

АНАЛІТИЧНА ФІЛОСОФІЯ КУЛЬТУРИ

Аналітичною філософією звичайно називають філософські дослідження, що базуються на ідеях семіотики як аналізу знакових структур. Найбільш строгий вигляд ці ідеї мають у логічній семантиці. Своєю чергою, у логіко-філософській літературі дедалі більше прав громадянства, починаючи з кінця 50-х років ХХ ст., набували дослідження, що виходили з принципової важливості контексту мовлення (або, ширше, творення і сприйняття текстів), полишаючи спроби звести всі закономірності до структур мови. Йшлося безпосередньо про так звані природні мови, але результати можна поширити на мови мистецтва і культури взагалі. Розширення методів аналізу мови на процеси створення і сприйняття *текстів* різного походження, зокрема музику чи архітектурні споруди, означало спроби докладнішого вивчення смислу і смислових взаємозв'язків і пов'язане з долею структуралізму в лінгвістиці й культурології.

У першій половині ХХ ст. в аналітичній філософії панували ідеї логіки і структурної лінгвістики, що безпосередньо пов'язана з методологією точних наук. Формальна лінгвістична, себто структуралістська, методологія доповнювала логічний аналіз. Лише в кінці 60-х років ХХ ст. після гострої критики структуралізму філософів постмодерну – Дерріда, Лакана, почасти Умберто Еко, пізніше Дельоза – загальна семіотика дедалі більше використовує ідеї етнології та психоаналізу.

Від початку лінгвістичний структуралізм знайшов відгук у фольклорно-етнологічних дослідженнях. Членами структуралістського Празького гуртка були і Роман Якобсон, і відомий етнограф Пьотр Богатирьов; у США лекції Якобсона відвідував Клод Леві-Стросс. (Між іншим, Якобсона, тоді москвича, запрошував у 20-х роках на роботу в Харків П. Г. Тичина,

але Якобсон, на своє щастя, віддав перевагу Празі, а потім і США). Незалежно від лінгвістів до основної ідеї структуралістської теорії міфу підійшов ленінградець В. Я. Пропп, працюючи над класифікацією казкових сюжетів (це було його хобі; офіційно тривалий час Пропп, переслідуваний владою, працював в якійсь установі бухгалтером). Він запропонував класифікувати казки не за персонажами, де різноманітність була неосяжною і чіткі класифікації ускладнені, а за функціями персонажів, їх роллю в сюжеті. Так вдалося виділити *структури* казок, що одразу спростило завдання класифікації й мало велике загальнотеоретичне значення.

Основним положенням структурної теорії міфу став пошук інваріантів у міфологічній свідомості. Для цього необхідно розглядати декілька споріднених міфів, знайти в них спільні парадигми (зразки) і будувати абстрактні структури – глибинні прототипи конкретних міфів. Установивши таким чином у процесі емпіричного дослідження міфологічну структуру, ми фіксуємо протилежності як бінарні відношення і заміну елементів та пом'якшення напруження протилежностей. Описаний процес і є структурним поясненням міфу.

Леві-Стросс заступив на кафедрі соціології Сорбонни Марселя Мосса, а Мосс, своєю чергою, був наступником засновника французької соціології Еміля Дюркгейма. Обоє останніх можна вважати репрезентантами тієї ж традиції пояснення соціальних фактів, до якої належав і Маркс: Дюркгейм, як і Маркс, намагався знайти пояснення ідеологічних конструкцій через структури соціальні. У Мосса ми бачимо ту саму спробу знайти соціальні відповідники ідеологічних явищ, а тим самим строго дотримуватися детерміністських поглядів.

Однак Мосс відмовляється відокремлювати на перших етапах соціально-культурної еволюції економічні структури від ідеологічних – навпаки, він розглядає систему “дарування – віддаровування” як водночас і прагматичну, і символічну. Таким чином Мосс пориває з вузьким детермінізмом у сфері соціальності, розглядаючи спектр структур як спектр можливостей, з яких вільно здійснюється вибір. Тим самим обмежується поле редукції – зведення основних міфів до позаміфологічного простору, насамперед економічного.

Цей напрям теоретичного культурознавства перегукується з лінгвістичними концепціями Сепіра – Уорфа, що були спрямовані на аналіз структур. Значний внесок у структурну культурологію зробила послідовниця американського етнологіста Ф. Боаса Рут Бенедикт, праця якої про японську культуру в 40-х роках стала не тільки видатним науковим явищем, а й літературним бестселером. У лінгвістиці аналогічний напрям розвинуто в концепції “культурних стратегій” Анни Вежбіцької.

У працях Рут Бенедикт та Вежбіцької продовжено аналіз співвідношення “Я” і його соціального світу, колективу, розпочатий ще Моссом (теорія соціальних ролей і масок). Своєю чергою, аналіз джерел основних міфологічних структур виводить дослідників на психоаналітичні перспективи. Як зазначав Вяч. Вс. Іванов¹, багатолітній очільник французької психоаналітичної школи Лакан намагався переосмислити психоаналіз на лінгвістичній основі, ґрунтуючись на працях Р. Якобсона. Як психоаналітичні, так і етнологічні дослідження не перекреслювали вихідних положень структуралістської ідеології в гуманітарній сфері, а розширювали сферу структуралістських методів.

Для логічної семантики смисл поняття залишається чимось небажаним в практиці, надто розпливчастою і невловною субстанцією, яку варто якомога швидше виразити через відносини об’ємів понять. При цьому, як показав Р. Карнап, з’являється парадоксальна послідовність “смысл выразу, смысл смыслу выразу, смысл смыслу смыслу выразу” і так далі, – можливо, до нескінченності. В структуралізмі аналогічна ситуація виникає тоді,

коли розглядається перекодування уявлень і з’являється послідовність “код, код коду, код коду коду” і т. д. Так, казкові сюжети Попелюшки у братів Грімм і “гідкого каченяти” у Андерсена ми можемо розглядати як різні кодування ідеї чудесного перетворення і знаходити відповідники їй в кодах обряду ініціації. Як коди кодів можна розглядати абстрактні ідеї – так, філософську антиномію буття і небуття можна розглядати як специфічне кодування давньої парадигми начала всіх начал, що, своєю чергою, є перекодуванням міфологічного образу андрогінів – і так далі. Спроби виділити вихідну первісну структуру (структуру структур) приречені, таким чином, на невдачу. Така лінія критики ідеології Леві-Стросса постструктуралізмом – Жаком Дерріда, Лаканом та ін.; Умберто Еко приєднався до цієї критики, але вбачав у ній лише свідчення суто методологічного значення структуралізму й некоректності його онтології (назва його монографії “Відсутня структура” (“La struttura assente”) свідчить про неможливість знайти останню “структуру структур”)². Згідно з Умберто Еко, вся духовна діяльність людини в структуралізмі виявляється кодуванням і перекодуванням; розшифровуючи код, ми знаходимо за ним ще один код – і т. д. Цей процес, може, і не нескінченний, але він не закінчується виявленням первісного і фундаментального – структури як такої.

Структура перетворюється на щось ідеальне, зникаюче і неіснуюче. На думку Умберто Еко, це – не слабкість структуралізму, а парадокс структури, і справа не в нескінченності ряду штучних моделей, а в реальній неможливості знайти останній смисл.

Критики структуралізму, як правило, не звертали уваги на спорідненість основних ідей його з ідеологією сучасного природознавства. Проте в сучасному теоретичному природознавстві методи структурного аналізу мають не тільки аналогії, а й коріння і опору. З іншого боку, структурний аналіз точних наук дає змогу новітніх експлікацій старої філософської проблеми істини в застосуванні до науки і культури.

Якщо об’єкт є певною сукупністю еле-

ментів, на яких задане певне відношення, то такий об'єкт називається *системою*. Система є елементи плюс відношення, *структура* є система мінус елементи (тобто структура є сукупність взаємозв'язків). За позірною невибагливою простотою подібних визначень криється ціла наукова ідеологія. Суть підходу, що знаходить вираження у даних поняттях, в тому, що він об'єднує ідеї інваріантності, відносності та симетрії.

Певний фізичний об'єкт може бути заданий через координати його елементів; наприклад, трикутник можна задати через координати його вершин. Але координати можуть змінюватися – або внаслідок переміщення трикутника на площині чи повороту його на певний кут, або внаслідок таких же переміщень системи координат при “непорушному” об'єкті. Іншими словами, координати є величинами *варіантними*, тоді як предмет – в даному разі трикутник – є те, що не змінюється під час таких змін (повороті на кут або переміщенні в площині), тобто *інваріант* щодо даних перетворень. “Те, що залишається незмінним, коли змінюється щось інше”, є дуже вільним визначенням поняття *симетрії*. Наприклад, при відображенні правого в ліве “те, що не змінюється” дозволяє отожднювати об'єкт з його дзеркальним симетричним образом таким чином, що насправді ліве не є образом правого, праве не є образом лівого, вони є одне і те саме, а “правизна” і “лівизна” є різними варіантними образами одного й того самого об'єкта. Звідси також близькість до основоположної концепції природознавства – концепції законів збереження.

Одне коло ідей, таким чином, стоїть за наочними образами трикутника, який переміщується на площині, ритмів, що упорядковують послідовність звуків, симетричних візерунків сніжинок, уявленнями про еквівалентність стану спокою й інерційного руху тощо.

Водночас слід зазначити, що найсучасніше уявлення про структуру як упорядкування хаосу базується на інших парадигмах і в певному розумінні повертає нас до уявлення про структуру як цілісність, що забезпечує єдність взаємопов'язаних елементів. Саме новітні уявлення про порядок і хаос дають змогу впрова-

дити поняття *інформації*, що є експлікацією поняття “смысл”.

У певному сенсі розвиток наукових знань підтвердив чи не найважливіший здогад Канта: Кант вважав, що причиново-наслідковий опис придатний для характеристики світу явищ (феноменального світу), тоді як під час заглиблення до ноуменального світу ми опиняємося віч-на-віч із свободою. Мовою синергетики подібну думку можна висловити так: в аналізі процесів, які вже здійснилися, ми завжди можемо знайти причиново-наслідкові ланцюжки, але там, де ми знаходимося на порозі майбутнього і змушені робити прогнози, починається сфера свободи, і ми маємо справу лише з можливостями. Роль ноуменального світу, таким чином, відіграє *світ можливого* (“можливі світи”, за Ляйбніцем). Відмінність – і дуже істотна – полягає в тому, що “природний” не означає тепер, як для Канта, світ фізичної необхідності й тотальної детермінованості явищ. Природним є і світ можливого, де діють якісь аналоги людського вільного вибору.

Спочатку імовірнісна парадигма, а потім парадигми синергетики відкрили новий вимір світу – інформаційний. Інформація не є річ чи сукупність речей. Об'єктивність інформації загадкова: вона належить саме речам і подіям, світу феноменів, але її не існує, якщо ніхто чи ніщо не може її сприйняти. Інформація ж там, де є вибір між різними можливостями; інформація впливає на можливості вибору. Інформаційний підхід виявив властивості, які раніше економісти приписували корисності чи споживчій вартості: кам'яне вугілля має корисну властивість горіти, але воно повинне *стати паливом*, щоб розкрити цю свою корисність. Синергетика поставила інформаційні властивості світу в залежність від такого чинника, як *цілісність* системи. Старий парадокс “ціле більше, ніж сума частин” набув реального фізичного змісту.

Видатний російський логік В. А. Смірнов, що вчився в Асмуса, сформулював бачення завдань і перспектив філософії в такій місткій фразі, яку корисно цитувати частіше: “Велика проблема філософії – сумістити принципи детермінізму, на яких засноване природознавство (та й не тільки природознавство,

й соціальні науки), з принципом свободи, людської особистості, людської гідності”³.

Усі чотири антиномії у викладі Канта відповідали його “таблиці категорій” та чотирьом видам суджень. Третя антиномія є особливо значущою з погляду філософії людини: “Причиновість за законами природи є не єдина причиновість, з якої можна вивести всі явища в світі. Для пояснення явищ необхідно ще припустити вільну причиновість” (теза), “Немає ніякої свободи, все здійснюється в світі тільки за законами природи” (антитеза)⁴. Третя антиномія “космологічного розуму” перегукується з антиномією “практичного розуму”.

У формулюванні Канта “антиномія практичного розуму” мало нагадує класичну богословську проблему зла. Кант протиставляє індивідуалістичне прагнення до щастя обмеженням, які висновуються з принципу добродетності й стримують безмежний індивідуалізм особистості. Суть справи полягає в тому, що стримуюча сила норм добродетності неспроможна привести до ефективних наслідків, оскільки особистість під її дією перетворюється знову ж таки на “річ серед речей”, включається в низку причиново-наслідкових зв’язків і діє як автомат, підкоряючись, скажемо іншими словами, спінозівсько-енгельсівському принципу “свобода є пізнана необхідність”. Рішення індивіда втрачає ознаки вільного вибору і водночас свій вольовий характер. Виходить, що “вище благо” за практичними правилами неможливе⁵. В цьому випадку не так істотно, як Кант пропонує вийти з ситуації, – важливо, що проблема “вищого блага” як обов’язку індивіда перед спільнотою вступає в суперечність з усім світом особистих цілей і цінностей індивіда, і все ж ця суперечність має бути розв’язаною. “Вище благо” набуває рис відчужених соціальних сил і в якийсь незрозумілий спосіб має стати особистою цінністю.

Поширення інформаційного підходу на аналіз смислових структур культури змушує, таким чином, переглянути детерміністичні погляди на культуру та історію. Безумовно, визначення втрачених або набутих в історії можливостей значною мірою має умоглядний характер. Тим не менш приймати звичну тезу

про те, що історія не знає умовного способу, немає жодних підстав. Вивчення культурних можливостей різних епох і суспільств може спиратися на добре перевірений емпіричний матеріал. Однак, якщо йдеться про великі соціальні повороти, до уваги мають братися не окремі події та факти, а можливості структурних змін.

Розглядаючи емпіричний матеріал щодо витоків сучасних проблем людини, ми порушуємо принципи Канта, який прагнув триматися “чистої філософії” й, отже, не вдаватися до емпірії, що мала бути справою “фізики”. Будь-яка констатація фактів, на думку Канта, не може мати наслідком формулювання *норми*. Обговорювана проблема має і інший, сучасніший аспект і вигляд: ми можемо констатувати норми як *культурні архетипи*, і тоді залишається відкритим питання, чи завдяки ним людство формулює свої “нескінченні норми”, про які говорив Гуссерль.

Основне питання гуманітарії можна сформулювати так: чи мають події людського життя, суспільства, культури об’єктивний смисл, чи смисл цих подій є лише сукупністю людських оцінок, зокрема оцінок істориків?

Одне із завдань історика, зокрема історика культури, полягає у відтворенні справжнього ходу подій. В цьому сенсі історик подібний до слідчого: йому треба встановити, хто вчинив дію і за яких обставин. В праві оцінку дії – кваліфікацію її і визначення санкції, тобто міри відповідальності – здійснюватиме суд на основі певних правових норм. Суб’єктивні фантазії щодо справжнього ходу подій, не підкріплені доказами, і вигадання норм оцінок в ході розгляду справи виключаються. В історичній науці та історичній свідомості подібної ясності немає.

Якщо керуватися аналогіями з природничими науками, то смисл соціальних подій слід розглядати як інформацію, що її має ця подія *для даного стану речей, для даного стану суспільства чи спільноти*. Саме для реальної спільноти чи реального індивіда, а не для історика чи слідчого. Це означає, що реальність (реальний стан речей) має розглядатися як *сукупність можливостей* (“можливих світів”), і подія чи вчинок має той смисл, що вона (він)

ліквідує деякі можливості, відкриває нові або перерозподіляє імовірності майбутніх подій.

Як же визначити об'єктивні можливості, на чії можливості слід спиратися – можливості окремого індивіда чи можливості суспільних інститутів? Основне питання для соціолога і соціального психолога – питання *над-особистісного* регулятора поведінки. Якщо не зводити його до особистих інтересів і зацікавленостей, то такий регулятор має бути сильнішим від усіх суто особистих мотивацій, в тому числі страху смерті. Чи є він в основі раціональним, як гадали люди Просвітництва? Сьогодні в світлі даних етнології та психоаналізу ми можемо упевнено сказати, що ні. Однак опис і аналіз цього в сутності своїй позараціонального процесу цілком досяжний раціональними методами і до того ж при оперті на суто емпіричний матеріал.

У зв'язку з цим особливого значення набуває емпіричне дослідження норм взагалі і зокрема *обов'язку*. Тваринний світ живе за нормами, які вироблені в процесі еволюції на надіндивідуальному (генетичному) рівні й слугують для розв'язання дедалі складніших проблем індивідуальної адаптації до середовища, підтримання особистого існування та продовження роду. Природа, наділяючи тварину інстинктом, винесла розв'язання проблеми за межі індивіду, в родо-видові спадкові механізми, там, в мутаціях, сконцентрувавши аналоги пошуку адаптації і доцільної поведінки індивіда. Рівновага між інтересами Я та інтересами роду підтримується на рівні інстинктів (в межах популяції – агресія щодо чужих і захист і навчання потомства). В людському суспільстві над особистісні механізми адаптації зосереджені почасти в колективному досвіді й колективних нормах, почасти в особистісній сфері. Що вищий рівень цивілізації, то самостійніша особистість у ухваленні найвідповідальніших рішень. І це має узгоджуватися з новими і новими формами колективізму, без яких немає солідарності та *обов'язку* і діяльність індивіда набуває суто егоїстичних форм.

Обов'язок (еквівалент Кантового “вищого блага”) є категорія, що походить із обміну, а обмеження індивідуальних прагнень має ха-

рактер *жертви*. Надособистісне існує в архаїчних культурах як *обов'язок* (рос. долг, споріднене з *долгий*, наеначе продовжений обмін. В українських словниках теж наводиться архаїчне слово *довг*). Як показав уже Марсель Мосс, первісний обмін полягав не так в задоволенні матеріальних потреб у ході розподілу праці, як у створенні особливої духовної взаємозалежності між спільнотами, що обмінюються. Так було пояснено такі позірно ірраціональні явища, як надмірна з економічного погляду щедрість дарування і віддаровування в весільних обрядах (*потлач* у індіанців Північної Америки, що його вивчали Ф. Боас та Рут Бенедикт).

Обов'язок (почуття *обов'язку*) сильніший за страх смерті у японській “культури сорому”, тому що зганьблена людина не може жити в своєму суспільстві. Це стосувалося і тих корпорацій, для яких аморальність була фаховим *обов'язком*. Професійні шпигуни й убивці *ніндзя* мали свій корпоративний кодекс, порушення якого вело до ганьби і унеможливило життя *в своєму суспільстві*. Сором міг вести і до самогубства. Подібний над-особистісний регулятор можливий тільки в невеликих закритих суспільствах з безпосередньо міжособистісним спілкуванням. Первісні нормативи реалізуються тільки в корпоративній моралі. Характерно, що норма подібного роду вища від інстинктивних норм, навіть від інстинкту збереження життя; взагалі ставлення до суїциду в примітивних суспільствах буває дуже різним, що відображає культурну, а не біологічну, природу поведінкових норм. Гостре засудження суїциду в іудаїзмі та християнстві має культурні корені, а не є продовженням інстинктивного страху смерті. Аналогічно панівне в Середньовіччі аскетичне ставлення до життя як наслідок осмислення першородного гріха людини породило ставлення до сексу виключно як до способу продовження роду і засудження сексуальної насолоди як гріха.

У консервативних (традиційних) системах протистояння традиції й можливості змін фіксується в наявності в спільноті поодиноких асоціальних осіб – грецьке *ιδιότης* і пошані до нього (те саме – юродивий, божевільний і тому подібні прояви асоціальності та акуль-

турності). Саме слово *особа* означає те саме, що *ιδιότης*: слов'янське *о-собъ*, людина з-поза собою, групи *своїх*. Аналогічні явища *антиструктур* вивчив антрополог Віктор Тернер: у всіх суспільствах утворюються групи з “антинормами”, які немовби підкреслюють необхідність “правильних” структур. Такими антиструктурами були, зокрема, монастирські спільноти в різних конфесіях, ненормальність яких полягала в аскезі, тобто пом'якшеному варіанті відмови від життя. Асоціальність і підвищена жертвність зміцнює в суспільстві відчуття необхідності *Superego*, над-Я. Риси антиструктурності є в сучасних молодіжних субкультурах, в епатажних формах мистецтва.

Згідно з Еріхом Фроммом, нормальна психіка пов'язана з чітким розмежуванням різних форм мотивації. Патологія починається там, де людина виявляє або надмір критичності до власних рішень (навіюваність аж до сліпої віри в авторитети, прагнення до страждань – мазохізм) або дедалі повнішу некритичність щодо себе і своїх можливостей) егоцентризм аж до самозакоханості, жорстокість аж до некрофільї). Характерно, що в граничному егоцентризмі (розпад особистості) та в граничному самозреченні (“синдром святості”) всі поведінкові критерії збігаються в одному вимірі, в якому змішано всі критерії й де індивід не може сказати, чому він приймає або відкидає те чи те рішення. Спуск “вниз” до точки злиття параметрів (розпаду) або піднесення “вгору” до самопожертви (“синдром святості”) також явище культури. Очевидно, що тут втручається класифікація, яка є предметом психоаналізу, – класифікація за *механізмом* взаємодії свідомого, підсвідомого та надсвідомого. Для теорії культури йдеться не про це, а про *хаос* інстинктів, що тисне на суспільство з-під нижньої лінії, саме про їхній хаотичний і руйнівний характер. Проведення нижньої лінії є функція над-Я, і слабкість її приводить до залежності Его від “нижнього світу” людини, який надзвичайно різноманітний. Кожен має свого диявола. *Superego* може бути таким же підсвідомим, як і Его.

Залежність – одна з форм зв'язку між Его та *Superego*. Тим самим йдеться і про *незалежність*, себто свободу. У засаді індивід

“приречений на свободу”(Сартр) – він має вирішувати всі свої проблеми сам, вільно і незалежно, на відміну від тваринного світу. Однак вся справа в тому, що таке “свої проблеми”. Людина передоручає частину своїх проблем суспільству через культуру, зокрема морально-правову, залишаючись на самоті з середовищем у колі повсякденності.

Так, між іншим, можна трактувати Псевдо-Ареопагіта: зло є відсутність добра – отже, нижня лінія є функція від верхньої лінії. Якщо відсутня верхня лінія (пояс, де діють критерії добра і зла) – не буде і нижньої. Так можна тлумачити і Канта: вибір чину, який зумовлений імперативами святості, тим добродішній, чим більше доводиться долати опір “нижнього світу”. Кантова етика – аналог класичної теорії вартості: якщо вартість сучасного визначається затратами в минулому, то людина тим добродішніша, чим важче їй зробити добро. Це – не помилка Канта, а парадокс етики, якому можна знайти відповідник в парадоксі вартості (цінності) взагалі: товар тим цінніший, чим більше на нього витрачається зусиль і ресурсів. Маркс уникає парадоксу посиленням на суспільно-необхідну, а не реально витрачену працю, але можна показати, що тут проблема лише переноситься в іншу площину (ховається за суспільством, як і загалом особистість).

Революційна ідеологія “партійної святості”, зречення Я надавала комуністу особливу страдницьку харизму (підкорення партійній дисципліні), і “справжній партієць” – це той, хто може зректися і особистих уподобань, і ідейних та моральнісних норм і переконань, якщо партійна дисципліна цього вимагає. Але це шлях до спрощення і анігіляції особистості, перетворення безликості на особливу чесноту (“вагання у проведенні лінії партії не мав”).

Руйнація цінностей означає, що кількість альтернатив припустимих дій різко збільшується і навіть стає нескінченним (втрачається механізм класифікації й таким чином зведення нескінченності до кінцевого числа нескінченних класів).

Жертва мислилася як частина універсального процесу обміну, що тримав у цілості й спільноту, і природу. Давно минув час кри-

вавих людських жертв, залишивши по собі лише невиразну пам'ять у вигляді казок про викрадення дівчат змієм або поїдання дітей бабою-ягою. Довго трималися будівельні жертви – колись в основу будинку клали вбитого коня, потім жертва пом'якшувалася аж до монетки під фундамент. Рудиментами цього жертвовного обряду залишилися також дерев'яні “коньки” на дахах.

Але з жертви виростало і поняття обов'язку і честі. Первісний смисл щедрих пригощань і обдарувань сородичів, а також випадкових гостей, зокрема на весіллі та похороні, полягав у тому, що гість ставав зобов'язаний відповісти тим самим. Перерваний акт обміну даруваннями, – так би мовити, *подовжений* обмін – породжував стан *довгу* (рос. *долг*, старослов'янське *дльгъ*). У такому стані перед людиною опинялося і божество, якому принесли жертву. А невиконання довгу-обов'язку було ганьбою і каралося богами і людьми.

Залежність зазвичай розуміють як постійне тяжіння до “нижньої” сфери, сфери пороку. Тяжіння до святості (самозречення) може бути так само сильним, бо є відчуттям небезпеки, страхом перед перспективою розсипатися (духовно померти). Форма такого самозречення – схилення перед харизматичним лідером, який має умерти *за всіх*. Таким чином відбувається “передоручення” самозречення з членів маси на лідера (спасителя). Політик має страждати за народ.

Фройд вирізняв два основні інстинкти: секс і танатос, тобто, зрештою, прагнення жити і страх смерті (танатос є тяжіння до смерті *іншого* як самоутвердження серед живих). Чи не є цікавість (інтерес) третім основним, інстинктом розуму? Хоча *цікавість* не можна порівнювати за силою до сексуального інстинкту чи страху смерті, все ж можна вважати принаймні особливістю людини наявність у неї здатності насолоджуватися самим процесом розв'язання інтелектуальних задач. Первісно цікавість належить до сексуальності та інстинкту танатосу, але вже у мавп потреба в інформації значно перевищує утилітарні потреби.

Самовираження (виявлення себе, чуттєвість як оволодіння світом) тільки тоді стає феноменом культури, коли воно створює

об'єкт, яким можна *грати*. В експресивному вимірі відбувається подвоєння світу за правилом *Als ob* (“нібито”). Гра – ознака “практико-релігійно-духовно-естетичного” оволодіння світом (Маркс). Задоволення від гри – особливий вид задоволення, споріднений із задоволенням від розв'язання задачі. Через прагнення до розв'язання задачі й до виграшу як самоцілі інтелектуальна діяльність поєднується з чуттєвістю.

Спільноти типу кварталів-махалля в азіатських містах або національних чи релігійних анклавів в Європі та США розривають інформаційний простір на окремі ділянки. Те, що було *подією* в одній спільноті, перестає бути нею для іншої спільноти. Інформація не виходить за межі анклаву. Надзвичайно ускладнюється слідство, держава – суспільство (*Gesellschaft*) як ціле – не може ефективно виконувати свої функції, передані їй спільнотою. Максимум відчуженості – передання суду і слідства від держави спільноті (*райя* в імперії Османів). Аналогічна картина і з соціальними групами. Не кажучи про касти, зневага до поліційних органів як вияв корпоративної солідарності характерна для націй, у яких не було верховенства права.

Подолання розірваності здійснюється завдяки ієрархії. Феодальна ієрархія – перша форма глобалізації, незважаючи на її прив'язаність до землі. Надання чи позбавлення життя і свободи в цивілізованому світі – право, передане від особистостей і *community* державі. В нецивілізованому світі – право, передане еліті (військово-бюрократичній). Дикуни просто убивають чужих на своїй чи нейтральній території. Відлучення індивіда від сім'ї та спільноти – соціальне вбивство, оскільки індивід прирівняний до сукупності соціально значущих ознак. Ієрархія взагалі є найпростішим подоланням провінціалізму. “*Від імені і за дорученням*” – формула, яка прикривала особливість ієрархії як вияву цілісності, що не дорівнює елементам.

Оцінка минулого завжди є – або, точніше, прагне бути – оцінкою з відстані майбутнього. Щоб осягнути смисл історичного сьогодення, доводиться зайняти позицію десь у царині тих віддалених подій, що стануть наслідками

сьогоднішніх вчинків. І заглянути в час, що настане після смерті Еґо, перейти через власне небуття.

Романтичний спосіб мислення, залишений нам XIX і навіть XVIII століттям, покликав до життя давню тему *Exegi monumentum*, тему “пам’ятника собі”, для Росії та України – “Пам’ятника” Пушкіна та “Заповіту” Шевченка. “Пам’ятник собі” завжди є поетичним заповітом, тобто словом для нащадків та спадкоємців, які прийдуть після смерті автора – точнісінько як і в майновому заповіті, де голос покійного чується серед живих суб’єктів права як голос рівного серед рівних. Сюжет “пам’ятника” зобов’язує поета зайняти романтичну пророцьку позицію: голос поета – голос народу – голос Божий. Зайняти в такий спосіб, щоб переступити через смерть.

Якщо проводити якомога ширші культурні паралелі, то найдоцільніше згадати проаналізований Мірчею Еліаде “шаманський політ” через “нижній світ”, “світ предків” і розмову шамана з богами.

Піднесене пророцтво “Пам’ятника” – це розмова про світ з пограничної ситуації й по суті розмова про себе з позицій майбутнього, досяжних тільки під час переходу через рубіж власного небуття, через дороги “того світу”. Водночас – розмова з майбутнім, бачення теперішнього через пророцтво з майбутнього. У XX ст. “Пам’ятників” і “Заповітів” більше не писали. Не через скромність – поети модерну нерідко виявляли нечувану в старі часи самовпевненість. Просто в нашому столітті ніхто вже не вірив, що голос поета є голос Божий.

Архаїчні культури ґрунтуються на міфопоетичній свідомості, і їх характеристика має враховувати такі риси міфології:

1) міф оцінюється як розповідь про те, що відбувалося *насправді*, тобто претендує, за сучасним формулюванням, на істинність. Казки та інші пізні продукти розпаду міфології не вимагають обов’язково віри в те, що їх сюжети мали місце в реальності;

2) міф є не тільки розповіддю про певним чином сприйняті події, а й вказівкою на те, як слід або не слід діяти в тих чи тих обставинах. Іншими словами, міф виражав *норми* діяльності такою ж мірою, як і повідомлення

про дійсність. Міфи (і пізніші казки та інші культурні форми) виростили з обрядів, становили невіддільну частину культової дії, були вплетені в неї, а культові дії, за переконанням людей того часу, ірраціонально впливали на реальність. Словесні формули, вживані в творах міфопоетичної епохи, зокрема заклинання, лайки, прокльони тощо, наділялися магічною силою і були з цього погляду рівнозначні ритуальним діям;

3) міф водночас має функції художнього твору, він містить більш-менш виразний сюжет, мова його ритмізована, він сповнений щирого почуття і емоційних оцінок, він не просто розповідався – він *виконувався*, нерідко в театралізованій формі. Як вираження і виявлення внутрішнього емоційного стану людини витвір міфопоетичної свідомості має художні риси, що виявилися тривкішими, ніж первісно пов’язані з ними вірування і обрядові дії. Картина світу з часів міфопоетичної свідомості по сьогодні змінилася до невпізнання, а міфи народів світу і нині мають широкого читача як твори світової літератури.

Таким чином, в міфопоетичній свідомості збігаються виміри (параметри) когнітивного, спонукального і експресивного характеру, і для прийняття версій пояснення світового порядку використовувалися аргументи, що стосувалися водночас всіх трьох вимірів. Міфопоетична свідомість нагадує індивідуальну свідомість людини хворої, або з гіпертрофованим Я, або з повною некритичністю щодо панівних в спільноті уявлень. Слід зазначити, що це стосується тільки найзагальніших уявлень про світ, тоді як у сферах практичного повсякденного життя архаїчна людина чітко розмежовує критерії істинності та ефективності. Розвиток культури розводить три сфери духовного життя і комунікації – розум, волю і почуття – до відокремлення однієї від одної, але ще і в сучасному суспільстві бачимо приклади змішування умов прийнятності в різних дискурсах (наприклад, прийняття або відкидання теоретичних положень з ідеологічних мотивів).

Міф є способом осмислення дійсності, приаманним традиційному суспільству. А традиційне суспільство завжди спирається на минуле, і прийняти щось нове воно спроможне

лише тоді, коли це нове одягнене в знайомі традиційні шати. Тому пояснення кожного явища вимагає повернення назад, в минуле, перескакуючи з нормального часу саме в те міфічне минуле, в якому відбувався акт упорядкування хаосу в космос. Мірча Еліаде показав, що міф для пояснення будь-якої події звертається до праісторії, тобто переносить історію з реальної площини в уявну площину перших актів творіння (упорядкування хаосу в космос). Зіставляючи сучасне з минулим, архаїчне мислення немовби виокремлює в минулому таку ділянку, де зливаються в єдності буденний час і “час-сон”, початок і кінець, життя і смерть, видиме і невидиме. Цей міфологічний час – або для фольклорної історичної свідомості слов’ян “острівний час” (Д.С. Лихачов) – залишається незмінним: в часі, в якому відбуваються події билин київського циклу, вічно сидить в гридниці князь Володимир Красне Сонечко із своїми воїнами-богатирями і кружляє мед-пиво. По суті цей *інший час* (лат. *tempus illud*) ірраціональний, як і “той світ”, чому, зокрема, в ньому є місце для близнят, що завжди лякали людську свідомість як щось неприродне і надприродне, і їх слід було або уникати, або сакралізувати. Це також час для *андрогінів* – двостатевих істот, здатних породжувати самих себе. Свято і є тимчасове проникнення людини в ірраціональний надчас, а не просто банальний спогад про минулу, хоч і священну, подію. Подібне розуміння свята, до речі, збереглося й у християнстві (свято як “священний спогад”).

Розкриття універсального характеру “шаманського польоту”, пов’язане з культом покійних предків, дає можливість по-новому поглянути не тільки на художню реальність, а й на владні відносини в соціальних структурах.

Аналіз структур дозволяє побудувати щось на зразок глибинної семантики культурних явищ. У сучасній культурі ці глибинні структури можуть відігравати роль фонду для неявних цитат, а можуть діяти самостійно на підсвідомому рівні. Аналіз конкретного матеріалу може бути збагачений психоаналітичними методами, і таким чином можуть бути встановлені глибинні зв’язки психології масових явищ з індивідуальною психікою і психічною

патологією. Однак, як і в поясненні природних явищ, описаних абстрактною мовою математики, сама лише послідовність структур не відкриває цілісного механізму функціонування соціуму.

Раціональність і раціоналізм радикальні постмодерністи розглядають як такі, що належать до наївної філософії Просвітництва (ранніх етапів Модерну). У зв’язку з цим доречно згадати характеристику Просвітництва, дану Кантом в маленькій статті “Відповідь на питання: що таке Просвітництво?” На відміну від мислителів своєї епохи, які вбачали суть Просвітництва в поширенні знань, Кант наполягає радше на моральнісній природі “раннього Модерну”. Він порівнює нову епоху з переходом людства від неповноліття до повноліття і характеризує цей перехід таким чином: “Неповноліття за власною виною – це таке, причина якого полягає не в недостатності розсудку, а в недостатності рішучості та мужності користуватися ним без керівництва когось іншого. Sapere aude! – май мужність користуватися власним розумом! – отже, такий девіз Просвітництва”⁶. Далі Кант пояснює, що йдеться не про приватне, а про публічне використання розсудку і що таке і є свобода слова і свобода совісті.

Культура кожної епохи завжди характеризувалася різноманіттям, і картину цілераціонального культурного світу завжди доповнювали концепції, що вносили елемент ірраціональності. Їх можна називати передвісниками Постмодерну. Якщо говорити про глибинні риси культури європейського сьогодення, то можна зазначити протилежні й взаємодоповнювальні тенденції. Саме найсучасніша культура висуває вимогу орієнтації на дуже далекі перспективи, бо, з огляду на розвиток науково-технічних можливостей людства, використовуючи вислів Козеллека, надзвичайно зросла дистанція між “простором досвіду та горизонтом очікування”. В цьому полягає суть концепції “стабільного розвитку”, яку всі визнають, але, здається, ніхто не спроможний втілити в життя. З іншого боку, ідеологія Постмодерну цілком слушно наполягає на тому, що не можна будувати сучасне життя на ідеалах, здійснених лише в майбутньому, оскільки

майбутнє – це *те, чого немає*. Навіть як ми додамо до цього слово “ще”, – від цього не стане легше.

Однак визнання відкритості майбутнього не може бути приводом для релятивізму, зокрема морального. І, повертаючись до оцінок вічних антиномій людського буття, мусимо визнати, що культурний простір *людини взагалі* – не порожня абстракція. Саме тому й виявляються вічними питання, що їх задають собі люди різних епох і народів. І хоча всі відповіді виявлялися історично обмеженими своїм часом, залишалися завжди ті, які починалися словом “не”: *не убий* – одна і, мабуть,

головна з них. Принаймні заборони належать до тих норм, які людство спрямовувало в нескінченність.

¹ *Иванов В. В.* Лингвистический путь Романа Якобсона / *Роман Якобсон. Избранные труды.* – М., 1985. – С. 28.

² Див. *Умберто Эко.* Отсутствующая структура. Введение в семиологию. – СПб., 2006.

³ *Смирнова. В. А.* Логико-философские труды, с. 466.

⁴ *Иммануил Кант.* Критика чистого разума. // Сочинения в шести томах. – М., 1964. – Т. 3 – С. 418, 419.

⁵ *Иммануил Кант.* Сочинения в шести томах. – М., 1964. – Т. 3. – С. 591–593.

⁶ *Иммануил Кант.* Сочинения в шести томах. – М., 1966. – Т. 6. – С. 27.