

**МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ  
ДЕРЖАВНИЙ ВИЩИЙ НАВЧАЛЬНИЙ ЗАКЛАД  
«УЖГОРОДСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ»**

Вікторія Свищо

**ФІЛОСОФІЯ МОВИ  
ДМИТРА ОВСЯНИКО-  
КУЛИКОВСЬКОГО**

Монографія

Ужгород  
2021

УДК 1:81(02.064)

С 24

**Свищо В.Ю. Філософія мови Дмитра Овсянико-Куликовського:**  
монографія. Ужгород: Вид-во УжНУ «Говерла», 2021. 216 с.

ISBN 978-617-7825-49-3

Актуалізація лінгвофілософських досліджень у вітчизняному соціогуманітарному дискурсі викликала необхідність відродження та переосмислення інтелектуальної спадщини тих мислителів, які, з одного боку, через білінгвізм українського суспільства, а з іншого – світоглядні колізії радянського періоду, не отримали належного місця у вітчизняному історико-філософському дискурсі. Творча спадщина Д. Овсянико-Куликовського, через ідеологічні упередження радянського світогляду, залишається відомою лише невеликому колу літературознавців. Разом з тим, вчений, будучи різноплановим мислителем, сформував оригінальну лінгвофілософську концепцію та спроектував концепцію психології художньої творчості.

У монографії вперше в українській історико-філософській думці представлено систематичний концептуальний підхід до філософської спадщини Д. Овсянико-Куликовського в контексті вітчизняної та зарубіжної філософії. З цією метою здійснено історико-філософську ретроспекцію філософії мови та проаналізовано, з одного боку, основні віхи її розвитку, а з іншого – специфіку тлумачення змісту мови на різних стадіях соціокультурного розвитку.

Для наукових, науково-педагогічних працівників, викладачів, докторантів, аспірантів, усіх, хто цікавиться філософією мови.

#### **Рецензенти:**

**Бліхар В.С.** – доктор філософських наук, професор, директор Інституту управління, психології та безпеки Львівського державного університету внутрішніх справ

**Борінштейн Є.Р.** – доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії, соціології та менеджменту соціокультурної діяльності ДЗ «Південноукраїнський національний педагогічний університет ім. К.Д. Ушинського»

**Левкуліч В.В.** – кандидат філософських наук, доцент, завідувач кафедри філософії ДВНЗ «Ужгородський національний університет»

*Рекомендовано до друку Вченою радою  
ДВНЗ «Ужгородський національний університет»  
(протокол №7 від 23 червня 2021 р.)*

ISBN 978-617-7825-49-3

© В.Ю. Свищо, 2021

© ДВНЗ «УжНУ», 2021

## ЗМІСТ

<b>ПЕРЕДМОВА .....</b>	<b>4</b>
<b>РОЗДІЛ 1 ЗАГАЛЬНОЄВРОПЕЙСЬКИЙ ТА ВІТЧИЗНЯНИЙ КОНТЕКСТ СТАНОВЛЕННЯ ЛІНГВОФІЛОСОФСЬКИХ ПОГЛЯДІВ Д. ОВСЯНИКО-КУЛИКОВСЬКОГО .....</b>	<b>166</b>
<b>1.1. Еволюція лінгвофілософської проблематики в європейській філософії.....</b>	<b>166</b>
<b>1.2. Теоретичні засади становлення філософського світогляду Д. Овсянико-Куликовського .....</b>	<b>566</b>
<b>РОЗДІЛ 2 ОСОБЛИВОСТІ РЕЦЕПЦІ ІНДІЙСЬКОЇ ФІЛОСОФІЇ В ПЕРЕКЛАДАХ ТА ІНТЕРПРЕТАЦІЇ МИСЛИТЕЛЯ .....</b>	<b>766</b>
<b>2.1. Парадигмальні засади розвитку російськомовної індології у ХІХ ст. ....</b>	<b>766</b>
<b>2.2. Натуралістично-психологічна інтерпретація Рігведи Д. Овсянико-Куликовським .....</b>	<b>103</b>
<b>3</b>	
<b>РОЗДІЛ 3 СПЕЦИФІКА ФІЛОСОФСЬКО-ЛІНГВІСТИЧНОЇ КОНЦЕПЦІЇ Д. ОВСЯНИКО-КУЛИКОВСЬКОГО .....</b>	<b>130</b>
<b>0</b>	
<b>3.1. Лінгвофілософська своєрідність творчості Д. Овсянико-Куликовського .....</b>	<b>130</b>
<b>0</b>	
<b>3.2. Філософські засади становлення психології художньої творчості .....</b>	<b>153</b>
<b>53</b>	

**ПІСЛЯМОВА**

..... 179  
79

**ЛІТЕРАТУРА**

..... 185  
85

## ПЕРЕДМОВА

*«У національній мові, її звуковій формі, словнику та граматичній будові виражається національна психологія мислення, і лише за допомогою мови ми маємо нагоду проникнути у всі її таємниці»*

*Дмитро Овсянико-Куликовський*

Відродження української державності актуалізувало розвиток національної культури, який, на жаль, не супроводжувався однозначною мовною політикою. Ця обставина обумовлена тим історичним білінгвізмом українського суспільства, який тривалий час, виступаючи основою різних політичних спекуляцій, спричиняє його світоглядну деструкцію. Формуючи проекти національної консолідації, політики, як правило, маргіналізують мовний принцип, знецінюючи тим самим консолідаційне значення національної культури.

Невирішеність мовного питання в українському суспільстві актуалізувала соціолінгвістичні, політологічні, етно-соціолінгвістичні його дослідження, які пропонують ґрунтовні пояснення закономірностей впливу мови на розвиток суспільства, залишаючи осторонь проблеми сутності та виявлення внутрішніх механізмів розвитку мови, що, безумовно, актуалізує лінгвофілософські дослідження. Їх результати сприятимуть, з одного боку, глибшому розумінню тих духовних процесів, які відбуваються у сучасному суспільстві, а з іншого – формуванню лінгвокультури як невід'ємного елемента суспільного буття.

Актуалізація лінгвофілософських досліджень у вітчизняному соціогуманітарному дискурсі тісно співвідноситься з необхідністю відродження та переосмислення інтелектуальної спадщини тих мислителів, які, з одного боку, через білінгвізм українського суспільства, а з іншого – світоглядні колізії радянського періоду, не отримали належного місця у вітчизняному історико-філософському дискурсі. Чільне місце в цьому контексті належить творчій спадщині

Дмитра Миколайовича Овсянико-Куликовського, яка, через ідеологічні упередження радянського світогляду, тривалий час залишається відомою лише невеликому колу літературознавців. Разом з тим, вчений, будучи різноплановим мислителем, сформував оригінальну лінгвофілософську концепцію та спроектував концепцію психології художньої творчості.

Констатуючи дефіцит цілісного концептуального дослідження філософської спадщини Д. Овсянико-Куликовського, все ж варто звернути увагу, що окремі проблеми його творчості привертали увагу дослідників ще за життя мислителя. Це яскраво засвідчують праці А. Ветухова, А. Горнфельда, В. Міллера, Т. Райнова, М. Щербакової та ін. Саме вони є тим теоретичним тлом, яке, в сукупності з працями самого мислителя, дає змогу не тільки виявити ті концептуальні засади, що пронизують усю творчу спадщину мислителя, а й показати їх місце в соціогуманітному дискурсі кін. ХІХ – поч. ХХ ст.

В радянський період психологічні інтенції філософської спадщини Д. Овсянико-Куликовського не отримали ані належного вивчення, ані розвитку. В цей час дослідники акцентували головну увагу на творах, присвячених вивченню особливостей російської інтелігенції. Цю тенденцію яскраво засвідчують праці М. Анікіна, М. Бойко, І. Ілюхіна, Ю. Манна, М. Осьмакова та ін. Суттєвих змін у дослідженні творчої спадщини мислителя не спостерігається й зі здобуттям Україною незалежності. Адже, як свідчать праці Я. Грицака, Я. Голобородько, І. Гуржія, О. Реєнта, О. Ладиги, В. Сарбея, Л. Чувпило та ін., дослідники акцентують увагу насамперед на специфіці суспільно-політичних та літературознавчих поглядів Д. Овсянико-Куликовського, які, однак, визначаються особливостями лінгвофілософських ідей.

Становлення української національної культури, яке розпочалося після проголошення незалежності Української держави, неможливе без повернення в науковий обіг творчої спадщини тих мислителів, які через історичні обставини стали розглядатися як надбання російської інтелектуальної думки. Чільне місце в цьому контексті посідає

філософська спадщина одного з найвидатніших учнів О. Потебні Д. Овсянико-Куликовського, яка, на жаль, не отримала у вітчизняній історико-філософській думці належного місця. Українські дослідники, звертаючись до його творчості, як правило, розглядають її оглядово, не акцентуючи уваги на глибині та своєрідності його вчення. Ця тенденція, ймовірно за все, обумовлена, з одного боку, тим, що вже тривалий час творчість мислителя розглядається як надбання російського інтелектуального дискурсу кін. ХІХ – поч. ХХ ст., а з іншого – її упередженою маргіналізацією, теоретичною основою якої виступає самоідентифікація Д. Овсянико-Куликовського як учня і послідовника О. Потебні.

Дослідники не беруть до уваги, що Д. Овсянико-Куликовський від самого початку формувався як різноплановий мислитель, світогляд та зацікавлення якого еволюціонували під впливом тих світоглядних змін, які відбувалися в кін. ХІХ – поч. ХХ ст., що, безумовно, формувало своєрідність його філософських поглядів. Не можна оминати увагою й того, що альфою і омегою творчості мислителя була лінгвофілософська проблематика, яка по-різному конкретизувалася в різні періоди його життя і творчості.

Констатація дефіциту об'єктивного та неупередженого вивчення багатогранної філософської спадщини Д. Овсянико-Куликовського, яка могла б посісти важливе місце в історії української та світової філософської думки, з одного боку, та ствердження пріоритету лінгвофілософської проблематики в його творчості, з іншого, – зумовило вивчення філософської спадщини не тільки самого дослідника, а й історичну ретроспекцію філософії мови. Вирішення цього питання неможливе без висвітлення лінгвофілософських поглядів Бхавртріхарі, Геракліта, Парменіда, Демокрита, Протагора, Горгія, Платона, Аристотеля, Епікура, Августина Блаженного, Ісідора Севільського, Я. Беме, Василя Великого, Григорія Нисського, Діонісія Ареопагіта, М. Кузанського, Ансельма Кентерберійського, Д. Скота, У. Оккама, Ф. Бекона, Т. Гоббса, Г. Лейбніца, Дж. Локка, Е. де Кондільяка, Ж.Ж. Руссо, Й. Гердера. Саме творча спадщина цих

мислителів дає можливість відтворити загальні тенденції розвитку та специфіку вирішення філософсько-лінгвістичної проблематики на різних етапах історичного та духовного розвитку людства.

Важливе місце в процесі історико-філософської ретроспективи лінгвофілософської проблематики відіграли праці тих дослідників, які висвітлили окремі аспекти філософії мови у творчій спадщині окремих мислителів чи запропонували емпіричний базис для її пояснення. В цьому контексті варто згадати праці таких зарубіжних та вітчизняних мислителів, як І. Беляєв, Д. Бредшоу, В. Богораз, М. Грушевський, А. Гулига, Ю. Денисов, О. Донських, В. Звегін-цев, Д. Зеленін, В. Каракулаков, М. Кун, О. Лосєв, В. Маслова, В. Постовалова, Г. Стратанович, Е. Тейлор, В. Томсен, Дж. Фрезер та ін. Їх філософські розвідки дали всі підстави вважати, що аж до початку ХІХ ст. лінгвофілософська проблематика залишалася другорядною, а її вирішення реалізувалося зазвичай в контексті онтологічної або гносеологічної проблематики.

Докорінно новий етап розвитку філософії мови започатковують праці В. фон Гумбольдта, який, користуючись теоретичними висновками І. Канта та Й. Гердера, не тільки обґрунтовує тісний взаємозв'язок мови та мислення, а й пов'язує змістовну сторону мови з духовним життям та культурою народу. Ця ідея отримала подальший розвиток у творчості як зарубіжних (В. Вундт, М. Лацарус, Г. Штейнталь та ін.), так і вітчизняних (І. Белорусов, М. Костомаров, Д. Овсяніко-Куликовський, О. Потебня, О. Попов, М. Сумцов, Г. Шпет та ін.) мислителів.

Зважаючи на значний вплив наукової спадщини О. Потебні на становлення Д. Овсяніко-Куликовського як мислителя, чільна увага приділяється, з одного боку, висвітленню специфіки лінгвофілософських ідей О. Потебні, а з іншого – компаративному аналізу творчої спадщини О. Потебні та Д. Овсяніко-Куликовського. Реалізація цього завдання неможлива без використання таких праць О. Потебні, як «Думка і мова», «Із записок з російської граматики», «З лекцій з теорії словесності» тощо.



Важливе значення в процесі висвітлення творчої спадщини О.Потебні мали праці Г. Шпета, Д. Овсянико-Куликовського («О.О. Потебня як мовознавець-мислитель»), М. Безлепкіна, Т. Райнова, М. Сумцова, І. Срезневського, К. Чеховича, М. Осьмакова, В. Виноградова та ін.

Компаративний аналіз творчості двох мислителів актуалізує звернення до таких праць Д. Овсянико-Куликовського, як «Синтаксис російської мови», «Про значення наукового мовознавства для психології творчості», «Грамматика російської мови» тощо. Саме ці роботи несуть в собі ті ідеї, які, з одного боку, дають підстави стверджувати ідейну спорідненість, а з іншого – виявляють ряд концептуальних відмінностей творчої спадщини двох мислителів. Останнє зумовлено тим світоглядним впливом, який справили на Д. Овсянико-Куликовського праці В. Белінського, В. Лесевича, М. Михайловського, Д. Писарева та особисте спілкування з провідними тогочасними мислителями. Серед них, поряд з О.Потебнею, варто згадати М. Грушевського, М. Горького, М. Драгоманова, М. Зібера, П. Лаврова, В. Короленка та ін.

Ці сторінки життя мислителя відомі зі «Спогадів» (1923) його самого, а також дружини, друзів та учнів. Чільне місце в цьому контексті посідають спогади учня та послідовника Д. Овсянико-Куликовського А. Горнфельда. Саме він одним із перших почав розвивати заснований Д. Овсянико-Куликовським науковий метод, дав першу критичну оцінку його творчій спадщині та відтворив еволюції та основний напрям діяльності свого вчителя в останній період його життя. Згодом, під тиском більшовицької ідеології, А. Горнфельд був вимушений відмовитися від психологічної інтерпретації літературних творів, що й стало відправною точкою занепаду тієї галузі наукових досліджень, в яку так свято вірив Д. Овсянико-Куликовський.

В свою чергу, спогади М. Щербакової відкривають можливість для практичного використання методологічних висновків Д. Овсянико-Куликовського щодо його власної творчості.

Дослідниця, високо оцінюючи внесок свого вчителя та наставника у вітчизняну науку, поряд з іншим звертає увагу на те, що Д. Овсянико-Куликовський «...був людиною високої культури, добрим, м'яким, гуманним. З ним було легко і весело працювати» [342, с. 106].

Листування Д. Овсянико-Куликовського з М. Горьким дає можливість висвітлити не тільки специфіку його світогляду, але й колізії його життя. Поряд з вказаним, це листування дає можливість з'ясувати, з одного боку, ставлення вченого до видатних політичних та культурних діячів свого часу, а з іншого – ставлення сучасників до нього та вплив цих особистісних стосунків на подальшу долю вченого та його діяльність. Як свідчить листування вченого, саме упереджене ставлення В. Леніна до Д. Овсянико-Куликовського як особистості визначило не тільки його подальшу долю, а й започаткованої ним психології творчості як галузі досліджень [252].

Поряд з листуванням, важливе значення для відтворення психологічних портретів провідних тогочасних діячів та самого Д. Овсянико-Куликовського мають «Літературно-критичні роботи» (1989) та «Спогади» (1923) мислителя. Звернемо увагу, що останні дають найбільш повний та безжалісний психологічний портрет мислителя, який не соромиться говорити про власні помилки, вади та амбіції. «Спогади» є важливим джерелом для вивчення тих літературних і духовних процесів, сучасником яких був сам мислитель.

Одним з найменш досліджених аспектів творчості Д. Овсянико-Куликовського як у вітчизняному так і зарубіжному інтелектуальному дискурсі залишається ведологія, теоретичні узагальнення якої стали, по-перше, своєрідним емпіричним ґрунтом становлення лінгвофілософської проблематики, по-друге, відкрили можливість для переосмислення особливостей духовного розвитку людства на ранніх стадіях соціокультурного розвитку, по-третє, сформували теоретичне тло спростування європоцентристських тенденцій інтелектуального дискурсу ХІХ ст. Окремі аспекти ведологічних розвідок Д. Овсянико-Куликовського висвітлені у працях Л. Дабло, Ю. Завгороднього, О. Семененка.

Зважаючи на те, що згадані нами праці стали результатом діяльності Д. Овсяннико-Куликовського як уже сформованого мислителя та користуючись принципом єдності історичного та логічного при дослідженні його наукової та публіцистичної спадщини, вважаємо за доцільне звернути увагу на той важливий етап творчості мислителя, коли він, у дусі часу, зосереджує свою увагу на вивченні санскриту. Останній слугує своєрідним емпіричним базисом відтворення особливостей духовного життя на ранніх стадіях суспільного розвитку. Важливе місце в цьому контексті мають такі праці Д. Овсяннико-Куликовського, як «Основи ведаїзму», «До історії культу вогню в індусів в епоху вед», «Розбір ведійського міфу про сокола, що приніс квітку Соми, у зв'язку з концепцією мовлення та екстазу (витяг з дослідження «Культ Соми в Ріг-Веді». – *Pro venia legendi*)», «Ведійські етюди», «Досвід вивчення вакхічних культів індоєвропейської давнини у зв'язку з роллю екстазу на ранніх ступенях суспільного розвитку», «Зародки філософської свідомості в стародавній Індії», «До питання про «бика» у релігійних уявленнях Стародавнього Сходу» тощо.

Згадані праці дають можливість висвітлити, з одного боку, ту теоретико-методологічну базу, на основі якої здійснювалася інтерпретація Рігведи Д. Овсяннико-Куликовським, а з іншого – специфіку цієї інтерпретації. Для того ж, щоб зрозуміти історико-філософську своєрідність цього аспекту творчості мислителя, нами здійснено історичну реконструкцію індології в російській імперії. З цією метою використано праці таких провідних російських індологів та санскритологів, як Ф. фон Аделунг, О. Афанасьєв, О. Веденський, П. Гринцер, К. Коссович, Г. Лебедев, Р. Ленц, І. Мінаєв, Ф. Мюллер, О. Петровський, П. Петров, З. Рагозін, В. Ретінцев (арх. Хрісанф), В. Соловійов, Ф. Фортунів, Ф. Фортунівський та ін.

Роботи згаданих дослідників дали можливість здійснити історико-філософську ретроспекцію становлення індології в Російській імперії та виявити ті методологічні засади, за допомогою яких здійснювалася інтерпретація текстів Рігведи. Реалізацію цієї

мети уможливив запропонований сучасним російським індологом О. Семененком парадигмальний підхід, який у сукупності з принципом єдності історичного та логічного дає можливість виявити місце та значення в історико-філософському процесі вивчення тієї частини творчої спадщини Д. Овсянико-Куликовського, що присвячена особливостям духовної культури людства на ранніх стадіях суспільного розвитку.

Об'єктивна та неупереджена оцінка наукового доробку Д. Овсянико-Куликовського неможлива без урахування наукових здобутків сучасних санскритологів, сходознавців, культурологів та філософів. Чільне місце в цьому контексті посідають праці В. Алпатова, Шрі Ауробіндо, П. Грінцера, Р. Дандекара, У. Джеймса, Т. Єлізаренкової, Г. Ільїна, М. Карєєва, Р. Раппапорта, С. Радхакришнана, О. Семененка, С. Секунданта, С. Смоликовського та ін. Теоретико-методологічні засади праць цих дослідників дають можливість визначити міру наукової неупередженості Д. Овсянико-Куликовського під час інтерпретації гімнів Рігведи.

Окремо хочеться звернути увагу на монографію Ю. Завгороднього «Рецепція індійської філософії в Україні: Лінія Вед (1840-1930-ті рр.)», яка присвячена вивченню рецепції індійської релігійно-філософської думки у вітчизняному інтелектуальному дискурсі. Пропонуючи ґрунтовне історико-філософське дослідження, автор не оминув увагою й науковий доробок Д. Овсянико-Куликовського. Показовими в цьому контексті є зауваження Ю. Завгороднього щодо оцінки індійської філософії в тогочасному інтелектуальному середовищі, в основі якої, як правило, лежало дві філософські позиції – гуманізм Й. Гердера та європоцентризм Г. Гегеля, який і породжував вкрай чужу світоглядну Д. Овсянико-Куликовського індофобію [152, с. 109].

Особливе місце в контексті вивчення специфіки інтерпретації гімнів Рігведи Д. Овсянико-Куликовським посідають праці В. Міллера, насамперед його стаття «Розбір ведійського міфу про сокола, що приніс квітку Соми, у зв'язку з концепцією мовлення та екстазу Д. Куликовського». Вона була спрямована спростувати

доцільність запропонованої Д. Овсянико-Куликовськом натуралістично-психологічної парадигми інтерпретації гімнів Рігведи на основі необґрунтованої критики проінтерпретованого Д. Овсянико-Куликовським міфу про сокола. Незважаючи на те, що в ході наукової дискусії Д. Овсянико-Куликовський зумів відстояти власну філософську позицію, однак під впливом різкої критики він все ж таки відмовився від пошуку символічного змісту гімнів Рігведи і повернувся в контекст натуралістичної парадигми.

Науково незаангажоване вивчення усіх аспектів багатогранної творчості Д. Овсянико-Куликовського та об'єктивне висвітлення місця та значення його творчості не тільки у вітчизняному, але й світовому історико-філософському процесі вимагає врахування тих світоглядних тенденцій, які панували в ХІХ – на поч. ХХ ст. Виходячи з цього, важливе теоретичне та методологічне значення в процесі вивчення наукової спадщини Д. Овсянико-Куликовського мають праці європейських (О. Конт, Г. Спенсер, Е. Мах, Р. Авенаріус) та вітчизняних (П. Лавров, В. Лесевич, М. Михайлов-ський, Д. Писарев та ін.) позитивістів. Висвітлення світоглядної еволюції мислителя вимагає включення у контекст дослідження праць тих мислителів (М. Грота, М. Карєєва, О. Козлова та ін.), які приділили значну увагу висвітленню впливу позитивістських світоглядних настанов на розвиток вітчизняної філософської думки у ХІХ ст.

Різка критика з боку сучасників та стрімкий розвиток наукових знань та їх методології в кінці ХІХ – на поч. ХХ ст. зумовили дистанціювання Д. Овсянико-Куликовського від вивчення індології та ведаїзму, які, однак, стали теоретичним тлом подальших науко-вих пошуків вченого. Адже, спираючись саме на науковий досвід та знання давніх релігій, вчений звертається до питань філософії мови та психології думки і творчості. В цьому контексті доцільно відзначити такі його праці, як «О.О. Потебня як мовознавець-мислитель», «Мова і мистецтво», «Нарис науки про мову», «Про значення наукового мовознавства для психології творчості», «Ідея нескінченного в позитивній науці та реальному мистецтві», «Синтак-сис російської

мови», «До психології розуміння» та ін. Ці роботи прийнято вважати апогеєм розвитку філософського мислення та наукового методу, який червоною ниткою буде пронизувати всю подальшу наукову спадщину Д. Овсянико-Куликовського та визначати її своєрідність.

Кульмінацією ж наукової спадщини Д. Овсянико-Куликовського є неоформлена ним концептуально психологія творчості, основою якої стала природничо-наукова методологія. Її теоретико-методологічні засади мислитель розробляє у багатьох своїх працях. Провідне місце серед них посідають «Ідея нескінченного в позитивній науці та реальному мистецтві», «З лекцій про основи художньої творчості», «Спостережуваний та експериментальний метод у мистецтві», «Вступ до ненаписаної книги з психології розумової творчості (науково-філософської та художньої)», «Лірика як особливий вид мистецтва» тощо. Слід відзначити, що в той час, як дослідження окремо взятих праць розкриває лише один із аспектів психології творчості, їх комплексне вивчення дає можливість оформити її концептуально. Частково ця робота була реалізована учнями та колегами мислителя, які одночасно спростували ряд засадничих положень мислителя, зокрема доцільність використання природничо-наукових методів у психології творчості. Висвітленню цього аспекту творчості мислителя присвячені праці А. Горнфельда, А. Ветухова, Т. Райнова та ін.

Цілком очевидно, що започаткована Д. Овсянико-Куликовським психологія творчості не отримала ані належного вивчення, ані розвитку. В цей час дослідники переважно звертаються до його роботи «Історія російської інтелігенції», що яскраво засвідчують праці М. Анікіна, М. Бойко, І. Ілюхіна, Ю. Манн та ін. Одним із небагатьох винятків у цьому контексті може бути праця М. Осьмакова «Психологічний напрям в російському літературознавстві: Д.Н. Овсянико-Куликовський». Намагаючись показати місце та значення психології творчості Д. Овсянико-Куликовського у тогочасному літературознавстві, дослідник здійснює історичну ретроспекцію не тільки психологічного напрямку у вітчизняному

літературознавстві, але й становлення наукового методу самого мислителя. Загалом дослідження М. Осьмакова можна вважати найфундаментальнішою роботою, присвяченою вивченню психології творчості Д. Овсянико-Куликовського. Крім того, вона повертає в науковий обіг багато неперевиданих з часу їх виходу у світ досліджень самого мислителя, які, безумовно, будуть привертати увагу нових дослідників.

Аналізуючи праці, присвячені творчій спадщині Д. Овсянико-Куликовського, неможливо оминати й монографію М. Безлепкіна «Філософія мови в Росії. До історії російської лінгвофілософії», яка представляє широку картину становлення та розвитку лінгвофілософії в Російській імперії, органічною частиною якої була й Україна. Вчений переконаний, що звернення до історії філософії мови допоможе простежити історію вітчизняних традицій філософствування з приводу слова, глибше зрозуміти закономірності формування лінгвістичної культури суспільства, особливості її розвитку на території Росії (відповідно й України). Власне, саме такий, історико-філософський підхід, зумовив звернення дослідника до творчої спадщини О. Потебні та його учня Д. Овсянико-Куликовського. Аналізуючи їх наукову спадщину крізь призму культурологічного підходу, М. Безлепкін підкреслює той неймовірний вплив, який здійснили ці мислителі на становлення та розвиток вітчизняної філософії мови та лінгвокультури.

З початком нової сторінки української державності творча діяльність Д. Овсянико-Куликовського привертає увагу таких українських дослідників, як Я. Грицак, Я. Голобородько, І. Гуржій, О. Ладиґа, О. Реєнт, В. Сарбей, Л. Чувпило та ін. Ці дослідники зосереджують увагу переважно на літературознавчих аспектах творчості Д. Овсянико-Куликовського, в контексті яких обґрунтовують думку, що саме оригінальність філософського світогляду мислителя дала йому можливість, з одного боку, відіграти провідну роль у становленні психологічної школи в літературознавстві, а з іншого – стати одним із провідних культурно-освітніх та громадсько-політичних діячів свого часу.

Невизначеність теоретичного статусу лінгвофілософії в структурі сучасного гуманітарного знання, з одного боку, та необхідність визначення місця філософської спадщини Д. Овсянико-Куликовського в історико-філософському процесі, – з іншого, актуалізувало історичну ретроспекцію філософії мови, теоретичним тлом якої стали праці таких провідних мислителів, як Платон, Аристотель, Августин, Ісідор Севільський, Діонісій Ареопагіт, М. Кузанський, Т. Гоббс, Г. Лейбніц, Дж. Локк, Ж.-Ж. Руссо, Й. Гердер, В. фон Гумбольдт, Г. Штейнталь, М. Лацарус, В. Вундт та ін.

Негативно вплинув на подальшу долю творів Д. Овсянико-Куликовського, з одного боку, й їх міждисциплінарний характер, який значно ускладнював вивчення творчості вченого, а з іншого – запропонований вченим психологічний підхід, тенденційна оцінка якого в радянський період зумовила маргіналізацію значної частини наукового доробку мислителя.

Незважаючи на те, що окремі аспекти творчої спадщини Д. Овсянико-Куликовського привертали увагу як за життя мислителя, так і сьогодні, все ж доводиться констатувати дефіцит комплексного концептуального підходу до її вивчення. Альфою і оме-гою цієї спадщини є лінгвофілософська проблематика та психологізм, які пронизують творчість мислителя.



# РОЗДІЛ 1

## ЗАГАЛЬНОЄВРОПЕЙСЬКИЙ ТА ВІТЧИЗНЯНИЙ КОНТЕКСТ СТАНОВЛЕННЯ ЛІНГВОФІЛОСОФСЬКИХ ПОГЛЯДІВ Д. ОВСЯНИКО- КУЛИКОВСЬКОГО

### 1.1. Еволюція лінгвофілософської проблематики в європейській філософії

Мова людини, народу, нації постає невичерпним джерелом різноманітних її скарбів. Мова – інструмент, за допомогою якого людина формує думки і почуття, настрої, бажання, волю і діяльність, інструмент, за допомогою якого впливає на інших людей, а інші – впливають на неї. Мову можна розглядати як первинну і засадничу основу людського суспільства, або ж як кінцеву, безумовну опору людської особистості, особливо у тих випадках, коли вона вступає у боротьбу з життям, і конфлікт розряджається монологом поета або мислителя. До першого пробудження людської свідомості мова постає своєрідним відлунням, що готове відбити перший прояв думки і нерозлучно супроводжувати людину всюди – від простої повсякденної діяльності до тих найбільш тонких переживань, з яких ми черпаємо тепло і силу в щоденному житті завдяки владі пам'яті, забезпечує яку знову ж таки мова.

На рівні буденного світогляду мова може сприйматися як зовнішня ознака особистості, однак, придивившись до мови більш детально, розуміємо, що мова – це той первинний внутрішній чинник, який визначає соціальну ідентичність людини виходячи зі специфіки сприйняття навколишнього світу (О. Потебня) та внаслідок формування почуття компліментарності (в цьому контексті поняття «компліментарність» розглядається в дусі американського дослідника К. Дойча і означає «взаєморозуміння» [Див.:142]). Це, в свою чергу, означає, що мова тісно пов'язана з людським розумом, вона акумулює в собі все те багатство індивідуальної та колективної

пам'яті, яке супроводжує людину [146]. Мова настільки глибоко пустила своє коріння в особистість, сім'ю, націю, людство і саме життя, що чим далі, тим важче стає втриматися від запитання: «Мова – це просте відображення явищ, чи, можливо, вона виступає дійсним їх втіленням – насінням, гомеомерією (Анаксагор), з якого вони вирости?».

Тому мова завжди привертала увагу людини, яка, з одного боку, дивувалася багатству її поетичних виявів, а з іншого – постійно прагнула зрозуміти та описати її природу, формуючи тим самим раціоналістичні теорії опису та пояснення мови. Перші світоглядні пояснення феномену мови сягають корінням у світ міфічних образів і уявлень. Саме тому для того, щоб зрозуміти набутки представників лінгвофілософії на різних етапах соціокультурного розвитку, необхідно детально розібратися в сутності мови, починаючи від міфологічних поглядів і закінчуючи поглядами представників вже сформованого філософського напрямку.

Відомий російський філософ О. Донських, користуючись емпіричною базою, запропонованою дослідниками ранніх суспільств (І. Дьяковнова, Д. Зеленіна, Е. Тейлора, Дж. Фрезера, М. Матьє та ін.), приходять до висновку, що в міфологічній свідомості мова має чотири специфічні риси: «1) мовленням, мовою володіє практично все, що може бути названим; 2) мова виникає як один з атрибутів людини; 3) існує природний, явний зв'язок імені та об'єкта; 4) ім'я може існувати незалежно від об'єкта найменування і передувати йому» [143, с.11]. Виходячи саме з такого тлумачення мови, на думку вченого, в ранніх суспільствах людина давала власні імена всім предметам, особливого ж значення набували ті, які мали важливе значення у людському побуті. В цьому контексті доцільно згадати наведену М. Грушевським в «Історії української літератури» [131] казку про те, як чоловік ходив відбирати вкрадену сонцем сестру. Ця казка є показовим прикладом розмови чоловіка з сонцем, а сонця з іншими природними стихіями. Аналогічні приклади можна навести з міфології інших народів [Див.: 143, с.11].

Досить типовими в світовій та українській міфології є розмови не тільки з природними стихіями, але й з рослинами (маком, калиною, тополею, дубом тощо) та тваринами (соколом, ластівкою, конем тощо), про що свідчать українські народні пісні та легенди. Показово, що окреслені розмови в міфологічній свідомості були не символічними, а виступали живою реальністю, оскільки, як зазначає Дж. Фрезер, «різкої грані, що відокремлює людину від інших тварин, первісна людина не знає; дуже багато ссавців видаються їй рівними, а інколи навіть такими, що переважають людину – не тільки фізичною силою, а й розумом» [158, с. 10].

Загалом, за свідченням радянського вченого В. Богораза, в міфологічній свідомості неживі предмети мають життя аналогічне до людського, звідси впливає і їхня здатність розмовляти – «мати голос» [88, с. 4]. Причому, як зазначає Д. Зеленін, у міфологічних уявленнях немає чіткого розмежування між тим, коли живі і неживі предмети розмовляють людською мовою, а коли мають власну. Так, наприклад, повертаючись до вже згаданої нами казки про чоловіка і сонце, бачимо, що тут сонце розмовляє людською мовою, а от народний вірш «Ходить гарбуз по городу» не дає чіткої відповіді про те, якою мовою розмовляють овочі. Наше припущення підтверджує й загальновідома українська легенда про квітку папороті, знайшовши яку в ніч на Купала, людина отримувала можливість розуміти мову птахів і тварин. Аналогічну суперечність виявляє й легенда про перстень царя Соломона, який дозволяв його володарю розуміти мову тварин [215].

Як бачимо, у міфологічній свідомості все наділене даром мовлення – неживі предмети, рослини і тварини «мають голос», який може ототожнюватися з людською мовою, а може мати й власну специфіку. Незаперечним є лише те, що навіть у разі визнання наявності у живих і неживих предметів власної мови вони завжди розуміють людську. Це давало можливість розглядати світ як пронизану розумом і, що важливо, взаєморозумінням цілісність.

Логічним наслідком окресленої загальної формули міфологічної свідомості: все суще наділена даром мови, давало всі підстави розглядати мову як природну властивість людини, аналогічну диханню, здатності рухатися, прямоходінню тощо. Так, наприклад, у книзі «Шуцзин», де в розділі, присвяченому особливостям людини, знаходимо: «Перша – зовнішній вигляд, друга – мова, третя – зір, четверта – слух, п'ята – мислення» [144, с. 105.]. Тут немає і натяку на соціальну обумовленість мовної комунікації. У разі, коли висвітлюється виникнення мови, вона описується досить просто: «Спочатку людей на землі не було. Лумавіг спустився на землю і нарубав очерету. Зрубані тростинки він пов'язав попарно і розніс по всіх куточках землі. Тростинки відразу перетворювалися на людей, по одному чоловікові і одній жінці в кожній парі. «Говоріть», – наказав Лумавіг людям. І люди заговорили, але мова однієї пари була несхожа на мова іншої. Проїшов час, і людей на землі стало багато. Діти говорили тією ж мовою, що й їхні батьки – ось чому в кожній країні своя мова» [297, с. 59.].

Синкретизм міфологічної свідомості стає теоретичним тлом утвердження думки про те, що мова є природною властивістю людини та світу, яка має використовуватися розумно як мінімум через те, що слова (імена) мають дійсний онтологічний статус. Тому слова (імена), з одного боку, здатні впливати на інші матеріальні тіла, а з іншого – постають засобом своєрідної об'єктивації світу (насамперед ідеального). Останній постає справжньою реальністю і відповідно забезпечує буття світу предметно-чуттєвих сутностей.

Уявлення про природне походження мови та мовлення було властиве і єгиптянам – «вони були впевнені, що мову утворює язик, і, відповідно, для того, щоб навчитися іншої мови, слід просто змінити становище язика у роті, перевернути його» [167, с. 8.]. Загалом практично у кожній міфології можна знайти більш або менш складне пояснення природного походження мови, яка розглядається винятково як природна властивість людини, даний або забраний Богами дар, використовувати який варто розумно, оскільки «недоречне вживання імені якоїсь істоти або назви певного предмета

може мати трагічні наслідки» [143, с. 16]. Ця віра лежить в основі поширеного у міфології різних регіонів світу звичаю накладати табу на використання певних імен і слів [Див.: 158] Дж. Фрезер та Е. Тейлор наводять численні приклади табу на імена людей, що ще живуть, зокрема царів чи священних осіб, або тих, що вже померли, на божественні імена, а також звичаїв, пов'язаних з цим [326, с. 87 – 105; 314, с. 162–166.]. В цьому контексті можна пригадати відомий у культурах багатьох народів звичай зберігати в таємниці справжнє ім'я людини, використовуючи його тільки у важливі моменти життя (наприклад, при обряді ініціації), тоді як у побуті обходяться заміником, «несправжнім» іменем». У тотемних спільнотах існує заборона вживати в їжу рослини і тварин, назви яких збігаються з назвою спільноти [Див.: 309, с. 20].

Відомий і ряд інших звичаїв, що свідчать про віру в те, що ім'я має властивості іменованого й може замінити його в певній ситуації. «Китайський лікар, – за свідченням Е. Тейлора, – якщо не міг дістати ліки, потрібні для його пацієнта, писав рецепт на клаптику паперу і змушував хворого проковтнути його попіл або його настій на воді» [314, с. 165]. Цікаво, що аналогічний звичай існував і у середньовічній Європі [Див.: 143, с. 11]. Такі уявлення лежать в основі магічних дій: слово починає саме виступати в якості об'єкта, що володіє цілком визначеними матеріальними властивостями і може впливати на інші матеріальні тіла.

Окреслені звичаї засновані на міфологічному уявленні про те, що слово не тільки тісно пов'язане з тим, що воно позначає, але й виступає важливою частиною предмета. Ця тенденція яскраво проглядається в давньоіндійській світоглядній традиції. Тут тривалий час панувало переконання, що ведійська мова, вимовлене слово володіє божественною силою. Так, в Рігведі слово *brahman* (середнього роду) спочатку означало молитву або магічне заклинання; цей термін вживається згодом як загальне позначення релігійних текстів, з яких формуються Веди («Рігведа», «Самаведа», «Яджурведа», «Атхарваведа»): гімни, заклинання, обрядові формули

тощо [73]. Тобто в цьому контексті воно ще не має понятійних ознак, а виражає інтенцію, «наведення уваги» на деяку сутність, яка, за твердженням І. Беляєва, має певну схожість з європейською «ідеєю» (в граничному варіанті – платонівською ідеєю Блага), завдяки тому, що мовне відтворення психічних процесів (зокрема бажань та емоцій) екстеріорізує їх, а значить розмежовує з їхнім власником, і дає на початковому етапі зрозуміти, що вони мають той самий статус незалежної об'єктивності стосовно спостерігача, що й відомий йому предметно-чуттєвий світ [Див.: 82]. Фактично, в такому тлумаченні слово «брахман» постає своєрідною об'єктивацією, процесом творення «ідеального світу».

У більш пізніх текстах Рігведи це слово вживається і в іншому, більш абстрактному значенні – як позначення магічної сили, закладеної в слові, якоїсь таємничої суті, що пронизує всесвіт [73]. Згодом, в Атхарваведі, це поняття персоніфікується, і відповідно Брахман трансформується у верховне божество, «лоно (всього) суцього і не-суцього» (IV. 1.1), у якому «всі боги укладені в ньому, як корови в корівнику» (XI.8.32). На наш погляд, зрозуміти дійсне значення слова та мови в давньоіндійському світогляді дає можливість уточнення, яке знаходимо в «Упанішадах», де слова-поняття, імена розглядаються крізь призму образу річки, яка тече в море, втрачаючи ім'я і образ [227, с. 108].

Діалектичний зв'язок Брахмана як абсолютного первинного буття, в якому акумулюється глибинний зміст усіх світових феноменів, яскраво демонструє запропонований в «Упанішадах» опис того, як в людину перед смертю «входить мова з усіма іменами, входить око з усіма образами, входить вухо з усіма звуками, входить розум з усіма думками» [316]. Відповідно людина покидає своє тіло, володіючи досконалим знанням.

Філософські інтерпретації змісту та значення слова, запропоновані у ведах, згодом отримали подальший розвиток у провідного представника «граматичної школи» індійської філософії Бхавтріхарі (5–6 ст. н. е.), викладені у знаменитому творі

«Вакьяпадія» («Про слово і речення»). Цей мислитель ототожнював Брахмана як вищу реальність, яка не має початку і кінця, зі Словом (Словом-сутністю), з якого розгортається увесь Всесвіт з нескінченною різноманітністю предметів і явищ. Всесвіт, на думку вченого, є і тим, що повинно бути висловленим (виражається, означається), і тим, що висловлюється (виражає, що означає), словом та мовою. Показовим у цьому контексті, за твердженням Ю. Денисова, виступає те, що Слово (Слово-сутність) для Бхавртріхарі постає справжньою реальністю, в той час як предметний світ – лише конструкція, створена свідомістю на його основі, тобто наслідок омани, авідьї [Див.: 140].

Бхавртріхарі доводить, що на рівні буденного життя слово саме по собі не має жодного значення, оскільки виступає продуктом аналізу фрази і тому не має поза нею ніякого самостійного сенсу, аналогічно до того, як не існує частини слова поза самим словом [214]. Фактично мислитель розвивав традиційну для східного світогляду думку про те, що слово народжується з висловлювання, а не висловлювання складається зі слів. В цьому контексті Брахман постає своєрідною єдністю слова та висловлювання, розгортання якої й породжує світ.

На основі викладеного доходимо висновку, що трактування змісту та походження мови мало ряд специфічних особливостей. По-перше, мова розглядалася як природна, а не соціальна, властивість людини, по-друге, вважалося, що мова має своєрідну магічну силу, яка виявлялася, з одного боку, в процесі об'єктивації невидимого світу абсолютних сутностей, а з іншого – забезпечує буття світу предметно-чуттєвих сутностей. Наслідком такого тлумачення стала віра в те, що ім'я предмета та предмет генетично взаємопов'язані і, відповідно, маючи спільні властивості, можуть бути взаємозамінними.

Ідеї, сформовані в міфологічному світогляді та релігійно-філософських текстах стародавньої Індії, отримали подальший розвиток у мислителів античної Греції. Останні здійснили

переосмислення міфічних уявлень, намагаючись вибудувати їх у цілісну систему аргументованих уявлень, сформувавши тим два концептуальні підходи до вирішення проблеми змісту та походження мови: «φύσει» (за природою) та «νόμῳ» (за законом, шляхом встановлення).

Витоки концепції природного походження мови сягають своїм корінням міфологічних уявлень. Тут мова розглядалася як божественний дар. Ця тенденція яскраво проглядається у міфах про Гермеса, єгипетським прототипом якого був Тот. Гермес (Тот, Меркурій), спостерігаючи політ птахів у небі, винайшов перші 7 букв і подарував людям письмову мову [Див.: 192, с. 31]. За грецькими міфами, спочатку всі люди мали спільну мову, однак з часом Гермес розділив мову різних народів, що привело до формування різних народів [116].

Теоретичне осмислення концепція природного походження мови вперше отримує у працях Геракліта та Піфагора, які вважали, що імена встановлені вищим божественним розумом, Логосом, якого по праву можна назвати Ономатетом (засновником імен) [Див.: 170]. Однак найбільш ґрунтовні праці, присвячені виявленню реального зв'язку між іменем на іменованим, розпочалися тоді, коли з'явилися перші аргументи проти нього та, відповідно, зародився концепт «νόμῳ». Становлення останнього дослідники пов'язують з діяльністю Парменіда, який, протиставивши мову, разом із зором і слухом розуму, завдав першого нищівного удару тим міфологічним уявленням, у межах яких ішлося про божественну природу імен та про втілення в імені сутності (душі) речі [67, с. 294]. Чільну вагу приділяє Парменід розвитку ідеї про свавілля слів, якими людина назвала різні предмети, які виступають як «звуки обманливих слів» [67, с. 294].

Ідеї Парменіда отримують подальший розвиток у скептицизмі софістів. Так, наприклад, Протагор стверджує, що «людина є мірою всіх речей, існуючих, що вони існують, а неіснуючих, що вони не існують» [67, с.316], закладає теоретичні підстави для розвитку



думки про відносність зв'язку між словами і предметами. Виходячи з цих теоретичних засад, цілком очевидно, що відповідність між словами і предметами є не абсолютною, а відносною, вона існує тільки завдяки тому, що її встановлює людина. Більш радикальні порівняно з Протагором думки знаходимо у Горгія, який обґрунтовує не тільки відсутність генетичного зв'язку між предметом і словом, але й глибоку прірву між ними. Мова в такому тлумаченні виступає не стільки відображенням предметів реального світу, скільки засобом його конструювання. Саме така інтерпретація мови дає підстави для пояснення змісту висловлювання Горгія про неспроможність передати знання іншій людині [67, с. 316].

Загалом формування концепту «за законом» не стільки спростовує, скільки уточнює концепт «νόμος», адже використання слів «відповідно до природи» може бути двояким: за природою походження, про що говорили перші натурфілософи, і за природою звучання, та відповідно до природи людини. Зважаючи на докорінно відмінні тлумачення «φύσει», формувалися відмінні підходи до проблеми походження мови. У першому випадку вважається, що мова виникла разом з природою (імена з'явилися разом з речами), а людям залишалося тільки сприйняти їх (що вони і зробили). Цей варіант є статичним і не дає ніякої позитивної програми дослідження.

У другому і третьому випадках мається на увазі, що імена були дані речам законодавцями – древніми і мудрішими, ніж сучасники, – ними могли виступати і боги, і люди [Див.: 143, с. 24-25]. Представники цього підходу вважають, що між словом і об'єктом відношення винятково змістовне. Таке розуміння націлює дослідника на пошук змістових етимологій. У третьому випадку зв'язок є зовнішнім: слово в чомусь подібне предмету за своїм звучанням. Цей варіант приводить античних мислителів до пошуку звукосимволізму. Наявність останнього обґрунтовує Платон у діалозі «Кратіл», коли Сократ намагається обґрунтувати взаємозв'язок звуку «ро» з рухом [Див.: 257]. Інші звуки несуть відповідні до їхнього звучання зміст.

Такий підхід дає Платону підстави стверджувати про тісний взаємозв'язок між звуком, способом вимови та змістом.

Відзначимо, що Платон у діалозі «Кратіл» розвиває компромісний варіант двох протилежних позицій, який залишає дієвою і концепцію мови «за природою», визнаючи одночасно доцільність концепції «відповідно до закону». Його підхід відкриває широкі можливості для етимологічних розвідок, які займають одне із провідних місць у античному філософському мисленні. В «Кратілі» аналізуються доцільність імен Тантала, Зевса, Кроноса та ін., а відповідність між іменем та найменованим визначається в результаті виявлення особливостей об'єктивації змісту в чуттєво-предметному світі [257].

На тлі метонімічного принципу, сформованого в результаті етимологічних розвідок, Платон доходить висновку про наявність докорінної відмінності між першими словами і похідними (виробленими на основі перших). Перші постають як точна копія ідеї речі, в той час як похідні – спотворена. Таке розуміння збігається з основною думкою діалогу «Кратіл», яку О. Лосєв формулює як розходження в ступені присутності «об'єктивної сутності речей в суб'єктивній свідомості людини» [212].

Відзначимо, що не завжди достатньо однозначно сформовані погляди Платона у діалозі «Кратіл» на природу мови отримали ґрунтовне пояснення у творчості О. Лосєва. Узагальнюючи їх, вчений виявляє, по-перше, що специфіка тлумачення Платоном слова та імені спрямована на обґрунтування центральної в його філософській теорії ідеї про наявність світу об'єктивних сутностей, яка недоступна людському сприйняттю повною мірою. По-друге, О. Лосєв, підкреслює, що платонівський світ об'єктивних сутностей не варто розглядати як щось суцільне і нерозчленоване, оскільки кожна сутність містить у собі власну структуру, свою «ідею», або «ейдос». Ця ідеальна сутність теж занадто висока і занадто далека від людини. Відтворення суті, абсолютно адекватне самій сутності, очевидно, не є простою репрезентацією, а виступає як сутнісно-репрезентативний

акт імені, коли сутність цілком відбивається сама в собі. В цьому контексті правомірним буде порівняння змісту об'єктивної ідеї, Блага у Платона зі специфікою тлумачення змісту Брахмана у пізніх ведах.

По-третє, цій сутнісній репрезентації протиставляється відносно-репрезентативний акт імені. Цей акт цілком доступний людині, і навіть більше – людина користується ним щоразу, коли надає імена предметам. Саме тут, продовжує свою думку О. Лосєв, виявляється відсутність абсолютної адекватності імені речі й самої речі. Внаслідок цього людині доводиться підходити до об'єктивних речей та ідей з тієї чи іншої сторони, виділяти в них певну функцію, той або інший відтінок, ту або іншу сторону. Але це означає, що людині доводиться певним чином інтерпретувати ідеальні сутності, розглядати їх у світлі якогось одного моменту. Саме в цей час формується змістова відмінність, відбувається «встановлення закону» між дійсним змістом ідеї та речі та наданим людиною іменем. Звідси виникає і надзвичайно велика кількість імен, які впливають зі специфіки інтерпретації об'єктивної сутності, відмінні відтінки якої фіксує ім'я або назва предмета.

Незважаючи на нотки суб'єктивізму в інтерпретації абсолютної ідеї-сутності у філософській спадщині Платона, за твердженням О. Лосєва, він все ж мав всі підстави протиставляти себе софістам і залишатися в ідейному просторі об'єктивної філософії. Це обумовлено тим, що, відповідно до платонівського вчення, відмінні підходи до тлумачення об'єктивної ідеї, породжуючи різноманіття слів та назв, мали пряме відношення та зв'язок з Благом. Іншими словами, кожне ім'я постає своєрідним відлунням об'єктивної сутності, заломленої людським пізнанням [212].

Обґрунтована Платоном необхідність розмежовувати перші і похідні слова виявилася надзвичайно продуктивною й отримала подальший розвиток у стоїцизмі. Його представники вважали, що перші слова виникли «за природою» (під цим вони розуміли схожість слова з предметом, що позначається) відповідно до відчуття, в той час як похідні слова виникли «відповідно до закону» [Див.: 143, с. 26].

Виходячи з цього припущення, стоїки не тільки класифікували способи утворення похідних слів, а й значно розвинули етимологічні розвідки, спрямовані не на пошук сутності речей, а – «істинних» слів. Вони, як свідчить Августин Аврелій, переконані, що «немає такого слова, походження якого не можна було б виявити». Причому «продовжувати ... пояснення потрібно лише до тих пір, поки ми не прийдемо до відповідності між звучанням слова і речі у деякій подібності, як наприклад, коли ми говоримо про дзвони (tinnitus) міді, іржання (hinnitus) коней... Але оскільки є речі, які не звучать, то для них те ж значення має схожість через дотик... Самі речі впливають так, як відчуваються слова: mel (мед) – як солодко діє на смак сама річ, так і ім'ям вона м'яко діє на слух...» [Див.: 66,с. 72.].

Августин описує й інші, запропоновані стоїками способи «приведення до відповідності», хоча робить в загальному скептичний висновок: «Незліченні слова, для яких доступне дослідженню походження або не існує, як думаю я, чи приховане, як стверджують стоїки» [66,с. 73].

На основі запропонованого античними мислителями поділу слів на класи вимальовуються два етапи у розвитку мови: спочатку виникають слова «природно» (даються Ономатетами), а потім люди, використовуючи ці слова, застосовуючи їх до нових предметів, збільшують словник і роблять мову менш точною. Один з найповніших варіантів такої теорії дає Епікур: «... назви спочатку були дані речам (виникли) не за згодою (домовленістю), але оскільки кожен народ мав свої особливі почуття й отримував свої особливі враження, то самі людські породи випускали кожна своїм особливим чином повітря, що утворилося під впливом кожного почуття і враження, причому формується також різниця між народами в залежності від місця їх проживання. Згодом кожен народ, за спільною згодою, надав речам своїм особливі назви для того, щоб зробити передачу один одному (словесних) позначень менш двозначними і вираженими більш коротко. Крім того, вводячи деякі предмети, раніше не бачені, люди, знайомі з ними, вводили і деякі звуки для

них: у деяких випадках вони змушені були промовити їх, а в деяких вибрали їх по розуму відповідно до звичайного способу утворення слів, і в такий спосіб зробили їх значення ясним» [344].

Загалом Епікур, як і інші античні мислителі, розвиває концепцію про виникнення мови та слів «за природою», однак вважає, що в подальшому їх розвиток обумовлений «законом» (встановленням). Більш однобоку, порівняно з вищезгаданими мислителями, концепцію випадковості мови та слів знаходимо у Демокрита. Він розробив одну з перших цілісних та аргументованих систем критики концепції «за природою». В межах останньої, на думку Демокрита, надзвичайно складно пояснити, по-перше, однойменність (гомонімію), або причину того, чому різні речі позначаються одним і тим же словом; по-друге, полі німію, або причину того, чому один і той же предмет може мати різні назви. Мислитель підкреслює, що, визнаючи концепцію природного походження слів і мови, використання різних назв до одного й того ж предмета було б неможливим. Не менші суперечності виявляються й у випадку перейменування речей: коли б імена були дані речам від природи, Арістокла не можна було б назвати Платоном тощо. Четвертим аргументом проти концепції «за природою» виступає відсутність відповідності в словотворенні. Наприклад, у той час як від слова «думка» можна утворити дієслово «думати», від слова «справедливість» не можна утворити дієслово «справедливити». Загалом наведені Демокритом аргументи дають підстави стверджувати про випадковий характер виникнення імен [213, с. 353].

Позірна справедливість висновків Демокрита тісно співвідноситься з кількома слабкими місцями його лінгвофілософської концепції. Насамперед мислитель повністю дистанціюється від пояснення причин випадкового виникнення мови, а без цього теорія неповна. Стверджувати ж цілком довільний винахід мови, коли кожен вигадує свої слова і вчить інших, видається теж не зовсім прийнятним. Це змушує його повернутися до традиційного для античного світогляду уявлення про Ономатетів.

Однак найбільш послідовним прихильником теорії « $\nu\omicron\mu\omega$ » вважається Аристотель. Він, звертаючись до проблем мови, обґрунтовує, з одного боку, думку про довільне встановлення імен. «Імена, – зазначає мислитель, – мають значення завдяки угоді, адже від природи немає ніякого імені. А виникає ім'я, коли стає знаком, бо членороздільні звуки хоча і висловлюють щось, наприклад у тварин, але жоден з цих звуків не можна назвати ім'ям» [70, с. 94]. Іншими словами, мова завжди «щось позначає, але не як природне знаряддя, а ... в силу угоди» [70, с. 95].

З іншого ж боку, Аристотель на основі мови проводить чітку відмінність між людиною і твариною. Ця тенденція найбільш яскраво представлена у «Політиці», де він однозначно стверджує, що тільки «людина з поміж усіх живих істот обдарована мовленням. Голос, яким можна виразити печаль і радість, властивий і тваринам, тому що їх природні властивості розвинені все-таки до такої міри, щоб відчувати радість і печаль і передавати це відчуття один одному. Але мова здатна виражати і те, що корисно і що шкідливо, так само як і те, що справедливо і несправедливо» [71, с. 7].

Підкреслимо, що Аристотель, загалом розвиваючи теорію « $\nu\omicron\mu\omega$ », все ж таки далекий від думки про цілком довільне утворення слів. Ймовірніше за все, він розвивав поміркований варіант теорії « $\nu\omicron\mu\omega$ », що давало йому підстави припускати, по-перше, що слова виникають разом з предметами й існують як їхні тіні, а по-друге, що імена можуть бути дані тільки відповідно до природи об'єкта [66, с. 74 – 75]. Причому «відповідно до природи» розглядається у сенсі відповідно до місця, значення чи функцій цього предмета у світі чи суспільстві. Іншими словами, мова йде про сутність певного предмета. Зважаючи на це, ми маємо всі підстави стверджувати, що Аристотель не стільки виступав проти теорії «за природою», скільки проти традиційної для античного мислення інтерпретації її змісту.

У наступний, римський період античної філософії, панують компромісні варіанти теорії походження та змісту мови. Вони

відрізняються від давньогрецьких лінгвофілософських концепцій лише виразним натуралістичним забарвленням.

Узагальнюючи специфіку розвитку лінгвофілософських уявлень в античну добу, зазначимо, що в цей період головна увага зосереджена на вивченні онтологічних і гносеологічних аспектів мови. В цей час яскраво проглядається, з одного боку, зацікавлення до функціональних критеріїв у виділенні, визначенні та систематизації явищ мови, а з іншого – байдужість до змін мови в часі і до відмінностей між конкретними мовами. Властиво, що філософи, шукаючи гармонію між мовними і логічними категоріями, так і не змогли вийти за рамки синкретизму терміна *logos*, який в цей час позначав і мову (мовлення), і слово, і думку, і речення.

Концептуальне оформлення лінгвофілософських ідей вперше спостерігається у мислителів античної Греції. Вони постулюють два сутнісно відмінні підходи до тлумачення проблеми змісту та походження мови – «за природою» (Геракліт, Піфагор, Платон) та «за законом», або «шляхом встановлення» (Протагор, Горгій, Аристотель). У той час як представники концепції природного походження мови доводять тісний взаємозв'язок між звуком та змістом, відкриваючи широкі можливості для етимологічних розвідок, спрямованих визначити міру присутності об'єктивної сутності речей в суб'єктивній свідомості людини, представники концепту «за встановленням» закладають теоретичні підстави для розвитку думки про відносність зв'язку між словами і предметами. На основі запропонованого античними мислителями поділу слів на класи сформовано два основні етапи у розвитку мови: спочатку виникають слова «природно» (даються Ономатетами), а потім люди, використовуючи ці слова, застосовуючи їх до нових предметів, збільшують словник і роблять мову менш точною.

Значна частина запропонованих античними мислителями ідей щодо походження та сутності мови була втрачена в епоху Середньовіччя. В цей час панівною стає теорія божественного походження мови. Її теоретичне обґрунтування знаходимо вже на

перших сторінках Старого Завіту: «І вчинив Господь Бог із землі всю польову звірину, і все птаство небесне, і до Адама привів, щоб побачити, як він їх кликатиме. А все, як покличе Адам до них, до живої душі, воно ймення йому. І назвав Адам імена всій худобі, і птаству небесному, і всій польовій звірині» (Буття 2:19,20). Згодом знаходимо рядки, в яких пояснюється причина наявного різноманіття мов: «5. І зійшов Господь, щоб побачити місто та башту, що людські сини будували її. 6. І промовив Господь: Один це народ, і мова одна для всіх них, а це ось початок їх праці. Не буде тепер нічого для них неможливого, що вони замишляли чинити. 7. Тож зійдімо, і змішаймо там їхні мови, щоб не розуміли вони мови один одного. 8. І розпорошив їх звідти Господь по поверхні всієї землі, і вони перестали будувати те місто. 9. І тому то названо ймення йому: Вавилон, бо там помішав Господь мову всієї землі. І розпорошив їх звідти Господь по поверхні всієї землі» (Буття 11:5-9).

Інтерпретація цих біблійних сюжетів може відрізнятись від канонічного оригіналу лише незначними деталями та уточненнями. Останні використовуються середньовічними авторами, як правило, для обґрунтування власних поглядів з приводу походження мови чи її наявного різноманіття. Наше припущення яскраво демонструє запропоноване Ісідором Севільським уточнення біблійного сюжету. «Різниця мов, – пише мислитель, – сходить до споруди вежі після потопу, бо до споруди цієї вежі, що була зумовлена гординою, яка розділила звуки людського суспільства, була одна мова для всіх народів, і називалася вона єврейською, і вживалася патріархами й пророками не тільки в їх повчаннях, але також і в священних книгах. З цього початку зробилося стільки мов, скільки народів» [Див.: 143, с. 34–35].

Як бачимо, уточнення Ісідора Севільського стосується не стільки пояснення причин наявного різноманіття мов, скільки первинності давньоєврейської мови. Показово, що ця думка жевріла в середньовічному світогляді аж до XVI – XVII ст. – часу, коли вона була роздута у велике вогнище, що називалося «єврейською



гіпотезою». Під її ідейним впливом у європейській етимології з'являється велика кількість досліджень, автори яких намагаються показати, що всі слова національних мов можуть бути зведені до староеврейських оригіналів [313,с. 43]. Причому, за твердженням датського мовознавця Р. Раска, «... не доводиться дивуватися тому, що це так добре вдавалося, оскільки вже з самого початку в цьому були так упевнені» [Див.: 313,с. 43]. Одним із найбільш показових прикладів таких етимологічних розвідок може слугувати ім'я Адам, яке у перекладі з давньоєврейської означає *adamah* – «земля». Таке тлумачення імені повністю узгоджується з біблійною версією походження цієї людини, а відтак вважалося, що це ім'я цілком правильне і не спотворює мову.

Таким чином, розпочаті ще в античну добу етимологічні розвідки, отримавши в епоху Середньовіччя новий світоглядний фундамент – Святе Письмо, набувають небувалого розмаху. Спочатку вони виявилися у розвитку «єврейської гіпотези», а згодом на тій же теоретичній основі починає обґрунтовуватися первинність латини, німецької, англійської та інших національних мов. І лише на зламі XVII – XVIII ст. теоретичні підвалини цих досліджень значно підриває Г. Лейбніц своєю працею «Нові досліди про людське розуміння» [204]. У третій книзі другого тому, що має назву «Про слова», мислитель звертається до проблем мовознавства: його увагу привертає, з одного боку, етимологія, а з іншого – дослідження спорідненості та класифікації мов.

В цьому контексті варто звернути увагу, що Г. Лейбніц, працюючи в ідейному полі філософської традиції, що сягає своїми витокami творчості Аристотеля та теорії «*λόγος*», доводить тісний взаємозв'язок між мовою та мисленням. «Я вважаю, – пише мислитель, – що без бажання змусити себе зрозуміти ми дійсно ніколи б не створили мови. Але будучи створеною, мова слугує людині також для того, щоб міркувати наодинці з собою, як завдяки тому, що слова допомагають їй пригадати абстрактні думки, і завдяки тій користі, яку вона отримує, використовуючи при міркуванні знаки

і глухі думки. Насправді знадобилося б надто багато часу, коли б треба було все пояснювати і завжди підставляти визначення замість термінів» [204, с. 275]. Виходячи з цього твердження мислителя, можемо констатувати кілька засадничих положень: по-перше, мова є створеною і виступає засобом людського спілкування; по-друге, слова виступають знаками образів, абстрактних думок та об'єктів, іншими словами, слово постає знаком ідеї; по-третє, вчений, випереджаючи свій час, розвиває вкрай важливий для науки ХІХ ст. принцип «економії мислення».

Виходячи з того, що слова постають своєрідними знаками ідей, Г. Лейбніц повністю дистанціюється від усіх модифікацій теорії «φύσει», оскільки у разі її визнання «у людей існувала б тільки одна мова» [204, с. 279], вважаючи, що цей взаємозв'язок (слова та ідеї) формується довільно: «певне слово свідомо обирається знаком певної ідеї» [204, с. 279]. Показово, що такий зв'язок може встановлюватися цілком ситуативно, яскравим прикладом чого слугує мова злодіїв, які вигадують певні слова чи звуки для позначення деяких ідей чи дій. Не менш показовим прикладом є і штучні мови, які постають у результаті довільного вибору і свавілля, хоча й можуть мати домішки природних елементів. Прикладом останнього може слугувати вищенаведене ім'я Адам.

Загалом зроблені вище уточнення лінгвофілософських поглядів Г. Лейбніца не дають достатніх підстав для спростування «єврейської гіпотези», хоча й підривають віру в можливість існування спільної для усіх мови. Остання спростовується в руслі запропонованої Г. Лейбніцом компаративістики. На тлі теоретичних здобутків останньої мислитель виявляє, що мови «утворюються також завдяки взаємозв'язкам різних народів між собою як шляхом несвідомого змішання мов сусідніх народів, так, і – це найбільш частий випадок – приймаючи за основу одну з них, яку перекручують і спотворюють, змішують і псують, нехтуючи її законами і змінюючи їх і навіть додаючи до неї інші слова» [204, с. 279 – 280].

Цілком очевидно, що аргументи Г. Лейбніца могли дещо підірвати бурхливий розвиток «єврейської гіпотези», проте їх навряд чи можна назвати достатніми для спростування етимологічних розвідок, навіть коли б розвивалися в епоху Середньовіччя. Знання в цей час, не потребують раціональних аргументів – вони ґрунтуються винятково на вірі та об’явленні. В цьому контексті покажемо є приклад Я. Беме, який стверджував, що в моменти об’явлення «отримував прямий погляд в природу речей, і він розумів мову Адама; таким чином, слова стали в ці моменти прямим вираженням сутності речей; і тут мова стала цілком природною, якою вона була при Адамі. Кожне слово виявляло природу речей, майже як для нас це робить хімічна формула» [350, с. 12].

Поряд з етимологічними розвідками важливе місце в середньовічній філософській та богословській думці посіло запропоноване каппадокійськими Отцями Церкви (Василем Великим, Григорієм Назіанзіном, Григорієм Нисським, Діонісієм Ареопагітом) вчення про божественні імена. Особливості висвітлення цього питання були обумовлені специфікою тлумачення божественної природи та, зокрема, божественної свободи, яка виявлялася в акті творення. Останній обумовлений повнотою божественного буття, атрибутами якого виступають такі божественні імена, як «Сущий», «Премудрість», «Життя», «Любов», «Добро», «Розум», «Істина», «Світло», «Краса», «Воля», «Свобода» та ін. Отці Церкви доводять, що божественні імена висловлюють істотні сторони божественного єства, яке, в свою чергу, «як сонце в нашому світі, не розмірковуючи, чи не вибираючи, але просто існуючи, висвітлює все, що за своїми властивостями здатне сприймати його світло, так і перевершуючи сонце Добро, в силу лише власного існування повідомляє пропорційно усьому суццюму промені всезагальної Благості» [69]. Фактично мова йде про те, що Бог творить світ не стільки актом творчої волі й спеціального, наперед встановленого замислу, скільки оживляючи його божественною енергією, атрибути якої виявляються в божественних іменах [97, с. 137].

В людині ж божественні імена постають тільки як недосконале «відображення» божественних якостей. Адже в той час, як кожне з божественних імен безмежно широке, в людському вимірі воно обмежене. Більше того, людина через свою гріховність здатна їх спотворювати при використанні. Як приклад, можемо навести таке, розглянуте св. Діонісієм Ареопагітом, ім'я Боже, як «Життя»: «Життя вічне, з нього походить саме-по-собі-життя і всяке життя» [69]. У людському образі ця божественна властивість, з одного боку, обмежена своєю залежністю від Бога, що постає як джерело, основа життя. А з іншого – людина може цей дар Божий, даний їй для здобуття життя вічного, використати не за прямим призначенням, тобто уподібнення первообразу, а за прямо протилежним – проживаючи гріховне життя, вона остаточно затьмарює в собі та, що важливо у світі, образ Бога. Причому така подвійна можливість, надана їй свободою вибору, виявляється й щодо інших божественних властивостей, особливо показово виявляючись стосовно «Свободи», «Волі» та «Любові».

Богословський аналіз присвячений вивченню божественних імен та специфіці їх відображення в людській свідомості, стосується не так проблем мови, як проблем первообразу, який може отримувати різні імена. Такий підхід дав можливість середньовічним мислителям та богословам визнати умовний характер зв'язку імені та образу, або імені та об'єкта. Так, наприклад, Григорій Нисський, рухаючись у ідейному полі аристотелівської філософії, вважав, що в реальному, предметно-чуттєвому світі імена встановлюються довільно, разом з тим вони здатні відображати дійсний стан справ [Див.: 143, с. 39]. У той же час у Григорія є висловлювання, які можна трактувати як визнання єдності певного імені і певного об'єкта: «Бо все, що не помилкове, і не зловживання, але у власному розумінні постає під одним і тим ж іменем, повинно з необхідністю визнаватися одним і тим же єством» [291]. Аналогічні висловлювання знаходимо і в Ісидора Севільського, який наполягає на тому, що «сказане ім'я як

знак, який називає нам речі їхніми іменами. Якщо знаєш ім'я, то знаєш і річ» [166, с. 82].

Загалом вчення про божественні імена в епоху Середньовіччя постає своєрідним синтезом платонівської лінгвофілософської традиції, спрямованої на онтологізацію слова та мови, та аристотелівської теорії «φύσει». Висхідною точкою таких роздумів постає не стільки проблема походження слова та мови, скільки їх «етимологічна» відповідність тим первообразам, які вони позначають. Зважаючи на те, що ця проблема вже розглядалася в античній філософії (найбільш детально у творчості Платона), можна було б припустити, що середньовічні мислителі не внесли у її розвиток нічого нового. Однак це було б не зовсім правомірно, оскільки в каппадокійських Отців Церкви проглядається інтенція на те, що слова, людська мова не тільки відображають абсолютні імена Бога (у Платона Благо), але й можуть спотворювати їх зміст (У Платона слово відображало якусь, хоча б найменшу частину Блага).

Започаткована східною патристикою традиція інтерпретації божественних імен, з одного боку, сприяла спростуванню ідеї божественного походження мови, а з іншого – спростувала думку про наявність природного взаємозв'язку між словом та знаком, сприяючи тим самим розвитку номіналізму. Його представники доводять, що формування мови відбувалося індуктивним шляхом, тобто від позначення окремих предметів до формування абстрактних понять. У межах останнього вперше ставиться проблема взаємозв'язку мови та мислення та відкидається пріоритет комунікативної ролі мови.

Отже, можемо зробити висновок, що середньовічні мислителі були свідомі того, що Бог не брав участі у творенні мови. «Імена, – писав М. Кузанський, – накладаються відповідно до нашого розрізнення речей рухом розуму, який багато нижче інтелектуального розуміння» [189, с. 89]. І згодом уточнюючи власну думку, зазначає: «... Я вважаю, що таїться в нас здатність укласти в поняттях первообрази всіх речей, яка називається мною розумом, взагалі не може отримати відповідного імені. Як людський розум не досягає

сутності божих творінь, так не досягають її імена» [189,с. 389]. Причому мислитель у дусі богословських пошуків епохи Середньовіччя вважає, що імена речам надавала перша людина на підставі власних уявлень про них. Внаслідок цього в назвах немає такої точності, щоб уже не можна було назвати річ якимось іншим, більш точним словом [189, с. 400–401].

Загалом наведені вище твердження М. Кузанського про мову як людський, а не божественний феномен, не суперечать теорії її божественного походження. Мова про те, що Бог вдихнув у першу людину – Адама – дар слова, який він використав за власним розсудом. Недостатній рівень аргументованості та елементи примітивізму, що проглядаються у цій теорії, на наш погляд, обумовлені периферійністю самої проблеми походження мови у середньовічних мислителів. Більш плідним та актуальним для них видавалося вирішення питання про специфіку співвідношення слова та того, що воно позначає. Першим виявом цього аспекту проблеми стали роздуми про божественні імена, наступним же важливим етапом у процесі спростування, природного взаємозв'язку між словом як знаком і тим, що воно позначає, стала суперечка реалістів та номіналістів щодо природи універсалій.

Дистанціюючись від детального аналізу цієї проблеми, звернемо увагу лише на те, що мислителі цього часу приділили значну увагу розмежуванню понять і слів. На цьому тлі і реалісти, і номіналісти мали всі підстави говорити про різні способи фіксації речей. Так, наприклад, Ансельм Кентерберійський звертає увагу на те, що, по-перше, ми фіксуємо речі знаками, які виражаються в словах, які ми чуємо і бачимо, коли вони вимовлені чи написані, по-друге, ми можемо викликати ці слова в нашому розумі і ототожнити об'єкт з цим мислинневим поняттям (concept, ідеєю) або ж, по-третє, ми можемо це робити без будь-яких посередніх знаків, думаючи про об'єкти самі по собі; наприклад, як конкретна форма «людина», так і загальна ідея позначають «тварину розумну і смертну». Дійсні слова тільки у виняткових випадках ідентичні обумовленому об'єкту. Це

відбувається, коли ми вимовляємо голосний «а». Але така тотожність не залежить від будь-яких відмінностей мови, вона досягається, коли ми думаємо про об'єкт прямо, без посередництва слів. Цей вид позначення є найближче уявлення світу, як він існує в розумі творця [Див.:372, с. 624]. Зроблені нами зауваження дають повне право стверджувати про співвідповідність реалістичних висновків Ансельма Кентерберійського з твердженням про знакову природу мови та слів.

Роздуми Ансельма Кентерберійського мали важливе значення для розвитку та становлення номіналізму, який найбільш плідно проявився у працях Д. Скота і У. Оккама. У вченні останнього про знаки розрізняються природні мимовільні знаки та знаки як відображення даних внутрішнього або зовнішнього досвіду, які, в свою чергу, діляться на природні (дим як знак вогню) і штучні (слово «Тибр», що служить для позначення річки, на якій розташований Рим). Фактично в номіналізмі чітко й однозначно розвивається думка про те, що слова – це штучно встановлені, довільні знаки для позначення об'єктів та ідей.

Уявлення, що розвивали мислителі епохи Середньовіччя та Відродження, постали тим фоном, на якому отримав розвиток номіналістський підхід до мови. Представники цього напрямку починають свої дослідження з сумніву у можливості знайти істинні значення слів. Так, Ф. Бекон оголошує етимологічні розвідки марною справою: «... Звичайно, такого роду предмет вельми витончений і схожий на віск, який зручно м'яти і з якого можна ліпити все, що завгодно; а оскільки при цьому дослідження прагнуть, як видно, проникнути в найглибші таємниці давнини, то тим самим воно починає викликати до себе якусь особливу повагу, що тим не менше не заважає йому залишатися досить малодостовірним і зовсім марним» [101, с. 334.].

У той час як спростування доцільності етимологічних розвідок Ф. Беконом було обумовлене загальною критикою схоластичної науки, Т. Гоббс підходить до цього питання більш радикально. У

«Левіафані» він розвиває думку про те, що бог на свій розсуд винайшов деякі імена і навчив їм Адама. «Проте цього було достатньо, щоб навчити його додавати ще імена ... а також поступово з'єднувати ці імена таким чином, щоб його зрозуміли. Таким чином, з плином часу могло накопичитися стільки слів, скільки Адаму необхідно було, хоча не в такій мірі, як це необхідно оратору або філософу» [120, с. 51]. Властиво, що, за твердженням Т. Гоббса, в Адама спочатку не було абстрактних слів, і багато чого йому нав'язано (дано, повідомлено – уточнення В. С.) без посередництва мови надприродним шляхом [119, с. 233].

Перша мова, сформована Адамом, на думку Т. Гоббса, була втрачена під час будівництва Вавилонської вежі. «І так як ... люди були при цьому змушені розсіятися у різні частини світу, то необхідним наслідком стала існуюча нині різноманітність мов, що була створена людьми, у міру їх потреби в ній (нужда – мати всіх винаходів)» [120, с. 52].

Варто зазначити, що за Т. Гоббсом, становлення мов після Вавилонської вежі відбувалося аналогічно до того, як у засновника першої мови Адама – від конкретних імен до абстрактних. З цього приводу мислитель уточнює: «... Я вважаю виникнення імен результатом сваволі, що є, на мою думку, припущенням, яке не підлягає жодному сумніву» [120, с. 63]. Цю тезу він підтверджує розгорнутою аргументацією: імена щодня виникають і зникають; імена, дані Богом (на його розсуд), втрачені і замінені людьми іншими відповідно до їх бажання; імена винаходяться філософами і математиками, які прагнуть якомога точніше висловити свої ідеї; слово «камінь» може бути знаком каменю тільки тому, що слухач розуміє, що мовець має на увазі камінь. Більш того, Т. Гоббс вважає довільність ознакою саме людської мови, що відрізняє її від інстинктивних вигуків тварин.

Звернемо увагу ще на один момент: хоча Т. Гоббс відзначав важливість мови для функціонування суспільства, він, мабуть, не думав, що саме суспільний стан привів до появи мови. Мислитель



підкреслює, що якби на землі була одна людина, у неї також могла б бути мова, але імена були б лише точками опори для пам'яті, а не засобами передачі інформації [120, с. 62]. Іншими словами, Т. Гоббс віддав пальму першості не комунікативній функції мови, а функції закріплення в пам'яті окремих вражень. «... Імена за своєю природою насамперед мітки для підкріплення пам'яті» [120, с.62].

Окреслені нами особливості тлумачення змісту мови Т. Гоббсом дають всі підстави стверджувати, що він був першим європейським мислителем, який порушив проблему взаємозв'язку між мовою та мисленням, відкинувши пріоритет комунікативної функції. В цьому контексті варто підкреслити, що, незважаючи на пануючу в сучасному суспільному світогляді думку про пріоритет саме комунікативної функції мови, зауваження Т. Гоббса є досить вагомими, адже навряд чи в когось зараз виникне сумнів у тому, що ми нічого не можемо помислити, не надавши йому вербальної форми.

Незважаючи на ряд продуктивних думок, запропонованих Т. Гоббсом, його співвітчизник Дж. Локк, залишаючись на позиціях довільності формування мовного знака, в ряді моментів суттєво розходиться з ним. Зокрема Дж. Локк на перше місце ставить проблему спілкування: «Створивши людину істотою суспільною, Бог не тільки створив її зі схильністю до спілкування з іншими подібними їй істотами і зробив це спілкування необхідним для неї, а й дарував їй мову, яка повинна була стати великим знаряддям і загальним зв'язком суспільства» [209, с. 402]; «Слова – чуттєві знаки, необхідні для спілкування» [209, с. 404]. Однак Дж. Локк не зовсім послідовно стверджує, що слова «позначають тільки власні ідеї окремих людей», що «очевидно з того, що слова часто не викликають у інших людей (навіть тих, що розмовляють тією ж мовою) тих ідей, за знаки яких ми їх приймаємо» [209, с. 407].

Таку непослідовність вчення Дж. Локка можна пояснити тим, що він намагається поєднати ідею довільності (довільний не тільки зв'язок слова і позначуваного ним предмета, але довільне

використання цих слів окремими людьми) з фактом продуктивного спілкування людей за допомогою мови.

Показово, що, всупереч Т. Гоббсу, Дж. Локк вважає, що слова формуються не зовсім довільно. «Природа, – пише він, – навіть при найменуванні речей несвідомо навіювала людям джерела та початки усього їх пізнання. Коли давали назви, які могли б зробити відомими іншим будь-які внутрішні дії і будь-які інші ідеї, які не стосуються сфери почуттів, люди були змушені запозичувати слова від пізнаних звичайним шляхом ідей відчуття і за їх допомогою полегшувати іншим розуміння випробовуваних всередині дій, що зовні не проявляються» [209, с. 403]. В цьому висловлюванні проглядається бачення Дж. Локком особливостей походження мови. Він вважає, що перші імена та назви давали не філософи, а це означає, що слова та назви формувалися без знання суті (природи) речей, а за зовнішніми проявами [373, с. 41]. В цьому висловлюванні проявляється друга визначна відмінність у вченні про походження мови у концепції Дж. Локка та Т. Гоббса.

Заперечивши біблійну концепцію походження мови, Дж. Локк все ж у дусі Т. Гоббса розвиває думку про те, що розвиток мови йшов від одиничних чуттєвих ідей до абстрактних ідей. Слово стало позначати безліч предметів «тільки завдяки відмінності ідей, знаками яких стали ці звуки: загальними стають ті назви, якими позначаються загальні ідеї, а одиничними назви залишаються тоді, коли вони позначають поодинокі ідеї, для яких вони вживаються» [209, с. 403].

Теорія пізнання Дж. Локка викликала серйозну критику зі сторони Г. Лейбніца. Він вважав, що розвиток слів не може йти від конкретних назв до загальних, зважаючи хоча б на те, що мова за своєю природою є узагальнюючою. «Загальні терміни, – пише Г. Лейбніц, – служать не тільки для удосконалення мов, але вони необхідні також зважаючи на саму суть мови. Дійсно, якщо під окремими речами розуміти індивідуальні речі, то неможливо було б розмовляти, якби існували одні тільки власні імена і не було б іменників, тобто якби існували слова тільки для позначення індивідів,

але оскільки кожную хвилину виникають все нові слова, коли мова йде про індивідів, події і особливо про дії, слова постають тим, що ми позначаємо найчастіше» [204, с. 240].

Г. Лейбніц доводить, що для ефективного спілкування необхідно, щоб в ідеях, які висловлюються за допомогою мови, було щось подібне: «Якщо люди не згодні в значенні слова, то хіба це змінює самі речі або їх подібності? Якщо один застосовує слово «скупість» до однієї подібності, а інший – до іншої, то це будуть два різних види, позначених одним і тим же словом» [204, с. 255].

Не погоджується Г. Лейбніц і з найсильнішим аргументом прихильників теорії розвитку значень від конкретних до загальних – діти розвивають свої поняття саме таким чином. Він стверджує, що дитина «... зовсім не має точної ідеї конкретного індивіда, достатньо лише врахувати, що невелика схожість здатна легко її обдурити і змусити прийняти за свою матір іншу жінку» [204, с. 240]. Як бачимо, Г. Лейбніц вважає, що в дітей спочатку не існує індивідуальних понять, а відразу видові – це засаднича особливість людського сприйняття дійсності. Крім того, мислитель доводить, що власні імена спочатку були загальними (іменниками), оскільки в протилежному випадку вони повинні були б існувати без будь-якої на те причини. «Відомо, – пише Г. Лейбніц, – що перший Брут отримав це ім'я внаслідок своєї, здавалося, тупості, а Цезарем називали дитину, яка народилася внаслідок череворозтину з утроби матері...» [204, с. 251].

Загалом, незважаючи на значні здобутки новоєвропейської філософії у розробці проблем філософії мови, все ж варто визнати, що в цей час не сформувалася цілісна узагальнююча концепція мови. Разом з тим, беззаперечним здобутком є розробка питання про функції мови, яка слугує засобом закріплення у пам'яті вражень та засобом спілкування. Важливу роль для розвитку лінгвофілософії та мовознавства відіграла думка про те, що слова позначають власні ідеї окремих людей, однак згодом набувають об'єктивного змісту.

Незважаючи на критику з боку ряду мислителів (Ф. Бекон, Г. Лейбніц) етимологічних розвідок, вони все ж продовжують існувати у вигляді «єврейської гіпотези» та пошуку першомови. Суттєвою відмінністю у вирішенні цього питання, порівняно з дослідженнями попередніх епох, виступає думка про те, що мова Адама розглядається як гіпотетична, її існування пов'язують, як правило, з передісторичним часом.

Беззаперечним здобутком, на наш погляд, є й введене Г. Лейбніцом розрізнення природної та штучної мов. Останнє дає можливість не тільки гармонізувати вчення про природне походження мови з уявленням про випадковий характер слів, але й знайде своє подальше вивчення у наступні періоди, зокрема в аналітичній та лінгвістичній філософії ХХ ст.

Наступним визначним етапом у розвитку лінгвофілософії став вихід у світ роботи Е. де Кондільяка «Досвід про походження людських знань», де найбільший розділ присвячений питанню походження мови. Сьогодні складно сказати, наскільки мислитель був знайомий з працями своїх попередників, у тому числі й середньовічних мислителів, однак він не критикує біблійне вчення про походження мови. Більше того, Е. де Кондільяк намагається включити власне вчення у загальний контекст наявних досліджень, а відтак стверджує: «... Після потопу двоє дітей тієї й іншої статі заблукали в пустелі, перш ніж дізналися, як користуватися знаками ... нехай мені буде дозволено висловити це припущення щодо того, як народ, що народжувався, створив собі мову» [182, с. 182]. Такий підхід не тільки робить мову самостійним предметом вивчення, а й повністю виключає питання про божественну природу мови.

За Е. де Кондільяком, спочатку виникає інстинктивна мова жестів. Розвиток цієї мови приводить до появи мови вигуків. «Однакові обставини не могли, однак, часто повторюватися, не створюючи... звичку пов'язувати з вигуками, супутніми тим чи іншим пристрастям, і з різними рухами тіла, що настільки явно виражають ці пристрасті. Чим більше люди звикали до цих знаків, тим більше вони

були в змозі згадувати їх по своїй волі. Починала потроху вправлятися їх пам'ять; вони стали здатні за своїм бажанням розвивати уяву і на основі роздумів непомітно перейшли до виконання того, що раніше робили тільки інстинктивно» [182, с.184 ]. Потім мову вигуків, що сформувалася до певної міри, витіснила мова жестів.

Перші назви живих істот і звучних предметів Е. де Кондільяк вважає звуконаслідувальними, але докладно він цю тему не розробляє. Мислитель розрізняє три види знаків. По-перше, випадкові знаки, або предмети, які якісь особливі обставини пов'язали з тими чи іншими нашими ідеями у такий спосіб, що ці предмети здатні порушити ці ідеї. По-друге, природні знаки, або вигуки, які природа встановила для почуттів радості, страху, болю тощо. По-третє, інституційні знаки, або ті, які ми самі вибрали і які мають лише довільний зв'язок з нашими ідеями [182, с. 99]. Е. де Кондільяк переконаний, що ні перші, ні другі не могли лягти в основу мови, оскільки не могли самостійно перетворитися на інституційні. Але довільні знаки не могли виникнути з нічого, вони є своєрідним розвитком мови жестів.

Не спираючись на праці своїх попередників, Е. де Кондільяк вирішує традиційне для філософії Нового часу питання про те, яка з частин мови утворилася першою. За Е. де Кондільяком, перші слова – це іменники: «У мові довгий час не було інших слів, окрім назв, даних чуттєво сприйнятим предметам, таких слів, як «дерево», «плід», «вода», «вогонь» та інші, вимовляти які доводилося часто» [182, с. 229]. Згодом з'явилися слова, що виражають якості предметів – прикметники, потім виникають дієслова. Відповідно до порядку появи частин мови шикуються перші пропозиції: «Оскільки дієслово виникло після його доповнення, відповідно слово, яке ним керувало, тобто підмет, не могло бути розміщене між ними, бо важко було при цьому зауважити зв'язок між ними ... Говорили «плід хотіти П'єр» замість «П'єр хоче плід», і перший порядок слів був тоді не менш природним, ніж нам видається тепер природним другий. Про це

свідчить латинська мова, в якій допускається і той, і інший порядок» [182, с. 231].

Е. де Кондільяк, наслідуючи традицію Г. Лейбніца, доводить, що значення слів розвивалося від більш загальних до менш загальних. «Поняття золота, наприклад, – стверджує мислитель, – спочатку було, ймовірно, лише поняттям жовтого і дуже важкого тіла; через деякий час досвід спонукав додати до нього ковкість; подальший досвід – тягучість або вогнестійкість; і так поступово всі якості, з яких вправні хіміки створили ту ідею, яку вони собі склали про цю субстанцію» [182, с. 243]. Це уявлення цілком співвідноситься із загальною традицією класицизму, в якій панувала ідея про однакову логічну основу всіх мов. Поєднуючи цю ідею із власною концепцією про вигуківий характер перших слів та з ідеєю Дж. Локка про те, що люди одними і тими ж словами позначають різні індивідуальні ідеї, Е. де Кондільяк доходить висновку, що перші слова мали для людей значення більш загальне, ніж нинішні, і їм надавався сенс пропозиції. Це були так звані ідеї-архетипи. Показово, що вчений уникає детального пояснення того, як зі знаків, що позначають ідеї-архетипи, виникають іменники.

Після опублікування «Досвіду» починається широке обговорення проблеми походження мови. Треба сказати, що найбільш продуктивний період вивчення проблеми мови припадає на середину XVIII ст. Саме в цей час у Франції виходить праця Ж.-Ж. Руссо «Міркування про походження і основу нерівності між людьми» (1755 р.), а в Німеччині праця Й. Гердера «Про походження мови» (1770 р.). Обидві праці мали неабиякий вплив на подальший розвиток лінгвофілософських ідей.

Так, наприклад, Ж.-Ж. Руссо акцентує увагу на таких проблемах, як мова і суспільство та мова і мислення. При цьому вчений розглядає ці проблеми у вигляді парадоксів: «... Я даю всім бажаним займатися обговоренням цього складне питання: що було потрібніше – суспільство, що вже склалося, – для виникнення мови, або мови, вже винайдена, – для становлення суспільства» [287, с. 62].

Й. Гердер зазначає: «... Якщо люди потребували мови, щоб навчитися мислити, то вони ще більше потребували уміння мислити, щоб винайти мистецтво мови...» [287, с.59]. Не викликає жодного сумніву й інший, наведений мислителем аргумент: «... Необхідно було спочатку володіти мовою, щоб потім увести її у вживання (мова йде про суспільний договір. – Уточнення В.С.)» [287, с. 60].

Ці парадокси мають глибоке коріння в історії новоєвропейської філософської думки, де вони залишаються остаточно не вирішеними. Не приходить до їх однозначного тлумачення і сам Ж.-Ж. Руссо. З одного боку, мислитель не сумнівається, що мова розвивалася від конкретних слів – назв – до іменників, що позначають абстрактні поняття, а з іншого – розвиває думку Е. де Кондільяка про те, що значення простих слів дуже загальні і невизначені і можуть збігатися із значенням речення. На цій основі мислитель починає розвивати думку про першість іменників. «... Іменників спочатку було стільки ж, скільки власних назв, теперішній час інфінітива був єдиним часом дієслів; а щодо прикметників, то поняття про них мало розвиватися лише з великими труднощами, оскільки будь-який прикметник є слово абстрактне, а абстракції суть операції важкі і малоприродні» [287, с. 60].

Подальший розвиток лінгвофілософських ідей у творчості Ж.-Ж. Руссо знаходимо у праці «Досвід про походження мов, а також про мелодії і музичне наслідування», написаному в той же час, що і трактат про нерівність, але опублікованому лише після смерті мислителя. Ці роботи в ряді положень не збігаються. Зокрема, Ж.-Ж. Руссо доводить, що мова жестів і звукова мова виникли з різних джерел: першу зумовили життєві потреби, другу – пристрасті. Звукова мова, за Ж.-Ж. Руссо, – це мова образів. Мислитель переконаний, що спочатку виникають фігуральні значення, і лише згодом, у результаті досвіду, слова втрачають образні значення, набуваючи прями. «Я анітрохи не сумніваюся, що перша мова, якби існувала понині, зберегла б незалежно від словника і синтаксису свої споконвічні риси, які відрізняють її від усіх інших. Але не тільки всі

звороти цієї мови були б образними, чуттєвими, фігуральними, а навіть її внутрішній устрій відповідав би первісній меті – доносити до почуттів і розуму спраглий відгук голосу пристрасті» [287, с. 227].

Пануючі в епоху Просвітництва історизм та натуралізм стали тим теоретичним тлом, на ґрунті якого сформувалася ідея природного походження мови, яка стала результатом, з одного боку, розвитку людського інтелекту, а з іншого – людського суспільства. В дусі часу дослідники розвивають ідею історичного розвитку мови – від чуттєвої конкретності (образності) до абстрактної строгості та стрункості і доводять географічну обумовленість мови та культури (Й. Гердер).

Ідея дикуна-поета, на противагу протестантській концепції першого філософа, розвивалася подальшими авторами і своє найбільш досконале втілення отримала в трактаті Й. Гердера «Досвід історії поезії» (1766 – 1767 рр.). В цій праці мислитель висміює наївні легенди про раптове виникнення різних речей, тварин, видів людської діяльності тощо – «першого корабельника», «першого поцілунку», «першого саду», «першого мерця», «першого верблюда», «створення жінки» тощо [Див.: 132]. На думку Й. Гердера, цілком очевидно, що теорія про божественне створення конкретних речей не має жодного достатнього доказу, як мінімум через те, що всі ці події відбувалися надзвичайно давно.

Й. Гердер переконаний, що аналогічно як Бог не створював «першого корабельника», він не створював і поезію, яку варто розглядати винятково як предмет людського розвитку та розуму. Відзначимо, що мислитель у цілому визнає, що поезія могла бути створена одним народом, і лише згодом, завдяки спільності людських потреб, поширилась серед інших народів. Першими ж віршами були співи, які поширювали новини, містили благання, звернення до богів у хвилини лиха, а також міфи про виникнення світу, заповіти і повчання предків. Передаючись із покоління в покоління, ці пісні пробуджували в людях думку, у воїнів хоробрість, прославляли



любов, доблесть і вірність. І в цьому, резюмує Й. Гердер, немає нічого надлюдського.

Ідея про природне виникнення поетичного мистецтва підводила Й. Гердера до думки про настільки ж природне походження мови. Останню мислитель ґрунтовно і повно розвиває вже у своїх трактатах «Про вік мов» та «Про походження мови». Зокрема у першій праці мислитель порівнює розвиток мови з розвитком окремої людини, і знаходить між ними певну схожість. «Молодість мови, багатство синонімами, образними висловлюваннями, метафорами, – це поетичний вік. На зміну йому йде період художньої прози – зрілість мови. Тут не втрачена ще поетична краса мови, але мова набула певної строгості і стрункості. Останній період настає тоді, коли на зміну красі приходить точність – філософський вік мови» [132]. Як бачимо, ця схема виражає думку про суперечливий характер розвитку мови: «мова прогресує як засіб вираження абстрактного мислення, але втрачає у своєму поетичному багатстві» [132].

Загалом, поділяючи точку зору своїх попередників, зокрема Ж.-Ж. Руссо та Е. де Кондільяка, щодо природного «емоційного» походження мови, що значно споріднює її з тваринними криками, Й. Гердер все ж переконаний, що ототожнювати ці звуки не варто. Всі звірі видають звуки, але жоден з них, навіть найдосконаліший, не володіє хоча б у зародку людською мовою. Людина розумна, вона володіє даром мови. Однак не варто забувати: те, що вирізняє людину з тваринного світу, не має надприродного характеру. Підкреслюючи нездоланну прірву між людиною і твариною, Й. Гердер зазначає: «Я не роблю тут ніякого стрибка. Я не наділяю раптово людину ніякими новими силами, ніякою мовотворчою здатністю, яка була б довільною окультною якістю» [116, с. 97]. Природні, а не надприродні сили створили мову і розум людини, але ці сили не ті, що діють у тваринному світі. Останніх недостатньо, щоб викликати до життя розум і мову.

Заперечує Й. Гердер і правомірність думки про те, що мова є результатом певної «угоди». Мислитель пише: «Дикун, одинак у лісі

мав би винайти мову для самого себе, навіть якби він ніколи не говорив. Це була б угода його душі з ним самим, настільки ж необхідна, як і той факт, що людина була людиною» [116, с. 143]. Думка про можливість появи мови поза спілкуванням безглузда. Крім того, вона б входила у протиріччя з твердженнями Й. Гердера про мову як природний витвір.

Аналізуючи особливості виникнення мови, Й. Гердер звертає увагу на здатність людини затримувати увагу на оточуючих її предметах та помічати їх характерні ознаки. Завдяки цим ознакам вона може розрізняти речі. Зберігаючи в пам'яті характерні ознаки, людина надає речам у своєму розумі визначеність. Перша збережена в пам'яті ознака знайшла своє вираження в слові, і це означало народження мови. Так, наприклад, найбільш яскравим враженням, яке справляє на людину вівця, – бекання. Цей характерний звук залишається в пам'яті як особливість цієї тварини. Показовим у цьому контексті є те, що діти і зараз, перш ніж навчитися вимовляти слово «вівця», наслідують бекання. Аналогічний процес спостерігається і у процесі пізнання інших тварин.

Всупереч усім своїм попередникам Й. Гердер вважає, що першими словами стали дієслова, а не «небесні» загальні поняття. Вчений доводить, що логіка розвитку мови – це логіка розвитку людської чуттєвості, а не якогось «вищого духу». З дієслів поступово виникали іменники; природно, це були слова, які фіксують будь-які конкретні властивості речей. Потім навколо «основної чуттєвої ідеї» нарощувалися споріднені слова, які згодом набували характеру абстракцій.

Намагаючись пояснити природні причини виникнення абстракцій, Й. Гердер висловлює здогад про важливу роль практичної діяльності. Так, числа з'являються в результаті потреби спочатку обліку худоби, а згодом ведення торгівлі. Невипадково, пише Й. Гердер, фінікійці, що займалися торгівлею, стали винахідниками арифметики. Причому в мові кожного народу є рівно стільки

абстрактних понять (наприклад, чисел), скільки потрібно для задоволення наявних потреб [Див.: 132].

На основі викладеного приходимо до висновку, що, за Й. Гердером, мова не створена Богом. Разом з тим це й не випадкове надбання людей. Мова виникла як закономірне явище, в результаті розвитку інтелекту. Саме тому ланцюг думок стає ланцюгом слів. Крім того, за своєю специфікою людина є стадною твариною, фізично слабкою суспільною істотою. При цьому не варто забувати, що слабкість людини виступає одночасно і її силою, оскільки змушує об'єднуватися з іншими людьми. Без сторонньої допомоги жінка не може ні народити, ні виростити свою дитину. Родинні узи, які, як правило, визначають життя людини, відсутні в тваринному світі.

Не менш важливою природною причиною виникнення мови, на думку Й. Гердера, виступає те, що «людський рід не міг залишатися одним стадом, він не міг зберегти одну мову; тому з'явилась необхідність утворення різних національних мов» [Див.: 132]. Цікаво, що мовну специфіку німецький мислитель виводить, з одного боку, з індивідуальної неповторності кожної людини, а з іншого – з кліматичних відмінностей, які накладають свій відбиток на специфіку вимови.

Зважаючи на те, що центральним положенням лінгвофілософських ідей Й. Гердера виступає думка про природне походження мови, яка формується в результаті розвитку інтелекту, мислитель не міг оминати увагою питання про природні причини розвитку останнього. Цей аспект концепції вченого характеризується певним натуралізмом. Він вважає, що розвиток інтелекту обумовлений наявністю чуттєвих даних, у той час як останні формуються завдяки наявності у людському організмі нервової системи [132].

Підбиваючи підсумок лінгвофілософської концепції Й. Гердера, варто ще раз підкреслити історизм та натуралізм його вчення. Виходячи з цих засадничих положень, мислитель, дистанціюючись від ряду ідей своїх попередників, дає детальний і повний виклад

концепції природного походження мови. Остання, на думку Й. Гердера, з одного боку, виникає як природний результат розвитку людського інтелекту, а з іншого – природний результат розвитку людського суспільства. Ці ідеї мали важливе значення для подальшого розвитку лінгвофілософських ідей не тільки у західноєвропейській філософській традиції (В. Гумбольдт, Й. Герберт, Х. Штейнталь, О. Потебня та ін.), але визначили особливості соціокультурного розвитку європейського суспільства у ХІХ ст.

Одним із найбільш помітних представників європейської лінгвофілософії ХІХ ст. є В. фон Гумбольдт. Відштовхуючись від філософсько-методологічних настанов І. Канта та Й. Гердера, він пропонує власну оригінальну концепцію мови. Природу і сутність останньої у творчості В. фон Гумбольдта, за слушним зауваженням В. Постовалової, можна зрозуміти лише крізь призму діалектичних потенцій антиномії [263, с. 45]. Причому «антиномії В. Гумбольдта в своїй сукупності становлять не певний механічний набір, а гармонійну, взаємообумовлену і послідовну у своєму зв'язку єдність» [156]. Саме вказана єдність антиномій найбільш повно характеризує, за переконанням німецького мислителя, природу мови. «Мова народу є його дух (нім. Geist), а дух народу є його мова, і важко уявити собі щось більш тотожне» [156].

Своєрідним узагальненням усієї попередньої філософсько-лінгвістичної традиції, з одного боку, та принципово новим етапом розвитку філософії мови, з іншого, постає лінгвофілософська концепція В. фон Гумбольдта. Мислитель, постулюючи тісний взаємозв'язок мови та мислення, доводить, що мову можна розглядати лише як діяльність людського духу (світогляду, способу мислення тощо), який, в свою чергу, визначає специфіку мови. Взаємозв'язок людини та суспільства, який формується за допомогою мови, уможлиблюється завдяки внутрішній формі мови, яка проявляється у вигляді «народного духу».

Сильну і одночасно слабку сторону центральної ідеї вчення В. фон Гумбольдта, детально аналізує В. Звєгінцев. Він акцентує увагу на те, що використане мислителем німецьке слово Geist може однаковою мірою означати і «дух, душа», і «розум, думка, образ». Такий підхід дає повне право не тільки використовувати як взаємозамінні такі поняття, як «розумовий розвиток народу» і «духовний розвиток народу», але й акумулювати їх до спільного знаменника – світогляду. Фактично йдеться про те, що різні мови за своєю суттю виступають в дійсності різними світоглядами [134, с. 370, 377]. Ця думка найповніше виявляє одну з найбільш важливих ідей В. Гумбольдта, а саме: кожна мова має власну внутрішню форму, яка проявляється у формі «народного духу». Фактично в такому тлумаченні мова виступає своєрідним зв'язком між людиною і суспільством, людиною і навколишнім середовищем [218, с. 237–238].

«Формі протистоїть, звичайно, матерія», і на основі вищенаведених міркувань В. фон Гумбольдт доходить кардинального висновку: «В абсолютному значенні в мові не може бути матерії без форми» [156]. Логічно виправданою в контексті видається й думка про те, що «поняття мови існує і зникає разом з поняттям форми, бо мова є форма і нічого, крім форми» [156]. Іншими словами, діяльність мови завжди протікає в певній формі, і якщо її відняти, залишиться неорганізована, хаотична купа матерії. Загалом визнаючи правомірність роздумів В. фон Гумбольдта, все ж, услід за В. Звєгінцевим, мусимо визнати, що тут мислитель начебто дистанціюється від власного діалектичного методу й уникає виходу на обґрунтування взаємообумовленості двох величин. Очевидно, якщо немає матерії без форми, то не існує і форми без матерії.

Чільну увагу приділяє В. фон Гумбольдт й обґрунтуванню тісного взаємозв'язку між мовою та мисленням, «Мова, – стверджує він, – є органом, який утворює думку ... Діяльність мислення і мова постають у нерозривній єдності» [Див.: 156]. Причому В. фон Гумбольдт не обмежується цим твердженням і вказує на те,

що, оскільки мова бере участь у створенні (спільно з мисленням) нових знань, мову об'єктивує те, що вона перебуває на службі суспільства і немислима поза ним. «Навіть і не торкаючись потреб спілкування людей один з одним, – зазначає мислитель, – можна стверджувати, що мова є обов'язковою передумовою мислення і в умовах повної ізоляції людини. Але насправді мова завжди розвивається тільки в суспільстві, і людина розуміє себе настільки, наскільки досвідом встановлено, що його слова зрозумілі також і іншим» [Див.: 156].

Відзначимо, що, за В. фон Гумбольдтом, духовна своєрідність і будова мови народу настільки глибоко проникають одна в одну, що якщо існує одна, інша можна бути виведена з неї. Розумова діяльність і мова сприяє створенню тільки таких форм, які можуть задовольнити їх обох [Див.: 156]. Наведене висловлювання найбільш повно формує основу для розуміння категорії внутрішньої форми мови. В основі цієї категорії лежить теза про творчу діяльність людського мислення, що втілюється в мові і в свою чергу відчуває вплив мови. Показовими в цьому контексті є зауваження німецького мислителя про те, що мова за своєю дійсною сутністю «є щось постійне і разом з тим в кожен момент минуще ... Мова є не продукт діяльності (Ergon), а діяльність (Energeia) ... Необхідна діяльність, що постійно повторюється для того, щоб пізнати сутність живої мови і створити вірну картину живої мови» [Див.: 156].

Як бачимо, В. фон Гумбольдт був одним із небагатьох мислителів не тільки свого, але й наступних часів, який усвідомив необхідність розглядати мову як діяльність, а не як продукт діяльності. Вчений підкреслював, що мову не варто розглядати як щось раз і назавжди дане, вона постає у постійно «повторювальній діяльності» і кожного разу реалізується певним чином – у певній формі. Остання забезпечує систематичність і своєрідність діяльності мови: «насправді вона [форма – Уточ. В.С.] являє собою індивідуальний спосіб, за допомогою якого народ висловлює у мові думки і почуття» [Див.: 156]. Таким чином, мова постає як стале і змінне в діяльності духу,

вона постає тим, що піднімає членороздільний звук до виразу мислення, що взяте в усій сукупності своїх зв'язків і систематичності [133, с. 71]. Підкреслена мислителем своєрідність та систематичність, які спостерігаються в мовній діяльності, обумовлюються її зв'язком з народом, його національним характером, його способом мислення. Саме це дає підстави стверджувати, що «мови, завжди маючи національну форму, є безпосереднім національним витвором» [Див.: 156 ].

Отже, форма кожної мови є неповторним та індивідуальним утворенням, вона постає як «духовна налаштованість тих, хто розмовляє однією й тією ж мовою, «індивідуальний порив» (Drang), за допомогою якого той чи інший народ втілює у мові свої думки і почуття» [133, с. 71]. Мова мислиться В. фон Гумбольдтом як орган, за допомогою якого осмислюється навколишня дійсність у відповідності з властивою їй внутрішньою формою, породженою національними (народними) характеристиками. Виходячи з цього, В. фон Гумбольдт доводив, що «тим же самим актом, за допомогою якого вона [людина – Уточ. В.С.] із себе створює мову, людина віддає себе в її владу; кожна мова описує навколо народу, якому вона належить, коло, з межі якого можна вийти тільки в тому разі, якщо вступаєш в інше коло» [156]. Тобто мова відображає закладений в ній світогляд.

В. фон Гумбольдт перший з європейських мислителів пов'язав змістову сторону мови з духовним життям та культурою народу. Він відносить мову до тих явищ, які відображають характер етносу, його психічний склад, образ думок, мистецтво, науку, філософію, тобто весь комплекс інтелектуальних цінностей, що визначає «дух народу», його світогляд, який, в свою чергу, відображається в мові. Апелюючи до духовного початку мови, В. фон Гумбольдт одночасно розглядає її як продукт динамічний, творчий. Її активність проявляється у впливі мови як соціального явища на індивіда, і чим свідоміше індивід користується мовою відповідно до своїх внутрішніх і зовнішніх потреб, тим сильніше впливає мова на його мислення.

Мислення підключає свідомість, з яким безпосередньо пов'язана самосвідомість. Остання, в свою чергу, включає мову в свідомість спільності її етнічного походження, реальну основу якої становить єдність історичних доль, її членів і їх предків протягом усього їхнього існування. Самосвідомість – одна з властивостей етнічної культури, що включає в себе такі компоненти, як праця і діяльність людини, що виражені в діях, вчинках і відображаються в матеріальній культурі і образотворчому мистецтві, в усній народній творчості, у звичаях та обрядах, вдачі тощо. Тобто це не просто ознаки етносу, а цілісна система, яка усвідомлює цю цілісність.

Як бачимо, проблему мови у творчості В. фон Гумбольдта можна зрозуміти лише крізь призму діалектичних інтенцій антиномій. Саме такий підхід дає можливість зрозуміти специфіку взаємообумовленості мислення та мови певного народу: з одного боку, мова постає результатом розвитку людського мислення, однак з іншого – розвиток людського мислення постає результатом розвитку мови. Важливе теоретичне і практичне значення мала концепція В. фон Гумбольдта про внутрішню форму мови, або «народний дух». Загалом він був одним із перших мислителів, який застосував поняття внутрішньої форми щодо мови та пов'язав за його допомогою зовнішні форми мови з ментальними процесами.

Лінгвофілософські ідеї В. фон Гумбольдта отримали широкий розвиток у працях багатьох вітчизняних мислителів (М. Костомаров, О. Потебня, Д. Овсянко-Куликовський, Г. Шпет та ін.). На концептуальному тлі робіт В. фон Гумбольдта формувалася психологічна парадигма інтерпретації мови (Г. Штейнталь, М. Лацарус), ідеї якої стали теоретичним тлом формування «психології народів» (В. Вундт). Представники останньої розглядали мову як матеріал дослідження психологічних особливостей цілого народу. Такий підхід привів до втрати мовою онтологічного статусу, оскільки відтепер вона починає розглядатися винятково як орган, за допомогою якого людина пізнає навколишній світ та включається у суспільне життя.



## **1.2. Теоретичні засади становлення філософського світогляду Д. Овсянико-Куликовського**

Лінгвофілософські ідеї, запропоновані В. фон Гумбольдтом, визначали розвиток мовознавства як мінімум у першій половині ХІХ ст. Показово, що в цей час вони були значно доповнені здобутками психології. Зокрема, німецький психолог І. Гербарт у дусі В. фон Гумбольдта доводив, що сприйняття і пізнання світу значною мірою обумовлене суб'єктивними відчуттями. Загалом мислитель головну увагу зосереджував на вивченні взаємозв'язку мови та мислення на рівні індивідуальності. Саме ця обставина згодом змусила його послідовників – Г. Штейнтала і М. Лацаруса припустити, що в суспільстві виникають психологічні умови, які потребують окремого дослідження. Внаслідок цього індивідуальна психологія була доповнена психологією народів.

Одним із найбільш помітних послідовників В. фон Гумбольдта, акумулюючи здобутки тогочасної психології (зокрема вчення І. Гербарта), став Г. Штейнталь. На відміну від В. фон Гумбольдта, який ототожнив поняття «дух», «мислення» та «розум», Г. Штейнталь доводить, що мову можна розглядати як вираз внутрішнього руху людського духу, вираз розуму, але разом з тим це не тотожне розуму явище. Мова, стверджує вчений, – це «вираз усвідомлених внутрішніх, психічних і духовних рухів, станів і відносин за допомогою артикульованих звуків» [340]. Виходячи з цього визначення, стає цілком зрозумілою інтенція Г. Штейнтала розглядати мову з двох сторін – звукової та інтелектуальної. Вони співвідносяться одна з одною як тіло і дух, матерія та енергія, при цьому звукова сторона належить інтелектуальній. Власне, саме цим розрізненням Г. Штейнталь розходиться з тими представниками платонівської традиції в лінгвофілософії, які доводили, що «мислення – це мова, яку душа веде сама з собою» [Див.: 321].

Вважаючи ототожнення мови та мислення значно перебільшеним, Г. Штейнталь наводить безліч прикладів «мислення без слів». У цьому контексті він згадує і мову жестів, і математичне

мислення. На емпіричному тлі цих доказів вчений приходиться до висновку, що людина думає не завдяки, але в супроводі артикуляції. Мисленню так само потрібен звук, як матерії – енергія: вони нерозривні, оскільки мислення завжди реалізується через мову і за її допомогою.

Штейнталівському психологізму властиве чітке розмежування мовленнєвого і розумового, логічного і граматичного аспектів мови. Такий підхід, на думку мислителя, є досить важливим, оскільки дає можливість уточнити, про яку саме проблему мови (мови як фізіологічної здатності розмовляти, конкретної мови певного народу, здатності правильно висловлювати думки тощо) йдеться [340]. Показовим прикладом у цьому контексті є відомий вислів мислителя про те, що категорії мови і логіки так само несумісні, як «поняття коло і червоне». Граматика не тотожна логіці ще й тому, що логіка оперує поняттями, в той час як граматику – структурами. Таке «словосполучення як «чотирикутне коло», – зазначає Г. Штейнталь, – граматично вірне, але суперечливе з логічної точки зору» [Див.: 321]. Загалом Г. Штейнталь приділяє багато уваги специфіці того, на які питання яка галузь науки про мову має відповідати.

Дистанціюючись від низки лінгвофілософських ідей В. фон Гумбольдта, Г. Штейнталь все ж припускав, що він міг говорити про взаємодію мови і мислення, маючи на увазі категоріальність мислення, і насамперед мовну категоріальність (адже саме мова відповідальна за утворення понять і категорій), не беручи до уваги залежність мислення не тільки від понять і категорій, але і від структур, при якій перші служать «матеріалом» для останніх. Виходячи з цього, Г. Штейнталь більш чітко розмежовує мислення як «рух духу», тобто просто як психологічний процес, який не обов'язково структурований, і логічне мислення, тобто мислення відповідно до правил побудови розумових структур. Такий підхід дав можливість вченому чітко розмежувати такі поняття, як мислення і логічне мислення.

Значну увагу приділяє Г. Штейнталь і критиці сформованого середньовічною схоластичною традицією дуалізму, який передбачає наявність апріорних знань – «універсальї», «вроджених ідей» тощо та емпіричних, або тих, що формуються на основі нашого досвіду. На думку Г. Штейнтала, цей дуалізм варто розглядати як псевдопротиріччя, оскільки будь-яке пізнання передбачає двосторонню, нерозривну дію двох елементів: апріорного і апостеріорного. Їх синтез найбільш чітко проявляється саме в мовному процесі – утворення поняття або найменування: якщо в досвіді нам дано лише одиничні предмети, синтез означає з'єднання в загальному понятті всіх одиничних уявлень. Такий підхід повністю спростовує сформовану попередньою лінгвофілософською традицією ієрархічну структуру понять, у межах якої більш загальне стоїть вище, ніж конкретне.

Наріжним каменем філософсько-психологічної концепції Г. Штейнтала виступає поняття «народний дух». «Тілесні впливи на душу, – пише мислитель, – викликають відомі схильності, тенденції, властивості духу, однакові у всіх індивідів, внаслідок чого всі вони володіють одним і тим же народним духом. Цей дух народу виявляється спочатку у мові, потім у вдачі і звичаях, переконаннях і вчинках, в традиціях і співах; все це – продукти духу народу» [340]. Як бачимо, більш чітко, порівняно з В. фон Гумбольдтом, визначення цього поняття все ж не дає підстав вивести його з поля своєрідної філософської абстракції. Добре розуміючи це, Г. Штейнталь відразу підкреслює, що немає абстрактного «народного духу», або «народної душі» як такої, але є народи як носії конкретного, індивідуального народного духу. Останній визначається «станом суспільства» в конкретний момент світової історії. Разом з тим народ – це більше ніж сукупність індивідів, а значить, народний дух – більше ніж сума індивідуальних духовних станів. Народний дух Г. Штейнталь розуміє як «колективний дух», «загальний дух», як якусь комбінацію, яка «могутніша і первинніша» від індивідуальності людини: тут нагадує про себе думка В. фон Гумбольдта про те, що людина, перш ніж жити

і розвиватися з мовою, повинна спочатку сформуватися за допомогою мови, через мову вона засвоює плоди колективної духовної творчості її носіїв всіх попередніх поколінь. Це – певні характерні риси, певні якості, притаманні духовним формам життя і їх продуктам. Г. Штейнталь взагалі визначає всі психічні процеси як «рухи духу» – в цьому сенсі нелегко зрозуміти, де закінчуються «духовні» елементи в його концепції і починаються психологічні. «Мова, – пише Г. Штейнталь, – не є сутність або здатність, яка виробляє з себе іншу сутність або здатність, дух, або інтелект, або розум. Вона – процес, який проходить у певних умовах, до якого залучаються інші елементи та за допомогою якого з'являються елементи новіші, вони знову вступають у рух і збагачуються в ньому» [321]. Це і є мислення, або дух, предмет вивчення такої дисципліни як психологія народів.

На основі викладеного бачимо, що в той час як для В. фон Гумбольдта мова була основним засобом реалізації народного духу, для Г. Штейнтала мова – це перший об'єкт дослідження, який займає своє місце поряд з іншими творіннями духу: звичаями, релігійними традиціями, словесністю, літературою тощо. Ця думка знайшла своє відображення і у філософській спадщині співавтора Г. Штейнтала у низці робіт М. Лацаруса. Він, продовжуючи думки свого колеги, зазначав, що «мова – це органон виявлення духу, важіль його розгортання... Якщо мова індивіда постає мірилом його індивідуального духу, то мова народу... є виразом і мірилом народного духу [Див.: 329, с. 23]. Це висловлювання мислителя дає всі підстави стверджувати, що мова сама по собі мало цікавила засновників «психології народів». Вони розглядали її лише як матеріал, який слугує для дослідження психічних особливостей народу. Однак, звернувшись до вивчення мовної діяльності, вони мовби загубилися в ній.

Загалом варто відзначити, що у концепції Г. Штейнтала і М. Лацаруса народний дух (психологія народу) носить досить неконкретний, напівмістичний характер. Вони лише в загальному стверджують, що в кожного народу є «свій особливий склад думок і

почуттів, своя духовна фізіономія, названа «народністю» [201, с. 1.]. Разом з тим мислителі не можуть визначити співвідношення динамічного і статичного в народній психології, не можуть вирішити проблему спадковості в її розвитку.

Підхід Г. Штейнтала та М. Лацаруса, який передбачав включення в сферу інтересів «психології народів» усі сфери явищ духовного життя людства, рішуче відкидає В. Вундт. Він вважає, що в літературі, мистецтві та науці закладено занадто багато індивідуального – того, що породжується специфічними особливостями розуму і характеру окремих людей. Поряд з іншим вчений акцентує увагу на значному впливі свідомого елемента в процесі їх формування, «свідоме ж за самою своєю суттю в істотній мірі залежить від неповторних і унікальних здібностей конкретної людської особистості» [261]. Загалом, не заперечуючи вплив народного духу на вказані сфери, вчений все ж вважає його другорядним.

«Народний дух», на думку В. Вундта, найповніше виявляється у тих сферах людської діяльності, які не характеризуються високим рівнем раціональної рефлексії. В цьому відношенні провідне місце належить мові, міфам і звичаям. Взяті разом, вони постають як своєрідний союз фундаментальних структурних характеристик народного духу. Вчений підкреслює, що в рамках душі народу мова, міфи і звичаї виконують ті ж самі функції, які в рамках душі окремої людини виконують уявлення, почуття і воля. «Але подібно до того, – уточнює В. Вундт, – як при аналізі індивідуальної свідомості уявлення, почуття і воля повинні розглядатися не як ізольовані сили або здібності, а як невіддільні один від одного складові частини одного і того ж потоку душевних переживань, – мова, міфи і звичаї постають як цілісне духовне явище, в якому настільки тісно зрощені всі елементи, що одне з них немислиме без іншого» [115].

Аналізуючи «триєдиний вираз» народної душі, вчений підкреслює, що розумна діяльність душі, що має своїм джерелом уявлення, висловлює власне буття в мовних формах. «Мова, – пише

мислитель, – дає духовному змісту життя ту зовнішню форму, яка вперше дає йому можливість стати загальним надбанням» [115]. Фактично у вченні В. Вундта, мова виступає своєрідним допоміжним засобом для об'єднання індивідуальних духовних сил індивідів.

В свою чергу, почуття, укоріненні в афектах, породжують міф. Воля ж втілюється в конкретних людських вчинках, що узгоджуються з нормами звичаю. Мова, міфи і звичаї не є продуктами індивідуальних винаходів. Їх форми творилися і видозмінювалися в процесі багатоміліонної природної еволюції людського роду. Жодне з цих явищ не виникло як результат ментальної інновації – в конкретному місці, в конкретний час. Мова, міфи і звичаї не вироблені «мудрістю» якихось конкретних особистостей, а «мудрістю» людського співтовариства в цілому. З цієї точки зору В. Вундт критикує різного роду індивідуалістичні концепції антропосоціогенезу.

Походження мови В. Вундт виводить з фізіологічних рухів, які виступають її найпершим виразом. Аргументуючи положення власної концепції, мислитель підкреслює, що хвилювання викликає прискорене серцебиття, розширення зіниць, тремтіння в кінцівках тощо. Це властиво і тварині, і людині – такими діями вони виражають свій внутрішній стан. Невипадково, зазначає мислитель, історично першою була мова жестів, адже вона більш природна, ніж звукова мова.

Жести, за словами В. Вундта, бувають двох видів: вказівні і наслідувальні. У мові жестів можливі свої діалекти, свій синтаксис, своя етимологія, своя полісемія, свої пропозиції (тільки прості) з їх членами, головними і другорядними, свій порядок проходження компонентів. Мова жестів універсальна, стверджує В. Вундт. Жести вплинули на перші форми письма: піктографію, ідеографію. Так, в одній з африканських мов символ ≠, що означає «дитя» або «дитина», виник як відображення жесту (палець, прикладений до губ, – «той, хто не вміє говорити, мовчить» [341, с. 116].

Звичайна людська мова, на думку В. Вундта, – це теж система жестів, тільки звукових. І між мовою жестів і звуковою мовою немає чіткої межі.

У другому томі «Психології народів» В. Вундт розглядає всі питання традиційного синтаксису, але з психологічної точки зору. Він тлумачить речення не як сукупність слів або уявлень, а навпаки – як розкладання на частини того цілісного психологічного комплексу, який знаходиться у свідомості. Так, наприклад, людину, що йде, ми завжди сприймаємо цілісно, однак коли повідомляємо побачене, розкладаємо це цілісне уявлення на дві частини і отримуємо: людина йде. Речення, на думку В. Вундта, завжди бінарне: воно є результатом довільного розчленування загального уявлення на складові частини, які вступають в логічні відносини одне з одним. Показово, що мислитель, аналізуючи синтаксичні проблеми мови, звертає увагу не тільки на виникнення слова з речення, але й на те, що перші слова були називними.

Загалом В. Вундт аналогічно вважає мову винятково психічним явищем. Разом з тим, на відміну від Г. Штейнталя, який використовував психологію як засіб пізнання мови, В. Вундт використовує мову як засіб пізнання духу народу. Останній мислитель розглядає в дусі своїх попередників, тобто як психічну єдність індивідів, яка, однак, реалізується не через всі, а тільки через несвідомі сфери людського. Не можна оминати увагою й того, що «психологія народів», постаючи як продовження індивідуальної психології, значно змінила лінгвофілософську проблематику. Починаючи приблизно з ХІХ ст., мова втрачає онтологічний статус і перетворюється на своєрідний орган, засіб, за допомогою якого людина не тільки пізнає навколишній світ, але й включається у суспільне життя.

Показово, що основні ідеї В. фон Гумбольдта, доповнені розвідками індивідуальної та колективної психології, знайшли подальший розвиток не тільки на європейських, але й вітчизняних теренах. У цьому контексті варто згадати М. Костомарова, який

першим почав вивчати «український народний дух». Його український історик та мислитель розглядав не як якусь трансцендентну реальність, а як реальну першооснову історичного процесу. Головною ж характеристикою народного духу виступали психологічні властивості української суспільної свідомості [191]. Більш глибоко проблему мови порушив у своїх працях П. Куліш. Письменник доводив, що сутнісною характеристикою народу виступає його мова. Дослідник переконаний, що кожен індивід, обезмовлюючись, позбавляє себе єдиного, даного Богом, способу залучення до духовно-культурних традицій народу [327]. Однак найбільш яскравим представником лінгвофілософії цього періоду, без сумніву, є О. Потебня, який став засновником харківської лінгвофілософської школи (Д. Овсянико-Куликовський, О. Попов, М. Сумцов, І. Белорусов та ін.).

Зважаючи на значний вплив В. фон Гумбольдта на становлення концепції О. Потебні, деякі дослідники вважали його не стільки оригінальним мислителем, скільки інтерпретатором та популяризатором ідей німецького мислителя на теренах Російської імперії. Проте, попри схожість багатьох ідей українського та німецького вчених, на наш погляд, концепція О. Потебні не тільки не відповідає гумбольдтіанству, а в деяких положеннях навіть суперечить йому.

Близькими українському вченому були думки В. фон Гумбольдта про мову як безперервну діяльність, співвідношення мови і мислення, активну роль мови у взаємозв'язках людини і світу, що її оточує, про розвиток мови як необхідної умови її існування, про діалектику суб'єктивного і об'єктивного, індивідуального та соціального. Разом з тим О. Потебня творчо і критично підходив до вчення В. фон Гумбольдта, вбачаючи в ньому певну умоглядність, абстрактність ряду положень, загальну незавершеність висновків. Загалом О. Потебня вважав, що вчення В. фон Гумбольдта хоча й не звільнилося від попередньої лінгвістичної традиції, все ж засвідчує становлення нової.



О. Потебню у вченні В. фон Гумбольдта насамперед захоплювала думка про те, що мова є основним способом мислення та пізнання. Німецький мислитель підкреслював, що мова є органом, який творить думку, а інтелектуальна діяльність і мова є одним цілим. Досліджуючи наукову спадщину В. фон Гумбольдта, український вчений доходить висновку, що нечітке визначення останнім поняття «внутрішня форма мови» не дозволяє однозначно говорити про природу мови, співвідношення мови і мислення.

Намагаючись розкрити взаємозв'язок мислення (думки) і мови, О. Потебня досліджує роль мови в пізнанні. На цьому тлі мислитель формує більш чітко порівняно зі своїм попередником поняття «внутрішня форма слова». Зокрема, у своїй ранній роботі «Думка і мова» внутрішня форма постає як відношення свідомості людини до змісту думки, тобто як рефлексія людини над власними думками. У більш пізній роботі «Записках про російську граматику» внутрішня форма слова дозволяє розмежовувати значення слова (денотата) і його сенс [80, с. 123.].

Запропоноване дослідником визначення поняття «внутрішня форма мови» ґрунтується на здатності людини виділяти різні ознаки одних і тих же явищ і процесів. Відповідно, коли людина передає знання іншим суб'єктам комунікації, вона виділяє значиму з її точки зору ознаку того чи іншого явища. Ця ознака є об'єктивною у своєму змісті і утворює внутрішню форму слів. «Внутрішня форма кожного з цих слів, – зазначає мислитель, – інакше спрямовує думку; майже те ж вийде, якщо скажемо, що одне і те ж нове сприйняття, дивлячись по сполученнях, в які воно увійде з нагромадженим у душі запасом, викличе те чи інше уявлення в слові» [267, с. 160]. Внутрішня форма слова творить внутрішню форму мови, яка постає як первинне об'єктивне уявлення про дійсність, яке дозволяє розуміти думки інших людей та перекладати їх на інші мови. Показово, що внутрішня форма слова (мови) набуває онтологічного статусу і сприймається усіма учасниками комунікації, не вимагаючи ніяких додаткових доказів.

Як бачимо, працюючи в дусі ідей В. фон Гумбольдта, О. Потебня висунув на перший план об'єктивне значення слова. Внутрішня форма слова, вимовленого мовцем, формує напрям думки слухача, але вона тільки збуджує цього останнього, дає тільки спосіб розвитку в ньому значень, не обмежуючи при цьому розуміння слова. Слово однаково належить і тому, хто говорить, і тому, хто слухає, а тому значення його полягає не в тому, що воно має певний сенс для мовця, а в тому, що воно здатне мати сенс взагалі. Тільки в силу того, що зміст слова здатний рости, слово може бути засобом розуміння іншого [Див.: 267, с. 166].

Слово, зазначає О. Потебня, постає головним засобом розвитку думки – органом, необхідною умовою створення поняття, яке виникає через заміну багатосторонньої сутності речей (первинного багатогранного образу) простою сутністю єдиного слова. Виходячи з цього, О. Потебня виділяє у слові, по-перше, зміст, який об'єктивується за допомогою звуку, по-друге, зовнішню форму або членороздільний звук, і, по-третє, внутрішню форму або те, що пов'язує між собою форму і зміст. У цьому контексті показовими є зауваження, з одного боку, щодо тісного взаємозв'язку внутрішньої та зовнішньої форми слова, а з іншого – нездоланної прірви між ними. Остання найповніше виявляється у словах, різних за значенням, але схожих за вимовою (як приклад, О. Потебня наводить слово «мило», але можливі і «милі очі»). Поряд з вказаним мислитель звертає увагу і на здатність одного і того ж слова зв'язуватися через внутрішню форму з різними речами, приймати нове значення. Цей процес О. Потебня називає символічністю слова [Див.: 267, с. 160].

Дистанціюючись від розроблення питання про можливість існування таких слів, у яких від часу їх появи внутрішня форма дана у вигляді безпосереднього зв'язку звуку зі значенням, О. Потебня акцентує увагу на тому, що людина, позначаючи певну річ, бере таке вже існуюче слово, у якого зміст має щось спільне хоча б з однією ознакою названої речі. В той момент коли людина називає таку річ, слово (назва) розширює своє значення за допомогою образу. В свою

чергу образ, зазначає О. Потебня, – це здобуток поезії, а це означає, що символічність слова дорівнює його поетичності. «Символізм мови, – пише мислитель, – очевидно, може бути названий його поетичністю; навпаки, забуття внутрішньої форми здається нам прозаїчністю слова. Якщо це порівняння вірне, то питання про зміну внутрішньої форми слова виявляється тотожним з питанням про відношення мови до поезії і прози, тобто до літературної форми взагалі. Поезія є одним з мистецтв, а тому зв'язок її зі словом повинен вказувати на спільні сторони мови та мистецтва. Щоб знайти ці сторони, почнемо з ототожнення моментів слова і твору мистецтва. Може бути, що сама по собі ця схожість моментів не говорить ще нічого, але вона, принаймні, полегшує подальші висновки» [267, с. 145].

Не оминає своєю увагою мислитель і такого своєрідного періоду в розвитку мови, як міфологія, яку він називає «дитячою хворобою, яку рано чи пізно повинен перенести найміцніший організм» [Див.: 319]. Специфічною рисою такого міфологічного мислення, за твердженням О. Потебні, виступає єдність образу предмета та самого предмета. В міфологічному мисленні, як і в міфологічній свідомості, немає розрізнення зовнішнього та внутрішнього, об'єктивного та суб'єктивного. Тут панує синкретична єдність думки та предмета думки, а це, в свою чергу, означає, що в міфологічній свідомості не існує символічності слова. Слово тут не відокремлюється від свого предмета, а розглядається як тотожне йому. Іншими словами, в міфологічній свідомості об'єкт і суб'єкт мислення злиті воедино, і лише згодом людина, виділяючи себе серед об'єктів природи, об'єктивує навколишній світ за допомогою мислення, яке виражається словом.

Показово, що, аналогічно Й. Гердеру, О. Потебня відводить важливу роль у становленні мови поезії, яка, на думку мислителя, набагато яскравіша і багатша, ніж наукове мислення. Поезія, особливо рання поезія, формує спосіб мислення, розкриває чуттєвість, сприйнятливність, образність людського мислення. В

поезії, завдяки образності, слова набувають високого рівня символізму й, відриваючись від конкретних предметів, спрямовані на розкриття повноти чуттєвих переживань. Поезія служить джерелом і натхненням для наукового мислення, яке дивиться на світ ідеалізовано та конкретно, де замість чуттєвого образу панує узагальнення, в результаті якого слово наділяється великим змістом, але при цьому втрачається внутрішня форма.

Загалом зауваження О. Потебні щодо специфіки співвідношення мови та поезії, на наш погляд, досить вдало пояснює, з одного боку, особливості сучасного процесу словотворення, яке відбувається через називання речей, а з іншого – для розуміння внутрішньої форми слова. Виходячи з цих засад, досить легко зрозуміти особливості впливу мови на становлення колективного світогляду, а відповідно й народності. Вчений переконаний, що саме спільність мови, яка передбачає інтуїтивне схоплення внутрішньої форми слова, формує психологічні підстави для відчуття спільності та народної єдності, що виникають внаслідок спілкування та взаєморозуміння. Іншими словами, кожна мова, маючи специфічну внутрішню форму слів, зміст яких очевидний представникам тієї спільноти, оскільки «об'єктивність (згода думки з її предметом) залишається постійною метою зусиль людини» [267, с. 43], формує своєрідний «дух народу», або ж етнічну ідентичність. Фактично на рівні народності відбувається онтологізація мови, яка включає в себе єдність суб'єктивного та об'єктивного змісту і забезпечує ефективну комунікацію між членами спільноти.

Важливим у контексті нашого дослідження є й те, що О. Потебня, на відміну від своїх попередників, не ототожнює мови та мислення. Мислитель підкреслює, що свідомо розумова діяльність заснована на мові і без неї неможлива. Якщо ж свідомість розглядати з усіма притаманними їй елементами, то мова буде все ж похідною, оскільки виступає насамперед засобом вираження мислення (думки), її передачі та збереження. Мова не відтворює вже готові думки, а породжує їх, і під впливом власних інтелектуальних та творчих форм

сама змінюється з часом. «Слово, – пише мислитель, – є вираз думки лише настільки, наскільки слугує засобом до її створення; внутрішня форма, єдиний об'єктивний зміст слова, має значення тільки тому, що видозмінює й удосконалює ті агрегати сприйняття, які застає в душі [Див.: 267, с. 168-169].

На основі сказаного доходимо висновку, що О. Потебня, розвиваючи думки своїх попередників, формує власну оригінальну лінгвофілософську концепцію, в рамках якої мова отримала самостійний онтологічний статус. При цьому мислитель рухається не у платонівському, а гердерівському ідейному руслі і, відповідно, акцентує головну увагу на специфіці еволюційного розвитку мови та умовах взаєморозуміння між членами спільноти. Остання постає як результат розвитку чуттєвого образу, який, потребуючи відповідної знакової та звукової фіксації, трансформується в інструмент пізнання і розуміння навколишнього світу та самої людини.

О. Потебня розвиває засадничі ідеї В. фон Гумбольдта крізь призму позитивістських методологічних настанов. На цьому тлі мислитель пропонує концепцію внутрішньої форми слова, яке розглядається як єдність звуку, змісту та внутрішньої форми. Остання постає тим чинником, який, пов'язуючи слово з різними речами, змушує його приймати інше значення. Розширення змісту слова – його символічність – тотожна поетичності слова, оскільки реалізується за допомогою образу. Повернення онтологічного статусу мови відбувається на рівні народності, яка формується завдяки постійному прагненню людини до інтуїтивного сприйняття внутрішньої форми слова та формування єдності суб'єктивного та об'єктивного змісту, забезпечуючи тим самим ефективну комунікацію між членами спільноти.

Основні ідеї психолінгвістичної концепції О. Потебні отримали подальший розвиток у працях його учнів, зокрема О. Горнфельда, В. Харциєва, Б. Лезіна, Т. Райнова та ін. Чільне місце серед них посідає і Д. Овсяннико-Куликовський. Варто відзначити, що зацікавлення вітчизняною та зарубіжною філософією розпочалося у

мислителя ще в студентські роки. Так, одночасно з вивченням спеціалізованої літератури із загального та порівняльного мовознавства (Ф. Бопп, Я. Грім, В. фон Гумбольдт, М. Мюллер, А. Потт, А. Шлейхер, Г. Штейнталь та ін.), мислитель захоплюється працями позитивістів, які він вивчає спочатку крізь призму робіт таких відомих тогочасних вітчизняних позитивістів, як В. Лесевич, М. Михайловський, Д. Писарєв, однак згодом звертається і до оригінальних праць О. Конта та Г. Спенсера.

Важливу роль у становленні молодого вченого зіграло й особисте знайомство з відомим російським позитивістом П. Лавровим. Як відомо, цей мислитель проявляв цікавість до ролі мови в процесах творчості і пізнання, що знайшло найбільш повне відображення в його «Трёх беседах о современном значении философии» [194]. В цій праці російський мислитель дає ґрунтовну критику попередньої субстанційної філософії, акцентуючи при цьому на тому, що філософська діяльність постає як різновид творчої діяльності, а відтак зрозуміти сутність філософії ми можемо лише тоді, коли зрозуміємо сутність творчості. На цьому тлі П. Лавров визнає, що першим результатом творчості людського духу є слово як знак і звук. Показово, що П. Лавров, міркуючи в дусі О. Потебні, звертає увагу на те, що слово виступає знаком для сформованого у мисленні образу. При цьому, вчений зазначає, що «предмет, переходячи через процес мого пізнання, втрачає свою реальність» [194]. Іншими словами, за П. Лавровим, предмет, переходячи у сферу свідомості, втрачає повноту своєї реальності. Однак в цьому контексті варто зробити одне суттєве зауваження: адже образ, який формується в свідомості, дистанціюючись від реального предмета, набуває в самій свідомості нових якостей. Це положення П. Лавров показує на прикладі скаженого собаки, якого людина зустрічає на вулиці й описує вже після того, як минула небезпека. Таким чином, усвідомлення, обдумування, мислення позбавляє те, що ми дізнаємося, частини його буття, переводячи його в нашу думку, роблячи його надбанням нашої думки.

Приклад з собакою дає можливість П. Лаврову пояснити відмінність між знанням і творчістю. «Знання, – пише мислитель, – зменшує буття предмета, зменшує число ознак у тому, що пізнається, переходить від реального до абстрактного, від форми одиничного предмета до істотних ознак уявлення предмета; творчість збільшує буття того, на що воно звернене: воно додає реальну ознаку до уявлення, що існувало в нас, до стану духу, яким ми пройняті; воно вводить в світ реальний те, що належало тільки нашому внутрішньому світу»[194].

Виходячи з цього П. Лавров доводить, що філософія як творчість є осмисленням людського життя і історичної перспективи. Мислитель підкреслює, що наше життя не є статичним, воно постійно змінюється, внаслідок чого в контекст нашої свідомості включаються все нові й нові ознаки буття. Все різноманіття сформованих людиною образів філософія схоплює у єдиний творчий образ який виступає для людини керівництвом для життя. Окреслені нами роздуми російського мислителя були близькі і зрозумілі Д. Овсяннику-Куликовському.

Загалом під впливом праць як європейських, так і вітчизняних представників «наукової філософії» Д. Овсяннику-Куликовський стає палким прихильником позитивістських ідей та щиро вірить у те, що соціологія є наукою всіх наук. Мислителю здавалося, що саме соціологія «відкриє закони соціального життя і прогресу і тим самим дасть людству можливість перемогти всі негативні сторони, всі біди і хвороби цивілізації» [15, с. 23].

Іншою, не менш важливою характеристикою, як було підкреслено вище, тогочасної доби стає психологізм, витоки якого сягають праць І. Гербарта. Останній сприяв тому, що багато тогочасних мислителів переходили з позиції крайнього позитивізму до інтуїтивізму. Саме цим шляхом пішов і Д. Овсяннику-Куликовський. Однак вже в другій половині 90-х років, очевидно, під впливом ідей економічного матеріалізму, він переходить на позиції легального марксизму. Однак захоплення марксизмом у вченого було нетривалим та поверховим. Після поразки революції 1905 року

Д. Овсянико-Куликовський, як і більшість інших демократів, різко повернув у бік лібералізму.

Незважаючи на те, що становлення Д. Овсянико-Куликовського відбувалося в душі різних тогочасних філософсько-світоглядних тенденцій, все ж варто визнати, що найбільший вплив на становлення мислителя справили погляди О. Потебні. Зокрема, мислитель ще у студентські роки відвідував лекції українського лінгвіста. «І коли я прослухав його, – згадував Д. Овсянико-Куликовський згодом, – новий світ мені відкрився... Я сприйняв науковий метод Потебні. А це було головним, без чого неможливо було розпочати самостійну роботу» [15, с. 171]. Більше того, мислитель був переконаний, що О. Потебня належить до кращих учених, мовознавців і мислителів свого часу, його праці мають у собі глибоку філософську основу, а «їх прихований зміст, який вказує нові шляхи і відкриває далекі і грандіозні перспективи думки, – все це, на жаль, недостатньо вияснено і не стало надбанням мислячої частини суспільства» [1, с. 1].

Під впливом творчості О. Потебні, сформувалися наукові інтереси Д. Овсянико-Куликовського. Зокрема, аналогічно своєму вчителю, його увагу, по-перше, привертала лінгвістика, де він займався вченням про проблем психології мови, мислення і творчості, еволюції синтаксичних форм, по-друге, літературознавство де він з позиції психологізму досліджував творчість великих письменників та поетів, по-третє, філософія мови, особливо те її психологічне спрямування, яке розглядає мову крізь призму психології та соціології. Фактично під впливом творчості О. Потебні Д. Овсянико-Куликовський виробив стійку інтенцію розглядати будь-яке мовне чи літературне явище з позиції психологізму. Внаслідок цього його творчість надала філософії мови в Російській імперії другій половині XIX ст. психологічного спрямування. Показово, що в основу свого психологічного методу Д. Овсянико-Куликовський поклав ідею О. Потебні про органічний зв'язок буденного і художнього мислення. Буденне мислення – явище нижчого рівня, художнє – вищого, однак саме ця буденна мова народжує художній образ.



Перебуваючи за кордоном, Д. Овсянико-Куликовський познайомився з роботою Г. Пауля «Принципи історії мови», яка вийшла у світ у 1880 році. Ця книга стала одним з тих ідейних джерел, які визначили специфіку наукового світогляду українського вченого. Насамперед Д. Овсянико-Куликовського зацікавила ідея виведення всіх фактів мови із індивідуальної психології. Німецький лінгвіст, як ніхто інший, показав, що в духовному житті народу немає жодного факту, який не можна було б вивести із індивідуальної свідомості. Намагаючись обґрунтувати особливості походження мови, Г. Пауль писав: «... Як виникла мова? Питання це можна вважати задовільно вирішеним лише тоді, коли нам вдасться вивести походження мови з дії тих тільки факторів, дію яких ми й тепер ще спостерігаємо в подальшому розвитку мови» [250, с. 56]. Загалом німецький мислитель та лінгвіст, спираючись на праці Г. Спенсера, прагнув показати провідну роль психології (і фізіології) як науки у мовознавстві. Загалом Г. Пауль, обґрунтовуючи тісний зв'язок мовознавства та психології, передбачив становлення такого нового напрямку дослідження, як психолінгвістика.

Значну увагу у своїй роботі Г. Пауль приділяє критиці поглядів В. Вундта, М. Лацеруса та Г. Штейнталя. Насамперед вченого не задовольняє запропоноване цією лінгвофілософською традицією поняття «народного духу». Г. Пауль наголошує на дійсному існуванні тільки індивідуальної психології: «Ми <...> не можемо допустити існування загального духу і елементів цього загального духу <...> будь-яка виключно психічна взаємодія відбувається в надрах душі індивіда. Психічне спілкування індивідів між собою не може бути прямим, воно опосередковано фізичними зв'язками. <...> в дійсності існує лише індивідуальна психологія, і ніяка етнопсихологія, чи як би ми її ще не називали, не може бути їй протиставлена» [Див.: 123]. Виходячи з цього, Г. Пауль гостро критикує поняття «народна свідомість»: «... Немає свідомості, крім свідомості окремих індивідів і <...> про народну свідомість можна говорити лише метафорично в

сенсі більшої чи меншої подібності явищ свідомості в окремих індивідів» [Див.: 123].

Ідеї, запропоновані Г. Паулем, вітчизняними та зарубіжними позитивістами, обумовили становлення Д. Овсянико-Куликовського як науковця, який стоїть на дещо відмінних порівняно зі своїм учителем (О. Потебнею, який, як відомо, ніколи не був чистим позитивістом) світоглядних позиціях. Зокрема в той час як у творчості О. Потебні виразними є елементи романтизму, які не дають йому можливості підійти до критики «народного духу», позитивістські інтенції творчості Д. Овсянико-Куликовського не дозволили йому обійти увагою висвітлення цього питання. Зокрема в роботі «Нариси науки про мову» («Очерки науки о языке») мислитель гостро критикує традиційний для попередньої філософії дуалізм матерії і духу як двох окремих субстанцій. Такий, успадкований від «метафізичної стадії людського розвитку» (О. Конт) підхід, на думку Д. Овсянико-Куликовського, повністю спростовується досягненнями сучасної науки. «На наших очах, – пише Д. Овсянико-Куликовський, – відбувається розкладання поняття матерії на поняття сили, а духу – на психічні акти або процеси. Сучасний мислитель-натураліст добре знає, що має справу з силами, а матерія є тільки відволікання від відчуттів, що викликаються в нас дією цих сил» [37, с. 5]. Аналогічно тому, як матеріальна субстанція стає фікцією, перетворюється на фікцію і субстанція духу, яка відкривається суб'єкту як відчуття, почуття, думка, вольовий акт, тобто як психіка, розглянута як процес, як діяльність.

Запозичуючи кантівський апріоризм, вчений доходить висновку, що в сучасних йому умовах розвитку науки ідея субстанції – це лише форма думки, яка існує лише в людському розумі. Відповідно будь-яка спроба перенести субстанцію в реальний світ сприятиме перетворенню її на повну фікцію. Це припущення яскраво демонструє, на думку Д. Овсянико-Куликовського, звернення до кантівських категорій простору та часу, які колись могли тлумачитися як матеріальні субстанції, об'єктивно існуючі поза нами, тобто як матеріальні вмістилища речей. У межах сучасної науки простір і час мисляться

винятково як форми, в які відбиваються враження, вони належать до суб'єктивної сфери, а відтак є продуктами психічної, розумової діяльності суб'єкта. Показово, що зроблені нами зауваження досить сильно перегукуються з тими ідеями, які ми знаходимо у першій розмові П. Лаврова про сучасну філософію. В цій праці ідейний наставник Д. Овсянико-Куликовського висловлює думки щодо специфіки попередньої, субстанційної філософії, які стануть відправним пунктом самого мислителя [Див.: 194].

Заперечуючи доцільність субстанційного підходу, Д. Овсянико-Куликовський підкреслює, що мовний суб'єкт, як основа будь-якої пізнавальної діяльності, – це не субстанція, а «невпинний» активний початок. Таким же діяльним початком виступає і мова, оскільки мовний суб'єкт, діяльність якого будується на основі психологічного закону економії психічної енергії, спрямована на об'єкт-мову з метою ефективного її використання у творчості і пізнанні. У той же час апперципуюча діяльність мовного суб'єкта додає мові все нові форми вираження. Процес додання дедалі більш нових форм об'єктивного буття мови здійснюється не на основі фізіолого-психологічних процесів, а за допомогою індивідуальної психічної діяльності мовного суб'єкта. Саме на цій підставі, зазначає М. Безлепкін, критики Д. Овсянико-Куликовського тлумачили філософію мови вченого як один з видів «волюнтаристської психології, яка зводить всі духовні явища до творчого джерела» [281, с. XIV.].

Отже, головною вимогою філософської позиції Д. Овсянико-Куликовського є критичне дослідження пізнавальних процесів думки. Виходячи з цього, об'єктом дослідження еволюції пізнавального процесу може служити історія мови та історія науки, філософії і мистецтва, які найбільш виразно демонструють не тільки витонченість і збагачення думки, а й зміну її основних форм, в особливості тих, які служать знаряддями апперцепції. Власне, саме це зауваження мислителя досить повно пояснює еволюції його наукових пошуків, адже, як відомо, спочатку головною сферою його зацікавлення було мовознавство, однак згодом він почав дедалі

частіше звертатися до дослідження проблеми взаємозв'язку мови з процесами художнього мислення.

Загалом, Д. Овсянико-Куликовський від початку своєї наукової діяльності формується як вчений широкого профілю. З одного боку, він цікавиться лінгвістикою та літературознавством, а з іншого – філософією, психологією та соціологією. Подекуди його погляд сягає і природничих наук, які захоплювали його ясністю і точністю методів дослідження. Його надихав результат, якого досягали вчені в галузі природничих наук. Показово, що такий широкий спектр зацікавлень був обумовлений загальним прагненням глибше зрозуміти взаємозв'язок мови та мислення – наукового та художнього. Формування наукового світогляду Д. Овсянико-Куликовського відбувалося, з одного боку, під впливом тогочасного позитивізму, а згодом психологізму, а з іншого – теоретико-методологічних настанов природничих наук, крізь призму яких мислитель на початку своєї наукової діяльності намагається розглянути специфіку духовних процесів на ранніх стадіях людського розвитку, а згодом звертається до проблем мовознавства та літературознавства.

Д. Овсянико-Куликовський, як і О. Потебня, займався дослідженням не тільки лінгвістичних чи літературознавчих проблем, а й проблем взаємодії мовної і художньої творчості, існування певної аналогії між образним змістом слова та художнім текстом, між науковим і художнім мисленням та психологією творчості. Філософське підґрунтя свого вчення про мову Д. Овсянико-Куликовський найбільш зрозуміло і чітко виклав у праці «Нариси науки про мову». О. Потебня вважав, що мова є справою божественною, але не в тому сенсі, в якому більшість людей звикли це розуміти, а в тому, що мову ні з чим не можна порівняти. Вона порівнюється лише з духом. І разом з духом вона сягає божественного начала. Первинність божественної природи мови О. Потебня розуміє набагато глибше, ніж факт того, що мова була створена Богом. Під час дослідження сутності мови вчений схилився до неоплатонічного та містико-теологічного бачення.

## РОЗДІЛ 2

# ОСОБЛИВОСТІ РЕЦЕПЦІ ІНДІЙСЬКОЇ ФІЛОСОФІЇ В ПЕРЕКЛАДАХ ТА ІНТЕРПРЕТАЦІЇ МИСЛИТЕЛЯ

### 2.1. Парадигмальні засади розвитку російськомовної індології у ХІХ ст.

Зважаючи на те, що становлення світогляду Д. Овсянико-Куликовського відбувалося в контексті провідних європейських та вітчизняних філософських інтенцій ХІХ ст., його зацікавлення санскритом та індійським світоглядом видається цілком очевидним. Як відомо, бурхливий розвиток мовознавчих досліджень на зламі ХVІІІ – ХІХ ст. був, з одного боку, обумовлений розвитком порівняльного мовознавства, яке зосереджувало свою увагу на компаративному аналізі санскриту та індоєвропейських мов. Ця традиція була започаткована Ф. Шлегелем, лінгвофілософські ідеї та мовознавчі розвідки якого, без сумніву, мали значний вплив на становлення світогляду Д. Овсянико-Куликовського.

Варто відзначити, що після робіт Ф. Шлегеля та Ф. Боппа (Німеччина), актуалізуються не тільки розвідки з порівняльного мовознавства, але й розпочинається всебічне вивчення санскриту в багатьох університетах Європи, Росії та США. В цьому контексті варто згадати роботи німецьких дослідників Ф. Мюллера, Т. Бенфея, Б. Дельбрюка, американського вченого У. Уїтні, французького – А. Шезі, швейцарського – Я. Ваккернагеля та ін. Філологічні дослідження зосереджувалися в першу чергу навколо Рігведи і пов'язаної з нею літератури.

Не залишилася осторонь таких розвідок і російська наукова думка ХІХ ст. Першим російським індологом був Г. Лебедев. Він залишив опис побуту і звичаїв індійців і граматику калькуттського жаргону хіндустані. Вивчення ж санскриту у Російській імперії починається науковою діяльністю Р. Ленца, який став першим російським санскритологом. У 1835 р. він очолив першу в Росії кафедру санскриту в Петербурзькому університеті. Починаючи від

середини XIX ст. в Академії наук та ряді університетів розвивається вивчення санскриту.

Варто відзначити, що звернення до проблем санскриту та вивчення раннього індійського світогляду російськими дослідниками XIX ст., як правило, відбувалося в дусі популярних у той час позитивістських настанов [299, с. 32 – 152]. Зокрема, позитивісти, заперечуючи метафізику і шукаючи позитивне знання, сприяли формуванню історичних та натуралістичних напрямів інтерпретації даних Рігведи. Так, наприклад, представники історичної парадигми тлумачення Рігведи (Ф. фон Аделунг, К. Коссович, О. Петровський, І. Мінаєв) доводили, що цей твір описує дійсно існуючі історичні реалії та події. Причому дослідники інколи доводили, що Рігведа дає досить детальний опис реальних подій, однак деякі з них стверджували, що на основі гімнів і пісень Рігведи можна сформулювати лише загальне уявлення про події минулого.

В свою чергу, представники натуралістичної парадигми (О. Афанасьєв, П. Петров, О. Петровський, К. Коссович, Ф. Фортунів та ін.) доводили, що індоарії вклонялися обоженним і персоніфікованим силам і процесам матеріальної природи (наприклад, Сонцю – солярна або світлова теорія, Місяцю – місячна теорія, небесним тілам взагалі – астрономічна теорія, грозі з блискавкою – атмосферна або метеорологічна теорія, порам року – сезонна теорія тощо).

Загалом, за твердженням сучасного російського індолога О. Семененка, наукові розвідки Рігведи першої половини XIX ст. великою мірою визначили хід подальшого розвитку цієї галузі науки. Вчений звертає увагу на те, що запропонована К. Коссовичем та О. Петровським реконструкція історії індоаріїв та сформована ними теорія арійського завоювання Індії лягла в основу подальших етнологічних та соціологічних розвідок [Див.: 293, с. 32]. Причому важливість цих історичних розвідок полягає не стільки у відтворенні історичної правди (оскільки згодом і теорія завоювання, і запропонована вченими теорія походження варн (станів) була

повністю спростованою [Див.: 164, с. 94 – 107], скільки у постановці самого питання.

Незважаючи на те, що окремі ідеї К. Коссовича в подальшому були спростовані, все ж саме у його працях знаходимо ряд ідей, які залишаються актуальними до нашого часу. Зокрема, вчений зазначає, що індоарії, «відчуваючи себе володарями вищих моральних і релігійних понять ... охоче визначали себе епітетом «арья»... значущий... чемний, благородний, високоповажний (у мові вед це слово означає також відданий, вірний рідним уявленням тощо)» [186, с. XVIII.]. Думка про те, що індоарії були в першу чергу носіями певної духовної культури та ідеології, а не особливих археологічних, антропологічних, расових і генетичних ознак, висловлювалася неодноразово в роботах інших індологів і дозволила вирішити багато складних проблем давньоіндійської історії в подальшому.

Фактично К. Коссович впритул підійшов до думки про наявність двох рівнів ригведійського культу і вчення – натуралістичного політеїстичного (профанного) і духовного моністичного (для посвячених): «Релігія вед, – писав він, – на перший погляд, полягала в поклонінні вогню, воді, небесним світилам та іншим явищам природи ... Але не грубим силам природи, не стихіям, власне, поклонялися перші батьки і мислителі племені нашого: за явищами природи вони духовно вбачали невидиму руку ... і цій вищій сутності давали хвали і молитву... Божество, що осягалася ведами під тим чи іншим особливим явищем природи, не було ним обмежено цією першою точкою опори... для його осягнення... Божество вед, хоча і має повний характер всеосяжності, але в той же час не перестає все-таки носити ім'я вогню, атмосфери, океану, і мабуть нескінченно дробиться в стихіях, що його зображують» [186, с. XXX – XXXI]. Тут К. Коссович передбачає не тільки вчення про своєрідне єдинобожжя авторів Ригведи. Цей висновок згодом набуде дедалі більшого числа прихильників серед вітчизняних індологів (З. Рагозіна, П. Гринцер та ін.), але й про символічний характер суспільної психології древніх спільнот, що буде сформульоване в історіографії кін. XIX – поч. XX

ст. Показово, що першими за значимістю символами Єдиного Божественного («богом життя і світла») в ригведійських гімнах К. Коссович вважає Варуну, Агні і Індру.

Вершиною розвитку буквально-історичної та натуралістичної парадигми в російській індології ХІХ ст. можна вважати наукову спадщину І. Мінаєва. Він став фактичним творцем самостійної російської індології, що вийшла на міжнародну арену і до кінця ХІХ ст. посіла одне з чільних місць в європейській науці. Російський вчений, відповідаючи духу часу, зосереджує увагу на порівняльному мовознавстві та намагається знайти батьківщину індоєвропейських мов. Незважаючи на те, що на початку своєї наукової діяльності вчений був цілком переконаний в тому, що вирішити цю проблему позитивно на сучасному йому рівні розвитку науки неможливо, згодом він змінює точку зору, доводячи їх витоки з санскриту давніх арійців [65, с. 64 – 66].

До вивчення Ригведи І. Мінаєв підходить з позицій буквально історичної парадигми. На тлі теоретико-методологічних засад останньої вчений розвиває теорію арійського завоювання Індії. «Арійці, – стверджує І. Мінаєв, – заселивши північний захід Індії... не знали ще... різких станових відмінностей, не було громадських прошарків ... в їх середовищі ще не існували ті умови, в силу яких розвиваються різні способи мовлення. Немає ніяких даних припускати, що вже тоді існувала мова освічених людей поряд з народною мовою» [226, с. 119 –120]. Показово, що вчений, підкреслюючи відсутність різких станових відмінностей, все ж визнає наявність соціального поділу суспільства на царів, «особливих священнослужителів» та народ.

Чільну увагу приділяє вчений вивченню питання хронологічних меж створення Ригведи. Причому до вирішення цього питання І. Мінаєв підходить досить зважено й стверджує: «Вивчення цієї пам'ятки дає дуже хиткі критерії для точного визначення, які частини в збірнику давніші, які з'явилися пізніше; в самій мові немає даних для задовільного вирішення цього питання, оскільки мова, внаслідок



довготривалої усної передачі ведичних співів, стала одноманітною у всіх частинах. Про відносну давнину гімнів можна судити тільки на підставі їхнього змісту, за тими міфологічними, географічними і епічними даними, які вони дають» [226, с. 125.]. Запропонований вченим компаративний аналіз змісту текстів (гімнів, пісень, заклинань) та географічних даних став важливим кроком у подальшому вивченні різних аспектів в давньоарійській культурі.

Що стосується аналізу релігійних уявлень, то тут І. Мінаєв, аналізуючи тексти Рігведи, висловлює протилежну К. Коссовичу думку. Він вважає, що давні арії мали політеїстичні уявлення, вони поклонялися «різним явищам природи, які розуміли як істоти багатомісні» [226, с. 125]. Найбільш поширеними були культури Агні (вогню), Індри (громовержця), Сур'ї (Сонця) [226, с. 124].

Загалом наукова спадщина І. Мінаєва стала важливою віхою у розвитку російської індології ХІХ ст. Вчений, перебуваючи у постійному науковому пошуку, обґрунтовував теорію поступового завоювання аріями Індії, зосереджував свою увагу на вивченні хронологічних меж текстів Рігведи, особливостях соціального життя давніх аріїв. Однак погляди вченого часто змінювалися у прямо протилежному напрямі. А відтак, висловлені ним ідеї ставали радше відправною точкою подальшого наукового пошуку, ніж усталеною точкою зору.

Представники буквально-історичної парадигми (К. Коссович, І. Мінаєв), на основі зафіксованих у Рігведі давніх зразків санскриту, розвивали теорію арійського завоювання Індії. Остання, вибудовуючись на тлі мовознавчих розвідок тісно співвідносила з думкою про відсутність різкого станового поділу в індійському суспільстві. Теоретичним тлом цього припущення став, з одного боку, дефіцит письмових пам'яток, які б засвідчили поділ мови на простонародну та елітарну (освічених верст населення), а з іншого – факт відносної одноманітності мови Рігведи. Теоретико-методологічні настанови представників буквально-історичної парадигми не дали достатніх підстав для символічного прочитання

текстів Рігведи та, відповідно, формування однозначної позиції щодо специфіки релігійних вірувань давніх аріїв.

Одним із найбільш видних російських індологів другої половини ХІХ ст. був В. Міллер. На відміну від своїх попередників, вчений помістив вивчення Рігведи у центр своїх наукових пошуків. Показово, що на момент його становлення як науковця в Європі вже майже сімдесят років здійснювали переклади Рігведи, на основі яких вчені-лінгвісти та культурологи розробили методологію тлумачення тексту пам'ятки, зокрема методи історико-культурного, лексико-синтаксичного і контекстуального аналізу, а також спеціальні методи сакральної герменевтики міфопоетичних творів.

Крім того, на поч. 1860-х років було висунуто теорію про неминучу еволюцію людського мислення й мови на міфологічному або міфічному етапі. В цей час, за твердженням вчених, відбувається метафоричне перенесення вироблених людиною раніше знаково-семантичних засобів із сприйманого органами чуттів матеріального світу на світ духовний та ідеальний [Див.: 368, с. 352 –353] На цій основі було сформовано думку про необхідність при інтерпретації міфологічних текстів (до яких належала і Рігведа) врахування як їх буквального, так і символічного розуміння. Іншими словами, йшлося про те, щоб поєднувати специфічні для теологічної герменевтики методи буквального і символічного аналізу [232, с. 36 –37, 171 – 173]. Важливу роль у становленні В. Міллера як науковця зіграло формування концептуальних засад історичної (Р. Рот, К. Лассен, М. Мюллер, А. Кун, У. Уітні, Т. Бенфей та ін.) та натуралістичної парадигми аналізу даних ведичних гімнів.

Показово, що, формуючись у концептуальних рамках пануючих у той час наукових парадигм аналізу ведичних гімнів, В. Міллер все ж не сприймає їх бездумно. Він вказує, що сучасні йому дослідники використовують метод порівняльної міфології з єдиною метою – «підтвердити або солярну, або метеорологічну теорію»; замість узагальнення досліджуваного матеріалу пропонують «готові теорії, складені вже заздалегідь» [225, с. 189 – 190]. На думку дослідника,

роботи представників обох шкіл характеризує «маса безплідних зіставлень і натягнутих пояснень, які бажали у що б то не стало провести теорію, сповідувану тим чи іншим вченим». Він зазначає, що при такому підході «поряд з ведійським міфом формується новий міф, створений з метою з'ясувати ведійський, а подібного роду вправи називаються порівняльною міфологією». Обидві теорії критикуються за нездатність пояснити «маси міфів». В. Міллер визнає заслуги творців солярної (М. Мюллера) і грозової (А. Куна) теорій, але звинувачує їх послідовників у поверховості і в тому, що вони доводять вчення своїх вчителів до абсурду і до крайності [225, с. 158, 190.].

Сам В. Міллер залишається на позиціях натуралістичної парадигми тлумачення Рігведи. Так, Апам Напата він розглядає як форму Бога домашнього вогнища, Агні – блискавку, що ховається в хмарі, Вату і Рудру – персоніфікації бурхливого вітру та сил грози. Солярні божества уособлюють різні аспекти Сонця і його руху. В цьому контексті вчений аналізує Вівасват, Вішну, Савитар і Сур'ю. Дьяусом, на думку вченого, давні арії називають небо; Індра – громовержець (але і Сонце) [225, с. 6, 33, 117–118].

Звертаючись до проблеми відображення фізичного феномена Сонця в Рігведі, В. Міллер вражає великою кількістю різноманітних припущень – Сонцем у нього є, крім п'яти вищеназваних божеств, навіть Пуруша. При цьому дослідник входить в протиріччя з самим собою – якщо спочатку перші чотири із згаданих образів були позначеннями різних положень Сонця протягом дня, то потім вже один тільки Вішну зі своїми трьома кроками ідентифікується ним як схід, зеніт і захід Сонця. Загалом солярна теорія В. Міллера характеризувалася деякою непослідовністю і має ряд досить суперечливих моментів.

Поряд з солярною, російський дослідник приймає метеорологічне тлумачення Рігведи, яке, на його думку, виражається у міфі про боротьбу Індри з Врітрою [225, с. 177]. В цьому контексті показовою є еволюція натуралістичного тлумачення окремого образу. Мова йде

про тлумачення змісту Врітри, який спочатку розглядається як змії – «це дощова хмара, що розбивається блискавкою». Однак згодом мислитель визнає, що «скільки ми не дивимося на небо, вкрите хмарою, ми не можемо углядіти там змія, як би не напружували своєї фантазії», насправді з цим поясненням доводиться «волею-неволею миритися через брак кращого»; сумніватися в натуралістичній інтерпретації не можна, «і тому нам потрібно шукати картини природи, які могли б пояснити походження цього образу»; в результаті «напруги уяви» образ дійсно виникає – це всмоктуючий воду в хмару смерч [223, с. 312–313].

Загалом специфічна особливість підходу В. Міллера до інтерпретації релігійних уявлень Рігведи полягає у прагненні «відмовитися від думки, що в божественних особистостях безпосередньо приховані явища природи... Божества ведійські вже значно віддалилися від цих сил і стали людиноподібними світлими особистостями, вищими духами, які керують світом. Сонячний бог відокремився від сонця, місячний – від місяця, бог атмосфери від грому і блискавки тощо. І якщо іноді в цих абстрактних типах ясні матеріальні риси фізичних сил, то іноді ці риси вже сильно стерті, ознаки багатьох явищ злиті в одну божественну особистість, і на кожного бога переносяться риси всіх» [225, с. 128.].

Такий підхід дозволяє В. Міллеру подекуди описувати певні божества як персоніфікації природних явищ, а подекуди розглядати їх як таких, що вже відокремилися від своїх матеріальних прототипів і існують як самостійні абстрактно-ідеальні істоти. Наприклад, вчений говорить про те, що в епоху формування Рігведи панував «культ трьох божеств – Агні, Індри і Соми, і всі ці три Бога були значно «відокремлені від фізичних явищ. Індра є подекуди громовержцем, подекуди сонцем, а подекуди світовим богом взагалі, Агні – або ж земним жертвним вогнем, або ж небесною блискавицею... Сома – інколи місяцем, інколи п'яним соком, змішаним з молоком і медом. Індуси вже на початку ведійської епохи

почали відокремлювати божества від фізичних явищ і узагальнювати ці явища між собою» [225, с. 290].

Показовим у цьому контексті є те, що вчений не пояснює причину обрання того чи іншого підходу, а це, в свою чергу, означає, що він не зміг вийти за рамки гостро критикованих ним натуралістичних теорій тлумачення Рігведи. Загалом запропонований В. Міллером підхід відкриває широкі можливості для підміни в процесі екзегези об'єктивного значення тексту суб'єктивним розумінням автора. Така установка надає широкі можливості для підміни змісту в процесі екзегези. Це відбувається внаслідок вилучення об'єктивного значення тексту і підміни його суб'єктивним розумінням. Наше припущення повністю підтверджує й те, що вчений подекуди часто не враховує всі дані Рігведи, оскільки порівняння «зорі з кобилою... нічого не доводить, бо коні, кобили, бики й корови – звичайні уподібнення в гімнах». Крім того, В. Міллер вважає прийнятним не звертати уваги на іменування одних богів епітетами інших – «ці епітети пояснюються бажанням ведійських поетів нагороджувати всіма можливими високими властивостями кожне оспівуване божество, причому пристрасть до гіперболи стирає відмінності між окремими богами» [225, с. 192].

Загалом у науковій спадщині В. Міллера спостерігається підміна аналізу тексту та створення за допомогою герменевтичної реконструкції суб'єктивної гіпотези, яку вчений пропонує просто прийняти на віру. Такий підхід обумовлений прагненням підтвердити правильність власної натуралістичної інтерпретації гімнів, навіть незважаючи на усвідомлення його обмеженості: «Міфологія індусів.., – зазначає вчений, – заснована на обоготворенні явищ видимої природи, однак як тільки ми почнемо шукати систему найдавніших вірувань, ми відразу ж зустрінемо труднощі з усіх боків» [225, с. 334].

Не менші хиби, на думку вченого, має й історична парадигма. Автор постійно вказує на мізерність історичних фактів у Рігведі, і абсолютно правомірно, на наш погляд, стверджує, що «дослідник ведійської культури повинен відмовитися від думки, що ведійські

гімни надають повну картину індуського побуту найдавнішого періоду». Це обумовлено тим, що Рігведа формувалася насамперед як релігійний текст, який відображає специфіку релігійних відносин, внаслідок чого історична інформація іншого характеру тут міститься лише у формі натяків [Див.: 225, с. 45 – 46].

Російськомовні представники натуралістичної парадигми тлумачення текстів Рігведи, акцентуючи головну увагу на дослідженні ведійських божеств, доводять їх перехідний характер: з одного боку, божества вже відділилися від тих природних стихій, які вони позначають й подекуди постають персоніфікованими силами природи, а з іншого – постулюють думку про те, що боги постають як своєрідні абстрактні типи, в яких чіткі матеріальні риси фізичних сил вже сильно стерті, ознаки багатьох явищ злиті в одну божественну особистість і на кожного бога переносяться риси всіх. Такий підхід дозволяє запропонувати власний пантеїстичний пантеон давніх аріїв.

Поряд з науковими розвідками, присвяченими вивченню індійської історії, побуту, культу та світогляду, в Російській імперії починаючи з др. пол. ХІХ ст. з'являються християнські тлумачення рігведійських гімнів. Вони були спрямовані показати язичницький світогляд крізь призму біблійного переказу. Служителі церкви (в особі докторів богослов'я В. Ретівцева, О. Введенського, Т. Буткевича) і християнські філософи (в особі В. Соловйова) намагалися протиставити позитивістському поясненню історії ведичних індійців своє власне розуміння, засноване на біблійній історіософській традиції про деградацію язичників.

Так, один із найпомітніших православних інтерпретаторів Рігведи Хрісанф (В. Ретінцев), будучи добре обізнаним з наявними в той час здобутками світської науки та підходячи з принципово відмінних теоретико-методологічних засад, підкреслював, що «язичництво в цілому є релігією натуралізму в широкому значенні цього слова» [72, с.12]. Релігійний мислитель, аналогічно своїм світським колегам, доводить, що в ранніх культурах не існувало розрізнення внутрішнього і зовнішнього, поряд з цим відбувалося

одухотворення процесів і явищ фізичної природи; стародавня людина точно так само відділяла від себе, об'єктивізувала і обожнювала елементи свого внутрішнього світу – «її власні уявлення, її внутрішні, психічні стани, – її скорботу і радість, її захоплення і невдоволення... здаються не її власною самодіяльністю, а зовнішніми сторонніми силами, – богами» [72, с. 13]. За Хрісанфом, язичники обожнювали весь спектр феноменів «кінцевого буття – ...від явищ, що належать до галузі мінералогії, до явищ психічних». Саме тому дослідник поділяє весь натуралізм давньосхідних релігій на об'єктивний (поклоніння природним силам) і суб'єктивний (обожнення психічних станів внутрішнього світу). Богослов вказує, що перший різновид був набагато більш розвинений порівняно з другим і набагато частіше трапляється [72, с. 15]. Об'єктивний натуралізм, на думку Хрісанфа, міг приймати форми фетишизму (шанування окремих природних об'єктів і (штучно створених) речей), поклоніння силам природи (їх демонам і духам) і душі природи в цілому [72, с. 15-24]. Суб'єктивний натуралізм характеризується антропоморфізмом, тобто деїфікацією «психічних внутрішніх властивостей і проявів... божеством стає сутність людини, її власна свідомість, її розум». На думку Хрісанфа, Божества як такого над світом, поза макрокосмом (природою) і мікрокосмом (людиною) язичництво знало [72, с. 25-27].

Як бачимо, Хрісанф закладає в основу свого дослідження релігійного життя Стародавнього Сходу дуже широкі методологічні основи, які, по суті справи, органічно поєднують натуралістичну та психологічну парадигми інтерпретації релігії та міфології. У цьому сенсі, зазначає російський вчений О. Семененко, Хрісанфа можна було б назвати засновником натуралістично-психологічної парадигми у вітчизняній ведології, однак у такому визнанні варто взяти до уваги те, що богослов ніколи не використовував ним же сформовані методи.

Підходячи до Рігведи з позицій християнського віровчення, Хрісанф наполягає на існуванні первісного монотеїзму. Згодом він був спотворений язичницьким політеїзмом. У цьому контексті

мислитель звертає увагу на ті місця Рігведи, які, на його думку, містять спогад про існування єдиного верховного небесного Божества до творення світу і богів [72, с. 52]. Беручи за основу біблійний переказ про падіння людини, Хрісанф доводить, що язичництво стало продуктом деградації істинної монотеїстичної релігії, «від падання людського духу від божества в світ природи» [72, с. 71].

Ведаїчні релігійні уявлення Хрісанф визначає як натуралістичний політеїзм, який виражається у поклонінні силам неба (Дьяусу) і атмосфери (Дівам) – Агні (вогню, світла і тепла неба і землі), Адіті (життєдайній силі природи) і Адітьям (різним уособленням Сонця, створеним різними племенами аріїв – Сур'ї, Савитар, Бхага, Пушану, Митрі, Ар'яману), Апсар (променям зорі), Ашвіні (першим ранковим і останнім вечірнім променям), Варуні (небесному простору, небосхилу, взятому окремо від світових явищ і Сонця, нічному небу і сонцю), Індри (небесному світлу, небосхилу, світлому дню, громовержцеві, денному сонцю), Марутам і Рудрам (вітрам, богам надземного простору і лісів), Сомі (Місяцю, його світлу та рослині з наркотичним соком) і Ушас (ранковій зорі) [Див.: 72, с. 183 –197].

Залишки стародавнього фетишизму Хрісанф вбачає у ведійських культурах морів, річок, гір і долин. Мислитель також звертає увагу на протиставлення благодійних до людини богів і темних. Останніх уособлюють темні хмарні (Асури) і нічні демони (Ракшаси) [Див.: 72, с. 198]. Крім того, вчений звертає увагу на те, що культу мертвих (Питри) і (бога) смерті (Ями) стоять відособлено [Див.: 72, с. 198 –199].

Поряд з цим чільну увагу приділяє мислитель обґрунтуванню трансформації ведійського політеїзму в пантеїзм. У цьому контексті Хрісанф вважає ототожнення богів один з одним, а також виділення верховних божеств – Індри, Агні і Варуни – важливим доказом таких змін [Див.: 72, с. 184 –185].

Незважаючи на домінування біблійного контексту екзегези Рігведи у Хрісанфа, все ж варто визнати, що у своїх працях мислитель довів до максимуму позицію об'єктивного натуралізму і



лише методологічно підійшов до суб'єктивного натуралізму. Така позиція вченого, на наш погляд, була обумовлена домінуванням біблійних настанов та християнських парадигмальних настанов у творчій спадщині мислителя.

Одну з найбільш своєрідних християнських інтерпретацій Рігведи в другій половині XIX ст. запропонував В. Соловйов у статті «Міфологічний процес у стародавньому язичництві», написаній в 1873 р, тобто коли йому було всього двадцять років. Теоретичним тлом цієї статті стали праці провідних тогочасних індологів: Т. Бенфея, А. Куна, М. Мюллера, А. Пікте, Р. Рота та ін. Їх висновки розглядалися крізь призму власних оригінальних ідей мислителя. Показово, що В. Соловйов один із небагатьох мислителів свого часу, який аналізує Рігведу, не звертаючись до її оригінальних текстів.

Відштовхуючись від окреслених нами висновків, В. Соловйов зазначає, що натуралізм заклав основи наукового вивчення міфів, але «підведення всієї міфології до явищ природи зовсім не визначає істотний зміст язичницьких релігій: виявляється лише їх загальний вигляд». Природні явища не змінюються тисячоліттями, але для сучасної людини «ніякого релігійного значення вони не мають». Виходячи з цього, цілком логічним видається питання про те, «що бачила антична людина в природі» і чому вона її обожнювала [303, с. 2].

Відповідаючи на власне запитання, В. Соловйов доводить, що натуралізм, який вбачає в природних явищах діяльність персоніфікованих істот, неспроможний відтворити історію язичницьких релігій вже хоча б тому, що незмінність і циклічність природних явищ не дає ніякого поштовху до розвитку релігійної свідомості і не може їх пояснити. Скільки б ми сьогодні не спостерігали за природою, ми не знаходимо аналогії між діями людини та природними процесами, а давні люди такі аналогії проводили... Це, у свою чергу, означає, що головним джерелом вивчення міфології має бути «міфологічна дійсність» як вона постає в найдавніших індоєвропейських текстах [303, с. 2 – 5].

Звернення до аналізу змісту Рігведи В. Соловйов пояснює тим, що ця історична пам'ятка зберегла «найдавніший відомий нам стан релігійної свідомості в язичництві... Ведійська релігія... тотожна з первісними релігіями всіх інших індо-європейських народів... так що без великої помилки можна приймати Веди за пам'ятник первісної загальноарійської релігії» [303, с. 5]. Можемо припустити, що російський філософ, досліджуючи зміст Рігведи, намагався пояснити спільні для усього міфологічного мислення риси, відмінність міфологічного мислення та міфологічної реальності від більш пізніх уявлень про них. Такий підхід давав можливість більш повно відтворити особливості історичного та історико-філософського процесу.

Дистанціюючись від натуралістичних настанов попередніх мислителів, В. Соловйов підкреслює: «Образи богів у Рігведі не мають ніякої визначеності і стійкості, вони постійно змішуються і переходять один в одного, і лише незначною мірою мають особливий індивідуальний характер. Існує думка, що всі боги суть лише різні форми, прояви або атрибути одного божества» [303, с. 5 – 6]. Варто відзначити, що перший висновок вченого є недостатньо обґрунтованим, оскільки Ф. Фортунівський, детально аналізуючи цей аспект проблеми, звернув увагу на те, що мова йде не про ототожнення богів, а про їх подібність через атрибут світлоносності. Більш важливим, на наш погляд, висновком мислителя є твердження про те, що «боги Вед, нерозривно пов'язані з явищами природи, ніколи з ними не ототожнюються: явище природи представляється лише постійним виразом або дією божества» [303, с. 5]. Тобто ведійська релігія теж є супранатуралістичною і монотеїстичною, а тому її не можна вважати язичницькою.

Звернемо увагу й на суттєве уточнення В. Соловйовим монотеїстичної концепції Рігведи – мислитель наголошує на тому, що її тексти постають як рух від монотеїзму до політеїзму: ведійський монотеїзм, стверджує мислитель, не був «зародком майбутнього, а лише залишком минулого... хід розвитку був від єдиного до

множинності та... первісна доведійська релігія арійців була рішучим монотеїзмом, який у Ведах вже починає розпадатися» [303, с. 7]. Цю позицію, на наш погляд, мислитель обґрунтовує не досить переконливо, оскільки спирається лише на опосередковані докази, а саме: переважання у всіх індоєвропейців та самій Індії політеїстичних уявлень [303, с. 7]. Не цілком переконливими, на наш погляд, є й докази, що ґрунтуються на еволюції індоєвропейських культів за межами Південної Азії. В цьому контексті вчений згадує Гати Заратуштри, в яких мова йде про поклоніння Ахура Мазді, також супранатуралістичний характер культів Афродіти, або аспектів образів Аполлона тощо.

Позірна правомірність висновків В. Соловйова все ж не дає можливості пояснити, чому монотеїзм давніх арійців рухався до політеїзму, в той час як грецький політеїзм рухається до монотеїзму. На наш погляд, монотеїстична позиція вченого виступає радше даниною християнському світогляду, ніж історичній правді.

Виходячи із світоглядних засад власної монотеїстичної позиції релігійних уявлень Рігведи, В. Соловйов верховним божеством оголошує Варуну. Гімни до нього, пише мислитель характеризуються «деяким особливим, відмітним характером», природа його «чистоморальна», а сам він «є особистий, духовний бог, він не небо, а владики неба – Цар Небесний... безумовно-єдиний Бог» [303, с.7 – 9]. Поряд з вказаним, В. Соловйов звертає увагу на те, що навіть в епоху «первісного чистого монізму» при зверненні до Варуни, рігведійські поети вже були відокремлені та відчужені від Бога і Духа свідомістю власної гріховності і в той же час незнанням того, в чому їх гріх полягає. Філософ говорить, що в Рігведі «між Богом і людиною лежить прірва... божество саме в собі, як вільний дух – недоступне; неможливим є вільне моральне відношення між ними, внутрішня єдність людини з Богом, – справжня релігія... недоступна внутрішньо, божество стає пізнаваним тільки у своїй зовнішній дії» [303, с. 9 – 10].

Поряд з іншим, В. Соловйов доводить, що рігведійський Варуна є внутрішнім психологічним Божеством і знаходиться в постійному

контакті з поетами. Останній може перериватися у разі вчинення ними гріхів, але відновлюється після їх усвідомлення, покаяння і отримання прощення. Показовими в цьому контексті є причини виникнення політеїзму: мислитель переконує, що зв'язок між Варуною і поетами переривається лише тоді, коли останні починають звертатися до інших Сил Світу (Дівів) для прощення їм гріхів. Фактично в цьому тлумаченні В. Соловйова вже проглядається прихований політеїзм, наявність якого мислитель пояснює тим, що єдиний Бог (Варуна) – це не «бог ведійського сьогодення, а лише спогад, який зберігся з доведійської релігії... багатобожжя... є справжньою ведійською релігійною свідомістю» [303, с. 9].

В. Соловйов доводить, що поети Рігведи не могли пізнати Бога всередині, а відтак шукали Його в зовнішніх, природних проявах, внаслідок чого й відбулося падіння релігійної свідомості і самого Божества під владу матерії через перехід від загального до конкретного та індивідуального, від «порівняно відстороненого» – до конкретного, від небесного – до земного [303, с. 10–11.]. Як бачимо, філософ тут керується біблійно-християнським догматом про деградацію язичників. Досить складно погодитися й з висновками вченого про те, що рух думки відбувався від абстрактного до конкретного [Див.: Розділ 2, п.2.1]

Загалом інтерпретація Рігведи В. Соловйовим характеризується великою мірою авторським тлумаченням її змісту. Мислитель прагне розглянути запропонований у ведах історичний процес крізь призму християнського віровчення. Цей аспект дослідження вченого яскраво проглядається у його авторській ретроспекції становлення політеїзму і народження богів. Зокрема, мислитель доводить, що Варуна творить жіноче божество Адіті (чисту можливість), в результаті чого стає опосередкованим нею і починає йменуватися сином (Адїтья). У цій якості він змінює свій характер і отримує нове ім'я – Агні [303, с. 14.]. З нового бога теж виділяється жіноче начало, і чергова, «вже більш конкретно-речова» Цариця Небесна творить «царство богів конкретних, вони постійно виявляються в чуттєвій видимості»:

земних на чолі зі зведеним на нижче місце Агні, повітряних під владою громовика Індри і небесних, над якими панує солярний бог Сур'я, Мітра або Савітар [Див.: 303, с. 15 – 16].

Підсумком опредметнення Божественного в епоху Рігведи В. Соловйов вважає «перехід від бога громовика до сонячного бога», від Індри – до Вішну. При цьому на зміну випадковому, довільному характеру Божества приходить постійність, визначеність і закономірність. Це обумовлено тим, що, на відміну від грози, «явища природи, з'єднані з сонцем... відбуваються правильно, періодично, без всякої довільності...» [303, с. 18].

У пострігведійську епоху, за словами В. Соловйова, давньоіндійська релігія «досягає останнього ступеня конкретності і відокремлення». В цей час відбувається перехід від вішнуїзму до шиваїзму, де «статевий акт стає релігією», що характеризується «несамовитою розпустою» [303, с. 20–23]. На наш погляд, ці висновки мислителя мають мало спільного з дійсним станом справ і ґрунтуються винятково на християнсько-догматичному світогляді вченого. Реконструйований філософом рух від монотеїзму і монізму через дуалізм до політеїзму і від чистої духовності – до органічного матеріалізму через спадні фази небесного, солярного до статевого і розпусного спрямований показати причини деградації язичницької релігії Індії.

Незважаючи на ряд суперечностей у інтерпретації Рігведи В. Соловйовим, все ж варто визнати, що мислитель пропонує ряд важливих моментів, які дають можливість, з одного боку, відсторонитися від пануючих у цей час натуралістичних інтерпретацій Рігведи та розкрити багатий духовний світ давніх арійців, а з іншого – специфіку міфологічного мислення давніх народів та показати його місце в контексті загального розвитку людського мислення. Загалом варто визнати, що обумовленість світогляду В. Соловйова християнським віровченням не дала йому можливості побачити символізм багатьох натуралістичних образів

Рігведи. Останні мислитель, як правило, використовував тоді, коли треба було обґрунтувати причини занепаду ведійської релігії.

Подальша християнська інтерпретація текстів Рігведи здійснюється у творах О. Введенського. Мислитель, як і його попередники, намагається включити епоху формування Рігведи у загальний контекст біблійної історії. На цьому тлі, на відміну від попередників, він доводить, що язичники взагалі не мали власних божеств, оскільки, втративши Єдиного Бога – Азуру (Світлоносного), могли побачити тільки його атрибути, які й виявлялися у вигляді тих ведійських божеств (Агні, Варуна, Мітра), про які ми згадували вище. Загалом наукова спадщина О. Введенського характеризується описовим методом і спрямована не стільки показати специфіку міфологічного світогляду авторів Рігведи, скільки довести правдивість біблійної історії.

Отже, вихід за рамки натуралістичного тлумачення текстів Рігведи вперше спостерігається у християнських (православних) її інтерпретаторів. Вони експлікують, з одного боку, думку про те, що давні арії обожнювали весь спектр «кінцевого буття» – від природних до психічних явищ, а з іншого – думку про те, що арійський суб'єктивний ідеалізм характеризується антропоморфізмом. Включення ведійського переказу в контекст християнської історії не дає можливості її християнським інтерпретаторам порвати з традицією натуралістичного політеїзму й, використавши власні теоретико-методологічні засади, сформулювати якісно іншу її інтерпретацію.

На основі сказаного доходимо висновку, що у другій половині XIX ст. панують насамперед натуралістичні та християнсько-богословські парадигми тлумачення Рігведи. На тлі їх своєрідного синтезу, зокрема натуралістичних інтенцій та символізму, формується нова натуралістично-психологічна парадигма тлумачення Рігведи. Засновником останньої прийнято вважати Д. Овсяннико-Куликовського, який першим у вітчизняній історії почав доводити, що у Рігведі стверджується ідея паралельного

поклоніння як персоніфікованим силам фізичної природи, так і психіки людини (наприклад, Сома розглядався і як обожнювання психічного явища екстазу, і як дощ, Місяць, Сонце і т.д.) [Див.: 6].

Синтез теоретико-методологічних інтенцій натуралістичної та християнсько-богословської парадигми тлумачення текстів Рігведи дуже чітко проглядається у творчості Д. Овсянико-Куликовського, який концептуально оформив іманентно присутню у творчості його попередників ідею про те, що давні арії одночасно поклонялися і фізичним, і психічним процесам. Запропонований мислителем підхід уможлиблювала наявна в тогочасному науковому середовищі криза теоретико-методологічних настанов першого позитивізму, яка супроводжувалася розвитком обґрунтованого емпіріокритицизмом психологізму.

Варто відзначити, що наукові пошуки Д. Овсянико-Куликовського відбувалися в контексті загальних тенденцій розвитку соціогуманітарного знання не тільки в тогочасній Російській імперії, але й усього європейського простору. В цьому контексті показовим є таке зауваження Д. Овсянико-Куликовського: «Людська культура.., – стверджує мислитель, – вся наша цивілізація ... – [це] діяльність або функція людської колективної, суспільної психії... Ми вказуємо на психічну сутність суспільних явищ і, разом з Лінгвістикою, заносимо і Соціологію під рубрику наук психологічних... Необхідно розкривати психічну сутність досліджуваних явищ, необхідно докопуватися до того психічного зерна, що лежить... Соціологи... повинні звертати увагу на психологічну підкладку досліджуваних явищ і розробляти суспільну психологію» [7, с. 3 – 4].

Висловлені російсько-українським вченим ідеї щодо необхідності врахування психологічних факторів при вивченні явищ духовної сфери людства знайшли своє відображення в кінці XIX ст. Так, у 1879 р. М. Карєєв звернув увагу на гостру необхідність реформування позитивістських засад у вивченні історичних явищ: «Позитивізм, – пише вчений, – повинен розпочати з простого і реального... Все існує через особистість, в ній і для неї: самі по собі не існують ані право, ані

суспільство, ані держава... звертатися до особистості як альфи і омеги науки... переходити в контівському ряді наук не прямо від біології до соціології... а через посередництво психології» [173, с. 132 –133] Аналогічну думку зустрічаємо і у відомого вітчизняного мислителя М. Грота. Мислитель доводить, що О. Конт у своїй класифікації наук «випустив» психологію, яка не може бути ототожнена з «наукою про організм». На його думку, соціологія є «психологією суспільства», оскільки її відмінність від власне психології полягає лише в тому, що досліджувані нею «явища надорганічні... – це явища психічні» колективного характеру» [130, с. 27].

Криза позитивізму, яка спостерігається в кінці ХІХ ст., обумовила формування принципово нових підходів до вивчення, з одного боку, історичної дійсності, а з іншого – історичних тестів. Зародження нових тенденцій в історичній науці, й, зокрема, ведології прийнято пов'язувати зі здобутками світської науки, і в цьому сенсі формування нових методів інтерпретації Рігведи, безсумнівно, належить Д. Овсяннику-Куликовському. Однак, якщо бути більш точними і науково виваженими, то варто визнати, що в російському світогляді ХІХ ст. ця тенденція почала зароджуватися в християнській філософії, а її становлення варто пов'язувати з науковими дослідженнями арх. Хрісанфа. Він першим усвідомив необхідність поділу язичницького натуралізму на об'єктивний і суб'єктивний. Згодом абсолютно самостійно цю необхідність обґрунтує Д. Овсяннику-Куликовський у численних працях, присвячених ведійській міфології.

Звернемо увагу, що спадщина Д. Овсяннику-Куликовського з питань герменевтики тексту Рігведи досить поважна. Вчений у своїх ведологічних дослідженнях зачіпає проблеми хронології ведичної епохи і текстів Рігведи, особливості соціокультурного життя аріїв та теорії завоювання Індії, загальної класифікації згаданих у цій духовній пам'ятці божеств тощо. Чільну увагу приділяє вчений культу Агні, Індри, Адіт'їв та Соми.



Д. Овсянико-Куликовський, на противагу своїм попередникам, не побоїться окреслити хронологічні рамки того явища, яке він називає ведаїзмом, і яке стало об'єктом його власних досліджень. Зважаючи на суперечності, які зустрічаються в роботах вченого, ми акцентуємо увагу лише на загальних тенденціях вирішення цього питання вченим і зазначимо, що хронологічні рамки ведаїзму сягають приблизно 1500 – 800 рр. до н.е. Щоправда, у роботах вченого зустрічаються і більш вузькі його рамки, наприклад 1000-800 рр. до н. е. [17, с. 91].

Розглядаючи проблему авторства Рігведи, Д. Овсянико-Куликовський стверджує, що цей історичний твір є «результатом колективної роботи цілого ряду поколінь жреців»[41, с. 664], його складові формувалися впродовж кількох століть. Фактично саме тому збірник характеризує гама різних за змістом текстів. Мислитель знаходить у ньому і наївну «молитву» дикуна, і філософські думки вже досить розвинутого розуму, і міфи, що сягають індоєвропейської давнини, і більш нові легенди індійського походження [41, с. 664].

Слід відзначити, що запропонований мислителем методологічний підхід до розуміння змісту Рігведи відкриває надзвичайно широкі можливості для її інтерпретації. Адже, використовуючи його, кожен уривок з текстів Рігведи можна витлумачити так, як він співвідносився насамперед з власною світоглядною позицією інтерпретатора, за нею приховується і дійсна природа змісту цього тексту. Наше припущення повністю підтверджує уявлення Д. Овсянико-Куликовського про те, що Рігведа постає як «складна і штучна система, розроблена до дрібниць» [41, с. 663], а відтак потребує розгадки, яку пропонує не текст, а інтерпретатор.

Виходячи з власних методологічних засад, Д. Овсянико-Куликовський у дусі герменевтичного натуралізму намагається примирити в одній реконструкції фізичну й абстрактну природу звеличених у Рігведі богів. Показовим прикладом у цьому контексті може бути Сома, якого мислитель розглядає і як рослину, і як напій, і як екстаз [Див.: 41]. Такий підхід дає можливість вченому констатувати еволюцію людської думки в процесі формування цієї

історичної пам'ятки. Так, на першому етапі розвитку думки кожній речі приписувалася обоженні (блага або добра для людей) властивості людей і, зокрема, воля. Згодом від «поклоніння видимим речам люди приходили до поклоніння невидимим; обоженні факти поступалися місцем обоженному узагальненню фактів» [2, с. 160.]. Іншими словами, другий етап розвитку людського мислення пов'язаний з поклонінням вже не тільки реальним (натуралізм), а й уявним речам, а також узагальненим уявленням (суб'єктивним уявленням) про тих і інших. Паралельно від деїфікації безпосередньо оточуючих людину фізичних явищ і процесів (вогню, гір, долин, річок, струмків, каменів, дерев тощо) вона переходила до обоження більш віддалених (неба, Сонця, зірок, Місяця). І лише з часом людина переходить від поклоніння природним феноменам до шанування мислимого, надприродного і позбавленого матеріальних атрибутів духу.

Відштовхуючись від думки про те, що Рігведа акумулює в собі різні стадії розумової еволюції давніх арійців, Д. Овсянико-Куликовський виділяє два великих блоки змісту тексту Рігведи, які пов'язує їх з двома періодами розвитку релігійної свідомості поетів епохи ведаїзму. Перший етап, за твердженням мислителя, характеризується політеїзмом, який виражається не стільки в простому обоженні персоніфікованих сил природи, скільки відшліфованих у результаті еволюції людської думки абстрактних божеств – грози, бурі і війни; культових (Агні, Сома); космічних (Небо, Земля) тощо [7, с. 175]. На другому етапі зароджується філософське мислення і створюються «небагато філософських гімнів Ріг-Веди». Показово, що за твердженням Д. Овсянико-Куликовського, саме в цей час виникає єдинобожжя і ставиться проблема походження світу [17, с. 91–92.]. Показово, що остання залишилися поза увагою російського мислителя.

Як бачимо, запропонована Д. Овсянико-Куликовським концепція становлення ведійського монотеїзму повністю розходиться з думками представників християнської ведології. При чому ця відмінність ґрунтується не стільки на аналізі самих текстів Рігведи, скільки на

відмінностях теоретико-методологічних засад двох підходів. У той час, як християнські мислителі намагалися розглянути світоглядну специфіку ведаїзму крізь призму біблійного переказу, Д. Овсянико-Куликовський підходить до дослідження цієї проблеми, користуючись позитивістськими методологічними настановами, зокрема вченням О. Конта про стадії розвитку людського мислення [Див.:184].

Запропоноване Д. Овсянико-Куликовським положення про ведійський монотеїзм не витримує критики. Адже, звернувшись до самої Рігведи, зокрема першого гімну II мандали, бачимо пряме ототожнення Агні з Іन्द्रою, Вішну і Брахманаспаті (3), Варуною, Мітрою, Ар'яманом і Аншею (4), Тваштаром і знову Мітрою (5), Рудрою, Марутою, Ватою і Пушаном (6), Савитаром і Бхага (7), Рібху (10), Адіті, Хотрем, Бхараті, Їдою і Сарасваті (11)[283]. У вірші 15 того ж гімну Агні описується і як схожий на ототожнених з ним божеств, і як рівний такий, що перевершує їх своєю величчю. Можна припустити, що в цьому уривку Рігведи мова йде про специфічне монотеїстичне уявлення про Божественне (Агні) – він одночасно є всіма Своїми Силами (боги) і відрізняється від них і перевершує їх своєю величчю [283].

Наше припущення значно уточнює сучасний російський ведолог О. Семененко, який вважає, що «Рігведа містить два смислових рівні і пропонує два вчення (політеїзм і монотеїзм / монізм) одночасно. На буденному (псевдосакральному) рівні релігія Рігведи характеризується політеїзмом, на прихованому сакральному (містичному) рівні – надзвичайно розвиненим монотеїстичним / моністичним поклонінням Єдиному в різноманітті Його Форм» [294, с. 13].

Чільну увагу Д. Овсянико-Куликовський приділяє вивченню ведійського культу Вогню – Агні. Мислитель в описі Агні звертає увагу на такі риси, які відразу відкидають людину до первісних етапів розвитку людства, до етапу приручення людиною вогню і викликаної цим культурної революції. Показовим, на думку російського мислителя, в цьому контексті є те, що Рігведа виступає чи не єдиним

історичним джерелом, яке зберегло згадку про цю історичну подію. Цей період у розвитку людського мислення Д. Овсянико-Куликовський називає «наївно-релігійним ставленням до Вогню», «ускладненим деякою містичною захопленістю» в «дитячому розумі вогнепоклонників» [41, с. 678 – 682].

Як бачимо, в цьому контексті Д. Овсянико-Куликовський розглядає Рігведу як історичну пам'ятку, що фіксує різні етапи розвитку, а відтак і еволюцію мислення індоаріїв. З її допомогою, на думку вченого, можна реконструювати особливості розвитку не тільки релігійної свідомості, але й історію розвитку різних релігій людства [41, с. 662]. Адже тільки тоді, коли ми зрозуміємо особливості релігійної свідомості та спосіб мислення стародавніх людей, ми зможемо вийти за рамки сучасних нам уявлень і зрозуміти ті частини тексту Рігведи, які складно зрозуміти сучасним способом мислення. Незважаючи на те, що такий підхід формує світоглядні підстави для ідейного розриву мислителя з пануючим у його концепції натуралізмом, такий висновок все ж був би безпідставним, оскільки, за переконанням Д. Овсянико-Куликовського, психологія завжди відображає залежність свідомості від матеріальних явищ. На основі цієї світоглядної засади відбувається тлумачення Рігведи мислителем і культу Агні зокрема.

Мислитель акцентує увагу на трьох основних психологічних причинах культу вогню. По-перше, Д. Овсянико-Куликовський доводить, що на ранніх стадіях розвитку суспільства люди не могли не дивуватися властивостям вогню. «Яскраве полум'я вогню, його жар, його блиск, його дим викликали захоплений подив. Вражаючим здавався і той факт, що вогонь світить навіть вночі, і навіть те, що його видно здалеку. Почуттям особливого подиву відмічалось прагнення вогню до неба під дією вітру. Не без цікавості спостерігали, як вогонь «пожирає» дрова, рослини і всяку їжу, яку йому пропонували, при цьому особливо вражаючим було те, що ця легка, ефірна істота так легко справляється не тільки з м'якою, але й з твердою їжею» [7, с. 191].

Перший подив наївної дитячої свідомості давніх аріїв та така ж наївна логіка підказували людям, що вогонь – це жива істота, яка наділена розумом і волею. При цьому Д. Овсянко-Куликовський переконаний, що на тому рівні розвитку, «на якому стояли ці вогнепоклонники, в той давній час, людина найвищою мірою суб'єктивна і уявляє собі речі не інакше, як приписуючи їм свої власні атрибути» [7, с. 191].

Не менш важливим чинником, за твердженням мислителя, є чинник культурний, оскільки саме відкриття вогню стало одним із наймогутніших рушіїв цивілізації. Усвідомлення важливого значення вогню для розвитку суспільства неодноразово стверджується у Рігведі. Д. Овсянко-Куликовський підкреслює, що арії пов'язували з відкриттям вогню і започаткуванням осілого способу життя, оскільки «Агні облаштував їх житло», вони вважали вогонь охоронцем шлюбу та вважали, що саме завдяки Агні через культ людина долучається до світової гармонії [Див.: 7, с. 193]. В результаті такого наївного здивування, захоплення у людини зароджуються перші містичні почуття, «вплив яких на дитячу психіку людини був на високому ступені і мав плідні наслідки [41, с. 678 – 683].

Отже, три психологічні фактори: 1) здивування надзвичайними властивостями; 2) робота примітивної логіки, яка визначила вогонь як живу істоту; 3) усвідомлення залежності людини від вогню – приводить до злиття їх в одне психічне ціле, що, за твердженням Д. Овсянко-Куликовського, з'являється як принципово новий психологічний момент – релігійне почуття. Формування останнього пов'язане зі встановленням специфічного зв'язку (*religio*) людини з обожненим явищем. «Віднині, – пише мислитель, – людина буде дивуватися йому, любити його, дорожити їм, усвідомлювати свою залежність від нього тощо» [7, с. 195].

Аналізуючи особливості становлення релігійного почуття у індусів, Д. Овсянко-Куликовський підкреслює одну важливу в контексті сучасного світогляду особливість: «Для стародавніх народів, які стояли на тому ж рівні розвитку, сказати що такий-то,

Агні, Індра, Аполлон, Зевс та ін., є бог, – означало нічого не сказати або, в крайньому випадку, сказати дуже мало. Потрібно було визначити – чого саме цей бог є» [7, с. 197]. В цей час, стверджує мислитель, поняття «бог» було рівнозначне поняттю «діяч», «управитель», «владика». При чому кожне божество діяло в певній сфері, визначало дію певного кола явищ, було владикою чітко визначених благ.

Звернемо увагу, що, констатуючи зародження теософії у текстах Рігведи, Д. Овсянико-Куликовський доводить, що цей процес відбувався на основі віри в стихійну природу божества [Див.: 7, с. 202]. В цьому контексті мислитель звертає увагу на відмінність, яка, до речі, в Рігведі ще не набуває вигляду нездоланної прірви, – між «культовою релігією» і теософією. Показово, що культ Агні досить повно виявляє формування нового типу світогляду, однак розриву тут ще не спостерігається. З одного боку, підкреслює мислитель, в Рігведі досить чітко розвивається думка щодо основного завдання Агні – тут він постає як жрець (*hotar*), який, по-перше, «здійснює відплату [рос. воздаяние – *Уточ. В. С.*] богам», в цій іпостасі він виступає владикою культів і обрядів, по-друге, Агні приводить богів до жертвоприношення, відповідно в цій другій іпостасі він виступає посередником між людьми та богом: «Боги «куштували» все це не інакше, як через посередництво Агні. Так, у гімні II, 1, 13, зазначає Д. Овсянико-Куликовський, сказано, що «сини Адіті (Варуна, Мітра, Ар'яман та ін. стародавні боги) зробили його (своїм) ротом і язиком» [Див.: 7, с. 197]. Показово, що, на відміну від Гермеса, який є своєрідним посильним Зевса, «Агні не відіграє такої службової ролі. Він є божеством самостійним, великим, а деякі його атрибути і та роль, яку він грає, надають йому значення набагато більшого, ніж в інших богів» [7, с. 198]. Агні, виступаючи гостем і благодійником смертних, поставав у людській уяві як великий мудрець, який все знає, все бачить, все розуміє.

Намагаючись зрозуміти причини величі Агні, Д. Овсянико-Куликовський приходять до висновку, що вони обумовлені тими

мізерними знаннями, які існували в цей час. Люди добували вогонь шляхом тертя – дерева, каменю, вогонь з'являється з хмар та інших природних явищ. Це безумовно наводило на думку про всепроникність вогню, причому остання стосувалася не тільки фізичних процесів, але й духовних – вогонь знає і предків, – він «знаючий всі істоти». Крім того, як всепроникаючий і таємно існуючий у всьому – дереві, камені, воді тощо, вогонь отримує атрибут вічності, причому вічності не у сенсі довгого життя, а в сенсі «абсолютного безсмертя». Крім того, Агні виступає джерелом безсмертя як богів, так і людей [Див.: 7, с. 201].

Показовими, на наш погляд, є ідеї Д. Овсянико-Куликовського щодо тлумачення феномену безсмертя у ведаїзмі. Мислитель звертає увагу на те, що ведійське розуміння безсмертя можна поділити на три категорії: по-перше, безсмертя Агні і Соми – воно абсолютне, і є джерелом безсмертя для інших богів та людей, по-друге, безсмертя інших богів (окрім Агні, Соми та частково Землі і Неба – вони виступають божествами космічними) – воно відносне і потребує підтримки з боку культу. Третім видом безсмертя є безсмертя людей, воно зводиться до безсмертя душі і безперервності роду, який ґрунтується на родоводу культу предків [Див.: 7, с. 188]. Показовою в цьому контексті є думка Д. Овсянико-Куликовського про те, що безсмертя людської душі забезпечується винятково родовим культом предків, воно не є абсолютним. Крім того, таке уявлення давало можливість прирівняти людину до богів – щоб стати безсмертною, людина має померти.

Виходячи з концепції безсмертя душі, мислитель виявляє одну специфічну властивість космологічних уявлень давніх аріїв, а саме: культ, забезпечуючи безсмертя богів, постає своєрідною формоутворюючою ланкою між земним світом і божественним. Боги існують тільки завдяки культу, який здійснює людина [Див.: 7, с. 185–189]. Фактично таке розуміння культу виявляло не стільки страх людини перед божеством, скільки надавало їй величезної космічної сили.

Запропоноване Д. Овсянико-Куликовським тлумачення культу яскраво виявляє його психологічну основу – з одного боку, людина «усвідомлює індивідуальний взаємозв'язок з надприродною істотою або могутністю, відчуває свою причетність до інобуття...» [282, с. 413], а з іншого – формується «почуття єдності з іншими або навіть з космосом в цілому, коли те, що значиме, і ті, для кого воно значиме, стають одним» [371, с. 393].

Отже, інтерпретація текстів Рігведи з позицій психологізму та еволюціонізму дала можливість Д. Овсянико-Куликовському сформулювати власну концепцію розумової еволюції людини на ранніх стадіях її психічного розвитку. На тлі культурологічного та психологічного аналізу культу Агні (вогню) мислитель, з одного боку, доводить рух думки від одиничного до загального, що, безумовно, залишає його в межах натуралістичної парадигми, а з іншого – показує його психологічне значення, що реалізується в контексті сформованої арійцями ідеї безсмертя.

## **2.2. Натуралістично-психологічна інтерпретація Рігведи Д. Овсянико-Куликовським**

Висвітлена у попередньому підрозділі Д. Овсянико-Куликовським інтерпретація культу Агні у ведаїзмі, дає всі підстави вважати мислителя представником психологічно-натуралістичної парадигми, навіть попри те, що він часто залишає поза увагою саме висвітлення теоретичних засад цієї психологічної компоненти. У його працях знаходимо лише загальні зауваження, які подекуди виявляються у критиці запропонованого його попередниками однобічного натуралістичного тлумачення Рігведи. «Стародавні, – пише Д. Овсянико-Куликовський, – далеко не були до такої міри астрономи і метеорологи, як про це думає сучасна порівняльно-міфологічна школа. Звичайно, явища небесні і метеорологічні привертати до себе їх увагу і викликали в них посилену міфотворчу діяльність. Але за всім цим вони не залишалися глухі і сліпі до всього... психологічного... Таємничий світ душевних рухів привертав



до себе увагу і допитливість древніх не менше» [34, с. 29 – 30]. Вчений переконаний, що поети Рігведи знаходилися на тому рівні релігійної свідомості, коли «людина обожнює свої власні душевні і тілесні стани, коли, наприклад, хвороба, гнів, радість тощо вона розуміла як особливі істоти, що в неї вселилися. Аналогічно вона дивилася і на різні екстатичні стани» [41, с. 220–221.].

Теоретичним тлом формування натуралістично-психологічної парадигми у творчій спадщині Д. Овсянико-Куликовського стала робота В. Гумбольдта «Про відмінність будови людських мов і її вплив на духовний розвиток людства»[133]. В цій праці німецький мислитель одним із перших висловив думку про те, що мова – це не якась «річ», щось зовнішнє та об'єктивне стосовно людини. Мова – це завжди функція людської душі. Цією думкою мислитель започаткував, з одного боку, дослідження мови як явища суто психічного, а з іншого – думку про лінгвістику як психологічну науку. Не менший вплив на становлення психологічної концепції Д. Овсянико-Куликовського мала й думка про тісний взаємозв'язок мови та мистецтва.

Реалізація цієї ідеї під час тлумачення текстів Рігведи здійснюється у тісному взаємозв'язку з тлумаченням двох давньоарійських культів – Мови-Вач та Соми крізь призму екстазу. Останній є тим психологічним фактором, який породжує релігійне почуття. Зважаючи на те, що формування нових теоретико-методологічних засад тлумачення текстів Рігведи у творчості Д. Овсянико-Куликовського відбувалося в контексті позитивістського еволюціонізму, він так і не зміг повністю дистанціюватися від натуралістичної її інтерпретації, залишивши мову суто повітряною стихією.

Беручи за теоретичну основу думку про важливу роль психологічного чинника розвитку людства та культури, Д. Овсянико-Куликовський акцентує увагу на тому, що провідна роль в сукупності цих психічних факторів належить екстазу. «Історія танців, історії співу, музики і поезії, різні сторони релігійного життя людства, і,

нарешті, сукупність явищ, пов'язаних з уживанням п'янкних напоїв і наркотичних засобів... все це разом узятє зводиться, в своїй психологічній основі, до історії культурно-психічного фактору, що називається екстазом» [34, с. 4].

Розглядаючи екстаз як головний психологічний фактор розвитку людства, Д. Овсянико-Куликовський, розвиваючи думки В. фон Гумбольдта та О. Потебні, доводить, що мова, яка у давніх суспільствах тісно пов'язана з поезією та музикою, має психологічні елементи екстазу, який породжується ритмом. «Звертаючись до мови, – зазначає Д. Овсянико-Куликовський, – ми бачимо, що їй притаманний ритмічний початок, який постає як невід'ємна її складова, її душа» [34, с. 5]. Разом з тим, вчений визнає, що мова у свідомості давніх аріїв мала надзвичайно важливе значення – вона поєднувала людей між собою, забезпечувала космічну єдність людей і богів.

Зроблені нами попередні зауваження дають всі підстави стверджувати, що розвиток психологічної теорії тлумачення Рігведи Д. Овсянико-Куликовським відбувався, з одного боку, на теоретичному тлі робіт його ідейних попередників (зокрема В. фон Гумбольдта), а з іншого – в тісному взаємозв'язку з тлумаченням вченим двох ведійських культів – Соми і Мови-Вач (мовлення – *Уточ. В. С.*) крізь призму екстазу. Запозичений у О. Потебні методологічний підхід яскраво виявляє взаємообумовленість психічних та фізіологічних процесів і дає можливість пояснити місце мови в світоглядних уявленнях давніх аріїв.

Намагаючись обґрунтувати психологічну парадигму тлумачення Рігведи, Д. Овсянико-Куликовський все ж залишається в ідейному полі натуралістичної парадигми. Ця тенденція у творчій спадщині мислителя, на наш погляд, обумовлена його неспроможністю побачити символічний зміст Рігведи, зокрема богині Вач. Остання в Рігведі, за твердженням П. Грінцера, розглядається символічно,

виявляючись в образах корови, інколи «коня», «скакуна», «колісниці» тощо [Див.: 128].

Ймовірніше за все, саме неспроможність зрозуміти символічний зміст Рігведи, з одного боку, та опосередкований характер вияву Вач в Рігведі, з іншого – змушує Д. Овсянико-Куликовського розглядати Мову-Вач у тісному взаємозв'язку з Сомою, які, за твердженням дослідника, спочатку мають суто космологічну природу і виявляються аналогічно Агні у вигляді дощу. «Хмари розглядалися як небесні скелі, від зіткнення яких породжувався вогонь блискавок – арам-парат (син води). Пролиття небесного Соми, так само як і приготування земного, супроводжувалося мовою: це небесне дієслово, яке чуто в гуркоті грому» [7, с.219].

Таким чином, Мова-Вач, аналогічно до Соми та Агні, за твердженням Д. Овсянико-Куликовського мала свій космічний вияв, причому не тільки в грозовому, але й дощовому уявленні. Адже мова, зазначає мислитель, завжди розглядалася як щось рідке, плинне, таке, що ллється – образ, що витікає з ритмічної природи мови. При цьому, зазначає Д. Овсянико-Куликовський, індоарійська традиція тлумачення мови яскраво проявляється в багатьох мовах, в тому числі й нашій [мова йде про російську мову]. «Ми дотепер говоримо: мова ллється, пісні течуть, плавна мова тощо» [7, с. 219].

Особливого значення, зазначає Д. Овсянико-Куликовський, Мова-Вач набуває у гімнах, присвячених Сомі, тут ці два божественні начала розглядаються у діалектичній єдності. З одного боку, Мова породжує Сому, а з іншого – «Сома рушає мовою, як гребець човном» або ж «Сома сколихнув хвилю Мови, – гімни, як ріку» [Див.: 7, с.218]. В результаті ж Сома і Мова разом виявляються у вигляді дощу, і в цьому контексті Мова розглядається як волога небесна.

Однак, зазначає Д. Овсянико-Куликовський, Мова не тільки ллється, вона не тільки тече, але й запалює та світить, Мова аналогічно Сомі та Агні приводить в екстаз (brahman). Саме в цих психічних станах екстазу, що зумовлювався, з одного боку, співом гімнів, а з іншого – вживанням п'яних наркотичних напоїв,

ведійській релігійній свідомості відкривається світло тієї божественно-містичної сутності світу, світових процесів, приєднання до яких (через той же екстаз) дає всьому світу силу життя і робить богів і людей безсмертними. Саме стан екстазу породжував уявлення про те, що існує інше, вічне, божественне життя чи, якщо бути більш точними, безсмертя. Тобто екстаз є тим психологічним фактором, який формує основу релігійного досвіду [371].

Обґрунтування космологічної концепції Мови давало можливість Д. Овсянико-Куликовському можливість пояснити власну психологічну парадигму інтерпретації гімнів Рігведи. Українсько-російський дослідник доводить, що індоарії, користуючись аналогіями, вбачали в Мові ту ж саму божественну природу, що мали Агні та Сома: мова «вселяється в людей, ховається в людях, як невидима, невідчутна, і раптом виявляється як щось, що звучить, співає, на крилах ритму перелітаючи від людини до людини» [7, с. 215]. Іншими словами, Мова-Вач у гімнах Рігведи, на думку Д. Овсянико-Куликовського, постає як щось «об'єктивне, незалежне від людини, що молиться; це аж ніяк не проста функція людської душі, це – як би самостійні і до того ж обдаровані надприродною силою істоти... це «богині мови»... «молитви» і гімни об'єктивувалися і обожнювалися» [41, с. 673].

Говорячи про об'єктивацію та обожнення Мови-Вач у Рігведі, Д. Овсянико-Куликовський все ж визнає, що персоніфікованою богинею вона стає тільки в пізніх гімнах. «Образ Мови як верховної богині і цариці богів має розглядатися як кінцевий результат думки, яка в ході віків розробляла космічну і також культову ідею Мови» [7, с. 223]. На ранніх же стадіях розвитку індоарійського мислення мова розглядалася насамперед як своєрідний стихійний початок, який пронизує всі сфери буття – світ богів і світ людини, поєднуючи їх між собою.

Припущення Д. Овсянико-Куликовського щодо космологічного значення Мови далеко не безпідставне, оскільки Мова, поряд з Агні та Сомою, є вічною, вона «єдина в своїй сутності, проявляється у всій

багатоманітності мов, молитов, гімнів тощо, знаходиться в один і той же час і в устах людей, і в громах, і в світлових явищах» [7, с. 223–224]. Завдяки всепроникності, Мова, аналогічно Агні, пов'язує між собою два світи – світ богів і світ людини, «вона, – пише Д. Овсянико-Куликовський, – є посередником між богами і людиною, як вісниця богів і людей вона тим самим передбачала роль священного вогню. Як джерело екстазу вона передувала п'янкому напою: культ мови, – зауважує Д. Овсянико-Куликовський, – був першим «вакхічним культом» [7, с. 215].

Як бачимо, Д. Овсянико-Куликовський, розглядаючи процес обожнення мови, з одного боку, підкреслює її психологічне значення, а з іншого – не виходить за рамки позитивістських методологічних настанов. Вчений приділяє детальну увагу процесу обожнення мови, показуючи еволюцію давньоарійського мислення – від натуралізму до психологізму. У його концепції тлумачення Рігведи яскраво проглядається думка про те, що спочатку мова має суто космологічний вияв, згодом ця космологічна стихія обожнюється і, врешті, персоніфікується [Див.: 7].

Психологічне значення мови Д. Овсянико-Куликовський виводить зі специфіки інтерпретації взаємозв'язку (Rtam) культу з космосом, на основі якого формується почуття нумінозного (Р. Раппапорт), психічним виявом якого на ранніх стадіях суспільного розвитку є екстаз. Останній породжується культовою (молитви та дії) діяльністю людини, що дає всі підстави вважати, що саме людина та її мова, яка на рівні культу постає у вигляді молитви, з одного боку, виступає запорукою існування богів та всесвіту, а з іншого – є засобом керування богами (природними явищами). Поряд з іншим показано, що Д. Овсянико-Куликовський не доводить до логічного завершення ідею про креативну роль Мови-Вач.

Загалом погоджується з твердженням Д. Овсянико-Куликовського і арх. Хрісанф, який не просто одночасно стверджує стихійно-космологічну і обожнену природу рігведійських божеств, а пояснює специфіку їх взаємозв'язку. «Всі Боги Вед зображуються як

живі істоти; вони їдять, п'ють, говорять, гніваються, але ця їх життєвість примарна, і є нічим іншим, як уособленням властивостей і явищ природи. Це, – зазначає арх. Хрісанф, – не антропоморфізм у власному сенсі. Поет тільки на ті миті, коли закликає богів і співає їм хвалу, забуває про те, що це несвідомі явища природи, що довгі руки бога Савітри, наприклад, промені сонця, а боги з довгою кистю руки – мерехтлива смуга світла на горизонті під час сутінків. Суб'єктивність цих богів нестійка» [72, с. 200].

Зроблене арх. Хрісанфом зауваження, з одного боку, підриває теоретичні підстави позитивістських інтенцій Д. Овсянико-Куликовського, однак з іншого – дає можливість пояснити, на перший погляд, суперечливу природу богів давніх аріїв. Крім того, це зауваження дає всі підстави припустити, що відсутність у Рігведі гімнів, присвячених Мові, тісно пов'язана зі специфікою її стихійної природи – мова не виявляється безпосередньо у чуттєвому образі, що, як було показано вище, є вкрай важливим чинником розвитку мови в міфологічній свідомості. Мова – це повітряна стихія, що пов'язує між собою світ богів і світ людей і виявляється у вигляді голосу, звуку та ритму, які, в свою чергу, виступають джерелом екстазу.

Крім того, арх. Хрісанф звертає увагу на те, що в Рігведі досить часто мова йде про народження богів. У цьому контексті російський мислитель підкреслює фізичну природу народження фізичних явищ. Іншими словами, арх. Хрісанф говорить про народження дня, схід сонця, річний та добовий колообіг тощо. В свою чергу, Мова, як слушно помітив Д. Овсянико-Куликовський, народжується не сама по собі – вона виявляється як результат дії певного природного явища – грім, дощ, в яких вона іманентно присутня (мова вічна) або ж постає одночасно рушієм та результатом культової діяльності людини – мова забезпечує формування своєрідного стану «комунітас» (Р. Раппапорт), екстазу (Д. Овсянико-Куликовський), на ґрунті якого виникають перші релігійні почуття [371].

Наше припущення повністю підтверджують зауваження Д. Овсянико-Куликовського щодо специфіки ведійської молитви.

«Індуси епохи вед, – пише мислитель, – не мали поняття про молитву мислинневу, про молитовне налаштування незалежно від його вираження в слові і співі. Як же в такому випадку божество почує молитву? Мало того: така молитва, якби навіть вона якось і дійшла до божества, все одно не подіє на нього, тому що вона діє саме своїми словами, – їхніми звуками, ритмом мови, чарами цього ритму. Саме ці чари і їхній вплив позначалися вищенаведеним терміном brahman [екстаз – Уточ. В.С.]» [7, с. 184].

Таким чином, молитва (Бригаспаті) – це обожнена Мова-Вач, за допомогою якої людина вибудовувала відносини з богами, приводила богів у екстаз (brahman). Фактично відповідно до тлумаченням Рігведи Д. Овсянико-Куликовським стародавня «молитва», з одного боку, була звичайною людською мовою, яку призвичаїли до цілей культу, а з іншого – вона була вічною за своєю внутрішньою суттю частиною космологічного цілого. Показовим у цьому контексті є розуміння космосу давніми арійцями, останній, за твердженням Д. Овсянико-Куликовського, розглядався як «своєрідний культ, як грандіозне всесвітнє жертвопринесення. Космос – це макрокосм культу» [7, с. 205]. Іншими словами, культ – маленький космос, в якому відображені основні його стихії і сили світу.

Аналізуючи тексти Рігведи, Д. Овсянико-Куликовський підкреслює тісний взаємозв'язок між цими двома сферами, космосом і культом, між цими двома порядками, аналогічними і співвідносними, пов'язаними споконвіку таємничим зв'язком. «Якщо культ залежить від космосу (бо від нього отримує свій «матеріал»), то космос, в свою чергу, за твердженням мислителя, знаходиться в прямій залежності від культу, бо в таїнстві останнього цей матеріал так сконцентрований і організований, що стає могутньою силою, магічно впливає на весь світ. Ця сила, – підкреслює Д. Овсянико-Куликовський, – перебуває в руках людей, і люди управляють космосом «уздою культу» [7, с. 205].

Тісний взаємозв'язок між космосом і культом у Рігведі, за твердженням Д. Овсянико-Куликовського, позначається словом Rtam

– «це щось організоване і пущене в хід як своєрідний механізм» [7, с. 206]. Причому стосовно культу Rtam означає строгий порядок дії під час здійснення жертвопринесення – «струнка система священнодійства і співу встановлена одвіку, якої непорушно дотримуються у всіх своїх частинах і подробицях» [7, с. 207]. Фактично саме Rtam культу є тим чинником, який, за твердженням американського антрополога Р. Раппапорта, формує почуття нумінозного. На думку Р. Раппапорта, під час Rtam культу (ритуалу) «значення стає станом буття. Воно тепер не преференціальне, а виступає станом суб'єктів, які більше не відрізняються від того, що значимо для них. <...> Може виникнути безпосереднє, незаперечне почуття єдності з іншими або навіть з космосом у цілому, коли те, що значимо, і ті, для кого воно значимо, стають одним» [371, с. 393].

Стан в якому перебуває людина під час жертвопринесення (ритуалу) – екстаз (Д. Овсянико-Куликовський), на думку Р. Раппапорта, не можна пояснити, його не можна висловити, його можна тільки пережити в процесі самого жертвопринесення. Цей стан – комунітас, за твердженням американського мислителя, постає своєрідним результатом єдності священного (продукт мови) і нумінозного (продукт емоцій), яка формується в ході літургійного порядку (Rtam культу – Д. Овсянико-Куликовський).

Показово, що Р. Раппапорт теоретично доводить тісний взаємозв'язок мови та емоцій у процесі формування стану комунітас. «За відсутності нумінозного священне відрізане від людського почуття і не тільки позбавлене життєвості, а й відчужене від людської потреби. Якщо немає священного, нумінозне знаходиться в зародковому стані і навіть може стати демонічним» [371, с. 404]. Фактично, саме таку єдність мав на увазі Д. Овсянико-Куликовський, коли говорив про єдність макро- і мікрокосму, яка досягається в процесі культової діяльності та формуванні екстазу (brahman). Саме цей стан був тим психологічним чинником, який обожнювався, а згодом (у брахманізмі) трансформувався у нове самостійне божество.



Що стосується космічного Rtam, він означає порядок, пануючий у світі, правильну зміну пір року, дня і ночі, руху світил, впорядкованість природних явищ. Причому, за твердженням Д. Овсянико-Куликовського, цей космічний Rtam зображується як продукт творчої діяльності богів. Тут кожне божество є творцем Rtam – порядку підвідомчої йому сфери явищ. Показово, що космічний Rtam, один раз встановлений, є незмінним законом для самих богів.

На основі сказаного доходимо висновку, що Д. Овсянико-Куликовський доводить тісний взаємозв'язок між культом і космосом, які керуються єдиним законом Rtam. Культ, з одного боку, виступає своєрідним відображенням космічного Rtam, а з іншого – є великим знанням в руках людини, яка отримала здатність керувати космічними процесами. При цьому людина здатна керувати богами (природними явищами), однак не здатна змінити сам Rtam.

Відтворюючи специфіку космологічних уявлень індоаріїв, Д. Овсянико-Куликовський все ж не доводить до логічного завершення іманентно присутню в його творах ідею про креативну роль Мови-Вач, молитви, яка у Рігведі розглядалася як творець Всесвіту. Ймовірніше за все, такий підхід був обумовлений, з одного боку, розмитістю космологічної концепції Рігведи, а з іншого – тим, що творці у Рігведі не керуються задуманими планами, а діють як ремісники. «Можливо, саме тому – припускає Р. Дандекар, – творець сам по собі не відіграє скільки-небудь помітної ролі в індуїстській релігійній думці, яка рідко задається питанням про те, яким чином, заради кого і навіщо був створений світ» [139, с.137].

Аналізуючи космологію Рігведи, варто звернути увагу на зауваження С. Радхакришнана щодо варіативності космологічних уявлень Рігведи. В цьому контексті мислитель, акцентуючи увагу на різноманіття рігведійських теорій походження Всесвіту, – з води, первинного (золотого) яйця, внаслідок жертвоприношення (принесеного в жертву Пуруші), все ж вважає найбільш плідним один із пізніх гімнів – гімн Насадії (перекладеним на англійську мову М. Мюллером): «Тоді не було ні того, що є, ні того, що не є, не було

ні неба, ні небес, які вище... Тоді не було смерті, отже, не було нічого безсмертного. Тоді не було світла, (відмінності) ночі і дня. Цей Єдиний дихав сам собою, не дихаючи; іншого, крім нього, тоді не було нічого... на початку всього було море без світла; зародок, який лежав, покритий оболонкою, цей Єдиний був народжений силою тепла (тапаса)... На початку перемогла любов, яка була насінням, що походить із духу; поети, пошукавши в своєму серці, знайшли при посередництві мудрості зв'язок суцього в неіснуючого... Боги з'явилися пізніше цього створення [231, с. 51-52].

За твердженням С. Радхакришнана, наведений нами уривок з гімну Насадії є найбільш чітко сформованою теорією творення Всесвіту. Під час аналізу космологічної теорії Рігведи увагу мислителя, перш за все, привертає невідповідність наших категорій – існуючого і неіснуючого (буття і небуття) для опису тієї Абсолютної реальності, що лежала в основі світу. Відповідно до гімнів Рігведи вона не може бути охарактеризована як існуюча або неіснуюча: «Єдиний дихав без дихання своєї власної сили... Він поза часом, поза простором, поза віком, поза смертю і поза безсмертям. Ми не можемо висловити, що це таке, крім того, що він є» [278]. Говорячи сучасною мовою, первинний Абсолют виступав тотожністю «Я» і «не-Я». розвиток цього первинного Абсолюту відбувається завдяки тапас. «Тапас, – пише С. Радхакришнан, – це саме «прагнення вперед», спонтанне «виростання», проекція буття в існування, збудливий імпульс, одвічний духовний запал Абсолюту. За допомогою цього тапаса ми отримуємо буття й небуття, «Я» і «не-Я», активного Пурушу і пасивну Пракриті» [278]. Подальший розвиток, продовжує свою думку мислитель, відбувається завдяки взаємодії цих двох протилежних начал.

Таким чином, відповідно до поглядів С. Радхакришнана, буття Всесвіту обумовлене зародженням самосвідомості, духу, який стає стимулом до прогресу. Показовим у цьому контексті є те, що бажання постає чимось більшим, ніж просто думка, воно є своєрідним інтелектуальним збудженням (екстазом/brahman), діяльним зусиллям.

Цей зв'язок скріплює існуюче з неіснуючим. Іншими словами, Абсолют як початок буття – це трансцедентна свідомість. Протилежність розвивається всередині його самого й проходить відповідні стадії: 1) вищий Абсолют; 2) гола самосвідомість, «Я» є «Я»; 3) обмежена самосвідомість у формі іншого [278].

Зроблені нами зауваження вкрай важливі для розуміння креативного значення Мови, чого, на жаль, не зміг пояснити ані Д. Овсянико-Куликовський, ані С. Радхакришнан, який, пояснюючи космології індоаріїв, оминає своєю увагою один із засадничо важливих моментів гімну Насадії, а саме: «Поети, пошукавши в своєму серці, знайшли при посередництві мудрості зв'язок суцього в неіснуючого». Тобто мова йде про те, що «з небуття народжується буття», однак, на наш погляд, йдеться у цьому контексті не про все буття, а про народження богів через вимовлені гімни. Наше припущення повністю поділяє С. Секундант, який, аналізуючи гімн Насадії, наголошує, що «тут ідеться про породжуючу космогонічну силу священної мови: завдяки гімнам те, що було для нас небуттям (боги), стає буттям» [292].

Зроблені нами пояснення дають можливість зрозуміти ту креативну роль Мови-Вач у Рігведі, яку їй надав Д. Овсянико-Куликовський: «Прославимо цього Індру, якого виростили гімни», «Індру виростили гімни, як ріки – океан» або ж «Індра, заохочений (спонукуваний) молитвою, зріс (окріп) тілом і наповнив собою два світи (небо і землю)». В наступному гімні сказано: «Я підношу «мову» (тобто молитву, гімн), як заохочення для тебе, дужого воїна, споряджаючи (тебе) до безсмертя» [7, с. 182].

Наведені нами зауваження дають всі підстави стверджувати, що Індра одержує від культу взагалі і від «молитви» зокрема своєрідний поштовх, імпульс (тапас), який пробуджує в ньому життя, змушує рости і розвиватися, перетворюватися з небуття у буття. Це, в свою чергу, означає, що в космологічній концепції Рігведи небуття постулюється не в абсолютному значенні, а у відносному, реальним же початком виступає Бріхаспаті як персоніфікація священної мови

(«Бріхаспаті виплавив їх [Богів] як коваль, у першому поколінні богів, з небуття народилося буття» [Див.: 292]. Відповідно сам акт творення тлумачиться не як творчий акт абсолютної волі божественної особистості, а як надання світові нової форми – дія, яка за допомогою розвитку свідомості і слова породжує космос.

Взаємозв'язок самосвідомості та мови, який лише іманентно присутній у запропонованій Д. Овсянико-Куликовським інтерпретації Рігведи, не дає достатнього пояснення того, яким же чином молитви, гімни породжують буття (в тому числі і буття богів). Власне, в цьому контексті, на наш погляд, виявляється слабкість пояснювальної здатності запропонованої Д. Овсянико-Куликовським концепції інтерпретації Рігведи. Мислитель, йдучи в ногу з гімнами самого твору, повністю залишає поза увагою специфіку народження буття та богів. У цій концепції ще немає того чіткого розуміння значення свідомості і слова, яке іманентно присутнє було вже у творах його попередників (В. фон Гумбольдта та О. Потебні), які говорили про внутрішню форму слова, що виявляє у поетичній творчості повноту чуттєвого образу, переданого мовою, і ще більше у концепції сучасної дослідниці Рігведи Т. Єлізаренкової. Вчена пояснює космогонічну функцію мови крізь призму притаманних давнім аріям поглядів на ім'я.

Відповідно до запропонованої Т. Єлізаренковою концепції онтологічного значення імені існує тільки те, що має ім'я, і тільки через ім'я його носій долучається до існування. «Одна з найважливіших функцій ріши [мудреця – *Уточ. В.С.*], які володіють Священною Мовою, – пише вона, – полягала в тому, щоб давати імена, в термінології Рігведи: *пвта dhv-* аст, «покладати ім'я», «встановлювати ім'я». У світлі загальних поглядів ця функція була космогонічною, тому що тим самим створювалися носії імен» [Див.: 292].

Сам же процес встановлення імен, за твердженням російської дослідниці, описується так: «О Бріхаспаті, перший початок Мови (виник), Коли вони прийшли в дію, даючи імена (речам), Що було у них кращого, чистого, Це таємно приховане проявилось в них за

допомогою любові. Коли мудрі думкою створили Мову, Очищаючи її, як борошно, через сито... Вони виявили, що вона увійшла в творця гімнів, Принісши її, вони розділили (її) між багатьма. Семеро співаків разом вітають її криками» [Див.: 292].

Запропоноване Т. Єлізаренковою пояснення онтологічного значення мови дає можливість зрозуміти її креативну функцію. Остання, у запропонованій Д. Овсянико-Куликовським інтерпретації Рігведи, тісно пов'язана з внутрішнім розвитком свідомості, полягає перш за все у «покладанні імен», які забезпечують існування космосу в його єдності. Причому у творчій спадщині українсько-російського мислителя яскраво проглядається подвійне значення мови, яка, з одного боку, виступає стихійним (повітряним) початком, який іманентно присутній у природних явищах, виявляється через розвиток свідомості людини як мова людська, слова якої формують космос – макро- і мікрокосм, єдність яких усвідомлюється лише через *Rtam*, якому покоряються і боги, і люди.

В цьому контексті варто звернути увагу на те, що мудреці-ріши, які за допомогою Мови породили світ, нічого не вигадували і не створювали, вони, як зазначає Р. Дандекар, лише відкривали: «Вони тільки «бачили» і відкривали мантри [гімни. – Уточ. В.С.], існуючі у всі віки» [139, с. 27]. Показово, що божественність, описана у ведах, могла бути не тільки побачена, але й почута. Веди, – пише Р. Дандекар, – це та музика нескінченності, яка звучить одвічно. Стародавні мудреці чули її і передавали своїм нащадкам як найдорогоцінніший спадок. Веди – шрути в тому сенсі, що це «ритм нескінченного, почутий душею» [139, с. 27].

Розвиваючи думки Р. Дандекара й пригадуючи вже зроблені нами зауваження щодо специфіки Мови, яка «ллється», «тече» і навіть «світить», стає зрозумілим той зв'язок між Мовою та Сомою, який постійно постулює Д. Овсянико-Куликовський: з одного боку, «Сома називається таким, що «виріс під дією гімну», він «народжений гімном», гімни цілують або лижуть Сому, як корови – теля, він – їхнє дитя тощо», а з іншого – Сома розглядається як той, хто «народжує

гімни», «батько гімнів» [7, с. 217], але й те, чому Сомі присвячено набагато більше уваги у Рігведі, ніж мові.

Для того, щоб пояснити цей момент, варто чітко вибудувати не завжди послідовну логіку викладу концепції Рігведи, запропоновану Д. Овсянико-Куликовським. Зокрема, в «Основах ведаїзму» мислитель стверджує: «Найдавнішим джерелом екстазу був, безперечно, не п'яний напій, і навіть не вогонь, а сама мова, мова людська» [7, с. 214]. Мові властивий особливого роду звуковий ритм, який виражався у чергуванні високих і низьких, довгих і коротких звуків, у наголосах. На ранніх стадіях розвитку людства, на думку Д. Овсянико-Куликовського, цей ритм повинен був діяти на дитячу психіку людства екстатично, аналогічно до того, як сьогодні діє на нас гарна музика. Крім того, ритм мови значно посилювався яскравою образністю давніх мов – слова тут ще зберігали своє початкове значення, зображуючи речі відповідно до їх суттєвих ознак. Іншими словами, слова в силу високого рівня чуттєвої образності могли розглядатися як істоти живі і відчуваючі [Див.: 7, с. 214].

Фактично головна ідея психологічного тлумачення Рігведи Д. Овсянико-Куликовським полягає в тому, що людина обожнює результати власних психічних переживань реальності та їх продукти. Показовим у цьому контексті є те, що в пізніх гімнах Рігведи мова як один з головних результатів психічної діяльності людини не стає персоніфікованою богинею. Ймовірніше за все, це пов'язано з тим, що давні арійці персоніфікують не засіб, за допомогою якого вони досягають певного психічного переживання, а свій психічний стан – екстаз, породжений мовою. В такому контексті тлумачення Д. Овсянико-Куликовським Рігведи стає цілком зрозумілим гімн, де Мова-Вач вихваляє сама себе: «Я йду разом з Рудрами, Васавамі, Адіті і всіма богами, я Мітру, і Варуну, обох, несучу, я (несу) Індру та Агні, я (несу) обох Ашвінів... Я Сому рясного несучу, я (несу) Тваштара і Пушана, Бхага, я даю багатство тому,... хто жертву приносить, видавлюючи сік (Сомі)... «Я – цариця, збирач благ, мудра, перша з тих (божеств), хто гідний поклоніння... Кого я

люблю, того роблю міцним, жрецем, поетом, мудрецем... Моє народження серед вод, в океані, звідти з'явилася я до усіх істот і головою торкаюся я самого неба.... Я, як вітер, розвиваюся, охоплюючи всі істоти» [7, с. 222].

Слідуючи далі за ходом думки Д. Овсянико-Куликовського бачимо, що стан екстазу «приводиться в причинний зв'язок із співом гімнів... Щоб вийшло поняття «співати гімни», необхідно було мати поняття... голосу (звуків співу) – *gir*, але – голосу членороздільного, стало бути слова (*vās*), який слугує виразом відомого психічного стану, – думки, почуття (*dhī*, *dhīti*, *manman*) і має результатом формування екстатичного стану (а також... є й сам результатом останнього) – що і виражається терміном *vir* [34, с. 37].

Беручи до уваги зауваження Д. Овсянико-Куликовського про мову як свого роду рідину, яка знаходиться у тісному взаємозв'язку з культом Соми, можемо припустити, що Сома у запропонованій мислителем концепції тлумачення Рігведи постає персоніфікацією того психічного стану, або говорячи словами У. Джеймса, «зміненого стану свідомості», в якому перебуває людина. «Останні межі нашої сутності, – зауважує У. Джеймс, – перебувають, як мені здається, в зовсім іншій сфері буття, ніж чуттєвий і «пізнаваний» світ. Цю сферу можна назвати містичною, або надприродною. У більшості своїй наші духовні прагнення, мабуть, зароджуються саме в цій галузі; інакше вони не могли б опанувати нами таким чином, що ми не в змозі пояснити їх появу. Тому слід визнати, що ми належимо до цієї сфери набагато більше і в набагато більш інтимному сенсі, ніж до видимого світу, тому що ми більше й інтимніше живемо в тому світі, де живуть і народжуються наші духовні прагнення й ідеали» [141, с. 401].

Відштовхуючись від теоретичних узагальнень У. Джеймса та емпіричного базису, запропонованого Д. Овсянико-Куликовським, стає цілком зрозумілим, з одного боку, причина визначення божественної реальності як справжньої, а з іншого – вкрай важливої для міфологічного мислення ведаїзму концепції відповідності між земним і небесним світом, між макро- і мікрокосмом. Показово, що в

Рігведі небесний (божественний) світ постає ідеалом, зразком, до якого прагне людина, там панує безсмертя, до якого людина прагне долучитися через культ.

Показово, що Д. Овсянико-Куликовський, підійшовши досить близько до виявлення двох паралельних змістів Рігведи – містичного та профанного (натуралістичного), все ж не може позбутися багажу сучасної йому науки і знову ж таки повертається до натуралістичного тлумачення Соми. Такий підхід обумовлений тим, що мислитель знаходиться під сильним впливом ідей своєї епохи – в цей час саме слово «містичне» є майже лайливим. Він «знає, наскільки можна довіряти свідченням туманних, містичних місць, які відрізняються риторичною штучністю. У них все, так би мовити, складено; в них немає... простоти і наївності... у вигляді якоїсь хитромудрої антитези чи іншої хитрої думки зіставляються і переплутуються різні концепції і образи, хоча й належать одному і тому ж божеству, але не узгоджуються між собою – бо виникли в різний час і належать різним фазисам у розвитку його концепції» [22, с. 24].

Аналізуючи культ Соми, Д. Овсянико-Куликовський намагається повернутися саме до простоти і наївності, до того, що, не потребуючи додаткових теоретичних конструкцій, видається очевидним. Більше того, мислитель подекуди навіть згоден заради виправдання власних поглядів вихоплювати цитати з різних гімнів і випускати з уваги те, що не вкладається у його власну концепцію. Саме це відбувається тоді, коли вчений пропонує суто натуралістичне тлумачення Соми. Цій проблематиці вчений присвячує два спеціальних дослідження: «Дослідження ведійського міфу про сокола, що приніс квітку Соми, у зв'язку з концепцією мовлення та екстазу (витяг з дослідження «Культ Соми в Ріг-Веді». – Pro venia legendi)» та «Культ божества «Сома» в стародавній Індії в епоху Вед». В цих працях Д. Овсянико-Куликовський виступає з критикою загальноприйнятої в той час метеорологічної інтерпретації Соми, запропонованої А. Куном. Мислитель доводить, що «концепція п'яного напою занадто складна і різностороння, щоб уміститися в рамки грозової... теорії .... Моя точка



зору не виключає теорії Куна, але я думаю, що 9/10 досліджуваного культу лежить за межами «грозової міфології»» [34, с. 22].

Д. Овсяннико-Куликовський детально аналізує ті сорок епітетів, які зустрічаються у Рігведі при характеристиці Соми і доводять його екстатичну природу. На цьому тлі вчений доходить висновку, що «Сома – це насамперед і переважно божество екстазу; це, по-перше, божество екстазу сп'яніння; по-друге, божество екстазу співу; по-третє, – екстазу релігійного тощо, і вже, приблизно, по-десяте – це божество блискавки, грози, сонця, місяця – і чого завгодно» [34, с. 26–28]. Показовим у цьому контексті є те, що мислитель допускає відразу кілька різнорідних натуралістичних і психологічних інтерпретацій образу Соми, причому в ряді психологічних тлумачень висувається на перше місце відображення психікою чисто фізіологічного ефекту – «екстаз сп'яніння», і тільки після нього йдуть вже дійсно психологічні «екстаз співу» і «релігійний екстаз». В іншому місці вчений виражається ще точніше: «Сома – божество пияцтва, співу та поезії» [34, с. 35].

Таке тлумачення образу Соми, дає всі підстави стверджувати, що відповідно до концепції Д. Овсяннико-Куликовського, гімни Рігведи постають як видіння п'яних поетів. Такий підхід, на наш погляд, є значно спрощеним. Крім того, він мало пояснює особливості космологічної теорії Соми, як «всеохоплюючого стихійного божества», яке «перебуває на небі й на землі» [7, с. 226].

Д. Овсяннико-Куликовський, намагаючись уникнути різних «темнот» Рігведи, все ж визнає, що «цей космічний Сома зображується як владика богів, як творець всього суцього, як першопочаток», часто він визначається як «батько богів», «стовп неба», «основа землі». Крім того, вчений звертає увагу на гімн IX, 96, 5, де Сома постає як «батько неба, землі, Індри, Вішну, Вогню; він стоїть вище всіх істот», саме тому й іменується «древнім», «першим», «істинним» тощо. Разом з тим, мислитель підкреслює прямо протилежну думку інших гімнів Рігведи, а саме тих, які стверджують, що цей істинний бог сам був народжений божеством, ще більш

давнім, ніж він сам. Істинне народження Соми, зазначає Д. Овсянико-Куликовський, розкривається у гімні IX, 3, 9: «Цей бог, споконвічним народженням вичавлений (народжений) для богів»... Таємницю народження Соми розкривають і інші гімні: «цей бог, народжений споконвічним мовленням, тече струмениться»...[7, с. 226].

Споконвічне мовлення, або слово, яка згадується у вищенаведеному гімні, ймовірно за все, тотожне вже згаданій нами Мові, про що говорить неодноразово згаданий нами гімн (IX, 97, 22): «Його (Сому) створила Мова (vac)». Як бачимо, тісний зв'язок Мови та Соми усвідомлював сам Д. Овсянико-Куликовський, який постійно акцентує увагу на тому, що Мова створила Сому, а Сома створив Мову. Причому мислитель переконаний, що Мова, яка створила Сому, не є самостійним божеством, а лише засобом, який творить.

Виходячи з аналізу праць Д. Овсянико-Куликовського можемо зробити висновок, що Сома у гімнах Рігведи – це персоніфікований екстаз, якого досягає людина або ж у результаті співу, або ж у результаті вживання п'яного напою. Сома/екстаз, виступаючи різновидом «зміненої свідомості» (У. Джеймс), формує реальність, в якій значення і навіть бачення стають самим станом буття. Наше припущення пояснює міф про сокола, який приніс Сому. Цей міф, як показує Д. Овсянико-Куликовський, має ряд варіацій – Мова (сокіл, птах) породжує Сому, Сома перетворюється на птаха і прилетів на землю, які, однак не суперечать головній космологічній ідеї Рігведи, а саме: «Я», «свідомість», «думка», «слово» породжує богів та світ і оформлює його, називаючи речі. Звук, що ллється, пронизуючи як небесний, так і людський світ, породжує екстаз (змінені форми свідомості – У. Джеймс), які, прискорюючи думку, перетворюються в Сонце (у світло) мудрість світовпорядкування, яка виявляється крізь призму вічного космічного закону *Rtam*, відображенням якого у земних процесах є культ, який за допомогою Агні (вогню – який поєднує макро- і мікрокосм), Соми (п'яного напою – тут варто згадати космічну єдність Соми та Мови (Слова, Звуку) та Мови (молитви) забезпечує безсмертя. Показовим у цьому контексті є те,

що безсмертя забезпечується саме культом, культом предків, що, безперечно, дає всі підстави стверджувати, що Боги існують до того часу, доки ми віримо в них і здійснюємо жертвопринесення, безсмертя ж людини забезпечується культом предків, або ж пам'яттю.

Детально описавши всі окреслені нами моменти міфологічного уявлення Рігведи, Д. Овсянико-Куликовський все ж залишився в ідейному полі натуралістичного її тлумачення. Незважаючи на те, що його роботи яскраво виявляють символічний зміст багатьох образів Рігведи, мислитель все ж не зміг побачити цього її містичного змісту. Його психологічна інтерпретація була спрямована на те, щоб довести положення власного наукового світогляду, а саме: рух древньої думки від психології до метеорології, від земного до небесного [7, с. 231].

Виходячи з того, що мова тривалий час не була персоніфікованою богинею в релігійних уявленнях давніх аріїв, Д. Овсянико-Куликовський доводить, що персоніфікується не засіб, а психічний стан (екстаз-*brahman*) людини. Такий підхід відкривав можливість обґрунтувати тісний взаємозв'язок Мови-Вач та Соми, які в контексті містичного тлумачення Рігведи могли б розглядатися як тотожні. Підійшовши впритул до виявлення двох паралельних змістів Рігведи – містичного та профанного (натуралістичного), Д. Овсянико-Куликовський все ж не зміг, через світоглядні настанови своєї доби, довести їх розвиток до логічного завершення. Цю тенденцію яскраво демонструє різке повернення мислителя до натуралістичного тлумачення Соми, яке, однак, чітко співвідноситься з психологічною його інтерпретацією. У кожному випадку Сома постає як божество екстазу, який досягається різними засобами.

Показово, що навіть та, не завжди послідовна психологічна інтерпретація Рігведи Д. Овсянико-Куликовським, яка виявилася в інтерпретації образу Соми, відразу ж отримала досить різку критику з боку визначного тогочасного ведолога В. Міллера. Мислитель відмовився спростовувати всю психологічну парадигму тлумачення Рігведи, запропоновану Д. Овсянико-Куликовським, і акцентував свою увагу лише на критиці міфу про принесення Соми соколом з

неба або гори вниз на землю для Індри і Ману. Вчений доводить, що Д. Овсянико-Куликовський розглядає цей міф Рігведи, спираючись винятково на ведичні тексти, і повністю ігнорує дані порівняльної міфології. На думку В. Міллера, саме те, що аналогічні міфи існують і в інших європейських і азійських міфологіях, «усуває можливість вважати, що міф про сокола виник на індійському ґрунті» [224, с. 291 – 293]. Виходячи з цього, В Міллер доводить, що міф про сокола – це міф природи, як уособлення грози: бог-громовик, прийнявши образ птаха (сокола), викрадає з небесної гори-хмари сховану в ній живильну вологу і відправляє її на землю. Всі ж інші тлумачення цього міфу, на думку вченого, потребують суттєвих наукових аргументів, у той час як Д. Овсянико-Куликовський вибудовує свою аргументацію на містицизмі [Див.: 224, с. 294].

Зроблене В. Міллером зауваження, на наш погляд, виявляє упереджене ставлення мислителя до психологічної інтерпретації Рігведи та неспроможність побачити перероблений, переосмислений і, що найголовніше, символічний зміст цього міфу. Наше припущення повністю поділяє й індійський філософ Шрі Ауробіндо. Мислитель вважає, що Рігведа – це «духовні та психологічні знання раси, які в силу невідомих зараз причин були приховані покровом конкретних і матеріальних фігур і символів, які оберігають сенс від невігласів і розкривають його посвяченим. Одним з головних принципів містиків була сакральність і сокровенність пізнання себе й істинного знання богів. Містики вважали, що ця мудрість не призначена, можливо навіть небезпечна для звичайного людського розуму; в будь-якому разі, будучи відкрита душам, що не очистилися, ця мудрість може бути перекручена, перетворена на зло і позбавлена чистоти» [74].

Повністю ігноруючи можливість символічного тлумачення Рігведи, В. Міллер критикує Д. Овсянико-Куликовського й за опору при тлумаченні рігведійського міфу про принесення Соми на дані пам'ятників середньовічного періоду – Брахмани. Зокрема, у Шатапатха-брахмані розповідається, що Світлоносні-Діви послали за Сомою на небо, але дорогою назад Сому викрав Гандхарва Вішвавасу (Володіючий Всім

Світлом); тоді Світлоносні-Діви підіслали до Гандхарви Мову-Вач у вигляді жінки, і вона викрала Сому (III.2.4). У Айтарея-брахмані повідомляється, що Світлоносні-Діви попросили віршовані гімни дістати для них Сому з неба; ті перетворилися на птахів і полетіли, але тільки Гаятрі з усіх змогла виконати доручення, схопивши Сому кігтями і дзьобом (III.3.25-26).

Виходячи з цього, В. Міллер вказує, що «гідність міфологічного матеріалу в Брахманах оцінена всіма, хто переглядав цю теософську маячню... збірки брахманів могли зберегти деякі невідомі нам з ранніх джерел деталі того чи іншого міфу, але ніхто досі не допускав, щоб автори цих збірок знали більше нас про первинне значення міфів» [224, с. 295]. Вчений переконаний, що мудреці, які формували брахмани, лише «збирали по гімнах окремі елементи того чи іншого міфу, представляючи їх більш зв'язано, і тлумачили їх відповідно до жрецьких тенденцій свого часу. «Невже в протилежному випадку, – пише В. Міллер, – вони могли пам'ятати чим є птах, що приносить напій безсмертя, про якого збереглися розповіді у деяких індоевропейських народів?» [224, с. 295].

На наш погляд, це зауваження В. Міллера важко назвати науковим чи академічним зауваженням. Адже цілком очевидно, що дослідник не може називати дані історичних текстів (мова йде про Брахмани) «теософською маячню», а якщо вже таке сталося, то логічним буде питання про те, наскільки об'єктивною буде його власна інтерпретація тексту. Крім того, навряд чи можна вважати достатнім аргумент В. Міллера про те, що «ніхто досі не допускав, щоб автори цих збірок [мова йде про Брахмани. – Уточ. В.С.] знали більше нас про первинне значення міфів», адже слідуючи цій логіці, ми можемо взагалі не вивчати міфи, адже бо знаємо результат цього вивчення – «теософська маячня». Ще більше питань викликають слова В. Міллера: «Нам здається, що весь цей брахманічний хлам можна було б сміливо залишити в стороні під час вивчення ведійського міфу про сокола, аналогічно до того, як ми ігноруємо етимологічні домисли індійських граматистів, їхні жахливі словотворення, коли намагаємося виявити

первісне етимологічне значення того чи іншого ведійського слова»[224, с.296].

Більш плідними з цього приводу є зауваження Шрі Ауробіндо, який постійно акцентує увагу на існуванні сакрального, символічного змісту Рігведи. Крім того, індійський мислитель одночасно визнає важливе значення зовнішніх формул та опису церемоній у Рігведі. Останні, за твердженням Шрі Ауробіндо, використовуються як засіб «пантеїстичного поклоніння Природі, що було поширеною релігією тих часів» [74]. Фактично Шрі Ауробіндо доводить існування двох змістів Рігведи – зовнішнього, що символізує відповідний тогочасним релігійним уявленням пантеїзм, регламентуючи одночасно культово-ритуальну діяльність, і внутрішнього, адже прихований сенс священних слів містив у собі дієву символіку духовного досвіду і знання, психологічну дисципліну самовдосконалення, що було тоді найвищим досягненням людського роду. І це повністю суперечить науковій позиції В. Міллера.

Поряд з указаним, значну увагу Шрі Ауробіндо приділяє висвітленню специфіки мови, якою написана Рігведа. Вчений стверджує, що у Рігведі, «єдиній і справжній Веді, ми стикаємося із збіркою жертвних гімнів, викладених дуже давньою мовою, оволодіння якою має ряд майже нездоланих труднощів. Вона переповнена стародавніми формами і словами, які не зустрічаються в пізній мові, зміст яких часто доводиться встановлювати за допомогою припущень; багато слів, хоча і ввійшли в класичний санскрит, мають або, принаймні, допускають тлумачення, відмінне від їхнього змісту в пізній літературній мові; крім того багато слів, особливо найбільш поширених і важливих для розуміння змісту, виявляють разюче число незв'язаних між собою значень, здатних, залежно від нашого вибору, надати абсолютно різне забарвлення цілим фрагментам, цілим гімнам і навіть всій думці Веди»[74].

Це зауваження індійського мислителя є вкрай важливим при оцінці третього зауваження В. Міллера щодо інтерпретації Д. Овсянико-Куликовським як образу Соми, так і Рігведи. Зокрема,

«переглянувши наведені автором місця з гімнів, ми, – пише В. Міллер, – в жодному не знайшли прямого уособлення мови як птаха» [224, с. 296]. На нашу думку, це зауваження побудоване на тому, що вчений повністю ігнорує наведені Д. Овсянико-Куликовським уривки Рігведи, зокрема його твердження, що у «вірші Х, 68,1 гімни (arkāḥ) порівнюються з птахами (vayaḥ), що пливають по воді (udarputaḥ)». На думку ж В. Міллера, тут пісні порівнюються з водяними птахами не тому, що пісні окрилені, і ще менше тому, що мова струмениться як рідина, а гучність звуку пісні порівнюється з пронизливими криками водяних полохливих птахів. «Щоб не виникало сумніву, – продовжує свою думку мислитель, – варто дочитати цю ж строфу до кінця часу, коли говориться, що зазвичай за звучністю пісні подібні реву голосної хмари» [224, с. 297]. Наявність крил, наголошує російський мислитель, ще не робить гімни птахами, аналогічно до того, як, незважаючи на наявність крил, не розглядалася птахом Ніка, Вікторія.

Крім того, В. Міллер вважає недостатніми аргументи Д. Овсянико-Куликовського, а саме: вірш Рігведи Х, 114,5: «*suparṇam viprāḥ kavayo vacobhir ekaṃ santam bahudhā kalpayanti* – «поети в екстазі промовами формують (перетворюють) різноманітне (в різні форми) єдину прекрасну пташку»... на користь ототожнення Мови-Вач з птахом. Наведені автором (Д. Овсянико-Куликовським) вірші, за твердженням В Міллера, нічого не доводять через те, що багатоаспектне перетворення єдиного є фігура, що використовується в Рігведі не тільки щодо Мови-Вач. Аналогічні змістові фігури знаходимо і стосовно Агні, якого називають Індрую, Мітрою, Варуною тощо.

Не влаштовує В. Міллера й запропоноване Д. Овсянико-Куликовським ототожнення Мови та Соми. Показово, що цей аспект тлумачення Рігведи Д. Овсянико-Куликовським В. Міллер закликає прямо ігнорувати: «З того, що Сома нерідко порівнюється з птахом (він знаходиться в чаші, як птах у гнізді), – пише він, – звичайно, ще не впливає, що сокіл, що приніс, за ведійським міфом, Сому з неба, є той

же Сома у вигляді сокола, а ще менше, що цей сокіл-Сома є уособлення дару слова, дару екстазу, що зійшов на людей з небесної висоти, від божества» [224, с. 298 – 300].

Як бачимо, В. Міллер пропонує ігнорувати те, що трактування Соми як персоніфікованого екстазу й екстатичного співу у Д. Овсянико-Куликовського не залежить від ототожнення його з птахом. Показовим у цьому контексті є запропонований Д. Овсянико-Куликовським гімн Рігведи IX. 96. 7: «*ṛgāvīvīrad vāsa ūrṁim na sindhur girāḥ somaḥ ravāmano maṇiśāḥ ...* – «подібно до того, як річка (здіймає хвилю), так Сома захитав (... точніше був би переданий сенс дієсловом «екстазував», якби такий існував) хвилю мови, – (захиталися) пісні, молитви». Тут Мова, пісні і молитви віднесені до Соми як наслідок – до причини» [34, с. 104]. Ми тут бачимо, що Сома, очищуючись (Павамана), викликає подібну стрімко ростучому рівню води в річці хвилю внутрішньої мови – Вач, яка виражається в припливі думок (*maṇiśāḥ*) і пісень (*girāḥ*).

Зворотний причинний зв'язок (Мова-Вач викликає Сому-Екстаз), що свідчить про символічну духовно-психологічну, а не буквально-культову алкогольно-наркотичну природи Соми, і одночасно про пташиний символізм його образу, спостерігається в іншому наведеному Д. Овсянико-Куликовським гімні (IX.62.15): «Сома названий птахом, що народжений голосом (= гімном – *vir girā jātaḥ*)» [3, с. 16]. В. Міллер реагує на це так: «Тут очевидний недогляд. У наведеному вірші сказано тільки: «Народжений гімном ... Сома ... як птах у лоні, гнізді» [224, с. 298.]. Але гімни або пісні (*girā*) народжуються голосом і постають відповідно як Мовою-Вач».

Загалом, на наш погляд, вищенаведених зауважень достатньо для того, щоб зрозуміти сутність та основні методи ведення дискусії щодо інтерпретації Рігведи В. Міллером. Незважаючи на те, що вчений часто ігнорує дані Рігведи та вкрай однобічно та упереджено щодо інакомислення підходить до її тлумачення, все ж його критика визначила подальшу долю досліджень самого Д. Овсянико-Куликовського, який



повертається до натуралістичного її тлумачення і дає вкрай спрощену концепцію Соми.

У ході наукової дискусії з представником натуралістичної парадигми інтерпретації ригведійських гімнів В. Міллером Д. Овсянико-Куликовський довів правомірність розробленого ним психологічного розуміння Соми. Однак після цього дослідник відмовився від подальшої розробки психологічної парадигми і пішов на поступки прихильникам натуралістичних уявлень, інтерпретуючи Сому як статевий екстаз, тим самим значно примітивізуючи зміст Ригведи.

Дистанціюючись від розгляду Соми як персоніфікованого екстазу, Д. Овсянико-Куликовський звертає увагу на більш примітивну, на наш погляд, натуралістичну концепцію Соми-самця – бика, жеребця або сокола, вказує на семантичний зв'язок між коренем *vir* «трястися» і *var* «кидати насіння» або «сяяти» і реконструює «концепцію примітивних форм екстазу, – ... статевого екстазу». В результаті Сома стає у нього «божеством статевої любові» [34, с. 137]. Д. Овсянико-Куликовський стверджує навіть, що в одному з гімнів поети тричі просять Сому (Пушана): *ā bhakṣat kanyāsu naḥ* «нехай дарує він нам дівичь!» (IX.67.10, 11 і 12).

Дослідник повністю ігнорує запропоноване у Ригведі опосередковане уточнення образу Соми крізь призму образу Ушас – Зорі Просвітлення, де описується діва, що красується своїм юним тілом, розкриває свої сяючі груди (*kanyeva tanvā çāçadānāneṣi devi / saṃsmayamānā yuvatīḥ āvirvakṣāṃsi kṛṇuṣe vibhātī*) (I.123.10), натхнення-Сарасваті, йменоване дівичею з блискучою життєвою силою, яке просять дати духовне бачення (*kanyā citrāyuḥ sarasvatī dhiyaṃ dhāt*) (VI.49.7). Однак найцікавішим, на нашу думку, є те, що поточні всередині океанічного серця струмені жиру-Соми (*etā arṣanti hr̥dyāt samudrāc ghṛtasya dhārā*) (IV.58.5), з очищаючими всередині серцем і думкою хвилями (*antar hr̥dā manasā pūyamānāḥ ete arṣantu ūrmao ghṛtasya*) (IV.58.6) поет бачить як дівичь, що умастилися умащенням, щоб іти на весілля, туди, де відбувається

жертвоприношення, очищаються потоки жиру і вичавлюється Сома (kanyā iva vahatum etavā u añjy añjānā abhi cākaṣṭmī / yatra somaḥ sūyate yatra uajño ghṛtasya dhārā abhi tat pavante) (IV.58.9)! У гімні IX.86.16 Д. Овсяннико-Куликовський знаходить ще одне підтвердження сексуальної природи образу Соми – там він «стікає в чан, немов хлопець з дівками» [34, с. 146]. Але в цьому уривку Блаженство-Сому порівнюють із спрямованим за юнками (yuvatibhiḥ) молодим чоловіком (marya) (marya iva yuvatibhiḥ samarṣati somaḥ). Показовими, на думку Д. Овсяннико-Куликовського, є й інші гімни Рігведи, в яких Сома знову ж таки ототожнюється з молодим чоловіком (maryaḥ), який бавиться і збуджується з прекрасними водами-юнками (yuvatibhir apo)...

На наш погляд, таке тлумачення образу Соми Д. Овсяннико-Куликовським є прямим свідченням використання сексуальної символіки для опису несексуального психологічного процесу. Оскільки, як було виявлено раніше, в Рігведі важливе значення має символічний зміст, який розкриває специфіку сакрального знання, спрямованого на духовний розвиток особистості. Статеві ж атрибути цього змісту є лише символами того сакрального знання, що несе в собі Рігведа.

Вершиною такого натуралістичного тлумачення образу Соми у творчій спадщині Д. Овсяннико-Куликовського є буквальна інтерпретація гімну Рігведи IX.85.10: «На тверді неба коханці, язика яких мов сповнені п'янким напоєм, безперервно доять бика, який стоїть на горі»... Тут, як бачимо, злиті воєдино два образи Соми, який постає і в чоловічому, і в жіночому началі [34, с. 143.]. У цьому гімні мова йде про символічний початок, який дає поетам Рігведи силу просвітлення та бачення, в той час як буквально, натуралістичне тлумачення наведеного уривку значно примітивізує його сенс.

## РОЗДІЛ 3

### СПЕЦИФІКА ФІЛОСОФСЬКО-ЛІНГВІСТИЧНОЇ КОНЦЕПЦІЇ Д. ОВСЯНИКО-КУЛИКОВСЬКОГО

#### **3.1. Лінгвофілософська своєрідність творчості Д. Овсянико-Куликовського**

Становлення Д. Овсянико-Куликовського як вченого відбувалося під впливом тих світоглядних тенденцій, які простежувалися в тогочасній Російській імперії. Тривалий час виразним було зацікавлення мислителя проблемами порівняльно-історичного мовознавства, що яскраво демонструють його магістерська та докторська дисертації, присвячені дослідженню гімнів Рігведи. Інтерпретація останніх здійснюється крізь призму натуралістичних та позитивістських теоретико-методологічних настанов. Разом з тим, вже в цих працях помітною є зміна світоглядних інтенцій творчості мислителя. Останні, з одного боку, зумовлювалися здобутками у галузі фізіології та психології – вони відкривали широкі можливості наукового (експериментального) вивчення духовних процесів, а з іншого – еволюцією самого позитивізму (О. Конта, Г. Спенсера), який в цей час представлений емпіріокритицизмом (Е. Маха, Р. Авенаріуса). Слід відзначити, що Е. Мах, Р. Авенаріус та їхні послідовники відмовляються від того суто формального визнання ранніми позитивістами об'єктивного (реального) існування предметів поза людською свідомістю й починають тлумачити проблеми пізнання з позицій крайнього психологізму, який подекуди межує з відкритим суб'єктивізмом.

Світоглядні зміни, що спостерігаються у 70-80-ті рр. XIX ст., зумовили формування нових напрямів філософсько-естетичної (В. Велямович, О. Смирнов, Л. Оболенський, С. Тормазов та ін.) та лінгвофілософської (Б. Лезін, Д. Овсянико-Куликовський та ін.) думки. Їх представники намагалися не тільки скористатися методологією та досягненнями природничих наук, але й поширити їх на всю духовну діяльність людини, включаючи мистецтво і

літературу. Слід зазначити, що ці нові напрями не були однорідними, а включали в себе подекуди відмінні теорії – генетичну, соціологічну, психологічну та психофізіологічну.

Філософське коріння психофізіологічного напрямку сягало позитивізму, тенденції якого вели, на словах, до відриву теорії мистецтва від філософії і, зокрема, від теорії пізнання, на практиці ж – до захисту філософського ідеалізму і суб'єктивізму. Це, в свою чергу, сприяло формуванню твердження про незалежність духу від матерії та визнання самотійності цих двох основних начал. На такому дуалістичному принципі вибудовувалося дослідження природи художньої творчості.

Зміна теоретико-методологічних засад філософсько-естетичної думки в кінці ХІХ ст., що була обумовлена еволюцією позитивізму і виявилася у розвитку емпіріокритицизму, зумовила постання нового психофізичного напрямку філософської думки. Його представники підходять до вирішення проблеми пізнання з позицій крайнього психологізму, акцентуючи головну увагу на тих психічних процесах, що відбуваються у свідомості суб'єкта (митця). Постулюючи тісний взаємозв'язок між фізичними та психічними процесами психофізіологи акцентують увагу на специфіці психічної еволюції людини крізь призму принципу «економії думки», який реалізується завдяки мові.

У центрі всіх психологічних теорій мистецтва стояв індивідуальний психічний акт, з одного боку, суб'єкта, що творить, а з іншого – суб'єкта, що сприймає. Виходячи з цього, предметом наукового аналізу виступають психічні процеси, що виникають у свідомості як творчого, так і сприймаючого суб'єкта. Такий підхід характерний для психологічної школи в цілому. Показовими в цьому контексті є зауваження німецького представника «психологічної естетики» І. Фолькельта. «Краса, привабливість, піднесеність, трагізм, комізм, – пише він, – все це не є властивостями речей зовнішнього світу... Наука про прекрасне, характерне, привабливе тощо має справу з певними душевними явищами вельми при тому

складного гатунку... Всі ці естетичні вияви можна назвати характерними типами уяви та почуття» [324, с. 6, 197]. Саме тому, продовжує свою думку вчений, «не мало б сенсу описувати естетичне вираження, ігноруючи при цьому суб'єкта, що споглядає і відчуває... Якщо поставити питання таким чином: що ми знаходимо в переживанні естетичного виразу? То на нього можна відповісти лише шляхом самоосмислення (Selbstbesinnung), і саме воно переконує нас, що вираз (Ausdruck) справляє одночасно враження на кожного суб'єкта, який споглядає і відчуває». Виходячи з цього, одним із головних дослідницьких завдань стає дослідження психології автора художнього твору. «Завдання... може бути виражене так: вивчивши всі естетичні особливості відомого художнього твору, пов'язані з його формою і змістом, – визначити в термінах наукової психології особливості душевної організації його автора». Подібні завдання ставляться навіть щодо цілих художніх стилів: «Якщо усвідомити собі, на які різні душевні функції спираються різні стилі, це дасть можливість не тільки дізнатися, а й сприйняти їх» [233, с. 194 –195].

Загалом психофізіологічній естетиці властиве перебільшення ролі біологічного чинника в естетичній діяльності людини. Біологічний підхід до вивчення естетичних явищ виявився, наприклад, у так званій теорії економії мислення (Б. Лезін, Д. Овсянко-Куликовський), що йде від Е. Маха і посідає чільне місце в теоретичних побудовах психофізіологів. Так, наприклад, Б. Лезін у роботі «Художня творчість як особливий вид економії думки» (1907 р.), аналізуючи сферу свідомого і несвідомого, приходять до висновку, що саме несвідома сфера «зберігає, економізує психічні акти, свідомо – витрачає; до першої належить діяльність мови, характер якої зводиться до принципу заощадження сил» [Див.: 202, с.52].

Показово, що мову Б. Лезін вважав функцією мозкового апарату людини, тому еволюція мови є еволюція людини як її носія. «Еволюціонує не мова, а людина, її дар мови» [75, с. 262]. Мова – це найважливіша відмінність людини від тварини. «Мова – це

фундамент, на якому побудуються інші будівлі людської культури» [202, 52].

У розвитку мови Б. Лезін виділяє, з одного боку, період зародження мови, час, коли людина формується з якогось іншого виду, а з іншого – еволюцію мови. Звернемо увагу, що, за твердженням вітчизняного мислителя, еволюція мови, розпочавшись одного разу, не припинялася і не припиниться ніколи, оскільки підкоряється закону економії сили. Розгадуючи одну зі світових загадок, як виникла перша мова («лепет»), як антропоїд перетворився на «*homo sapiens*», Б. Лезін висунув формулу первісної мови: «звук + афект + уявлення афекту». Надалі афект зникає поступово. Таким чином, пройшовши певний рубіж у своїй еволюції, мова стала симптомом не афектів, а розумових актів, понять. Людська мова – це мова понять, уявлень. «Мова – засіб створення думки. Це засновано на законі збереження сил. Мова зберігає більш, ніж витрачає, і залишок збереженої енергії йде на творчу діяльність. Наша думка є складним апаратом, де відбувається явна і прихована дія сили... Психіка людини виросла з тваринної завдяки лише мові, яка виникала тисячоліттями, і коли вона стала мовою понять, тоді став можливим прогрес психіки» [202, с. 53]. У цьому висловлюванні Б. Лезін чітко окреслив свою енергетичну концепцію світу. Таким чином, мова, починаючи з перших кроків її вживання, допомагає людині мислити, зберігаючи, «економлячи її сили».

Розглядаючи зв'язок думки, мови і слова, Б. Лезін велику увагу приділяє слову, вважаючи його складним психічним процесом. Вчений доводив, що слово необхідне для перетворення думки в поняття, воно є посередником між новим сприйняттям і колишнім запасом думки. «Слово – це не є засіб для вираження готової думки, воно є засобом перетворення враження, сприйняття і робить їх об'єктом нашого пізнання» [202, с. 54]. «За допомогою слова людина одночасно і творить новий світ, і збільшує свої сили для розширення меж цього світу» [202, с. 54].

В ході аналізу слова, Б. Лезін приходить до висновку, що воно постає як акт думки, що складається з фізіолого-психологічних процесів артикуляції й акустики. Психічну організацію людини вчений розглядає як систему психічних і біологічних сил. У фізичному світі величезну роль відіграє закон збереження сил, який застосовний і до психічної енергії: «Зберігає більше, ніж витрачає розумові сили, – мова» [202, с. 54]. В цьому контексті вчений наголошує, що залишки збереженої психічної енергії йдуть на створення науково-філософської і художньої творчості. Наука і мистецтво переслідують одну і ту ж мету – пізнання дійсності, живлячи одна одну і змістом, і формою. Різниця ж між ними полягає тому, що мистецтво створює образи, символи, а наука шукає абстрактні формули. Порівнюючи науку і мистецтво, Б. Лезін доходить висновку, що наука і мистецтво є згущенням думки, економією її, різниця – в способах і швидкості пізнання.

Загалом лінгвофілософські ідеї Б. Лезіна тісно співвідносяться з думками його наставника та вчителя О. Потебні, який, зазнавши впливу поглядів В. фон Гумбольдта, Х. Штейнталя та М. Лацаруса, одним із перших у вітчизняній філософії почав розвивати суб'єктивно-ідеалістичні погляди на деякі питання мови і мислення. В цілому ж О. Потебні була властива проміжна (між матеріалізмом і ідеалізмом) позиція. Пізніше, відштовхуючись від ідей своїх попередників, О. Потебня створив власну оригінальну концепцію мови і поетики, в якій намагався подолати основні недоліки усіх відгалужень психологічної школи. Зокрема, представники останньої, як правило, ігнорували як структуру, так і сам текст художнього твору. «Досить підійти з психологічним методом до будь-якого художнього твору, – писав Б. Енгельгардт, – як він раптово зникає, немов провалюється кудись, а замість нього перед дослідником постає свідомість поета як потік різнорідних психічних процесів, внутрішньо не пов'язаних між собою, а тільки зовні об'єднаних спільністю родового поняття (процес художньої творчості тощо)» [343, с. 19].

О. Потебня ж з самого початку займав зовсім іншу позицію. Вивчаючи психологічні закони буденного і художнього мислення і сприйняття, він завжди мав у полі зору слово, художній текст. І цікавили його насамперед питання самої структури слова, не меншу увагу приділяв вчений і специфіці взаємозв'язку мови та мислення. Власне, саме ці ідеї найбільш зацікавили Д. Овсяннико-Куликовського, який, вже будучи професором, переїжджає до Харкова і починає відвідувати лекції О. Потебні [Див.: 247, с. 28].

Зацікавлення молодого професора творчістю О. Потебні, ймовірно за все, обумовлювалася кількома обставинами, головною серед яких була його професійна незрілість. Наше припущення підтверджує й іронічна згадка Д. Овсяннико-Куликовським свої перших років викладацької діяльності. «Що таке молодий вчений в початковому періоді викладацького стажу у вищій школі? <...> Це, – зазначає мислитель, – такий «молодий вчений», в якому ще живісінький студент, незрілий адепт науки, який сприймає її одночасно і з наївністю, і з мудруванням, і з боязкістю, і з самовпевненістю неофіта. Він ще не пристосувався до нового становища, він у синкліті вчених – homo novus, але йому з перших же днів мимоволі доводиться грати роль «справжнього» ученого, «справжнього» професора. Він, звичайно, відчуває, що, кажучи по совісті, він далеко ще не «справжній», але ж не можна це почуття виставити напоказ... Доводиться його приховувати, та й саме воно прагне ховатися, що, однак, не завжди вдається. Дуже важко витримувати роль, не збиваючись з тону. День у день симулювати і дисимулювати – завдання нелегке. «Молодий науковець», ще не «справжній», раптом візьме та й заговорить (і навіть друковано) тоном справжнього, авторитетного вченого – і неодмінно потрапить у халепу. Або ж раптом злякається, зашаріється і виявить прихованого в собі студента, гнобленого страхом, – як би не «зрізатися» [15, с. 125].

Наукова незрілість Д. Овсяннико-Куликовського виявилася у втраті цікавості до вивчення культури давніх народів та пошуку власного місця у тогочасному науковому середовищі, що, безумовно,



актуалізувало поглиблення знань у різних сферах науки – психології, соціології, філософії, порівняльно-історичному мовознавстві тощо. Так, за декілька місяців до переїзду з Казані до Харкова Д. Овсянико-Куликовський опублікував у журналі «Російська думка» (1887 р.) статтю, в якій розвивав ідею зв'язку мови з мисленням, у тому числі і художнім мисленням. Коли О. Потебня прочитав цю статтю, він сказав її автору: «Ви знаєте, ось уже кілька років поспіль я читаю курс з теорії словесності, де ідея, аналогічна вашій, проводиться систематично й обґрунтовується на фактах мови та образного мислення» [15, с. 171].

Як бачимо, спочатку, незалежно один від одного, О. Потебня та Д. Овсянико-Куликовський розробляють одні й ті ж питання – особливості зв'язку мови і образного художнього мислення. Єдиною відмінністю в цьому контексті можна вважати те, що у молодого професора «це були невиразні, нестійкі припущення і наукові здогадки», в той час як у О. Потебні – скрупульозне дослідження, яке складалося в струнку, добре аргументовану систему, яка, однак, ще не отримала свого друкованого закріплення. Адже, як зазначає М. Осьмаков, О. Потебня був блискучим лектором, він «не «читав», а натхненно творив під час лекцій і, долучаючи до творчості ідей і наукових гіпотез своїх слухачів, не поспішав публікувати матеріали лекцій і наукових пошуків...<...> Він так і не встиг ґрунтовно узагальнити величезний експериментальний матеріал, підготовлений ним до лекційних курсів, привести в єдину систему спостереження, ідеї, гіпотези, розсіяні в різних його публікаціях» [247, с.28].

Д. Овсянико-Куликовський в перший же рік перебування у Харківському університеті став відвідувати лекції свого вчителя. Його увагу привертала не тільки та велика кількість емпіричного та узагальненого О. Потебнею матеріалу, він прагнув проникнути в саму сутність системи поглядів, зрозуміти логіку думки і умовиводів, оволодіти методом наукового дослідження великого вченого. Лекції з синтаксису і особливо курс теорії словесності справили величезний вплив на Д. Овсянико-Куликовського. «І коли я прослухав його, –

згадував він згодом, – новий світ мені відкрився... Я сприйняв науковий метод Потебні. А це було головне, без чого не можна було приступити до самостійної роботи в цій сфері» [15, с. 171].

Особисте спілкування з О. Потебнею було нетривалим. Д. Овсянико-Куликовський прослухав його курси із синтаксису і теорії словесності в 1889/90 навчальному році, а в наступному, 1891-му О. Потебня помер. Смерть учителя підштовхнула Д. Овсянико-Куликовського до посиленого вивчення тих самих наукових проблем і продовження його справи. Освоюючи його наукову спадщину, його відкриття з психології мови і синтаксису, Д. Овсянико-Куликовський дедалі частіше замислюється над перспективами власного шляху в науці. Його наукові інтереси поки що концентрувалися в галузі мовознавства, проте постійно і неухильно думка його зверталася до з'ясування співвідношення мови з процесами художнього мислення.

Становлення філософсько-лінгвістичної концепції Д. Овсянико-Куликовського відбувалося під впливом, з одного боку, світоглядних тенденцій кінця XIX – поч. XX ст., зокрема пануючого в цей час емпіріокритицизму, а з іншого – запропонованого О. Потебнею вчення про внутрішню структуру слова. На цьому теоретичному тлі мислитель пропонує власну психофізіологічну концепцію слова, в межах якої слово набуває самостійного онтологічного статусу. В цьому проявляється принципова відмінність поглядів Д. Овсянико-Куликовського порівняно з О. Потебнею, який вважав, що слово набуває значення тільки в мові.

Власне філософсько-лінгвістичне вчення Д. Овсянико-Куликовського 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. Вирішення цього питання, на думку Д. Овсянико-Куликовського, можливе лише тоді, коли ми зможемо дистанціюватися від тих наукових концепцій, у межах яких мова протиставляється думці і розглядається винятково, як засіб

спілкування чи передачі інформації. Мислитель переконаний, що відповідно до цього «помилкового погляду, слово постає тільки як зовнішня, звукова оболонка уявлення і поняття; воно – не більше, як знак або символ, який слугує для виразу і передачі іншим того, що відбувається в розумі людини» [4, с. 2]. Вчений підкреслює, що відповідно до такого тлумачення змісту слова, уявлення або поняття «будинок», «дерево», «людина», «тварина», «добро», «зло» тощо протиставляються звукам, які формують ці слова. Більше того, слово в межах такого підходу зводиться винятково до звуку, а не до уявлення чи поняття. Класичним прикладом цього погляду, за твердженням Д. Овсянико-Куликовського, можуть бути відомі слова Мефістофеля («Фауст» Й. Гете): «Де відсутні поняття, там якраз вчасно з'являється слово» («wo die Begriffe fehlen, da teilt zur rechten Zeit ein Wort sich ein» [Див.: 4, с. 3]. Показово, що «Begriff» (поняття) – це змістовний акт думки, тоді як «Wort» (слово) – це тільки звук, який має сенс лише як засіб позначення поняття.

Запропонований приклад, на думку Д. Овсянико-Куликовського, не тільки підкреслює односторонньо-звукову природу слова, але й яскраво демонструє, що слово втрачає будь-який сенс у разі, якщо воно нічого не позначає. Разом з тим, навіть виявляючись як порожній, позбавлений будь-якого змісту звук, слово все ж залишається словом.

Розвиваючи запропоноване О. Потебнею вчення про внутрішню структуру слова, Д. Овсянико-Куликовський доводить, що головна «помилка цього підходу полягає в тому, що він ототожнює слово з тими членороздільними звуками, які формують лише частину слова, саме: його внутрішню, звукову форму. Тут, отже, частина береться замість цілого, але тільки не для позначення цілого <...>, а для того, щоб, забувши про інші частини [внутрішня форма слова, зміст (О. Потебня). – Уточ. В.С.], помилково видавати обрану частину за ціле» [4, с. 3 – 4].

Наочним прикладом помилковості такого підходу, на думку Д. Овсянико-Куликовського, може слугувати тлумачення будь-якого

висловлювання типу *pars pro toto* (частина замість цілого). Наприклад, слово «голова» може використовуватися для позначення цілої тварини: 100 голів рогатої худоби тощо. Однак, якщо ми уявимо собі, що тут голова протиставляється тулубу, і що мова йде про 100 голів, відокремлених від тулуба, то отримаємо зовсім інший зміст висловлювання. Саме таку помилку, продовжує свою думку мислитель, допускають дослідники, які під словом розуміють тільки звукову форму, відокремлюючи її від інших частин слова і протиставляючи слово його частині, тобто уявленню і поняттю, які постають невід'ємною його частиною і називаються його лексичним значенням.

Намагаючись розкрити зміст слова, Д. Овсянико-Куликовський попередньо розмежовує наукове і буденне його тлумачення. Вчений підкреслює, що з буденної точки зору «слово потребує тільки наявності членороздільних звуків, які щось позначають» [4, с. 4]. Так, наприклад, слово «дім», сказане, наприклад, папугою чи фонографом, у буденному мисленні буде розглядатися як слово. З наукової ж точки зору це не зовсім так: вимовлене фонографом або папугою слово «дім» буде справжнім словом, тобто актом мови-думки, тільки у тієї людини, яка почула це слово. У папуги чи фонографа ці звуки не виступають актом мови-думки, а відтак не можуть називатися словами.

Запропонований вченим приклад яскраво демонструє, по-перше, необхідні для реалізації слова передумови – живий людський організм з його фізіологічними умовами членороздільності мови, відповідними даними нервової системи і мозку та людська психіка з характерним для неї розвитком розумової сфери, до якої й належить мова. «Де нема цих передумов, – пише Д. Овсянико-Куликовський, – там немає й слова» [4, с. 4]. По-друге, специфіку лінгвофілософських поглядів Д. Овсянико-Куликовського, світогляд якого еволюціонує від натуралізму (виявляється в інтерпретації Рігведи) до фізіологізму, що тісно співвідноситься з психологізмом. «Перше, що кидається в очі, – зазначає мислитель, – це безумовна потреба суб'єкта, для якого

членороздільні рухи органів мови (язика, губ тощо) співвідносилися б зі звуковими ефектами, виробленими цими рухами; інакше кажучи, тут необхідна та сфера психіки, яка, як відомо, складається із свідомого з його порогом і з великої сфери несвідомого – тут здійснюються численні акти думки та зберігаються психічні асоціації, в тому числі й ті, що формують мову. Прикладом останніх може бути асоціація артикуляційних рухів з відповідними їм звуковими ефектами» [4, с. 4].

Розкриваючи психофізіологічну природу слова, Д. Овсянико-Куликовський підкреслює, що для його виникнення необхідно, щоб артикуляційно-звукова психічна група поєдналася з розумовими актами, а саме з уявленнями та поняттями. На основі такого поєднання виникає нова асоціація: артикуляція (наприклад, та, яка потрібна для вимовляння слова «дім»), поєднана зі звуковим (акустичним) ефектом (звуки певного слова). До них додається уявлення різних домів і загальне поняття «дім». Вчений підкреслює, що ця асоціація повинна бути не тільки у свідомості, але й сфері несвідомого, де вона подібно іншим перебуває приховано і завжди готова до послуг думки. Іншими словами, процес словотворення підпорядкований законам пам'яті – законам збереження набутих асоціацій, які постійно переходять зі сфери несвідомого у сферу свідомого.

На перший погляд видається, що запропонована Д. Овсянико-Куликовським інтерпретація процесу словотворення є достатньо повною і має достатню пояснювальну силу. Користуючись концепцією вченого, можна пояснити особливості виникнення перших слів та сформулювати загальне уявлення про специфіку мови. Ця тенденція яскраво представлена у творчій спадщині Б. Лезіна, який, аналогічно Д. Овсянико-Куликовському, розвиває психофізіологічну концепцію слова, що ґрунтувалася на принципі економії думки.

Загалом поділяючи основні ідеї Б. Лезіна, Д. Овсянико-Куликовський все ж переконаний, що для реалізації слова вкрай

необхідною є наявність категорій, за допомогою яких розрізняються і класифікуються уявлення: одні з них підводяться під категорію речі, другі – якості, треті – дії тощо. Інакше кажучи, складна асоціація з артикуляції, звуку й уявлення (або поняття) піддається особливій психічній переробці, яка дає їй певне чітко визначене місце в наявному інвентарі наших розумових здобутків. Психологічний характер цієї переробки досить чіткий: він виявляється у зведенні одиничного під (напр., уявлення або поняття «дім») під загальне (категорія речі). Цей процес називається граматичною апперцепцією. Її основне завдання – формувати такі граматичні форми, як іменник, «прикметник, дієслово тощо.

Виходячи зі зроблених зауважень, Д. Овсянико-Куликовський пропонує власне визначення слова. «Слово, – зазначає мислитель, – це складний психологічний процес, що належить до того розділу психіки, що називається думкою і зводиться до відомих процесів асоціації та апперцепції» [4, с. 6]. Іншими словами, слово розглядається Д. Овсянико-Куликовським як психічний акт, що виявляється крізь призму асоціації і апперцепції і властивий тільки людині. Тварини не мають слів, оскільки відповідно до умов їхньої психіки, вони користуються тільки артикуляційно-звуковими асоціаціями, які самі по собі ще не є словами.

Зроблені нами зауваження дають всі підстави стверджувати, що Д. Овсянико-Куликовський визнає самостійне існування слова. В цьому проявляється принципова відмінність його поглядів порівняно з О. Потебнею, який висловлював прямо протилежну позицію. Він вважав, що в дійсності є тільки мова: «Значення слова можливо тільки в мові. Вирване з цим слово мертве, не функціонує, чи не виявляє ні своїх лексичних, ні тим більше формальних властивостей, тому що їх не має»(1-2, с. 42)» [Див.: 109, с. 96]. «Якщо не захочемо надати слову «мова» занадто широкого значення мови, то повинні будемо сказати, що й мови, у значенні відомої сукупності пропозицій, недостатньо для розуміння слова, що входить до неї» (1-2, с. 44)» [Див.: 109, с. 96]. Лише контекст мови в цілому визначає і вирішує

все. «Справжнє живе слово» для О. Потебні є лише складовою мовлення, в якій воно реалізується. Фактично, за твердженням українського мислителя, слово, відірване від мовлення, постає як штучний конструкт. Більше того, О. Потебня доводить, що вихоплене з живої тканини різноманітних висловлювань слово (наприклад у словнику) – це екстракт, зроблений «з декількох різних форм». Дійсне життя слова здійснюється в мові. «Слово в мові кожного разу відповідає одному акту думки, а не кільком, тобто кожного разу, як вимовляється або розуміється, має не більше одного значення» (1-2, с. 15)» [Див.: 109, с. 96]. Фактично, відповідно до концепції О. Потебні, взагалі не можемо говорити про багатозначні слова, оскільки «... на ділі є тільки однозвучні різні слова..., <...> які на ділі мають одні й ті ж звуки» (1-2, с. 15-16) [Див.: 109, с. 96].

Виходячи із висновків, зроблених О. Потебнею, маємо всі підстави припустити, що ми, люди, не здатні розуміти один одного, оскільки світ одночасно творять і той, хто говорить, і той хто сприймає. Крім того, вчений доводить, що попереднє значення слова «є для нас значенням не тільки слова, яке розглядаємо, а іншого. Кожне значення слова є власним, і в той же час кожне, в межах нашого спостереження, – похідне, хоча б те, від якого вироблено, і було б нам невідомо» [Цит.: 109, с. 96]. Фактично О. Потебня розглядає слово винятково як творчий акт мови і пізнання, а не як комунікативну одиницю мови.

Д. Овсянико-Куликовський, визнаючи реальність слова, цілком свідомий того, що його дефініція досить обмежена і потребує доповнення та уточнення. Саме з цією метою вчений пропонує розглядати все психічне не як стан, а як діяльність (процес). «Психіка, – зазначає вчений, – активна, а не пасивна. Життя духу – це психічний труд, це робота думки, чуттів і волі» [4, с. 6]. Дистанціююсь від детального аналізу чуттів та волі, вчений зупиняється на аналізі думки, яка, з одного боку, витрачає силу, а з іншого – зберігає її. «Є такі процеси, – пише він, – які, працюючи, витрачають певний запас психічної сили, і є інші, які, не перестаючи

працювати, навпаки, не витрачають, а зберігають і накопичують силу; знайдуться і такі, які одночасно і витрачають, і зберігають» [4, с. 6].

Розвиваючи далі змістовно близьке концепції «економії думки» Б. Лезіна вчення, Д. Овсянико-Куликовський доводить, що психічну силу зберігають ті процеси, що відбуваються у сфері несвідомого. Загалом мислитель вважає, що погляд «на сферу несвідомого як на величезну арену збереження і накопичення розумової сили належить до числа найбільш плідних уявлень у сучасній психології» [4, с. 6 – 7]. Саме тут, на думку вченого, відбувається значна робота думки – реалізуються найпростіші асоціації та складні умовиводи та творчі ідеї. Причому засадничо важливим у цьому контексті є те, що всі ці процеси здійснюються не тільки не витрачаючи, але й зберігаючи психічну силу.

Головним критерієм витрати чи збереження психічних сил може слугувати увага, акт, що має надзвичайно велике значення у сфері свідомості. «Увага, – зазначає Д. Овсянико-Куликовський, – це робота думки, що спрямована на утримання в нашій свідомості найбільш плідних уявлень, понять, поглядів та інших процесів думки, що здійснюються в нашому розумі». Ця робота може бути досить енергоємною. Виходячи з цього, вчений доходить висновку, що «кількість роботи свідомості визначається напругою уваги і рівнем втоми» [4, с. 7].

Зважаючи на те, що запропонований вченим критерій для вимірювання роботи свідомості принципово незастосовний до сфери несвідомого, він вводить для неї інший – «ним виступає той вклад, що робить несвідоме у сферу свідомого» [4, с. 7]. Причому цей критерій легко підводить під поняття заощадження та звільнення сили: у момент, коли результати діяльності несвідомого з'являються у свідомості, вони заощаджують, а відтак і накопичують силу для нової діяльності. І саме з цього моменту ми можемо судити про кількість і якість збереженої енергії. Наприклад, якщо робота вивільненої сили проявилася у вигляді, наприклад, узагальнюючого судження, яке легко застосовується до великої кількості фактів, швидко і легко об'єднує їх і впорядковує, відповідно потребуючи



небагато уваги, то ця вивільнена сила є значною і свідчить про значну і цінну роботу несвідомого.

Концепт «економії думки», як зазначалося вище, Д. Овсянико-Куликовський розвиває з метою показати справжню психологічну роль мови. Реалізація цієї мети потребувала виявлення співвідношення між свідомим і несвідомим у процесі словотворення. Вирішуючи її, вчений виявляє, що коли людина говорить або думає, вона тримає у свідомості тільки значення слова («матеріальний зміст слова»). Відповідно, якщо цей акт мови-думки призначений для передачі іншій людині, то звукова форма слів повинна так чи інакше проявитися в свідомості цього іншого: він повинен почути звуки слів, які тільки миготять у свідомості і не затримуються. Таке сприйняття слів не потребує значних затрат психічної енергії. Припущення Д. Овсянико-Куликовського добре підтверджується на основі емпіричного досвіду: у разі, якщо ми добре чуємо і розуміємо те, що говорять, ми практично не зосереджуємо на ньому уваги, а відтак і не витрачаємо на них зайвої психічної сили. Аналогічний процес відбувається й коли ми думаємо. Однак коли нечітко промовляються окремі слова чи звуки, ми, як правило, починаємо концентрувати на них свою увагу, а тому витрачаємо більше психічних сил.

Пояснення специфіки взаємозв'язку свідомого та несвідомого крізь призму принципу «економії думки» у творчості Д. Овсянико-Куликовського було спрямоване показати особливості «економії психічної сили» за допомогою мови. В цьому контексті вчений звертає увагу на те, що граматична форма слів (граматична апперцепція) реалізується, як правило, у сфері несвідомого, а відтак не відволікає уваги і не витрачає сили. Як приклад, вчений аналізує вислів «цю книгу я прочитав із задоволенням» і підкреслює, що коли ми його вимовляємо, ми не переводимо на рівень свідомості те, що «цю» – це займенник жіночого роду, вжитий у однині та знахідному відмінку, який узгоджується з «книгу», іменником жіночого роду, одиничного числа, знахідного відмінку і керується дієсловом «прочитав» тощо. Д. Овсянико-Куликовський цілком аргументовано

зазначає, що якщо всі ці акти граматичної апперцепції перевести у свідомість, вони займуть дуже багато місця і велику кількість уваги, в результаті чого потребуватимуть великих непродуктивних витрат розумової сили.

Граматична форма слова рідної мови, пише Д. Овсянико-Куликовський, мислиться несвідомо й автоматично. Відповідно в результаті використання рідної (національної) мови людина найчастіше витрачає мінімум психічної сили на артикуляцію, на звукову та граматичну форму слів. Причому, навіть якщо перенести артикуляцію і звукову форму слова у сферу свідомого, вони не спричинили б великих витрат розумової сили. У свою чергу, перенесена у свідомість, граматична форма здійснила б там повне спустошення, оскільки вона постає великою, складною та серйозною роботою мислення. Вона потребувала б великої кількості уваги, внаслідок чого на мислення значення, матеріального змісту слова залишалось б занадто мало розумової сили. «Несвідомість граматичних форм – це необхідна умова вивільнення розумової сили, накопиченої в них» [4, с. 12]. Ця вивільнена сила спрямовується на лексичне значення слів, тобто на уявлення, поняття та інші акти думки, які формують свідому частину слова. Прямуючи сюди, розумова сила обробляє цей матеріал в напрямі, підказаному граматичною апперцепцією; таким чином, на цьому новому тлі мислення, граматична категорія іменника перетворюється в логічну категорію речі, граматична категорія дієслова – в логічну категорію сили. Виходячи з цього, логічна думка постає новою (порівняно з граматичною) вищою формою думки, яка виникає за рахунок сили, збереженої граматичною думкою.

Виникнення логічної думки, спрямованої на значення слів, виробляє з цих значень більш або менш правильні поняття, при цьому граматична форма знаходиться за порогом свідомості, що й приводить до ілюзії, що ці вищі поняття щось окреме від слів і від них незалежне. Поняття – це те саме слово, але вдосконалене. Поява логічного мислення, яке оволоділо значеннями слів, веде до того, що

ці значення розширюються, поглиблюються, вдосконалюються і, отже, займають більше місця в свідомості, через що їхня оболонка, граматична форма, відтісняється ще глибше в сферу несвідомого, віддаляється від сфери свідомого і стає автоматичною, більш зручним і більш автоматичним знаряддям думки, яке постійно накопичує силу. В цьому сенсі граматична форма нових мов (мова йде про створення національних мов) набагато формальніша, а значить і досконаліша, ніж граматична форма давніх мов – тут вона оберталася дуже близько до порогу свідомості і легко проникала у зміст слів, визначаючи їх матеріальний зміст. «Стародавні, – пише Д. Овсяннико-Куликовський, – мислили багато понять відповідно до навіювання їх граматичної форми» [4, с. 12].

Розвинена Д. Овсяннико-Куликовським психофізіологічна природа слова, яке реалізується в думці, стала основою розвинутого ним принципу «економії думки», який і виявляє дійсне значення мови. На тлі аналізу роботи свідомого та несвідомого, мислитель виявляє генетичний зв'язок між граматичним та логічним мисленням і доводить, що останнє, постаючи вищим шаблоном психічного розвитку, приводить до трансформації слова, яке завжди постає у єдності його звукового та змістового (уявлення) елементів у нову форму – поняття, зміст якого, як правило, не супроводжується уявленням. Останнє, будучи вищим шаблоном психічного розвитку, виявляється в розширенні й уточненні змістової частини слова, яка супроводжується витісненням у сферу несвідомого його граматичної форми.

Як бачимо, Д. Овсяннико-Куликовський обґрунтовує наявність генетичного зв'язку між граматичним та логічним. Цей аспект його концепції повністю суперечить тим поглядам, які розвивав О. Потебня. На думку вченого, граматичні категорії, всупереч логічним, тісно пов'язані з речовим змістом певної мови, вони мінливі, причому «навіть у відносно нетривалі періоди ці категорії помітно змінюються» (1-2, с. 82)» [Цит.: 109, с. 98].

У ході наукових досліджень О. Потебня дійшов до висновку, що граматичні категорії виникають, розвиваються, змінюються тільки в реченні. Єдність і цілісність мови базуються на структурі речення. Саме тому, стверджує О. Потебня, первісне нерозчленоване слово-речення, яке охоплює всю промову, було універсальною, однак безформною одиницею мови, воно ще не виробило граматичних категорій. По суті, первісні слова-речення – це не речення, а «психологічні (не логічні) судження за допомогою слова». Тим часом «найпростіші речення наших мов укладає в собі граматичну форму; воно [речення. – Уточ. В.С.] з'являється в мові разом з нею [граматичною формою. – Уточ. В.С.]» (1-2, с. 81, 82)» [Цит.: 109, с. 98].

В свою чергу, Д. Овсянко-Куликовський переконаний, що шкільний розподіл всієї граматичної традиції на три течії – логічна, психологічна і формальна – не тільки умовний, однобічний, а й помилковий, і доводить нерозривний зв'язок між граматиною і логікою. «... Процеси і форми логічної думки, з одного боку, і граматичної, з іншого, – це явища, при всій їх відмінності, родинні, і навряд чи можна сумніватися в тому, що між ними є генетичний зв'язок», – пише він. «Логічні поняття – субстанції, атрибути, дії, стану тощо – розвиваються поступово при наявності відповідних граматичних категорій, і настільки ж поступово процеси аналізу та синтезу, дані в граматичному реченні, втілюються в логічні, і граматичне речення дає буття логічному. Логіка, доводить Д. Овсянко-Куликовський, зароджується у надрах граматичного мислення і надовго залишається тісно пов'язаною з ним. Звичайно, мислитель визнає той факт, що на певному рівні розвитку логічного мислення воно все ж звільняється від тяжіння граматичних категорій і організовується над мовою – як вища інстанція думки, яка, однак, не керує ними, а тільки царює.

Перехід від граматичного до логічного відбувається у міру розвитку мов та загального прогресу мислення, зовнішня, звукова форма слів (тобто процеси їх артикуляції і звукові ефекти) спрощувалися, в той час як синтаксична її сторона та тісно пов'язані з

нею морфологічні категорії ускладнюються та збагачуються. Психологічний сенс цієї формули полягає в тому, що процеси артикуляції і звукові ефекти не можуть знаходитись далеко від порогу свідомості, а відтак вони легко переходять у свідомість і миготять там; артикуляція – це постійний, автоматичний супутник граматичної думки і, як робота органів, витрачає хоча б незначну силу. Зрозуміло, що в інтересах збереження сили звуковий склад слів повинен спрощуватися, ставати по можливості коротшим, щоб коли він миготить у свідомості, не звучав там надто довго і голосно. Виходячи з цього, зауважує вчений, артикуляція, як діяльність фізіологічна, повинна розвиватися в напрямі її спрощення та полегшення. Звідти загальновідомий перехід від багатства, повноти, звукової складності зовнішніх форм давніх мов до їх звукової простоти в нових мовах.

Складна робота думки, спрямована на вдосконалення значення слів, тобто на розвиток понять чи створення нових, іншими словами, науково-філософська і художня діяльність – поширює і поглиблює свідомість, робить її більш енергійною ареною. Ця робота потребує великих витрат розумової сили, яка, відповідно, має вивільнитися з різних сфер несвідомого як акумулятора думки. Це, у свою чергу, означає, що граматичні категорії повинні бути максимально широкими, досконалими, багатими і разом повинні ховатися та працювати якомога далі від порогу свідомості, щоб не було проникнення у свідомість.

Своєрідне функціональне уподібнення науково-філософської та художньої діяльності, яке спостерігається у творчості Д. Овсянико-Куликовського, виявляє прірву, що знаходиться між ним та його визначним учителем. Як відомо, О. Потебня, акцентував увагу на поетичності слова, яке в цей час зберігає три основні структурні компоненти – звук, знак або уявлення (внутрішня форма) і значення. Мова поезії – це мова, що оперує уявленнями. «Мова в усьому своєму обсязі і кожне окреме слово відповідає мистецтву, притому не тільки за своїми стихіями, але й за способом їх поєднання [267, с. 165].

«Елементом слова з живим уявленням відповідають елементи поетичного уявлення, бо таке слово і саме по собі є вже поетичний твір» [270, с. 151].

Але пізнавальна потреба не може бути задоволена повністю, не рухаючись шляхом художнього, поетичного пізнання. На допомогу мистецтву приходить наука: «...Наука є процес об'єктивації мистецтва» [273, с. 182.]. Мова науки, – пише О. Потебня, – це вищий ступінь мови прози, мова, що оперує значеннями, зведеними на щабель понять. До синтез, здобутих художньо, наука підступає без допомоги образів, «уявлень». «Прозаїчне – слово, що означає щось безпосередньо, без уявлення, і мова в цілому не дає образу, хоча й окремі слова і висловлювання, що до неї входять, будуть образними» [267, с. 167]. Як бачимо, наука, за твердженням О. Потебні, користується прозовим словом, у межах якого безпосередньо поєднується звуковий комплекс зі значенням. Розвиток поняття з чуттєвого образу і втрата поетичності слова, прагнення зробити слово тільки знаком думки – явища взаємообумовлені. «... Наука неможлива без поняття, яке передбачає уявлення» [273, с. 102]. У цьому контексті чітко проглядається обґрунтований О. Потебнею тісний взаємозв'язок науки і мистецтва і разом з тим виявляється їх принципова відмінність: мистецтво готує для науки прозове слово, яке, втрачаючи власну внутрішню форму, перетворюється в поняття, разом з тим тут панує велика кількість фактів, які не можуть перейти у форму абстрактних законів.

Суттєві відмінності у визначенні онтологічного статусу слова та взаємозв'язку граматичного та логічного тісно співвідносяться зі спільними для обох дослідників науковими інтенціями – пояснення взаємозв'язку мови та мислення крізь призму позитивістського еволюціонізму. Власне, саме ця обставина не дає можливості Д. Овсянико-Куликовському обмежитися вивченням психологічної специфіки слова. Вчений цілком свідомий того, що в реальному житті людина говорить чи мислить не окремими словами, а групами слів, і при цьому такими, що просякнуті особливим внутрішнім зв'язком і

формують осмислене і психічно-організоване ціле. Це ціле називається реченням, яке на рівні логіки отримує форму судження, яке, з одного боку, передбачає наявність не однієї, а кількох граматичних форм, а з іншого – постає як осмислена і взаємопов'язана група слів, яка формується в результаті редукції.

Про психічну редукцію, а відповідно й про виникнення речення, за твердженням Д. Овсянико-Куликовського, можна говорити лише тоді, коли з'являється присудок. Причому вчений акцентує увагу на тому, що його поява тісно пов'язана зі своєрідним «розумовим відчуттям». Для пояснення свого твердження вчений наводить ряд висловлювань: «білий сніг», «сніг – білий», «мій хворий друг», «мій друг – хворий», «моя книга», «ця книга – моя». «Неважко помітити (або скоріше, не можна не помітити), – пише мислитель, – що визначення «білий», «хворий», «моя» зовсім не так відчуються, як присудки «білий», «хворий», «моя». Останні відображаються набагато яскравіше перших» [5, с. 27]. Виходячи з цього, вчений зазначає, що у висловлюваннях «білий сніг», «мій хворий друг», «моя книга» ми маємо атрибутивне використання прикметників і займенника. У свою чергу, у висловлюваннях «сніг – білий», «мій друг – хворий», «ця книга – моя» – ми маємо справу з предикативним їх використанням. У цих висловлюваннях інтуїтивно присутнє слово – дієслово «є».

Специфічною рисою предикативних висловлювань, на думку Д. Овсянико-Куликовського, є те, що тут внутрішньо проглядається певний вольовий акт. Редукуючи, розвиває власну думку вчений, ми як би маємо на увазі себе, свою особистість, ми відчуваємо або ж усвідомлюємо себе винуватцями акту редукції. Внаслідок цього висловлювання «сніг білий» у прихованому вигляді передбачає такий рух думки: «Я (той, хто говорить чи думає) знаю, вважаю, стверджую тощо, що ознака білизни повинна або може бути приписана снігу як його предикат» [4, с. 15]. У такому висловлюванні є особливе самопочуття того, хто говорить, на яке можна дивитися як на особливий вольовий акт. Яскравий вольовий характер або вольова

основа редукції виражена ясніше: дитина сприймає свою редукцію майже як різновид хотіння. З часом процеси мислення ускладнюються, а редукція втрачає вигляд вольового акту. У вищому людському мисленні (логічному) від вольової першооснови в акті редукції залишаються тільки сліди.

Дистанціюючись від науково-філософської та художньої редукції, Д. Овсянико-Куликовський акцентує увагу винятково на мисленні граматичному, де акт редукції характеризується співвіднесенням з відповідними синтаксичними формами (частина мови, відмінок, число тощо) [Див.: 5, с. 29] та показує, специфіку предикативних висловлювань. Вони, на відміну від атрибутивних, з одного боку, є повноцінними реченнями (судженнями), а з іншого – включають у себе акт розкладання – на уявлення, його ознаку та новий рух думки, який спрямований на те, щоб виділену ознаку знову співвіднести з предметом як його предикат. «Цей новий рух думки є особливою роботою мозку і психіки, що відрізняється більшою енергійністю, більшою напруженістю, більшою силою, ніж робота розкладання, дана у вислові «білий сніг»... <...> Відповідно цей акт мислення повинен обходитися нам дорожче, ніж інші, – він є переважно тратою енергії» [4, с. 17].

Аналізуючи специфіку роботи людського мислення, Д. Овсянико-Куликовський підкреслює нерозривний зв'язок редукції та граматичної апперцепції, підкреслюючи тим самим подвійну роботу думки. Остання, як правило, складається з двох актів. Перший – редукція, що протікає у свідомості, користується увагою і, потребуючи зусиль думки, витрачає психічну силу. Другий – граматична апперцепція, яка відбувається несвідомо або протікає без зосередження уваги, а відтак не потребує зусиль. Граматична апперцепція – автоматична, а тому зберігає силу.

Говорячи про збереження сили, Д. Овсянико-Куликовський все ж має на увазі збереження відносне, а не абсолютне. «Не всі граматичні форми є однаково досконалим знаряддям збереження розумової сили. Є між ними такі, які, очевидно, витрачають або витрачали більше,



ніж інші» [4, с. 18]. У цьому контексті, зазначає Д. Овсянико-Куликовський, великого значення набуває історичне вивчення граматичних форм присудку, здійснене О. Потебнею. У відомій праці «Із записок з російської граматики» мислитель акцентував увагу на еволюції присудку у російській мові та інших слов'янських мовах. Зокрема О. Потебня, з одного боку, одним із перших показав принципову відмінність між складеним та простим присудком, а з іншого – довів архаїчність складеного присудку.

Загалом поділяючи основні ідеї О. Потебні, Д. Овсянико-Куликовський намагається продовжити дослідження питання, поставленого його вчителем: «Звідки і куди ми йдемо у сфері граматичного мислення?». На це питання Д. Овсянико-Куликовський відповідає в дусі свого вчителя: «Ми йдемо від іменних форм присудку до дієслівних... речення розвивається у напрямі дієслівності присудку... ця еволюція граматичної думки є основою аналогічної еволюції вищого мислення, яке розвивається у напрямі панування поняття сили» [4, с. 19]. Ці висновки Д. Овсянико-Куликовський робить спираючись на дані тогочасного природознавства: тут на зміну поняттю «матерія» прийшло поняття «сила», яке сформувалося в ході еволюції мислення (еволюції присудку), внаслідок чого заощаджувалася і вивільнялася сила, яка сприяла формуванню нової науково-філософської категорії «сила». Причому як форма думки, вона дісталася людині задарма, оскільки бути підготовлена еволюцією самої мови.

На основі сказаного доходимо висновку, що Д. Овсянико-Куликовський, розвиваючи крізь призму теоретико-методологічних засад емпіріокритицизму запропоновані О. Потебнею думки, намагається пояснити не тільки закономірності розвитку мови, але й пов'язати їх еволюцією людського розуму та суспільства загалом. На тлі цих досліджень вчений доходить висновку, що людська думка розвивається у напрямі абстрактності, усвідомленості й раціональності. У процесі становлення логічного мислення граматичні форми переходять у підсвідоме, стають засобами думки і

вживаються автоматично. Логічна форма думки домінує над мовою і підлягає вже не психологічним, а логічним законам розуму, котрі є за своєю суттю раціональними. Поняття зароджуються у слові, а подальший розвиток отримують у мові.

### **3.2. Філософські засади становлення психології художньої творчості**

Кінець XIX – поч. XX ст. став переломним етапом у житті і творчості Д. Овсянико-Куликовського. У цей час мислитель усвідомлює себе спадкоємцем та продовжувачем вчення О. Потебні у сфері мовознавства та намагається використати наукові результати останнього у ще не сформованій психології творчості. «Психологічне вивчення великих російських письменників-художників, – згадував він, – захопило мене настільки ж глибоко і сильно, як і дослідження в сфері синтаксису... Як тут, так і там однаково відчувався простір для мого природженого «психологізму» [15, с. 41].

Своєрідним узагальненням усіх наукових пошуків Д. Овсянико-Куликовського стала психологія художньої творчості, в межах якої вчений намагається довести до логічного завершення властиву усій його творчості ідею єдності фізичного й психічного та обґрунтувати доцільність використання методологічного інструментарію науки при дослідженні духовних явищ.

Звернення до розробки проблем психології художньої творчості у науковій спадщині Д. Овсянико-Куликовського постає як результат еволюційного розвитку його попередньої діяльності. Як згадував сам мислитель, саме заняття синтаксисом зумовили звернення до вивчення літописів, творів народно-поетичної творчості. Згодом на його письмовому столі з'явилися книги російських письменників-класиків, читання яких давало велику кількість прикладів синтаксичних форм і мовних зворотів як народної, так і літературної мови. «У цих роботах, – згадував він, – я вирушав від ідей і методу Потебні, але, смію стверджувати, йшов своїм шляхом і приходив до самостійних висновків» [15, с. 40].

Паралельно з лінгвістичними роботами посилювався інтерес до російської літератури. Збір матеріалу для робіт із синтаксису так чи інакше стимулював інтерес вченого до життя слова в художньому творі. Безліч критичних статей з питань художньої літератури регулярно друкувалося в газеті «Харківські губернські відомості».

Але Д. Овсянко-Куликовський не надавав їм особливого значення і ніколи не передруковував – вони так і залишилися на сторінках провінційної газети. Лише одну з них – «Ідея нескінченного в позитивній науці і в реальному мистецтві» він виділив і згодом включив до власного зібрання творів. Ця стаття містила теоретичне узагальнення його роздумів про специфіку та співвідношення науки і мистецтва й стала теоретичною передумовою його подальших наукових розвідок у сфері психології творчості, знаменуючи зміну наукових пошуків мислителя.

Перехід від вивчення проблем мовознавства до вивчення проблем літературознавства, за твердженням російського дослідника М. Осьмакова, постає своєрідним узагальненням усіх попередніх наукових зацікавлень Д. Овсянко-Куликовського і виявляється у спробі синтезу філософії, соціології, психології та природничих наук. Останні приваблювали вченого «ясністю і точністю методів дослідження. Його надихала величезна результативність, якої досягали вчені-природознавці, що спиралися на свою методику пізнання явищ реального світу, і дратувала хиткість, невизначеність методів вивчення явищ духовної діяльності людини, особливо в галузі художньої творчості. Успіхи природничих наук наштовхували його на думку про можливість і навіть необхідність скористатися методами наукового пізнання, можливість застосування наукового інструментарію при дослідженні творів художньої літератури» [247, с. 34].

Загалом стаття «Ідея нескінченного в позитивній науці і в реальному мистецтві» являє собою одну з перших спроб вченого щодо застосування методичного інструментарію науки до творів мистецтва. Теоретичним тлом цієї праці стало відоме положення

В. Белінського про тісний зв'язок науки і мистецтва, який виявляється у прагненні до істини. Мислитель неодноразово висловлює думку про тотожність змісту мистецтва і науки, разом з тим він свідомий їхньої відмінності за формою – мистецтво оперує образами, в той час як наука – поняттями і силогізмами.

Показовими з цього приводу є зауваження мислителя, розвинені у роботі «Твори Державіна»: «З боку змісту, – зазначає В. Белінський, – поетичний твір – те ж саме, що і філософський трактат», відповідно «в цьому сенсі немає ніякої різниці між поезією і мисленням» [81, с. 591]. Однак філософія діє прямо через розум і на розум, почуття і фантазія відіграють тут лише допоміжну роль, у поезії ж, навпаки, фантазія є головною діючою силою. «Поезія міркує і мислить – це правда, бо її змістом є так само істина, що і змісту мислення; але поезія міркує і мислить образами і картинами, а не силогізмами і дилемами» [81, с. 591].

В одному зі своїх останніх творів – «Погляд на російську літературу 1847» – В. Белінський розвиває цю думку ще більш чітко. «Бачать, – пише він, – що мистецтво і наука не одне і те ж, а не бачать, що їх відмінність зовсім не в змісті, а тільки в способі обробки змісту. Філософ говорить силогізмами, поет – образами і картинами, а говорять обидва вони одне і те ж ... Один доводить, інший показує, і обидва переконують, тільки один логічними доводами, інший – картинами» [81, с. 10].

Користуючись теоретико-методологічними висновками творів В. Белінського щодо спільності та відмінності науки та мистецтва, Д. Овсянико-Куликовський розвиває власні погляди. Висхідною точкою його роздумів є думка, що «дійсність, що утворює об'єкт мистецтва, є тільки частиною або різновидом всіх тих явищ, що формують об'єкт наукового пізнання» [8, с. 57]. Разом з тим вчений цілком свідомий тих предметних відмінностей, що існують між наукою та мистецтвом. Предметом науки, зауважує мислитель, є космос у всій його різноманітності і нескінченності, а предметом мистецтва – людина, людство в різноманітті і нескінченності проявів

його духовних і соціальних устремлінь [Див.: 8, с. 54 – 57]. Д. Овсяннико-Куликовський навіть схильний вважати, що між наукою і мистецтвом більше подібного, ніж вважав В. Белінський. «Реальне мистецтво – писав він, – є пізнання дійсності, що досягається шляхом суворих методів, аналогічних тим, якими керується позитивна наука» [Див.: 8, с. 52].

Детально висвітлюючи аналогію між мистецтвом та науковим пізнанням дійсності, яке здійснюється за допомогою спостережень та дослідів (експериментів), Д. Овсяннико-Куликовський підкреслює, що у процесі творення творів мистецтва спостереження та досвід також використовуються. Виходячи з цього, мислитель поділяє художню творчість на спостережувану і досвідну (експериментальну). Якщо митець, спостерігаючи явища життя, переносить їх у свій твір у тому вигляді, в якому їх спостерігає, не вносячи жодних змін, то ми маємо спостережувану художню творчість. У разі, коли художній твір постає результатом комбінування образів і подій у потрібному митцеві напрямі, тобто відбувається своєрідний досвід над дійсністю, ми маємо справу з досвідною (експериментальною) художньою творчістю.

У цих різних випадках образи, явища і події отримують у творі різне висвітлення залежно від того, який метод – спостереження чи експеримент – лежить в основі творчої діяльності. «Висвітлення художнього образу, – зазначає Д. Овсяннико-Куликовський, – самим життям не даного, а виявленого специфікою розуму, таланту і самої природи художника, – ось у чому головна відмінність досвіду від спостереження в мистецтві» [8, с. 71]. За переконанням Д. Овсяннико-Куликовського, митець може створювати художні типи та типові картини життя обома методами, однак сенс і художнє значення цих типів і картин будуть різними. При цьому він був свідомим того, що в реальному житті досить важко виявити, яким саме методом користувався письменник. «Найчастіше, – пише він, – важко або навіть неможливо провести точну межу між спостереженням і досвідом у мистецтві. Є чимало творів, у створенні яких брали участь

обидва методи» [8, с. 71]. Прикладами таких «змішаних» образів, на думку вченого, може бути Ліза з твору І. Тургенєва «Дворянське гніздо», або ж А. Сквозник-Дмухановський з гоголівського «Ревізора».

Незважаючи на те, що Д. Овсяннико-Куликовський був цілком свідомий того, що однозначно визначити, яким саме методом користувався письменник практично неможливо, він поділяє творчість російських письменників на дві основні групи. Зокрема вчений доводив, що у творчості О. Пушкіна, І. Тургенєва, І. Гончарова домінує метод спостереження, тоді як у творчій спадщині М. Гоголя, М. Салтикова-Щедріна, А. Чехова чітко проглядається експериментальний метод творення типових образів.

Користуючись методологічним інструментарієм науки, доцільність якого впливає із змістової спорідненості науки та мистецтва, Д. Овсяннико-Куликовський пропонує власну авторську типологію художньої творчості, в межах якої виділяє спостережувану та експериментальну творчість. Такий підхід був обумовлений, з одного боку, властивим йому психологізмом, а з іншого – необхідністю показати місце та значення художньої творчості в загальній еволюції людської психіки та людини загалом.

Запропонований у статті «Ідея нескінченного в позитивній науці і в реальному мистецтві» поділ художньої творчості на експериментальну і спостережувану вчений розвивав у всіх своїх роботах, присвячених дослідженню літературного процесу. Показим у цьому контексті є те, що вчений не змінив свого ставлення до неї навіть незважаючи на гостру її критику. Характерним є зауваження відомого вітчизняного літературного критика А. Горнфельда. Він виступив з гострою критикою, з одного боку, запропонованої Д. Овсяннико-Куликовським типології художнього мистецтва, а з іншого – можливості використання природничо-наукових методів у літературознавстві. На думку А. Горнфельда, «ніякої точності, ніякої незаперечній об'єктивності, ніякої вичерпної доказовості тут [мова йде про літературознавство. – Уточ. В.С.] бути не може, ніякі наукові

методи тут неприйнятні, і скільки б не писали розумних книг про наукову критику, такої наукової критики, тобто науково об'єктивних, безперечних прийомів оцінки поетичного твору немає. Можна скільки завгодно аналізувати вино, можна в лабораторії з математичною точністю визначити його цукристість, його кислотність, але якості його може визначити лише цінитель, знавець, фахівець, дегустатор, у якого для цього одне знаряддя: смак» [125, с. 79].

На думку А. Горнфельда, головною метою літературної критики має стати з'ясування того, що для сьогодення дає поетична творчість або наново поставити питання про те, що вважається безперечно цінним з творчості минулого. Тут завжди є ризик, небезпека жорстоко помилитися, помилитися у визнанні, в прийнятті, у звеличенні, помилитися в засудженні, в відкиданні. Історія цієї критики, історія літературних оцінок є історією не тільки її перемог, але і її поразок, її помилок.

Незважаючи на різку, та, на думку самого Д. Овсянико-Куликовського, несправедливу критику запропонованої ним типології художньої творчості, він обґрунтовував її практично у своїх роботах, присвячених творчості М. Гоголя, О. Пушкіна, І. Тургенєва та ін. З часом ця ідея розвивалася, доповнювалася, уточнювалася, однак по суті своїй залишалася незмінною. «Незважаючи на заперечення авторитетних критиків, – писав Д. Овсянико-Куликовський на схилі років, – я продовжую наполягати на методологічній доцільності цієї ідеї. Вона виявилася вельми продуктивною при вивченні творчості Гоголя» [15, с. 44].

Сформовані чи не вперше у статті «Ідея нескінченного в позитивній науці і в реальному мистецтві» Д. Овсянико-Куликовським думки знайшли своє продовження у його статті «З лекцій про основи художньої творчості» (1907). У цій статті мислитель не тільки далі розвиває ідею єдності науки та мистецтва, але й уточнює понятійний апарат наукового дослідження художньої творчості та розробляє власну класифікацію досліджуваного явища: «Художня творчість

класифікується з творчістю релігійною, метафізичною, науковою, науково-філософською і технічною, і з мовою, й розуміється як робота думки і психічна функція, що ґрунтується на глибокій душевній потребі людини виражати себе»[19, с. 24].

Показовим у цьому контексті є розвиток та уточнення Д. Овсяннико-Куликовським запропонованої у попередній роботі наукової методології, яка виявляється на рівні створення образів. Мислитель доводить, що митець, створюючи свій твір, використовує художню індукцію, тобто рухається від індивідуального образу до типу, а від типу до ідеї. «Художні образи, – пише мислитель, – завжди так чи інакше типові, – вони розкривають нам типові риси життя або душі людської. Але в їхніх рядах головна роль належить тим, які не тільки типові для певного визначеного суспільства, часу, епохи, але, крім того, самі є закінченими типами» [15, с. 63]. Яскравим прикладом закінчених художніх типів можуть бути Манілови, Собакевичі, Плюшкіни, які були типовими образами російської дійсності ХІХ ст., але взяті самі по собі, мають значення загальнолюдське, їх, справедливо зазначає мислитель, можна віднайти у кожному суспільстві різних епох.

Домінування індуктивного методу спостерігається не тільки під час дослідження Д. Овсяннико-Куликовським специфіки творення типового художнього образу, але й під час їхньої класифікації. Остання здійснюється вченим відповідно до рівня їх узагальнення, тобто від найбільш вузьких до найбільш широких. Найнижчий рівень типових образів становлять побутово-етнографічні типи художніх образів (мужики О. Писемського, купці О. Островського, козаки Л. Толстого). Другий рівень становлять типи національні або національно-психологічні (Каратаєв, Кутузов у «Війні і мирі»). Щодо типів третього, національно-суспільного рівня, тут виявляються загальні риси певної фази суспільного розвитку, до них належать Є. Онегін, Д. Рудін. Четвертий рівень художніх типів – типи класові, приурочені до певної нації, місця і часу, але які вже несуть в собі риси загальнолюдські (інтернаціональні), оскільки «в класовій



психології національні відмінності часто затушовуються. Такі великосвітські типи Толстого» [8, с. 62]. Найвищий рівень типових художніх образів становлять «чистопсихологічні», або загальнолюдські типи. До них, пише Д. Овсянико-Куликовський, можна віднести типи жіночих натур творів О. Пушкіна, І. Тургенєва, Л. Толстого.

Аналізуючи специфіку створення художніх типів, Д. Овсянико-Куликовський доводить, що жоден з них не може поставати як «схематичне узагальнення», типовий художній образ – «це завжди конкретний, різко-індивідуальний образ, «жива людина», а не абстракція, разом з тим цей образ наділений узагальнюючою силою» [8, с. 62]. За Д. Овсянико-Куликовським, використання типових образів у художній творчості постає зручним засобом виявлення типових суспільних екземплярів і подій. Причому, мислитель доводить, що там, де немає єдності загального та індивідуального, ми не можемо говорити про існування художнього образу, тут є лише «бліда схема», яка не виробляє художнього ефекту. В свою чергу, якщо наявна лише індивідуальність, без узагальнення, то мова йде про окремий випадок, який може мати анекдотичну цінність.

Показовим у цьому контексті є те, що, за твердженням Д. Овсянико-Куликовського, процес творення художнього образу і процес його розуміння відбуваються аналогічно. Вчений стверджує, що «сприйняття і розуміння художнього образу є повторення процесу творчості» [8, с. 63]. Це твердження ґрунтується на запропонованому О. Потебнею суб'єктивно-ідеалістичному розумінні сутності слова та визнанні аналогічності між словом і поетичним твором, які поєднуються специфікою тлумачення поняття *образ*. Останній, як вже неодноразово зазначалося в обох мислителів, розглядається як глибоко суб'єктивний феномен. Звідси випливає й висновок про суб'єктивність художньої творчості. Повторення творчості, пише Д. Овсянико-Куликовський, ніколи не може бути повним, точним – обидва процеси (творчий і розуміння) не можуть збігатися за всіма

пунктами, не можуть бути адекватними; вони лише аналогічні [Див.: 247, с. 43].

Більш детально проблему розуміння художнього твору Д. Овсянико-Куликовський розвиває у статті «До психології розуміння». Її теоретичним тлом стали, по-перше, роботи Й. Гете, який, вивчаючи праці Б. Спінози, задумався над питанням, наскільки повним може бути його розуміння висновків мислителя. Відповідаючи на це питання, Й. Гете доходить висновку: «Ніхто не розуміє іншого; ніхто при тих же самих словах не думає того, що думає інший; розмова, читання у різних осіб збуджують різні ряди думок...». Згодом до цієї проблеми звертається В. фон Гумбольдт, стверджуючи, що «всьяке розуміння є разом з тим нерозумінням», та О. Потебня [Див.: 247, с. 37].

Розвиваючи думки своїх попередників, Д. Овсянико-Куликовський відштовхується від «елементарних основних істин психології», зокрема твердження про те, що «душа людська замкнута і непроникна, що її зміст, включаючи думку, не передається, не переноситься від людини до людини, що взаємне розуміння, навіть при найкращих умовах, може бути тільки відносним і ніколи не буває повним» [Цит.: 247, с. 37]. Показово, що навіть для відносного розуміння почуттів і думок іншої людини необхідною є наявність певних умов. По-перше, людина має володіти особистим досвідом у тій галузі знань чи емоцій, з приводу якої їй щось повідомляють, а, по-друге, в момент сприйняття свідомість, що сприймає, повинна бути вільною від інших думок і почуттів, які часто пригнічують сприйняття. Фактично, за Д. Овсянико-Куликовським, розуміння іншого можливе лише тоді, коли свідомість людини готова до сприйняття певної інформації. Якщо ж цього немає, то рівень сприйняття іншого буде мінімальним.

Аналогічно до того, як неможливим є розуміння однієї людини іншою, так неможливим є розуміння, на думку Д. Овсянико-Куликовського, і розуміння між тим, хто пише, і тим, хто читає. Адже кожна людина прагне зрозуміти художній твір насамперед для себе,

«в інтересах своєї думки», в той час як митець творить його для себе. Це, зауважує мислитель, підтверджується як численними спостереженнями над процесом художньої творчості, так і прямим свідченням самих художників. Створюючи художній твір, всякий художник задовольняє потребу свого розуму і своєї душі.

Незважаючи на те, що повного розуміння художніх творів ніколи не буває, Д. Овсянико-Куликовський звертає увагу на те, що людина все ж таки має певний рівень сприйняття художнього твору. Таке відносне розуміння ґрунтується на тому, що при всій різниці між художнім мисленням, яким володіє письменник, і буденним мисленням читача існує певна подібність, тобто кожен читач у процесі практики опановує деяким досвідом художнього мислення. Детальне пояснення цього взаємозв'язку знаходимо у роботі Д. Овсянико-Куликовського «Спостережуваний та експериментальний метод у мистецтві». Аналізуючи специфіку мовних елементів, мислитель доходить висновку, що в самому слові – одиниці нашої повсякденної мови – закладені художньо-образні частинки, з яких складається в процесі мовлення образна картина, яка й сприймається співрозмовником. Образи, які є в словах нашої повсякденної мови, набувають певного рівня типовості, в одних випадках ледве помітного, в інших досить яскраво вираженого. Поняття і образи повсякденного мислення йдуть від конкретного, від певного особистого досвіду кожного, до абстрактного, узагальненого, однак, зауважує мислитель, це і є «нормальний шлях мистецтва, шлях художньої індукції» [Див.: 9, с. 65].

Відштовхуючись від суб'єктивно-ідеалістичного тлумачення змісту слова О. Потебні, Д. Овсянико-Куликовський доводить неможливість повного розуміння художнього твору. У свою чергу відносне його розуміння забезпечує наявність у буденній свідомості тих же елементів, що у мистецькій свідомості. Провідне місце серед останніх посідає образ, який у буденному мисленні постає лише допоміжним засобом, у той час, як у мистецькому є результатом творчої діяльності.

Художник, пише Д. Овсянико-Куликовський, – це той самий простий смертний, який, на протигагу іншим простим смертним, цікавиться образами свого буденного мислення, і який, говорячи «і мислячи, не завжди переслідує лише найближчі, утилітарні, життєві цілі своєї мови, але часто цінує самі образи, які попутно випливають у його свідомості» [9, с. 66]. У свою чергу, для більшості звичайних людей ці образи неважливі, нецікаві самі по собі, – людина завжди спішить подумати або сказати те, що потрібно. Більше того, вчений свідомий того, щоб якби люди кожного разу надавали особливого значення та затримували увагу на тих образах, що виникають у процесі мовлення, це заважало б швидко й успішно передавати необхідну для реалізації найближчих цілей інформацію. В свою чергу художник не боїться таких перешкод та затримок – образи для нього досить часто постають набагато важливішими і потрібнішими, ніж інші безпосередні цілі мови. «Для нас, – пише Д. Овсянико-Куликовський, – образи – тільки засіб здійснення і функціонування нашого мовлення, спрямованого на поточні потреби життя. У них [митців. – Уточ. В. С.] ці образи, слугуючи тій же цілі, непомітно виділяються, відокремлюються, звільняються від служіння найближчим потребам думки і, отримуючи самостійне значення і особливу розробку, пристосовуються вже до іншої цілі – до пізнання і людської психіки» [9, с. 66 – 67].

Констатуючи спільну основу і відмінне функціональне значення образу в буденній та мистецькій свідомості, Д. Овсянико-Куликовський все ж доводить наявність тісного взаємозв'язку між ними. Людина, пише мислитель, зайнята не тільки переслідуванням повсякденних побутових цілей, але й пізнанням навколишнього середовища, характерів людей, і людської душі загалом. В межах цього пізнання, яке звичайно може відбуватися в контексті самого буденного життя, людина користується все тими ж образами, все тими ж художніми елементами нашого мислення, причому робить вона це, так би мовити, «між іншим», «мимохідь», уривками і більшою частиною несвідомо чи нецілеспрямовано.

В свою чергу, митці – це люди, які займаються створенням типових образів цілеспрямовано і систематично. На цьому шляху образ, не перестаючи бути засобом пізнання, одержує в той же час і свою, так би мовити, особисту цінність: він привертає до себе увагу навіть раніше, ніж з'ясується його цінність у процесі пізнання. Навіть тоді, коли образ ще не «не розроблений і не застосований, вже щось обіцяє, щось хоче «сказати» – і художник мимоволі починає прислухатися до його «голосу», звідки прагнення очистити, розробити, розвинути образ, зробити його щонайменше типовим, щоб він став змістовно багатоголосим» [9, с. 67].

Отже, за Д. Овсянико-Куликовським, головне завдання митця полягає в тому, щоб очистити буденні образи від усього випадкового, невластивого і посилити в них риси типові. «Найважливіша відмінність справжнього художнього образу від повсякденного, – у зв'язку з цим, пише він, – полягає в тому, що перший, залишаючись індивідуальним, у той же час типовий, тим часом як другий переважно індивідуальний, і в ньому риси притуплені іншими, нерідко випадковими або зовсім нехарактерними» [Цит.: 247, с.51]. Показово, що саме розробляючи образ художник не тільки пізнає, але й узагальнює дійсність, дає їй власне тлумачення. Піднятися до такої висоти у творчості будь-яка людина при своєму повсякденному мисленні не може, але, маючи перед очима таку досконалість, оцінити досягнуте художником в міру сил своїх здатна кожна підготовлена до цього людина.

Зроблені нами попередні зауваження дають всі підстави стверджувати, що вивчення природи мистецтва та психології художньої творчості Д. Овсянико-Куликовським здійснюється крізь призму засадничої для всієї його творчості ідеї про те, що «між художньою творчістю, у власному розумінні, і нашим повсякденним, життєвим мисленням існує тісна психологічна спорідненість: основи першого дані в художніх елементах другого» [6, с. 88]. На основі констатації цього факту Д. Овсянико-Куликовський приходять до

висновку, що розуміння художнього твору забезпечує наявність у буденній свідомості тих самих елементів, що в мистецькій свідомості.

Виходячи з цього, розуміння мистецького твору можливе лише тоді, коли створений художником типовий образ знову відтворюється як типовий, однак вже читачем. Цей процес уможлиблює той факт, що, аналогічно тому, як кожен митець має запас спостережень і фактів, які він узагальнює в єдиному типовому образі, читач має у своєму розпорядженні інший фактичний матеріал спостережень і досвід життя. Образ, створений художником, як правило, слугує для нашого життєвого досвіду такою ж формою узагальнення, якою він був для того матеріалу, що був у розпорядженні художника.

У разі, коли людина не має досвіду, подібного тому, який служив матеріалом для створення типового художнього образу, останній буде сприйматися нею як факт, а не як узагальнення. Показовим прикладом, на думку Д. Овсянико-Куликовського, може слугувати специфіка сприйняття класичних літературних творів дітьми та підлітками, для яких художні образи високого рівня узагальнення постають як факти, які не мають жодного художнього ефекту [Див.: 8, с. 64]. «Із сказаного, – пише Д. Овсянико-Куликовський, – вже видно, що творчий процес створення типів і відтворюючий його процес сприйняття (розуміння), це, однаково, – рід індукції, це – рух думки від одиничного до загального, від фактів до узагальнень у типі» [8, с. 64].

Поряд з іншим варто зазначити, що червоною ниткою крізь усю творчість мислителя проходить ідея про те, що буденне мислення відповідно до специфіки здатне сприймати тільки «реальне мистецтво», оскільки володіє здатністю безпосередньо сприймати дійсність [Див.:8, с. 53]. Цікавим у цьому контексті є розмежування Д. Овсянико-Куликовськом «реального», тобто такого, в якому «немає спотворення дійсності», і «нереального» мистецтва – псевдокласицизму, романтизму, символізму, неоромантизму та того, якому «все, і фабула, і обстановка, і персонажі, очевидно, взяті із дійсності і знаходиться в цілковитій згоді з існуючими відносинами,

вдачами і т. д., але, взяті разом, дають помилкове висвітлення дійсності, або ж, хоча б і не помилкове, а тільки таке, яке нікому і ні на що не потрібне» [8, с. 53].

Стверджуючи тісний взаємозв'язок буденного та художнього мислення, Д. Овсянико-Куликовський звертає увагу й на те, що в обох випадках уявлення, поняття та образи ніколи не виступають у своїй відстороненій формі, в чистому вигляді. Вони включені в загальний складний психологічний процес, в якому й забарвлюються почуттям, настроєм, тобто отримують суб'єктивне забарвлення або оцінку. Людина у своїй життєвій практиці не тільки думає і говорить, але і переживає різні почуття, знаходиться в тому чи іншому психологічному стані, який відбивається на її розумовій сфері. Тому «творення» образів повсякденного мислення, як правило, має суб'єктивний характер, заснований на особистому досвіді. Це ж можна побачити і в художній творчості, коли художник створює твір на основі попереднього досвіду і вносить у свій твір більшу частку суб'єктивності при зображенні реальної дійсності. Він відбирає і так розміщує явища життя, щоб намальована картина краще відображала його суб'єктивну оцінку цих явищ. Він ніби виробляє якийсь експеримент над явищами життя і користується результатом для підтвердження певної тенденції. Це і є експериментальний вид творчості. До нього належать всі види дидактичного і тенденційного мистецтва. Саме тому байки і різні сатиричні твори Д. Овсянико-Куликовський відносить до експериментального виду творчості.

Розмежовуючи експериментальний та спостережуваний метод у мистецтві, Д. Овсянико-Куликовський все ж не схильний протиставляти їх. Між ними, вважає мислитель, є безліч перехідних етапів, крім того, в реальному творчому процесі ці методи не існують окремо один від одного. Експериментальний метод не може обійтися без спостережень над дійсністю, і навпаки – спостереження іноді вдається до експерименту, який, як мінімум, виявляється у вигляді суб'єктивного забарвлення художнього твору. У цьому зауваженні мислителя іманентно проглядається його власне ставлення до

експериментального мистецтва, яке передбачає пізнання людини, аналіз душі людської, розкриття психології між людиною і суспільством, постановку і розробку етичних питань [Див.: 6, с. 134].

Тісний взаємозв'язок теорії словесності та психології творчості виявляється в інтерпретації Д. Овсянико-Куликовським особистості, в тому числі й особистості творця. Мислитель підкреслює, що остання формується, з одного боку, не раніше соціальних почуттів, які, постаючи різновидом почуттів, витрачають психічні сили й виявляються як форма особистості, а з іншого – як результат синтезу усіх елементів психіки (мислення, волі, почуттів). Такий синтез можливий лише на рівні надсоціальних почуттів (релігійні та моральні почуття), які одночасно постають і думкою, і почуттям, що реалізуються волею. На цьому теоретичному тлі мислитель розрізняє форму та зміст особистості, яка, з одного боку, постає як творець художньої творчості, а з іншого – як її типовий образ, який визначає значення художнього твору в еволюційному поступі.

Виходячи з попередніх зауважень, багато уваги приділяє Д. Овсянико-Куликовський і розробці проблеми особистості. Останню він розглядає крізь призму властивих його творчості психологізму та еволюціонізму. Зокрема, у роботі «Вступ до ненаписаної книги з психології розумової творчості (науково-філософської та художньої)» мислитель стверджує, що особистість – це «синтез усіх елементів і процесів психіки» [11, с. 6]. Мова в цьому контексті йде про розумову, почуттєву та вольову сферу, які на сучасному рівні еволюції людської психіки постають роз'єднаними. Слід зазначити, що констатований мислителем розкол психіки постає не результатом якихось потрясінь, а еволюції. «Душа людська, – пише Д. Овсянико-Куликовський, – як ми її знаємо тепер, є продуктом психічної еволюції, яку нема жодних підстав вважати закінченою» [11, с. 5]. Показово, що розуміння особистості як внутрішнього світу, який замкнутий у собі і позбавлений соціальної детермінованості, зберігається у вченого майже у всіх його роботах.



Зробивши попередні зауваження щодо недосконалості людської психіки на сучасному йому еволюційному рівні розвитку, яка обумовлюється своєрідним розколом людської душі на « «дві душі», які мають свої особливі «закони», прагнення, завдання» [11, с. 6], Д. Овсянико-Куликовський переходить до детального висвітлення кожної з них.

Почуття, зазначає мислитель, як таке, завжди несе в собі якесь забарвлення (наприклад, приємно чи неприємно), воно завжди індивідуальне. У одного індивіда воно проявляється більш інтенсивно, в іншого – менш, в одного воно може поєднуватися з якимись одними почуттями та асоціаціями, а в іншого – з іншими, або доповнюватися якимось нюансами. І так відбувається завжди, що повністю підтверджують спостереження переживання почуття любові, гніву або відрази різними людьми. Через те, що почуття завжди тісно пов'язані з емоціями індивіда, Д. Овсянико-Куликовський відносить їх до егоїстичних проявів людської психіки. Причому чим яскравіше виявляються почуття, тим яскравіше виявляється ця егоїстичність.

На відміну від почуття, думка, як така, позбавлена суб'єктивного забарвлення, вона абстрактна і, в силу цього, постає більш відчуженою від «я» суб'єкта. Думка завжди універсальна, а тому її продукти – поняття, ідеї – набагато менше залежать від суб'єкта, що їх творить. Виникнувши в свідомості одного індивіда, вони стають через різні канали зв'язку повноцінним надбанням іншого. Звідси зрозуміло, що уявлення, поняття, ідеї, як складові розумової сфери людини, існують незалежно від ставлення до них суб'єкта, який їх створив. Вони існують незалежно від того, подобаються вони чи не подобаються, приємні або неприємні людині, відповідають чи не відповідають бажанням, почуттям, прагненням людини. Єдиним параметром прийняття чи неприйняття думки, на думку Д. Овсянико-Куликовського, може слугувати критерій істини. Остання розглядається мислителем суто психологічно і постає як «свідомість

сили, закономірності і психічних прав думки, незалежно від волі і почуттів» [11, с. 6].

Давши попередню характеристику почуття та думки, мислитель стверджує тісний взаємозв'язок мови з мисленням. «Мова, – пише він, – не тільки засіб передачі думки. Вона насамперед – знаряддя мислення. Вона – складний процес апперцепції уявлень, понять та інших розумових актів граматичними категоріями» [11, с. 12]. Іншими словами, народження думки відбувається у взаємодії свідомості та підсвідомості. Збереження у підсвідомості запасу слів, граматичних категорій, уявлень, понять, ідей тощо забезпечує пам'ять, без якої взагалі неможлива ніяка мислиннева робота. Логічним у цьому контексті є питання про те, чи зберігаються в пам'яті почуття, аналогічно до того, як зберігаються в ній поняття.

Однозначно відповісти на це складне питання, на думку Д. Овсянико-Куликовського, ми зможемо тоді, коли зрозуміємо, чи можливе «несвідоме почуття», аналогічно тому, як можлива «несвідома думка». «Мені здається, – пише мислитель, – негативна відповідь напрошується сама собою. Адже почуття з його неминучим забарвленням залишається почуттям тільки до тих пір, поки воно відчувається, проявляється у свідомості» [11, с. 13]. Показовими в цьому контексті є й зауваження, зроблені на основі вивчення почуттів, що повторюються з часом, оскільки, на його думку, в пам'яті зберігається не саме почуття, а лише пов'язані з ним обставини, тобто понятійні категорії, що супроводжували почуття. Одного разу пережите почуття слабне, згасає і безповоротно проходить, а якщо і виникає згодом знову, то це вже нове почуття, хоча й нагадує колишнє, але відрізняється від попереднього якимись новими нюансами. Ці висновки Д. Овсянико-Куликовський підтверджує очевидними емпіричними прикладами повторення певної хвороби: хвороба може бути однією і тією ж (наприклад, грип), однак переживає її людина кожного разу як нову хворобу.

Встановивши, що в людській душі, яка здатна переживати гаму всіляких почуттів, немає несвідомої сфери, в якій могли б зберігатися

почуття, які виникли одного разу, аналогічно до того, як зберігаються в підсвідомості засвоєні людиною уявлення, поняття, слова, ідеї, тобто весь арсенал її розумової діяльності, Д. Овсянико-Куликовський розвиває типовий для його часу принцип «економії думки» [Див.: Розділ 4., п. 4.1.]. Він переконаний, що саме здатність людської психіки економити психічні сили є запорукою цивілізаційного прогресу. Без неї людина була б вимушена використовувати набагато більше психічної енергії в процесі своєї життєдіяльності, це б, у свою чергу, гальмувало б її розумовий прогрес.

У той час, як мислення зберігає психічні сили, почуття витрачають її. «Почуття, – стверджує Д. Овсянико-Куликовський, – як свідомі переважно процеси психіки швидше витрачають, ніж зберігають душевну силу». І до цього додає: «Життя почуття – витрата душі!» [11, с. 16]. На цьому тлі мислитель обґрунтовує докорінну відмінність між думкою та почуттям, де одна витрачає, а інша зберігає психічну енергію.

Стверджуючи гальмівну характеристику почуттів у розвитку суспільного прогресу, Д. Овсянико-Куликовський все ж свідомий того, що реальне життя особистості передбачає своєрідний баланс між цими двома сферами її психіки. В протилежному разі, на думку мислителя, ми отримуємо або те, що Б. Спіноза назвав свободою, яка виявляється у пануванні розуму над почуттями, яке передбачає відсторонення від життєвих негараздів та побутово-практичних проблем, або те, що він назвав рабством [Див.: 307]. Це зауваження Д. Овсянико-Куликовського постає як результат розуміння того, що запропонований ним поділ людської психіки є відносним і виявляється на сучасному рівні розвитку людини як перехідний етап розвитку особистості, адже очевидно, що на первісних стадіях людської психіки думка та почуття були єдині, згодом думка дистанціюється від почуття, що яскраво демонструє сучасний період розвитку людської психіки. Проте в майбутньому, переконаний вчений, почуття і думка мають злитися в гармонійному синтезі.

Як уже зазначалося, наукові розвідки Д. Овсянико-Куликовського ґрунтувалися на теоретико-методологічних засадах еволюціонізму, на основі якого він пояснює становлення особистості. Власне, саме з цією метою мислитель, з одного боку, показує протиріччя між почуттям та думкою, а з іншого – пропонує власну класифікацію почуттів, в основі якої лежить еволюційний критерій. Виходячи з цього, Д. Овсянико-Куликовський виділяє:

1) органічні (біологічні) почуття – наприклад голод, спрага, ситість, статевий потяг тощо;

2) надорганічні почуття, найважливішим серед яких, і, що цікаво, вкрай руйнівним, на думку мислителя, є кохання між чоловіком та жінкою;

3) почуття соціальні – сімейні, суспільні, правові, політичні;

4) почуття надсоціальні – до них належить релігійне і моральне почуття [11, с. 19 – 23].

Не вдаючись до детального аналізу цієї класифікації, звернемо увагу лише на те, що, на думку Д. Овсянико-Куликовського, особистість постає результатом розвитку саме соціальних почуттів. «Людина, – пише мислитель, – споконвіку була твариною груповою і виступила на історичну арену уже з готовими соціальними почуттями і прагненнями, що стали інстинктом не менш власним і сліпим, ніж інстинкти біологічні» [11, с. 21]. Цікавим у цьому контексті є зауваження Д. Овсянико-Куликовського про те, що формуванню соціального почуття передувало багато соціальних явищ, у тому числі і держава.

Головною передумовою становлення особистості, за твердженням вітчизняного мислителя, стала спочатку невиразна, потім все більш виразна свідомість свого місця в суспільній організації, що, безумовно, потребувало багато часу. На основі цих зауважень Д. Овсянико-Куликовський дає нову дефініцію особистості: «Особистість, – пише він, – є кінцевим результатом психологічної переробки індивіда силами постійно прогресуючої

громадськості» і уточнює: «Тільки з появою особистості стає можливою антитеза: я і суспільство» [11, с. 22].

Визнаючи конструктивну роль соціальних почуттів, Д. Овсянико-Куликовський все ж не вважає їх головними у творенні особистості. Для того, щоб виникла особистість, стверджує він, має виникнути синтез мислення і почуттів. Такий синтез формується на рівні національності. Останню він тлумачить як «об'єднання соціальних груп у більш велику групу на основі спільності мови, яка досягнула певного рівня розвитку і є психічною основою для колективної розумової діяльності, яка прагне піднятися над тим, що безпосередньо дано в мові» [11, с. 22]. Національність, продовжує свою думку Д. Овсянико-Куликовський, виникає тоді, коли є «справжня мова», яка піднімається над діалектами, і спільні розумові інтереси, які виявляються в творчості, які в сукупності з почуттям формують певну «психологічну форму особистості».

Наведене вище тлумачення особистості дає всі підстави стверджувати, що Д. Овсянико-Куликовський визнає вплив суспільства на особистість. Разом з тим він переконаний, що цей вплив стосується не самої її сутності, а лише формальних ознак. Вдивляючись у «психологічний склад особистості, як вона дана в цивілізованому світі» [11, с. 27], мислитель розрізняє форму особистості та її зміст. Формальними елементами він вважає ті риси особистості, які вона сприймає, по-перше, від національного середовища, по-друге, класу, стану, до якого вона належить, по-третє, від професійного середовища тощо. «Не всі, але значна більшість цих форм, – підкреслює мислитель, – повинні бути визнані з етичної сторони нейтральними, а тому не піддаються моральній оцінці» [11, с. 27]. Розміщуючи ці формальні ознаки як концентричні кола, він малює таку картину особистості: найширше коло – ознака національності, потім – клас, в середині класу знаходиться коло професійної приналежності і т. д. У центрі усіх цих кіл лежить зміст особистості: її особливий фізіологічний лад, її темперамент, її розумовий устрій, її моральність, її вольовий склад, особливості її

характеру, смаку, прагнень тощо. «Усі оточуючі цю точку концентричні кола форм, як обручами, стискають і скріплюють особистість. Вони-то, – зазначає мислитель, – і об'єднують її, вони роблять надзвичайно важливий внесок у справу організації особистості, у справу створення її синтезу»[11, с. 23].

Моральній оцінці підлягає лише сам зміст особистості й найближчі з розміщених до центру формальних «кіл» – ознак і особливостей особистості. Можливість моральної оцінки зменшується в міру віддалення від центру до периферії концентричних кіл. Ми можемо судити про якість притаманних внутрішньому, духовному світу особистості характеру, смаках, її розумовий склад тощо, однак судити про її національність чи класову належність не можна. У той час, коли людина починає оцінювати «периферійні» концентричні кола особистості, з'являється ґрунт для нетерпимості, національної чи класової.

Крім того, як вже було зазначено, Д. Овсянико-Куликовський доводить, що еволюція людської психіки триває, а відтак логічним є питання про її перспективи. Буржуазну форму особистості, яка постала як результат тисячолітнього розвитку людської психіки, вчений розглядає лише як окремий еволюційний випадок, на зміну якому має прийти нова форма, яка «підніметься у сферу вищу, пануючу над думкою і над почуттям, у сферу моральну» [11, с. 25]. Фактично мислитель говорить про формування «третьої душі», яка підніметься не тільки над думкою і над почуттям, а й над суспільством.

Формування так званої «третьої душі» у творчості Д. Овсянико-Куликовського тісно пов'язане з розвитком надсоціальних почуттів. До них він відносить релігійне і моральне почуття. Мислитель свідомий того, що над-соціальні почуття формуються на соціальному ґрунті, однак з часом вони все більше і більше віддаляються від своєї першооснови. «Дуже скоро, – зазначає мислитель, – <...> виявляється, що релігія і етика мітять кудись вище суспільства і нерідко вступають у конфлікт з іншими чистосоціальними

психічними утвореннями. Все більше і більше сфера їхньої дії переноситься у самий центр особистості, в індивідуальне «я» [11, с. 32]. Саме таким, на думку Д. Овсянико-Куликовського, чином формується релігійна свідомість та моральний імператив як інтимний здобуток особистості, над якими не владне суспільство і які піднімають людину над суспільством. Однак головною сутнісною рисою релігійної свідомості та морального імперативу виступає те, що вони є одночасно і думкою, і почуттям.

Незважаючи на відсутність соціальної детермінованості надсоціальних почуттів, Д. Овсянико-Куликовський переконаний, що саме вони є «могутнім двигуном» суспільної еволюції. Адже, будучи одночасно і думкою, і почуттям, релігія і етика не витрачають, а зберігають психічну енергію для вищої творчості. Фактично в цьому контексті мова йде про те, що релігія й етика як рушійні сили цивілізаційного розвитку постійно віддаляють людину від соціальності, піднімають її над соціальними інститутами, формуючи підвалини для «справжнього синтезу особистості» в майбутньому. Останній буде здійснений на основі совісті. Моральний імператив, – совість, на думку мислителя, – буде об'єднуючим началом, яке скріплює окремі особистості в ще небувалу в людській історії спільноту. «Діяльність совісті, – підкреслює мислитель – формує підстави особливого надсоціального союзу людей, що не визначається ні економією, ні правом, – ідеальному моральному союзу» [11, с. 35].

Запропоноване в роботі «Вступ до ненаписаної книги з психології розумової творчості (науково-філософської та художньої)» тлумачення особистості Д. Овсянико-Куликовським було тим теоретичним тлом, на якому здійснювалася літературознавчі дослідження мислителя. Він, у дусі свого часу, доводив, що дослідження художніх творів має здійснюватися у тісному зв'язку з особистістю їх творця. Психологія автора твору багато в чому визначає, на його думку, психологію творчості і відбивається в самому творі.

Виходячи зі зроблених зауважень, Д. Овсянико-Куликовський доводить, що таких поетів як, наприклад, О. Пушкін, можна розглядати з різних точок зору. Починати необхідно з історико-літературної точки зору, оскільки діяльність будь-якого поета – це історичне явище, і тому має вивчатися, в першу чергу, історично. Якщо письменник був генієм як, наприклад, О. Пушкін, Г. Гейне, А. Чехов та інші відомі письменники їхнього рівня, то значення їхніх творів виходить далеко за межі часу, місця, нації. Впливає той факт, що поет творив не лише для свого часу і для свого народу, але і для наступних поколінь та інших народів. Звідси – необхідність перейти досліднику від історичної точки зору до якоїсь іншої, наприклад, національної. Великі письменники завжди національні за характером, за духом своєї творчості: вони відображають та втілюють у своїй діяльності, переважно в її прийомах та методах, відомі сторони так званого національного генія того народу, до якого вони належать за мовною ознакою. Великі поети типові для своєї національності: Софокл – типовий еллін, У. Шекспір – типовий англієць, Й. Гете – німецький геній, Т. Шевченко – щирий українець. Великого поета неможливо зрозуміти по-іншому, аніж встановивши та виясвивши інтимний психологічний зв'язок його творчості з «національним генієм» його народу. Вивчення цього зв'язку може пролити світло на саму природу художньої творчості як психологічного явища, і в той же час сприяти кращому висвітленню поняття національності загалом та національної форми у творчій діяльності поета.

Але великі поети, залишаючись національними за своїм духом та характером творчості, в той же час завжди загальнолюдські за своїм змістом та за художнім значенням своїх творів. Так, наприклад, М. Сервантес перш за все – іспанець і національний іспанський поет і, вочевидь, він не міг собі й подумати, що, створивши образ Дон Кіхота, він має всі права і шанси стати всесвітнім поетом. Він став таким тому, що висока художня перевага образу Дон Кіхота разом з його глибоким психологічним змістом надає цьому образу



всезагальний інтерес та невмируще значення для всього свідомого людства всіх часів, не беручи до уваги національність.

Вивчення цієї – загальнолюдської – сторони у творчості поета, до якої б нації чи епохи він не належав, вочевидь, тісно пов'язане з дослідженням та визначенням художньої переваги його творів, ширини створених типів, глибини та сили його поетичних споглядань. Тобто дослідження загальнолюдської сторони у творчості великих поетів збігається із завданнями вищої естетичної (художньої) критики. Геніальні художники – це ті, хто створили найширші художні типи, які мають чи можуть мати загальнолюдське значення.

Висуваючи на перший план створення типів, Д. Овсянико-Куликовський не усуває лірику та бере до уваги винятково образотворче мистецтво. Він це робить лише для зручності викладу матеріалу. В ліриці є елементи, які зберігають енергію, і тому є психологічно рівноправними типами в образотворчому мистецтві. Отже, лише розум та обдарованість поета, їх відносна глибина та сила дають поету можливість претендувати на звання генія свого часу.

Загалом же Д. Овсянико-Куликовський у всіх своїх працях, присвячених розробці психології творчості, постійно підкреслює особливість лірики як мистецтва. «Психологія лірики, – пише він, – характеризується особливими ознаками, якими вона різко відрізняється від психології інших видів творчості» [6, с. 165]. Остання, на думку мислителя, повністю позбавлена образності, вона постає художнім виявом емоцій людини.

Процес формування та розвитку ліричних емоцій Д. Овсянико-Куликовський розглядає в контексті притаманного усій його творчості еволюціонізму. Він стверджує, що лірична емоція «виникла з могутнього колись афекту, який спричиняється дією ритму» [6, с. 169]. З часом людина звекає до їх переживання і починає культивувати здатність виражати і сприймати. Саме ця здатність стала основою ліричної творчості. «Творчість, спрямована на створення і розробку ритмів, які виробляють ці емоції, ми називаємо

ліричною – на відміну від усіх інших видів творчості, в процесі яких ліричні емоції можуть брати участь, але сутність і покликання яких зовсім не в тому, щоб створювати і розробляти ритми» [6, с. 179].

На основі попереднього вивчення художньої творчості людства з найдавніших часів Д. Овсянико-Куликовський доходить висновку, що ліричний вияв емоцій видозмінився в бік вдосконалення, незважаючи на те, що сутність ліризму залишалася незмінною. «Відмінні психологічні ознаки лірики, – підсумовує вчений, – повинні бути вічними: вони виявляються вже в найдавнішому, доступному вивченні ліризму, проходять через всю історію його, і всі зміни, яким вони піддаються в процесі еволюції, не тільки не порушують їх психологічної природи, лише сприяють її зміцненню і повноті її вираження» [6, с. 165].

Намагаючись зрозуміти основу розвитку лірики, вчений розкриває особливості зовнішніх форм давніх мов та вказує на втрату ритмічності у мовах національних, що могло б призвести до занепаду самої лірики. Цього не сталося через те, що лірика здатна економити психічні сили, що витрачаються на пошук формальних засобів мови для вираження ліричних емоцій і спрямування їх на саму емоцію. Остання постає своєрідним засобом облагородження та впорядкування психіки людини. Так, наприклад, любовна лірика є засобом облагородження кохання.

На основі проведеного дослідження Д. Овсянико-Куликовський доходить висновку, по-перше, що лірика як творчість по суті ритмічно-емоційна постає особливим видом творчості, а не різновидом чи формою іншого. По-друге, мислитель доводить, що лірична емоція – емоція «інтелектуальна», що дає всі підстави провести чітку межу між нею та емоціями почуттєвої сфери. По-третє, у всіх своїх формах (слухових – пісня, музика, і зорових – архітектура, живопис, декоративне мистецтво тощо) лірика створює гармонійний душевний стан особливого типу, а не форму якого-небудь іншого. По-четверте, доводить, що основні психологічні ознаки ліризму вічні і, розвиваючись в еволюційному порядку,

прогресують і досягають найбільшої повноти вираження. По-п'яте, мислитель показує, що лірика має свої спеціальні цілі і свою «прикладну сторону», яка витікає з її сутності. Головне завдання лірики – вносити порядок у сферу емоцій, оздоровлювати й облагороджувати душу, економити психічну силу. Вона досягає цього по-своєму – засобами ритму, якими не володіють інші гілки людської діяльності і творчості. Вона незамінна і має своє місце і покликання в нескінченному русі людства на шляху до вищої людяності.

Лірика у творчій спадщині Д. Овсянико-Куликовського розглядається як особливий вид творчості, що створює гармонійний душевний стан, який виявляється в процесі впорядкування сфери емоцій.

## ПІСЛЯМОВА

Актуальність дослідження філософської спадщини Д. Овсянико-Куликовського обумовлена необхідністю повернення в науковий обіг тієї творчої спадщини, яка тривалий час або ж маргіналізувалася, або ж через мовний чинник розглядалася як здобуток російської інтелектуальної думки. Негативно вплинув на подальшу долю творів Д. Овсянико-Куликовського, з одного боку, й їх міждисциплінарний характер, який значно ускладнював вивчення творчості вченого, а з іншого – запропонований вченим психологічний підхід, тенденційна оцінка якого в радянський період зумовила маргіналізацію значної частини наукового доробку мислителя.

Незважаючи на те, що окремі аспекти творчої спадщини Д. Овсянико-Куликовського привертали увагу як за життя мислителя, так і сьогодні, все ж доводиться констатувати дефіцит комплексного концептуального підходу до вивчення його наукової спадщини. Її альфою і омегою є лінгвофілософська проблематика та психологізм, які пронизують усі етапи творчості мислителя.

Зважаючи на невизначеність теоретичного статусу лінгвофілософії в структурі сучасного гуманітарного знання, з одного боку, та необхідність визначення місця філософської спадщини Д. Овсянико-Куликовського в історико-філософському процесі, – з іншого, здійснено історичну ретроспекцію філософії мови, на тлі якої показано, що:

*по-перше*, теоретичним тлом утвердження думки про те, що мова є природною властивістю людини та світу, є синкретизм міфологічної свідомості, в межах якого слова отримують дійсний онтологічний статус;

*по-друге*, ідейні витoki та специфіку пануючих в інтелектуальній думці домодерного періоду концептуальних підходів до вирішення проблеми змісту та походження мови – концептів «за природою» та «за законом» або «шляхом встановлення»;

*по-третьє*, основні колізії трансформації концепту «за природою» та специфіку його виявлення в модерний період, зокрема формування думки про те, що мова є результатом, з одного боку, розвитку людського інтелекту, а з іншого – людського суспільства;

*по-четверте*, місце та значення лінгвофілософської концепції В. фон Гумбольдта в процесі становлення філософії мови як напряму філософії. На цьому тлі обґрунтовано наявність двох змістовно та концептуально відмінних етапів у розвитку філософії мови.

Становлення лінгвофілософії на вітчизняних теренах відбулося на початку ХІХ ст. й досягає апогею свого розвитку у творчості О. Потебні, який розвиває засадничі ідеї В. фон Гумбольдта крізь призму позитивістських методологічних настанов. На цьому тлі мислитель пропонує концепцію внутрішньої форми слова, яке розглядається як єдність звуку, змісту (ідеї) та уявлення (образу). Внутрішня форма слів постає тим чинником, який, пов'язуючи слово з різними речами, змушує його приймати інше значення. Розширення змісту слова – його символічність – тотожна поетичності слова, оскільки реалізується за допомогою образу. Повернення онтологічного статусу мови відбувається на рівні народності, яка формується завдяки постійному прагненню людини до інтуїтивного сприйняття внутрішньої форми слова та формуванню єдності суб'єктивного та об'єктивного змісту, забезпечуючи тим самим ефективну комунікацію між членами спільноти. Розвиток і трансформація лінгвофілософських ідей О. Потебні крізь призму пануючого в кінці ХІХ ст. емпіріокритицизму та притаманного йому психологізму здійснюється його учнем і послідовником Д. Овсянико-Куликовським.

Бурхливий розвиток порівняльно-мовознавчих досліджень у російськомовному інтелектуальному дискурсі ХІХ ст., який здійснювався крізь призму теоретико-методологічних засад буквально-історичного, натуралістчного та християнсько-теологічного парадигмальних підходів, зумовив зацікавлення Д. Овсянико-Куликовського санскритом, на тлі якого здійснювалося

вивчення особливостей духовного розвитку суспільства на ранніх стадіях суспільного розвитку.

Синтез теоретико-методологічних інтенцій натуралістичної і християнсько-богословської парадигми тлумачення текстів Рігведи, який чітко проглядається у творчості Д. Овсянико-Куликовського, сприяв концептуальному оформленню іманентно присутньої у творчості його попередників ідеї про те, що давні арії одночасно поклонялися і фізичним, і психічним процесам. Теоретичним тлом розвитку запропонованої мислителем натуралістично-психологічної парадигми тлумачення текстів Рігведи стала ідея В. фон Гумбальдта про те, що мова є функцією душі. Реалізація цієї ідеї під час тлумачення текстів Рігведи здійснюється у тісному взаємозв'язку з тлумаченням двох давньоарійських культур – Мови-Вач та Соми крізь призму екстазу. Останній, на думку мислителя, є тим психологічним фактором, який породжує релігійне почуття. Зважаючи на те, що формування нових теоретико-методологічних засад тлумачення текстів Рігведи у творчості Д. Овсянико-Куликовського відбувалося в контексті позитивістського еволюціонізму, мислитель не зміг повністю дистанціюватися від натуралістичної її інтерпретації, залишивши мову суто повітряною стихією.

Психологічне значення мови Д. Овсянико-Куликовський виводить зі специфіки інтерпретації взаємозв'язку (Rtam) культу з космосом, на основі якого формується почуття нумінозного (Р. Раппапорт), психічним виявом якого на ранніх стадіях суспільного розвитку є екстаз. Останній породжується культовою (молитви та дії) діяльністю людини, що дає всі підстави вважати, що саме людина та її мова, яка на рівні культу постає у вигляді молитви, з одного боку, виступає запорукою існування богів та всесвіту, а з іншого – є засобом керування богами (природними явищами). Поряд з іншим показано, що Д. Овсянико-Куликовський не доводить до логічного завершення ідею креативної ролі Мови-Вач.

Виходячи з того, що мова тривалий час не була персоніфікованою богинею в релігійних уявленнях давніх аріїв,

Д. Овсянико-Куликовський доводить, що персоніфікується не засіб, а психічний стан (екстаз-brahman) людини. Такий підхід відкривав можливість обґрунтувати тісний взаємозв'язок Мови-Вач та Соми, які в контексті містичного тлумачення Рігведи могли б розглядатися як тотожні. Підійшовши впритул до виявлення двох паралельних змістів Рігведи – містичного та профанного (натуралістичного), Д. Овсянико-Куликовський все ж не зміг через світоглядні настанови своєї доби, довести їх розвиток до логічного завершення. Цю тенденцію яскраво демонструє різке повернення мислителя до натуралістичного тлумачення Соми, яке, однак, чітко співвідноситься з психологічною його інтерпретацією. Сома постає як божество екстазу, який досягається різними засобами.

У ході наукової дискусії з представником натуралістичної парадигми інтерпретації рігведійських гімнів В. Міллером Д. Овсянико-Куликовський довів правоту розробленого ним психологічного розуміння Соми. Однак після цього дослідник відмовився від подальшої розробки психологічної парадигми й пішов на поступки прихильникам натуралістичних уявлень, інтерпретуючи Сому як статевий екстаз, тим самим значно примітивізуючи зміст Рігведи.

Пошук власного наукового шляху, з одного боку, та необхідність концептуального оформлення висхідних принципів інтерпретації Рігведи, – з іншого, у сукупності з різкою зміною світоглядних засад наукового мислення кінця ХІХ ст. зумовили розробку вченим власної лінгвофілософської концепції. Становлення останньої відбувалося під впливом, з одного боку, світоглядних тенденцій кінця ХІХ – поч. ХХ ст., зокрема, пануючого в цей час емпіріокритицизму, а з іншого – запропонованого О. Потебнею вчення про внутрішню форму слова. Мислитель пропонує власну психофізичну концепцію слова, в межах якої слово набуває самостійного онтологічного статусу. В цьому проявляється принципова відмінність поглядів Д. Овсянико-Куликовського порівняно з О. Потебнею, який вважав, що слово набуває значення тільки в мові.

Розвинена Д. Овсянико-Куликовським психофізіологічна природа слова, яка реалізується в думці, стала основою тлумачення ним принципу «економії думки», який і виявляє дійсне значення мови. На тлі аналізу роботи свідомого та несвідомого, мислитель виявляє генетичний зв'язок між граматичним та логічним мисленням і доводить, що останнє, постаючи вищим шаблем психічного розвитку, приводить до трансформації слова, яке завжди постає у єдності його звукового та змістового (уявлення) елементів у нову форму – поняття, зміст якого, як правило, не супроводжується наявністю чуттєвого образу. Останнє, будучи вищим шаблем психічного розвитку, виявляється в розширенні й уточненні змістової частини слова, яка супроводжується витісненням у сферу несвідомого його граматичної форми.

В реальному житті людина оперує (мислить, говорить) не стільки окремими словами, скільки групами слів, і при тому такими, що просякнуті особливим внутрішнім зв'язком і формують осмислене і психічно організоване ціле, яке, як доводить Д. Овсянико-Куликовський, виникає в процесі граматичної редуції. На цьому тлі мислитель доводить, що спрощення та витіснення граматичних форм предикативних висловлювань сприяли збереженню та вивільненню значної кількості продуктивної психічної енергії.

На тлі цих досліджень вчений доходить висновку, що людська думка розвивається у напрямі абстрактності, усвідомленості й раціональності. У процесі становлення логічного мислення граматичні форми переходять у підсвідоме, стають засобами думки і вживаються автоматично. Логічна форма думки домінує над мовою і підлягає вже не психологічним, а логічним законам розуму, котрі є за своєю суттю раціональними. Поняття зароджуються у слові, а подальший розвиток отримують у мові.

Своєрідним узагальненням усіх наукових пошуків Д. Овсянико-Куликовського стала психологія художньої творчості, в межах якої вчений намагається довести до логічного завершення властиву усій його творчості ідею єдності фізичного та психічного й обґрунтувати



доцільність використання методологічного інструментарію науки при дослідженні духовних явищ.

Користуючись методологічним інструментарієм науки, доцільність якого впливає із змістової спорідненості науки та мистецтва, Д. Овсянико-Куликовський пропонує власну авторську типологію художньої творчості, в межах якої виділяє спостережувану та експериментальну творчість. Такий підхід був обумовлений, з одного боку, властивим йому психологізмом, а з іншого – необхідністю показати місце та значення художньої творчості в загальній еволюції людської психіки та людини загалом.

Відштовхуючись від суб'єктивно-ідеалістичного тлумачення змісту слова О. Потебні, Д. Овсянико-Куликовський доводить неможливість повного розуміння художнього твору. В свою чергу відносно його розуміння забезпечує наявність у буденній свідомості тих же елементів, що у мистецькій свідомості. Провідне місце серед останніх посідає образ, який у буденному мисленні постає лише допоміжним засобом, у той час як у мистецькому є результатом творчої діяльності.

Тісний взаємозв'язок теорії словесності та психології творчості виявляється в інтерпретації Д. Овсянико-Куликовським особистості, в тому числі й особистості творця. Мислитель підкреслює, що остання формується, з одного боку, не раніше соціальних почуттів, які, постаючи різновидом почуттів, витрачають психічні сили й виявляються як форма особистості, а з іншого – як результат синтезу усіх елементів психіки (мислення, волі, почуттів). Такий синтез можливий лише на рівні надсоціальних почуттів (релігійні та моральні почуття), які одночасно постають і думкою, і почуттям, що реалізуються волею. На цьому теоретичному тлі мислитель розрізняє форму та зміст особистості, яка, з одного боку, постає як творець художньої творчості, а з іншого – як її типовий образ, який визначає значення художнього твору в еволюційному поступі.

## ЛІТЕРАТУРА

### *Друковані праці Д. Овсянико-Куликовського*

1. Овсянико-Куликовский Д. Н. А. А. Потребня как языковед-мыслитель. К.: Киевская Старина, 1893. 61 с.
2. Овсянико-Куликовский Д. Н. Горизонты будущего и грани // Собрание сочинений. Т. VI. СПб.: Изд. Тов-ва «Общественная польза» и «Прометей», 1911. 231 с.
3. Овсянико-Куликовский Д. Н. Разбор ведийского мифа о соколе, принёсшем цветок Сомы, в связи с концепцией речи и экстаза (извлечение из исследования «Культ Сомы в Риг-Веде». – Pro venia legendi) М.: Типография А. Иванова (б. Миллера), 1882. 69 с.
4. Овсянико-Куликовский Д. Н. О значении научного языкознания // Вопросы философии и психологии. 1907. Т. 1. Вып. 1. С. 1 – 20.
5. Овсянико-Куликовский Д. Н. Синтаксис русского языка. СПб.: Издание Д. Е. Жуковского, 1902. 312 с.
6. Овсянико-Куликовский Д. Н. Собрание сочинений; Т. VI: научное издание. 3-е изд. СПб.: Издание И. Л. Овсянико-Куликовской, 1914. 252 с.
7. Овсянико-Куликовский Д. Н. Психология мысли и чувства. Художественное творчество. Основы ведаизма. СПб.: Изд. т-ва «Общественная польза», 1909. 235 с. (Собрание сочинений: 9 т.; т. 6).
8. Овсянико-Куликовский Д. Н. Идея бесконечного в положительной науке и в реальном искусстве // Вопросы философии и психологии. 1907. Т. 1. Вып. 1. С. 51 – 83.
9. Овсянико-Куликовский Д. Н. Наблюдательный и экспериментальный методы в искусстве // Вопросы философии и психологии. 1907. Т. 1. Вып. 1. С. 84 – 117.
10. Овсянико-Куликовский Д. Н. А. И. Герцен. Характеристика личности и идеологии писателя. СПб.: Т-во «Издат. Бюро», 1908. 37 с.

11. Овсянико-Куликовский Д. Н. Введение в ненаписанную книгу по психологии умственного творчества (научно-философского и художественного). СПб.: Изд. т-ва «Общественная польза», 1909. 235 с. (Собрание сочинений: 9 т.; т. 6).
12. Овсянико-Куликовский Д. Н. Ведийские этюды. Индра – visvacarshani // Журнал Министерства народного просвещения. 1891. – Ч. 284, № 3. С. 1 – 17.
13. Овсянико-Куликовский Д. Н. Ведийские этюды. Сыны Адиты // Журнал Министерства народного просвещения. 1892. Ч. 284, № 12. С. 287 – 306.
14. Овсянико-Куликовский Д. Н. Вопросы психологии творчества: Пушкин. Гейне. Гете. Чехов. К психологии мысли и творчества. 2-е изд. М.: ЛКИ, 2008. 302 с.
15. Овсянико-Куликовский Д. Н. Воспоминания. Петербург: Время, 1923. 324 с.
16. Овсянико-Куликовский Д. Н. Гоголь в его произведениях. СПб.: Изд. И. Л. Овсянико-Куликовской (Типография М. Стасюлевича), 1911. 125 с.
17. Овсянико-Куликовский Д. Н. Зачатки философского сознания в древней Индии // Русское богатство. 1884. № 7 (Июль). С. 90 – 120.
18. Овсянико-Куликовский Д. Н. Зачатки философского сознания у индийцев. СПб.: Русское о-во, 1884. 64 с.
19. Овсянико-Куликовский Д. Н. Из лекций об основах художественного творчества // Вопросы теории и психологии творчества. 1-е изд. Харьков, 1907. Т. 1. С. 21 – 50.
20. Овсянико-Куликовский Д. Н. Из синтаксических наблюдений // Харіоттѣра: сб. ст. в честь Федора Евгеньевича Корша. М., 1896. С. 203 – 222.
21. Овсянико-Куликовский Д. Н. К вопросу о «быке» в религиозных представлениях Древнего Востока. Одесса: Тип. Одесского вестника, 1885. 28 с.

22. Овсяннико-Куликовский Д. Н. К истории культа огня у индусов в эпоху Вед. Основы ведаизма: культы огня и опьяняющего напитка. М.: Либроком, 2012. 186 с.
23. Овсяннико-Куликовский Д. Н. Психология национальности. Петербург: Время, 1922. 38 с.
24. Овсяннико-Куликовский Д. Н. Психология мысли и чувства. Художественное творчество. Основы ведаизма. СПб.: Изд. т-ва «Общественная польза», 1909. 235 с. (Собрание сочинений: 9 т.; т. 6).
25. Овсяннико-Куликовский Д. Н. Конец идеологии // Новое время. 1910. 60 с.
26. Овсяннико-Куликовский Д. Н. Лев Николаевич Толстой: к 80-летию великого писателя: очерк его деятельности, характеристика его гения и призвания. СПб.: Т-во «Издат. Бюро»; Тип. «Обществ. польза», 1908. 160 с.
27. Овсяннико-Куликовский Д. Н. Лингвистическая теория происхождения и эволюции поэзии // Вопросы теории и психологии творчества / под. ред. Б. А. Лезина. Харьков, 1907. Т. 1. С. 212 – 232.
28. Овсяннико-Куликовский Д. Н. Литературно-критические работы: в 2 т. М.: Худож. лит., 1989. Т. 1. 542 с.
29. Овсяннико-Куликовский Д. Н. Литературно-критические работы: в 2 т. М.: Худож. лит., 1989. Т. 2. 526 с.
30. Овсяннико-Куликовский Д. Н. М. Ю. Лермонтов: к столетию со дня рождения великого поэта. СПб.: Прометей, 1914. 141 с.
31. Овсяннико-Куликовский Д. Н. Национальность как предмет политики // Украинский вестник. 1906. № 13. С. 881 – 889.
32. Овсяннико-Куликовский Д. Н. О значении научного языкознания для психологии мысли // Литературно-критические работы: в 2 т. М., 1989. Т. 1. С. 65 – 83.
33. Овсяннико-Куликовский Д. Н. Философия языка в трудах А. А. Потебни // Сборник Харьковского историко-филологического общества. Харьков, 1893. № 5. С. 6 – 8.

34. Овсяннико-Куликовский Д. Н. Опыт изучения вакхических культов индоевропейской древности в связи с ролью экстаза на ранних ступенях развития общественности. Одесса: Тип. И. А. Зелёного, 1883. Ч. 1: Культ божества «soma» в Древней Индии в эпоху Вед. 240 с.
35. Овсяннико-Куликовский Д. Н. Отзыв о сочинении (П. Г. Риттера) «Разбор гимнов Риг-Веды, посвящённых богу Вишну» // Записки Императорского Харьковского Университета. Харьков, 1893. Кн. 2. С. 36 – 37.
36. Овсяннико-Куликовский Д. Н. Очерки истории мысли // Вопросы философии и психологии. 1890. Кн. 2. С. 159 – 189; Кн. 5. С. 103 – 134.
37. Овсяннико-Куликовский Д. Н. Очерки науки о языке // Русская мысль. 1896. № 12 (Декабрь). С. 1 – 32.
38. Овсяннико-Куликовский Д. Н. Памяти Т. Г. Шевченко // Речь. 1911. 1 марта.
39. Овсяннико-Куликовский Д. Н. Поэзия Генриха Гейне. СПб.: Тип. «Обществ. польза», 1909. 123 с.
40. Овсяннико-Куликовский Д. Н. Психология русской // Вехи. Интеллигенция в России: сб. ст., 1909–1910 / сост. Н. Казакова. М., 1991. С. 382-406.
41. Овсяннико-Куликовский Д. Н. Религия индусов в эпоху Вед // Вестник Европы. 1892. № 4. С. 662-694 ; № 5. С. 217-242.
42. Овсяннико-Куликовский Д. Н. Руководство к изучению синтаксиса русского языка. 3-е изд. М.: Тип. т-ва Сытина, 1912. 240 с.
43. Овсяннико-Куликовский Д. Н. Русская интеллигенция (Кризис идеологий) // Собрание сочинений (3-е изд.). СПб., 1914. Т.6. С.227-252. (Собрание сочинений: 9 т. ; т. 6).
44. Овсяннико-Куликовский Д. Н. Гоголь Н. В. Петроград: Изд. т-ва «Общественная польза», 1909. 196 с. (Собрание сочинений: в 9 т.; т. 1).

45. Овсяннико-Куликовский Д. Н. Тургенев И. С. Петроград: Гос. изд-во, 1923. 216 с. (Собрание сочинений: в 9 т.; т. 2).
46. Овсяннико-Куликовский Д. Н. Толстой Л. Н. Петроград: Изд. т-ва «Общественная польза», 1910. 342 с. (Собрание сочинений: в 9 т.; т. 3).
47. Овсяннико-Куликовский Д. Н. Пушкин А. С. Петроград: Изд. т-ва «Общественная польза», 1909. 214 с. (Собрание сочинений: в 9 т.; т. 4).
48. Овсяннико-Куликовский Д. Н. Герцен, Белинский, Добролюбов, Михайловский, Короленко, Чехов, Горький, Андреев. Петроград: Гос. изд-во, 1923. 172 с. (Собрание сочинений: в 9 т.; т. 5).
49. Овсяннико-Куликовский Д. Н. А. И. Герцен. Характеристика личности и идеологии писателя. СПб.: Т-во «Издат. Бюро», 1908. 37 с.
50. Овсяннико-Куликовский Д. Н. Психология мысли и чувства. Петроград: Изд. т-ва «Общественная польза», 1909. 235 с. (Собрание сочинений: в 9 т.; т. 6).
51. Овсяннико-Куликовский Д. Н. История русской интеллигенции. Петроград: Гос. изд-во, 1924. Ч. 1. 270 с. (Собрание сочинений: в 9 т.; т. 7).
52. Овсяннико-Куликовский Д. Н. История русской интеллигенции. Петроград: Изд. т-ва «Общественная польза», 1909. Ч. 2: От 50-х до 80-х гг. 256 с. (Собрание сочинений: в 9 т.; т. 8).
53. Овсяннико-Куликовский Д. Н. История русской интеллигенции. Петроград: Госиздат, 1924. Ч. 3: От 80-х до 90-х гг. 174 с. (Собрание сочинений: в 9 т.; т. 9).
54. Овсяннико-Куликовский Д. Н. Теория поэзии и прозы: руководство для средней школы и для самообразования. 2-е изд., доп. М.: Изд. т-ва И. Д. Сытина, 1909. 199 с.
55. Овсяннико-Куликовский Д. Н. Что такое мистика? (этюды) // Вестник Европы. 1916. Кн. 10 (Октябрь). С. 121-173.
56. Овсяннико-Куликовский Д. Н. Что такое национальность? // Украинский вестник. 1906. № 1. С. 8-17.

57. Овсянико-Куликовский Д. Н. Что такое национальность? II. Национальность – явление умственного и волевого порядка // Украинский вестник. 1906. № 2. С. 83-90.
58. Овсянико-Куликовский Д. Н. Что такое национальность? III. Национальность и сфера чувствований // Украинский вестник. 1906. № 5. С. 274-283.
59. Овсянико-Куликовский Д. Н. Что такое национальность? IV. Национальность – одна из форм сохранения психической энергии // Украинский вестник. 1906. № 6. С. 342-353.
60. Овсянико-Куликовский Д. Н. Что такое национальность? V. Национальная дифференциация и единение человечества // Украинский вестник. 1906. № 8. С. 572-580.
61. Овсянико-Куликовский Д. Н. Что такое национальность? VI. Международное общение, «общины» и национальные языки // Украинский вестник. 1906. № 11. С. 754-761.
62. Овсянико-Куликовский Д. Н. Что такое национальность? VII. Национальные языки // Украинский вестник. 1906. № 12. С. 818-830.
63. Овсянико-Куликовский Д. Н. Язык и искусство. СПб.: Изд-во И. Юровского, 1895. 71 с.

\*\*\*

64. Александрова О. В. Некоторые вопросы логики, методологии и философии языка // Вопросы языкознания. 1985. № 6. С. 70-76.
65. Алпатов В. М. Иван Павлович Минаев как языковед // Indologica: Сборник статей памяти Т.Я.Елизаренковой. М.: РГГУ, 2008. С. 63-71.
66. Античные теории языка и стиля. Сборник под общ. ред. О. М. Фрейденберг. Ленинград, ОГИЗ, 1936. 340 с.
67. Антология мировой философии. В 4-х томах: [Ред. кол.: В. Соколов и др.]. М., «Мысль», 1969 Т.1., Ч.1. 1973. 576 с. (АН СССР. Ин-т философии. Философ, наследие).
68. Антонова Е. В. Обряды и верования первобытных землевладельцев Востока. М: Наука, 1990. 218 с.

69. Ареопагит Д. О Божественных именах // Исихазм. URL: <http://www.hesyhchasm.ru/library/dar/tname.htm>
70. Аристотель. Об истолковании // Сочинения в 4-х тт.: Т.2. М., Мысль, 1978. 688 с. (Философское наследие).
71. Аристотель. Политика Аристотеля; [пер. с греч]. М., 1911. 466 с.
72. Архимандрит Хрисанф. Религии древнего мира в их отношении к христианству. Историческое исследование. Т. 1.: Религии Востока. СПб.: Печатано в типографии духовного журнала «Странник», 1873. 639 с.
73. Атхарваведа. URL: <http://vohuman.ru/india/atharvaveda-kniga-zaklinaniy-3.html>
74. Ауробиндо Шри Тайна Вед. URL: [http://integral-yoga.narod.ru/Sri\\_Aurobindo/The\\_Secrets\\_of\\_Veda/Sri\\_Aurobindo.The\\_Secret\\_of\\_the\\_Veda.rus.htm](http://integral-yoga.narod.ru/Sri_Aurobindo/The_Secrets_of_Veda/Sri_Aurobindo.The_Secret_of_the_Veda.rus.htm)
75. Багале Д. И., Миллер Д. П. История города Харькова за 250 лет его существования (с 1655-го по 1905 год): в 2 т. Х.: Изд. Харьков. гор. обществ. упр., 1912. Т. 2. 568 с.
76. Байбурин А. К. А. А. Потебня: философия языка и мифа: [предисловие] // Слово и миф. А. А. Потебня. М., 1989. С. 3-10. (Из истории отечеств. философ. мысли).
77. Бакіров В. С., Духопельников В. М., Зайцев Б. П. Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна за 200 років. Харків: Фоліо, 2004. 750 с.
78. Бахтин М. М. Философия и культура XX века: сб. науч. тр. СПб.: Санкт-Петербург. гос. ун-т, 1991. Ч. 1. 121 с.
79. Бацевич Ф. С. Філософія мови. Історія лінгвофілософських учень: підручник. К.: Академія, 2011. 240 с.
80. Безлепкин Н. Философия языка в России: к истории русской лингвофилософии. 2-е изд., доп. СПб.: Искусство-СПБ, 2002. 269 с. (Территория культуры: философия).
81. Белинский В. Г. Полное собрание сочинений в 13-ти тт. М.: Издательство Академии наук СССР, 1953–1959. Т.6. 646 с.



82. Беляев И. А. О лингвистической интерпретации некоторых аспектов Ригведы. Язык, божество и жертвоприношение // Web-кафедра философской антропологии Ανθρωπολογία. URL: [http://www.anthropology.ru/ru/texts/belyaev\\_ia/phillife2000\\_011.html](http://www.anthropology.ru/ru/texts/belyaev_ia/phillife2000_011.html)
83. Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов: пер. с фр.; общ. ред. и вступ. ст. Ю.С. Степанова. М.: Прогресс-Универс, 1995. 456 с.
84. Березин Ф. М. История русского языкознания: учеб. пособие. М.: Высш. школа, 1979. 223 с.
85. Бибахин В. В. Язык философии . М.: Прогресс, 1993. 416 с.
86. Білодід І. К. Вклад О. О. Потебні у вітчизняну мовознавчу науку: до 60-х роковин з дня смерті // Наукові записки Київського державного університету. К., 1951. Т.10, №3. С. 85-96.
87. Богомолов А. С. Английская буржуазная философия XX века. М.: Мысль, 1973. 317 с.
88. Богораз В. Г. Чукчи: Ч. II: Религия [ пер. с англ. ]. Л.: Изд-во Главсевморпути, 1939. 194 с.
89. Бойко М. Н. Психологическое направление в русской академической науке XIX века // Проблемы методологии современного искусствоведения. М., 1989. С.84-109.
90. Бонгард-Левин Г. М. Древнеиндийская цивилизация: история, религия, философия, эпос, литература, наука, встреча культур. М.: ВЛ, 2007. 494 с.
91. Бонгард-Левин Г. М. Древнеиндийская цивилизация: история, религия, философия, эпос, литература, наука, встреча культур. М.: Вост. лит., 2007. 494 с.
92. Бонгард-Левин Г. М. Древняя Индия: история и культура. СПб.: Алетейя, 2001. 288 с.
93. Бонгард-Левин Г. М. Древняя Индия. История и культура. СПб.: Алетейя, 2001. 288 с.
94. Бонгард-Левин Г. М., Ильин Г. Ф. Индия в древности. М.: Наука, 1985. 758 с.

95. Бонгард-Левин Г. М., Герасимов А. В. Мудрецы и философы древней Индии. М.: Наука, 1975. 368 с.
96. Бонгард-Левин Г. М., Грантовский Э. А. От Скифии до Индии. Изд. 2-е, испр. и доп. М.: Мысль, 1983. 67 с.
97. Брэдшоу Д. Божественная свобода: греческие Отцы и современные дискуссии // Философия религии: альманах (2010-2011). М., Восточная литература, 2011. С. 131-149.
98. Будагов Р. А. Язык – реальность – язык. М.: Наука, 1983. 262 с.
99. Будагов Р. А. Портреты языковедов XIX–XX вв.: из истории лингвистических учений. М.: Наука, 1988. 317 с.
100. Бузук П. А. Очерки по психологии языка. Одесса: А. А. Ивасенко, 1918. 140 с. (Наука – Культура – Жизнь).
101. Бэкон Ф. Сочинения в 2-х тт.: Т.1 [Под ред. А. Субботина]. М.: Мысль, 1971. 590 с. (Академия наук СССР. Институт философии. Серия «Философское наследие». Т.42).
102. Вайсгербер Й. Л. Язык и философия // Вопросы языкознания. 1993. № 2. С. 114-124.
103. Введенский А. И. Религиозное сознание язычества: опыт философской истории естественных религий. Религии Индии. М.: Университет. тип., 1902. Т. 1: Основные вопросы философской истории естественных религий (Prolegomena). 765 с.
104. Ветухов А. Александр Афанасьевич Потебня // Русский филологический вестник. Варшава, 1898. № 1/2. С. 37-95.
105. Ветухов А. Философские вопросы при свете языка // Русский филологический вестник. Варшава, 1899. № 3/4. С. 129-159.
106. Виноградов В. В. Из истории изучения русского синтаксиса (От Ломоносова до Потебни и Фортунатова). М.: Изд-во Моск. ун-та, 1958. 398 с.
107. Виноградов В. В. Исследования по русской грамматике: избр. тр. М.: Наука, 1975. 559 с.
108. Виноградов В. В. Спадщина Д. М. Овсянико-Куликовського та сучасна філологія // Вісник Харківського університету. Харків, 1998. №8. С.3-5.

- 109.Виноградов В. В. История русских лингвистических учений. М.: Высш. школа, 1978. 367 с.
- 110.Вільчинський Ю. М. Олександр Потебня як філософ. Львів: Вид-во ЛДУ, 1995. 127 с.
- 111.Волошинов В. Н. Марксизм и философия языка. Основные проблемы социологического метода // Тетралогия / М. М. Бахтин. М., 1998. С. 298-456.
- 112.Волощенко А. К. Нариси з історії суспільно-політичної думки 70-х–80-х років ХІХ ст. К.: Наукова думка, 1974. 223 с.
- 113.Волощенко А. К. Нариси з історії суспільно-політичної думки 70-х–80-х років ХІХ ст. К.: Наук. думка, 1974. 223 с.
- 114.Выготский Л. С. Мышление и речь // Собрание сочинений: в 6 т. М., 1982. Т. 2: Проблемы общей психологии. С. 5-361.
- 115.Вундт В. Проблемы психологии народов (Извлечения). URL: <http://www.classes.ru/grammar/135.Zvegintsev/worddocuments/112.htm>
- 116.Гердер Й. Трактат о происхождении языка [пер. с нем.]. (Изд. 2-е). М.: Издательство ЛКИ, 2007. 88 с. (История лингвофилософской мысли).
- 117.Гигин В. Мифы. URL: [http://annales.info/ant\\_lit/gigin/gigin04.htm](http://annales.info/ant_lit/gigin/gigin04.htm)
- 118.Гнеушева Р. Д. Значение психологических изысканий Д. Н. Овсянико-Куликовского в изучении творчества А. С. Пушкина // Вісник Харківського університету. Харків, 1998. № 411. С. 37-43.
- 119.Гоббс Т. Избранные произведения в двух томах: Т.1. М.: Мысль, 1964. 583 с. (Академия наук СССР. Институт философии. Серия «Философское наследие». Т.7).
- 120.Гоббс Т. Левиафан. Предисл. и ред.: Ческис А. М.: Соцэкгиз, 1936. 503 с.
- 121.Голобородько Я. В ореолі інтелектуальності: есе про Дмитра Овсянико-Куликовського // Вітчизна. 2001. № 7/8. С. 132-140.

122. Голобородько Я. Интеллектуал, ліберал, академік (есе про Дмитра Овсянико-Куликовського) // Українська мова і література в школі. 2003. № 8. С. 63-68.
123. Голубева-Монаткина Н. И. Предистория психолінгвістики: Герман Пауль. URL: <http://www.ilingran.ru/library/psylingva/sborniki/Book1996/Priloghenie.htm>
124. Горнфельд А. Боевые отклики на мирные темы. Л.: Колос, 1924. 282 с.
125. Горнфельд А. Г. Д. Н. Овсянико-Куликовский и современная литературная критика. СПб., 1908. 42 с.
126. Горнфельд А. Г. О толковании художественного произведения. СПб.: Тип. Первой СПб. труд. артели, 1912. 31 с.
127. Горнфельд А. Г. Экспериментальное искусство // Русское богатство. 1904. № 7 (Июль). С. 50-75.
128. Гринцер П.А. Тайный язык «Ригведы». М.: Российск. гос. гуманит. ун-т, 1998. 72 с.
129. Грицик Л. Психологічна школа Потебні і розвиток порівняльного літературознавства в Україні: Д. Овсянико-Куликовський // Вісник Харківського університету. Харків, 2000. № 491. С. 445-449.
130. Грот Н.Я. К вопросу о классификации наук. СПб.: Типография А. С. Суворина, 1884. 71 с.
131. Грушевський М. С. Історія української літератури: В 6 т. 9 кн. Т. 4. Кн. 1 [Упоряд. О. М. Таланчук; Приміт. С. К. Росовецького]. К.: Либідь, 1994. Т.4., Кн.1. 336 с. («Літературні пам'ятки України»). URL: <http://litopys.org.ua/hrushukr/hrush414.htm>
132. Гулыга А. Гердер. URL: [http://royallib.com/read/guliga\\_arseniy/gerder.html#40960](http://royallib.com/read/guliga_arseniy/gerder.html#40960)
133. Гумбольдт В. Избранные труды по языкознанию: пер. с нем. М.: Прогресс, 1984. 398 с.
134. Гумбольдт В. Язык и философия культуры. М.: Прогресс, 1985. 451с.

135. Гусев С. С., Тульчинский Г. Л. Проблема понимания в философии: философско-гносеологический анализ. М.: Политиздат, 1985. 212 с.
136. Гусельцева М. С. Культурно-аналитический подход в психологии и методологии гуманитарных исследований // Вопросы психологии. 2009. № 5. С. 16-26.
137. Гуторов А. М. Последний могиканин универсального литературоведения. О научном наследии Д. Н. Овсяннико-Куликовского // Вісник Харківського університету. Харків, 1998. № 411. С. 5-10.
138. Гхош Ш. А. Основы индийской культуры / пер. с англ. М. Л. Салганик // Собрание сочинений. Т. VIII. СПб.: Адити, 1998. 415 с.
139. Дандекар Р. Н. От Вед к индуизму. Эволюционирующая мифология. М.: Восточная литература, 2002. 288 с.
140. Денисов Ю. В. Представления о времени в философии Бхартрихари URL: <http://iph.ras.ru/uplfile/root/biblio/hp/hp7/2.pdf>
141. Джеймс У. Многообразие религиозного опыта. М.: Наука, 1993. 432 с. (Мыслители XX века).
142. Дойч К. Народи, нація та комунікація // Націоналізм [антологія / упоряд. О. Проценко, В. Лісовий ; літ.ред. Л. Білик]. [2-ге вид. перероб. і доп.] К.: Смолоскип, 2000. С. 317 – 332.
143. Донских О.А. Происхождение языка как философская проблема. Новосибирск, Наука, 1984. 126 с.
144. Древнекитайская философия. Собрание текстов в двух томах / сост. Ян Хин-Шуна; ред. кол. В. Г. Буров, Р. В. Вяткин, М. Л. Титаренко. Москва: Изд-во «Мысль», 1972. 363 с. (Серия «Философское наследие»).
145. Елизаренкова Т. Я. Язык и стиль ведийских риши. М.: Наука. Издательская фирма «Восточная литература», 1993. 315 с.
146. Ельмслев Л. Прологомены к теории языка [пер. с англ.]. М.: КомКнига, 2006. 248 с. Серия «Лингвистическое наследие XX века. URL:

[http://tlf.narod.ru/school/elmslev\\_lui\\_prolegomeny\\_k\\_teorii\\_yazyka.htm](http://tlf.narod.ru/school/elmslev_lui_prolegomeny_k_teorii_yazyka.htm)

- 147.Ефимец В. Д. Из истории психологической эстетики конца XIX – начала XX века (эстетика Харьковской психологической школы): дис. ... канд. филос. наук . М., 1973. 168 с.
- 148.Живов В. М. Язык и культура в России в XVIII веке . М.: Языки рус. культуры, 1996. 591 с.
- 149.Жоль К. К. Мысль. Слово. Метафора: проблемы семантики в философском освещении. К.: Наук. думка, 1984. 302 с.
- 150.Журавлёв В. К. Язык – языкознание – языковеды. М.: Наука, 1991. 208 с.
- 151.Журавлёв Л. А. Позитивизм и проблема исторических законов. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1980. 312 с.
- 152.Завгородній Ю. Ю. Рецепція індійської філософії в Україні. Лінія Вед (1840-1930 рр.): монографія. К.: Ін-т філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України, 2013. 412 с.
- 153.Зайченко Н. І. Науково-просвітницька спадщина О. О. Потебні: монографія. Чернігів: Чернігів. держ. ін-т права, соц. технологій та праці, 2008. 170 с.
- 154.Зайченко Н. І. Соціальні аспекти у науковій спадщині О. Потебні // Джерела. 2005. № 3/4. С. 3-10.
- 155.Заславський Д., Романченко І. Михайло Драгоманов: життя і дослідницька діяльність. К.: Дніпро, 1964. 199 с.
- 156.Звегинцев В. А. О научном наследии Вильгельма фон Гумбольдта // Philology.ru. URL: <http://www.philology.ru/linguistics1/zvegintsev-84.htm#11>
- 157.Звегинцев В. А. Что происходит в советской науке о языке // Язык и социальное познание. М., 1990. С. 3-39.
- 158.Зеленин Д. К. Табу слов у пародов Восточной Европы и Северной Азии // Сборник музея антропологии и этнографии: [научные статьи] / Институт этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая АН СССР; отв. ред. С.П. Толстов. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1929. С.1-151.

159. Зограф Г. А., Топоров В. Н. Проблемы истории языков и культуры народов Индии. М.: Наука, 1974. 268 с.
160. Зубкова Л. Г. Лингвистические учения конца XVIII начала XX в. Развитие общей теории языка в системных концепциях. М.: Изд-во Ун-та дружбы народов, 1989. 212 с.
161. Иваньо Ф. И. Очерки развития эстетической мысли Украины. М.: Искусство, 1981. 423 с.
162. Иваньо И. В., Колодная А. И. Эстетическая концепция А. А. Потебни: вступ. ст. // Эстетика и поэтика. А. А. Потебня. М., 1976. С. 9-31.
163. Ильенков Э. В. Философия и культура. М.: Политиздат, 1991. 464 с.
164. Ильин Г. Ф. Шудры и рабы в древнеиндийских сборниках законов // Вестник древней истории. 1950. № 2. С. 94-108.
165. Илюхин И. Г. Д. Н. Овсянко-Куликовский – историк и критик русской литературы 1853–1890 гг. // Учені записки. Т. 70 / Харків. держ. ун-т ім. О. М. Горького. Харків, 1956. Т. 3: Труды філологічного факультету. С. 12-30.
166. Исидор Севильский. Этимологии, или Начала. В XX книгах.: Кн. 1-III: Семь свободных искусств; [пер. с латин., статья, примеч. и указатели Л. А. Харитонова]. СПб.: Евразия, 2006. 352 с.
167. История лингвистических учений. Древний мир. Л.: «Наука», Ленинградское отделение, 1980. 263 с.
168. Каменский З. А. Русская философия начала XIX века. М.: Наука, 1980. 326 с.
169. Кант и философия в России: сб. ст. / РАН, Ин-т философии. М.: Наука, 1994. 269 с.
170. Каракулаков В. В. Первые греческие философы о роли языка в познании // Вопросы филологии Душанбинск. гос. пед. ин-та им. Шевченко. Серия: Филология. Душанбе, 1963. Т. 40, Вып. 16. С. 73-91.
171. Кардаш І. М. Соціально-філософська концепція мови О. О. Потебні // Наука і освіта. 2004. № 8/9. С. 216-219.

- 172.Кардаш І. М. Питання психології мови в науковій спадщині О. О. // Науковий вісник Південноукраїнського державного педагогічного університету імені К. Д. Ушинського: зб. наук. пр. Одеса, 2004. № 10/11. С. 84-89.
- 173.Кареев Н.И. Историко-философские и социологические этюды. СПб.: Склад издания в книжных магазинах Н. Карбасникова, 1895. 304 с.
- 174.Кармазіна М. Українська інтелігенція ХІХ – початку ХХ століття // Історія України. 1999. № 11. С. 12-17.
- 175.Кісь Р. Я. Мова, думка і культурна реальність (від Олександра Потебні до теорії культурного релятивізму. Львів: Літопис, 2002. 303 с.
- 176.Ковтун А. И. Идеи Д. Н. Овсяннико-Куликовского в литовской // Вісник Харківського університету. Харків, 1998. № 411. С. 32-37.
- 177.Козир О. В. Д. Н. Овсяннико-Куликовский і Г. Шкурупій про версії символічного простору вогню // Вісник Харківського університету. Харків, 1998. № 411. С. 42-49.
- 178.Козлова М. С. Философия и язык (критический анализ некоторых тенденций эволюции позитивизма ХХ в.). М.: Мысль, 1972. 254 с.
- 179.Колесов В. В. Сравнительно-исторический метод в трудах А. А. Потебни // Наукова спадщина О. О. Потебні і сучасна філологія: до 150-річчя з дня народження О. О. Потебні: зб. наук. пр. / Ін-т мовознавства ім. О. О. Потебні. К., 1985. С. 25-39.
- 180.Колшанский Г. В. Объективная картина мира в познании и языке . М.: Наука, 1990. 103 с.
- 181.Комлев Н. Г. Слово в речи : денотативные аспекты. 2-е изд. М.: Едиториал УРСС, 2003. 216 с. (Лингвистическое наследие ХХ века).
- 182.Кондильяк Э. Сочинения в 3-х т.: Т. 1; пер. с фр.; общ. ред. и примеч. В. М. Богуславского. М.: Мысль, 1980. 334 с.
- 183.Конрад Н. И. Запад и восток: статьи. М.: Наука, 1966. 520 с.
- 184.Конт О. Общий обзор позитивизма. Изд. 3-е. М.: Либроком, 2012. 96 с.



- 185.Корнилов О. А. Языковые картины мира как производные национальных менталитетов: учеб. пособие. 4-е изд., испр. М.: КД Университет, 2013. 348 с.
- 186.Коссович К. А. Четыре статьи из Зендавесты, с присовокуплением транскрипции, русского и латинского переводов, объяснений, критических примечаний, санскритского перевода и сравнительного глоссария. СПб.: В типографии Императорской Академии наук, 1861. 159 с.
- 187.Кочергина В. А. Санскритско-русский словарь. 3-е изд., испр. и доп. М.: Филология, 1996. 944 с.
- 188.Крутоус В. П. «Разрушение эстетики» в культурологической концепции Д. Н. Овсяннико-Куликовского: взгляд из современности // Вестник ТГПУ. Тула, 2000. Вып. 3(19). Серия: Гуманитарные науки (спецвыпуск). С. 10-16.
- 189.Кузанский Н. Сочинения в 2-х тт.: Т.1. М.: Мысль, 1979. 488 с.
- 190.Кузнецов В. Н., Мееровский Б. В., Грязнов А. Ф. Западноевропейская философия XVIII века. М.: Высш. школа, 1986. 400 с.; Кузнецов В. Ю. Философия языка и непрямая референция. // «Язык и культура. Факты и ценности». М.: Языки славянской культуры, 2001. С. 217-224.
- 191.Куліш П. Філософська думка в Україні. Біобібліографічний словник. URL: <http://litopys.org.ua/fdm/fdm30.htm>
- 192.Кун М. А. Легенди і міфи Стародавньої Греції. Тернопіль: АТ «Тарнекс», 1993. 413 с.
- 193.Курилов В. В. Концепция искусства Д. Н. Овсяннико-Куликовского и ее значение для постсоветской теории литературы // Вісник Харківського університету. Харків, 1998. № 411. С. 10-16.
- 194.Лавров П. Л. Три беседы о современном значении. URL: [http://az.lib.ru/l/lawrow\\_p\\_l/text\\_1860\\_tri\\_besedy.shtm](http://az.lib.ru/l/lawrow_p_l/text_1860_tri_besedy.shtm)
- 195.Лавров П. Л. Задачи позитивизма и их решение // Философия и социология: избр. произведения: в 2 т. М., 1965. Т. 1. С. 575-634.

- 196.Ладига О. І. Громадсько-політична діяльність та національне питання в житті Д. М. Овсянико-Куликовського // Вісник Луганського державного педагогічного університету. Луганськ, 2002. № 5 (49). С. 114-24.
- 197.Ладига О. І. Особливості дослідження еволюції давніх форм суспільної і державотворчої організації (на основі психологічного методу Д. М. Овсянико-Куликовського) // Вісник Східноукраїнського державного університету. Луганськ, 2000. № 2 (24). С. 84-88.
- 198.Ладига О. І. Психологічний метод Д. М. Овсянико-Куликовського та вивчення історії суспільства (на прикладі дослідження феномена слов'янофільства) // Вісник Східноукраїнського національного університету імені В. Даля. Луганськ, 2001. № 4 (38). С. 105-110.
- 199.Ладига О. І. Академік Д. М. Овсянико-Куликовський як історик // Вісник Луганського державного педагогічного університету. Луганськ, 2000. № 12 (32). С. 181-188.
- 200.Ладига О. І. Суспільно-політична думка в Російській імперії другої половини ХІХ – на початку ХХ століття. Д. М. Овсянико-Куликовський: автореф. дис. ... канд. іст. наук: 07.00.02; Східноукр. нац. ун-т ім. В. Даля. Луганськ, 2003. 20 с.
- 201.Лацарус М., Штейнталь Х. Мысли о народной психологии. Воронеж, 1905.
- 202.Левчук Л. Т. Харківська естетична школа: перша половина 20 століття // Духовність українства. 2003. Вип. 6. С. 52–54.
- 203.Левчук-Керечук Н. О. О. Потебня і філософія мови. Значення О. О. Потебні (1835-1891) як предтечі лінгвістичної думки ХХ століття. URL: [http://www.library.ukma.kiev.ua/elib/NZ/NZV1\\_1996/13\\_levchukkereschuk\\_n.pdf](http://www.library.ukma.kiev.ua/elib/NZ/NZV1_1996/13_levchukkereschuk_n.pdf)
- 204.Лейбниц Г.В. Сочинения в 4-х тт.: Т.2.; [гол. ред. В.Соколова]. Москва: Изд-во «Мысль», 1982. 689 с. (Академия наук СССР. Институт философии. Серия «Философское наследие». Т.84).

- 205.Леонтьев А. А. Общелингвистические взгляды И. А. Бодуэн де Куртенэ // Вопросы языкознания. 1959. № 6. С. 115-124.
- 206.Леонтьев А. А. Бодуэн де Куртенэ и его учение о языке // Русский язык в школе. 1965. № 2. С. 87-93.
- 207.Лесевич В. В. Опыт критического исследования основ начал позитивной философии // Собрание сочинений: в 3 т. М., 1915. Т. 1. С. 194-454; Ломтев Т. П. Общее и русское языкознание. М.: Наука, 1976. 381 с.
- 208.Лесевич В. В. Позитивизм после Конта // Собрание сочинений: в 3 т. М., 1915. Т. 1. С. 46-85.
- 209.Локк Дж. Избранные философские произведения в двух томах. Т. 1: пер. с англ.; ред. И. С. Нарский. М.: Соцэкгиз, 1960. 736 с.
- 210.Ломтев Т. П. Общее и русское языкознание. М.: Наука, 1976. 381 с.
- 211.Лосев А.Ф. Краткий анализ диалога Платона Кратил. URL: <http://amkob113.narod.ru/pltn/pltn-8.html>
- 212.Лосев А. Ф. Кратил. Формы субъективно-человеческого функционирования объективно-реальной идеи – вещь, идея, тип-образец, имя. Лосев А. Ф. Комментарии к диалогам Платона. URL: <http://psylib.org.ua/books/losew06/index.htm>
- 213.Лурье С. Я. Демокрит. Тексты. Л.: Изд.-во «Наука», Ленинградское отделение, Ленинград, 1970. 664 с.
214. Лысенко В. Бхартрихари. Вакьяпадия (Статья В. Г. Лысенко о сочинении Бхартрихари) // Румянцевский музей. URL: <http://rummuseum.info/node/4227>
- 215.Макот/ URL: [http://khazarzar.skeptik.net/thalmud/\\_tb\\_ru/makkoth.htm](http://khazarzar.skeptik.net/thalmud/_tb_ru/makkoth.htm)
- 216.Манн Ю. Овсянко-Куликовский как литературовед: вступ. ст. // Литературно-критические работы: в 2 т. М., 1989. Т. 1. С. 3-24.
- 217.Манн Ю. Тургенев и другие. М.: Рос. гос. гум. у-т, 2008. 642 с.
- 218.Маслова В. А. Homo lingualis в культуре: монография. М.: Гнозис, 2007. 214 с.
- 219.Маслова В. А. Лингвокультурология. М.: Академия, 2001. 204 с.

- 220.Мацейків М. Д. Овсянико-Куликовський про природу психічного // Науковий часопис Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова. Серія 12: Психологічні науки зб. наук. пр. К., 2005. № 5 (29). С. 116-121.
- 221.Мельвиль Ю. К. Пути буржуазной философии XX века. М.: Мысль, 1983. 247 с.
- 222.Мещанинов И. И. Проблемы развития языка. Л.: Наука, 1975. 351 с.
- 223.Миллер В. Ф. Ведийские этюды. По поводу исследования Ф. Ф. Фортунатова: *Sāmaveda–Aranyaka–Samhitā*. М., 1875 // ЖМНП. 1876, Ч. CLXXXV, Отдел 2. С. 279-325.
- 224.Миллер В. Ф. Разбор ведийского мифа о соколе, принёвшем цветок Сомы, в связи с концепцией речи и экстаза. Д. Куликовского. ЖМНП. М., 1882. Часть ССХХVII. С. 288-300.
- 225.Миллер В. Ф. Очерки арийской мифологии в связи с древнейшей культурой. Том I. Асвины–Диоскуры. М.: Типография Ф. Б. Миллера, 1876. 356 с.
- 226.Минаев И. П. Очерк важнейших памятников санскритской литературы // Т. I. Ч. I. Литературы древнего Востока. СПб.: Изд. К. Риккера, 1880. С. 114-156.
- 227.Мифологии древнего мира (пер. с англ.; отв. ред. В. А. Якобсон. Предисл. И. М. Дьяконова). М.: ГРВЛ. Наука, 1977. 456 с.
- 228.Михаленко Ю. П. Философия Д. Юма – теоретическая основа английского позитивизма XX века. М.: Изд-во АН СССР, 1962. 152 с.
- 229.Москвич І. І. Прогресивна російська інтелігенція і Україна (кінець ХІХ – початок ХХ ст.) // Історія України. 1999. № 43. С. 3-4; № 44. С. 8-11.
- 230.Мюллер М. Ф. Шесть систем индийской философии; пер. с англ. М.: Искусство, 1995. 448 с.
- 231.Мюллер Ф. М. Шесть систем индийской философии: пер. с англ. М.: Искусство, 1995. 448 с.
- 232.Мюллер Ф. М. Введение в науку о религии: Четыре лекции, прочитанные в Лондонском Королевском институте в феврале–

- марте 1870 года; пер. с англ. Е.С. Элбакян. М.: Книжный дом «Университет»: Высшая школа, 2002. 264 с.
233. Мюллер-Фрейенфельд Р. Поэтика; пер. с нем. изд. 1921 г.; ред. и вступ. статья проф. А. И. Белецкого. Харьков, 1923. 216 с.
234. Н. К. Аникин. К переписке М. Горького с Д. Н. Овсяннико-Куликовским: материалы и исследования: в 3 т. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1941. Т. 3. 312 с.
235. Нарский И. С. Очерки по истории позитивизма. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1961. 200 с.
236. Некрасов Н. П. По поводу синтаксиса русского языка: г. Белоруссова и проф. Овсяннико-Куликовского. СПб., 1904. 38 с.
237. Никитина Н. Н. Философия культуры русского позитивизма начала века. М.: Аспект Пресс, 1996. 136 с.
238. Овсяннико-Куликовский Д. Н. [Автобиография] // Историко-филологический факультет Харьковского университета за первые сто лет его существования (1805–1905): история: биограф. словарь профессоров и преподавателей / под ред. М. Г. Халанского и Д. И. Багалея. Харьков, 1908. С. 229-231.
239. Овсяннико-Куликовский Дмитрий Николаевич // Краткая литературная энциклопедия: [в 9 т.] / гл. ред. А. А. Сурков. М., 1968. Т. 5: Мурари - Припев. С. 379.
240. Овсяннико-Куликовский Дмитрий Николаевич // Украинская советская энциклопедия: в 12 т. / гл. ред. М. П. Бажан. К., 1982. Т. 7: Молекула - Остит. С. 426.
241. Овсяннико-Куликовский Дмитрий Николаевич // Украинский советский энциклопедический словарь: в 3 т. / редкол.: А. В. Кудрицкий (отв. ред.) [и др.]. М., 1988. Т. 2 : Каптаж - Протерогиния. С. 552.
242. Овсяннико-Куликовский Дмитро Миколайович // Українська літературна енциклопедія: в 5 т. / редкол.: І. О. Дзевєрін [та ін.]. К., 1996. Т. 4. С. 36-39.

243. Ойзерман Т. И. Главные философские направления: теоретический анализ историко-философского процесса. М.: Мысль, 1984. 303 с.
244. Ольденбург С. Ф. Овсяннико-Куликовский, санскритист и лингвист // Начала. 1922. № 2. С. 7-21.
245. Ольденбург С. Ф. Культура Индии. М.: Наука. Глав. ред. вост. лит., 1991. 277 с.
246. Осьмаков Н. В. Д. Н. Овсяннико-Куликовский // Академические школы в русском литературоведении / АН СССР, Ин-т мировой лит. им. А. М. Горького; редкол.: П. А. Новиков (отв. ред.) [и др.]. М., 1975. Гл. 4: Психологическое направление в литературоведении. С. 354-399.
247. Осьмаков Н. В. Психологическое направление в русском литературоведении: Д. Н. Овсяннико-Куликовский: учеб. пособие. М.: Просвещение, 1981. 160 с.
248. Панфилов В. З. Взаимоотношения языка и мышления. М.: Наука, 1971. 232 с.
249. Панфилов В. З. Гносеологические аспекты философских проблем языкознания. М.: Наука, 1982. 357 с.
250. Пауль Г. Принципы истории языка. М.: Изд-во иностр. лит., 1960. 500 с.
251. Пахненко І. І. Лінгвофілософські погляди О. О. Потебні та сучасні аспекти текстології // Філологічні науки: зб. наук. пр. / Сумський держ. пед. ун-т ім. А. С. Макаренка. Суми, 2003. С. 42-47.
252. Переписка М. Горького с Д. Н. Овсяннико-Куликовским // Материалы и исследования. М. Горький. М.: Изд-во АН СССР, 1941. Т. 3. URL: [http://az.lib.ru/g/gorxkij\\_m/text\\_1913\\_perepiska\\_a\\_ovsyaniko-kulikovskim.shtml](http://az.lib.ru/g/gorxkij_m/text_1913_perepiska_a_ovsyaniko-kulikovskim.shtml)
253. Перхин В. Из цикла статей Д. Н. Овсяннико-Куликовского «Мысли вслух» (1919) // Известия РАН. Серия литературы и языка. 2010. Т. 69, № 5. С. 46-53.

- 254.Петров М. К. Роль языка в становлении и развитии философии // Историко-философский ежегодник: сб. ст. / Ин-т философии АН СССР. М., 1991. С. 310-335.
- 255.Петров М. К. Язык, знак, культура. М.: Едиториал УРСС, 2004. 328 с.
- 256.Петров В. В. От философии языка к философии сознания // Философия. Логика. Язык. М.: Прогресс, 1987. 332 с.
- 257.Платон Кратил // Диалоги Платона. URL: <http://psylib.org.ua/books/plato01/18krati.htm>
- 258.Плотников Б. А. О форме и содержании в языке. Минск: Высшая школа, 1989. 252 с.
- 259.Плотников П. Г. Потебнианство как научное наследие // Известия Воронежского педагогического института. Воронеж, 1989. Т. 6, кн. 1. С. 47-66.
- 260.Погодин А. Язык как творчество (психологические и социальные основы творчества речи). Происхождение языка. Харьков: Мирный труд, 1913. 560 с. (Вопросы теории и психологии творчества; т. 4).
- 261.Подвойский Д., Хайреллина Л. Социологические идеи Вильгельма Вундта. URL: <http://www.nir.ru/sj/sj/sj2-01pod.html>
- 262.Постовалова В. И., Лосев А. Ф. Философия языка в России. М.: Едиториал УРСС, 200. 236 с.
- 263.Постовалова В. И. Язык как деятельность: опыт интерпретации концепции В. Гумбольдта. М.: Наука, 1982. 226 с.
- 264.Потебня А. А. О купальских огнях и сходных с ними представлениях // Древности: археологический вестник, издаваемый Московским археологическим обществом под ред. А. А. Котляревского. М., 1868. Т. 1: Год 1867–1868. С. 97-106.
- 265.Потебня А. А. Психология поэтического и прозаического мышления // Слово и миф. М., 1989. С.201-235.
- 266.Потебня А. А. Символ и миф в народной культуре. М.: Лабиринт, 2000. 480 с.

- 267.Потебня А. А. Слово и миф. М.: Правда, 1989. 624 с. (Из истории отеч. филос. мысли).
- 268.Потебня А. Мысль и язык. // Потебня А.А. Слово и миф. М.: Издательство «Правда», 1989. 203 с.
- 269.Потебня А. А. О национализме //Мысль и язык. 3-е изд. Харьков: Изд. М. В. Потебни, 1913. С.378-398.
- 270.Потебня А. А. Эстетика и поэтика. М.: Искусство, 1976. 614 с.
- 271.Потебня А. А. Эстетика и поэтика. М.: Искусство, 1976. 614 с.
- 272.Потебня А. А. Язык и народность // Эстетика и поэтика. М., 1976. С. 253-285.
- 273.Потебня А. А. Из записок по теории словесности. Харьков: Тип. «Мирный труд», 1905. 646 с.
- 274.Потебня О. Мова. Національність. Денаціоналізація: ст. і фрагменти. Нью-Йорк: Укр. вільне АН у США, 1992. 155 с.
- 275.Потебня А. А. Из записок по русской грамматике: в 4 т. М.: Просвещение, 1985. Т. 1. 287с.
- 276.Пресняков О. П. Филологическая концепция А. А. Потебни и его теория словесности: автореф. дис. ... докт. филол. наук. К., 1979. 45 с.
- 277.Прибрам К. Языки мозга: пер. с англ. М : Прогресс, 1975. 410 с.
- 278.Радхакришнан С. Индийская философия URL: <http://www.psylib.org.ua/books/radha01/txt02.htm#8>
- 279.Радченко О. А. Язык как мирозидание. Лингвофилософская концепция неогумбольдтианства. М.: Едиториал УРСС, 2005. 312 с.
- 280.Райнов Т. И. Александр Потебня. Петроград, 1924. 110 с.
- 281.Райнов Т. И. Психология творчества Д. Н. Овсянико-Куликовского: вступ. ст. // Вопросы теории и психологии творчества / изд.-ред. Б. А. Лезин. Харьков, 1914. Т. 5. С. VIII-XVI.
- 282.Религиоведение: словарь / под. ред .Элбакян Е.С. М.: Академический Проект, 2007. 637 с.
- 283.Ригведа // Духовные и священные писания. URL: [http://scriptures.ru/vedas/rigveda01\\_001\\_023.htm](http://scriptures.ru/vedas/rigveda01_001_023.htm)



284. Романов В. Н. Из наблюдений над композицией Махабхараты // Древняя Индия: язык, культура, текст / АН СССР, Ин-т востоковедения. М., 1985. С. 29-41.
285. Руденко Д. И., Прокопенко В. В. Философия языка: путь к новой эпистеме // Язык и наука конца XX века / Рос. гос. гум. ун-т. М., 1995. С. 118-143.
286. Руденко Д. И. Имя в парадигмах «философии» языка. Харьков: Основа, 1990. 298 с.
287. Руссо Ж.-Ж. Трактаты. М.: Наука, 1969. 704 с.
288. Савоськина Г. А., Дмитриева Л. В. Д. Н. Овсяннико-Куликовский о русской интеллигенции 20-50-х годов XIX столетия // Вісник Харківського університету. Харків, 1998. № 411. С. 105-111.
289. Сакулин П. Н. Социологический метод в литературоведении. М.: Мир, 1925. 207 с.
290. Сарбей В. Г. Етапи формування української національної свідомості // Український історичний журнал. 1993. № 7/8. С. 3-17; Сепир Э. Избранные труды по языкознанию и культурологии. М.: Прогресс-Универс, 1993. 123 с.
291. Святитель Григорий Нисский Опровержение Евномия. URL: [http://golden-ship.ru/knigi/1/grigoriy\\_nisskiy\\_OE\\_1-5.htm](http://golden-ship.ru/knigi/1/grigoriy_nisskiy_OE_1-5.htm)
292. Секундант С. Г. Эволюция ведийского ритуала (К вопросу о генезисе религиозного сознания). URL: <http://www.philosoph.onu.edu.ua/elb/articles/sekundant/vedy.pdf>
293. Семененко А. Изучение Ригведы в дореволюционной России (1830-1917 гг.): дис. на соиск. канд. ист. н. по 07.00.09 – историография, источниковедение и методы исторического исследования. Воронеж, 2011. 290 с.
294. Семененко А. А. Ригведийская религия – политеизм или монотеизм? // Белгородский диалог–2011. Проблемы российской и всеобщей истории, г. Белгород, 15–16 апреля 2011 г.: сб. избранных науч. тр. междунар. науч. конф. студентов, магистрантов и аспирантов / [редкол.: С. Н. Прокопенко (отв. ред.) и др.]. Белгород: ГиК, 2011. С. 13–15.

- 295.Серебрянников Б. А. Роль человеческого фактора в языке. Язык и мышление. М.: Наука, 1988. 242 с.
- 296.Серебрянников Б. А. Общее языкознание. Внутренняя структура языка. М.: Наука, 1972. 565с.
- 297.Сказки и мифы народов Филиппин. М.: Наука, 1975. URL: <http://mifolog.ru/>
- 298.Скорик М. М. Теорія мови О. Потебні: автореф. дис. ... канд. філос. наук: 09.00.04 «Філософська антропологія і філософія культури». К., 1996. 20 с.
- 299.Смоликовский С. Учение Огюста Конта об обществе: монография. Варшава: В типографии Ивана Носковского, 1881. 152 с.
- 300.Соболева М. Е. Очерки по истории философии языка. СПб.: Аксиома, 1999. 119 с.
- 301.Соколов В. В. Европейская философия XV–XVII веков. М.: Высш. школа, 1984. 448 с.
- 302.Сокулер З. А. Людвиг Витгенштейн и его место в философии XX-го века: курс лекций. Долгопрудный: Аллегро-Пресс, 1994. 172 с.
- 303.Соловьев В.С. Мифологический процесс в древнем язычестве // Собрание сочинений Владимира Сергеевича Соловьева / под ред. и с прим. С. М. Соловьева и Э. Л. Радлова. 2–е изд. Т. 1. (1873–1877). СПб.: Книгоиздательское товарищество «Просвещение», 1911. С. 1-26.
- 304.Спектор М. М. Радищев о взаимоотношении языка и мышления // Вопросы языкознания. 1955. № 4. С. 104-107.
- 305.Спиркин А. Г. Мышление и язык. М.: Моск. рабочий, 1958. 80 с.
- 306.Спиркин А. Г. Происхождение языка и его роль в формировании мышления // Мышление и язык / под ред. Д. П. Горского. М., 1957. С. 3-72.
- 307.Спіноза Б. Этика. URL: <http://vzms.org/spinoza.htm>
- 308.Степанов Ю. С., Проскурин С. Г. Смена «культурных парадигм» и ее внутренние механизмы // Философия языка: в границах и вне

- границ / науч. ред. Д. И. Руденко. Харьков, 1993. Вып. 1. С. 13-36. (Б-ка междунар. кафедры ЮНЕСКО «Философия человек. общения»).
309. Стратанович Г. Г. Народные верования. М.: Главная редакция восточной литературы изд-ва «Наука», 1978. 256 с.
310. Сукаленко Н. И. Отражение обыденного сознания в образной языковой картине мира. К.: Наук. думка, 1992. 164 с.
311. Сумцов Н. Ф. Д. Н. Овсяннико-Куликовский: 35-летие научно-литературной деятельности // Вестник Харьковского историко-филологического общества. Харьков, 1913. Вып. 3. С. 56-61.
312. Тилак Б. Г. Арктическая родина в Ведах; пер. с англ. Н. Р. Гусевой. М.: ФАИР-ПРЕСС, 2001. 528 с.
313. Томсен В. История языковедения до конца XIX века. М., Учпедгиз. 1938. 160 с.
314. Тэйлор Э. Доисторический быт человечества и начало цивилизации. М., 1868; пер. с англ. Е. Валицкого; под ред. Ф. Мильгаузена. М.: Тип. В. Готье, 1868. 508 с.
315. Тягунова М. Власть интеллекта: к 150-летию со дня рождения Д. Н. Овсяннико-Куликовского (1853-1920) // Русский язык и литература. 2003. № 3. С. 28-30.
316. Упанишады / [Перевод и предисловие А. Я. Сыркина]. М.: Наука, 1967. URL: <http://www.psylib.org.ua/books/upani01/index.htm>
317. Уткина Н. Ф. Позитивизм, антропологический материализм и наука в России. М.: Наука, 1975. 319 с.
318. Ушаков А. В. Демократическая интеллигенция периода трех революций в России. М.: Просвещение, 1985. 159 с.
319. Федів Ю. О. Олександр Опанасович Потебня (1835 – 1891). URL: <http://ua.ukr-philos.com>
320. Филин Ф. П. А. А. Потебня – русист // Традиции русского языкознания на Украине / АН УССР, Ин-т языковедения им. А. А. Потебни. К., 1977. С. 136-148.
321. Философия языка и этнопсихология Г. Штейталя [История западноевропейской философии. URL:

<http://bookucheba.com/periodika-filosofii-lit/filosofiya-yazyika-etnopsihologiya-7468.html>

322. Философы России XIX-XX столетий: биографии, идеи, труды / редкол.: П. В. Алексеев, А. В. Иванов. М.: Книга и бизнес, 1993. 222 с.
323. Фізер І. М. Психолінгвістична теорія літератури Олександра Потебні: метакритичне дослідження; авториз. пер. В. Брюховецького. К.: Обереги, 1996. 192 с.
324. Фолькельт И. Современные вопросы эстетики; пер. с нем. Н. Штрупа. СПб.: «Образование», 1899. 237 с.
325. Франчук В. Ю. Олександр Опанасович Потебня: життя та творчий шлях. К.: Наук. думка, 1985. 168 с.
326. Фрэзер Дж. Золотая ветвь. Вып. II: Боги и ученье. М.: Атеист, 1928. URL: <http://yanko.lib.ru/books/sacra/fraser-3volums-ann.htm>
327. Целевич В. Нарід, нація, держава. Львів: Бібліотека УНДО, 1934. 116 с. (Українське національно-демократичне об'єднання)
328. Чехович К. Філософія мови у Олександра Потебні // Науковий збірник Українського університету в Празі. Прага, 1930. Т. 2. С. 37-56.
329. Чикобаева И. С. Проблема языка как проблема языкознания. М.: Учпедгиз, 1959, 179 с.
330. Чувпило Л. О. Сходознавство в Харківському університеті (1805–1917 рр.): автореф. дис. ... канд. іст. наук: 07.00.02; Харків. нац. ун-т ім. В. Н. Каразіна. Харків, 2002. 19 с.
331. Чувпило Л. О. Индологическое наследие Д. Н. Овсяннико-Куликовского // Вісник Харківського університету. Харків, 1998. № 411. С. 224-227.
332. Чухим Н. Д. Д. Н. Овсяннико-Куликовський і міфологічна школа // Вісник Харківського університету. Харків, 1998. № 411. С. 217-223.
333. Шарадзенидзе Т. С. Лингвистическая теория И. А. Бодуэна де Куртенэ и ее место в языкознании XIX–XX веков. М.: Наука, 1980. 133 с.
334. Шинкаренко О. Б. Культура Індії. К.: Либідь, 1997. 448 с.

- 335.Шип Н. А. Интеллигенция на Украине (XX ст.): историко-социологический очерк. К.: Наук. думка, 1991. 169 с.
- 336.Шкляревский Г. Д. Н. Овсянико-Куликовский. Психология – нация – язык // Вісник Харківського університету. Харків, 1998. № 411. С. 261-267.
- 337.Шкуринов П. С. Позитивизм в России XIX века. М.: Изд-во МГУ, 1980. 416 с.
- 338.Шпет Г. Г. Внутренняя форма слова: этюды и вариации на темы Гумбольдта. М.: Гос. Акад. худож. наук, 1927. 219 с.
- 339.Шпет Г. Г. Очерк развития русской философии // Сочинения. М., 1989. С. 11-342.
- 340.Штейталь Г. Грамматика, логика и психология (их принципы и их взаимоотношения) (Извлечения). URL: <http://www.classes.ru/grammar/135.Zvegintsev/worddocuments/19.htm>
- 341.Шулежков С. История лингвистических учений: учебное пособие. М.: Флинта: Наука, 2004. 408 с.
- 342.Щербакова М. Из воспоминаний о Д. Н. Овсянико-Куликовском // Русская речь. 1973. № 4. С. 102-107.
- 343.Энгельгардт Б. Формальный метод в истории литературы. Л.: Academia, 1927. 118 с.
- 344.Эпикур Письмо к Геродоту // История древнего мира. URL: <http://ancientrome.ru/antlitr/t.htm?a=1358237649>
- 345.Юрченко В. С. Философия языка и философия языкознания: лингвофилософские очерки. М.: URSS: КомКнига, 2005. 368 с. (История лингвофилософской мысли).
- 346.Язык, культура и познание / Б. А. Парахонский. К.: Наук. думка, 1982. 119 с.
- 347.Якобсон Л. Овсянико-Куликовский // Литературная энциклопедия: в 11 т. / гл. ред. А. В. Луначарский. М., 1934. Т. 8. С. 222-228.
- 348.Яковлева Е. С. Фрагменты русской языковой картины мира // Вопросы языкознания. 1994. № 5. С. 73-89.

349. Ярошевский М. Г. Понятие внутренней формы слова у Потебни // Известия Академии наук Союза ССР, Отделение литературы и языка. 1946. Т. 5, вып. 5. С.395-399.
350. Aarsleff H. An outline of language origins theories since the Renaissance / H. Aarsleff // Origins and evolution of language and speech. N.Y., 1976.
351. Allchin B. The rise of civilization in India and Pakistan / B. Allchin, R. Allchin. Cambridge : Cambridge University Press, 1982. 379 p.
352. Armstrong J. A. The soviet bureaucratic elite : a case study of the ukrainian apparatus / J. A. Armstrong. London : Atlantic books, 1959. 174 p.
353. Arnold E. V. Literary epochs in the Rigveda / E. V. Arnold // Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung. 1896. Bd 34. P. 297-344.
354. Barth A. Bulletin of the religions of India translated from the French by J. Morison / A. Barth // The Indian Antiquary : a journal of oriental research. 1894. Vol. 23, December. P. 352-374.
355. Basic topics in the philosophy of language / ed. by R. M. Harnish. Englewood Cliffs : Prentice Hall, 1994. 633 p.
356. Bongard-Levin G. M. Image of India / G. M. Bongard-Levin, A. A. Vigasin. M. : Progress Publishers, 1984. 270 p.
357. Brown W. N. The Creative Role of the Goddess Vach in the Rig-veda / W. N. Brown. Hague ; Paris : Mouton, 1968. 512 p.
358. Bryant E. F. The quest for the origins of Vedic culture: the Indo-Aryan migration debate / E. F. Bryant. New York : Oxford University Press US, 2004. 416 p.
359. Cassirer E. The philosophy of symbolic forms / E. Cassirer. New Haven ; London : Yale Univ. Press, 1970. Vol. 1 : Language. 328 p.
360. Cook D. Z. Language in the Philosophy of Hegel / D. Z. Cook. Paris : Mouton, 1973. 274 p.
361. Deshpande M. M. Genesis of Rigvedic retroflexion: a historical and sociolinguistic investigation / M. M. Deshpande // Sanskrit and Prakrit : sociolinguistic issues. Delhi, 1993. P. 129-196.

362. Ditrich T. Chronology of the Ten Mandalas of the Rigveda / T. Ditrich // *Crossroads : an interdisciplinary journal for the study of history, philosophy, religion and classics*. 2006. Vol. 1, issue 1. P. 27-36.
363. George Vensus A. Paths to the Divine: ancient and Indian : *Indian philosophical studies*, 12 / Vensus A. George. Washington : The Council for Research in Values and Philosophy , 2008. Vol. 12. 658 p. (Cultural heritage and contemporary change).
364. Gonda J. Aspects of early visnuism / J. Gonda. Delhi : Motilal Banarsidass Publishers Private Limited, 1993. 270 p.
365. Grassmann H. Woerterbuch zum Rig-Veda / H. Grassmann. Delhi : Motilal Banarsidass Publishers Private Limited, 1999. 1775 S.
366. Hock H. H. Did Indo-European linguistics prepare the ground for Nazism ? Lessons from the past for the present and the future / H. H. Hock // *Language in time and space: a Festschrift for Werner Winter on the occasion of his 80th birthday* / ed. B. L. M. Bauer. Berlin ; New York, 2003. P. 167-187.
367. Kuhn A. Die Herabkunft des Feuers und des Goettertranks. Ein Beitrag zur vergleichenden Mythologie der Indogermanen / A. Kuhn. Berlin : Ferd. Duemmler's Verlagsbuchhandlung, 1859. 266 S.
368. Lectures on the science of language delivered at the Royal Institution of Great Britain in February, March, April and May 1863. 2nd series. L. Longman, Green, Longman, Roberts, & Grenn, 1864.
369. Müller M. History of ancient Sanskrit literature, so far as it illustrates the primitive religion of the Brahmans / M. Müller. London, 1859. 607 p.
370. Müller M. Theosophy or Psychological Religion: the Gifford lectures delivered before the University of Glasgow in 1892 / M. Müller. London; New York : Longmans, Green, and Co., 2011. 628 p.
371. Rappaport R.A. Ritual and Religion in the Making of Humanity. Cambridge University Press, 1999. 557 p.
372. The Cambridge history of later greek and early medieval philosophy. Armstrong ed. Cambridge, 1967. 711 pp.
373. The workes of the honourable Robert Boyl. London, Printed for J. and F. Rivington [etc.], 1772. 1063 pp.

*Наукове видання*

Свищо Вікторія Юріївна

## **ФІЛОСОФІЯ МОВИ**

**ДМИТРА ОВСЯНИКО-КУЛИКОВСЬКОГО**

Монографія

Гарнітура Times New Roman.

Формат 80х64/16.

Ум. друк. арк. 12,55. Обл. вид. арк. 10,35.

Зам. № 56. Наклад 300 прим.

Оригінал-макет виготовлено  
у редакційно-видавничому відділі  
видавництва УжНУ «Говерла»  
88000, м. Ужгород, вул. Заньковецької, 89.  
E-mail: dep-editors@uzhnu.edu.ua

Видавництво УжНУ «Говерла»  
88000, м. Ужгород, вул. Капітульна, 18.  
E-mail: goverla-print@uzhnu.edu.ua

*Свідоцтво про внесення до державного реєстру видавців,  
виготівників і розповсюджувачів продукції  
Серія 3т № 32 від 31 травня 2006 року*

Віддруковано: ТОВ «РІК-У», 88000, м. Ужгород, вул. Гагаріна, 36.  
Свідоцтво суб'єкта видавничої справи ДК №5040 від 21.01.2016 р.



## **С 24**

**Свищо В.Ю. Філософія мови Дмитра Овсянико-Куликовського:** монографія. Ужгород: Вид-во УжНУ «Говерла», 2021. 216 с.  
**ISBN 978-617-7825-49-3**

Актуалізація лінгвофілософських досліджень у вітчизняному соціогуманітарному дискурсі викликала необхідність відродження та переосмислення інтелектуальної спадщини тих мислителів, які, з одного боку, через білінгвізм українського суспільства, а з іншого – світоглядні колізії радянського періоду, не отримали належного місця у вітчизняному історико-філософському дискурсі. Творча спадщина Д. Овсянико-Куликовського, через ідеологічні упередження радянського світогляду, залишається відомою лише невеликому колу літературознавців. Разом з тим, вчений, будучи різноплановим мислителем, сформував оригінальну лінгвофілософську концепцію та спроектував концепцію психології художньої творчості.

У монографії вперше в українській історико-філософській думці представлено систематичний концептуальний підхід до філософської спадщини Д. Овсянико-Куликовського в контексті вітчизняної та зарубіжної філософії. З цією метою здійснено історико-філософську ретроспекцію філософії мови та проаналізовано, з одного боку, основні віхи її розвитку, а з іншого – специфіку тлумачення змісту мови на різних стадіях соціокультурного розвитку.

Для наукових, науково-педагогічних працівників, викладачів, докторантів, аспірантів, усіх, хто цікавиться філософією мови.

**УДК 1:81(02.064)**