова незбагненими шляхами відразу закладена в людині. Тим самим уся сила теорії Божественного створення мови концентрується в утвердженні переваги первісної мови перед усіма пізнішими» (с. 11—12). Якщо це так, зауважив О. Потебня, то «божественна мова» первісних людей має бути вищою, милозвучнішою, змістовнішою, ніж сучасна мова, а її історія повинна поставати перед

дослідником як історія падіння, погіршення. Однак це не так. Якщо давні флективні мови і є багатшими від сучасних у звуковому складі, граматичних формах і навіть поетичніші, то все ж сутність мови пов'язана передусім з передаванням думки, а тому «зростає і процвітає» (с. 12). І навіть «саме роздрібнення мов, з точки зору історії мови, не може бути назване падінням; воно не згубне, а корисне, тому що, не усуваючи можливості взаємного порозуміння, надає можливість урізноманітнити загальнолюдську думку» (с. 11—12). Ця різноманітність можлива з огляду на те, що, як уже зазначалось, «кожна дрібниця в будові мови повинна давати без нашого відома особливі комбінації елементів думки. Вплив усякої дрібниці мови на думку є по-своєму неповторним і нічим не замінним» (с. 163—164).

Отже, усі проаналізовані варіанти «поєднання» Божественного і людського як генетичних і сутнісно-онтологічних аспектів мови О. Потебню не задовольняли, оскільки цей зв'язок він визнавав глибшим, іншим, так би мовити, містичнішим, якби не загальний науково-раціоналістичний підхід ученого до об'єкта дослідження. Однак хоч прямих текстових підтверджень цього немає, контекст праць Потебні, акценти, вживання (після В. фон Гумбольдта і Г. Штейнтала) термінів «еманація», «витікання» (рос. «истечение») свідчать про те, що він схилився до неоплатоністичного й одночасно містико-теологічного еманацийно-енергетейного розуміння сутності мови в її генетичних джерелах, що перебуває в руслі православної й вітчизняної лінгвофілософських традицій.

Окрім платоністичних і неоплатоністичних ідей у філософії мови, які покладено в основу еманацийно-енергетейного розуміння сутності й природи мови, платоністичні витoki мають вплив на учення отців церкви про Божественні енергії. Найповніше це вчення сформулював у середині XIV ст. візантійський теолог Григорій Палама, який вказував, відповідно до апофатичної традиції Східної Церкви, — на непізнаваність сутності Бога і одночасну можливість особистісного спілкування з Ним. «Персональна» доступність, містичне злиття з Творцем можливі, оскільки Бог, будучи Благом, ділить себе зі своїми вірянами найреальнішим чином — за допомогою Божественних енергій, які не є Його сутністю, бо Він вищий за свої енергії, не зводиться до них, однак завдяки еманції

(«витіканню») люди сприймають всю повноту присутності Творця. Григорій Палама вказував: «Осявання і благодать божественна... — не сутність, але енергія Бога» (цит. за: [Лосский 1991, с. 140]). На думку Діонісія Ареопагіта, енергії Бога — це «творчі вияви у бутті богочасного начала всього сущого» [Дионисий Ареопагит, 1991, с. 59]. При цьому «енергії або виступи є не сутністю Бога, а тільки тим, чим Бог звернений до світу, що виявляється у створеному, тобто премудрість, майстерність і сила Бога» [Архимандрит Киприан 1950, с. 288]. Творець виявляється у всьому, але не сутнісно, а своїми енергіями, динамічно. Людина ж завдяки цим енергіям прилучається до непізнаного у своїй сутності Бога і в цьому сенсі реально з ним спілкується [Там само, с. 292].

У процесі особистісного спілкування, злиття, тезису слово — один із проявів енергетичної еманції Творця. Григорій Палама зазначав: «Слово, всаджене (влите) в нас, яке перебуває в нашому розумі, є відблиском того Слова Вічного Розуму, за зразком якого і створена людина» (цит. за: [Лосский 1991, с. 142]). На думку дослідника антропологічного вчення Григорія Палами, «мовлення і письмо для святоотецького символічного реалізму таємниче відображають Боговтілення. За кожним вимовленим словом, за кожним написаним «писалом людським» знаком символічно перебуває і нагадує про себе людському духу таїна Боговтілення» [Архимандрит Киприан 1950, с. 345]. Інакше кажучи, для теологічної думки Східної Церкви «слово та ім'я не є тільки знаком або етикеткою, прикріпленою до речі. Слово має своє реальне значення й буття як осколок Вічного Логосу Божественного» [Там само, с. 347].

Терміни «еманція», «витікання енергії», які вживали В. фон Гумбольдт і Г. Штейнталь, відрізняються від відповідних глибокомістичних понять отців церкви. Однак уже те, що їх використував О. Потебня, — досить значущий факт. Принаймні цей факт дає підстави сформулювати проблему впливу (прямого або ж опосередкованого) концепціями Гумбольдта і Штейнталья) неоплатоністичних ідей, еманційно-енергетичного розуміння сутності й природи мови як ілюмінативного відображення сутності Вічного Логосу — впливу, притаманного лінгвофілософській традиції східних слов'ян (див. [Колесов 1991; Бацевич 2008]). Цю ж проблему можна

також сформулювати дещо м'якше: про підготовлений вітчизняною лінгвофілософською традицією ґрунт, на який падають зерна філософії мови В. фон Гумбольдта і психологічної теорії Г. Штейнталья з їхніми неоплатоністичними «мотивами».

Зрозуміло, що зображати О. Потебню релігійним містиком або послідовним неоплатоніком ризиковано, адже це не зовсім відповідало б духові наукової творчості вченого. Проте важливою є думка В. Бібіхіна, висловлена стосовно філософської концепції Гегеля: «... зображати Гегеля релігійним містиком буде “неадекватним” Гегелю, однак ця неадекватність буде виправлена іншим, протилежним трактуванням; навпаки, твердити, що його систему не можна або не потрібно прочитувати релігійно чи містично, буде вже непоправною помилкою» [Бибихин 1992, с. 37].

Екстраполюючи цю думку на концепцію О. Потебні, було б непоправною помилкою не спробувати поглянути на неї з точки зору не тільки німецької лінгвофілософської традиції, а й вітчизняної теоантропологічної, релігійно-містичної традиції розуміння сутності мови. Адже саме ця, так довго «неактуалізована» концепція, нині, на початку XXI ст., постає як одна з найактуальніших, — у її світлі найсучасніші західні й вітчизняні сцієнтичні лінгвофілософські теорії здаються однобічними і непереконливими. У наш час украї вузької спеціалізації, секуляризації, «прив'язування» лише до інтелекту і практично повної відірваності від інших способів осягнення світу (інтуїтивного, підсвідомого, містичного), у час, як зауважив С. Булгаков, «сутінок думки, попри засилля знань», звернення до теоантропологічної парадигми, яка домінувала у вітчизняній лінгвофілософській думці XI—XVII ст., особливо важливе. Тому, незважаючи на ідеологічні й власне «внутрішньопарадигмальні» тенденції до раціоналізації й сцієнтизації об'єкта дослідження, саме в XX ст. вчені знову звертаються до мови як «оселі духу» (М. Гайдеггер). Божественно-людське розуміння сутності мови, яке обстоював О. Потебня, чи не найповніше втілюється в теоантропологічній концепції, зазнаючи трансформації у науковій парадигмі кінця XX — початку XXI ст.

### Мова і народність

Визначивши духовно-енергетичну сутність мови, О. Потебня у низці праць порушив проблеми співвідношення етносів (народностей, націй) і їх рідних мов.

У незакінченій статті «Про націоналізм» учений ставив важливе питання: «Чому саме певну сукупність населення ми вважаємо одним народом?» (с. 186). На нього він відповідав так: «Така очевидна народна єдність полягає не в географічній єдності території, не в державній чи релігійній єдності, не в схожості зовнішнього способу життя, харчування, одягу, особливостей житла, вдачі, звичаїв, не в мірі економічного, юридичного, наукового і художнього розвитку» (с. 186), а в тому, що «єдина прикмета, за якою ми впізнаємо народ, і водночас єдина, не замінна нічим... умова існування народу — це єдність мови» (с. 187). При цьому «те, що робить певний народ народом, полягає не в тому, що виражається мовою, а в тому, як виражається» (с. 187). Найвищим завданням мовознавства О. Потебня в дусі В. фон Гумбольдта вважав «вивчення напрямів народної думки, схоплених мовою» (с. 187).

У статті «Мова і народність», розглядаючи панівні на той час думки про невідворотність внаслідок глобальних цивілізаційних процесів злиття етносів і їх мов у єдиний загальнолюдський колектив, який послуговуватиметься спільною мовою (с. 158—161), О. Потебня протиставляв їм свою концепцію, яка ґрунтується на ідеї незнищенної неповторності етносів і їх мов.

Неможливість повного нівелювання відмінностей перш за все духовної специфіки народів учений вбачав у тому, що повне наслідування членів різних етносів неможливе за аналогією до того, що «будь-яке, навіть найповніше, розуміння є в той самий час і нерозумінням» (с. 160). Наслідування відбувається лише на найнижчих щаблях відмінностей; на вищих, духовних, щаблях повна тотожність не мислима. Наприклад, християнство є, на перший погляд, тотожним у низки народів. Насправді ж має місце не лише східне і західне християнство, а й християнство російське, польське, навіть «християнства німецькі» (с. 161).

Іншим прикладом є так звані мандрівні сюжети в художній літературі і народній творчості. При позірній спільності

змісту вони виявляються глибоконаціональними, оскільки важливим є не стільки те, що осмислюється і передається засобами мови, скільки те, як осмислюється і членується певною мовою конкретний сюжет (с. 162). У міркуваннях О. Потебні простежується надзвичайно важлива для сучасної лінгвістики ідея розрізнення узуалізованого значення і неповторного індивідуального смислу мовних виразів (див. [Бацевич 20046]).

Система і структура людських мов, за О. Потебнею, спільні лише за двома ознаками — членороздільність звуків і символічна природа, «решта їх властивостей суть племінна, а не загальнолюдська. Немає жодної граматичної і лексичної категорії, обов'язкової для всіх мов» (с. 163). Мови — це «глибоко відмінні системи прийомів мислення» (с. 163), а тому, на думку вченого, можлива заміна в майбутньому існуючих мов однією мовою — це зниження рівня мислення індивідів.

Крім того, що мова — відображення устремління народів до істини, вона ще й носій естетичних і моральних ідеалів, і щодо цього аспекту «відмінності мов не менш важливі, ніж стосовно мислення» (с. 163). Сформульована О. Потебнею ідея ґрунтується на тезі вченого про можливість порівняння мови із зором: «Подібно до того, як найменша зміна будови ока і діяльності зорових нервів невідворотно викликає інші сприймання і цим впливає на світобачення людини, так і кожна дрібниця у влаштуванні мови повинна давати без нашого відома свої особливі комбінації елементів думки. Вплив кожної дрібниці мови на думку у своєму роді єдиний і нічим не замінний» (с. 164).

Ідеї О. Потебні стають підґрунтям для формулювання важливого лінгводидактичного висновку: «Знання двох мов у ранньому дитинстві — це не володіння двома системами зображення і повідомлення одного і того самого кола думок, це роздвоєння цього кола і... забруднення досягнення цілісності світоспоглядання; це заважає науковій абстракції» (с. 166—167).

Стосовно школи і сім'ї Потебня зауважив: «Якщо мова школи відрізняється від мови сім'ї, то слід очікувати, що школа і домашнє життя не будуть гармоніювати, але будуть стикатися і боротися одна з одною» (с. 167). Щоб цього не сталося,

потрібно, на думку вченого, «знайомство учнів з іноземними мовами починати лише тоді, коли вони достатньою мірою укріпились у знанні своєї; з іншого боку, ...щоб мова учнів була і для вчителя рідною...» (с. 169). Вплив ранньої двомовності О. Потебня уважав негативним чинником у їхньому розвитку (с. 170). Цей негативний вплив полягає передусім у тому, що дитина втрачає багато часу на оволодіння чужою мовою викладання і у разі рівності всіх інших умов буде «нижче тих, котрим... потрібно було лише вчитися...» (с. 171—172). Результатом цього стає «розумова залежність» від рівня володіння чужою мовою навчання (с. 172).

Щодо співвідношення індивідуального і народного О. Потебня зазначав, що індивідуальне виростає із національного, яке, в свою чергу, пов'язане з мовою і є явищем глибоко давнім, таким, що сягає сивої давнини» (с. 176). Найвищим виявом народного (етнічного) у його зв'язку з мовою є «словесність, література, у якій найповніше виявляється неповторність народу» (с. 184).

Отже, створивши оригінальну лінгвістичну і лінгвофілософську концепцію мови, яка вплинула на подальший розвиток розуміння сутності й природи мови на теренах Російської імперії, згодом СРСР, а тепер і незалежної України, О. Потебня, як і його сучасник і земляк К. Ушинський, обґрунтовував важливу роль рідної мови в житті етносу і людини.

#### КУЛЬТУРОТВІРНА ФУНКЦІЯ МОВИ В КОНЦЕПЦІЯХ НЕОГУМБОЛЬДТІАНСТВА

У ХХ ст. культуротвірна і духоносна природа мови найповніше втілилася в працях американських і європейських послідовників В. фон Гумбольдта, наукова діяльність яких була кваліфікована як оригінальний напрям лінгвофілософської думки, що отримав назву «неогумбольдтіанство».

#### Загальна характеристика неогумбольдтіанства

Лінгвофілософські ідеї В. фон Гумбольдта були наприкінці ХІХ ст. певною мірою позабуті, а на початку ХХ ст. навіть витіснені структуралізмом. Лише із середини минулого сто-

ліття вони відроджуються перш за все у межах неогумбольдтіанства.

*Неогумбольдтіанство* — сукупність лінгвофілософських поглядів на сутність і природу мови, зв'язки дійсності, мови, мислення й культури, заснованих на ідеях В. фон Гумбольдта про мову як діяльну силу, що активно впливає на мислення, інші сфери людського буття і значною мірою визначає їх. Воно почало формуватись у 20-ті роки ХХ ст., ставши у середині століття помітним лінгвофілософським напрямом. Його базовими принципами сутності мови були положення про неповторність концептуальних систем, покладених в основу конкретних мов і значною мірою залежних від їх організації; детермінованість способу мислення етносу структурою мови, якою вони послуговуються; унікальність способу мислення кожного народу. Постулат щодо залежності концептуальних систем від структури мови по-різному варіюється залежно від конкретного напрямку неогумбольдтіанства.

Виокремлюють два основні напрями неогумбольдтіанства: європейське, сформоване у 20-ті—40-ві роки у Німеччині, яке ще називають змістовно орієнтованим вивченням мови (*inhaltbezogene Sprachbetrachtung*), і американське, яке виникло приблизно в той самий час і було тісно пов'язане з етнолінгвістикою і культурологією. Засновниками європейського неогумбольдтіанства стали Йоган-Лео Вайсгербер (1899—1985) і Йост Тріп (1911—1976). Американську версію неогумбольдтіанства пов'язують з іменами Едварда Сепіра (1884—1939) і Бенджаміна-Лі Ворфа (1897—1941). Обидва напрями виникли і розвивались абсолютно незалежно, без безпосередніх наукових контактів і обміну ідеями.

Філософські основи європейського неогумбольдтіанства — вчення І. Канта, Й.-Г. Фіхте, неокантіанська концепція Е. Кассіраера, згідно з якою поняття не відображають об'єктивну дійсність, але є продуктами символічного пізнання, тобто перш за все пізнання, обумовленого мовними знаками, або символами. Завдяки творчій активності мови хаотичний набір досвідних даних упорядковується, розподіляється за класами, вступає в різноманітні зв'язки, тобто постає як ціле. Інакше кажучи, цілісну картину світу створює людська свідомість за допомогою мови. Філософські основи американсько-

го неогумбольдтіанства менш очевидні, хоча простежується вплив неокантіанства та певною мірою концепції Ф. де Сосюра. У 70—80-ті роки ХХ ст. європейське неогумбольдтіанство зблизились з генеративною лінгвістикою і прагматикою.

Виокремлюють такі основні положення філософії мови неогумбольдтіанства:

1) кожна мова унікальна не лише і навіть не стільки зі структурного погляду, скільки з точки зору зафіксованої в ній картини світу. При цьому в американському і європейському різновидах неогумбольдтіанства спостерігаються відмінності: в європейському йдеться про унікальність моделей світу будь-якої мови; в американському допускається можливість існування деяких узагальнених поняттєвих стандартів, наприклад SAE (Standard Average European — Європейський поняттєвий стандарт);

2) спосіб мислення народу, який говорить певною мовою, визначається способом організації цієї мови. Й.-Л. Вайсгербер зазначав у зв'язку з цим про «стиль присвоєння дійсності» за допомогою мови;

3) спосіб мислення кожного народу унікальний; характер мислення, його логіка залежать від мовних картин світу. Звідси виводиться ідея неможливості взаєморозуміння між «мовними колективами», які послуговуються різними мовами і, відповідно, мають різні способи мислення, різну «логіку» смислотворення (див.: [Смирнов 2001]).

Отже, обидва напрями світового неогумбольдтіанства мали різне лінгвофілософське підґрунтя, однак виявляли певну спільність у розумінні впливу мови на мислення людей, які нею послуговуються.

### Американське неогумбольдтіанство.

#### Гіпотеза лінгвістичної відносності

#### Е. Сепіра і Б.-Л. Ворфа

Ідеї В. фон Гумбольдта щодо мови як народного духу, неповторного ідіотнізму мови, яка описує чарівне коло навколо кожного етносу, мови як динамічної символічної системи, її внутрішньої форми тощо трансформували у своїй творчості Е. Сепір та його учень Б.-Л. Ворф. Концепції цих учених займають особливе місце в лінгвістиці й лінгвофілософії США.

Особливість, нетиповість, «позапарадигмальний» характер ідей Е. Сепіра і Б.-Л. Ворфа виявляються в тому, що у 20-ті — на початку 50-х років ХХ ст. в лінгвістиці США панував структуралізм у його дискриптивному вияві лише з увагою до внутрішньої формальної будови мови, фактично повною відсутністю інтересу до семантики, перш за все до аспектів співвідношення мови і мислення, з домінуванням принципів формального опису над дослідженням мовного ідіотнізму. У науковій творчості Е. Сепіра спостерігаються відродження проблеми активності мови в процесах пізнання, звернення до глибинних проблем філософії мови в дусі праць В. фон Гумбольдта, врахування європейських традицій науки про мову з винятковою увагою до семантики мовних виразів, етнічних аспектів мовленнєвої діяльності.

Е. Сепір активно займався польовими дослідженнями індіанських мов США і Канади. Він розумів мову насамперед як чітко організовану систему, всі компоненти якої — звуковий склад, граматики, лексика — пов'язані жорсткими ієрархічними відношеннями. Зв'язок між компонентами системи окремо взятої мови будується за своїми внутрішніми законами, а тому спроектувати систему однієї мови на іншу, не створивши при цьому змістових відношень між компонентами, неможливо. Учений пояснював лінгвістичну відносність саме як неможливість встановити покомпонентну відповідність між системами різних мов, а тому запровадив поняття «нерозмірність» (incommensurability) мов. На його думку, системи окремих мов не лише по-різному фіксують зміст культурного досвіду їх носіїв, а й надають їм непропорційні шляхи осмислення дійсності й способи її сприйняття.

Вивчаючи мови американських індіанців у тісному зв'язку з мисленням і культурою їх носіїв, Е. Сепір у статті «Відношення норм поведінки і мислення до мови» зазначав: «Люди живуть не лише в об'єктивному світі й не лише у світі суспільної діяльності, як про це зазвичай думають; вони значною мірою перебувають під впливом тієї конкретної мови, яка стала засобом вираження для даного суспільства. Було б помилковим уважати, що ми можемо повністю усвідомити реальність, не звертаючись за допомогою до мови, або що мова є допоміжним засобом вирішення деяких соціальних проблем спілкування і мислення. Насправді ж «реальний світ»

значною мірою несвідомо будується на основі мовних норм даної групи. Ми бачимо, чуємо і сприймаємо певним чином ті або інші явища завдячуючи тому, що мовні норми нашого суспільства передбачають дану форму вираження» [Сепир 1993, с. 184]. У вченні Б.-Л. Ворфа гіпотетичне судження його вчителя щодо певної залежності сприйняття світу від структури ідіоетнічної мови набуло ознак теорії, а у його наступників — безапеляційного постулату.

Б.-Л. Ворф, вивчаючи мови аборигенів Америки, услід за своїм учителем обґрунтував ідею, згідно з якою дійсність — це безперервний потік вражень, який мова впорядковує. Пізніше ця ідея була сформульована як *гіпотеза лінгвістичної відносності* — положення, згідно з яким процеси сприйняття і мислення обумовлені етноспецифічними особливостями структури мови. Мовні конструкції та лексичні форми, діючи на підсвідомому рівні, сприяють створенню типової мовної картини світу, притаманної носіям певної мови, яка є основою (схемою) категоризації й об'єктивації індивідуального досвіду. Граматичний устрій конкретної ідіоетнічної мови спричиняє спосіб виділення елементів світу та їх інтерпретації.

Оскільки мови неповторні, то вони членують дійсність по-своєму. Виявляються відносність усіх понятійних систем і їхня залежність від мови. Вплив мови на людину є постійним: «Ми повинні визнати вплив мови на різні види діяльності людей не лише в особливих випадках її уживання, а й у її постійно діючих загальних законах і в повсякденній оцінці нею тих або інших явищ» [Уорф 1960, с. 144]. Вплив мови на сприйняття дійсності людиною особливо унаочнюється при зіставному дослідженні мов і культур. Учений навів низку прикладів значних відмінностей у мові племені хопі і англійській, яку він уважав типовим представником європейського мовного (поняттєвого) стандарту (SAE). Так, в англійській мові, зазначав Ворф, більшість слів розподіляють на два класи, які мають різні логічні й граматичні особливості. Слова першого класу — іменники: *house* — будинок, *man* — людина; слова другого — дієслова: *hit* — вдарити, *run* — бігти. Однак сама природа так не членується. Якщо *strike* (бити, вдарити), *take* (робити), *run* (бігти) тощо — дієслова, тому що вони позначають часові або короткотермінові явища, тобто дії, тоді чому *fit* (напад) — іменник? Це ж також тимчасове

явище. Чому *блискавка*, *іскра*, *хвиля*, *вихор* тощо іменники? Це ж короткотривалі явища. Якщо *людина*, *будинок* — іменники, тому що вони позначають тривалі й стійкі явища, то чому *тримати*, *протягтися*, *виступати* тощо — дієслова? Отже, встановити явище, річ, відношення тощо, спираючись лише на їх природу, неможливо; їх визначення завжди вимагає звернення до граматичних категорій певної конкретної мови.

У мові племені хопі *блискавка*, *хвиля*, *полум'я*, *метеор*, *лубок диму* — дієслова, оскільки ці явища короткої тривалості, а тому можуть бути лише дієсловами. Тобто в мові хопі існує класифікація явищ, яка ґрунтується на тривалості, а це зовсім чуже мовам SAE. З іншого боку, в мові нутка (о. Ванкувер) усі слова подібні до дієслів, але там немає згаданих вище класів. Ідеться про моністичний погляд на світ, який породжує лише один клас слів для усіх явищ: *a house* — дім, будинок, *it houses* — домиє, *aflame* — полум'я, *flame occurs* — горить. Ці слова подібні до дієслів, тому що мають флексії, які передають різноманітні відтінки тривалості й часу, суфікси слова *будинок*, дім надають йому значення «давно існуючий будинок, дім», «тимчасовий будинок», «те, що почало бути будинком», тобто дім, що лише будується, тощо.

У мові хопі є іменники, які стосуються будь-якого предмета, що летить, а також істоти, за винятком птахів, яких позначають іншим словом. Тобто одне слово позначає *літак*, *пілота* цього літака, *комахи*; мовці при цьому не відчують жодних незручностей. В українській мові *сніг* називають одним словом: і той, що падає, і той, що лежить, і той, що тане, і щільний, і той, який несе вітер, тощо, тобто незалежно від ситуації. Для ескімоса це просто неможливо, оскільки всі ці «сніги» різні за сприйняттям і функцією. Вони їх називають різними словами, і таких слів сотні. У мові ж ацтеків, навпаки, *холод*, *лід* і *сніг* — це одне слово з різними закінченнями: *лід* — іменник, *холод* — прикметник, а на позначення *снігу* існує слово, яке приблизно можна вважати еквівалентом *ожеледиці*.

Як зауважив Б.-Л. Ворф, відсутність граматичної категорії часу у мові хопі свідчить про те, що носії цієї мови не мають уявлення про об'єктивний плин часу, неможливість розуміння ними фізичних і математичних понять у такому вигляді, як

вони існують у інших народів. Мова, на думку вченого, — це система понять для організації досвіду, яка нав'язує людині певний світогляд; вона визначає норми мислення людини, а значить, і поведінки. Отже, логіка, зафіксована у світогляді мови, не відображає дійсності й змінюється від мови до мови. «Ми зіштовхуємося, таким чином, з новим принципом відносності, згідно з яким схожі фізичні явища дають змогу створювати схожу картину всесвіту лише у випадку схожості мовних систем» [Уорф 1960, с. 154]. У цій концепції мова наділена абсолютною повнотою влади над людиною, оскільки вона формує норми мислення і поведінки, керує становленням логічних категорій і концепцій, проникає у всі аспекти суспільного та індивідуального життя людини, визначає форми її культури.

Досліджуючи співвідношення мови і культури, Ворф намагався сформулювати деякі особливості західної культури і культури хопі, обумовлені, на його думку, особливостями мовної системи. Стосовно західної культури він зауважив: «Мікрокосм SAE, віддзеркалюючи дійсність, використовував головним чином слова, які позначають предмети... і ті види протяжного, але неоформленого існування, які називаються "субстанція", або "матерія". Він хоче побачити дійсність через двохчленну формулу, котра виявляє все суще як просторову форму плюс просторову безформну безперервність, яка співвідноситься з формою, як зміст співвідноситься з формою вмістилища. Непросторові явища мисляться як просторові, що несуть у собі те ж поняття форми і безперервності» [Там само, с. 148]. Щодо категорії часу учений зазначав: «Наше об'єктивне уявлення про час відповідає історичності й усьому, що пов'язане з реєстрацією фактів... Подібно до того, як ми уявляємо собі наш об'єктивний час таким, що простягається в майбутнє таким же чином, як він простягається в минуле, наше уявлення про майбутнє формується на основі записів минулого» [Там само, с. 150]. Ворф указував на певні ознаки європейської культури, починаючи від складання хронік і літописів і закінчуючи врахуванням вартості затраченого часу, так або інакше пов'язані з існуванням граматичної категорії часу [Там само, с. 151].

Аналогічні характеристики дослідник намагався виокремити для культури хопі, вважаючи, що носіям мови хопі при-

таманний «погляд на світ як на щось, що перебуває в процесі підготовки», а «фізичні й нефізичні явища розглядаються як вираження невидимих чинників сили» [Там само, с. 149]. Ворф наголошував на відсутності у хопі ідеї історичності, інтересу до реєстрації фактів тощо.

Коментуючи думки Б.-Л. Ворфа, сучасний російський мовознавець В. Алпатов зазначає, що гіпотеза про мовну природу уявлень щодо простору, часу та інших категорій значною мірою залишається недоведеною, оскільки в різних мовах можна знайти велику кількість фактів, які суперечать наведеному у ній. Зокрема, інтерес до хронології і складання літописів з давніх часів був властивий і китайській культурі, у той час як індійська культура все це ігнорувала, але в китайській мові немає і не було граматичної категорії часу, а в санскриті вона була. Тобто мова не підкоряє людське мислення, її категорії стовідсотково не визначають світосприйняття людини; об'єктивна дійсність, будучи основою людського сприйняття і пізнання, неоднаково фіксується у кожній ідіоетнічній мові [Алпатов 1999, с. 134].

Позитивними аспектами гіпотези лінгвістичної відносності є те, що в ній конкретно і недвозначно поставлено питання про мовну картину світу, її співвідношення з науковою (концептуальною) картиною світу, мисленням, культурою. Ворф показав, що мовна і наукова картини світу пропорційні, оскільки в мові, як і в науці, віддзеркалений класифікаційний погляд на світ. Причому в різних мовах ця точка зору представлена неоднаково. Інакше кажучи, в різних мовах закладено різні класифікаційні схеми, які відрізняються від класифікаційних схем наукової картини світу. На думку автора гіпотези лінгвістичної відносності, мовні картини світу значно давніші від наукових, тому вони потужніші за впливом на свідомість їх носіїв. Пояснюючи сутність таких філософських категорій, як явище, сутність, предмет, відношення тощо, необхідно звертатися до їх мовних утілень, а не так званого об'єктивного змісту. Раціональне зерно цієї гіпотези також у тому, що мова насправді має вплив на пізнавальну діяльність людини, особливо в дитячому віці. Пізніше сприйняття світу людиною корелюється і визначається перш за все впливом наукової картини світу.

Важливе значення гіпотези лінгвістичної відносності полягає в обґрунтуванні ролі мови в пізнанні і формуванні картини світу загалом. Водночас Б.-Л. Ворф абсолютизував роль природної мови, не окресливши меж її впливу. Мова насправді є посередником, але не в сенсі детермінування людського мислення, а лише тому, що без її участі неможливі пізнавальна діяльність і процеси вербального мислення. Мова — інструмент мислення, але не його господар. Якщо, наприклад, для певної спільноти людей провідною діяльністю є риболовля, то і лексичний склад їхньої мови буде широким і диференційованим саме у цій сфері — численні назви риб, човнів, сіток тощо. Однак було б абсурдно робити висновок, що у цього етносу розвинулася схильність до рибальства лише тому, що в його мові багато термінів цієї сфери діяльності. Зокрема, американський етнограф Х. Хойджер звернув увагу на те, що в мові навахо наявні особливості у вираженні понять, пов'язаних з рухом, і пояснив це їхнім кочовим життям. Проте це не означає, що навахо стали кочівниками тому, що в їх мові є згадані особливості.

У гіпотезі лінгвістичної відносності не враховано ту обставину, що мовна картина світу — перша, примітивна і поверхова; вона — лише явище, крізь яке проглядає сутність. Наукова картина світу «коригує» мовну; люди у щоденному житті орієнтуються на досвід, наукову картину світу, а не мовну. Так, попри те що у висловлюваннях *Сонце сходить (встає); Сонце заходить (сідає)* і подібних відображено наївне (докоперниківське) бачення сутності світобудови (Земля перебуває в центрі, а Сонце рухається навколо неї), зі шкільної лави відомо, що Земля обертається навколо Сонця. Тому останнім часом все частіше висловлюють думку про те, що варто говорити не про мовну відносність, а про мовну додатковість, оскільки мовна і наукова картини світу взаємодоповнюють одна одну. Мовну форму знання, важливу на етапі пізнання світу дитиною, замінює наукова. Це відомий у філософії принцип додатковості.

Отже, з філософських позицій гіпотеза лінгвістичної відносності недосконала. Однак вона мала важливе значення в історії лінгвістичної і лінгвофілософської думки завдяки «реабілітації» в період домінування структуралізму проблеми спів-

відношення мови і мислення, увазі до мовних і концептуальних картин світу, мовних значень, специфіки ідіоетнічних мов та їхніх зв'язків з духовним життям народу і особистості.

### Європейське неогумбольдтіанство. Духовна сутність і закон рідної мови в концепції Й.-Л. Вайсгербера

Історія розвитку світової лінгвофілософської думки засвідчує, що від сформульованої В. фон Гумбольдтом думки про духовну сутність мови та її беззаперечний вплив на свідомість і мислення її носіїв до ідеї про ідіоетнізм кожної мови пролягає довгий шлях. Сучасний російський лінгвофілософ О. Радченко розтлумачив, як гумбольдтівські ідеї трансформувались у концепціях Г. Штейнталя, В. Вундта, Ф. Маутнера, К. Фосслера, О. Потебні, Е. Кассіра та інших лінгвофілософів у напрямі до визнання неповторної ідіоетнічності і духовної сутності кожної мови, рідної для її носіїв (див.: [Радченко 2006, с. 46—104]). Концепт «рідна мова» (*Muttersprache*) слід уважати ядром неогумбольдтіанської філософії мови [Там само, с. 105].

Розвиток неогумбольдтіанства в Європі пов'язаний насамперед з іменем німецького мовознавця й лінгводидакта Й.-Л. Вайсгербера, якого сучасники називали «апостолом рідної мови». У своїй науковій діяльності він спирався на погляди Й.-Г. Гердера, Е. Кассіра, Ф. Маутнера, Е. Гуссерля, Ф. де Соссюра, В. фон Гумбольдта, використовуючи їхні ідеї для формування цілісності й логіки викладу своєї концепції.

Стійкий інтерес до проблем духовної сутності людської мови, природи й особливостей рідної мови, її впливу на окрему людину і народ (етнос) загалом сформувався у Й.-Л. Вайсгербера у молодому віці як результат практичних потреб викладання німецької мови. З початку наукової діяльності він сповідував погляд В. фон Гумбольдта на мову як духовну сутність. У передмові до однієї з найвідоміших своїх праць «Рідна мова і формування духу» (1928—1929) вчений зазначав, що у кандидатській дисертації «Мова як форма суспільного пізнання» (1925) він проголошував ідею, згідно з якою «перетворення мовознавства на науку, яка б достатньо повно охоплювала всі аспекти мови, перш за все неможливе без переосмислення



ролі мови в духовному житті людини і тим самим місця мовознавства серед гуманітарних наук» [Вайсгербер 2004, с. 40]<sup>1</sup>. У зрілих своїх працях учений обстоював існування мовного закону людства, згідно з яким буття людини значною мірою визначає мова. Вплив мови, за Вайсгербером, такий суттєвий, що «навіть предметне уявлення про зовнішній світ було б, мабуть, приховане від людини без цього впливу мови» (цит. за: [Радченко 2006, с. 136]). Мову він вважає трьохіпостасною, яка виявляється як: 1) індивідуальний мовний організм; 2) рідна мова; 3) мовна здатність людства. Цю тезу висловлює ще В. фон Гумбольдт, вважаючи мову духовною силою, «вічним посередником між духом і природою» [Гумбольдт 1984, с. 169].

Осереддя мовного закону людства, за Вайсгербером, є закон рідної мови (*Gesetz der Muttersprache*). Для нього рідна мова — це передусім мова, за допомогою якої відбувається «мовне освоєння світу» і входження людини в конкретне мовне співтовариство (с. 135 і далі). На думку вченого, поняття рідної мови виникло не спонтанно на якомусь етапі розвитку теоретичної думки, а пройшло у своєму становленні кілька важливих «щаблів відкриття рідної мови». Їх Вайсгербер налічує десять (див.: [Радченко 2006, с. 108—110]).

Рідна мова для вченого — явище глибокодуховне; «найстабільніша форма існування людської мови» (с. 187), «процес відтворення світу мовним співтовариством за допомогою слова, суспільний прояв творчої сили мови в групі людей» (цит. за: [Радченко 2004, с. 30]). Рідна мова — це «загальне культурне надбання людей» (с. 77), мова тієї спільноти, з якою людина себе асоціює. Не існує людини, у якої «немає власної мови, ніхто не може існувати без рідної мови» (с. 80). Формування «мовного організму» людини (термін Й.-Л. Вайсгербера) розпочинається в ранньому дитинстві, коли одночасно із засвоєнням перших звуків і слів рідної мови відбувається формування понять, які вони позначають. Духовне стано-

\*1 Нижче в тексті в круглих дужках подаватимемо лише сторінки видання: Вайсгербер Й. Л. Родной язык и формирование духа / Пер. с нем., вст. ст. и коммент. О. А. Радченко. — Изд. 2. — М.: Эдиториал УРСС, 2004.

влення особистості неможливе без опертя на рідну мову (с. 142). Для кожного індивіда лише рідна мова може розкрити свої глибини, можливості (с. 46), стає найзручнішим, найдосконалішим, наймилішим серцю «інструментом» пізнавальної діяльності (с. 143). Учений постійно акцентує на тому, що особистість формується з використанням потенціалу рідної мови (с. 84); «можливості рідної мови стосовно мовного співтовариства полягають саме в тому, що вона несе в собі цю картину світу, передає її всім членам мовного співтовариства шляхом її вивчення. У цьому сенсі виправданим є визначення мови конкретного народу як форми суспільного пізнання, дієвої в співтоваристві сили, яка стає основою для всякої думки і мисленнєвого освоєння явищ усіх сфер життя, ... різних сфер духовного життя» (цит. за: [Радченко 2006, с. 134]). Ця теза подібна до думки В. фон Гумбольдта про те, що мова закладена в самій сутності людини [Гумбольдт 1984, с. 51]. Водночас кожна людина повною мірою відповідає за збереження, розвиток і вільне функціонування рідної мови (с. 155).

Закон рідної мови, за Вайсгербером, перш за все виявляється в чинниках виховання і навчання людини. Тут передусім мають на увазі те, що «в членів мовного співтовариства повинне стати живим... почуття завдань і можливостей спільної праці, яке перетворює мовне співтовариство на живе етнічне співтовариство» (цит. за: [Радченко 2006, с. 161]). На думку вченого, виховати мовну особистість означає ненав'язливо розкривати з перших днів життя людини закладену в її рідній мові духовну силу. Ця сила — істинна духовна модель реального світу, накопичувана тисячоліттями засобами рідної мови і способом, притаманним лише цій мові (див. детальніше: [Радченко 1990, с. 271; Радченко 2006, с. 184]). Як зауважив Вайсгербер: «Всяка людина — це здатна до мови істота, яка вростає в рідну мову, засвоює із цієї рідної мови певне мовне надбання і потім використовує його, працює з ним» (цит. за: [Радченко 2006, с. 140]).

Розкривши значення рідної мови для окремої людини, мовознавець переконливо довів, що рідна мова є тією основою, на якій ґрунтується будь-яка людська спільнота (рід, плем'я, народність, нація). Рідна мова — це «той шлях, кот-

рим певне мовне співтовариство конструює себе самого, здійснює своє неповторне духовне призначення, ... та сила, яка історично об'єднує людей певним способом і яка в конкретний історичний момент є основою цього об'єднання і здійснює його» (с. 187). Це мова «відповідно до своєї внутрішньої форми передає всім своїм носіям спільний світогляд, світорозуміння, яке багато в чому відрізняється від світорозуміння інших мов» (с. 104). Вона є ниткою, що пов'яже теперішніх її носіїв з минулими і прийдешніми поколіннями, а тому кожен народ повинен плекати свою мову, постійно дбаючи про її цілісність і розвиток (с. 151). «Кожна рідна мова — це сила, яка рухає культуру, оскільки вона присутня в кожному витворі людської культури і визначає її результати. Кожна рідна мова — це могутня історична сила, оскільки вона в процесі здійснення закону мовного співтовариства історично сплавляє і рухає групу людей» (цит. за: [Радченко 2006, с. 140]). Цю тезу розвивав В. фон Гумбольдт, зауважуючи, що мова «найтоншими нитками своїх коренів зрослася... з силою національного духу, і чим вагоміший вплив духу на мову, тим закономірніший і багатший розвиток останньої» [Гумбольдт 1984, с. 47].

За Гумбольдтом, характер конкретного народу «виявляється в мові, він укорінений у глибині самих мов і визначає їх будову» [Там само, с. 163]. Мова для мислителя є «ніби зовнішнім виявом духу народів: мова народу є його дух, а дух народу — це його мова, і важко уявити собі щось більш тожне» [Там само, с. 68]. Між мовою і народом, для якого вона є рідною, встановлюється глибинний «інтимний зв'язок» [Там само, с. 79], без якого «рідна мова — однаково і для освічених, і для неосвічених людей — не могла б перевершувати чужу мову своєю владою над серцем, милуючи наш слух раптовою чарівливістю, коли ми повертаємося додому, а на чужині змушуючи за нею тужити» [Там само, с. 80]. Цей найінтимніший зв'язок мови і народу виникає не випадково: він формується тисячоліттями на певній території, за певних історичних умов, спільності переживань, доль етносу і творить неповторний характер мови: «Характер — природний результат безперервного впливу, який здійснює на мову

духовна своєрідність нації. Сприймаючи загальне значення слів завжди одним і тим самим індивідуально-неповторним чином, супроводжуючи їх однаковими сприйняттями і обертонами смислу,.. користуючись саме тією мірою свободи при побудові мовлення, яку дозволяє інтелектуальна сміливість народного розуму, відповідає його здатності розуміння, нація поступово надає мові специфічного забарвлення, а мова кристалізує в собі ці ознаки і починає у свою чергу впливати на народне життя. Тому, аналізуючи будь-яку мову, можна робити висновки про національний характер» [Там само, с. 167—168].

Й.-Л. Вайсгербер, спираючись на думки свого попередника, вважав, що рідна мова допомагає народу створювати певну однорідність духовних смислів, якими вони послугуються в усіх сферах життя (с. 86). Німецький учений зазначав, що рідна мова формує неповторність кожного народу (с. 130); «спільна мова передає всім членам одного мовного співтовариства однаково світосприйняття» (с. 130), а тому мову можна вважати спільною пам'яттю народу (с. 130); основою мовного світогляду. За сучасною термінологією, Й.-Л. Вайсгербер має на увазі спільну для усіх носіїв конкретної мови картину світу (див. детальніше: [Радченко 2006, с. 134 і далі]).

Володіння мовою, рідною для її носіїв, стає основою неповторності їх мислення, світосприйняття і ставлення до світу та інших людей (с. 131, 162). Безумовно, ці міркування мають своїм підґрунтям концепцію В. фон Гумбольдта про мову як особливе світобачення народу. Її вважають девізом гумбольдтіанства XIX ст. і неогумбольдтіанства XX ст. Для Й.-Л. Вайсгербера зв'язок народу з його мовою є доленосним (с. 132), оскільки «народність вистоїть і впаде разом з рідною мовою» (с. 132). Учений зазначив, що «у процесі усвідомлення спільної рідної мови виростає почуття згуртованості, кристалізується бажання триматися разом і діяти також як єдине ціле... Мовні конфлікти всюди втілюються в жорстокі форми там, де спроби відчуження народу від його рідної мови наштовхуються на здорову народну свідомість» (с. 132).

Цікавими й новаторськими є думки Й.-Л. Вайсгербера стосовно викладання і вивчення рідної мови. Вчений уважав, що основою лінгводидактичних принципів навчання рідній мові потрібно зробити не комунікативну, а пізнавально-ціннісну функцію мови (с. 142). Це навчання повинно бути скероване на формування в дитини мовного світосприйняття (с. 142—143). Оволодіння ж чужою мовою слід спрямовувати на «пізнання чужого народу і його своєрідності», «повне введення у внутрішню форму чужої мови» (цит. за: [Радченко 2006, с. 153]). У процесі порівняння з категоріями чужої мови у дитини повинно випрацьовуватися відчуття неповторності своєї мови. На думку вченого, викладання іноземних мов варто починати у віці 11—12 років [Радченко 2006, с. 154].

Виховання дитини відповідно до духу рідної мови відбувається чотирма основними шляхами [Радченко 2006, с. 154]: 1) мовний розвиток; школа повинна закладати в дитині картину рідної мови; 2) мовне уміння, перш за все вміння читати і писати; 3) мовне знання, тобто процес засвоєння мовної норми, знання про вплив рідної мови на життя мовного співтовариства; 4) мовне бажання — «пробудження і пожвавлення любові до рідної мови». Вайсгербер визначає володіння рідною мовою як «міру вrostання в картину світу рідної мови, яка дозволяє людині адекватно функціонувати у всіх життєво важливих сферах мови» [Радченко 2006, с. 154]. Ці думки та ідеї німецького мовознавця близькі до поглядів українського просвітника І. Огієнка, який створив «катехізіс» рідної української мови приблизно в цей самий час.

Визначаючи вплив рідної мови на окрему людину і людський рід загалом, Й.-Л. Вайсгербер не ставив і не вирішував питання про механізми цього впливу, про те, що єднає людину, її мову і світ. Ця проблема отримала своє теоретичне розв'язання в межах теоантропокосмічної теорії мови, зокрема у вченні російського релігійного філософа П. Флоренського, викладеному в праці «У водоподілів думки», яка увійшла до його нещодавно виданих вибраних творів під загальною назвою «Імена» [Флоренський 2006], а також у концепціях О. Лосева, С. Булгакова і деяких інших філософів.

## РІДНА МОВА В КОНЦЕПЦІЯХ ВІТЧИЗНЯНИХ УЧЕНИХ

Про рідну українську мову висловлювалося багато вітчизняних учених (мовознавців, психологів, педагогів, етнологів, культурологів, політичних і культурних діячів), залишивши цінні зауваження щодо поняття «рідна мова» в його наповненості українськими реаліями. Наприклад, розвідки І. Ковалика, Т. Космеди, І. Галенко, Т. Панько, О. Сербенської про лінгвістичну концепцію Івана Франка з його глибоким розумінням того, що «мова росте елементарно, разом з душею народу» (див. детальніше: [Ковалик 1965; Галенко 1998; Сербенська 2006]). Концептуальні ознаки рідної мови ці вчені розглядали не окремо, а експлікували у сукупності наукових поглядів.

### Духовний, етно- і культуротвірний потенціал рідної мови в концепції І. Огієнка

Творчий доробок українського філолога, лінгвіста-методиста, культуролога, громадського і церковного діяча Івана Огієнка (митрополита Іларіона) (1882—1972) включає численні дослідження з української мови і літератури, історії українства, теології, історії та теорії педагогіки. Вони налічують понад п'ятдесят наукових праць, доступ до яких тривалий час був із ідеологічних причин унеможливлений. Значне місце серед більш ніж півтори тисячі виявлених друкованих праць ученого посідають мовознавчі проблеми, зокрема питання сутності й онтологічного обґрунтування природи рідної (української) мови.

Однією з найважливіших праць філолога у царині соціолінгвістичного опрацювання проблеми рідної мови є праця «Наука про рідномовні обов'язки» (1936), в якій учений обґрунтував оригінальну лінгвофілософську концепцію цього надзначущого і одного із найсуперечливіших понять науки про мову загалом, соціолінгвістики, етнолінгвістики, етнопсихолінгвістики, культурології, теорії та практики міжкультурної комунікації — «рідна мова».

Найголовнішими ознаками рідної мови кожної людини І. Огієнко вважав духовне начало, нерозривний зв'язок з мовою батьків (тобто «батьківською мовою»), мовою етносу,

до якого людина належить (тобто «етнічною мовою»), і культурою цього етносу.

У «Передмові» до «Науки про рідномовні обов'язки» культуролог зазначив, що «рідна мова — це найважливіша основа, на якій зростає духовно й культурно кожний народ» (с. 11. Виділено нами. — Ф. Б.)<sup>1</sup>. Мислитель закликав: «Виховуйте своїх дітей тільки рідною мовою, бо тільки вона принесе їм найбільше духовних цінностей» (с. 27). Рідна мова — найміцніша основа духовного об'єднання кожного народу (с. 13), в якій зосереджено «глибини його духовної культури» (с. 13). Духовна сутність віри нерозривна з рідною мовою тих, хто звертається у своїх молитвах до Творця. Щодо ролі церкви у підтримці й розповсюдженні рідної мови митрополит Лларіон зауважував, що «кожна віра найміцніше зв'язана з рідною мовою народу, бо рідна мова — то основний родючий ґрунт кожної віри. Рідна мова — шлях до Бога» (с. 23); «церковні проповіді треба виголошувати тільки рідною мовою вірних, бо тільки вона найглибше промовляє до душі слухачів і найкраще буде їх для добра» (с. 24).

Інші складники поняття «рідна мова» учений визначав так: «Рідна мова — то мова наших батьків і мова народу, до якого належимо» (с. 13). Розвиваючи ідею рідної мови як мови батьківської, яку дитина чує з моменту народження і якою користується в дитинстві, дослідник зауважив: «Пильнуйте всіма силами, щоби перша мова вашої дитини була справді матірня, — своя рідна», оскільки «дитина вважатиме тільки ту мову за рідну, якою говоритиме перші п'ять років свого життя» (с. 27). Таке твердження повністю відповідає висновкам сучасних психологів і дослідників онтогенезу дитячого мовлення. Стосовно важливої ролі матері у формуванні основ рідної мови дитини І. Огієнко наголошував, що «кожна мати перші п'ять літ віку дитини повинна розмовляти з нею не інакше, як тільки своєю рідною мовою» (с. 28); «кожна мати мусить пам'ятати, що та мова, яку вона прищепить дитині з молоком своїх перс, позостанеться в неї на ціле життя за мову “матірню”, — за наймилішу мову цілого світу»

\* 1 Тут і далі в тексті в круглих дужках подано сторінки видання: Огієнко І. Наука про рідномовні обов'язки. — Львів: Українська академія друкарства; Фенікс, 1995.

(с. 28). Духовна культура кожного народу нерозривно пов'язана з рідною мовою (с. 13, 17, 23, 29). Рідна мова — «найміцніший ґрунт для зросту здорової духовної культури» (с. 16), вона «збільшує всенациональну культуру» (с. 16).

Рідна мова, за І. Огієнком, — найважливіша ознака нації. Ще в праці «Українська культура», написаній у 20-ті роки, мислитель стверджував, що «мова — це наша національна ознака, в мові наша культура, ступінь нашої свідомості. Мова — це форма нашого життя,.. форма національного організування. Мова — душа кожної національності, її святощі і найміцніший скарб... І поки живе мова — житиме й народ, яко національність» [Огієнко 1991, с. 36—37]. Ця теза стала провідною для «апостола української мови» (як його називали сучасники) в його «Науці про рідномовні обов'язки». Для вченого рідна мова — основа духовного розвитку народу (с. 11), «найголовніший ґрунт, на яким духовно зростає й цвіте нація» (с. 12); це «серце народу» (с. 13), «найголовніший наріжний камінь існування народу як окремої нації; без окремої мови нема самостійного народу» (с. 13), «гине мова — гине народ» (с. 39). Особливе об'єднувальне значення рідна мова має для бездержавного народу, його гуртування і відчуття своєї спільності й одночасно окремішності стосовно інших народів (с. 13; 14; 17; 21).

Важливою тезою І. Огієнка, експериментально підтвердженою психологами, є думка про те, що вільне володіння рідною мовою, її літературною формою — основа психологічного комфорту етносу та окремої людини: «Мова — це найясніший вираз нашої психіки, це найперша сторона нашого психічного “Я”» [Огієнко 1991, с. 239—240]. А тому «народ, що спільною літературною мовою не об'єднав своїх племен у свідому націю, звичайно має почуття принизливої самотності, безсилля й безрадности» (с. 17).

Без добре випрацюваної рідної мови, тобто без її літературної форми побутування, «нема всенародної свідомості, без такої свідомості нема нації, а без свідомої нації — нема державності як найвищої громадської організації, в якій вона отримує найповнішу змогу свого всебічного розвитку й виявлення» (с. 11). Для І. Огієнка літературна форма рідної мови — «спільна, соборна мова» (с. 15), «це найцінніше і найважливіше

оруддя духовної культури та найміцніший цемент одности нації» (с. 11), «найміцніша основа його об'єднання» (с. 13), «головний двигун розвитку духовної культури народу, то найміцніша основа її» (с. 15). Учений зауважував, що «народ, що не створив собі соборної літературної мови, не може зватися свідомою нацією» (с. 15); «стан літературної мови — то ступінь культурного розвою народу» (с. 15). Для бездержавних народів надзвичайно важливою повинна стати думка І. Огієнка про те, що «державним народом не може стати народ, несвідома нація, що не має соборної літературної мови, спільної для всіх його племен» (с. 16). Відсутність літературної форми мови може стати причиною «винародовлення етносу» — «найбільшого непростеного гріху супроти свого народу» (с. 13, 14). «Мовне винародовлення завжди провадить до морального каліцтва, а воно — найродючіший ґрунт для різних злочинів» (с. 39). Знання рідної мови, передусім її літературної форми, для Огієнка — основа патріотизму (с. 27).

Літературна мова, рідна для певного етносу, на думку вченого, виконує такі важливі функції (с. 16—17):

— забезпечення політичної «всенациональної одности» (єдності), незалежності, «духовної сили» і «духовного об'єднання»;

— зміцнення державності, національної свідомості;

— формування духовної культури, національно свідомої інтелігенції, спільних для етносу духовних цінностей;

— виховання, освіти;

— впливу на економіку народу, зростання валового національного продукту.

Літературна мова народу, за переконанням ученого, як правило, «повстає однаково: за основу її стає одна історично найсильніша говірка, добираючи собі потрібне й цінне з інших говірок» (с. 18); своє «найміцніше коріння літературна мова завжди бере з мови живої народної» (с. 18). Для деяких етносів літературна мова може бути не зовсім зрозуміла, але «це загальна доля кожної літературної мови, що до деякої міри завжди є витвір штучний» (с. 18), а тому її «треба відсвіжувати» живою народною мовою (с. 18).

Важливе значення для окремої людини і всього етносу має культура рідної та літературної мови і мовлення. І. Огієн-

ко зазначав, що «культура рідної мови зростає разом із національною свідомістю народу... Народ, що... не працює для збільшення культури її, не скоро стане свідомою нацією й не стоїть на дорозі до державності» (с. 13). Український просвітник сформулював концептуальні засади співвідношення «народ — його літературна мова»: «для одного народу — одна літературна мова»; «для одного народу — одна літературна мова»; «для одного народу — один правопис». При цьому мовознавець не заперечував динамічної природи літературної мови, що є причиною її історичних змін: «Рідна й літературна мова — органи надзвичайно ніжні й чутливі, — навіть найменші недостачі й потрясіння життя приватного чи всенародного помітно відбиваються й на них» (с. 11—12). Зважаючи на це, кожен свідомий народ виробляє «реальну практику, щоб найвірніш забезпечити своїй рідній і літературній мові найкращий і найлегший розвиток» (с. 12). Йдеться про так звану рідномовну політику держави і рідномовні обов'язки громадянина.

Під рідномовною політикою держави громадський діяч розумів сукупність «державних і приватних практик найкращого розвою рідної і літературної мови, потрібних для скорішого духовного доступу народу до його культури» (с. 12). На його думку, рідномовна політика — «то найважливіша частина національної політики взагалі» (с. 15); вона повинна включати в себе соціальні, політичні, економічні, культурні, духовні та інші чинники. Важливою складовою рідномовної політики держави є толерантне ставлення до рідних мов і культур національних меншин, які проживають на її території: «Кожна держава, що дбає про своє майбутнє, мусить давати своїм меншинам повну змогу нормально розвивати свої літературні мови» (с. 13). Із цієї тези логічно випливає твердження: «Держава, що не має своїм меншинам дати змоги нормально розвивати свої літературні мови, робить із них своїх неприхильників, що завжди загрожуватимуть політичній силі її» (с. 14).

І. Огієнко сформулював також низку рідномовних обов'язків для сім'ї (с. 27—28) та свідомих громадян (с. 14—15). Найбільшим гріхом окремої сім'ї та громадянина просвітник уважав «винародовлення», тобто повний відрив від мови,

культури, духу, інтересів, історії тощо свого народу (с. 15). Постулюючи рідномовні обов'язки громадян, учений звертався до представників фактично усіх соціальних прошарків: селян, робітників, інтелігенції (зокрема, представників вільних професій) — письменників, духовенства, учителів, студентів, учених, емігрантів. Не забував мислитель і про батьків, молодь, старше покоління.

Повчальними є роздуми І. Огієнка щодо ролі рідної мови в процесах міжособистісної і міжкультурної комунікації. Зокрема, учений визначав найважливіші для свого часу канали комунікації рідною мовою між членами однієї етнічної спільноти: преса, наукові, публіцистичні, художні, ділові тощо видання рідною мовою, а також церква, школа, сім'я, спортивні організації, театр, різноманітні гуртки. З огляду на час написання до цього переліку не потрапили кіно, телебачення, Інтернет та ін. Важливу роль у популяризації рідної мови відіграють свято рідної мови і рідномовний гімн.

Значну увагу вчений приділяв стильовим і риторичним характеристикам мовленнєвої діяльності в різних типах комунікації, зокрема науковій. Він сформулював кілька значущих риторико-стилістичних порад ученим, які пишуть рідною мовою: простота і ясність, популярність, зрозумілість викладу, домінування «народного способу думати», єдність наукової термінології (с. 35—36). І. Огієнко не був і мовним пуристом: не відкидаючи можливості й навіть необхідності в наукових працях уживати давно запозичені й загальнознані (активні) чужомовні слова, він виступав проти бездумного вживання малознаних (я л о в и х) чужомовних слів (с. 38. Виділено І. О.).

Концепція філолога щодо ролі рідної мови в процесах міжкультурної комунікації, тобто спілкування носіїв різних мов і культур, ще недостатньо оцінена, філософами-аналітиками, а також дослідниками процесів міжособистісної комунікації сформульована низка принципів, правил, конвенцій та максим неконфронтативного (кооперативного) спілкування. Найвідомішими з них є правила спілкування (див., напр.: [Дем'янков 1982, с. 333—334]), принципи кооперативного спілкування Г.-П. Грайса, сформульовані як максими [Грайс 1985], принципи ввічливості (етикетності) Дж. Ліча [Leech

1983], принципи «збереження обличчя в спілкуванні (див., напр.: [Brown, Levinson 1981; Гоффман 2001]) та ін. У цих правилах, законах і конвенціях йдеться про спілкування мовою, спільною для адресанта і адресата, без урахування конкретних чинників впливу на вибір мови, ситуативних, культурних, соціальних тощо преференцій комунікантів, які свідомо обрали ту чи іншу мову спілкування. Саме цей аспект міжкультурної комунікації перебував у центрі уваги І. Огієнка.

На початку праці «Наука про рідномовні обов'язки» лінгвіст зауважив, що «кожен свідомий громадянин, живучи серед чужого народу, мусить конче вживати своєї рідної мови не тільки вдома, але й скрізь, де можливо» (с. 14). У спеціальних розділах «Рідномовні обов'язки в стосунку до чужинців» і «Рідномовні обов'язки в мішаних подружжях» (с. 37—38) учений обґрунтував цілісну систему правил міжкультурної комунікації, яка стосується вибору мови відповідно до ситуації спілкування. Зокрема, підвалиною міжкультурної комунікації, збереження рідної мови в чужомовному оточенні є найважливіші принципи: «шануй чужу мову, але вимагай і від чужинців так само шанувати і свою мову», «не ховай своєї народності й сміло борони свою рідну мову» (с. 37). Залежно від конкретної ситуації рідномовна поведінка свідомого громадянина повинна бути такою:

1) зі «своїми» — «живучи серед чужинців, сміливо розмовляй зі своїми скрізь: на вулиці, в публічних домах, у вагоні, в трамваї і т. ін. тільки своєю рідною мовою»;

2) у домі чужинців — «приходячи до дому чужинця, говори його мовою»;

3) у своєму домі з чужинцем — «коли до тебе приходять чужинець, що розуміє твою мову, він мусить ушанувати твій дім, і ти розмовляй із ним своєю рідною мовою»;

4) у чужих установах на твоїй землі — «заходячи до чужого склепу на твоїй землі, говори тільки своєю рідною мовою»;

5) в офіційних установах твоєї рідної землі — «коли до тебе на твоїй землі звертається хто з запитом чужою мовою, а ти не маєш переконання, що він твоєї мови не розуміє, відповідай йому своєю рідною мовою»;

б) співпраця в чужих виданнях — «кожний свідомий громадянин, говорячи з чужинцем або пишучи в чужомовних виданнях, мусить боронити правд і добра свого народу»;

7) у сім'ї з чужомовною дружиною — «ти мусиш пильно подбати, щоб у родині панувала твоя рідна мова й щоб діти твої навчилися рідної мови ще з першого року життя».

Як зазначають теоретики і практики методики викладання української мови (див., напр.: [Клименко 2007; Ляхоцька 2000; Пентиліук 2007]), І. Огієнко був педагогом-новатором перш за все у царині лінгводидактики. Зокрема, як наголошує Л. Ляхоцька, аналіз лінгводидактичної спадщини вченого дає змогу стверджувати, що в ній враховано систему компонентів духовного світу національно-мовної особистості: її психологію, характер і темперамент, спосіб мислення, мораль, естетику, правосвідомість, філософію, світогляд, ідеологію, свідомість і самосвідомість, що становить потенціал рідномовного виховання [Ляхоцька 2000, с. 9]. Концепція рідномовного виховання І. Огієнка містить струнку й послідовну систему поглядів на сутність виховання особистості засобами рідної мови:

а) мова — це знаряддя духовного і соціального єднання українства шляхом свідомого виховання нових поколінь як запоруки державності української нації;

б) в єдиному рідномовному середовищі дитина легко та швидко засвоїть мову, яка залишиться для неї на все життя рідною;

в) рідномовна школа — рушійний чинник подальшого духовного розвитку народу;

г) втрата рідної мови — шлях до «винародовлення»;

г) виховання «мовної стійкості» етносу в умовах діаспори.

Отже, уже на початку ХХ ст. І. Огієнко сформулював важливі лінгвофілософські й педагогічні ідеї, які стосувались сутності, природи і значущості рідної мови для етносу й окремої людини. Ці погляди розвинули наступні покоління вітчизняних дослідників української мови.

#### Рідна мова в системі педагогічних поглядів К. Ушинського і В. Сухомлинського

Важливе значення в оригінальній концепції педагогічної антропології українського мислителя Костянтина Ушинського (1824—1870) відігравали проблеми сутності, природи і

методики викладання рідної та іноземної мов. У цьому аспекті найповніше теоретичні погляди вченого розкрито у праці «Педагогічна антропологія», матеріалах до цієї праці, а також статті «Рідне слово» (1861).

Учений обстоював ідею, що «мова кожного народу створена самим народом, а не ким-небудь іншим» [Ушинський 1954. Т. 1, с. 268]<sup>1</sup>. При цьому педагог сповідував так звану рефлексивну теорію походження мови: «Мимовільна рефлексивна міміка вуст, супроводжувана такими ж мимовільними, рефлексивними рухами легенів і коливанням голосових зв'язок, — ось фізичне джерело мовного процесу» [Т. 6, с. 77].

Психічним джерелом виникнення мови він уважав самоспостереження: «Людина тоді вимовила перше слово, коли помітила у згадуванні своїх почуттів і дій, що певне, звичайно, сильне почуття супроводжується певним звуком і, бажаючи іншій людині передати це почуття, вжила цей звук, а інша її зрозуміла, тому що зробила над собою те ж саме спостереження [Там само, с. 77]. Людська мова пройшла довгий шлях розвитку: «мова, якою ми володіємо, не є щось природжене людині і не який-небудь випадковий дар, що впав людині з неба, а плід безмежно довгої роботи людства, що почалася з незапам'ятних часів і триває до наших часів у спадковій передачі від племені до племені і від одного покоління до іншого... Повільно, протягом багатьох тисячоліть, відбувалася ця свідомо творчість людства, в якій воно виробляло слухняне знаряддя для вираження своїх почуттів і думок, виробляло з тих небагатьох, природжених йому, мимовільних звуків, що ними первісна людина, поряд з багатьма тваринами, виражала, і сама не знаючи, як і чому, свої почуття та бажання» [Там само, с. 81]. За тисячолітню історію існування мова впливала на людину, а людина постійно впливає і витворює свою мову, а разом вони існують у нерозривній єдності у межах «народного організму»: «мова, яку дарує нам народ, сама вже може показати нам, як безмежно нижче стоїть всяка особа, хоч би яка вона була освічена й розвинена, хоч би як вона була багато обдарована від природи, — перед великим народним організмом» (с. 269).

<sup>1</sup> Далі в тексті в круглих дужках подано сторінки цієї праці.

У розумінні сутності й природи мови К. Ушинський певною мірою сповідував гумбольдтівські ідеї. Зокрема, стосовно впливу рідної мови на дитину вчений відповідно до гумбольдтівської традиції зауважував, що мова — це «тонка, що обіймає душу, атмосфера, крізь яку вона все бачить, розуміє і почуває» (с. 272). Спираючись на таке розуміння сутності й природи мови, педагог убачав у мові, передусім рідній, духовне начало: «досить хоч трохи вдуматись у своє рідне слово, щоб переконатися, що мова народу є суцільний органічний його утвір, який виростає у всіх своїх народних особливостях з якогось одного, таємничого, десь у глибині народного духу захованого зерна» (с. 269). У матеріалах до третього тому «Педагогічної антропології» вчений зазначав, що людська мова — це «акт духу», «самий розвиток духу» [Т. 6, с. 57]. А в праці «Про початкове викладання російської мови» Ушинський наголосив, що, «вводячи дитину в народну мову, ми вводимо її в світ народної думки, народного почуття, народного життя, в сферу народного духу» [Т. 1, с. 337]. На його думку, вчитель, взявши на себе нелегку працю викладання рідної мови, бере «разом з тим обов'язок через слово ввести дитину в сферу духовного життя народу» [Там само, с. 338]. Дослідник акцентував, що «світ, який оточує дитину, відбивається в ній своєю духовною стороною лише за посередництва того ж середовища — вітчизняної мови»<sup>1</sup> [Т. 2, с. 403].

Для К. Ушинського найвища міра духовності виявляється в рідній мові. Він не пропонує розгорнутої дефініції цього поняття: для нього це щось настільки очевидне, що не вимагає чіткого визначення, класичної дефініції; це мова «природна». Крім рідної мови, жодна інша мова «не може бути названа природною» (с. 275). У праці «Педагогічна антропологія» вчений створив фактично гімн рідній мові, подібного до якого не існує в науковій літературі: «Мова народу — кращий, що ніколи не в'яне й вічно знову розпускається, цвіт усього його духовного життя, яке починається далеко за межами історії. У мові одухотворяється весь народ і вся його батьків-

\*1 Словосполученням «вітчизняна мова» перекладач не зовсім точно передав зміст виразу «отечественный язык». За контекстом точніше було б говорити про «рідну мову» або «мову етнічну».

щина; в ній втілюється творчою силою народного духу в думку, в картину і звук небо вітчизни, її повітря, її фізичні явища, її клімат, її поля, гори і долини, її ліси і ріки, її бурі й грози — весь той глибокий, повний думки і почуття, голос рідної природи, який лунає так гучно в любові людини до її іноді суворой батьківщини, який так виразно знаходить своє втілення в рідній пісні, в рідних мелодіях, в устах народних поетів. Проте в світлих, прозорих глибинах народної мови відбивається не тільки природа рідної країни, але й уся історія духовного життя народу. Покоління народу проходять одне за одним, але результати життя кожного покоління залишаються в мові — в спадщину нащадкам. У скарбницю рідного слова складає одне покоління за другим плоди глибоких сердечних переживань, плоди історичних подій, вірування, погляди, сліди пережитого горя і пережитої радості, — одним словом, весь слід свого духовного життя народ дбайливо зберігає в народному слові. Мова є найживіший, найбагатший і найміцніший зв'язок, що з'єднує віджилі, живучі та майбутні покоління народу в одне велике, історичне живе ціле. Вона не тільки виявляє собою життєвість народу, але є якраз саме це життя. Коли зникає народна мова, — народу нема більше!.. Поки живе мова народна в устах народу, до того часу живий і народ» (с. 269—270).

Учений одним із найстрашніших насильств над людиною і народом вважав спроби відібрати у них рідну мову: «І нема насильства більш нестерпного, як те, що хоче відібрати в народу спадщину, створену незчисленими поколіннями його віджилих предків. Відберіть у народу все — і він все може повернути; але відберіть мову, і він ніколи більше вже не створить її; нову батьківщину навіть може створити народ, але мови — ніколи; вимерла мова в устах народу — вимер і народ» (с. 270).

У своїх працях К. Ушинський наголошував на тому, що рідна мова здійснює зв'язок поколінь: «Будучи... найповнішим і найпевнішим літописом всього духовного, багатовікового життя народу, мова в той самий час є найбільшим народним наставником, який навчав народ тоді, коли не було ще ні книг, ні шкіл, і продовжує навчати його до кінця народної історії. Засвоюючи рідну мову легко й без надзусиль, кожне нове поко-



ління засвоює в той же час плоди думки і почуття тисяч поколінь, що передували йому і давно вже зотліли в рідній землі... Все, що бачили, все, чого зазнали, все, що пережили й передумали ці незчисленні покоління предків, передається легко і без великих зусиль дитині, яка тільки що відкриває очі на світ божий...» (с. 270). У матеріалах до «Педагогічної антропології» вчений зауважив, що «...слово, здобуте в розсудковому процесі нашими найдальшими предками, перероблене в процесі свідомості наших дідів і батьків, з усіма слідами своєї свідомості і своєї багатовікової переробки в тисячах поколінь, дійде до наших потомків і пробудить у них поняття, ідеї та почуття, які створювали і розвивали це слово» [Т. 6, с. 57; с. 82].

Поєднуючи покоління людей, мова віддзеркалює характер етносу, зберігає цей характер, відтворює його у мільйонах неповторних висловів. Дитина, пізнаючи багатства рідної мови, також залучається до цього «національного характеру» (с. 272). Таке залучення можливе, якщо розуміти мову як складну систему символів, а її основну одиницю — слово — як особливий неповторний знак. Ця знакова (символічна) система стає основою мовленнєво-мисленнєвої діяльності людини. Учений чітко розрізняв понятійний зміст слова і його ідею, «яка лежить завжди між словами, виявляється в доборі слів, але не в словах» [Т. 6, с. 55. Виділено нами. — Ф. Б.]. Мова та її одиниці «полегшують і скорочують розсудковий процес»; вона має надзвичайно потужну «силу концентрації»; своєю відносно обмеженою кількістю елементів сприяє «продуктивності свідомості» [Там само, с. 55—56]. «Рідне слово — це основа всякого розумового розвитку й скарбниця усіх знань: з нього починається всяке розуміння, через нього проходить і до нього повертається» (с. 262).

Визначивши таким чином сутність мови взагалі й рідної зокрема, К. Ушинський обґрунтував цілісну лінгводидактичну концепцію впливу рідної мови на дитину і навчання дитини рідної мови.

Вплив рідної мови на дитину суттєвий; його не можна порівняти із жодним іншим впливом: «Не умовних звуків тільки вчиться дитина, вивчаючи рідну мову, а п'є духовне життя з рідних перс рідного слова. Воно пояснює їй природу, як не міг би пояснити її жоден природознавець, воно знайомить її з

характером людей, що її оточують, з суспільством, серед якого вона живе, з його історією та його прагненнями, як не міг би ознайомити жоден історик; воно вводить її в народні вірування, в народну поезію, як не міг би ввести жоден естетик; воно, нарешті, дає такі логічні поняття й філософські погляди, яких, звичайно, не міг би дати дитині жоден філософ» (с. 270). Найважливішим впливом рідної мови на дитину є вплив на її духовний розвиток і душу: «Мова, створена народом, розвиває в дусі дитини здібність, яка створює в людині слово і яка відрізняє людину від тварини — розвиває дух» (с. 271. Виділено нами. — Ф. Б.). Цей розвиток відбувається завдяки тому, що, оволодіваючи виражальними засобами рідної мови, дитина «засвоює не самі лише слова, їх сполучення та видозміни, але безліч понять, поглядів на речі, велику кількість думок, почуттів, художніх образів, логіку і філософію мови, — і засвоює легко і швидко... Таким є цей великий народний педагог — рідне слово!» (с. 271. Виділено нами. — Ф. Б.).

Чужа «народному характеру», «народному організму» мова «ніколи не матиме такого значного впливу на її духовний розвиток, який мала б рідна мова; ніколи не проникне так глибоко в її дух і тіло, ніколи не пустить такого глибокого, здорового коріння, яке обіцяло б багатий, пишний розвиток» (с. 273). Ось чому, на думку К. Ушинського, «викладання рідної мови... становить предмет головний, який входить у всі інші предмети і збирає в собі їх результати» [Т. 2, с. 404]. Мета навчання рідної мови, за Ушинським, трьохаспектна: «поперше, розвинути в дітях ту природжену душевну здібність, яку називають даром слова; по-друге, ввести дітей у свідоме володіння скарбами рідної мови і, по-третє, сприяти засвоєнню дітьми логіки цієї мови...» [Т. 1, с. 330].

Вказуючи на важливу роль рідної мови у навчанні і вихованні дитини, педагог жодним чином не применшував значення вивчення дітьми у школі іноземних мов. Він недвозначно наголошував, що знання іноземних європейських мов тільки й може дати «...людині можливість повного, самостійного і не одностороннього розвитку, а без цього прямий і широкий шлях науки буде для неї завжди закритий» (с. 278). Не залишив К. Ушинський поза увагою складне питання про те, коли слід

починати вивчати іноземні мови. Учений обґрунтував відповідь на нього: «Вивчення іноземних мов не повинно ніколи починатися надто рано і аж ніяк не раніше того, поки буде помітно, що рідна мова пустила глибоке коріння в духовну природу дитини. Встановити якийсь загальний термін щодо цього не можна. З однією дитиною можна починати вивчення іноземної мови в 7 або 8 років (ніколи раніше), з іншою в 10 і 12, з дітьми, що мають занадто слабку сприйнятливність, краще не починати ніколи: іноземна мова тільки придушить остаточно і без того слабкі їх здібності» (с. 279). При цьому «чим ретельніше займаються з дітьми вивченням іноземної мови, тим ретельніше повинні займатися з ними в той же час вивченням рідної: лише цим можна паралізувати неминучу шкоду, що виникає для душевного розвитку дитини від посиленних початкових занять іноземною мовою» (с. 280).

К. Ушинський розглядав кілька можливих варіантів вивчення чужої мови стосовно рідної. Якщо дитина першою вивчає не рідну їй мову, то «дух мови, якою вона розмовляла, дух народу, що створив ту мову, пустить глибоке коріння в її душу, ввійде в її плоть і кров, і народна мова знайде ґрунт уже зайнятий і не витіснить чужого коріння, бо, за незмінним психологічним законом, усяке враження, яке перше займає місце, лягає глибше за всі інші» (с. 275). При цьому дитина не зможе оволодіти чужою мовою так, як вона володіє своєю рідною, оскільки пізнає «тільки вершки мови», але не заглиблюється і не може заглибитись «до тих її джерел, з яких вона протягом тисячоліть черпає вічно юне життя й силу і які не дозволяють цьому народному басейнові... ні вичерпатися, ні вкритися тванню» (с. 274). Якщо дитину навчають одночасно кількох мов, то, за Ушинським, виникає небезпека того, що «жодна не займе для неї місця природної (тобто рідної. — Ф. Б.) мови... При такому змішуванні великий наставник роду людського — слово не матиме майже ніякого впливу на розвиток дитини» (с. 275). А тому найбільш гармонійним є послідовне вивчення: спочатку рідної мови, а згодом, залежно від розвитку дитини, і чужої мови.

Український педагог-новатор Василь Сухомлинський (1918—1970) вважав мову духовним багатством народу (Т. 3,

с. 201)<sup>1</sup>. Учений переконливо доводив, що духовний розвиток дитини «нерозривно пов'язаний з розвитком її мови» (Т. 1, с. 319), оскільки «завдяки мові людині стають доступними найрізноманітніші джерела, що живлять емоційну, інтелектуальну й вольову сфери її духовного життя. У мові відображається ідейна спрямованість духовного життя людини, слово містить у собі невичерпні можливості для впливу на її світоглядну сферу» (Там само, с. 319).

Спостереження за духовним та інтелектуальним розвитком людини дали змогу вченому виявити специфіку і етапи впливу слова на інтелектуальний розвиток дитини. Зокрема, образне, конкретне мислення дітей молодшого шкільного віку «живе в словах, що мають головним чином яскраво виражене полярне емоційне забарвлення» (Т. 1, с. 319—320). У підлітковому віці функції мови стають багатограннішими, оскільки «слово вже міцно живе в свідомості дитини» (Там само, с. 320). На цьому етапі розвитку людина вже активніше користується внутрішнім мовленням<sup>2</sup> (Там само, с. 320), яке, в свою чергу, активно допомагає становленню естетичної сфери духовного життя (Там само, с. 321). Розвивати внутрішнє мовлення дитини — це значною мірою розвивати її внутрішній світ (Там само, с. 458), і робити це потрібно надзвичайно обережно (Там само, с. 458).

В. Сухомлинський стверджував, що саме слово слід уважати в певному сенсі «єдиним засобом виховання» (Т. 3, с. 507), оскільки воно є найтоншим інструментом впливу на людей (Там само, с. 507). На думку педагога, «слово — це ніби той місток, через який наука виховання переходить у мистецтво, майстерність (Т. 5, с. 160). «Слово — це той найтонший різець, здатний доторкнутися до найніжнішої рисочки людського характеру. Вміти користуватися ним — велике мистецтво. Словом можна створити красу душі, а можна й спотворити її» (Там само, с. 167).

Стосовно впливу мови на духовний розвиток людини педагог-новатор наголошував, що йдеться перш за все про

<sup>1</sup> Далі в тексті подано посилання на том і сторінку п'ятитомного видання [Сухомлинський 1976—1977].

<sup>2</sup> За термінологією В. Сухомлинського — «внутрішньою мовою».

рідну мову. «Чим глибше людина пізнає тонкощі рідної мови, тим тонше її сприйнятливість до гри відтінків рідного слова, тим більше підготовлений її розум до оволодіння мовами інших народів, тим активніше сприймає серце красу слова» (Т. 3, с. 201—202). Педагогічний досвід В. Сухомлинського дає змогу йому стверджувати, що багатства рідної мови потрібно відкривати для дітей з перших років їхнього шкільного життя (Там само, с. 202), оскільки саме рідна мова — джерело пізнання і духовного освоєння світу (Там само, с. 202).

Важливу роль у формуванні внутрішнього світу дитини відіграє виховання мовної культури, яку, на думку вченого, слід уважати дзеркалом її духовної культури (Там само, с. 202, 212). Естетика слова рідної мови — дієвий чинник впливу на душу дитини (Там само, с. 210), оскільки «пробудити в дитячому серці поетичне натхнення — це означає відкрити ще одне життєдайне джерело думки. Сила цього джерела в тому, що слово відбиває не тільки предмет, явище, дає їм означення в людській мові, а й втілює глибоко особисті сприймання, почуття, переживання» (Там само, с. 211). На думку В. Сухомлинського, «людина, яка любить Пушкіна і Гейне, Шевченка і Лесю Українку, людина, якій хочеться сказати гарно про красу, що оточує її, людина, для якої поняття про красу людську виявляється насамперед у повазі до людської гідності,.. така людина не може стати грубіяном, циніком» (Т. 3, с. 216). З боку ж учителя неповага до рідного слова, невіра в нього породжує педагогічне безкультур'я і примітивізм (Там само, с. 507). Учений окреслював шлях виховання людини засобами рідної мови: «від культури слова до емоційної культури, від емоційної культури до культури моральних почуттів і моральних відносин — такий шлях до гармонії знань і моральності» (Там само, с. 508). Закохана в красу рідного слова «людина стає чутливою і вимогливою до естетичного і морального буття навколо себе» (Там само, с. 510).

Отже, у новаторській педагогічній концепції В. Сухомлинського духовна сутність рідної мови виявляється найважливішою підвалиною формування особистості з моменту її народження до глибокої старості. Рідна мова сприймається видатним педагогом як основа духовної цілісності людини, нерозривного єднання зі світом.

Загалом у концепціях українських педагогів-новаторів рідна мова постає як невіддільна складова особистості й народу, незамінний фундамент освіти, входження людини у світ, оволодіння нею інтелектуальними і духовними здобутками попередніх поколінь.

### Рідна мова в концепції М. Грушевського

У науковій спадщині українського історика, політичного діяча Михайла Грушевського (1866—1934) проблемам рідної мови належить особливе місце. Як філолог і культуролог він розглядав їх у нерозривному зв'язку з культурологією, літературознавством, етнологією, психологією, соціологією, історіографією українського народу. Такий погляд ґрунтується на опрацьованій його попередниками традиції досліджень «взаємовідносин творця і його соціального оточення. Мова, культ, мистецтво, словесна творчість і творчість соціальна, так як вони сплітались на різних стадіях культури, як різні елементи того самого процесу соціальної еволюції людини, стали студіюватись і в науці в тісній і нероздільній зв'язку» [Грушевський 1959, с. 20].

Як зазначала Т. Панько, до лінгвістичних інтересів М. Грушевського належали онтологія мови і шляхи формування національних мов, генезис української мови та її місце в слов'янському ареалі, питання етнолінгвістики і етнопсихології, мова народна і мова літературна, рідна мова в житті нації [Панько 1991, с. 26]. Як зауважила дослідниця, М. Грушевський був більше практиком, ніж теоретиком. Він тлумачив мову як діяльність людей, що спілкуються між собою, і тим самим поповнюють її лексику і граматику новими елементами, зумовленими виробничою і духовною діяльністю. Інакше кажучи, мова для українського мислителя була творчою практикою особистостей, які, спілкуючись, розвивають свій генофонд, зберігають у мові культуру попередніх поколінь і привносять свою відповідно до розвитку цивілізації [Панько 1991, с. 27].

Особливо високо цінував М. Грушевський роль літературної мови в житті етносу: «Справа літературної мови є й зостається одним з основних пунктів в українському питанні» [Грушевський 1917, с. 23]. Саме літературна мова як свідомий

витвір високорозвиненого етносу й суспільства — основа культурного життя нації. Літературна мова — символ кожного розвиненого народу. Вона нормалізована у всіх вимірах — фонетичному, лексичному, граматичному. Особливу увагу вчений приділяв лексичному рівневі, зокрема таким його підрівням, як термінологічний і фразеологічний. Внутрішня форма слова постає як мікрокосм культури, історії, довкілля тощо народу. Кожне слово, уважав М. Грушевський, позначає влучну, дотепну, може, навіть геніальну комбінацію ідей і образів [Грушевський 1959, с. 26]. Кожен фразеологізм — «сконденсоване оповідання, в якому розповідається про певний епізод з життя народу» [Там само, с. 26].

У політичних змаганнях за незалежність України важливе значення М. Грушевський надавав упровадженню рідної (української) мови в школах, семінаріях, вузах. Цикл статей, присвячений цій проблемі, учений оприлюднив у газеті «Слово»; згодом вони стали змістом його відомої книги «Про українську мову і українську школу» (1911) [Грушевський 1991]. Пафос цієї праці — освіту кожній особистості потрібно давати рідною мовою. «Наука в народній школі може йти добре тільки рідною мовою, яку школярі добре розуміють, як свою» [Грушевський 1991, с. 16—17]. «По-українському вчити треба на те, щоб діти науку ту лекше розуміли, краще і лекше навчалися всього, чого їх учать» [Там само, с. 40].

Учений зауважував про шкідливість викладання в школах, особливо початкових, нерідною (у той момент історичного буття — російською) мовою. Він наголошував, що «якби вчили по-українському, з української книжки, та як учитель теж усе толкував би по-українському, як діти говорять, тоді діти наші всякої річі могли б скоро і легко навчитися — чи читати, чи писати, чи рахувати» [Там само, с. 40]. Навчання рідною мовою необхідне, «бо буде у дитини основа: добре знання читання і писання на своїй мові» [Там само, с. 40]. Українська літературна мова ґрунтовно опрацьована, має значну історію, інтелектуальний потенціал, а тому може бути основою викладання усіх дисциплін — від шкільних до університетських. М. Грушевський зазначав, що «українська мова також стара споконвічна, як і великоруська» [Там само, с. 37]. До того часу, поки українська мова «не здобуде собі місця в вищій школі, поки вона не служить органом викла-

дання в університетах та інших учбових закладах, поки вона не стала знаряддям наукової праці у викладанні і літературі, доти суспільство, народність, що розмовляє цією мовою, почуватиме себе на становищі нижчої, культурно неповноцінної нації» (цит. за: [Панько 1991, с. 50]). Учений постійно акцентував на необхідності того, щоб «українці мали свою особну найвищу школу, де б усі науки викладалися українською мовою і українськими професорами,.. щоб усякі наукові потреби українського громадянства задовольнялися українською наукою,.. щоб українство жило своїм власним і повним життям» [Грушевський 1991, с. 27].

Отже, у концепції М. Грушевського рідна мова в її літературній формі постає одним із найважливіших націотвірних чинників. Освіта рідною мовою — одне з найважливіших завдань держави, яка прагне незалежності й стабільного розвитку. Загалом одним із найважливіших мотивів української етнонаціональної педагогіки XIX—XX ст. є необхідність шкільної освіти рідною мовою.

#### Освіта рідною мовою в лінгвістичній концепції В. Сімовича

У науковій концепції українського мовознавця Василя Сімовича (1880—1944) однією з найважливіших є проблема навчання і виховання дітей рідною мовою. Щодо цього питання він є послідовником М. Грушевського, К. Ушинського та інших учених-педагогів. В. Сімович — лінгвіст-прагматик, вихований на ідеях Празького лінгвістичного осередку (Чеської школи функціональної лінгвістики). Йому не був притаманний політичний романтизм у сприйнятті й розумінні сутності мови (як це виявляється, наприклад, у концепціях М. Грушевського та І. Огієнка); він спирався лише на дані системи і структури мови, закономірності її функціонування, конкретні засади її оволодіння у філогенезі. Зокрема, на конкретних спостереженнях над процесами пізнання й оволодіння рідною і нерідною мовами ґрунтується висновок ученого щодо згубного впливу на когнітивну і психічну сфери дитини навчання чужою мовою у ранньому віці.

Ідеї необхідності освіти рідною мовою найповніше викладено в розвідці В. Сімовича «Рідна мова й інтелектуаль-

ний розвій дитини» [Сімович 2005]<sup>1</sup>. У цій праці вчений наголошував на неповторності внутрішньої організації й історії кожної з існуючих у світі мов і, відповідно, специфіці впливу структури мови на мислення людей. У цьому аспекті він тяжів до гумбольдтівського і неогумбольдтіанського бачення сутності мови як активного чинника мислення особистості, як медіума, що перебуває між людиною і світом: «Кожна мова іншим способом віддає думки — відповідно до своєї будови» (с. 291). На думку В. Сімовича, «...кожна мова, сама для себе, має свою власну будову, своєрідну, має окрему систему фонем (звуків-типів), відміни семантики, синтакси»; «...кожна мова має свою характеристичну будову, свою власну приналежну їй словотворчість, окремі семантичні закони і зв'язану з ними образівність» (с. 296).

Сутність і природу живої мови вчений розглядав передусім в аспекті виконання нею комунікативної і мислетвірної (когнітивної) функцій. «Мова — річ практична. Вона на те, щоб найлегшим способом, найнагляднішим засобом — служити до взаємного порозуміння поміж людьми цієї чи тієї мови, щоб бути висловом людської думки» (с. 291). При цьому дослідник наголошував не на формальному, а дієвому семантико-смісловому впливі структури кожної мови на комунікативну і мисленнєву діяльність людей: «Думка і слово (мова) живуть у житті людини в вічній взаємочинності...» (с. 291); «ми можемо навести силу-силенну прикладів на те, що своєрідна будова якоїсь мови нахиляє людей, для яких ця мова рідна, до того, щоб відповідно до тих законів будови їх мови оформлювали думки; до тих оформлювань люди звикають, і, коли вони сприймають чужі думки чи утворюють свою, — ці закони грають вирішальну роль» (с. 293).

На думку В. Сімовича, тісний зв'язок будови мови з мисленнєвими процесами обумовлений інтелектуальними здібностями дитини: «Ясна річ, що все це має величезну вагу для розвитку інтелекту. Думка дитини, що звикла до якогось певного вияву її словом, висловом, фразою, — може тільки на основі цієї звички далі снувати свою нитку, може тільки на цій

\*1 Далі в тексті подано сторінки видання: Сімович В. Рідна мова й інтелектуальний розвій дитини // Сімович В. Праці: В 2-х т. — Чернівці: Книги-XXI, 2005. — Т. 1. Мовознавство.

основі розвиватися, розуміти засновки й робити з них правдиві висновки. Думка, висловлена чужим складом слів, форм, — вимагає умовою напруги для перебору чи перекладу, чи просто тільки акомодатії, приспособлення, — а все це сполучене з величезною працею мозку» (с. 293). Оперуючи конкретними прикладами, учений довів складність оволодіння в ранньому віці формальною структурою чужої мови (с. 293), зокрема семантичною (с. 294), наприклад при звичаєння до омонімів у чужій мові, необхідність подолання неприємних та смішних асоціацій, які можуть виникнути (і виникають) при сприйманні висловів чужої мови (с. 294—295). В. Сімович акцентував на тому, що з відмінністю будови людських мов «рахується людська думка, що використовує ті закони мовні й вишукує для себе форми вислову, зв'язані з цими законами» (с. 296). Дитина, яка у ранньому віці вимушена вчитися, спираючись на структуру нерідної мови, стикається з практично непереборними труднощами, суттєвою втратою часу навчання: «Час, призначений на поступневий розвиток інтелектуальних сил дитини, іде на засвоєння цих форм, і через це той розвиток у дітей — спинається, в найліпшому разі виринає повна механізація, така шкідлива для плянового розвитку інтелекту» (с. 296).

Негативний вплив навчання нерідною мовою на розвиток дитини, на думку В. Сімовича, посилюється ще й тим, що з часом дитина, оволодівши чужою мовою, починає забувати свою рідну мову: «Після довгих зусиль, після впертої боротьби, такої потрібної, щоб перебудувати в мозку спосіб думання відповідно до будови нерідної для дитини мови, вона, нарешті, наламається і згодом звикне зовсім до тієї будови. Ще більше. З новою мовою вона починає забувати структуру своєї рідної; рідна для неї робиться їй чужа — тоді вже інтелектуальний її розвиток на цьому не терпить...» (с. 297). Але тоді, за І. Огієнком, власне, починається «винародовлення» людини з усіма негативними наслідками цього процесу. Недарма В. Сімович на початку своєї розвідки зазначав, що «мова — одна з найважливіших прикмет самостійності народу... з упадком мови... перестає існувати народ тієї назви, яку мав до того часу, доки мова його ще жила» (с. 290).

Аналогічними були погляди Я.-А. Коменського, який у працях «Материнська школа» і «Велика дидактика» обґрунту-

вав думку про важливість запобігання вивченню дітьми іноземної мови в дошкільній і початковій школі. Він був переконаний, що до закінчення початкової школи, тобто до 11—12 років навчання потрібно вести винятково рідною мовою. Вік дитини від 6 до 11—12 років — це «школа рідної мови». Думки, оприлюднені В. Сімовичем ще на початку 30-х років ХХ ст., практично підтверджені психологами і психолінгвістами наприкінці століття.

Отже, в концепціях В. фон Гумбольдта, О. Потєбні, в межах гумбольдтіанства, американського і європейського неогумбольдтіанства, а також у працях вітчизняних і зарубіжних учених мова постає як глибинне духовне явище, яке сформувало людину як *homo sapiens*, вивищило її над усіма живими істотами. Вершинним виявом духовної сутності мови вважається рідна мова як основа цілісності людини, необхідна умова її розвитку, синергетичного зв'язку і взаємодії зі світом та іншими людьми, прилучення до досягнень рідної і світової культур.

## СИНЕРГЕТИЧНА Й АНТРОПОКОСМІЧНА ПРИРОДА МОВИ В ЛІНГВОФІЛОСОФСЬКИХ КОНЦЕПЦІЯХ ХХ СТ.

*Синергетичний підхід до мови, який впевнено завойовує прихильників серед сучасних лінгвістів і лінгвофілософів, — дітище кінця ХХ ст. Усе частіше з'являються праці, в яких жива природна мова постає як надскладне енергетичного характеру творення із постійними збуреннями, а також зонами відносної стабільності; творення, яке перебуває в постійному русі й переформатуванні під впливом значної кількості чинників. Однак витоки цього підходу потрібно шукати в багатомірових роздумах щодо сутності й природи мови низки поколінь мислителів і теологів.*

### ВИТОКИ СИНЕРГЕТИЧНОГО РОЗУМІННЯ СУТНОСТІ Й ПРИРОДИ МОВИ

Синергетичне розуміння сутності й природи мови ґрунтується на релігійно-філософських концепціях мови, сформованих перш за все у межах теорії «всеедності» (або цілісного, «цілокупного» знання). Основи цієї теорії закладено в працях російського філософа Володимира Соловйова (1853—1900) та його послідовників — О. Лосева, С. Булгакова, П. Флоренського. Цей напрям синергетичного розуміння мови отримав назву теoантропокоcмізму (або православного ономаїзму і енергетизму).

## Джерела синергетичної концепції мови

Початки синергетичного бачення ситуації й природи мови сягають учень отців церкви, у яких мова поставала перш за все як засіб духовного єднання людини з Творцем, а також у своїх щоденних виявах — як засіб міжособистісного спілкування (див. детальніше: [Бацевич 2008, с. 96—102]). Теоантропокосмічний підхід до мови — подальший розвиток цих ідей.

Джерела теоантропокосмічного сприйняття мови:

- 1) теорія «всєдності» (цілісного знання);
- 2) вчення візантійського теолога XIV ст. Григорія Палами (так званий енергетизм і паламізм), засноване на містичній практиці ісихазму («священного мовчання»);
- 3) ім'яславський рух у православ'ї.

У межах теоантропокосмічної теорії мову розглядають у максимально широкому екзистенційному і поняттєвому контексті — Бог, людина, світ — як необхідний елемент Боголюдсько-космічної реальності, а знання про мову — як складову ширшого, універсального, цілісного («цілокупного») знання — одного із найважливіших складників цілісного життя. Мову у цій теорії трактують відповідно до традицій античного середньовічного реалізму, ономатизму і енергетизму, а також гумбольдтівського розуміння її як енергії духу і світорозуміння народу. Як зазначає В. Постовалова, сучасна російська дослідниця лінгвофілософської концепції О. Лосева, філософія мови у вченнях П. Флоренського, С. Булгакова і особливо О. Лосева постає як оригінальний синтез напрямів лінгвофілософської думки, здійснюваний у межах синергійного теоантропокосмічного підходу. У цьому підході об'єдналися статуарно-пасивно-об'єктивний метод античного світосприйняття і породжувально-активно-суб'єктивний метод західної філософії, бачення мови як: 1) одкровення буття (ім'я є метою смислового самоодкровення речі); 2) енергії духовної діяльності народу і особистості (слово — орган народної свідомості, «система світорозуміння» і саме це світорозуміння) [Постовалова 1995].

Ідея цілісності людини, «цільності» людського знання ґрунтується на біблійному уявленні про онтологічну єдність людського ества і буттєвої цілісності людини в Богопізнанні і

щоденному людському пізнанні. У разі залучення до цієї концепції людської мови живе слово, буття і суб'єкт, річ та ім'я виявляються діалектично злитими, причому злитими не лише своїми силами, а й спільним для них першоджерелом — першосутністю, яка розуміє себе і спілкується з собою.

У православному баченні, заснованому на святоотецькому вченні про людину, пізнання — це образ Богопізнання і воно онтологічне; це синергія пізнаваного і того, хто пізнає. Пізнання — онтологічно значущий момент життя людини і світу. Цілісне знання життєво-прагматичне, оскільки його кінцева мета — обоження, злиття з енергіями Творця, життям, онтологією буття. Істина доступна лише «цілісній» людині. Між тим, хто пізнає, і пізнаваним встановлюється екзистенційний зв'язок спілкування; значення (смысл) витлумачується як любов, а не «чиста» інформація.

Антропология цілісності, без якої неможливо зрозуміти сутність теоантропокосмічної теорії мови, ґрунтується також на досвідній антропології православного аскетизму, систематизованого у працях Григорія Палами (1296—1359) як ісихастський духовний досвід.

*Исихасти* (від грец. *hesychia* — спокій, німотність) — монахи, які перебувають у священномовчанні, творячи «розумну молитву». Вершиною, подвигом усього життя людини є досягнення «духовного світла», злиття з непізнаваним у своїй сутності Творцем у його енергіях (жодним чином не сутності!), якими і є це світло. Григорій Палама зазначав, що ці енергії невіддільні від сутності, але не рівні їй.

Згідно з вченням ім'яславців, «ім'я Боже є сам Бог, але Бог не є його ім'я і жодне ім'я взагалі». Ім'я Творця — це не його сутність, а лише тварні енергії, які невіддільні від сутності, хоча її не вичерпують.

У концепції ім'яславства, викладеній у працях О. Лосева «Нариси античного символізму і міфології», Божественне світло, благодать та ім'я ототожнюються як вияви Божественної сутності. Власне лінгвістичну частину формули ім'яславства можна сформулювати так: «Ім'я речі є сама річ, але річ не є її ім'ям». Ім'я речі — енергетичне явище, складова сутності речі, якою річ «повернута» до людини.

### Загальна характеристика концепції мови в теоантропокосмізмі

Теоантропокосмізм є одним із напрямів, у якому втілюється глибинно-синергетичне розуміння сутності й природи мови. У цьому на перший погляд виключно теологічному сприйнятті мови насправді наявне серйозне лінгвофілософське підґрунття.

Як зазначає В. Постовалова, «концепція мови, викладена в працях Флоренського, Булгакова і Лосева, належить до лінгвістичного напрямку школи всеєдності й може бути названа енергійно-ономатичною за іменем її центральної категорії — імені (слова) та її онтологічного трактування — енергетичною, а парадигма, з допомогою якої розгортається ця концепція в межах програми цілісного знання, — теоантропокосмічною» [Постовалова 1995, с. 376].

Спільна методологічна настанова цього напрямку — єднання філософії, богослов'я і науки. Її головними положеннями є:

1) осмислення світу відбувається в руслі християнського неоплатонізму;

2) визнається центральний характер лінгвістичного компонента «всеєдності» — трактування імені й слова як універсальної основи «всього сущого» і спроба опису слова (мови загалом) на основі парадигми «всеєдності»;

3) поповненість «всього сущого» іменем і словом пов'язують з тим, що прообразом імені та іменування визнається Ім'я Боже, котре містить у собі всі можливі імена;

4) намагання поширити на трактування мов (слова, імені) осмислення духовного досвіду ім'яславства;

5) мову (слово, ім'я) розглядають у контексті «Бог — людина — світ»;

6) мову розуміють онтологічно і реалістично: «Слово є світ, оскільки це він сам себе мислить і говорить, однак світ не є слово, точніше не є лише слово, оскільки має буття ще й металогічне, безсловесне» [Булгаков 1999, с. 54]. Мова — це онтологічно-комунікативне відображення особистісного стрижня буття, що пов'язує Творця, Світ і Людину;

7) сутність слова і мови загалом — антропокосмічна: «Слово космічне в своєму естві, оскільки належить не свідо-

мості лише, де воно спалахує, але буттю, і людина — це світова арена, мікрокосм, оскільки в ній і через неї звучить світ, тому слово антропокосмічне» [Булгаков 1999, с. 147];

8) ім'я (слово, мова) тлумачать енергетично, де зв'язок Імені та того, що Іменує, передається за допомогою категорії сутності й енергії. Як зауважив С. Булгаков у праці «Філософія імені», «в словах наявна енергія світу, словотворчість — це процес суб'єктивний, індивідуальний, психологічний лише за формою існування, по суті ж вона космічна» [Булгаков 1999, с. 54]. Енергія сутності є самосутність, але сутність не є її енергія — вичерпна формула такого сприйняття світу і мови в цій концепції;

9) опертя на спільну лінгвофілософську традицію — вчення про мову Платона, Гумбольдта, Потєбні [Постовалова 1995].

Як зазначають дослідники, представники школи «всеєдності» сформулювали і розв'язали низку важливих проблем лінгвофілософії, оскільки в їх працях був подоланий асоціатизм, крайній психологізм і фізіологізм у розумінні мови [Постовалова 1995].

Дослідники теоантропокосмічного напрямку в лінгвофілософії наголошують, що найповніше його ідеї втілено в працях О. Лосева.

### ТЕОАНТРОПОКОСМІЧНА СУТНІСТЬ МОВИ В КОНЦЕПЦІЯХ РОСІЙСЬКИХ РЕЛІГІЙНИХ ФІЛОСОФІВ ПОЧАТКУ ХХ СТ.

Теоантропокосмічне розуміння сутності й природи мови в ХХ ст. найповніше втілюється у концепціях російських релігійних філософів школи «всеєдності». Філософія мови в традиціях російської релігійної філософії — це перш за все філософія Слова, яке ще з часів Давньої Русі-України метонімічно позначає людську мову загалом.

#### Лінгвофілософська концепція О. Лосева

Представником теоантропокосмізму у філософії мови є російський релігійний філософ Олексій Лосєв (1893—1988). Епіграфом до його концепції могли стати слова із праці 1927 р. «Філософія імені»: «Мова — це предметне обстоання буття, і обстоання смислове, точніше — виражальне, а ще точніше —



символічне. Усяка енергія сутності є... мовою, якою розмовляє сутність з оточенням» [Лосев 1993, с. 237. Розрядка О. Л. ]<sup>1</sup>.

У моделі О. Лосева, як і в школі «всеєдності» загалом, ім'я речі розглянуто за образом Імені Божого. Подібно до того як в ім'яславстві Ім'я Боже розуміли як енергію сутності Божої, недоступної для пізнання за своєю природою і яка відкривається світу у своїх енергіях, так і ім'я, покладена в основу буття, розглядали в цій моделі як енергію сутності речі, що відкривається у своїх енергіях. Зважаючи на це, В. Колесов класифікує лінгвофілософську концепцію О. Лосева як неореалістичну [Колесов 2007, с. 272 і наступні]. За цією основною ідеєю буття, засноване на імені, що осмислюється як енергія сутності речі, тлумачиться як таке, що має е н е р г е т и ч н о н о м а т и ч н е н а ч а л о. О. Лосев зазначав, що ім'я «є енергією сутності речі... ім'я не звук, але сама річ, яка дана в розумі...»; «ім'я речі — це її смислова сила...» (с. 237).

Енергетично-ономатична модель світу (буття) й імені Лосева спиралась, на думку В. Постовалової, на діалектику неоплатонізму (особливо в її розумінні Проклом і християнськими неоплатоніками) і Гегеля, феноменологію Е. Гуссерля, трансценденталізм неокантіанців та символічну міфологію П. Флоренського.

Філософська модель О. Лосева побудована шляхом діалектичного розгортання категорійної зв'язки «сутність — енергія сутності». Діалектичний рух здійснюється від сутності до її вияву. Завершальним моментом цього вияву є ім'я як її «лик», смислова енергія: «Ім'я — це осмислено виражена і така, що символічно стала певною іпостассю, енергія сутності» (с. 268). Ім'я — найвищий момент логічної еманации сутності (с. 269).

У концепції О. Лосева мова має дві взаємопов'язані сфери впливу: власне онтологічну і суб'єктивно онтологічну.

\*1 У круглих дужках далі по тексту подано сторінки видання: Лосев А. Ф. Философия имени // А. Ф. Лосев. Бытие. Имя. Космос. — М.: Мысль, 1993. — С. 613—801. Інші праці подано повністю, зокрема: Лосев А. Ф. Самое само // А. Ф. Лосев. Миф. Число. Сущность. — М.: Мысль, 1994. — С. 299—526; Лосев А. Ф. Античный космос и современная наука // А. Ф. Лосев. Бытие. Имя. Космос. — М.: Мысль, 1993. — С. 61—612.

У межах власне онтологічної сфери мова виявляється однією з форм енергійної еманации самої Першосутності. Це положення спирається на релігійно-філософську традицію, наближену до середньовічного реалізму. Іменування як самоіменування Першосутності є у О. Лосева фундаментальним онтологічним процесом, який конструє буття в усіх його виявах. Іменування стає внутрішнім стрижнем буття.

Ім'я, яке народжується в надрах Першосутності, тобто християнської Абсолютної Особистості, — це не вимовлене або почуте слово; це «розумне» і «надрозумне» ім'я, яке може бути пізнане людиною в стані гіперноетичного екстазу, це ім'я безмовне, ісихастське, «не зачеплене іншобуттям», тобто «життям», уживанням людиною, перебуванням у реальному світі. Воно пов'язане з універсальною, абсолютною смисловою сферою, космічним Універсумом і є так званим первинним ім'ям. Сукупністю первинних імен, або «драбиною іменування» різних повноти і конденсованості, «створений» і «тримається» світ. Подібні ідеї пізніше висловив С. Булгаков.

У суб'єктивно-онтологічній, тобто власне людській, сфері панує звичайне людське слово — звукове, матеріальне, чуттєво сприймане. Між ним і первинним ім'ям немає прірви. Людське слово має в собі ту саму, що й першослово, енергійну основу. У людському слові здійснюється спілкування чистої енергії первинного імені з енергією суб'єкта, який може використовувати цю сукупну енергію або відповідно до сутності, або під впливом суб'єктивних, соціальних, фізичних, психічних тощо чинників всупереч їй. О. Лосев зауважував: «І людське слово не є лише розумне слово. Воно пересипане бісером ноозису і розмите чуттєвим меоном» (с. 304). Ім'я, на думку вченого, «осмислено виражений і символічно визначений вияв енергії сутності» (с. 197); максимальне напруження осмисленого буття; воно є не лише центральним предметом філософського знання; а й стрижневим моментом людського життя взагалі; «основа, сила, мета, творчість і подвиг також і всього життя» (с. 268).

У концепції імені О. Лосев органічно поєднав апофатизм (неможливість пізнання сутності речі й предикативної її вербалізації) і християнський символізм. Це поєднання стосовно людського пізнання учений сформулював так: «Субстанція

сутності невиразна і непізнана, але ім'я як символ здатне нести в собі її енергію» [Гоготішвили 1993, с. 921].

Тотожність слова і речі не є причиною безособистісного об'єктивізму концепції Лосева: в ній виразно виявляється персоналізм та оригінальні ідеї комунікативізму, пов'язані із суб'єктивно-онтологічною сферою іменування. Саме у цій сфері, як зазначає сучасна російська дослідниця Л. Гоготішвілі, народжується людське мовлення, яке ніколи не може бути повним вираженням сутності речі, хоча імена, які її формують, і є самою сутністю. Між мовленням, яке «занурює» чисті первинні імена в іншобуття, і сутністю завжди знаходиться суб'єкт мовлення (автор), що невідворотно спричинює різноманітні інтерпретації сутності. Ім'я буттєве, мовлення — персональне, інтерпретативне [Гоготішвили 1994, с. 143].

Особливість комунікативної концепції мови О. Лосева полягає в тому, що він відкидав абсолютний смисл дихотомії Ф. де Соссюра «мова — мовлення». Він уважав, що елементи того поняття, яке назване терміном «мова» як система, тобто морфеми, лексеми, синтаксеми тощо, мають у собі не лише логічні, узалізовані смисли, а й усі ті аксіологічні, прагматичні, комунікативні нюанси (індивідуальні прагматичні смисли), які виявляються у реальному спілкуванні особистостей. Інакше кажучи, мова, навіть якщо її розглядають поза реальним функціонуванням як структуру, включає в себе інтерпретативно-комунікативний аспект і стає системою світосприймання.

Таке розуміння не приводить О. Лосева до релятивізму, оскільки інтерпретативний аспект мови має у нього також онтологічний статус і розглядається як внутрішня сутність «первинних» імен. Метою самоіменування сутності, за Лосевим, є не лише прагнення самопізнання і втілення в іншобуття, а й інтенсивне спілкування із самим собою. Тобто комунікацію, як і номінацію (іменування), тлумачать як першопринцип буття. Це свідчення поетапного втілення принципу комунікування.

У первинному імені комунікація наявна як потенційний принцип і стає фактом лише в іншобутті (людській свідомості, звуці, графіці тощо). Абстрактна система мови перетворюється на субстанцію спілкування сутності з людським суб'єктом, а це, в свою чергу, означає, що сутність трансформує свої абсолютні якості як «речі-в-собі» в інтерпретативні якості «речі-для-іншого». Л. Гоготішвілі зауважує: «сфера “людського” смислу завжди

іманентно містить у собі комунікативно-інтерпретативний аспект», тобто «інтерпретація, а значить і комунікація, утворює природну сутність мови» [Гоготішвили 1993, с. 916].

На етапі переходу від універсальної структури «мови-як-такої» до реальної людської мови комунікація суб'єктивується ще більше. Л. Гоготішвілі зазначає, що і система мови, і мовлення є «...за Лосевим, щаблями єдиного низхідного інтерпретативного процесу, породженого первісним актом самоспілкування сутності...»; «мова — це онтологічно-комунікативне відображення особистісного стрижня буття, яке пов'яже Абсолютну Особистість Творця з тварною особистістю людини» [Гоготішвили 1993, с. 919].

Як уже зазначалось, відповідно до засад теорії «всеєдності» у О. Лосева буття і суб'єкт, річ та ім'я діалектично злиті, причому не лише своїми силами, а й спільним для них першоджерелом — першосутністю, яка себе розуміє і з собою спілкується. Дослідники наукової спадщини О. Лосева зазначають: якщо більшість лінгвістичних теорій ХХ ст. спирається на конвенціоналізм, тобто на теорію встановленого людиною умовного зв'язку речі й слова, то у російського релігійного філософа мова символічно закорінена в самій суті: «...у вічній і чудесній грі абсолютного з самим собою і зі всім іншобуттям і міститься остання таємниця іменування. Наші щоденні долі іменування суть лише подібності» (с. 269).

Отже, вбачаючи сутність мови в «комунікативній енергії» і «безконечній насиченості» мовних елементів енергіями першосутності, О. Лосев запровадив у лінгвістику енергійну (енергетичну) парадигму, яка включає мову в есенціалістсько-енергійну картину «всеєдності», перш за все єдності людини і Всесвіту. Програма цілісного знання, брутално перервана подіями початку ХХ ст., не була повною мірою опрацьована і залишилася фрагментом, певним «орієнтиром» для лінгвофілософських пошуків ХХ — початку ХХІ ст.

#### Духовно-синергетична сутність мови в концепції П. Флоренського

Зважаючи на постійну увагу до ноуменального і феноменального світів у їхній нерозривній єдності в межах філософського символізму (див. детальніше: [Хоружий 1994, с. 103]),

а також тісний зв'язок власного світосприймання з глибиною традицією православ'я, зокрема орієнтацією на творіння отців церкви, рішення церковних соборів, твори Григорія Палами тощо, Павло Флоренський (1882—1937) визначив свою зрілу філософську концепцію як «конкретну метафізику». Враховуючи обґрунтування філософом ідеї містичної (і магічної) сутності мови, сучасний російський лінгвіст і філософ мови В. Колесов називає концепцію П. Флоренського «містичним реалізмом» [Колесов 2007, с. 219 і далі]<sup>1</sup>: «Містичний реалізм Флоренського трактує слово приблизно так, як робили це в XV столітті ісихасти-паламісти. Слово — це єдність сутності-ідеї та енергії речі, сама реальність — це сутність, що розкривається в своїх енергіях [Колесов 2007, с. 226]. Однак як би не кваліфікували концепцію російського релігійного філософа, вона — один із можливих виявів православної антропології, стрижнем якої є православний енергетизм і символізм, за якими «людина поєднується з Богом не за сутністю, а за енергіями», тобто устремліннями, вільними імпульсами, внутрішніми установками, які людина повинна спеціально випрацьовувати і підтримувати [Хоружий 1994, с. 284—285]. Як зазначає С. Хоружий, «буття — це Космос і символ — така формула онтології Флоренського» [Там само, с. 104].

Богословською підвалиною лінгвістичної складової православного енергетизму і символізму, представленої О. Лосєвим, С. Булгаковим і П. Флоренським, слугує постулат, згідно з яким в основу всього створеного (рос. «тварного») покладено Ім'я Боже.

У моделі П. Флоренського, як і в школі «всєдності» загалом, ім'я речі розглядається за образом Імені Божого. Згідно з цією засадничою ідеєю, буття розуміють як таке, що має енергетично-ономатичне начало. Поняття енергії має важливе значення також у зрілій концепції П. Флоренського — «конкретній метафізиці». Запроваджене Арістотелем (на противагу поняттю потенції) поняття енергії по-різному витлумачували у різних напрямках філософії й теології [Хоружий 1994,

<sup>1</sup> Про інші підходи і розуміння сутності філософських поглядів П. Флоренського детальніше див.: [Колесов 2007, с. 219—221].

с. 435], у працях отців церкви його первісно пов'язували з поняттям руху, динаміки. Як зазначає С. Хоружий, у визначеннях церковних Соборів XIV ст. нествореному, божественному буттю притаманне нестворенне світло — божественна енергія. Ця енергія — «діяння», «виступи», «еманації» Божі, якими Творець діє в сотвореному Ним бутті; завдяки цим діянням уможливується з'єднання людини з Богом [Там само, с. 420]. У Флоренського поняття енергії стає ключем до таємничих, незбагнених механізмів поєднання феномену і ноумена. Філософ сформував тезу, що це поєднання не що інше, як взаємодія їхніх енергій. С. Хоружий зазначає, що така концепція відкрила мислителю перспективи розвинути нове бачення «предметів», які мають духовну основу, розкрити внутрішню динаміку явищ з позицій цілісності пізнання [Там само, с. 115—116].

Відповідно до згаданих постулатів П. Флоренський розвинув учення про сутність і природу людської мови. Для філософа мова — «це роля серед інших інструментів духу» [Флоренський 2006, с. 267]<sup>1</sup>; «вічний, непорушний, об'єктивний Розум, до-людський вічний λόγος» (с. 142); у мові закладене розуміння буття (с. 127). Як зазначає Л. Гоготішвілі, у межах теорії «всєдності» мова і мовлення — шаблі єдиного інтерпретаційного процесу [Гоготішвили 1993, с. 921]. Розглядувана під таким радикалом, будь-яка наука, зокрема філософія, постає як певна мова: всі науки — описи дійсності, тобто усі вони мова і лише мова (с. 101. Виділено П. Ф.); наука і філософія є модусами мови (с. 131. Виділено П. Ф.).

Найважливішою одиницею мови П. Флоренський уважав слово. Учений стверджував, що людське слово за своєю природою магічне в тому сенсі, що за його допомогою людина в процесах пізнання єднається з буттям, яке її оточує (с. 254), і, використовуючи мову, може впливати на світ (с. 231). Цей вплив можливий завдяки тому, що слово «концентрує енергію духу, ніби наповнюється ним» (с. 250), і за допомогою цієї енергії впливає на всі складові світу, зокрема на інших людей. Слово рідної мови у цьому процесі відіграє особливу роль: воно — концентр енергії духу окремої людини і всього етносу (с. 250); «слово — людська енергія, і роду

<sup>1</sup> Далі в тексті подано в круглих дужках сторінки цього видання.

людського, і окремої особи — відкриває через особистість енергію людства» (с. 257). Магічне в слові виявляється як енергія дії сутності речей (в широкому сенсі слова) на світ, на людину, зокрема на створене нею слово, яке «заряджається... особливою енергією» (с. 268). Слово є акумулятором енергії світу, космосу. Слово як «чистий смисл», як носій енергії речей особливо яскраво виявляло свою містичну сутність у давні часи, коли в екстазі говоріння свідомість людини, ніби в пологових муках, народжувала слово, тісно пов'язане із сутністю того, що воно позначало. «Ненароджене слово “воістину розривало і гризло запліднене ним єство”» (див.: [Колесов 2007, с. 228]). Магізм слова особливо чітко виявляється, наприклад, у замовляннях, прокльонах, зуроченнях та інших способах впливу на людей (с. 181).

На думку П. Флоренського, пізнавальна енергія, яка концентрує слово і завдяки якій особистість може магічно впливати на світ і на інших людей, виформовується усіма складниками слова: звуковим комплексом (за термінологією автора — фонемою), формальною структурою слова, яка пов'язує звучання і значення (морфемою), і найголовніше — своєю смисловою організацією (семемою). При цьому автор стверджував, що звукова організація слова — це «не звук взагалі,.. це звук надзвичайно опрацьований, звукова енергія, дуже тонко організована, яка має надзвичайно систематизовану будову» (с. 235). Фонема слова — «це членований звук, який твориться живою і розумно-свідомою істотою» (с. 238).

Магічну функцію смислу слова визначає його семема. Філософ зауважив, що «кожне слово — це симфонія звуків, воно має величезні історичні нашарування і містить у собі цілий світ понять» (с. 302). Семема слова рідної мови утворюється, за Флоренським, конценрамі творчих актів пізнання людиною і етносом світу, «кожен із яких є завершенням духовного росту... цілого народу... Кожен шар семемі — це кристалізація в слові духовного процесу, твердіння духу...» (с. 239—240). Шари семемі, концентруючи тисячолітній досвід народу, який користується рідною мовою, ніби «дрімають» у слові, однак, «потрапляючи в потік живого мовлення, семема оживає і наповнюється внутрішньою силою і значенням» (с. 240). Щодо семемі слово — «конденсатор волі,.. всього духовного

життя... народу» (с. 241). На думку філософа, слово можна вважати живим організмом, у якому фонема є кісткою, морфема — тілесною тканиною, а семема — душею (с. 238). Магічність слова рідної мови полягає в тому, що воно «величезною владою впливає на душевне життя спершу того, хто це слово вимовляє, а потім, збудженою в мовцеві від доторкування до слова і в слові — від доторкування до душі, енергією — на той об'єкт, на який вимовлене слово скероване» (с. 241).

Буття у його «речовому» вияві також має енергетичну природу, сформовану «двобічною» сутністю кожного складника; внутрішнім боком річ повернена до себе самої, творячи власну неповторність; зовнішнім — до іншого буття (с. 261). Обидва боки будь-якої речі поєднані не механічно, а творять неповторну цілісність, саму її суть (Там само). Як зазначав П. Флоренський, за давньою філософською і богословською термінологією, «ці дві площини буття називаються сутністю або усією і діяльністю або енергією» (с. 261. Виділено П. Ф.). Все наявне у світі, зауважував мислитель, свідчить про своє існування виявом свого життя. Цей вияв і слід уважати енергією сутності (с. 261. Виділено П. Ф.). У момент пізнавальної діяльності людини ці два типи енергії (власне людський, мисленневий і речі, яку людина пізнає) зустрічаються, що породжує незбагненне явище синергії (від грец. *συνέργεια* — спільна діяльність) пізнаваного (об'єкта) і того, хто пізнає (суб'єкта). Як зазначає С. Хоружий, синергетичні ідеї Флоренського повною мірою відповідають православній доктрині енергетизму, згідно з якою в молитовній практиці «людина поєднується з Творцем не за сутністю, а за енергіями». Енергії розуміють як «благодать Божу» [Хоружий 1994, с. 284].

Деякі ідеї синергетичної сутності мови, але без опертя на традиції християнства, висловив В. фон Гумбольдт: «ні у сфері понять (тобто в межах пізнавальної діяльності. — Ф. Б.), ні в мові як такій ніщо ніколи не буває відокремленим. Але поняття знаходять істинну зв'язність лише тоді, коли дух діє з внутрішньою зосередженістю, коли повноцінна суб'єктивність освітлює об'єктивність, взяту у всій її повноті. Тоді не втрачена жодна із сторін, якими предмет здатен впливати на нас, і кожен із цих впливів залишає невидимий слід у мові. Якщо в душі пробуджується безпомилкове відчуття, що мова — не

просто засіб обміну, який служить взаєморозумінню, а воістину світ, який внутрішня діяльність духовної сили покликана поставити поміж собою і предметами, то людина на правильному шляху до того, щоб все більше пізнавати в мові й все щедріше вкладати в неї» [Гумбольдт 1984, с. 170—171]. Однак В. фон Гумбольдт, окресливши ідею загалом, не розкрив механізмів синергетичної взаємодії людини зі світом за допомогою мови. Саме це спробував здійснити П. Флоренський у праці «Біля вододілів думки» (рос. «У водоразделов мысли»).

Процес синергії П. Флоренський пояснював так: енергії двох типів вияву буття (пізнаваного і того, хто пізнає) у момент когнітивної (мисленнєвої) діяльності залишаються не змішуваними, не розчиняються одна в одній, але об'єднуються за принципом «взаємного проростання», «енергетичної спільної дії», тобто синергетики, в якій уже немає окремо двох енергій, а є щось принципово нове, що стосується духовної природи суб'єкта, що пізнає, і об'єкта, який пізнається, тобто розкривається енергетично (с. 261). Метафорично філософ описував процес спільної дії енергій суб'єкта (людини) і об'єкта (речі): «Пізнання — це дитина, плід спілкування духу, що пізнає, і світу, що пізнається; поєднуючи дух і світ у дійсній, не вимряній єдності; цей плід, однак, не означає поглинання ані одного, ані обох разом родичів, і вони, об'єднані і взаємно збагачені, все ж продовжують своє існування як центри буття... Зв'язок виявів буття, їх співвідношення і взаємного одкровення є чимось реальним, і, не відриваючись від центрів, що його зв'язують, він не зводиться до них. Цей зв'язок і є синергія, спільна діяльність типів виявів буття і, безумовно, розкриває собою буття — те й інше» (с. 262). Синергія подібна до резонансу, який несе в собі буття, що його породжує (с. 263). Людина, яка пізнає світ і є джерелом пізнавальної енергії, бажає закріпити отриманий синергетичний результат і творить для цього спеціальний орган. «Цим органом самовільного встановлення зв'язку між тим, хто пізнає, і тим, що пізнається, служить слово, а точніше — ім'я, або деякий еквівалент його, вживаний як ім'я: метонімія» (с. 265. Виділено П. Ф.). П. Флоренський зазначав: «Ми лише тоді можемо вийти і виходимо із комплексу своїх відчуттів, коли визна-

ємо шлюбну зустріч об'єктивного з нами. Я можу сказати про акт пізнання: «Ось я, той, хто пізнає сонце, а ось пізнаване мною сонце». Отже, у мені відбувається поєднання двох енергій... Поєднання енергій має назву *συνέρυξια*, спільна енергія... Слово — це синергія того, хто пізнає, і речі, яку пізнають...» (с. 304).

Синергетичну взаємодію енергій того, хто пізнає (людини, суб'єкта пізнання), і пізнаваного (речі, об'єкта пізнання), тобто синергетичну взаємодію людини і світу, за Флоренським, можна схематично зобразити так:



На схемі заштрихована частина — спільні енергії того, хто пізнає, і пізнаваного (синергетичний зв'язок людини і світу). Сформулювавши ідею синергетичної сутності мови, П. Флоренський встановив два етапи синергетичного процесу пізнання: перший пов'язаний із зустріччю енергій пізнаваного і того, хто пізнає; другий — із появою слова. Слово у процесах синергії пізнання — «це блискавка. Воно не є вже ані та, ані інша енергія окремо, ані обидві разом, а — нове, двоєдине енергетичне явище, нова реальність у світі... Слово — це енергетична ізотропа» (с. 268); «Як нове явище слово повністю тримається на точках свого дотикання; так, міст, який поєднує два береги, не є тим або іншим берегом; ...слово — це суб'єкт, що пізнає, і пізнаваний об'єкт, який утримується енергіями, що сплітаються» (с. 268); «...слово — це міст між Я і не-Я» (Там само).

Особливу увагу філософ приділяв слову рідної мови, яке нерозривно і органічно пов'язане з енергіями світу, що оточує певний етнос, сприймається як основа синергетики. При цьому слово рідної мови, за П. Флоренським, є вищим, більшим за «просто» знак, який щось позначає в об'єктивній дійсності. Воно має символічну природу: «найвищою мірою слово підлягає основній формулі символу: воно — більше самого себе. І при тому більше — подвійно: будучи самим собою, воно разом з тим, є і суб'єктом пізнання, і об'єктом пізнання» (с. 269. Виділено П. Ф.). Символ, за вченням отців церкви, а також філософів, які сповідують реалістичне (в середньовічному розумінні) ставлення до світу і людини, якраз і відрізняється від простих знаків тим, що має подвійну природу: воно несе в собі енергію пізнання і енергію пізнаваного (с. 263, 269); це реальність, яка є більшою за саму себе (с. 305). Сучасний російський філософ мови С. Ячин зазначає, що на протигагу простому знаку, який позначає річ (в широкому сенсі слова), символ синергетично поєднується з ідеєю речі, а не з річчю [Ячин 2006, с. 81]. Так, П. Флоренський, спираючись на давні традиції християнського віровчення, середньовічний філософський реалізм, окремі положення неоплатонізму, ідеї ісихазму і паламізму, заклав основи незнакової, символічної природи мови, які у ХХ ст. глибоко опрацьовували Е. Кассіпер, Е. Гуссерль, М. Гайдеггер та інші мислителі.

В. Постовалова, досліджуючи лінгвістичні основи філософської школи «всеєдності», зауважила, що програма цієї школи й ідеал, що в її основі, «можуть служити стимулом для подальшого розвитку лінгвістичної думки як явища культури і життя» [Постовалова 1995, с. 414]; в епоху сцієнтизму, масового атеїзму і позитивізму, коли «сутінки думки при буянні знань стають все густішими» (С. Булгаков), «надважливою постає проблема антиізоляціонізму науки, доведення її до істинних першоначал, встановлення її зв'язку з глибинними інтуїціями культури» [Постовалова 1995, с. 415]. У межах таких глибинних інтуїцій і перебуває синергетичне розуміння сутності мови як неповторної символічної системи російського релігійного філософа П. Флоренського.

Людському слову притаманні різні вияви магічного впливу на світ і на інших людей; у цьому процесі наявні щаблі,

або ступені, магічності. На думку філософа, найвища міра концентрації духовних енергій притаманна іменам, зокрема власним, що своєю енергетикою часто визначають долю людей, які їх мають: «Зв'язок того, хто пізнає, із субстанцією, що пізнається, вимагає від слова особливого ущільнення: таким є ім'я» (с. 129). А серед субстанцій є та, яка усвідомлюється лише важливим осереддям буттєвих визначень і життєвих відношень, яка надає їй індивідуальності, неповторності, обличчя, — така субстанція вимагає для себе неповторного імені — власного імені (с. 270. Виділено П. Ф.). У незавершеній книзі «Імена» [Флоренський 2006, с. 433—645] мислитель сформулював сміливі і неординарні ідеї органічного (синергетичного) взаємозв'язку людини і світу через власне ім'я.

На нижчих щаблях вияву енергетичної сутності живої природної мови стоять загальні імена та слова інших частин мови (с. 242). Накопичивши за тисячоліття існування мови значну духовну енергетику, людське слово не може не впливати на людей, світ загалом: «Як психофізичне явище слово не димом розлітається по світу, але зводить нас віч-на-віч з реальністю» (с. 257), енергіями буття (с. 258).

Із найзагальніших позицій «конкретної метафізики» власні імена постають як один із найважливіших проявів людської культури взагалі й культури етносу зокрема; це «найстійкіший факт культури і найважливіша її опора» (с. 489); інваріант культури, її згущення, яких у ній не так уже й багато (с. 485). Власні імена — найвищі «архетипи духу» (с. 485), оскільки в їх фонемах, морфемах і семемах сконцентровані архетипові згущення історично-культурних смислів у нерозривному зв'язку зі звучанням.

Уже в праці «Біля вододілів думки» філософ зазначав, що ім'я за своєю сутністю «пояснює Таїну світу» (с. 127), має важливу пізнавальну цінність (с. 489). Імена — категорії буття (онтології) і пізнання (гносеології); це соціальні імперативи. «Імператив же, висловлений індивіду середовищем, — слово творче. Імена, таким чином, виявляються творчим “хай живе”, яке формує в суспільстві його членів» (с. 244. Виділено П. Ф.). Власне ім'я людини — ущільнення сутності людини, «тверда основа нашої плинності, в ньому втілюється

внутрішній стрижень і незмінний зміст нашого Я» (с. 474—475). На думку філософа, воно «найузагальненіше демонструє нам особистість, утримує її індивідуальний тип, без якого особистість не була б сама собою. В імені найчіткіше пізнається духовна будова особистості, не затуманена вторинними виявами і вільна від шлаків біографій та пилу історії» (с. 482. Виділено П. Ф.).

Сутність власного імені багато в чому полягає в його цілісності, тобто особливій ущільненості фонемі, морфемі і семемі імені. Воно не може бути описане або аналітично «розібране» за допомогою перерахування окремих його ознак. Ім'я пізнається лише через самого себе (*per se intelligitur*) (с. 483). За посередництвом цієї цілісності власні імена стають найтоншою плоттю, за допомогою якої «оголошується духовна сутність» особистості (с. 447); силовими субстанціями або енергіями, несучи в собі духовний спадок тисячоліть і народів (с. 465), формуючи і закріплюючи типи духовної організації особистостей (с. 485). Отже, за філософом, «іменем виражається тип особистості, її онтологічна форма, яка визначає в подальшому її духовну і душевну будову (с. 481), духовне «влаштування» особистості (с. 482).

Будучи духовною сутністю, власні імена дієві, «не можуть залишатися без впливу на свого носія» (с. 244), визначають характер людини, багато в чому впливають на її долю (с. 454). Звідси — ідея тезоіменності імені (с. 244), за якою «за іменем і життя» (с. 454). П. Флоренський зауважував, що «ім'я оцінюється Церквою... як тип, як духовна конкретна норма особистісного буття, як ідея... ім'я — онтологічно первинне, а його носій, хоча б і святий, — вторинне...» (с. 454. Виділено П. Ф.). Власне ім'я — «конкретний інваріант особистості» (с. 488), воно творить її цілісність (с. 490—491). Втрача імені, із суспільної точки зору, «завжди означала громадянську й історичну смерть, остаточне зникнення з горизонту історії... Пам'ятання Богом імен значить вічне існування цих Я, остаточний же розрив з буттям рівнозначний забуттю Богом імені або знищення його в Книзі життя» (с. 477).

Аналізуючи низку християнських імен стосовно звучання, формальної будови і первісного (етимологічного) значення, П. Флоренський екстраполював їх на долі відомих людей, які ці імена мали, і реконструював певні риси характеру «тезоіменних» особистостей. При цьому він наголошував, що

синергетично щодо свого носія власне ім'я не може не впливати на людину впродовж її життя.

Отже, лінгвофілософська концепція П. Флоренського — це подальший розвиток ідей «всеедності», містичний реалізм, у межах якого мову розуміють як символічне явище, глибокими синергетичними зв'язками поєднане із сутнісними енергіями світу речей як віддзеркаленнями вічних Божественних Логосів і мисленневою діяльністю людини, яка також ґрунтується на духовно-психологічних енергіях особистостей. Найповнішим утіленням логосної природи мови філософ уважав мову рідну. Використовуючи глибинну сутність мови, передусім рідної, людина може магічно впливати на світ, інших людей. Важливим виявом синергетичної природи мови є також власне ім'я людини, яке не є простою «етикеткою», а суттєво впливає на долю кожної особистості.

#### Етичний символічний реалізм мови в концепції С. Булгакова

Учення про природу і сутність мови (слова) російського релігійного філософа Сергія Булгакова (1873—1944) формувалося під радикалом ідей істини, добра і краси, осмислених у річищі святоотецького реалістичного, символічного і енергетичного розуміння людської мови як віддзеркалення вічних Божественних Логосів, а тому загалом може бути визначене як «етичний символічний реалізм» [Колесов 2007, с. 259—260]. Цілісна і гармонійна теоретична конструкція сутності й природи мови, вибудована філософом, мала на меті відповідати на «велике і страшне питання... про Ім'я Боже, Його священну таїну» [Булгаков 1999, с. 271]<sup>1</sup>. Саме це питання конкретно і злободенно постало на початку ХХ ст. у православних теологічних дискусіях, які отримали назву ім'яславського руху.

На думку С. Булгакова, по-справжньому проблему слова в науці навіть не ставили; до цього часу незрозуміло, «що

<sup>1</sup> Далі по тексту в круглих дужках подано сторінки видання: Булгаков С. *Философия имени*. — СПб.: Наука, 1999. Працю С. Булгакова «Філософія імені» дослідники вважають найповнішим викладом його лінгвофілософської концепції (див., напр.: [Колесов 2007, с. 245]).

робить слово словом, у чому його природа, сутність при будь-якому стані речей, в будь-яку епоху, при будь-якому уживанні?» (с. 9). Сформулювати це питання можна й по-іншому, вважав філософ, а саме: яка істинна (онтологічна) природа слова? (с. 10). «Уся новітня філософія, окрім філософії Лейбніца, пройшла повз мову, можна сказати, не помітивши проблеми слова» (с. 11).

Проблему слова С. Булгаков розв'язував, постулювавши йому «двоіпостасність» і двовимірність. З одного боку, існує Слово-Логос як голос самого вічного Космосу, як утілення «ідеї» речей (в широкому сенсі слова); це «слово-ідея», ідеальне слово як чиста якість (с. 20—21), «чистий смисл» (с. 22, 28). З іншого — слово є засобом щоденного людського мовлення, міжособистісного, групового і масового спілкування; воно наповнене людською психологією, власною історією особистості й історією етносу, елементами «тут-і-тепер» спілкування людей. Однак цей, другий, «людський» вияв слова глибинно містить у собі початкову логосну природу; вічні Логоси Творця наявні також у цьому «грішному» слові. Двовимірність людського слова полягає в тому, що воно належить світу і втілюється в конкретну форму (с. 12—17), яка неповторно і нерозривно пов'язана зі значенням, смислом. Слово щоденного людського спілкування має три аспекти свого вияву: фонему, тобто фізичний його вияв; морфему, тобто внутрішню структуру, організацію; синему, тобто смисл (сенс, значення, етимологію) (с. 290—291). Таке розуміння структури слова подібне до концепції П. Флоренського, який виокремлював фонему, морфему і семему живого людського слова.

Фізична форма людського слова — це енергія, матерія, «просвітлена» віковичною енергетикою Космосу (с. 15). Таїна слова — у «зрошеності» матеріальної форми й ідеального значення-смислу (с. 18): «Слово непояснюване, воно існує в своїй чудесній одвічності. І найчудесніше в ньому і водночас найсуттєвіше — це нероздільність і одночасно нетотожність у ньому смислу і форми, ідеї й тіла. Як ідея не існує без утілення, так і звуки не суть слова без ідеї» (с. 29). Слово без значення не існує, воно наділене неповторним смислом безвідносно до конкретного вживання (с. 19), однак «слово-думка не може

бути показане у своєму чистому вигляді, тому що всі слова оформлені й залучені в організм мовлення і тому надають певні відтінки цьому смислу, його вживанню» (с. 22). При цьому, як зауважив С. Булгаков, смисл слова (синема) перш за все пов'язаний зі своїм носієм — коренем (с. 23). Потенційні «слова-ідеї» як ідеальні носії створюють собі тіло, яке має силу конкретного втілення. Інакше кажучи, слова творять мову з метою свого втілення (с. 33). Ці першослова, «живі, словесні міфи про космос» (с. 47) у своїй складній сукупності творять мову (с. 47).

Якщо слова-ідеї, першослова — «космічні символи або міфи, які самі себе оголошують» (с. 51), то чому не існує єдина вселюдська мова, а натомість існують різні мови, «кожна з яких по-своєму чудесна» (с. 52), тобто яка причина багатомовності людства? С. Булгаков уважав, що насправді є лише єдина мова, а різноманітні мови і діалекти, які реально існують у світі, — це її модуси, наріччя (с. 55). Багатомовність — це характеристика не стільки самої мови як потенції, скільки конкретного стану людства на певний момент його розвитку (с. 66).

У лінгвофілософській концепції С. Булгакова, як і в теорії «всеедності» загалом, мову розглядають у широких координатах — Людина, Бог, Космос. При цьому людину в традиціях святоотецького вчення розуміють як «мікрокосм, у якому і через який говорить, здійснює, усвідомлює себе весь космос» (с. 44); до людини «протягнуті і в ній звучать струни всієї світобудови» (с. 49); у людині одвічно закладений «логос світу» (с. 36). Схожі думки висловлював український мандрівний філософ Г. Сковорода. Мова, на думку С. Булгакова, дана людині тому, що «в ній і через неї говорить увесь всесвіт, вона є логосом всесвіту, і будь-яке слово не є лише словом даного суб'єкта про щось, але й словом самого цього “чогось”» (с. 36); «коли людина говорить, то слово належить їй як мікрокосму і як людині, інтегральній часточці цього світу. Через мікрокосм говорить космос...» (с. 37—38). За Булгаковим, «в нас і через нас говорить світ, увесь Всесвіт, а не ми, звучить його голос» (с. 34). Звідси логічно випливає теза про те, що мова — явище космічне, точніше антропокосмічне, оскільки людина створена за зразком і подобою Бога, а слово як складник мови за



своєю сутністю онтологічне: «Слово — це світ, оскільки це він себе мислить і ословлює, однак світ не є словом; точніше, не є лише словом, оскільки має буття ще і металогічне, безсловесне. Слово космічне за своєю суттю, оскільки належить не лише свідомості, де воно спалахує, але й буттю, і людина — це світова арена, мікрокосм, оскільки в ній і через неї звучить світ, тому слово антропокосмічне або, скажемо точніше, антропологічне» (с. 35. Виділено С. Б.). Саме в слові «говорить космос, віддає свої ідеї, розкриває себе. Слово... — це ідеяція космосу. Але космічний смисл, або ідея, ніколи не залишається голою,.. вона прикривається оболонкою, і ця оболонка є словом» (с. 39).

Космічна природа «внутрішнього слова», яке існує до звичних людських слів як імен і предикатів, невимовна, трансцендентна (с. 29—33). В основу людської мови покладено «звичайні» слова — імена, дієслова, прикметники, займенники тощо, але й вони нерозривні зі Словами-Логосами; словами такої мови говорить людиною Всесвіт, Космос. Як образно зазначав філософ, «залишається просто, смиренно і благочестиво визнати, що не ми говоримо слова, але слова, які внутрішньо звучать у нас, самі себе говорять, і наш дух є при цьому ареною самоідеяції всесвіту, оскільки все може бути виражене в слові... В нас говорить світ, увесь всесвіт, а не ми...» (с. 34. Виділено С. Б.). В. Колесов зазначає, що ці слова виголосив російський релігійний філософ ще за кілька десятиріч до М. Гайдеггера, із зазначенням першоджерела — концепції Гердера [Колесов 2007, с. 254]. С. Булгаков у притаманній йому афористичній формі створив гімн слову як космічному явищу: «Слова, що йдуть із глибин буття і вимовлені в нас самими речами, насичені всією повнотою космічної сили; вимовлене слово звучить у всьому світі, оскільки логос — це вселенський зв'язок, і все виявляє себе у всьому» (с. 191).

Витлумачуючи слово логоцентрично, С. Булгаков з позицій теорії «всеєдності» вважає його одночасно людським і космічним явищем: «...Слово так, як воно існує, є дивовижним поєднанням космічного слова самих речей і людського слова, сказаного про них, причому так, що те й інше злиті в нерозривне ціле» (с. 38). Таке «поєднання-злиття» може здій-

снюватися лише за умови визнання особливої, не знакової, природи слова.

На противагу психологістам і номіналістам, які розуміють слово як знак, звичайну «етикетку», яка «приклеюється» до речі за бажанням людини, онтологічне і реалістичне розуміння слова органічно пов'язують його зі світом; «слова суть самосвідчення "речей", дії в нас світу, які пробуджують свої... ідеї» (с. 37). Вчений зауважував: «Слова народжуються в надрах людської свідомості як голоси самих речей, які про себе сповіщають, зовсім не «суб'єктивні» (хоча й можуть бути суб'єктивно маркованими), але загальнозначущі, котрі тому й здатні передаватись, мають властивість загальної зрозумілості» (с. 179). Від такого, у своїй основі реалістичного, розуміння сутності мови один крок до визнання енергетичної (і енергетичної) сутності слова: «У словах наявна енергія світу» (с. 37). Таке розуміння сутності слова робить його містичним і магічним одночасно: «...магізм властивий слову; слова мають силу, вони суть дія. Словом злим або випадковим... можна вбити або боляче вдарити людину» (с. 194. Див. також с. 223—224). Оскільки слово — це дія, «сила» (с. 227), то ним, за переконанням С. Булгакова, «можна вразити і вбити людину» (с. 227). Звідси — величезна відповідальність людини за свої слова перед іншими людьми і світом: «Жодне слово не дозволяє безкарно вживати себе всує, і, відповідно, питання про відповідальність за слово і перед словом повинне бути з нами невідступно» (с. 229). Подібне розуміння сутності мови притаманне також П. Флоренському.

Оскільки слово — це не знак чогось, довільно вигаданий людиною і «приклеєний» до речі, а зв'язок слова і «речі» є органічним, синергетичним, то логічно припустити, що воно має іншу, не знакову, природу. Відповідно до вчення святоотецького реалізму С. Булгаков постулював слову символічну природу: «...Слова суть символи. Природа слова символічна, і філософія слова у певний спосіб уводиться в межі символічного світогляду. Символізм — це більше, ніж філософське вчення, це ціле світовідчуття, досвід» (с. 38. Виділено нами. — Ф. Б.). Символи — це не різновид знаків; вони — основа реалізму, оскільки є «живими і дієвими; вони — носії сили, деякі конденсатори і приймачі світової енергії. І ось

саме цей їх енергетизм, божественний або космічний, і творить істинну природу символу, завдяки котрій він уже є не пустою шкаралупою, а носієм енергії, сили, життя. Сказати, що слова суть символи, це значить сказати, що в певному сенсі вони *живі*» (с. 38—39. Виділено С. Б.). На думку мислителя, «символ — це трансцендентно-іманентна дія певної сутності, вираження її енергії» (с. 224); «як символ слово має корені в тій же глибині, із якої виникає і реальність... загалом увесь досвід» (с. 224).

Антропокосмізм і символізм у слові нерозривні: «Антропокосмічна природа слова робить його символом, зрощенням слова і думки, і саме тому слова не видумуються, а лише здійснюються, реалізуються засобами мови в людині й через людину» (с. 51). Звідси логічно випливає, що «слова — монограми життя» і космосу (с. 88).

Реалістичне (у розумінні середньовічного символічного реалізму) розуміння сутності мови, поєднане із святоотецьким логоцентричним ученням про мову, спонукало філософа до енергетичного і динамічного її витлумачення. Як і в концепції П. Флоренського, діяльнісно-енергетичну природу мови С. Булгаков розумів як «діяння», «виступи» Божі, якими Творець діє у створеному Ним бутті; завдяки цим діянням уможлиблюється з'єднання (злиття, теозис) людини і Бога [Хоружий 1994, с. 420]. На думку мислителя, «слова ніколи не суть лише «слова, слова, слова», вони завжди суть певна сила, реальність, сутність... слова мають силу, вони суть дії» (с. 194); «У слові людині дані сила, енергія, яка постійно з нього витікає, як електрика...» (с. 194—195). При цьому «енергія слова найдієвіша; вона проникає до онтологічного кореня речей...» (с. 195).

Найвищим виявом символізму для С. Булгакова є рідна мова. Вона найглибше закорінена в людській душі і найтісніше пов'язана з енергіями світу. Звідси — духовна словесна творчість найповніше втілюється в слові рідної мови: «усяка словесна творчість... можлива лише рідною мовою, воно вимагає народження слова, стосується коренів мови; чужа, нами вивчена мова не має цих коренів... усі чужі мови можуть бути вивчені лише за посередництвом... рідної мови» (с. 220). З тієї ж причини, на думку С. Булгакова, «мистецтво

слова, поезія, по суті повною мірою можлива лише рідною мовою, лише в цьому випадку слова мають усю свою силу і глибину, є дійсно символами, а не лише словесними знаками» (с. 221).

Теоантропокосмічна, енергетична і символічна природа слова, мови загалом покладена в основу всіх інших її виявів, зокрема зв'язку з мисленням. Оскільки для С. Булгакова проблема слова (мови) — це передусім не проблема спеціальних наук, а первісне сприйняття людської самосвідомості (с. 11—12. Виділено нами. — Ф. Б.), то слово-думка перебуває в людині раніше будь-якого висловлення про світ (с. 12). Філософ переконаний, що «людина мислить в словах і висловлює думку; його розум, логос нерозривно пов'язаний зі словом-логосом...» (с. 12).

У висловлюваних С. Булгаковим ідеях нерозривності, єдності думки і мови виразно звучать потєбнянські мотиви: «слова... — першоеlementи думки і мовлення, суть носії думки...» (с. 134); «думка породжується в слові й невіддільна від нього, не існує безсловесної думки» (с. 134). Висловлювання філософа щодо єдності думки і слова (мови) часто сприймаються як афоризми: «Думок без слів так само не існує, як і слів без сенсу. Ми не можемо відмислити думку від слова або слово від думки так само, як не можемо відділити від себе свою тінь» (с. 26. Виділено С. Б.). Учений уважав, що «не існує думок, які б не були втілені в слові, і немає слова, яке б не втілювало думки» (с. 28—29). Науки, які порушують проблеми людського мислення, передусім «логіка, гносеологія, філософія для своїх цілей, — а не лише для викладу думок, але, що значно важливіше, і при їх народженні, — вже спираються на мову, користуються граматиною, бачать кризь її скельця» (с. 135). Отже, «мова своїми засобами здійснює потреби думки, і в цьому сенсі граматика... — це конкретна гносеологія і конкретна логіка» (с. 135—136. Виділено нами. — Ф. Б.).

В аспекті порушеної проблеми важливою є думка С. Булгакова про динамічну, енергетичну природу мислення як вольову діяльність людини (с. 28). Ідея енергетичної природи слова і думки зближує концепції С. Булгакова і П. Флоренсько-

го в межах православного енергетичного символізму і теорії «всеєдності».

Постулюючи нерозривність думки і мови, ідеї і слова, С. Булгаков наголошував на нетотожності цих понять: хоча логос — це думка і слово, «слово — не лише інструмент думки, як про це часто говорять,.. і думка — не лише предмет або зміст слова;... думка — це не слово, оскільки перебуває в собі, і слово — не думка, оскільки має власне життя» (с. 28). Власне життя слова полягає передусім у тому, що в повному сенсі воно не має власної генези, не виникає як процес; воно є або його немає первісно; якщо воно є, то воно «просто суть» (с. 28). Якщо слово-ідея наявне, то воно вже є до думок, до генези «людського слова в мовленні», яке має історію свого розвитку (с. 28—29).

Механізм народження думки в мовленому людському слові, на думку С. Булгакова, пояснюється трипостасною природою людини, створеною за подобою самого Творця: «Воістину, в кожному найелементарнішому акті розуміння, іменування ми присутні при великій і священній таїні творіння людини за зразком трипостасності: із надр буття народжується слово, і це слово впізнається не як видумане, зовні привнесене, але народжене самою річчю... Тому за розрізненням, яке супроводжує народження слова, слідує синтетичне усвідомлення того, що це і є те найменування, судження, пізнання... У пізнанні... наявний потрійний акт: глухого голосу буття, звучання слова і цього слова — в іменуванні» (с. 179—180). Для філософа саме в «одвічній єдності думки, мовлення і буття, силою якого все існуюче принципово мислиться і ословлюється,.. і є основа думки і мовлення» (с. 189). У цьому процесі «слово, виражаючи думку, в її формі і змісті, як думку буття і про буття, розвивається як сутність буття» (с. 190). Слово живе у конкретному мовленні конкретних людей (с. 67). Світове «все» спілкується не окремими словами, а зв'язним мовленням (с. 68). При цьому мовлення є також космічним явищем (с. 73). Механізм породження мовлення полягає в складних механізмах синтезу думки і слова, а в слові — у поєднанні імені й предиката, іменника і дієслова: «Іменник, що має корелят у підметі

речення або суб'єкті судження, і предикат-присудок у дієслові або зв'язці визначають головний зміст мовлення, творять її стрижень» (с. 116).

Оскільки слово — теоантропокосмічне явище, то виникає важливе питання: яка причина появи таких «хвороб» людського мовлення і мислення, як пустослів'я і марнослов'я? Чому всі людські слабкості й гріхи, як образно зауважив С. Булгаков, «виявляються словесним висипанням» (с. 196)? Цю проблему філософ розв'язав, звертаючись до відмінностей Слів-Логосів і звичайних слів щоденного людського мовлення: «хоча словами говорять в нас самі речі, і в цьому полягає їх космічна сила, їх софійна природа, належність до цілого і мудрості цілого, їх цнотливість, і, в кінцевому підсумку, їх істина, — але в той самий час слова вимовляються нами, точніше, їхнє онтологічне зерно реалізується нами, як пісня, що наспівується з голосу, а тому вкидаються в безодню нашої суб'єктивності, психології, історії, відносності, безсилля і, зрештою, неістинності... Наше мовлення в словах, в першоелементах, несе в собі джерело помилок, віддалення від істини, але містить прилучення до неї» (с. 195—196. Виділено С. Б.). Однак міра істинності людського слова перебуває в душі, в серці кожної особистості (Там само).

Отже, в теоантропокосмічних теоріях російських релігійних філософів, які спирались на концепцію «всеєдності», тобто нерозривної діалектичної єдності суб'єкта і об'єкта пізнання, людини і всесвіту, мова постає як людське явище, глибокосимволічне і духовне, пов'язане з Творцем і Космосом невимовно містичними зв'язками; як відголосок вічних Божественних Логосів, які перебувають у звичному людському слові щоденної мови і дають змогу людині здійснювати таїну особистісного спілкування з Творцем. Найвищим проявом людсько-божественно-космічної сутності мови в подібних концепціях є рідна для особистості і етносу мова. Таке розуміння мови все більше привертає до себе увагу сучасних лінгвістів і лінгвофілософів, вважається перспективним щодо врахування в межах провідних лінгвістичних і лінгвофілософських напрямів дослідження живої природної мови.

### СУЧАСНІ ЕНЕРГЕТИЧНІ Й ТЕОАНТРОПОКОСМІЧНІ ТЕОРІЇ МОВИ

Мову, її природу, сутність і роль у житті людини в межах учень, умовно названих Східною Містичною Традицією, оцінюють інакше, ніж у Західній Раціоналістичній Традиції. Наприклад, у буддизмі, дзен-буддизмі, синтоїзмі, нагуалізмі чи православному ісихазмі сутність і роль мови в житті людини і суспільства витлумачують неоднаково, але їх об'єднує низка спільних диспозицій щодо живої природної мови.

#### Енергетична теорія мови К. Кастанеди

У межах раціоналізму, або, як зауважив сучасний філософ-аналітик Дж. Серль, Західної Раціоналістичної Традиції [Серль 1994], роль мови у людському житті оцінювали і оцінюють дуже високо. У низці філософських концепцій поняття «людина», «мова», «суспільство» сприймають як одноплосинні: одне немислиме без іншого, одне розкривається через інше [Аналитическая 1993, с. 27].

Таке бачення сутності й природи мови достатньо повно відображено в концепції американського філософа і антрополога Карлоса Кастанеди (1925—1998). Створена в річищі нагуалізму як багатовікової мезоамериканської (передусім толтекської) традиції, ця концепція ввібрала в себе низку «містичних» прозрінь і конкретних практичних досягнень розширення перцептивного досвіду людини багатьма поколіннями магів Центральної Америки щодо організації світу, людини та її мови.

Основні ідеї філософсько-антропологічної концепції К. Кастанеди викладено в одинадцятитомній праці під загальною назвою «Вчення дона Хуана» [Кастанеда 1992—1999], а також численних інтерв'ю та лекціях [Кастанеда 2005; Кастанеда 2006]. У них ідеї нагуалізму поєднано з низкою сучасних філософських (передусім феноменологічних) і конкретно-наукових (зокрема, неогумбольдтіанських і когнітологічних) ідей. Ці ідеї висвітлено в основних антропологічних, онтологічних і гносеологічних положеннях.

#### 1. Основні антропологічні положення:

1) людина не виняткове явище, а одне із можливих енергетичних проявів Всесвіту. Вона є енергетичним тілом, яке взаємодіє з енергіями Всесвіту. «Тими, хто бачить», тобто магами, будь-яка людина сприймається як згущення енергії, яке формою нагадує яйце, зі складним рухом енергетичних шарів у його межах;

2) людина — це поле перцепції, яке має свідомість і нагромаджує усвідомлення. Енергетичне поле людини (енергетичне «яйце») взаємодіє з величезною кількістю енергетичних потоків Всесвіту, завдяки певній особливості своєї організації — наявності точки збирання;

3) точка збирання — однаково фіксоване у всіх людей місце, в якому концентруються, через яке проходять енергетичні потоки Всесвіту. Завдяки її наявності всі люди на Землі однаково (чи загалом однаково) сприймають («збирають») та інтерпретують все, що їх оточує і перебуває в обмеженому полі перцепції;

4) точка збирання у сучасних людей непорушно зафіксована через однакову дію процесів перцепції як результату уніфікуючого впливу соціалізації та мови. Сучасна урбанізована людина не може зміщувати свою точку збирання, що здійснює хаотичні рухи лише під час сну людини, «збираючи» нові світи, інтерпретовані як сновидіння;

5) людина має в собі «енергетичного двійника», який або розвивається і посилюється внаслідок спеціального накопичення енергії, або залишається в зародковому стані, а «звичайна» людина його ніколи не використовує;

6) після накопичення певної кількості усвідомлення як сукупності специфічної енергії «звичайна» людина (не маг) фізично щезає (помирає), віддаючи накопичену енергію усвідомлення загальному енергетичному полю Всесвіту, повністю в ньому розчиняючись;

7) внаслідок спеціального навчання, певних магічних практик «люди знання» («ті, що бачать», маги) можуть свідомо зміщувати свою точку збирання, формуючи у пучки нові енергетичні потоки Всесвіту, а значить «збираючи» нові світи, підсилюючи і розвиваючи свого «енергетичного двійника». Маги, маніпулюючи місцем перебування своєї точки

збирання, можуть свідомо «подорожувати» іншими світами, яких є стільки, скільки можливих позицій точки збирання. Енергію для цих містичних подорожей постачає «енергетичний двійник»;

8) маги найвищого рівня розвитку («воїни сили»), накопичивши певну кількість спеціальної енергії, можуть уникнути небуття, перейшовши у свого «енергетичного двійника», залишаючись вічним полем усвідомлення і подорожуючи енергетичними потоками Всесвіту.

## 2. Основні онтологічні положення:

1) «істинною парою», яка визначає сутність світу і людини, є не душа і тіло, а тональ і нагуаль;

2) тональ — це все, що оточує людину, все, що в ній є — у нормальному і зміненому станах свідомості. Його створює однаковий опис світу за допомогою мови. «Звичайна» людина вважає тональ єдиною реальністю;

3) «знаючі» (маги, «воїни сили»), які накопичили значну кількість енергії і здатні до значно більшого і ширшого сприйняття, стверджують, що тональ обмежений і оточений «океаном нагуалю»;

4) нагуаль — це Істинна Реальність, різноманітні світи, які «звичайні» люди не сприймають через фіксованість точки збирання й інерції мислення, оскільки вважають, що є лише один центр пізнання світу — розум. Насправді людина від народження має вісім центрів пізнання світу, а розум лише один із них.

## 3. Основні гносеологічні положення:

1) розум і мова взаємопов'язані у формуванні спільної для всіх картини світу «острова тональ», тобто того світу, який вважають реальним;

2) картина світу, створена людьми, груба і обмежена; вона допомогла людині у її становленні як *homo sapiens*, допомагає у щоденному орієнтуванні в межах тоналю, але відмежувала її від другої складової «істинної пари» — нагуалю;

3) спільну картину тоналю допомагає утримувати мова з її денотативно-референційними механізмами, а також постійний внутрішній діалог, який людина веде із собою;

4) картина світу, створена за допомогою мови, — це «капсула (міхур) сприйняття», що спотворює сприйняття

світу людиною. Істинна Реальність — лише тьмянний відблиск на стінках «капсули сприйняття»;

5) зупинка внутрішнього діалогу — це «зупинка світу» з його незмінною «прив'язаністю» до тоналю, вихід до інших перцептивних світів, контактів з іншими типами енергій і використання їх;

6) зупинка внутрішнього діалогу — це перший крок до особистісного порятунку, можливості вдосконалення свого «енергетичного тіла», формування «енергетичного двійника» й збереження усвідомлення після фізичної смерті, відходу з «острова тональ»;

7) магія — звільнення від пут мови, а значить «розхитування», «динамізація» точки збирання і зміщення на інший (значно ширший) рівень перцептивного досвіду, вихід із «капсули сприйняття», сформованої мовою, її референційними засобами, осягнення інших видів енергії, тобто формування і розвиток «енергетичного двійника» як гаранта незнищенності усвідомлення людини після фізичної смерті.

Мова, згідно з концепцією К. Кастанеди, має важливе значення у формуванні «острова тоналю», на якому живуть усі люди.

Вчений твердить, що мова і розум у щоденному житті нерозривно пов'язані. Сучасний український інтерпретатор К. Кастанеди антрополог і філософ О. Ксендзюк зазначає: «самопізнання розуму як продукту психосоціального завжди відбувалось головним чином завдяки мові: розум творив мову, розвивався в мові, оформляв у ній свої досягнення, знову відштовхувався від неї і ніколи не міг розлучитися з мовою навіть на мить. Можна сказати, що мова — це спосіб існування розуму, особливо якщо ми розуміємо мову широко — як структуру знань, як організацію умовних елементів, наділених умовним значенням, і таку, що служить для комунікації розумів між собою» [Ксендзюк 1995, с. 76].

Нерозривний зв'язок розумової діяльності людини з мовою Кастанеда пояснював, спираючись на теорію глос Т. Парсонса. «Опис підходу до розуміння магії можна знайти в ідеї Парсонса про глоси, — зауважив Кастанеда в бесіді із С. Кіном на сторінках «Psychology Today». — Глоса — це тотальна система сприйняття і відповідних засобів артикулювання. Наприклад, ця кімната є глосою. Ми з'єднали в

синкретичному цілому низку ізольованих сприймань — підлогу, стелю, стіни, вікно, освітлення тощо — і цим створили нерозчленовану єдність. Але нас потрібно певним чином навчити, «щоби саме так збирати світ» [Кастанеда 2005, Т. VI, с. 79]<sup>1</sup>.

Постійне творення світу, підтримка його однакового образу для всіх людей здійснюється завдяки безупинному внутрішньому діалогу, який вони ведуть неусвідомлено. Учитель практичної магії Кастанеди індіанець племені які дон Хуан щодо цього зазначав: «Ти занадто багато думаєш і розмовляєш... Кожен з нас робить це. Ми постійно ведемо внутрішню розмову... Фактично ми створюємо наш світ нашим внутрішнім діалогом... Коли ми перестаємо розмовляти з собою, світ стає таким, яким він є насправді. Ми обновлюємо його, наділяємо життям, підтримуємо його своїм внутрішнім діалогом. Але не тільки це. Ми також обираємо свої шляхи відповідно до того, що говоримо собі. Так ми повторюємо той самий вибір ще і ще, до самої смерті. Тому ми продовжуємо той самий внутрішній діалог» [Кастанеда 1992—1999, Т. II, с. 393—394].

Отже, внутрішній діалог «створює світ», і люди живуть у світі слів, а не реальному світі енергетичних потоків. Інакше кажучи, перцептивні шаблони, сформовані людиною і закріплені мовою, приховують істинну природу світу, тобто нагуаль. Сучасний російський психолог В. Бородкін зазначає: «З оволодінням людським мовленням здатність до спілкування з вищими силами втрачається» [Бородкін 1997, с. 45]. Крім того, поведінкові стереотипи, всі сценарії наших дій і вчинків підтримує безперервний внутрішній діалог: «Звичні фрази, звичні артикуляції й жестикуляція, звичні форми звертань до тих, хто нас оточує, стають непереборним гальмом у тих випадках, коли людина хоче змінити своє життя» [Там само, с. 83].

Згідно з концепцією Кастанеди, істинна реальність прихована від нас щільною стіною опису світу, оскільки завдяки глосному (фреймовому) сприйняттю людина розбила цілісний акт перцепції на певні фрагменти, опредметила їх, наді-

<sup>1</sup> У межах когнітивного підходу до мови у подібних випадках дослідники говорять про фрейми.

лила антропометричними смислами та цінностями і занурилась у створення класифікацій і схем. О. Ксендзюк зауважує, що «із переживання світ все більше ставав описом, і цей процес своїм безпосереднім продуктом мав мову — беззаперечне свідчення дискретності досвіду, що посилюється» [Ксендзюк 1995, с. 35]; «коли вся наша увага виявилась “захопленою” описом світу, клітка зачинилась. У цей момент ми остаточно стаємо людьми і втрачаємо свободу. Для нас звично розглядати генезу людської особистості як процес збагачення, розширення й упорядкування досвіду, і ми навряд чи замислюємося над тим, що з певної точки зору таке зростання може виглядати зменшенням, а розвиток — деградацією. Зростає і ускладнюється саме опис світу: деталей стає більше, кількості зв'язків теж, елементи набувають твердої однозначності. Неважко зрозуміти, що саме сприйняття в результаті стає вузьким і бідним. Оскільки безпосереднім ефектом розвитку і його еволюційною метою виявляється стійкість картини світу, що забезпечується ігноруванням того поля відчуттів (переживань, сприймань), котре в цю картину не входить» [Там само, с. 38—39]. Дослідник виокремлює три типи витіснень (обмежень, ігнорувань) людиною у процесах перцепції та осмислення (рис. 1).

Отже, у таких концепціях стверджують, що референційні механізми мови звувають можливості людини в осягненні сутності Істинної Реальності, замикають її на обмеженому «острові тоналю», який омивається «безконечним океаном нагуалю» [Кастанеда 1992—1999, Т. V, с. 124], перцептивно сприйняти який пересічна людина не може. Аналогічні образи свідомості як обмеженого острова, а реальності як океану висвітлено в працях багатьох містиків, візіонерів і «нетрадиційних сцієнтистів». Так, К. Юнг зауважував: «свідомість можна порівняти з островом в океані. Острів невеликий, океан же безмірно широкий і глибокий» [Юнг 1991, с. 186].

О. Гакслі зазначав, що у подібних концепціях людського сприйняття «кожен з нас потенційно є Космічним Розумом... Щоб забезпечити біологічне виживання, Космічний Розум повинен був звузитись за допомогою звукувальних клапанів мозку і нервової системи. У кінцевому підсумку витікає нікчемна цівка, що презентує той тип свідомості, який допомагає нам вижити на поверхні цієї самої ординарної планети.

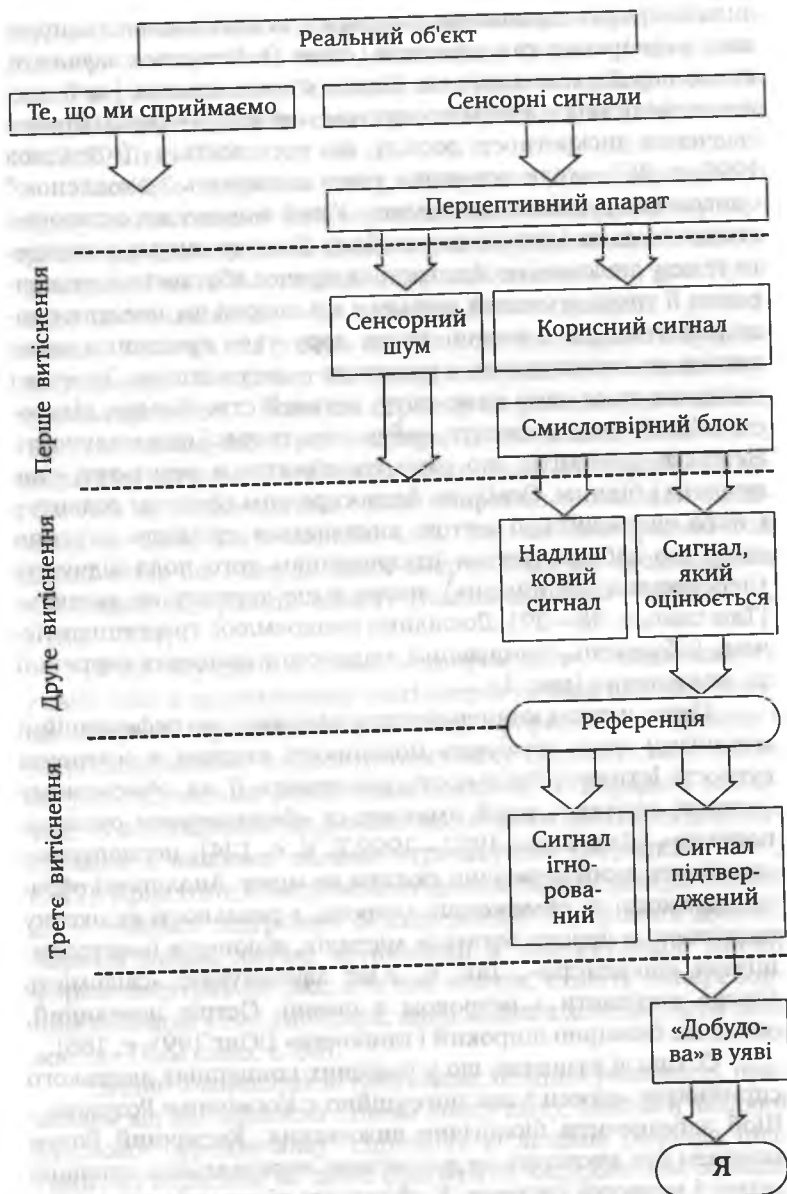


Рис. 1. Типи витіснень (обмежень, ігнорувань) у процесах перцепції та осмислення людиною світу за К. Кастанедою

Щоб сформулювати і виразити зміст цієї звуженої свідомості, людина відкрила і старанно вдосконалила ту систему символів разом із властивою їй філософією, яка називається мовою. Кожен індивід одночасно отримує користь із мовної традиції, в якій він народжений, і виявляється її офірою. Користь мовної традиції в тому, що вона дає доступ до накопичених запасів досвіду інших людей, а її офірою стає тому, що мова переконує її в тому, що звужена свідомість — це єдина свідомість... Те, що мовою релігії називається «цим світом», — це всесвіт звуженої свідомості, висловленої через мову, і ніби закам'янілої під її впливом... Більшість людей практично завжди знає лише те, що проходить крізь обмежувальний клапан і визначається абсолютно реальним з точки зору ідіотнічної мови» [Хаксли 1994, с. 15—16].

Важливу роль в обмежувальному впливі свідомості загалом відіграють перцептивні й поведінкові стереотипи, які відкладаються в кожній ідіотнічній мові й постійно відтворюються в мовленні її носіями. За К. Кастанедою, ці стереотипи реагування людини на світ, що її оточує, є енергетичними за своєю сутністю, такими, що значною мірою мотивують людську поведінку. Вони «викачують» з нас сили, роблячи життя прісним і безцільним. Учителю Кастанеди дон Хуан зауважував, що «світ не відкривається нам прямо. Між нами і ним перебуває опис світу. Тому, правильно кажучи, ми завжди на один крок позаду, і наше сприйняття світу завжди лише згадка про його сприйняття. Ми вічно згадуємо той момент, котрий щойно минув. Ми згадуємо, згадуємо, згадуємо» [Кастанеда 1992—1999, Т. IV, с. 51]. Подібною є думка теоретика дзен-буддизму Д.-Т. Судзукі: «Вся біда в тому, що мова — це найбільш ненадійний інструмент, котрий будь-коли створював людський розум. Ми не можемо жити, не використовуючи цього засобу спілкування, — ми ж бо істоти суспільні; але якщо ми візьмемо мову за реальність або сам досвід, ми припустимося найжахливішої помилки і почнемо вважати за місяць палець, який усього лише на нього вказує» [Судзукі 1992, с. 234].

Згідно з таким розумінням сутності мови, слова (засоби мови загалом) безсилі виявити і виразити глибину містичного досвіду людини, оскільки вони пов'язані лише з обмеженим досвідом «цього світу». Дон Хуан наголошував, що слова

ми неможливо переказати те, що має у своєму перцептивно-му досвіді маг, який уміє виходити за межі своєї «капсули (або міхура) сприйняття», подорожувати іншими світами, які відкриваються в нагуалі.

Отже, у концепціях, подібних до нагуалізму, мова сприймається як явище, що відіграє важливу роль у «творенні цього світу» (світу тоналю); світ, який відкривається людині, підтримується, але й спотворюється мовою, оскільки людина сприймає не те, що реально дається її органам чуттів, а лише слова, їх жорстко референційно закріплені значення і жорстко фіксовані співвідношення цих значень. Подібні думки висловлюють також представники далеких від будь-якого містицизму сцієнтичних напрямів філософії та лінгвофілософії, наголошуючи, що мова — це лише карта, що допомагає орієнтуватися у світі. Але, як відомо, мова — це не сама дійсність, а лише її зображення, яке часто виявляється схематизованим і спотвореним.

Зокрема, засновник загальної семантики американський лінгвіст і лінгвофілософ А. Кожибський [Korzybski 1933] зауважував, що мова несе в собі низку потенційних загроз для людини і суспільства. По-перше, вона нав'язує власну картину світу, спотворює реальність і підміняє її. Так, система мови несе в собі двоелементну (аристотелівську) систему оцінок: або *x*, або не *x*. У деяких випадках уживання мови може спричинити неврози (наприклад, ти або комуніст, або антикомуніст — третього не дано). По-друге, слово не тотожне речі, яку воно називає, а тому потрібно уникати екзистенційної зв'язки *є* (бути) або постійно мати на увазі її умовність. По-третє, «карта — це не територія», тобто мовний вираз не дає повної картини реального явища. По-четверте, «карта карти також не є початкова карта», тобто метамова лінгвістики не рівна мові-об'єкту, аналізуючи мову, людина ще більше віддаляється від реальності.

З метою нейтралізації «тиранії слів» А. Кожибський і його послідовники (С. Чейз, С. Хайякава та ін.) пропонують низку «контрзаходів»: приєднання до слів різноманітних індексів, які уточнюють референційні аспекти номінації, уживання дат у випадку номінації осіб (наприклад, Ейнштейн 1880 року і Ейнштейн 1933 року — це різні об'єкти реальності з різними якостями), особливе вживання розділових знаків тощо.

Низка філософів, які належать до різних шкіл і напрямів, вбачає небезпеку в тому, що сприйняття, розуміння і перетворення реальності опосередковані символічним світом мови. У цьому факті, на їх думку, прихована значна небезпека «тиранії мови», найважливішими ознаками якої є:

1) можливість творення мовою особливої реальності. Сила слова така, що, використовуючи ті або інші поняття, людина створює або виключає із життя ті або інші предмети, користується словами, реальних аналогів яким немає. Як знайти критерії розрізнення тих випадків, коли йдеться про реальні об'єкти, і тих, коли щось стверджується про фактично неіснуючі речі, причому жодних логічних або граматичних помилок не виявляється? Проблема існування стала центральною для низки течій у філософії;

2) процес соціалізації індивіда пов'язаний з «диктатурою мови». Справедлива думка, що через засоби масової інформації суспільство нав'язує особистості схеми мислення. Людина стає бранцем загальних думок, штампів мислення, уявлень, забобонів, поглинає готові варіанти колективних оцінок тощо. Вплив масової мови тотальний, а тому навіть протест проти того, що оточує людину, особистість висловлює тією ж мовою, тими ж стереотипами мовлення;

3) диктат мови, особливо якщо він пропагується і нав'язується засобами масової інформації тоталітарної системи, стає основою «двоємислія», маніпуляції свідомістю, описаних Д. Орвелом у романі «1984»;

4) найбільша небезпека впливу тотальної символічної системи мови на людину полягає в проблемі «прихованої мовної діяльності» або, інакше кажучи, опосередкованості проявів духовного життя світом мовних знаків. Саме це явище деякі філософи розглядають як «лінгвістичну катастрофу»<sup>1</sup>.

Російський філософ М. Аркадьєв зауважив, що проведення низки психофізіологічних експериментів засвідчує: реакція людини на численні суттєві зовнішні подразники повільні-

<sup>1</sup> Точніше було б говорити про «мовну катастрофу», оскільки йдеться про вплив мови на людину, а не науки про мову — лінгвістики.



ша приблизно на 1 секунду порівняно з аналогічними реакціями тварин. Причиною цього є прихована мовленнєва діяльність, детермінованість усіх реакцій і дій людини символічною «плівкою» мови, яка формує глибокоопосередковану позицію людини у світі, що її оточує. «Мова ніби примушує нас зупинитись і здійснювати свій вибір там, де «раніше» це, не зупиняючись, здійснював інстинктивно [Аркадьєв [http](#)]. «Безпосередня», тобто до-мовна, позиція людини у реальному світі уже неможлива; вона отримала назву «лінгвістична (мовна) катастрофа».

Мова — структура, занурена у свідомість, сутність людини, яка унеможливає «пряме» бачення і розуміння світу. «Мовна рефлексивна плівка» неусувна, і саме вона стає причиною специфічного розриву у стосунках Світ («Безпосередній Світ») — Людина; «уже первісний мовний акт жбурляє людину в ситуацію лінгвістичної катастрофи, розриває в людині безперервність — чого? Світу? Так, у певному сенсі слова світу, але світу, осмисленого як абсолютна до-свідома тотальність і «безумовна тотожність» [Там само]. Бажання повернутися до цієї тотожності й практична неможливість (у звичайних умовах) її досягнення формує в людини фундаментальну ностальгію. Так з'являються різноманітні засоби боротьби проти «зачарованості» розуму, свідомості людини мовою: практики східних єдиноборств, православний ісихазм, культура мовчання у Мейстера Екхарта, коани і медитативна практика дзена, суфійська і буддійська містики, мистецтво припинення внутрішнього діалогу і зрушення «точки (місця) збирання» у нагуалізмі тощо.

Людина поза власною волею (мова «нав'язується» їй з моменту народження) стає носієм фундаментального дисонансу — між своєю сутністю, опосередкованою мовою, і «істинним», «закритим» від неї світом. Вона постає як глобальна мовна й екологічна катастрофа, оскільки є вільною від усього, крім своєї мови, тобто діяльності фундаментальної свідомості.

Такі концепції, формуючись у межах раціоналізму, є варіантами відомої гіпотези лінгвістичної відносності, яку на початку ХХ ст. сформулювали американські лінгвісти Е. Сепір

і Б.-Л. Ворф і яка за своєю суттю є неогумбольдтіанською. Б.-Л. Ворф писав: «Ми членуємо природу в напрямі, визначеному нашою мовою. Ми виокремлюємо в світі явищ певні категорії не тому, що вони (категорії і типи) самоочевидні; навпаки, світ постає перед нами як калейдоскопічний потік вражень, котрий повинен бути організований нашою свідомістю, а це значить — мовною системою, яка зберігається в нашій свідомості... Ми зіштовхуємося, таким чином, з новим принципом відносності, згідно з яким схожі фізичні явища дають змогу створити схожу картину всесвіту лише за схожістю мовних систем» [Ворф 1960, с. 236]. Е. Фромм у праці «Дзен і психоаналіз» говорить про обмежувальну, фільтрувальну роль мови в житті людини: «Мова... — це застиглий вираз певного способу переживання життя» [Фромм 1994, с. 34]; «повноцінне переживання насправді існує лише до того моменту, допоки воно не виражене в мові» [Там само, с. 35].

Найзгубнішим результатом впливу нав'язуваної мовою картини світу на мислення людини, розвиток світової філософської думки стала ідея тотожності смислу мовних виразів (слів, речень, текстів, дискурсів тощо) і смислу того, що відповідає їм в об'єктивній дійсності. Джерелом цього ототожнення є нерозчленованість, синтетизм низки значень логосу, в якому складовим було значення «мовлене слово». Смисл того, що люди хочуть зрозуміти, на що скероване їх пізнання, — це не смисл, який вони приписують за допомогою засобів мови; цей смисл є сутністю того, над чим вони міркують до, поза і незалежно від мови; він є «просто» в речах (у широкому сенсі цього слова). Результатом сприйняття як однієї й тієї ж сутності цих двох типів смислів є ототожнення смислу слів «фізична реальність», який не існує незалежно від цих слів, і смислу фізичної реальності, що стає причиною «гносеологічної катастрофи». Сутність її полягає в тому, що когнітивні виміри приписують об'єктивній дійсності, в якій цих вимірів бути не може. Аналіз істинного співвідношення смислу мовних виразів, текстів, дискурсів тощо, який значною мірою залежить від законів функціонування, будови (синтагматики, парадигматики, епідигматики) і розвитку мови як особливої знакової системи і смислу того, що пере-

буває поза мовними виразами, свідчить про їхню нетотожність [Аронов 2002, с. 70].

Підсумовуючи роль мови у процесах перцептивного «звуження», «редукції» світу, О. Ксендзюк зазначає, що «...звільнення перцептивної функції людини від обмежень розуму відбувається лише в результаті повного і всебічного подолання мови, стабільного і контрольованого розрізнення з нею. Розуміння Реальності завжди відбувається поза мовою, а називання, якщо воно вмикається, практично анулює отриманий досвід» [Ксендзюк 1995, с. 81].

Представники енергетичного сприйняття сутності мови (зокрема, К. Кастанеда) вихід із замкненого кола «мовної тиранії», «капсули сприйняття», «мовної катастрофи» вбачають у розширенні перцептивних можливостей людини, актуалізації інших центрів сприйняття нею світу. Дієвим прийомом нейтралізації тотального впливу мови на сприйняття світу є припинення внутрішнього діалогу. На думку К. Кастанеди, припинення внутрішнього діалогу — одне з найважливіших магічних умінь, без якого людина ніколи не зможе зрозуміти істинну природу світу. Це дасть змогу людині пізнати світ таким, яким він є.

У вступі до «Практики дзен» Сеніда Кабукі Е. Грімстоун пише: «Щоби бачити світ таким, яким він є, нам потрібно зупинити цю всепроникну діяльність розуму, залишити її, спустошити розум, послабити те, що ми уявляємо як свою словесну владу над світом. Зрілий учень Дзена за допомогою тривалої практики звільняється від таких думок, концепцій, хибних понять, фальсифікацій і марень, які звично плете наш розум. Він (учень) переживає даний момент у всій його повноті таким, яким він є; він здатен бачити те, що дійсно є перед ним. Його сприйняття світу чисте і не замулене» (цит. за: [Ксендзюк 1995, с. 82—83]. О. Ксендзюк, спираючись на праці К. Кастанеди та власний досвід розширення перцептивних можливостей, зазначає: «Ми, звичайно, не можемо забути мову, як не можемо забути розум, якщо не збираємося замість істинної Реальності знайти істинне божевілля. Очевидно, ми повинні зайняти певну особливу позицію довільного роз'єднання з мовою, щоби як дон Хуан завжди повторювати: “Це лише спосіб говорити”. Нам потрібно забути мову, не забуваючи її» [Там само, с. 83].

У межах енергетичної концепції людина здатна користуватись мовою, не приховуючи і не спотворюючи істинну природу світу, який нас оточує. Людині необхідно оминати словесну і розумову облудність, абстракції, щоб, відштовхнувшись від них, знайти у первозданній чистоті безмовний фундамент — саму енергію буття. Виплекана словом увага звільняється, щоб перетворити нас на нову, небачену форму, на істоту, повністю зливу з Реальністю, але здатну при цьому жити в ній і захоплюватись нею [Там само, с. 83].

У низці лінгвофілософських підходів до мови (зокрема, в концепції К. Кастанеди як продовженні традицій мезоамериканського нагуалізму) її роль у процесах пізнання людиною світу визнається значною, навіть вирішальною. Мову сприймають як силу, яка спотворює Істинну Реальність, редукуючи її своїми референційними механізмами, зводить енергетичну невичерпність, динамічну, плинну сутність до певної кількості усталених глос (фреймів). Результатом «мовної катастрофи» є те, що Істинна Реальність дробиться, наповнюється псевдосутностями, неіснуючими, але зручними для раціональності смислами, спотворюється.

Філософи зазначають, що є всі ознаки зародження нової парадигми світобачення, яка синтезуватиме наукові, раціональні відкриття в межах тоналю і прориви до невимовних аспектів нагуалю великих візіонерів минулого і сьогодення. Цю парадигму називають «ноосферною свідомістю», проривом до «Семантичного Всесвіту».

Отже, в теоантропокосмічних теоріях мови російських релігійних філософів, які ґрунтуються на концепції «всєдності» В. Соловйова та ідеї християнського неоплатонізму, жива природна мова постає як онтологічне і реалістичне (у розумінні середньовічного реалізму) явище у найширших координатах — Бог, Людина, Космос. Слово, мову загалом сприймають як енергетичні (синергетичні) категорії, що пов'язують Творця, Космос і Людину, творячи органічний синергетичний духовний зв'язок між ними. У концепціях мезоамериканського нагуалізму (зокрема, вченні К. Кастанеди) мова постає як сила, енергія, що впливає на розуміння особистістю світу, суттєво звужуючи референційними механізмами те, що її оточує.

### Сучасні аспекти теoантропокосмічної та енергетейної теорій мови

Сучасному стану розвитку науки про мову притаманні відцентрові тенденції, внаслідок яких відсутній діалог між представниками різних напрямів досліджень. Сучасний російський лінгвіст І. Сусов зазначає, що «в лінгвістиці (та й не лише у ній) зростає... рівень ентропії, тобто хаосу, який загрожує значними втратами і для самої науки про мову, і для людського знання загалом» [Сусов 1998, с. 101]. Усвідомлення цього факту стало однією з найважливіших причин появи в сучасному мовознавстві й лінгвофілософії інтегративних наукових теорій, відповідно до яких знання про об'єкт дослідження включається в систему людського знання про Всесвіт загалом, про єдині космічні закони, які детермінують розвиток і функціонування будь-якого із часткових об'єктів пізнання [Там само, с. 104].

У сучасній лінгвістиці ідеї енергетейного підходу до мови виявляють три тенденції втілення. Перша з них пов'язана з розумінням енергетейного як власне енергетичного, що має кількісні виміри і реалізується у психофізіологічній діяльності людини. Так, досліджуючи розвиток фонетичних систем слов'янських і германських мов і спираючись на низку опрацьованих у 70-ті роки ХХ ст. теорії мовленнєвої діяльності, психолінгвістики, нейролінгвістики, а також здобутки Ленінградської (Петербурзької) фонологічної школи, український мовознавець В. Таранець формулює енергетичну теорію мовлення [Таранець 1981]. Термін «енергетичний» уживається в прямому значенні як певна кількість нервово-м'язової активності людини, потрібна для продукування одиниць звукового рівня мови — складів, словоформ, синтагм, фраз. На думку Таранця, кожна згадана мовленнєва одиниця має енергетичну структуру, яка характеризується асиметричним рухом енергії і є основою матеріалізації думки, тобто процесів породження мовлення в лінійно розгорнутих артикуляційно-акустичних одиницях. Перерозподіл енергії в межах фонетичних структур також впливає на морфологічні процеси досліджуваних мов.

Друга тенденція пов'язана з розумінням енергетейного як глибокодуховного в сутності людської мови. Ідеї теoантро-

пocosмізму та енергетизму в розумінні сутності і природи мови, які опрацьовують сучасні дослідники в межах цієї тенденції, виявляють чіткі паралелі з реалістичними і номіналістичними напрямами філософії епохи Середньовіччя, вченнями отців церкви (нікейців і каппадокійців), філософськими доктринами В. Соловйова, О. Лосева, С. Булгакова, П. Флоренського, лінгвістичними концепціями гумбольдтіанства і неогумбольдтіанства. Сучасні автори концепцій, у яких домінують теoантропокосмічні та енергетичні (енергетейні) «мотиви», відштовхуються або беруть до уваги різні аспекти людської мови: її звукову організацію, слово, закони сполучуваності слів (синтаксис). Водночас виникає цілісна картина єдності Всесвіту, людини і її мови.

Грузинський дослідник М. Ананов припускає, що кожен елемент Всесвіту — втілення еталонного звука, оскільки, посилаючись на Святе Письмо, «на початку було Слово», а значить було звучання [Ананов 2001]. Істинна інформація потрапляє до нас із Вищих Сфер, і її першооснова зосереджена в звуці, який має свій код. Пошук «правильної» мови, точного визначення речей стосовно Вселенського Розуму має своїм вихідним пунктом еталонне звучання. Кожна річ, поняття зосереджують навколо себе енергетичне поле, оскільки є породженням звука. Звук, на думку дослідника, є не лише носієм інформації, втіленням образності, а й субстанцією, яка зосереджує в собі енергію, що має позитивні й негативні поля. Пошук єдиноправильних звукосполучень у чіткій послідовності є метою об'єднання усіх існуючих мов у єдину істинну мову.

У своїх працях сучасний білоруський лінгвіст А. Гіруцький (див., напр.: [Гіруцкий 1996; Гіруцкий 1997; Гіруцкий 1998; Гіруцкий 1999]) спробував об'єднати в науковій парадигмі фундаментальні уявлення релігійної та наукової істин з метою виявити несуперечливу основу світобудови, тобто модель Абсолютної Істини. Свою теорію автор називає Теорією Великого Об'єднання. На думку вченого, основою об'єднання слід уважати ім'я Абсолюта (Абсолютної Особистості), із структурних характеристик котрого вибудовується сукупність сутностей і явищ Всесвіту [Гіруцкий 1999, с. 3].

У теоантропокосмічній теорії буття, людини, космосу і мови вчений спирається на релігійні й міфологічні вчення, згідно з якими в Слові-Логосі, яке все суще створило і є основою всього створеного, можна виділити дві трансцендентні тенденції: матеріалізувати і дематеріалізувати будь-який об'єкт [Гируцкий, Гируцкий 1998, с. 64; Гируцкий 1999, с. 44]. На думку вченого, фізичні теорії світобудови свідчать про те, що її структурні властивості ізоморфні властивостям людини. Це підтверджують релігійні й міфологічні ідеї щодо людини як мікрокосму Всесвіту, що зосереджує в собі можливості Космічного Розуму [Гируцкий, 1999, с. 74]. Людське слово ізоморфне найважливішим структурним властивостям Всесвіту і Людини. Так постулюється глибока структурна схожість (навіть ідентичність) Всесвіту, Людини і Слова, яку схематично можна представити додекаедром, який Платон вважав ідеальною структурою, яка організовує буття.

Гируцький намагався встановити ізоморфізм Всесвіту, Людини, Слова зі структурою Імені Творця (Абсолюта), яка має додекаедрну форму організації. Основою Теорії Великого Об'єднання слід уважати «її геометричний образ — онтологічний додекаедр, котрий містить у собі всі структурно ізоморфні елементи теорії — Творця, Всесвіт, Землю, людину, прилад (мозок), метамову (слово), а також енергію, яка лежить в основі еволюції і використовувалась при створенні теорії» [Гируцкий 1999, с. 164—165].

Те, що Ім'я Абсолюта є основою світобудови, А. Гируцький аргументує так: «...із основних структурних характеристик імені Творця — континуальності й дискретності, симетричності й асиметричності, комплементарності й дзеркальності, а також хвильового характеру імені і нульової значущості його енергії, впливає природа всіх фундаментальних сил і взаємодій — сильного, слабого, електромагнітного і гравітаційного... Все це дає підстави вважати ім'я Творця Вселенної основою світобудови, а саму теорію — точною і несуперечливою, оскільки вона не суперечить даним сучасної науки і логіці її розвитку, а також Священному Писанню» [Гируцкий 1999, с. 171].

Отже, автор концепції виникнення і розвиток Всесвіту і всього наявного в ньому приписує Творцеві, його трансцен-

дентній енергії — духу. Споконвічна духовність людини, закони розвитку духу не можуть певною мірою не виявлятися в структурі особистості, а також слова і мови. До одного із законів розвитку духу належить моральність [Гируцкий 1999, с. 182]. Теоантропокосмічна концепція А. Гируцького — одна із найбільш цілісних лінгвофілософських концепцій ХХ ст., пов'язана з релігійно-філософськими концепціями сутності й природи мови.

Російський лінгвіст В. Юрченко вважає, що погляд на мову є одночасно поглядом на світ. Згідно з його вченням, мова, на противагу мовленню, — абстрактна система, понятійними векторами якої слід уважати предметно-ознаковість, що формується дійсністю, інтенціональністю, яка має витоками людину та лінійність, що формується впливом реального часу (див.: [Юрченко 1992; 1993; 1995; 1997; 2005]). «Мова — це процес і результат структурування людською свідомістю предметно-ознакового континууму світу на осі реального часу» [Юрченко 1997, с. 14; Юрченко 2005, с. 63]. Мова віддзеркалює дійсність і у своїй будові «відтворює» структуру Всесвіту [Кадькалова 2005, с. 9].

Особливістю лінгвофілософської концепції В. Юрченка є те, що, на противагу багатьом ученим, центральною одиницею людської мови він вважає не слово, а речення з його двочленною суб'єктно-предикатною структурою. Зв'язки суб'єкта і предиката лінгвофілософ вважає універсальними і для розуміння діяльності Творця, і для опису структури Всесвіту, і для аналізу людської діяльності. На думку В. Юрченка, синтаксис живої людської мови лише виявляє те, що закладено в космічному синтаксисі.

Співвідносячи мову і космос, автор намагається побудувати глобальний космічний синтаксис, в якому поєднаний космічний синтаксис мови і лінгвістичний синтаксис космосу. Суть космічного синтаксису полягає в тому, що мова вибудовується на одній із чотирьох геометричних сторін світобудови — на лінійній односкерованій осі реального часу. А якщо це так, то «правомірно зробити гносеологічний висновок: зворотна екстраполяція структури мови, зокрема речення, на світ, космос допоможе зрозуміти його будову, синтаксис» [Юрченко 2005, с. 72]. «...У цьому світі в людини немає іншо-

го інструмента, окрім мови, для проникнення в Божественне начало і для розуміння загальної схеми космосу, Всесвіту» [Там само, с. 73]. Основна передумова лінгвістичного синтаксису космосу полягає в тому, що універсум розглядають як суб'єктно-предикатну систему, де фізичний світ — суб'єкт, а інформаційний світ (розум) — предикат. Утворюються ніби два висловлення — мовне і космічне.

Поєднання суб'єкта і предиката у мові відбувається завдяки діяльності людини; у космосі — Творця. Екстраполяція мови на Космос приводить до ідеї Бога. Юрченко зазначає, що його основним завданням є синтез ідей про мову і світ, уже висловлених різними вченими, філософами, богословами.

Сучасний український лінгвіст В. Манакін, спираючись виключно на наукові засади і проаналізувавши низку концепцій учених, які висловлювали ідеї, що стосуються енергетичної та енергетичної природи мови [Манакін 2007; Манакін 2008], вважає, що у сучасному мовознавстві слід розглядати проблеми енергетики слова, морфеми, речення, звукового ладу мови, в центрі якої перебуває людина. У розв'язанні цієї проблеми слід розглядати найважливіші постулати, методи, методика і прийоми філософії мови, квантову фізику та комплекс психо- та нейролінгвістичних дисциплін, зокрема нейролінгвістичного програмування. Вчений зазначає, що, незважаючи на незаперечний прояв енергетичних властивостей мови в різноманітній комунікативній діяльності (сугестія сакральних, поетичних, медійних та інших текстів, повсякденна мовленнєва діяльність тощо), лінгвістика та інші суміжні науки поки що не мають відповідних приладів вимірювання мовної енергетики. Однак такі напрями сучасної науки про мову, як когнітивна лінгвістика, нейролінгвістика, психолінгвістика в деяких аспектах уже наближаються до постановки і розв'язання цієї надскладної проблеми.

Третя тенденція є органічним синтезом перших двох. Так, сучасна українська лінгвістка Н. Бардіна в низці праць (див., напр.: [Бардіна 1997; 1999]), спираючись на логоцентричні ідеї Платона, у межах антропоцентричного методу досягнення лінгвістики, розуміє мову як багатовимірну силу, що поєднує індивідуальну свідомість людини, навколишній світ та конвенційні вербальні стереотипи, матеріалізується в

мовленнєвому потоці. Розвиваючи логоцентричні ідеї мови і пов'язуючи їх із законами функціонування живого мовлення, дослідниця визначає мову як конфігуративну (багатомірну, але епістемологічно центровану), енергеальну (постійно напружену, мінливу) систему включення людини в реальність. На думку Н. Бардіної, безпосередньо матеріально виявляє мову (її функцію) спонтанна мовленнєва поведінка. Значну роль у живому мовленні відіграє інтонація, яка пов'язує дискретні одиниці зі свідомістю людини. Специфіка розгортання вербального ланцюжка відображає гармонізацію свідомості, латентні процеси поєднання актуального світобачення та ідіолекту, який є конструктором на базі конвенційних стереотипів вербального відтворення світу. Вербальний ланцюжок має свої енергетичні (й енергеальні) закони побудови, які залежать від психічних, фізіологічних, ментальних та інших чинників уже власне людської природи.

Теоантропокосмічне і енергетичне (енергетейне) бачення сутності й природи мови є розвитком низки філософських і лінгвофілософських учень минулого (платонізм, неоплатонізм, паламізм, ісіхазм, ім'яславство тощо), що збагачений ідеями гумбольдтіанства, неогумбольдтіанства, теорії «всеєдності», християнського ономатизму, енергетизму і символізму, низкою вчень східних мислителів і містиків. Ці теорії мови не формують цілісного напрямку у філософії мови, будучи окремими світоглядними програмами, поширеними у сучасній лінгвофілософії. Ці теорії активно збагачують нині нові ідеї із сфери психологічних і когнітивних наук, феноменології та екзистенціалізму. Філософи вважають, що теоантропокосмічні й енергетичні теорії мови володіють значним евристичним потенціалом, виражаючи нове розуміння сутності природної мови як «оселі людського духу» (див., напр.: [Постовалова 1995]). Теорії сутності й природи мови у загальній парадигмі досліджень сучасної лінгвістики значно збагачають її евристичний потенціал, поєднують величні духовні осягнення релігії та містицизму, урізноманітнюють дослідницький інструментарій, уточнюють методологічні засади науки про мову.

## ВИСНОВКИ

Лінгвофілософія і лінгвістика, досліджуючи розуміння людської мови як матеріальної, системно і структурно організованої знакової системи, не виокремлювали (а у деяких різновидах не виокремлюють) напряму, пов'язаного з розумінням сутності й природи мови як символічного явища, «оселі людського духу», який не «вписувався» (і не «вписується») в панівну наукову парадигму. Однак попри скептичне ставлення до «метафізичних», «несцієнтичних» лінгвофілософських концепцій, наука про мову й лінгвофілософія наприкінці ХХ — на початку ХХІ ст. визнали доцільність розуміння і необхідність дослідження духовної сутності людської мови, її синергетичної, етно- і людиноцентричної сутності. Вчені обґрунтовують необхідність перегляду методологічних засад сучасних лінгвістики і лінгвофілософії, звертають особливу увагу на духовні, людські, світоглядні аспекти (див., напр.: [Бацевич 2006 (б); Бацевич 2008 (а, б, в)]. Ю. Степанов зазначав, що «сутність мови, — тією мірою, якою вона взагалі може бути виявлена, — відкривається не «інструментальному», а філософському погляду. Визначення мови як «оселі буття духу» залишається в наші дні найбільш проникливим» [Степанов 1995, с. 28].

У лінгвофілософських роздумах про синергетичну сутність мови висвітлювався розвиток у часі духовної, символічно-енергетичної сутності, медіума, який гармонізує зв'язки людини зі світом у напрямках філософії мови, які не є провідними. Ідея мови як духовної сутності етносу і кожної людини формувалася від винаходів лінгвофілософа В. фон Гумбольдта до сучасних теоантропокосмічних, енергеальних і синергетичних теорій. У всіх концепціях висвітлювалась ідея про

взаємозв'язок живої природної людської мови з духовною природою людини і енергіями Всесвіту.

У процесах духовного освоєння світу рідна мова виконує роль каналу постійного діалогу між Я та Іншим, особистістю і світом, людиною і Творцем. Протягом життя людини формується неповторний інтимний (можливо, найінтимніший) зв'язок «людина її рідна мова», який є синергетичним аттрактором взаємин «особистість — світ». Обслуговуючи певну лінгвокультуру, етнічну спільноту і виконуючи низку важливих соціальних функцій стосовно окремої людини, рідна мова формує цілісність особистості, пов'язуючи свідомість і підсвідомість. Рідна мова — це символічне середовище, медіатор і гармонізатор аттракторного типу між енергіями пізнаваного (світ) і того, хто пізнає (людина). Згідно з ученнями М. Гайдеггера і низки лінгвофілософів про те, що не ми говоримо мовою, а мова говорить нами, ця розмова відбувається рідною для кожного з нас мовою.

Усвідомлюючи фрагментарність викладу короткої історії формування підходу до мови як духовного явища, автор кваліфікує книгу як нариси історії розвитку лінгвофілософії. У ній не розглянуто низки лінгвофілософських концепцій зарубіжних і вітчизняних учених, експлікація теорій яких є завданням майбутніх досліджень. Сучасна лінгвофілософія і лінгвістика нині не можуть ігнорувати факт наявності цього підходу до мови через свої напрями, пов'язані з психологією, соціологією, нейрологією, когнітологією, аналітичними підходами тощо, повинні творити методи, методики і прийоми аналізу живої природної мови як духовно-синергетичної сутності, середовища гармонізації людського духу.

## ЛІТЕРАТУРА

- Аверинцев С. С. Слово Божие и слово человеческое // Аверинцев С. С. София-Логос. Словарь. — К.: Дух и Литера, 2001. — С. 389—398.
- Агаев А. Г. Функции языка как этнического признака // Язык и общество. — М.: Наука, 1968. — С. 124—138.
- Алпатов В. М. История лингвистических учений. — Изд. 2-е. — М.: Логос, 1999. — 236 с.
- Ананов М. Г. Эталонный Звук как воплощение Понятия Абсолюта // Когнитивные сценарии языковой коммуникации: CSC' 2001 / Под ред. С. С. Дикаревой и В. М. Ронгинского. — Симферополь: Изд-во Таврического нац. ун-та, 2001. — С. 121—123.
- Аналитическая философия. Избранные тексты. — М.: Изд-во МГУ, 1993.
- Аркадьев М. А. Язык и специфика человеческого Бытия // (доступно 23. 11. 2003).
- Аркадьев М. А. Лингвистическая катастрофа // (доступно 23. 11. 2003).
- Аронов Р. А. В начале было слово // Вопросы философии. — 2002. — № 8.
- Арутюнова Н. Д. Прагматика // Лингвистический энциклопедический словарь. — М.: Сов. энциклопедия, 1990. — С. 389—390.
- Арутюнова Н. Д., Падучева Е. В. Истоки, проблемы и категории прагматики // Новое в зарубежной лингвистике. — М.: Прогресс, 1985. — Вып. XVI. — С. 8—42.
- Архимандрит Киприан. Антропология Святого Григория Паламы. — Париж: УМКА-PRESS, 1950. — 356 с.
- Аршавин В. И., Свирский Я. И. Синергетическое движение в языке // Самоорганизация и наука: опыт философского осмысления. — М.: Наука, 1994. — С. 33—39.
- Ахманова О. С. Словарь лингвистических терминов. — М.: Советская энциклопедия, 1966. — 608 с.
- Бардина Н. В. Языковая гармонизация сознания. — Одесса: ОГУ им. И. И. Мечникова, 1997. — 272 с.
- Бардина Н. В. Энергетально-конфігуративне моделювання мови: до розв'язання проблеми антропоцентричного методу лінгвістичних досліджень. Автореф. дис. ... докт. філол. наук. — К., 1999. — 39 с.
- Бацевич Ф. Рефреймінговий дискурс: шляхи руйнування картини світу // Актуальні проблеми менталінгвістики. — К. — Черкаси: Брама, 1999. — С. 8—11.
- Бацевич Ф. С. Божественно-людська природа мови в концепції О. О. Потебні // Записки НТШ. — Львів, 1997. — Т. 234. Праці філологічної секції. — С. 297—303.
- Бацевич Ф. С. Нариси з комунікативної лінгвістики. — Львів: Видавничий центр ЛНУ ім. Івана Франка, 2003. — 280 с.
- Бацевич Ф. С. Основи комунікативної лінгвістики: Підручник. — К.: ВЦ «Академія», 2004. — 344 с. (а)
- Бацевич Ф. С. Смысл: сущность и сферы вияву в мові // Вісник Львів. ун-ту. Серія філол. 2004. — Вип. 34. — Ч. 1. (б)
- Бацевич Ф. «Сім гріхів», або За що філософи критикують природну мову? // Філософська думка. — 2006. — № 5. — С. 110—126 (а).
- Бацевич Ф. С. Філософсько-методологічні засади сучасної лінгвістики: спроба обґрунтування // Мовознавство. — 2006. — № 6. — С. 33—40 (б).
- Бацевич Ф. Лінгвалізація світу: гуманітарні переваги та онтологічні загрози // Мовознавчий вісник. Збірник наукових праць. — Черкаси: Брама — Україна, 2006. — Вип. 3. — С. 7—16. (в)
- Бацевич Ф. С. Словник термінів міжкультурної комунікації. — К.: Довіра, 2007. — 208 с.
- Бацевич Ф. С. Філософія мови. Історія лінгвофілософських учень: Підручник. — К.: ВЦ «Академія», 2008. — 240 с. (а)
- Бацевич Ф. С. Синергетика мови в концепції П. Флоренського // Філософська думка. — 2008. — № 1. — С. 101—113. (б)
- Бацевич Ф. С. Рідна мова: об'єктивність існування чи суб'єктивність вибору? // Світогляд. — 2008. — № 2 (10). — С. 43—47. (в)
- Безлепкин Н. Философия языка в России. — СПб.: Искусство, 2001. — 392 с.
- Беликов В. И., Крысин Л. П. Социолінгвістика. — М.: Флинта, 2002. — 364 с.
- Березин Ф. М. К вопросу о философских основаниях лингвистической теории А. А. Потебни // Методологические проблемы истории языкознания. — М.: Наука, 1974. — С. 124—146.
- Бибихин В. В. Философия и религия // Вопросы философии. — 1992. — № 6. — С. 34—46.
- Біланюк Б. Божа істина, краса і любов. — Дрогобич: Видавнична фірма «Відродження», 1995. — 286 с.
- Білодід І. К. Твір О. О. Потебні «Язык и народность» у світлі сучасності // О. О. Потебня і деякі питання сучасної славістики: Тези доповідей та повідомлень III Республіканської славістичної конференції, присвяченої 125-річчю з дня народження О. О. Потебні (23—27 грудня 1960 р.). — Харків: ХДУ, 1960. — С. 3—6.
- Борботько В. Г. Принципы формирования дискурса. От психолингвистики к лингвосинергетике. — Изд. 2-е — М.: Эдиториал УРСС, 2007. — 288 с.
- Бородкин В. И. Психоэнергетика мышления. — М.: Издательско-торговый дом ГРАНД, 1997. — 272 с.
- Булаховський Л. А. Нариси з загального мовознавства // Булаховський Л. А. Вибрані праці: В 5-ти т. — К.: Наукова думка, 1975. — Т. 1. — С. 41—342.
- Булгаков С. Философия имени. — СПб.: Наука, 1999. — 448 с.

- Бычков В. В. Эстетика поздней античности. II—III века. — М.: Наука, 1981. — 356 с.
- Вайсгербер Й. Л. Язык и философия // Вопросы языкознания. — 1993. — № 2. — С. 46—79.
- Вайсгербер Й. Л. Родной язык и формирование духа / Пер. с нем., вст. ст. и коммент. О. А. Радченко. — Изд. 2-е. — М.: Эдиториал УРСС, 2004. — 232 с.
- Вацлавик П., Бивин Дж., Джексон Д. Прагматика человеческих коммуникаций. Изучение паттернов, патологий и парадоксов взаимодействия: Пер. с англ. А. Суворовой. — М.: Апрель-Пресс, Изд-во ЭКСМО-Пресс, 2000. — 320 с.
- Гадамер Х. Г. Истина и метод. Основы философской герменевтики. — М.: Прогресс, 1988. — 700 с.
- Гадамер Х. Г. Актуальность прекрасного. — М.: Искусство, 1991. — 368 с.
- Гайдеггер М. Дорогою до мови / Пер. з нім. В. Кам'янця. — Львів: Літопис, 2007. — 232 с.
- Галенко І. Г. Проблеми загального мовознавства в науковій спадщині Івана Франка // Іван Франко — письменник, мислитель, громадянин. Матеріали Міжнародної наукової конференції (Львів, 25—27 вересня 1999 р.). — Львів: Видавничий центр ЛНУ ім. Івана Франка, 1998. — С. 692—702.
- Герман И. А. Лингвосинергетика: Монография. — Барнаул: Изд-во Алтайской академии экономики и права, 2000. — 168 с.
- Гируцкий А. А., Гируцкий И. А. Основы нейролингвистики: Уч. пособ. — Минск: БГПУ им. М. Танка, 1998. — 194 с.
- Гируцкий А. А. Наука и религия: Уч. пособ. — Минск: БГПУ им. М. Танка, 1999. — 202 с.
- Гируцкий А. А. Тайна имени. — Минск: БГПУ им. М. Танка, 1996. — 129 с.
- Гоготшвили Л. А. Религиозно-философский статус языка // Лосев А. Ф. Бытие. Имя. Космос. — М.: Мысль, 1993. — С. 906—923.
- Гоготшвили Л. А. Коммуникативная версия исихазма // Лосев А. Ф. Миф. Число. Сущность. — М.: Мысль, 1994. — С. 878—893.
- Городецкий Б. Ю. Компьютерная лингвистика: моделирование языкового общения // Новое в зарубежной лингвистике. — М.: Прогресс, 1989. — Вып. XXIV. — С. 5—31.
- Горский В. С. Философская мысль в Киеве. — К.: Наукова думка, 1982. — 248 с.
- Горский В. С. Философские идеи в культуре Киевской Руси XI — начала XII веков. — К.: Наукова думка, 1988. — 276 с.
- Горський В. С. Історія української філософії. Курс лекцій. — К.: Наукова думка, 1996. — 362 с.
- Гоффман И. О «работе лицом» // Межличностное общение. Хрестоматия. — СПб.: Питер, 2001. — С. 132—170.
- Грайс Г. П. Логика и речевое общение // Новое в зарубежной лингвистике. — М.: Прогресс, 1985. — Вып. XVI. — С. 217—237.
- Громов М. Исихастские традиции в восточнославянской культуре // Київські обрії. Історико-філософські нариси. — К.: Стило, 1997. — С. 46—60.

- Грушевський М. Про українську мову і українську справу. — К.: Веселка, 1991. — 46 с.
- Грушевський М. Історія української літератури. — Нью-Йорк: Вид. Української друкарні, 1959. — Т. 1. — 354 с.
- Гумбольдт В. фон. Избранные труды по языкознанию / Пер. с нем. и предисл. Г. В. Рамишвили. — М.: Прогресс, 1984. — 400 с.
- Гумбольдт В. фон. Язык и философия культуры. — М.: Прогресс, 1985. — 368 с.
- Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. — М.: Алетея, 1994. — 426 с.
- Дейк ван Т. А. Язык. Познание. Коммуникация. — М.: Прогресс, 1989. — 312 с.
- Дементьев В. В. Семиотическое и несемиотическое начала в коммуникации // Studia Slavica Savariensia. 1—2. Проблемы контрастной семантики (славянской и неславянской). — Szombathely, 2004. — С. 86—115.
- Демянков В. З. Конвенции, правила и стратегии общения // Изв. АН СССР. Сер. лит. и яз. — 1982. — Т. 41. — № 4. — С. 327—337.
- Дзюбишина-Мельник Н. Поняття «рідна мова» в контексті сучасних реалій // Мовознавство: доповіді та повідомлення IV Міжнародного конгресу українців. — К.: Пульсари, 2002. — С. 155—158.
- Дионисий Ареопагит. О небесной иерархии. — СПб.: Алетея, 1995. — 72 с.
- Дионисий Ареопагит. Божественные имена // Мистическое богословие. — К.: София, 1991. — С. 8—136.
- Дмитрієва М. С. Моделі розвитку науки в світлі синергетики // Філософська думка. — 2002. — № 3. — С. 40—53.
- Древняя русская литература. Хрестоматия. — М.: Высшая школа, 1988. — 488 с.
- Єнікєєва С. М. Синергетизм функціональної трансорієнтації лінгвальних одиниць (на матеріалі сучасної англійської мови) // [http](http://) (доступно 29. 01. 08).
- Еремін І. П. Літературне насліддя Кирила Туровського // Труды отдела древнерусской литературы. — 1957. — Т. 15. — С. 336—360.
- Єрмоленко А. М. Комунікативна практична філософія: Підручник. — К.: Лібра, 1999. — 488 с.
- Єрмоленко С. Я., Бибик С. П., Тодор О. Г. Українська мова. Короткий тлумачний словник лінгвістичних термінів. — К.: Либідь, 2001. — 224 с.
- Замалєєв А. Ф. Философская мысль в средневековой Руси. — Ленинград: Наука, 1987. — 346 с.
- Зорівчак Р. П. «Боліти болем слова нашого...»: Поради мовознавця. — 2-ге вид., допрац. і допов. — Тернопіль: Мандрівець, 2008. — 176 с.
- Іванишин В., Радевич-Винницький Я. Мова і нація. — Дрогобич: Відродження, 1994. — 368 с.
- Іванов В. В. П. А. Флоренский и проблема языка // Механизмы культуры. — М.: Прогресс, 1990. — С. 124—169.
- Исаев М. И. Словарь этнолингвистических понятий и терминов. — М.: Флинта; Наука, 2002. — 198 с.



- Історія філософії на Україні: В 3-х т. — К.: Наукова думка, 1987. — Т. 1. — 466 с.
- Кадькалова Э. П. Лингвофилософские исследования В. С. Юрченко. Вступительная статья // Юрченко В. С. Философия языка и философия языкознания. Лингвофилософские очерки. — М.: КомКнига, 2005. — С. 5—18.
- Карманова З. Я. Синергиальные проблемы речевой деятельности // [http](http://www.dnupr.edu.ua) (доступно 26. 06. 02).
- Кассирер Э. Философия символических форм: В 3-х т. — М.: СПб.: Университетская книга, 2002. — 272 с.
- Кастанеда К. Учение дона Хуана: В 11-ти т. — К.: София, 1992—1999.
- Кастанеда К. Избранные статьи. Избранные интервью 1968—1994. — Минск: Дельта, 2005. — 160 с.
- Кастанеда К. Лекции и интервью. — К.: София, 2006. — 512 с.
- Кирик Д. П. Світ символів Г. С. Сковороди // Від Вишенського до Сковороди (3 історії філософської думки на Україні XVII—XVIII ст.). — К.: Наукова думка, 1972. — С. 116—125.
- Кісь Р. Мова, думка і культурна реальність (від Олександра Потебні до гіпотези мовного релятивізму). — Львів: Літопис, 2002. — 304 с.
- Клименко Л. Використання творчої спадщини Івана Огієнка на уроках мови та літератури // Дивослово. — 2007. — № 12. — С. 41—44.
- Князева Е. Н., Курдюмов С. П. Основания синергетики. — СПб.: Алетейя, 2002. — 414 с.
- Князева Е. Н., Курдюмов С. П. Законы эволюции и самоорганизация сложных систем // <http://philopsy.wallst.ru/> (доступно 10. 11. 07).
- Кобляков А. А. Синергетика, язык, творчество // <http://anthropology.rinet.ru/old/6/merlo.htm> (доступно 12. 09. 07).
- Ковалик І. Науково-лінгвістична проблематика у працях Івана Франка // Іван Франко. Статті і матеріали. — Львів: Світ, 1965. — С. 104—118.
- Ковтун Л. С. Языкознание у восточных славян в XI—XV вв. // История лингвистических учений. Позднее Средневековье. — СПб.: Наука, 1991. — С. 182—207.
- Колесов В. В. Мир человека в слове Древней Руси. — Л.: Наука, 1986. — 386 с.
- Колесов В. В. Развитие лингвистических идей у восточных славян эпохи средневековья // История лингвистических учений. Позднее Средневековье. — СПб.: Наука, 1991. — С. 208—254.
- Колесов В. В. Проблемы средневекового знания в славянском переводе Ареопагитик // Отечественная философская мысль XI—XVII веков и греческая культура. — К.: Наукова думка, 1991. — С. 45—55.
- Колесов В. В. Реализм и номинализм в русской философии языка. — СПб.: Logos, 2007. — 384 с.
- Колодна А. І. Світогляд О. О. Потебні і деякі філософські питання його лінгвістичної концепції. Дис. ... канд. філософ. наук. — Одеса, 1967. — 276 с.
- Космеда Т. А. Аксиологічні аспекти прагмалінгвістики: формування і розвиток категорії оцінки. — Львів: Вид-во ЛНУ ім. І. Франка, 2000. — 350 с.

- Кочерган М. П. Загальне мовознавство: Підручник. — К.: ВЦ «Академія», 2003. — 464 с.
- Крымский С. Потебня // Философская энциклопедия. — М.: Сов. энциклопедия, 1967. — Т. 4. — С. 326—328.
- Ксендзюк А. Тайна Карлоса Кастанеды. Анализ магического знания дона Хуана: теория и практика. — Одеса: Весть, Хаджибей, 1995. — 416 с.
- Кубрякова Е. С. Эволюция лингвистических идей во второй половине XX века (опыт парадигмального анализа) // Язык и наука конца XX века. — М.: Ин-т языкознания РАН, 1995. — С. 144—238.
- Кубрякова Е. С., Демьянков В. З., Панкрац Ю. Г., Лузина Л. Г. Краткий словарь когнитивных терминов. — М.: МГУ, 1996. — 248 с.
- Кузьмина Н. А. Закономерности развития языка в постсоветский период в свете теории интертекста // Динамизм социальных процессов в постсоветском обществе. Материалы международного семинара. — Луганск: Луганский гос. пед. ин-т им. Т. Г. Шевченко, 2000. — Вып. 1. — С. 84—98.
- Лингвистический энциклопедический словарь / Гл. ред. В. Н. Ярцева. — М.: Советская энциклопедия, 1990. — 685 с.
- Лихачев Д. С. Развитие русской литературы X—XVII вв. Эпохи и стили. — Л.: Наука, 1973. — 368 с.
- Лосев А. Ф. Философия имени // Лосев А. Ф. Бытие. Имя. Космос. — М.: Мысль, 1993. — С. 613—801.
- Лосев А. Ф. Вещь и имя // Лосев А. Ф. Бытие. Имя. Космос. — М.: Мысль, 1993. — С. 802—880.
- Лосев А. Ф. Самое само // Лосев А. Ф. Миф. Число. Сущность. — М.: Мысль, 1994. — С. 299—526.
- Лосев А. Ф. Античный космос и современная наука // Лосев А. Ф. Бытие. Имя. Космос. — М.: Мысль, 1993. — С. 61—612.
- Лосский В. Очерк мистического богословия Восточной Церкви // Мистическое богословие. — К.: София, 1991. — С. 137—364.
- Ляхощька Л. Л. Виховний потенціал рідної мови в творчій спадщині Івана Огієнка: Автореф. дис. ... канд. пед. наук. — К., 2000. — 16 с.
- Макаров М. Основы теории дискурса. — М.: Гнозис, 2003. — 278 с.
- Малахов В. А., Чайка Т. А. Слово и безмолвие в древнерусской культуре (к проблеме типологии) // Человек и история в средневековой философской мысли русского, украинского и белорусского народов. — К.: Наукова думка, 1987. — С. 98—112.
- Манакін В. Мова як енергетичний феномен // Нова філологія. № 27. — Запоріжжя: Запорізький нац. ун-т, 2007. — С. 91—97.
- Манакін В. Мова як енергетичний феномен // Світогляд. — 2008. — № 3 (10). — С. 48—51.
- Матхаузєрова С. Древнерусские теории искусства слова. — Прага, 1979. — 246 с.
- Мечковская Н. Б. Ранние восточнославянские грамматики. — Минск: Вышэйшая школа, 1984. — 234 с.
- Мечковская Н. Б. Социальная лингвистика. — Изд. 2-е. — М.: Аспект Пресс, 1996. — 206 с.
- Мова і мовознавство в духовному житті суспільства: Монографія / Відп. ред. доктор філол. наук Т. В. Радзівєвська. — К.: Видавничий дім Дмитра Бураго, 2007. — 352 с.

- Никольский Н. К. О литературных трудах митрополита Климента Смолятича, писателя XII века. — СПб., 1892. — 248 с.
- Німчук В. В. Мовознавство на Україні в XIV—XVII ст. — К.: Наукова думка, 1985. — 246 с.
- Новое в зарубежной лингвистике. — М.: Прогресс, 1985. — Вып. 16. Лингвистическая прагматика. — 500 с.
- Огієнко І. (митрополит Ларіон). Українська культура / Упоряд. М. Тимошик. — К.: Наша думка і культура, 2002. — 266 с.
- Огієнко І. Наука про рідномовні обов'язки. — Львів: Українська академія друкарства; Фенікс, 1995. — 46 с.
- Огородник І. В., Огородник В. В. Історія філософської думки в Україні. Курс лекцій. — К.: Вища школа; Знання, 1999. — 544 с.
- Пам'ятки братських шкіл на Україні (кінець XVI — початок XVII ст.): Тексти і дослідження. — К.: Наукова думка, 1988. — 366 с.
- Памятники литературы Древней Руси. XII век. — М.: Наука, 1980. — 560 с.
- Панько Т. І. Нація і мова в системі поглядів М. Драгоманова і М. Грушевського. Текст лекцій. — Львів: ЛДУ, 1991. — 54 с.
- Пентиліук М. Рідномовний кодекс Івана Огієнка // Дивослово. — 2007. — № 12. — С. 38—40.
- Петров В. В. От философии языка к философии сознания (Новые тенденции и их истоки) // Философия. Логика. Язык. — М.: Прогресс, 1987. — С. 3—17.
- Петров М. К. Роль языка в становлении и развитии философии // Историко-философский ежегодник, 91. — М.: Наука, 1991. — С. 69—87.
- Пинкер С. Язык как инстинкт. — М.: Эдиториал УРСС, 2004. — 456 с.
- Пиотровский Р. Г. Теоретические и прикладные проблемы языкознания на рубеже XX века // Лингвистика на исходе XX века: Итоги и перспективы. Тезисы международной конференции. — М.: Филология, 1995. — Ч. 2. — С. 143—146.
- Послание к Тимофею святого Дионисия Ареопагита // Мистическое богословие. — К.: София, 1991. — С. 6—15.
- Піхтовнікова Л. С. Еволюція стилю байки з точки зору синергетики // Вісник Харківського держ. ун-ту. — № 435. Серія: Романо-германська філологія. — Харків: Константа, 1999. — С. 124—130.
- Піхтовнікова Л. С. Стилїстика і синергетика дискурсу // Дискурс як когнітивно-комунікативний феномен. — Харків: ЧФ Константа, 2005. — С. 29—35.
- Постовалова В. И. Язык как деятельность. Опыт интерпретации концепции В. фон Гумбольдта. — М.: Наука, 1982. — 232 с.
- Постовалова В. И. Наука о языке в свете идеала цельного знания // Язык и наука конца XX века. — М.: РАН, 1995. — С. 342—420.
- Постовалова В. И. Философия языка в России. А. Ф. Лосев. — М.: Эдиториал УРСС, 2000. — 236 с.
- Потебня А. А. Мысль и язык. — К.: СИНТО, 1993. — 192 с.
- Потебня А. А. Психология поэтического и прозаического мышления // Потебня А. А. Слово и миф. — М.: Наука, 1989. — С. 202—235.
- Потебня А. А. Язык и народность // Потебня А. А. Мысль и язык. — К.: СИНТО, 1993. — С. 158—185.
- Потебня А. А. Слово и миф. — М.: Правда, 1989. — 496 с.

- Потебня А. А. Из лекций по теории словесности. — Харьков: Гос. изд-во Украины, 1930. — 132 с.
- Потебня А. А. Из записок по русской грамматике. — М.: Наука, 1958. Т. 1—2. — 536 с.
- Прохоров Г. М. Памятники переводной и русской литературы XIV—XV веков. — Л.: Наука, 1987. — 244 с.
- Рабинович В. Л. Исповедь Книжочка, который учил букве, а укреплял дух. — М.: Эксмо, 1991. — 236 с.
- Радевич-Винницький Я. Україна: від мови до нації. — Дрогобич: Відродження, 1997. — 360 с.
- Радевич-Винницький Я. Рідна мова в ситуації двомовності (Українські реалії) // Українознавство. — 2007. — Число 3 (24). — С. 36—42.
- Радченко О. А. Языковая картина мира или языковое мирозидание? (К вопросу о постулатах И. Л. Вайсгербера) // Изв. АН СССР. Сер. лит. и яз. — Т. 49. — 1990. — № 5. — С. 269—281.
- Радченко О. А. Апостол родного языка (предисловие ко второму изданию книги) // Вайсгербер И. Л. Родной язык и формирование духа / Пер. с нем., вст. ст. и коммент. О. А. Радченко. — 2-е изд. — М.: Эдиториал УРСС, 2004. — С. 3—39.
- Радченко О. А. Язык как мирозидание. Лингвофилософская концепция неогумбольдтианства. — 3-е изд. — М.: Эдиториал УРСС, 2006. — 312 с.
- Рашишвили Г. В. Вопросы энергетической теории языка. — Тбилиси: Мацниереба, 1978. — 176 с.
- Рашишвили Г. В. Вильгельм фон Гумбольдт — основоположник теоретического языкознания // В. фон Гумбольдт. Избранные труды по языкознанию. — М.: Прогресс, 1984. — С. 5—33.
- Рашишвили Г. В. Гумбольдтианство // Лингвистический энциклопедический словарь. — М.: Советская энциклопедия, 1990. — 123—124.
- Результати перепису населення України 2001 року // <http://www.ukrcensus.gov.ua/result/gender>
- Руденко Д. И. Имя в парадигмах «философии языка». — Харьков: Основа, 1990. — 400 с.
- Руденко Д. И. Філософія Г. Сковороди: мерехтіння символу // Збірник Харківського історико-філологічного товариства. Нова серія. — Харків, 1993. — Т. 1. — С. 64—77.
- Руденко Д. И., Факторович А. Л. Философия языка: к рефлексии над границами (в качестве введения) // Философия языка: в границах и вне границ. — Харьков: ОКО, 1993. — Вып. 1. — С. 3—12.
- Руденко Д. И., Прокопенко В. В. Философия языка: путь к новой эпистеме // Язык и наука конца XX века. Сб. статей под общ. ред. акад. Ю. С. Степанова. — М.: РАН, 1995. — 118—143.
- Руденко Д. И., Сватко Ю. И. Философия имени: в поисках новых пространств. — Харьков: ОКО, 1993. — 104 с.
- Русанівський В. М. Рідна мова // Українська мова. Енциклопедія. — К.: Видавництво «Українська енциклопедія» ім. М. П. Бажана, 2000. — С. 515—516.
- Семенец О. О. Синергетика поетичного слова. — Кіровоград: Імекс ЛТД, 2004. — 338 с.
- Сепир Э. Избранные труды по языкознанию и культурологии. — М.: Прогресс, Универс, 1993. — 656 с.

- Сербенська О. Мовний світ Івана Франка. Статті, роздуми, матеріали. — Львів: Видавничий центр ЛНУ ім. Івана Франка, 2006. — 372 с.
- Серль Дж. Рациональность и реализм: что поставлено на карту // Путь. — 1994. — № 6.
- Сімович В. Рідна мова й інтелектуальний розвій дитини // Сімович В. Праці В 2-х т. — Чернівці: Книги-XXI, 2005. — Т. 1. Мовознавство. — С. 290—299.
- Синельникова Л. Н. Современный «черный пиар» как манипулятивный дискурс // Динамизм социальных процессов в постсоветском обществе. Материалы международного семинара. — Луганск: Луганский гос. пед. ин-т им. Т. Г. Шевченко, 2000. — Вып. 1. — С. 199—206.
- Ситниченко Л. Першоджерела комунікативної філософії. — К.: Либідь, 1999. — 176 с.
- Сковорода Г. С. Твори. — К.: Наукова думка, 1961. — Т. 1. — 326 с.; Т. 2 — 388 с.
- Сковорода Г. С. Повне зібрання творів. — К.: Наукова думка, 1973. — Т. 1 — 346 с.; Т. 2 — 378 с.
- Смирнов А. В. Логика смысла. Теория и ее приложение к анализу классической арабской философии и культуры. — М.: Языки славянской культуры, 2001. — 506 с.
- Снітко О. С. Поняття рідної мови в контексті проблем сучасної психо- та етнолінгвістики // Наукові записки Київського національного університету ім. Т. Г. Шевченка. Ін-т філології. — К., 2004. — Т. XIII. — С. 14—19.
- Соловьев В. С. Философские начала цельного знания // Соловьев В. С. Сочинения: В 2-х т. — М.: Прогресс, 1988. — Т. 2. — С. 124—368.
- Соссюр Ф. де. Заметки по общей лингвистике. — М.: Прогресс, 1990. — 276 с.
- Соссюр Ф. де. Труды по языкознанию. — М.: Прогресс, 1977. — 696 с.
- Сосюр Ф. де. Курс загальної лінгвістики. — К.: Основи, 1998. — 324 с.
- Софронова Л. А. Слово и код культуры в сочинениях Григория Сковороды // Известия РАН. Сер. лит. и яз. Т. 67. — № 6. — 1998. — С. 3—14.
- Степанов Ю. С. В трехмерном пространстве языка. Семиотические проблемы лингвистики, философии, искусства. — М.: Наука, 1985. — 336 с.
- Степанов Ю. С. Изменчивый «образ языка» в науке XX века // Язык и наука конца XX века. — М.: РАН, 1995. — С. 7—34.
- Степанов Ю. С. Альтернативный мир, Дискурс, Факт и принцип Причинности // Язык и наука конца XX века. — М.: РАН, 1995. — С. 35—73.
- Степанов Ю. С., Демьянков В. З. Философия языка // Современная западная философия. Словарь. — М.: Наука, 1991. — С. 345—347.
- Степаненко М. Рідне українське слово. — Полтава: АСМІ, 2005. — 392 с.
- Столнейкер Р. С. Прагматика // Новое в зарубежной лингвистике. — М.: Прогресс, 1985. — Вып. XVI. — С. 419—438.
- Судзуки Д. Т. Наука дзэн — ум дзэн. — К.: София, 1992. — 163 с.

- Сусов И. П. Космические мотивы в науке о языке и в философии языка // Тверской лингвистический меридиан. — Тверь: ТГУ, 1998. — Вып. 1. — С. 99—111.
- Сухомилинський В. О. Вибрані твори: В 5-ти т. — К.: Радянська школа, 1976—1977.
- Таранец В. Г. Энергетическая теория речи. — К. — Одесса: Вища школа, 1981. — 149 с.
- Тарасова Е. В. Речевая системность в терминах лингвопрагматики // Вісник Харківського держ. ун-ту. — № 471. Іноземна філологія на межі століть. — Харків: Константа, 2000. — С. 273—279.
- Ткаченко О. Б. Проблеми захисту мов і мовного відродження // Мова і мовознавство в духовному житті суспільства. Монографія / Відп. ред. доктор філол. наук Т. В. Радзівська. — К.: Видавничий дім Дмитра Бураго, 2007. — С. 5—129.
- Труб В. М. Особливості семантичної інтерпретації лексики і висловлення (цільові, модальні, темпорально-просторові та оцінні аспекти). — К.: Видавничий дім Дмитра Бураго, 2007. — 324 с.
- Успенский Б. А. Краткий очерк истории русского литературного языка (XI—XIX вв.). — М.: Наука, 1994. — 186 с.
- Уорф Б. Отношение норм поведения и мышления к языку // Новое в лингвистике. — М.: Прогресс, 1960. — Вып. 1. — С. 135—168.
- Ушинський К. Д. Твори в шести томах. — К.: Джер. уч. пед. в-во «Вища школа», 1954—1956.
- Федик О. Мова як духовний адекват світу (дійсності). — Львів: Піраміда, 2000. — 300 с.
- Фізер І. Психолінгвістична теорія літератури Олександра Потебні. Метакритичне дослідження. — К.: Основа, 1993. — 164 с.
- Флоренський П. А. Столп и утверждение истины. — М.: Эксмо, 1990. — Т. 1. — 564 с.
- Флоренський П. Имена. — М.: Эксмо, 2006. — 896 с.
- Флоренський П. У водоразделов мысли // П. Флоренський. Имена. — М.: Эксмо, 2006. — С. 5—322.
- Флоровский Г. В. Восточные отцы V—VIII веков. — Изд. 2-е. — М.: Наука, 1992. — 344 с.
- Франк Д. Семь грехов прагматики: тезисы о теории речевых актов, анализе речевого общения, лингвистике и риторике // Новое в зарубежной лингвистике. — М.: Прогресс, 1986. — Вып. XVII. — С. 363—372.
- Фромм Э. Психоанализ и дзэн-буддизм // Что такое дзэн? — Л. — К., 1994. — 164 с.
- Фрумкина Р. М. Есть ли у современной лингвистики своя эпистемология? // Язык и наука конца XX века. — М.: РАН, 1995. — С. 74—117.
- Хаксли О. Двери восприятия. — М.: Искусство, 1994. — 123 с.
- Хайдеггер М. Язык. — СПб.: Алетейя, 1991. — 364 с.
- Хайдеггер М. Путь к языку // Хайдеггер М. Время и бытие. — М.: Наука, 1993. — С. 259—273.
- Хайдеггер М. Бытие и время. — М.: Наука, 1997. — 448 с.
- Хоружий С. С. После перерыва. Пути русской философии. — СПб.: Алетейя, 1994. — 448 с.
- Хуровск Г. О тропах и фигурах // У истоков общности философских культур русского, украинского и болгарского народов (пер. на рос. В. Д. Литвінова). — К.: Наукова думка, 1983. — С. 135—157.

- Чижевський Д.** Філософія Григорія Сковороди. — Прага: Український Вільний Університет, 1931. — 96 с.
- Чижевський Д.** Нариси з історії філософії на Україні. — К.: Глобус, 1992. — 368 с.
- Чехович К.** Філософія мови у Олександра Потебні // Науковий збірник Українського Вільного Університету. — Прага, 1930. — Т. 2. — 98 с.
- Чехович К.** Думки Олександра Потебні про національність. — Львів, 1931. — 86 с.
- Шпет Г. Г.** Очерк развития русской философии // Шпет Г. Г. Сочинения. — М.: Мысль, 1989. — 868 с.
- Щедровицкий Г. П., Розин В. М.** Концепция лингвистической относительности Б. Л. Уорфа и проблемы исследования языкового мышления // Семиотика и восточные языки. — М.: Прогресс, 1967. — С. 39—64.
- Щерба Л. В.** О взаимоотношениях родного и иностранного языков // Щерба Л. В. Языковая система и речевая деятельность. — Л.: Наука, 1974. — С. 338—343.
- Эрн В.** Борьба за Логос. Г. Сковорода. Жизнь и учения. — М.: АСТ, Харвест, 2000. — 592 с.
- Юнг К. Г.** Предистовие к книге Т.-Д. Судзуки «Введение в дзен-буддизм» // Что такое дзен? — К. — Л.: Инициатива, 1994. — С. 78—98.
- Юрченко В. С.** Космический синтаксис. Бог, Человек, Слово. Лингвофилософский очерк. — Саратов: Изд-во СГУ, 1992. — 137 с.
- Юрченко В. С.** Философские и лингвистические проблемы семантики. — Саратов: Изд-во СГУ, 1993. — 48 с.
- Юрченко В. С.** Очерк по философии грамматики. — Саратов: Изд-во СГУ, 1995. — 70 с.
- Юрченко В. С.** Философия языка и философия языкознания. Лингвофилософские очерки. — М.: КомКнига, 2005. — 368 с.
- Язык и наука конца XX века /** Под ред. акад. Ю. С. Степанова. — М.: РАН, 1995. — 432 с.
- Ясперс К.** Комунікація // Ситниченко Л. Першоджерела комунікативної філософії. — К.: Либідь, 1999. — С. 132—148.
- Ячин С. Е.** Слово и феномен. — М.: Смысл, 2006. — 140 с.
- A Companion to the Philosophy of Language /** Ed. by Bob Hale and Crispin Wright. — Oxford: Oxford UP, 1997. — 968 p.
- Alston W. P.** Philosophy of Language // The Encyclopedia of Philosophy / Editor Edwards P. — Vol. 4. — London, 1967. — P. 387—390.
- Ashworth E. J.** Renaissance Philosophy of Language // Routledge Encyclopedia of Philosophy / General Editor Edward Craig. — Vol. 5. — London — N. Y., 1998. — P. 411—415.
- Blackburn S.** Spreading the word. Groundings in the philosophy of language. — Oxford, 1984. — 324 p.
- Brown P., Levinson S.** Politeness: Some Universals in Language Usage: Cambridge University Press, 1987. — 345 p.
- Crimmins M.** Philosophy of Language // Routledge Encyclopedia of Philosophy / General Editor Edward Craig. — Vol. 5. — London — N. Y., 1998. — P. 408—411.
- Hartnack J.** Language and Philosophy. The Hague. — Paris, 1972. — 275 p.

- Katz J. J.** The philosophy of language. — N. Y.: Harper & Row, 1966. — 226 p.
- Korzybski A. H.** Science and Sanity. An Introduction to Non-Aristotelian Systems and General Semantics. — Lancaster, 1933. — 456 p.
- Lamarque J.** Philosophy of Language // Encyclopedia of language and linguistics. — N. Y., 1994. — Vol. 4. — P. 634—642.
- Leech G. N.** Principles of Pragmatics. — London — N. Y., 1983. — 250 p.
- Lipińska E.** Język ojczysty, język obcy, język drugi. Wstęp do badań dwujęzyczności. — Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2003. — 423 s.
- Lipińska E.** Przystawianie języka pierwszego a uczenie się języka obcego / drugiego // Z zagadnień dydaktyki języka polskiego jako obcego. Red. E. Lipińska i A. Seretny. — Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2003. — S. 19—28.
- Marvan J.** Brána jazykem otvíraná. — Praha: Academia, 2004. — 434 s.
- Routledge Encyclopedia of Philosophy /** General Editor Edward Craig. — Vol. 5. — London — N. Y., 1998. — 1234 p.
- Rudenko D., Prokopenko V.** Grigori Skovoroda et la philosophie du langage // Histoire epistemologie langage. T. XVII/II. / Red. P. Sérriot. — Paris, 1995. — P. 33—51.
- Soames S.** Philosophy of Language // International Encyclopedia of Linguistics. Ed. William Bright. — Vol. 3. — N. Y., 1992. — P. 189—192.
- Sokolova G.** Materský jazyk v národnostně smíšeném prostredí // Slovo a slovesnost. — 2001. — № 4 (LXII). — S. 258—273.
- Sprachphilosophie.** Philosophy of Language. La philosophie du langage. — Berlin; New York, 1992. — Vol. 7. 1; 7. 2. — 2088 p.
- Stanosz B.** 10 wykładów z filozofii języka. — Warszawa: Biblioteka Myśli Semiotycznej, 1991. — 108 s.
- The Philosophy of Language /** Ed. By A. P. Martinich. — Oxford, 1985. — 346 p.

## ІМЕННИЙ ПОКАЖЧИК

Аверинцев С. С. 12, 170  
Агаев А. Г. 51, 170  
Алпатов В. М. 91, 170  
Аль-Газалі 4  
Айер А 32  
Ананов М. Г. 163, 170  
Апель К.-О. 33  
Аркадьев М. А. 157—158, 170  
Аронов 160, 170  
Арутюнова Н. Д. 34, 170  
Архимандрит Киприан 9—11, 80, 170  
Аршавин В. И. 41, 171  
Ахманова О. С. 26, 171  
Бардина Н. В. 166—167, 171  
Бацевич Ф. С. 3, 8, 31, 34, 37, 40, 80, 122, 168, 170—171  
Безлепкин Н. 73—74, 171  
Бекер К. 76—77  
Беликов В. И. 171  
Березин Ф. М. 104, 171  
Биби́к С. П. 44, 175  
Биби́хин В. В. 81, 171  
Бивин Дж. 30, 172  
Біланюк Б. 103, 171  
Білодід І. К. 74, 171  
Борботько В. Г. 39, 41, 171  
Бородкин В. И. 152, 171  
Булаховський Л. А. 52, 171  
Булгаков С. 3, 7, 12, 20, 81, 121, 124, 136, 139—148, 171  
Бычков В. В. 17, 172  
Бьолер Д. 33  
Вайсгербер Й.-Л. 43, 46, 52, 65, 93—98, 172  
Вандервекен Д. 32  
Вацлавик П. 30, 172  
Вежбицька А. 27  
Великий Василь 17  
Вітгенштейн Л. 32  
Ворд С. 27

Ворф Б.-Л. Див. також Уорф Б. Л. 52, 65, 85—93, 159, 179  
Вундт В. 93  
Габермас Ю. 33  
Гадамер Г.-Г. 10, 26, 172  
Гайдеггер М. Див. також Хайдеггер М. 33, 37, 81, 136, 142, 172  
Гаксли О. Див. також Хаксли О. 153—155, 179  
Галенко І. 99, 172  
Гегель Г.-В.-Ф. 57—58, 60  
Гердер Й.-Г. 58—59, 142  
Герман И. А. 40, 172  
Гете Й.-В. 57  
Гируцкий А. А. 7, 163—164, 165, 172  
Гируцкий И. А. 163—164, 172  
Гогтишвили Л. А. 127, 128—129, 131, 172  
Городецкий Б. Ю. 35, 172  
Горский В. С. 7—8, 10, 12, 17, 172  
Гоффман Э. 105, 172  
Грайс Г. П. 32, 104, 172  
Грецем Р. 38  
Грімстоун Е. 160  
Громов М. 12, 172  
Грушевський М. 115—117, 173  
Гумбольдт В. фон 52—53, 56—76, 78—90, 94, 120, 125, 133—134, 168, 173  
Гуссерль Е. 136, 173  
Дамаскін Й. 4  
Дамміт М. 32  
Дейк Т. А. ван 35, 173  
Декарт Р. 27  
Дементьев В. В. 39—40, 173  
Демьянков В. З. 104, 173, 175  
Джексон Д. 30, 172  
Дзюбишина-Мельник Н. 49, 173  
Діонісій Ареопатіт 9—10, 13, 17—18, 80, 173  
Дмитрієва М. С. 41, 173  
Ебнер Ф. 33  
Ейнштейн А. 157  
Еремін І. П. 17, 173  
Єнікєєва С. М. 39, 173  
Єрмоленко А. М. 31, 33, 173  
Єрмоленко С. Я. 44, 173  
Замалєєв А. Ф. 18, 173  
Заточник Д. 18—19  
Зорівчак Р. П. 51, 173  
Іванишин В. 104, 173  
Іванов В. В. 90, 173  
Ісаєв М. И. 44, 173  
Кабукі С. 160  
Кадькалова Э. П. 165, 174  
Кант І. 58, 85

- Карманова З. Я. 40, 174  
 Карнап Р. 32  
 Кассіре́р Е. 93, 174  
 Кастанеда К. 148—161, 174  
 Кирик Д. П. 23, 174  
 Кирило 14  
 Кись Р. 54, 174  
 Клименко Л. 106, 174  
 Князева Е. Н. 38, 40, 174  
 Кобляков А. А. 41, 174  
 Ковалик І. І. 89, 174  
 Ковтун С. С. 14—15, 174  
 Колесов В. В. 8, 10, 12, 80, 126, 130, 132, 139, 142, 174  
 Колодна А. І. 74, 77, 174  
 Коменський Я.-А. 119  
 Космеда Т. А. 99, 174  
 Костенчеський К. (Грамматик) 16  
 Кочерган М. П. 48, 53, 175  
 Кримський С. 74, 175  
 Крысин Л. П. 171  
 Ксендзюк А. 151, 153, 160, 175  
 Кубрякова Е. С. 34, 36, 175  
 Кузьмина Н. А. 39, 175  
 Кульман В. 33  
 Курдюмов С. П. 38, 40, 174  
 Лейбніц Г. 27, 140  
 Ле Паж 43  
 Лихачев Д. С. 14, 175  
 Локк Дж. 27  
 Лосев А. Ф. 3, 7, 20, 121, 125—129, 175  
 Лосский В. 80, 175  
 Лузина Л. Г. 175  
 Ляхоцька Л. Л. 106, 175  
 Маймонід М. 6  
 Макаров М. Л. 29, 175  
 Малахов В. А. 8, 13, 175  
 Малкольм Н. 32  
 Манакин В. 166, 175  
 Матхаузерова С. 14—16, 175  
 Маутнер Ф. 93  
 Мефодій 14  
 Мечковська Н. Б. 46, 175  
 Митрополит Ларіон 18  
 Многогрішний Йоанн 18  
 Нейрат О. 32  
 Нестор (Літописець) 12  
 Никольский Н. К. 19, 176  
 Нисський Г. 17  
 Німчук В. В. 15, 176  
 Огієнко І. (митрополит Ларіон) 52, 98—107, 176

- Огородник І. В. 20, 176  
 Огородник В. В. 20, 176  
 Орвел (див. Оруел) Д. 157  
 Остін Дж. 32  
 Падучева О. 34, 176  
 Палама Григорій 9—10, 13, 25, 80, 122—124, 129  
 Панкрац Ю. Г. 103, 175  
 Панько Т. І. 99, 115, 176  
 Пентиліюк М. 106, 176  
 Петров В. В. 32, 176  
 Петров М. К. 176  
 Печерський Ф. 12  
 Пинкер С. 49, 176  
 Пиотровский Р. Г. 41, 176  
 Піхтовнікова Л. С. 39, 176  
 Платон 125  
 Постовалова В. И. 59, 74, 122, 124—126, 136—137, 167, 176  
 Потебня О. О. 6—7, 27, 52, 56, 70—84, 120, 125, 176—177  
 Прокопенко В. В. Див. також Prokopenko V. 37, 181  
 Прохоров Г. М. 49, 177  
 Пушкін О. 114  
 Рабинович В. П. 26, 177  
 Радевич-Винницький Я. 4, 43, 49, 51, 177  
 Радченко О. А. 3, 43, 46, 60—62, 65, 69, 93—98, 177  
 Рамишвили Г. В. 60—61, 64, 177  
 Рідель М. 33  
 Руденко Д. И. Див. також Rudenko D. 6, 21, 28, 37, 177, 181  
 Русанівський В. М. 18, 177  
 Сартр Ж.-П. 33  
 Свирский Я. И. 41, 177  
 Семенець О. О. 39—40, 177  
 Сепір Е. 52, 65, 85, 177  
 Сербенська О. А. 99, 178  
 Серль Дж. 32, 148, 178  
 Синаїт Григорій 25  
 Синельникова Л. Н. 39, 178  
 Ситниченко Л. 30—31, 33, 178  
 Сімович В. 52, 117—120, 178  
 Сковорода Г. С. 4, 19, 20—28, 141, 178  
 Смирнов А. В. 86, 178  
 Смолятич Климент 18—19  
 Снітко О. С. 52, 178  
 Соловьев В. С. 3, 7, 20, 121, 178  
 Соссюро Ф. де 27, 29, 31, 86, 178  
 Софронова Л. А. 21—22, 178  
 Спангенберг Й. 6  
 Сповідник Максим 9, 11  
 Степаненко М. 51, 178  
 Степанов Ю. С. 26, 29, 34, 37, 41, 168, 178  
 Столнейкер Р. С. 34, 178

- Стросон П. 32  
 Судзуки Т. Д. 153, 178  
 Сусов И. П. 31—32, 162, 179  
 Сухомлинський В. О. 107—115, 179  
 Таранец В. Г. 162, 179  
 Тарасова Е. В. 39, 179  
 Ткаченко О. Б. 51, 179  
 Тодор О. Г. 44, 173  
 Трір Й. 65, 85  
 Труб В. М. 49, 179  
 Туровський Кирило 18—19  
 Ульріх П. 33  
 Успенський Б. А. 44, 179  
 Ушинський К. Д. 84, 107—115, 179  
 Факторович А. 6  
 Федик О. 53, 179  
 Фізер І. 74, 179  
 Фіхте Й.-Г. 58, 85  
 Флоренський П. О. 3, 7, 20, 38, 65, 98, 121, 129—139, 140, 179  
 Флоровський Г. В. 140, 179  
 Фосслер К 93  
 Франк Д. 34, 179  
 Фромм Е. 159, 179  
 Фрумкіна Р. 34, 179  
 Хайякава С. 156  
 Хакен Г. 38  
 Хойджер Х. 92  
 Хоружий С. С. 129—130, 133, 179  
 Хуровск Г. 17, 179  
 Чайка Т. А. 8, 13, 177  
 Чейз С. 156  
 Чехович К. 103, 180  
 Чижевський Д. 7, 25, 180  
 Чорноризець Храбр 15  
 Шевченко Т. 114  
 Шеллінг Ф.-В. 58, 60  
 Шиллер Ф. 57  
 Шпет Г. Г. 21, 180  
 Штейнталь Г. 79—81, 93  
 Щедровицкий Г. П. 180  
 Щерба Л. В. 50, 52, 180  
 Эрн В. 22, 180  
 Юнг К. 153, 180  
 Юрченко В. С. 165—166, 180  
 Ясперс К. 30, 33, 180  
 Ячин С. Е. 136, 180  
 Alston W. P. 34, 180  
 Ashworth E. J. 34, 180  
 Blachburn S. 35, 180  
 Brown P. 180

- Craig E. 45, 180  
 Crimmins M. 33, 180  
 Hartnack J. 181  
 Korzybski A. 156, 181  
 Lamarque J. 181  
 Leech G. N. 105, 181  
 Levinson S. 105, 180  
 Lipińska E. 47, 181  
 Marvan J. 51, 181  
 Martinich A. P. 56, 181  
 Seretny A. 181  
 Soames S. 181  
 Sokolova G. 42, 181

## ЗМІСТ

СИНЕРГЕТИКА РІДНОЇ МОВИ ЯК ВИЯВ ЛЮДСЬКОГО ДУХУ	3
НА ШЛЯХУ ДО ДУХОВНО-СИНЕРГЕТИЧНОГО РОЗУМІННЯ МОВИ	5
Символіко-енергетичне розуміння сутності мови українськими мислителями XI—XVI ст.	5
Філософія мови у східних слов'ян: дві парадигми розвитку	6
Символізм, динамізм і енергетизм слова	8
Специфіка давньоруської екзегетики	16
Символологія біблійного слова Г. Сковороди	20
Духовне та енергетичне розуміння сутності мови наприкінці XX — на початку XXI ст.	28
Синергетика на шляху до мови	38
Поняття «рідна мова» та його категоріальні ознаки	48
ДУХОВНА СУТНІСТЬ МОВИ В ЛІНГВОФІЛОСОФСЬКИХ, КУЛЬТУРНИХ І ОСВІТНІХ КОНЦЕПЦІЯХ XIX—XX СТ.	56
Мова як духовна сутність у концепції В. фон Гумбольдта	56
Основи лінгвофілософської концепції	56
Духовна природа мови.	
Мова як світобачення народу	60

Учення про творчий характер мови.	
Енергетейно-еволюційна концепція рідної мови	66
Духовно-енергетейна сутність мови в концепції О. Потебні	70
Динамічна природа мови і мислення	70
Божественно-людська природа мови	74
Мова і народність	82
Культуротвірна функція мови в концепціях неогумбольдтіанства	84
Загальна характеристика неогумбольдтіанства	84
Американське неогумбольдтіанство. Гіпотеза лінгвістичної відносності Е. Сепіра і Б.-Л. Ворфа	86
Європейське неогумбольдтіанство.	
Духовна сутність і закон рідної мови в концепції Й.-Л. Вайсгербера	93
Рідна мова в концепціях вітчизняних учених	99
Духовний, етно- і культуротвірний потенціал рідної мови в концепції І. Огієнка	99
Рідна мова в системі педагогічних поглядів К. Ушинського і В. Сухомлинського	106
Рідна мова в концепції М. Грушевського	115
Освіта рідною мовою в лінгвістичній концепції В. Сімовича	117
СИНЕРГЕТИЧНА Й АНТРОПОКОСМІЧНА ПРИРОДА МОВИ В ЛІНГВОФІЛОСОФСЬКИХ КОНЦЕПЦІЯХ XX СТ.	121
Витоки синергетичного розуміння сутності й природи мови	121
Джерела синергетичної концепції мови	122
Загальна характеристика концепції мови в теоантропокосмізмі	124



Теоантропокосмічна сутність мови в концепціях російських релігійних філософів початку ХХ ст.	125
Лінгвофілософська концепція О. Лосева	125
Духовно-синергетична сутність мови в концепції П. Флоренського	129
Етичний символічний реалізм мови в концепції С. Булгакова	139
Сучасні енергетичні й теоантропокосмічні теорії мови	148
Енергетична теорія мови К. Кастанеди	148
Сучасні аспекти теоантропокосмічної та енергетичної теорій мови	162
<b>ВИСНОВКИ</b>	168
<b>ЛІТЕРАТУРА</b>	170
<b>ІМЕННИЙ ПОКАЖЧИК</b>	182

НБ ПНУС



739582

Наукове видання

Серія «Монограф»

БАЦЕВИЧ Флорій

**ДУХОВНА  
СИНЕРГЕТИКА  
РІДНОЇ МОВИ**

Лінгвофілософські нариси

**МОНОГРАФІЯ**

Редактор В. П. Мусійченко

Коректор Т. А. Галась

Комп'ютерна верстка С. В. Гусева

Підписано до друку 22.01.09 р.

Формат 84×108/32. Папір офс. № 1.

Гарнітура Чартер. Друк офсетний.

Ум. друк. арк. 10,8. Обл.-вид. арк. 10,67. Зам.

Видавничий центр «Академія»

04119, м. Київ-119, а/с 37.

Тел./факс: (044) 483-19-24; 456-84-63.

E-mail: academia-pc@svitonline.com

Свідоцтво: серія ДК № 555 від 03.08.2001 р.

ТОВ «Задруга»

04080, Київ-80, вул. Фрунзе, 86.

1. Вступ	10
2. Духовна синергетика рідної мови	15
3. Філософські основи синергетики	25
4. Синергетика як метод дослідження	35
5. Синергетика мови	45
6. Синергетика мислення	55
7. Синергетика культури	65
8. Синергетика освіти	75
9. Синергетика здоров'я	85
10. Синергетика екології	95
11. Синергетика етики	105
12. Синергетика естетики	115
13. Синергетика фізики	125
14. Синергетика хімії	135
15. Синергетика біології	145
16. Синергетика медицини	155
17. Синергетика психології	165
18. Синергетика соціології	175
19. Синергетика політики	185
20. Синергетика економіки	195
21. Синергетика права	205
22. Синергетика мистецтва	215
23. Синергетика науки	225
24. Синергетика культури	235
25. Синергетика освіти	245
26. Синергетика здоров'я	255
27. Синергетика екології	265
28. Синергетика етики	275
29. Синергетика естетики	285
30. Синергетика фізики	295
31. Синергетика хімії	305
32. Синергетика біології	315
33. Синергетика медицини	325
34. Синергетика психології	335
35. Синергетика соціології	345
36. Синергетика політики	355
37. Синергетика економіки	365
38. Синергетика права	375
39. Синергетика мистецтва	385
40. Синергетика науки	395

**Бацевич Флорій**

Б31 Духовна синергетика рідної мови : Лінгвофілософські нариси : монографія / Флорій Бацевич. — К. : ВЦ «Академія», 2009. — 192 с. (Серія «Монограф»). ISBN 978-966-580-288-4

Монографію присвячено лінгвофілософським проблемам, які стосуються феномену рідної мови. У ній досліджено історію розуміння людської мови як глибинно-символічного, духовного, синергетичного, теоантропокосмічного явища, нерозривно пов'язаного з Вічними Божественними Логосами і пізнавальною діяльністю людини. Проаналізовано концепції зарубіжних і вітчизняних лінгвістів, філософів і лінгвофілософів. Через призму власного світобачення, фактологічних знань із лінгвістики, лінгвофілософії, психології, соціології, нейрології, когнітології автор проникає у синергетику мови як критаманного лише людині вияву її сутності.