

УДК 130.2

Корабльова В. М.

## СНОВИДІННЯ ЯК МЕТАФОРА ВІРТУАЛЬНОЇ РЕАЛЬНОСТІ

*Статья посвящена исследованию онтологической и гносеологической сущности виртуальной реальности через ее соотнесение со сновидением как типом реальности. Доказано, что метафора сновидения выступает ключевой в познании виртуальной реальности, поскольку оба феномена предстают «нулевым пространством» онтологически незакрепленных форм. Подобно сновидению, виртуальная реальность погружает нас в бытие и нераздельность различных сфер и пространств.*

**Ключевые слова:** виртуальная реальность, метафора сновидения, диафора, семиотическое окно, «нулевое пространство», маркер реального.

*The article investigates ontological and gnosiological essence of virtual reality by comparing to dream as a type of reality. It is proved that the metaphor of dream is heuristic in cognizing virtual reality, because both phenomena are “zero space” of ontologically unfixed forms. Similar to dream, virtual reality immerses us into co-existence and inseparability of various spheres and spaces.*

**Key words:** virtual reality, the metaphor of dream, diaphor, semiotic window, “zero space”, the marker of real.

**Актуальність теми.** Наприкінці ХХ – на початку ХХІ століть віртуальна реальність посіла чільне місце у філософських розвідках вітчизняних і закордонних авторів. Оскільки (пост)сучасне суспільство часто маркують як інформаційне, а розповсюдження комп'ютерних технологій розглядають як чинник, що визначає сутність (пост)сучасної людини та (пост)сучасної культури, актуальність тематизацій віртуальності є безсумнівною. При цьому тематичний діапазон є досить розмаїтим і різнобічним: наразі досліджують антропологічні, культурологічні, політичні тощо аспекти віртуальної реальності.

Представлена робота має на меті дослідження метафізичної сутності віртуальної реальності через її зіставлення зі сновидінням. Отже, об'єктом дослідження постають віртуал та сновидіння як типи реальності. Відповідно, предмет дослідження — онтологічні й гносеологічні властивості віртуальної реальності та сновидіння, що дозволяють проводити аналогії між ними за логікою метафори. У досягненні зазначеної мети ключовим моментом постає маркер реального, критерії розрізнення віртуальної і «реальної» реальності. Окрему увагу також приділяють методологічним підвалинам використання метафори в науковому дискурсі.

**Ступінь розробленості проблеми.** Як було зазначено вище, віртуальна реальність у різнобічних репрезентаціях є об'єктом наукового інтересу багатьох дослідників, серед яких можна виокремити Д. Белла, Г. М. Маклюєна, Л. Мемфорда, М. Ю. Опенкова, Д. В. Пивоварова, А. Тоффлера, А. Турена, С. С. Хоружого та ін. Сновидіння як антропологічна константа і художня реальність представлене в працях

У. Баджа, Е. Бенвеніста, Ю. М. Лотмана, М. Е. Уїтмен-Бутш, Б. І. Ярхо та ін. Однак поєднання означених проблемних полів через проблему розрізнення «реального» / «нереального», сновидіння як метафору віртуальної реальності наразі належать до недостатньо опрацьованих проблем у межах постсучасної філософії культури.

Для того щоб описати невідоме, потрібно залучити знайомі й зрозумілі поняття. Метафора у пізнанні відіграє моделюючу роль, адже її сутність полягає в незвичайному співпокладанні знайомого та незнайомого. Базова метафора відображує певну первинну сутнісну здогадку або інтуїцію, що становить підвалину всієї теорії. Практика виокремлення базових (ключових) метафор, що виникають з інтуїтивних уявлень про людину та світ, існує не одне сторіччя. Зміна наукової парадигми завжди супроводжується зміною ключової метафори, яка вводить нову сферу уподібнень, нову аналогію. Часто вчений не спроможний знайти точне формулювання для своїх невиразних уявлень про те, чим насправді є фізична реальність. Тому він застосовує існуючі старі поняття, вкладаючи в них новий смисл шляхом співпокладання з іншими, менш знайомими термінами або ж зі знайомими, але поза звичними асоціаціями. Тут доводиться діяти або шляхом створення неологізму, або шляхом модифікації теорії, у межах якої терміни зазвичай отримують своє контекстуальне значення.

Базові метафори відіграють роль фундаментальних припущень, на яких ґрунтується теорія або навіть ціла наукова дисципліна. Винахідник базової метафори прагне обійняти нею всю сферу людського досвіду або фізичного світу, тож без метафори не існувало б лексики «невидимих світів».

Діафора — це тип семантичного руху, пов'язаний з метафорою. Тут наявний «рух» (rhoa) «крізь» (dia) ті чи інші елементи досвіду (реального чи уявного) новим шляхом так, що нове значення виникає внаслідок простого співпокладання. Сполучення понять може ґрунтуватися й на емоційній відповідності. Істотні можливості діафори полягають в очевидному онтологічному факті, що з якихось комбінацій елементів, які раніше не сполучалися, можуть народжуватися нові властивості й нові значення [1, с. 88–89, 93].

О. Мандельштам в есе про Данте так визначає роль метафори у пізнанні й у творчості: «Я порівнюю — значить я живу, — міг би сказати Данте. Він був Декартом метафори. Бо для нашої свідомості (а де взяти іншу?) лише через метафору розкривається матерія, тому що немає буття поза порівнянням, адже саме буття є порівняння» [2, с. 161].

На наш погляд, метафора сновидіння є ключовою в пізнанні віртуальної реальності. По-перше, сон, як і хвороба, голод, смерть, належить до антропологічних констант. Люди спали в усі часи, але їх поведінка, пов'язана зі сном, обов'язково несе у собі відбиток доби й дозволяє зазирнути в духовний світ людини, досягнути те, що сам сновидець навряд чи усвідомлює. По-друге, подібно до сновидіння, віртуальні реальності занурюють нас не в окремі візуальні, словесні, музичні та інші простори, а в їхнє спів-буття та нероздільність. Сон є також повідомленням з прихованим образом джерела. Сновидіння як чиста форма стає простором, готовим для заповнення. Сон —

це семіотичне вікно, кожний тлумачить те, що бачить в ньому, використовуючи особливості своєї мови. «Нульовий простір» заповнюють різні носії повідомлень залежно від типу культури, що витлумачує [3, с. 220–223].

Метафора сновидіння надає змогу розглядати віртуальну реальність саме як «нульовий простір». Наприклад, людина, занурена в комп'ютерну віртуальну реальність, опиняється під владою міфу. І сновидіння, і комп'ютерний віртуал — сфера онтологічно незакріплених форм. Сон має сферою дії простір і час, ще остаточно не визначені, у яких відсутній космічний лад. Тут людина може вперше відчувати себе майстром перетворень, трикстером. Такий трикстер вбирає в себе всіх інших завдяки численним, доступним лише йому перетворенням, на яких і фундується його влада.

Ключова метафора «віртуальна реальність є сновидінням» є діафорою. Тут потрібна інтелектуальна творчість погляду, що дозволяє відрізнити подобу від істини, метафору від самої речі. На цьому шляху можна будувати теорію «реальностей сприйняття», тобто типів віртуального існування, які містять посмертний досвід, реальності художніх творів, різні реальності, що їх конструює наука, тощо.

Оскільки у віртуальній реальності образи внутрішнього світу нічим не відрізняються від образів зовнішнього, то за відсутності спеціальних методик людині легко заплутатися, у якому світі — зовнішньому чи внутрішньому — відбулася подія. Часто плутають реальності діти: вони щиро вірять у пережите уві сні, як у те, що відбулося насправді. Навіть Чжуан Чжоу одного разу наснилося, що він — метелик, який весело пурхає. Але раптом він прокинувся, здивувався і не міг зрозуміти: чи снилося Чжоу, що він метелик, чи то метелику снилося, що він — Чжоу. Такий стан Чжуан-цзи назвав «перетворенням речей», твердо впевнений у тім, що між ним, Чжоу, і метеликом неодмінно існує різниця [4, с. 138].

Р. Декарт також дивувався відсутності вірних ознак, за якими можна було б відрізнити дійсність від сну. Але все ж, на його думку, суттєва різниця полягає в тому, що наша пам'ять ніколи не в змозі так пов'язувати та сполучати наші сни один з одним, як вона зазвичай пов'язує усе пережите нами наяву [5, с. 337, 406–407]. Якщо людина сприймає речі, стосовно яких знає місце / час їхньої появи і якщо у змозі пов'язати їх без жодної перерви їх сприйняття з плином решти життя, то вона повинна бути остаточно впевненою, що сприймає їх не уві сні. Це і є відомий принцип когерентності, який застосовував свого часу І. Кант, наводячи аргументи на користь антитези третьої антиномії чистого розуму. Тут філософ подумки ставив себе на місце захисників усемогутності природи, тобто, за термінологією І. Канта, трансцендентальної фізіократії. Припускати трансцендентальну здатність свободи можна лише поза світом, тобто приписувати таку здатність субстанціям, що перебувають у світі, неприпустимо, адже при цьому значною мірою зник би зв'язок між явищами, які необхідно визначають одне одного й мають назву природа [6, с. 287, 289]. Разом з ним зник би критерій емпіричної істини, що відрізняє досвід від сновидіння. Насправді, поруч з такою незаконною здатністю свободи навряд чи можна помислити природу. Її закони нескінченно скасовувалися би впливами свободи, і внаслідок цього гра явищ, правильна й одноманітна за дії однієї лише

природи, сплуталася б і стала незв'язною.

Г. Ляйбниць вважав, що найкращою ознакою реальності явищ, яка одна вже є достатньою, є успіх у передбаченні явищ майбутніх з минулих і теперішніх, незалежно від того, чи ґрунтується таке передбачення на гіпотезах, що дотепер приводили до успіху, чи на зазвичай спостережуваних властивостях. Адже навіть якби ми сказали, що все життя є не більше ніж сон, а спостережуваний світ не більше, ніж фантазія, то можна було б відповісти, що цей сон чи фантазія були б достатньо реальні, якби ми, правильно використовуючи розум, ніколи б не помилялися щодо них. Таким же чином ми б розпізнали з них ті явища, які повинні розглядати як реальні й, навпаки, ті, що їм суперечать. Ми б визначили те, хибність чого ми можемо пояснити з його причин, і те, що є лише химерою [7, с. 111–112].

Г. Ляйбниць точно підмітив, що ознаки реальних явищ, навіть разом узяті, нехай навіть вони мають максимальну ймовірність чи породжують моральну достовірність, не є демонстративними, не дають метафізичної достовірності, такої, що протилежне їй містить у собі протиріччя. Проте якщо ми призначені вічності та якщо все це життя, хай навіть воно б включало багато тисяч років, під кутом зору вічності виглядає як точка, то наскільки ж дрібним для такої значної істини буде припустити короткотривалий сон, відношення якого до вічності набагато менше, ніж відношення сну до життя. Адже жодна тверезомисляча людина не назвала би Бога ошуканцем, якби їй довелося б короткотривало спостерігати в душі якесь вельми виразне й узгоджене сновидіння. Такий остаточний висновок Г. Ляйбниця [7, с. 113].

Ф. Ніцше також вважав, що картезіанська філософія демонструє факт дуже сильної віри в існування субстанції [8, с. 225]. З точки зору німця, Р. Декарт прагнув, щоб думка мала не лише уявну реальність, але і реальність у собі.

У Передмові до другого видання «Критики чистого розуму» І. Кант увів доказ об'єктивної реальності зовнішніх наочних уявлень, який видавався філософу суворим і єдино можливим [6, с. 29–30]. Учений вважав справжнім скандалом філософії й загальнолюдського розуму необхідність брати на віру буття речей поза нами (від яких ми не лише отримуємо весь зміст знання, але й матеріал для наших почуттів) і неможливість надати будь-який достатній доказ тому, хто надумав би заперечувати їхнє буття.

Розмірковування І. Канта базуються на тому, що всі підґрунтя визначення мого існування, які можуть бути віднайдені у мені, є уявленнями. Як такі вони потребують усталеного буття, відмінного від них, відносно якого можна визначити їхню зміну, а отже, і моє існування в часі, у якому вони змінюються. Логіка І. Канта полягає в тому, що, якщо я усвідомлюю своє існування у часі (отже, і визначуваність його в часі) через посередність внутрішнього досвіду, це є чимось більшим, ніж лише усвідомлення мого уявлення. Це є ніщо інше, як емпіричне усвідомлення мого існування, визначене через віднесення до чогось, що пов'язане з моїм існуванням та існує поза мною. Отже, досвід, а не фантазія, відчуття, а не уява нерозривно пов'язують зовнішні речі з моїм внутрішнім відчуттям. Реальність зовнішнього відчуття, на відміну від уяви, ґрунтується лише на тому, що воно пов'язується з внутрішнім досвідом як умовою його можливості. Внутрішній досвід залежить від

чогось усталеного поза мною, з чим мене мають розглядати в певному відношенні. Я усвідомлюю існування речей поза мною. Вони вступають у відносини з моїм відчуттям з тією ж упевненістю, з якою я усвідомлюю своє власне існування, визначене в часі.

Згідно з М. Гайдеггером, «усвідомлення моєї присутності» означало для І. Канта усвідомлення свого наявного буття в декартівському сенсі. При цьому термін «присутність» припускав нарівно і наявність свідомості, і наявність речей. Доказ «присутності речей поза мною» спирався на те, що до сутності часу рівноодвічно належать змінюваність та усталеність. З емпірично покладеною зміною «в мені» необхідно емпірично співкладено наявне усталене «поза мною». Досвід у-часі-буття моїх уявлень рівноодвічно припускає змінюване «в мені» й усталене «поза мною». За М. Гайдеггером, І. Кант доводив сумісну наявність змінюваного й усталеного сущого. Останнє, на наш погляд, становить підвалину класичної раціональності. «Скандал у філософії» М. Гайдеггер убачав не в тім, що доказу існування «зовнішнього світу» досі немає, а в тім, що такі докази знову і знову й очікують, і здійснюють. Подібні очікування, наміри та вимоги виростають з онтологічно незадовільного введення того, від чого незалежним і «позапокладеним» «світ» повинен бути доведеним як наявний. Не докази є незадовільними, а буттєвий образ сущого, що доводить і шукає доказів, є невизначеним [9, с. 203–206].

Вірити у реальність «зовнішнього світу» за правом чи без права, доводити цю реальність, задовільно чи незадовільно, її припускати, явно чи ні, – подібні спроби, не оволодівши у повній прозорості власним підґрунтям, припускають спочатку безсвітний, відповідно не впевнений у своєму світі суб'єкт, який повинен попервах у світі впевнитися. «Проблема реальності» як питання наявності / доказовості зовнішнього світу виокремлюється як неможлива не тому, що вона як наслідок приводить к нерозв'язуваним апоріям, але тому, що саме суще, яке є темою в цій проблемі, подібне трактування питання ніби відхиляє. Доказам не підлягає, чим та як світ наявний, а показати треба, чому присутність як буття-у-світі має тенденцію спочатку «теоретико-пізнавально» поховати «зовнішній світ» у нікчемності, щоб потім через доказ примусити його воскреснути.

**Висновок.** Сновидіння як філософська, психологічна та художня проблема влилося в культурне середовище ХХ століття. Водночас стала зрозумілою неможливість абсолютно достовірного (демонстративного) знання про реальність. Неповнота нашого знання про світ повинна компенсуватися різноманіттям додаткових мов описання.

Розмірковуючи про розрізнення сну та яві, Н. Малкольм продемонстрував, що це — питання про межу між ними [10, с. 161]. Людину можна ввести в оману сновидінням, коли вона просинається / засинає, але не коли вона спить. Просинаючись з певним відчуттям і перебуваючи в сумніві щодо того, чи належить вона ще сновидінню, чи вже реальності, людина справді починає розмірковувати, чи узгоджені її відчуття з тим, що вона пам'ятає та сприймає у цей момент. Цей зв'язок має осмислене застосування у запитанні: «Чи снівся мені сон?», але ніяк не в запитанні: «Чи сниться мені сон?». Те ж саме стосується будь-якого віртуального

стану. Причому процедура сумніву можлива лише або на вході, або на виході з віртуалу.

Література:

1. Уилрайт Д. Метафора и реальность // Теория метафоры. — М., 1990.
2. Мандельштам О. Э. Слово и культура: статьи. — М., 1987.
3. Лотман Ю. М. Культура и взрыв. — М., 1991.
4. Мудрецы Китая. — СПб., 1994.
5. Декарт Р. Избранные произведения. — М., 1950.
6. Кант И. Критика чистого разума. — СПб, 1993.
7. Лейбниц Г. Сочинения в 4-х томах. — М., 1984. — Т. 3.
8. Ницше Ф. Воля к власти: опыт переоценки всех ценностей. — М., 1994.
9. Хайдеггер М. Бытие и время: Пер. с нем. — М., 1997.
10. Малкольм Н. Состояние сна: Пер. с англ. — М., 1993.