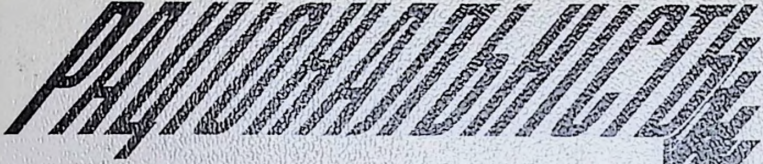


М.В.Попович



і виміри
ЛЮДСЬКОГО
БУТТЯ



THE CHARITABLE FOUNDATION PUBLISHING
HOUSE "SPHERE" IS FOUNDED BY BOTH
THE UKRAINIAN-AMERICAN BUREAU
FOR THE PROTECTION OF HUMAN
RIGHTS AND THE INTERNATIONAL
FOUNDATION "GENEVA INITIATIVE ON
PSYCHIATRY" WITH THE PURPOSE TO PUBLISH
BOOKS AND BROCHURES WHICH CONTRIBUTE
TO THE CREATION OF A CIVIL SOCIETY
AND DEVELOPMENT OF SCIENCE IN UKRAINE
ON A NONCOMMERCIAL BASIS

ВИДАВНИЦТВО
Сфера

МІЖНАРОДНИЙ БЛАГОДІЙНИЙ ФОНД
ЗАСНОВАНО
УКРАЇНСЬКО-
АМЕРИКАНСЬКИМ БЮРО
ЗАХИСТУ ПРАВ ЛЮДИНИ
І МІЖНАРОДНИМ ФОНДОМ
"ЖЕНЕВСЬКА ІНІЦІАТИВА
В ПСИХІАТРІ" З МЕТОЮ ВИЛАННЯ
І РОЗПОВСЮДЖЕННЯ МЕДИЧНОЇ
ТА ГУМАНІТАРНОЇ ЛІТЕРАТУРИ
НА НЕКОМЕРЦІЙНИХ ЗАСАДАХ

ББК 87
УДК 11+13
П 57

Художнє оформлення Віктора Харика
Комп'ютерне макетування Наталії Климович
Відповідальній за випуск Ігор Гільбо

© М.В.Попович
© Віктор Харик, художнє формлення.
© Видавництво «Сфера», 1997

ISBN 966-7267-03-2

Надруковано у Києві

М.В.Попович

РАЦІОНАЛЬНІСТЬ

*і виміри
людського
буття*

ВИДАВНИЦТВО
Фара
Київ 1997

Колись я читав кілька лекцій з філософії науки в університеті Ла Салл в Філадельфії, і перед початком лекції мій нині покійний товариш Євген Лащик запитав мене: «Слухай, а як називається твоя філософія?» Геньо був американцем українського походження, він викладав у цьому університеті і знав, що кожен витвір мусить мати свою назву, свою торгову фірму. Мене ж це питання захопило зненацька, і я придумав щось невідале, від чого Євген поморщився, а я промовчав.

Прошло кілька років, і я часто повертаюся до цього питання — і не можу знайти для себе відповіді. На Заході для філософів це питання самозатвердження на ринку ідей, і те, що ми часто по наївності сприймаємо як течії, насправді є не більше як світогляд яскравої особистості. Французькі колеги мене переконували, що екзистенціалізм у Франції пішов разом із Сартром, а структуралізм разом із Леві-Строссом. Не знаю, — це правдоподібно, бо філософія не має такої чіткої структури і такого спадкоємництва, як наука; в кращому випадку різні філософії мають спільні питання, а відповіді важко співставити. Гострота цієї старої проблеми на пострадянському просторі тим більша, що розвалилася та філософія, на яку поклалися «всі» від комуністів-доктринерів до ліберальних ревізіоністів аж до кризи Перебудови. Марксизм повернувся, як айсберг, і ми опинилися в хаосі неспокійного океану. Тут і там плавають якісь острови, кожен із своєю назвою, на них прижились мислителі, і ми так жили на своєму марксистському острові, і більшість була певна, що хоча на поверхні його — всякі пустопорожні речі типу «розвинутий соціалізм є вищий етап соціалістичного будівництва» або «матерія первинна, свідомість вторинна», там, в глибині, могутня і неосяжна гегельянщина, якої вистачить на всіх. Але перевернувся наш плаваючий острів, і ми побачили в основі з'їдений теплими течіями історії скудний базис, з якого вже більше нічого не виймеш.

Чесно кажучи, я сказав тоді Євгену Лащику, що мою філософію можна назвати «конструктивний позитивізм».

Керувався я при цьому не власними орієнтаціями, а чужими оцінками: мене і моїх колег партійні власті звинувачували в позитивізмі, а доброзичлива публіка, підхопивши класифікацію якогось советолога, ділила нові покоління радянських філософів на «червоних позитивістів» та «червоних екзистенціалістів». Я нічого не маю проти певних позитивістських традицій, — більше того, з початку шестидесятих років погляди багатьох моїх колег, що працювали в галузі логіки, методології і філософії науки, формувались під величезним впливом неопозитивістської школи. Це саме школа, прекрасна виучка, яка привчає до чіткості думки й формулювання, звичної для вченого, але майже недоступної для розхристаного напівпоетичного мислення філософа. Але за загальноприйнятими стандартами логіко-філософської мови завжди ховались різниці в концепціях, в тому числі і у методологів науки; а позитивізм — це не спосіб мислення і мовлення, а певна концепція науки. І мушу сказати, що саме концепції позитивізму я не поділяв і не поділяю.

Нічого не придумавши толком, я хотів було назвати цю книжку так: «Філософія без назви». Але навряд чи це сподобалось би видавцям, та й читачам теж.

Йдеться по суті про спадковість, традицію, про те, до кого з «духовних батьків» минулого ти примикаєш. Якщо цього замало для самовизначення і самоназви, то принаймні можна самовизначитися з проблемами, що їх ми від минулого чи від сучасного приймаємо.

Можливо, наші труднощі з самовизначеннями характерні саме для посткомуністичної доби: це — труднощі вживлення в західний культурний світ, самоідентифікації в ньому, подолання комплексів неповноцінності і пов'язаних з ними потаємних сподівань на якусь особливу вищість, дану нашим трагічним і неповторним досвідом. Але що в нашому духовному досвіді дійсно неповторне, так це глобальність наших запитів, прагнення зрозуміти все. І з цієї точки зору я б міг сказати чітко і ясно, що я в цій книжці хочу розглянути і що взагалі я хочу зрозуміти.

*Я буду писати про істину, добро і красу, про те, чи
можливі вони в нашому світі.*

*Це дійсно про все. Логіко-позитивістський вишкіл не доз-
воляє сягати так глобально. Але нам, в посттоталітар-
ній Україні, не можна інакше. Єдине, чим себе слід обме-
жити, — це критичним використанням стандартів
наукового мислення, наскільки це можливо.*

*Пропонується спроба такого загального погляду на пробле-
ми істини і лжі, добра і зла, прекрасного і бридкого в
людському бутті, який зберіг би довіру до досягнень розу-
му і був би відкритий для чуттєвого багатства. Можли-
во, гуманізм, оптимізм і віра в розум належать до вічних
чеснот людства.*

*Книга використовуватиме логічний, логіко-математичний
та природничо-науковий матеріал, але в популярному вик-
ладі, оскільки розрахована передусім на людей з гуманітар-
ними інтересами.*

*Посилання на літературу даються так: в тексті вка-
зується прізвище автора і рік першого видання (чи в ок-
ремих випадках написання) праці, в списку літератури —
те видання, яким користувався автор.*

Розділ I

Структура і рух

Ідеологію, що об'єднує всі сфери наукового знання, я назвав би структуралізмом, але хотів би при цьому уникнути асоціацій з конкретними різновидами структуралістської філософії. Щоб вияснити, що саме в аналізі структур належне не умоглядній філософській рефлексії, а науковій практиці, зручне почати з точних наук, а не з гуманітарії. Я маю на увазі передусім так звану «Ерлангенську програму» в її сучасному сприйнятті. Пов'язану з нею ідеологію наук фізико-математичного циклу я назвав би **математичним** структуралізмом. Загальні принципи **гуманітарного** структуралізму послідовніше будувати на ідеях структуралізму математичного, хоча виникли обидві течії приблизно в один час незалежно одна від одної. Нарешті, генетика, основні ідеї якої сформульовано теж в 70-х роках XIX ст., може бути розглянута як **біологічний** структуралізм. Незважаючи на великі відстані між цими галузями знання, вони мали спільні проблеми; здається, зараз вимальовуються аналогічні шляхи їх розв'язання. Коротко можна сказати, що суть цих проблем — поєднання ідей **структури** та **еволюції**.

Ерлангенська програма і «математичний структуралізм»

Структура. З математичної точки зору структура — це будь-яка **множина**, природа елементів якої не визначена. Визначені лише **відношення**, в яких знаходяться довільні елементи множини. Ці відношення описуються аксіомами даної структури. Тим самим задається **типова характеристика** структури. Можна сказати таким чином: **елементи** «збираються» на якійсь підставі в **множину**, між ними існують якісь **відношення**, множина елементів плюс відношення є система, система мінус елементи є **структура**.

Можна пояснити це таким прикладом. Розглянемо множину елементів $\{1, 3, 5, \dots\}$. Це — додатні натуральні числа, на яких задане відношення «більше на 2» (кожне наступне число більше попереднього на 2). Розглянемо множину $\{2, 4, 6, \dots\}$. Це — **іща** множина: перша — множина непарних чисел, друга — множина парних чисел. Але якщо ми абстрагуємось від природи елементів, то залишиться множина **будь-яких** елементів з відношенням на них «більше на 2». Це і є **структура**, однакова для множин парних і непарних чисел.

Сучасне математичне мислення займається передусім не об'єктами певного роду, а саме структурами. Це дозволяє давати широкі і надзвичайно ефективні узагальнення математичної реальності. Як приклад розглянемо узагальнення в теорії груп поняття «одиниця» («одиничний елемент») і «добуток».

Групою називається множина елементів будь-якої природи, яка задовольняє чотирьом вимогам:

- (1) На множині визначена певна дія, яка називається «груповим добутком». Якщо ми беремо елементи g і f з даної множини, то за певним правилом цій парі ставиться у відповідність елемент h , що належить цій же множині:

$$h = gf$$

- (2) Для «групового добутку» справедливий закон асоціативності:

$$(gf)h = g(fh)$$

- (3) Серед елементів множини є (позначимо його e) такий, що його добуток з будь-яким елементом множини є цей самий елемент:

$$eg = ge = g$$

Цей елемент називається одиничним елементом або одиницею групи.

- (4) Для будь-якого елемента g у множині знайдеться «зворотний» елемент g^{-1} такий, що

$$gg^{-1} = g^{-1}g = e$$

Наведені умови називають **груповими аксіомами**. Якщо група задовольняє ще й вимозі комутативності

- (5) $fg = gf$,

то група називається **комутативною** або **абелевою**. Якщо на множині задано лише одну бінарну операцію — закон асоціативності, — маємо **напівгрупу**.

Тепер подивимося, як змінилося наше уявлення про одиницю та добуток. Нехай наша множина — це множина раціональних чисел, крім нуля. Нехай добуток — це «звичайний» добуток, результат множення. Тоді множина становитиме абелеву групу, тобто задовольнятиме всім вимогам (1) — (5), а роль одиничного

елемента гратиме число 1. Далі, нехай наша множина — та сама сукупність раціональних чисел, але разом з нулем, а груповий добуток — це сума, результат додавання. Неважко переконатися, що ми маємо знову таки абелеву групу, в якій роль одиничного елемента відіграє на цей раз нуль.

В теорії груп, таким чином, узагальнене поняття одиниці, яке тепер залежить від структури множини, що задовольняє груповим аксіомам. В окремому випадку вона співпадає з «нормальним» поняттям одиниці. Але, враховуючи, що елементами множини можуть бути будь-які математичні об'єкти, — числа, функції тощо, — поняття «одиничний елемент» може набути цілком несподіваних експлікацій. Те ж стосується поняття «добуток» як теоретико-групового узагальнення поняття математичної операції, окремим випадком якої є «звичайне» множення.

Інваріант. Ідеологія «Ерлангенської програми». Охарактеризовані таким чином поняття належать до підстав сьогоденних математичних уявлень і не формують якоїсь специфічної наукової ідеології. Можна, однак, сказати, що з теорії груп, теорії інваріантів, теорії множин, сучасної алгебри виростає цілісна система ідей, що домінує в фізико-математичних науках ось уже більше століття.

Ця ідеологія викладена вперше в так званій «Ерлангенській програмі» Фелікса Кляйна — лекції, прочитаній ним за традицією при вступі на пост керівника кафедри математики Ерлангенського університету (див. Кляйн 1871). Кляйн спирався на дещо раніші дослідження А.Келі (першою працею з теорії інваріантів вважають мемуар Келі 1846 р.)

Інваріант — спеціальне математичне поняття, суть якого можна пояснити, співставивши його з поняттям **варіантної** величини. Характеристика об'єкта можлива за допомогою величин, що міняються (варіюють), наприклад, в залежності від вибору системи координат та точок відліку, а можлива і в спосіб, незалежний від вибору точок відліку. В цьому випадку ми задаємо **інваріант** певних перетворень. Вивчення інваріантів пов'язане з задачами будь-якої класифікації математичних об'єктів, тому концепція інваріантів є однією з найважливіших у математиці.

З погляду, викладеного в «Ерлангенській програмі», суть геометрії не в тому, що вона вивчає властивості певних ідеалі-

зованих об'єктів, таких, як точки, лінії тощо. Суть її в тому, що вона вивчає ті властивості фігур, які зберігаються при певних рухах. Наприклад, з цієї точки зору евклідова геометрія вивчає властивості фігур, які зберігаються при поворотах фігур на кут та переміщеннях на площині. Грубо кажучи, геометричні властивості трикутника не залежать від того, в якому кутку дошки ми його намалюємо і під яким кутом до країв її він буде розміщений. Координати фігури — це величини, які залежать від того, де ми її розмістимо або (що по суті для теоретика однаково) як ми оберемо точки відліку в даній системі координат. Отже, «рух» фігури може бути її реальним переміщенням або переміщенням координат.

У зв'язку з цим згадаємо один із принципів, на якої базується класична механіка і який зараз називають «принципом відносності Галілея». Сам Галілей формулює його в «Діалозі про дві найголовніші системи світу» в такий спосіб: «Залиштеся на самоті з ким-небудь із друзів в просторому приміщенні під палубою якогось корабля, запасіться мухами, метеликами і іншими подібними дрібними літаючими комахами; нехай у вас буде також там велика судина з водою і маленькими рибками, що плавають в ній; далі, зверху відерце, з якого буде капати крапля по краплі вода в іншу судину з вузьким горлом, підставлену вниз. Поки корабель стоїть нерухомо, спостерігайте старанно, як дрібні літаючі тварини з однією і тією ж швидкістю рухаються в усі боки приміщення; риби, як ви побачите, плаватимуть однаково в усіх напрямках; всі краплі, що падають, попадуть у підставлену судину, і вам, кидаючи який-небудь предмет, не доведеться кидати його з більшою силою в один бік, ніж в інший, якщо відстані будуть ті ж; і якщо ви будете плігати одразу двома ногами, то зробите стрибок на однакову відстань в будь-якому напрямі. ...Заставте тепер корабель рухатися з будь-якою швидкістю, і тоді (якщо тільки рух буде рівномірним і без хитань в той чи інший бік) у всіх названих явищах ви не помітите найменшої зміни і за жодним з них не зможете встановити, рухається корабель чи стоїть нерухомо» (Галілей 1632, с.286-287).

Тут описана не тільки уявна експериментальна ситуація, але й геометрія певного роду. Якщо ми розглядатимемо часову координату як одну з варіантних величин нарівні з іншими, то

одержимо абстрактний простір, характеризуваний «Галілеєвою геометрією».

Геометрії того абстрактного типу, які будуються на основі цих ідей, називають геометріями Келі — Клейна. Всі можливі простори характеризуються двома вимірами: міровизначенням довжин і кутів. В залежності від типу міровизначення маємо тип геометрії. Відповідно проводиться класифікація можливих типів просторів (можливих геометрій), яка дає всього 9 геометрій. Серед цих геометрій — «геометрія Галілея», тобто класична механіка, і «псевдоевклідова геометрія Мінковського», тобто релятивістська механіка! Це, звичайно, ми розуміємо тепер, як можливості, закладені в ідеях інваріантів. Наведена класифікація геометрій належить сучасності і робить відкриття «заднім числом». Тоді, в 70-х роках минулого століття, Клейн і Келі не здійснили класифікацію можливих геометрій, але, завалось би, якби вони довели свій задум до кінця, то теорію Ейнштейна можна було б відкрити на три десятки років раніше з чисто абстрактних міркувань! (Див. Яглом 1969).

Ідея інваріантів дозволила по-новому зрозуміти сутність фундаментальних фізичних законів. В тому ж Геттінгенському університеті, де працював останній період життя Фелікс Кляйн, 1918 р. Еммі Нетер довела теорему, що дозволила по-новому зрозуміти природу законів збереження. Згідно з теоремою Нетер, кожному закону збереження відповідає певний інваріант. Після теореми Нетер ми усвідомили, що закон збереження **енергії** еквівалентний твердженню, що **час однорідний**: експеримент, проведений і сьогодні, і завтра, і через сто років за одних і тих же умов дасть один і той же результат. Іншими словами, неможливо поставити експеримент, який дозволив би визначити, **коли, в який час** відбулась дана подія. Якби такий експеримент був можливий, енергія не зберігалась би.

З цієї точки зору закон збереження **імпульсу** означає однорідність **простору**: результати фізичного експерименту не залежать від того, в якому **місці**, в якій точці простору він проведений. Якби за результатами експерименту можна було визначити, де він відбувся, порушувався б фізичний закон збереження імпульсу.

Закон збереження **моменту імпульсу** за теоремою Нетер означає **ізотропію** простору: при повороті системи в просторі навколо точки явище не змінюється. Неможливо поставити

експеримент, який би визначив, де в природі верх, де низ, згагалі де який напрямок. Якби такий експеримент був можливий, порушувався б фізичний закон збереження моменту імпульсу.

Таким чином, ідеї «Ерлангенської програми» пов'язують ідею інваріанту з ідеєю симетрії. Принципова нерозрізнованість напрямів — це, власне, і є симетрія простору, чи одна з його симетрій. Нерозрізнованість іншого типу, або симетрія правого і лівого, яскраво ілюструється в знаменитих «Фейнманівських лекціях з фізики». Уявимо собі, що нам треба повідомити жителя далекої галактики про свій зовнішній вигляд. Галактика дуже далека, і ми не можемо послатися на які-небудь сузір'я чи інші об'єкти, які видно і йому, і нам. Розміри і загальну форму нашого тіла нам вдалось описати, посилаючись на числа, розміри атомів тощо. А от з асиметрією правого і лівого було б гірше. «Він навіть може виліпити нашу модель і, поглянувши на неї, сказати: «Е-е, та ти, приятелю, зовсім непоганий з себе. А от що у тебе всередині?» І ми почнемо описувати йому наші внутрішні органи, дійдемо до серця, старанно опишемо його форму і скажемо: «Помісти його в лівий бік грудей». «Куди, куди? В лівий бік? А це що таке?» — здивується він. І от як же описати йому, в якому боці знаходиться серце, якщо він не може бачити те, що бачимо ми, і ніколи не одержував від нас нічого, що дозволило б йому зрозуміти, де ж власне лівий бік» (Фейнман 1963, с.251).

Можна сформулювати такі закони, які переводили б «ліво-бічні» фігури в «правобічні» — симетрії відображення навколо осі. Описаний такими законами об'єкт був би нерозрізнований з точки зору симетрії лівого і правого. Але чи в природі всі процеси симетричні з цієї точки зору — це справа факту. Формулювання інваріантів мають вигляд визначень і, більше того, визначень певних операцій вимірювання. Однак, той факт, що таке і тільки таке вимірювання здійсниме, підсумовує величезний людський досвід і не залежить від нашої волі. Згадаємо анекдот про двох кумів, які хотіли виміряти висоту стовпа. Один запропонував арізати стовпа і поміряти його на землі, а інший заперечив, бо то буде не висота, а довжина. Нам смішно, бо видається само собою зрозумілим, що довжина стовпа не зміниться, якщо його покласти горизонтально; але можна уявити собі і такий світ, в якому простір був би не ізотропний і момент

імпульсу не зберігався. В такому просторі другий кум був би правий. Хто з кумів правий, хто ні — це справа наукового досвіду.

По суті ідея відносності, покладена Ейнштейном в основу його механіки, і є ідеєю інваріантів або симетрії. 1918 р., коли світ заговорив про загальну теорію відносності у зв'язку з її підтвердженням астрономічними спостереженнями, Ф.Кляйн писав: «В фізиці або механіці все стоїть саме так, як сформульовано в моїй Ерлангенській програмі для геометрії: про різницю між певними типами величин має смисл говорити лише в тому випадку, якщо зарані встановлено, за якою групою перетворень належить перевіряти утворювані величини. Протягом останніх десятиліть я виступаю за те, щоб довести цю ідею, яка тільки й здатна прояснити ситуацію, до свідомості фізиків. Так, 1910 р. в своїй доповіді про геометричні основи груп Лоренца я висловив зауваження про те, що було б неправильно говорити про теорію відносності, оскільки суть справи точніше передає термін «теорія інваріантів відносно тієї чи іншої групи»: теорій відносності існує стільки, скільки існує груп» (Кляйн 1918, с.230 — 231). Слід тільки зауважити, що теорія інваріантів не обмежується тими випадками, коли перетворення описуються за-собами теорії груп.

Отже, ідея структури як інваріанту перетворень — це по суті те ж, що ідея симетрії і ідея відносності. Структуралізм в такому розумінні, звичайно, — концепція чи ідеологія значно більш солідна, ніж окремі «філософії структуралізму» чи «пост-структуралізму», що приходять і відходять в залежності від інтелектуальної моди.

Математичний простір. Ідея інваріантів перетворень сподірена з найбільш ефективними методами сучасної науки.

Геометрія втрачає наочний характер науки про різні просторові фігури, перетворюючись на ряд алгебраїчних за методами теорій абстрактних математичних просторів. Концепція інваріантів забезпечує зв'язок найновіших методів фізики з ідеєю геометричного (абстрактно-математичного) простору.

Це добре видно на методах кінематичних графів.

Пояснити загальну ідею зведення задач кінематики до задач статички і використання геометрії на цій основі можна таким чином. Вага товару, який ми зважуємо на терезах, рівна вазі гир — металевих еталонів, що ми їх кладемо на іншу чашку

терезів. Але якщо рівновага гир і товару не встановлена, можна не міняти кількість гир на одній з чашок терезів, а скористатись «правилом важеля»: повинні бути рівними добутки ваги і товару, і гир на відповідне плече важеля. «Нормальне» зважування буде, таким чином, окремим випадком, у якому плечі рівні. Пересування важеля при зміні зважуваних тіл можна розглядати як перетворення, інваріантні відносно добутків ваги на довжину плеча. Якщо ми на схемі зобразимо вагу у вигляді вертикальної стрілки-вектора, то можна говорити про площі утворених плечем і вектором трикутників як інваріанти перетворень.

Це — задача із статички. Тепер розглянемо задачу з кінематики. Нехай назустріч одна одній летять дві частки. Зіткнувшись одна з одною, вони змінюють напрям польоту в залежності від того, від яким кутом відбулося зіткнення.

Зобразимо цей процес на папері у вигляді так званого кінематичного графа. Потрібно зафіксувати не тільки точку зіткнення, а й напрям їх відносного руху, врахувавши при цьому масу кожного тіла. Для цього креслиться стрілочка — вектор, напрям якого залежить від напрямку руху частки, довжина — від швидкості і маси. Роль добутку ваги на довжину плеча в нашому графі гратиме добуток маси на швидкість — імпульс. Роль «правила важеля» гратиме закон збереження імпульсу системи: перетворення ми спеціально підбиратимемо так, щоб вони були інваріантні відносно даного імпульсу.

Конкретний вигляд графа залежатиме від вибору системи координат: адже одна справа — коли зустрічаються в польоті назустріч одна одній дві частки, інша — коли ми бомбардуємо часткою нерухому ціль. Вигляд графа міняється так, щоб залишався незмінним інваріант перетворень систем координат.

Закон збереження енергії в цій системі виводиться так само, як доводиться в геометрії теорема Піфагора.

Ця «геометрія векторів» буде неевклідовою у спеціальній теорії відносності, тому що там інакше виглядає закон складання швидкостей.

Говорячи про «геометрії різного роду», ми користуємося абстракцією математичного простору. Можна пояснити характер цієї абстракції на прикладі фазового простору.

Розглянемо на графіку залежність між кількістю осіб у двох популяціях — хижаків та їх жертв, скажімо, щук і карасів. На

осі абсцис відкладатимемо час, на осі ординат — кількість відповідно жертв та хижаків. Почнемо з ситуації рівноваги, коли кількість жертв середня і число їх зростає. Через якийсь час досягне середньої величини також кількість хижаків і почне зростати слідом за ростом числа жертв. В якийсь момент зріст числа жертв почне уповільнюватись і, нарешті, припиниться; згодом крива піде вниз. Слідом за нею через певний час поповзе вниз крива чисельності хижаків. Число жертв перейде умовну середню лінію рівноваги і сповзатиме вниз до якоїсь межі. Зменшення числа хижаків поволі приведе до поліпшення ситуації для жертв, чисельність їх почне зменшуватися повільніше, нарешті, стабілізується і поповзе вгору. На графіку матимемо зображення двох коливальних процесів.

Тут ми користувались «звичайним» просторовим уявленням. Але множини хижаків і жертв можуть бути охарактеризовані іншою структурою. Нехай на осі абсцис у нас буде число хижаків, на осі ординат — число жертв. Коливання чисельності тих і других тепер зобразяться замкненою кривою. Рівновага для жертв буде відображена точкою в центрі замкненої кривої. Якщо коливання затухають і встановлюється рівновага, графік зобразить це спіралеподібною кривою, що закінчується в точці рівноваги.

Ми перейшли до опису процесів за допомогою фазового простору. Фазовий простір — це сукупність (множина) найрізноманітніших миттєвих станів певної фізичної системи, на якій задана певна структура. Слід додати, що «миттєвий стан» зображається за допомогою величин, — наприклад, імпульсів та координат часток, а, можливо, і іншими величинами. В розгляданому випадкові стан задавався двома величинами — числом жертв і числом хижаків. Число величин, що характеризують стан системи (степенів свободи), може бути як завжди великим. Ніякого графіка, жодного просторового зображення в такому багатомірному просторі побудувати, звичайно, не можна; йдеться про абстрактну n -мірну геометрію. Стан системи буде зображатися точкою в n -мірному фазовому просторі. Якщо стан змінюється, то мінятиметься «місце» точки в фазовому просторі; можна говорити про траєкторію точки в фазовому просторі.

Закони руху механічних систем виражаються через функції, які залежать від певних механічних інваріантів або інтегралів

руху. Таких незалежних інтегралів руху в механіці сім: енергія, три компоненти вектора імпульсу та три компоненти вектора моменту імпульсу. Найбільше значення має енергія: можна підібрати систему координат таким чином, що вона рухатиметься разом із змінами імпульсу та моменту імпульсу (помістити систему в «твердий ящик»). Тоді енергетична характеристика буде достатньою для опису системи. Зміни протягом часу станів системи, або її еволюція, — якщо вона строго детермінована, — описується групою або напівгрупою перетворень системи.

Використовуючи мову «ерлангенського структуралізму», можемо сказати, що механіка вивчає властивості об'єктів, які не змінюються при перетвореннях, що зберігають енергію, імпульс та момент імпульса. Або, згідно з теоремою Емі Нетер, забезпечують однорідність часу та однорідність і ізотропність простору.

Випадок, ентропія і інформація

Детерміновані і імовірнісні системи. Кардинальні зміни в ідеології сучасної науки пов'язані насамперед з розвитком імовірнісного, статистичного методу, що спричинився до дуже болочих переглядів традиційних точок зору.

В XIX ст. говорили про «механіку» і «фізику», тобто фактично теорію теплових процесів; звідси звичне для старших поколінь, що вчили філософію науки за «Діалектикою природи» Енгельса, уявлення про механіку як вчення про «просте переміщення», фізику як «механіку молекул» та хімію як «фізику атомів». Нові припущення і абстракції, здавалось, впливали з «переходу кількості в якість». Насправді вже тоді склалися дві фізики, різні за своїми вихідними принципами. Звести їх в єдину фізичну картину не вдалось, хоча обидві вони були достатньо стрункими і завершеними з математичного боку. Згодом термодинаміка набула теоретико-імовірнісного обґрунтування, і питання про «дві фізики» постало як питання про різні підходи до вивчення порядку і хаосу.

Для механіки порядок тотожний з однозначною визначеністю причинно-наслідкових зв'язків, яка дозволяла б відтворити і минуле, і майбутнє Всесвіту, якби ми знали всі координати і імпульси всіх часток у світі. Оскільки ж практично така величезна сума знань недоступна обмеженому людському розуму, ми змушені шукати інших, спрощених рішень. Коли часток, що вільно

стикаються між собою і відлітають одна від одної, як більярдні кульки, стає надто багато, їх рух стає **хаотичним**. Якщо ж припустити згідно з принципами класичного детермінізму, що справа тут просто в обмеженості наших знань, то хаос і випадок існують тільки для людини, а не як явища природи, яка «знає», «пам'ятає» і «передбачає» все.

Власне, і тут уже були певні філософські труднощі, оскільки «детермінованість» і в класичній механіці не завжди означала причинно-наслідкову визначеність. Розгляд об'єктів за допомогою абстракції точки і сили, прикладеної в цій точці, — **векторний** принцип — становить великі проблеми, коли розглядаються рухи не вільних, а зв'язаних часток. В складних випадках задачі стають нерозв'язними класичними Ньютонівими методами. Зате ефективними виявляються методи аналітичної механіки, виток яких — в ідеях Лейбніца (**варіаційні** принципи). Обирається та траєкторія частки, на якій мінімальне значення має величина, що називається «дія» (**принцип найменшої дії**). Так, згідно з принципом Ферма, промінь світла, попадаючи в середовище з іншою щільністю, змінює напрям руху; можна вирахувати його траєкторію в новому середовищі, уявляючи, ніби промінь «обирає» собі траєкторію з безлічі можливих. А саме, з усіх можливих він «обере» собі той шлях, на якому йому доведеться затратити менше часу. Аналогічні обрахунки при безконечно малих варіаціях величин на пробній траєкторії здійснюються для складних систем; для цього непотрібно знати всі координати і імпульси — достатньо мати дві скалярні величини: кінетичну енергію і «силову функцію». Варіаційні методи не тільки зручніші — вони автоматично задовольняють вимозі записів законів природи в інваріантній формі, тому що «дія» — скалярна величина, і мінімум її не залежить від координат, в яких вона вимірюється.

Тут фактично використовується не образ причини і наслідку, природний для системи «точка — сила», а образ **мети**: промінь нібито вибирає «найкращу» з можливих траєкторій. Це швидше узгоджується не з Ньютонівим уявленням світу як годинникового механізму, а з Лейбніцевою картиною вибору Богом «найкращого з можливих світів». Совість вченого ХІХ ст., не приймаючи телеології, змушувала розглядати варіаційні методи як чисто формальний засіб. Детерміністичною картиною, створювана варі-

аційними методами, залишалася в тому розумінні, що вона передбачала майбутнє однозначно.

Зовсім інакша картина склалася, коли найбільш ефективними виявилися методи, створені для опису **випадкових подій**.

З імовірнісного погляду дещо міняється погляд на структуру. Структура є синонімом **порядку**. Про порядок можна говорити з певною імовірністю. Теорія імовірностей виходить із припущення, що за певних умов подія настає, взагалі кажучи, не завжди, а лише з певною імовірністю, яка характеризується числом (в інтервалі між 1 і 0, тобто між «завжди» і «ніколи»). Якщо дві події ніяк не зв'язані (відсутня будь-яка **кореляція** в імовірностях подій за певних умов), то структура відсутня. Якщо є хоч найменша кореляція між двома величинами імовірностей, то ми намацуємо структуру. Структура визначається через математичну оцінку **очікування** виявити об'єкт з заданими властивостями в певному об'ємі простору (в тому числі абстрактному).

Так, наявність у молекули кристала просторової структури означає, що існує дуже велика імовірність того, що ми знайдемо атоми і молекули в строго визначених точках простору. Власне, ця імовірність була б рівною одиниці, якби не коливання молекул навколо точок їх постійного розташування в кристалічній ґратці. На відміну від кристалів, в газах, рідинах і аморфних твердих тілах імовірність знаходження часток в певному місці простору мала. Точніше, в газах вона мінімальна, а в рідинах досить висока на близьких відстанях (локально), але низька на далеких відстанях (глобально).

Теорія імовірностей ввела поняття абстрактного **імовірнісного простору (поля імовірностей)**, на якому задано певну структуру.

Поняття фазового простору використовується і в класичній статистиці, яка не виключає уявлень про детерміновану еволюцію. Коли число ступенів свободи системи стає дуже великим і, здавалось би, наростає хаос, можна перейти до принципово інших способів її опису. Ми розглядаємо певну макроскопічну систему як **замкнену**, тобто таку, що не взаємодіє з жодними іншими тілами чи системами тіл. Назвемо її **всесвітом** незалежно від того, наскільки вона велика. В ній виділяємо підсистему, теж макроскопічну, але таку, що сприймає впливи з боку інших частин нашого всесвіту. Стан підсистеми змінюється складним і запутаним чином під впливом цілого всесвіту. Внаслідок цієї

заплутаності впливів підсистема за достатньо довгий відрізок часу перебуває в кожному і своїх можливих станів. Оскільки стан системи, як ми пам'ятаємо, зображається точною у фазовому просторі, можна сказати, що траєкторія точки у фазовому просторі пройде через кожну ділянку фазового простору багато разів. Можна визначити імовірність того, що при спостереженні підсистеми в довільний момент часу ми виявимо її в даній ділянці фазового простору. Відповідна функція — функція статистичного розподілу — може бути визначена; інтеграл її по всьому фазовому простору, тобто сума імовірностей всіх можливих станів, має дорівнювати одиниці. Якщо статистичний розподіл даної підсистеми визначений, ми можемо обрахувати імовірності різних значень будь-яких фізичних величин, що залежать від стану підсистеми. Таким чином, можна робити висновки і передбачення імовірносного характеру про поведінку макроскопічних тіл. Неймовірно велику кількість даних про вихідні умови (імпульси та координати всіх часток) замінюють узагальнені характеристики макросистеми — інтеграли руху (енергії, імпульсу та моменту імпульсу).

В класичній статистиці не обов'язково висувати припущення про особливий, недетерміністський характер поведінки окремих часток (мікросистем). В квантовій механіці та статистиці і окремі мікроб'єкти підпорядковані статистичним законам. Однак, і класична статистика вже не використовує поняття «причина» принаймні тому, що в ній діє інший принцип ототожнення і розрізнення часток.

При переході від мікро- до макроопису системи кардинально міняється поняття «одна й та ж частка». З макроскопічної точки зору тотожними чи відмінними будуть системи в цілому за їх загальними термодинамічними характеристиками. При цьому якщо дві частки поміняються місцями і імпульсами, то система вважається тією ж самою. Проводячи аналогії з суспільним життям, можна б сказати, що в статистиці немає індивідів, а є лише їх ролі.

Щоб пояснити, як діє в квантовій механіці і статистиці принцип нерозрізнованості часток, повернемося до кінематичних графів. Пригадаємо приклад часток, взаємодія яких вивчається: дві частки летять одна назустріч одній і, пройшовши близько одна від одної, змінюють напрям польоту. Тут з класичної точки зору можливі два випадки: (1) частка А, пройшовши в небезпечній

близькості коло частки В, змінила напрямок під тупим кутом і опинилася в точці O_1 , відповідно частка В — в точці O_2 ; (2) частка А, ударившись об частку В, відбилася від неї під гострим кутом і опинилася в точці O_2 , відповідно частка В — в точці O_1 . З квантової точки зору безглуздо (в загальному випадку) питати, який із цих двох варіантів реалізовано: частки А і В нерозрізнені, і обидва результати є один і той же результат.

Є і інший вияв цієї фундаментальної особливості квантово-механічної та квантово-статистичної теорії. Звичайно ми говоримо про імовірність попадання частки в певну точку, маючи на увазі, що екран бомбардується **різними** частками і потім вираховується середня імовірність. З квантової точки зору стан «однієї» частки розглядається як **суперпозиція** (накладання одного на одне) імовірностей різних станів. Індивідуальний стан є ніби окремий випадок статистичного середнього.

Останнім із великих класиків науки, що відстоювали основи детерміністського світогляду, який уявлявся синонімом раціоналізму, був Альберт Ейнштейн. Після відкриття загальної теорії відносності він потратив більшу частину життя на побудову єдиної геометризованої теорії поля в напрямку, який більшість фізиків вважала тупиковим. І дійсно, невдача Ейнштейна показала, що майбутнє — за теоріями, які ґрунтуються на квантово-статистичному способі мислення. Під впливом Ейнштейна склалась інша програма єдиної теорії поля, що враховувала квантово-механічну ідеологію, — програма Германа Вейля (1918 р.). Вейль розвинув так звану калібровочну концепцію електромагнітного поля. На початку 50-х років концепція Вейля була узагальнена Ч.Н.Янгом та Р.Міллсом, потім Дж. Сакураї розвинув калібровочну схему сильних взаємодій, в 70-х роках оформилася сучасна квантова теорія поля — квантова хромодинаміка і Єдина теорія електрослабих взаємодій. Захоплюючий ривок сучасної фізики після 70-х років здійснений на основі **імовірнісного** способу мислення, що його утвердила квантова механіка.

Принцип інваріантності зберігається і в квантовій механіці, однак, з певними особливостями. Врахування взаємодії об'єкта з приладом змушує оперувати не безпосередньо фундаментальною групою, а так званим представленням групи. Внаслідок того, що кожен стан можна розкласти на суперпозицію станів, ми маємо справу не з інваріантами фундаментальної групи, а з суперпозиціями базисних станів. Представлення, або базисний

стан, — це аналог систем координат; ми, таким чином, працюємо не безпосередньо в системах, інваріантних щодо вибору відліку координат, а обираємо зручні базисні стани, щоразу керуючись уявленням про те, що це означає фізично. Опис поведінки елементарної частки виявляється дуже складним, а з врахуванням внутрішньої складності елементарної частки завдання ще більш ускладнюється. Головна проблема і полягає в тому, як знайти «правильне» представлення для опису взаємодій. В цьому напрямку і йдуть пошуки основ «елементарності» часток аж до кварків і далі.

Ідея симетрії чи інваріанту зберігає при цьому свою евристичну цінність. Початок тому напрямку шукань, який привів сьогодні до концепції структури кварків, поклала ядерна фізика тоді, коли протони і нейтрони, з яких складається ядро, були описані як різні стани однієї і тієї ж частки — нуклона. «Включаючи» додаткові сили, можна одержати різні представлення в допоміжному математичному «ізопросторі», і нуклон «розпадається» на різні частки — протон і нейтрон. Цей підхід, розроблений Вернером Гайзенбергом 1932 р., вважався спочатку чисто математичною хитрістю, але коли було побудовано відповідні симетрії або групи перетворень, виянилось, що їм відповідають певні закони збереження, і це вже змусило поставитися до того, про що говорить теорія нуклона, як до фізичної реальності. Після цих відкриттів стало ясно, що таким є магістральний шлях теорії елементарних часток. З цього часу, з 1947 р., і бере початок сучасна теорія елементарних часток. Математично еволюція картини світу полягає в розширенні фундаментальної групи, тобто в переході до груп з більшим числом інваріантів, — врахуванні все більшого числа «неможливостей».

Ентропія і інформація. Рух часток в газах хаотичний (саме слово «газ» споріднене із словом «хаос»), але рівень хаотичності може бути різний. Якщо частина часток має одні енергетичні характеристики, а інша частина — інші, тобто якщо імовірність знайти частку з певними характеристиками неоднакова в різних точках об'єму, то сукупність часток в цілому прагнучим до рівномірного розподілу і до зниження рівня порядку. Мірою зростання хаосу є зміна **ентропії**.

Поняття, вироблені термодинамікою в ході аналізу теплових процесів, набули в сучасній науці строго статистичного змісту. Це можна проілюструвати на понятті **температура**, яке здається

таким очевидним. З точки зору статистики можна говорити, наприклад, про «температуру» спільноти тварин (популяції). Популяції вивчаються в екології статистичними методами. Чисельність кожної популяції коливається навколо певного постійного рівня. Чим сильніші відхилення від середньої, тим вища «температура» спільноти. Звичайно, ніякого відношення до звичайного нагрівання тут підвищення «температури» не має. Це схоже, наприклад, на ситуацію, коли на одному й тому ж базарі в різних місцях ціни на один і той же товар різні: чим більший такий різнобій цін, тим вища «температура» базару. «Звичайна» температура із статистичної точки зору є окремим випадком подібних відхилень від середніх статистичних значень.

Поняття ентропії вводиться дуже складно на основі аналізу роботи абстрактної «машини Карно». Щоб пояснити, що таке зростання ентропії, треба було б почати з побудови графіку роботи парової машини в фазовому просторі, де осі координат відповідають об'єму та температурі пари. Графік нагадував би замкнутий контур, і цей контур не замикався б і прагнув до точки рівноваги, якби ми не підтримували роботу машини затратами енергії.

Простіше можна ввести поняття ентропії при статистичному міркуванні, незалежному від специфіки машини і теплових процесів. Йдеться про число способів, якими можна досягнути певного стану системи. Властивості, які цікавлять дослідника, — це розподіл імовірностей характеристик у системі та підсистемі; для наочності часто уявляють різнокольорові кульки. Візьмемо найпростіший варіант — чорні та білі кульки.

Максимальний порядок уявимо як стан, коли в підсистемі зібрані всі чорні кульки, а в решті всесвіту — білі. Максимальний хаос — це стан, коли в кожній області простору всесвіту чорні і білі кульки зустрічаються з однаковою імовірністю. В стані хаосу маємо вищу симетрію. Прекрасна, симетрично збудована сніжинка або кристал молекули мають з цієї точки зору нижчу симетрію, бо на імовірності знаходження часток в певних ділянках простору накладено більше заборон. При цьому, у відповідності з принципом нерозрізнюваності часток, кульки не нумеровані, тобто неістотно, яка саме чорна (чи біла) кулька опиниться в даній точці простору: істотний лише її колір.

Ентропія — це величина, що характеризує ступінь неупорядкованості системи. Вона залежить від кількості способів, якими можна досягти даного стану системи (в нашому прикладі — даного розподілу кульок). Всі впорядковані стани прагнуть до менш впорядкованих згідно з другим началом термодинаміки; отже, до повністю хаотичного, неупорядкованого стану можна прийти, виходячи з будь-якого стану. Якщо нам дано систему в стані хаосу, ми не зможемо визначити, яким був вихідний стан, — адже всі дороги ведуть до хаосу. Оскільки максимальним числом способів можна прийти саме до максимально неупорядкованого (хаотичного) стану, хаос має максимальну ентропію. Чим вищий ступінь впорядкованості, тим меншим числом способів він досягається. Найвищий порядок той, який можна досягти одним-єдиним способом. Ентропія цього стану найнижча.

Ентропія стану системи не дорівнює числу способів, яким можна досягнути даного стану, а є функцією від цього числа; вона зростає як логарифм від числа способів, тобто менш стрімко. В класичній статистиці визначається лише зміна ентропії, а в квантовій ентропія стає величиною безрозмірною і може бути визначена в абсолютних числах як макрохарактеристика системи.

Величиною, оберненою ентропії, є **інформація**. Вона характеризує ступінь впорядкованості системи.

Поняттям «інформація» неявно користувався угорський фізик Лео Сілард, коли він в праці 1929 р. розв'язував термодинамічний «парадокс Максвелла». Це — запропонований Джеймсом Максвеллом мислений експеримент, який нібито суперечить другому началу термодинаміки. А саме, уявимо, що в певному об'ємі знаходиться газ у стані хаосу. Поділимо об'єм напівпроникною перегородкою такою, що отвір у ній пропускає молекули з одними енергетичними характеристиками і не пропускає інші; наприклад, для простоти, пропускає чорні кульки і не пропускає білі. Тоді, всупереч законам термодинаміки, по один бік перегородки зберуться лише чорні кульки, по другий — лише білі, і ентропія газу зменшиться до мінімуму, до максимуму зросте порядок. Пристрій, який фіксував би колір і видавав «перепустки», називають «демоном Максвелла». Сілард розв'язав цей «парадокс», показавши, що без роботи тут не обійшлося б — «демон» споживав би інформацію, а це не «безкоштовно».

Праця Сілларда не привернула уваги. А 1943 р. один із фундаторів квантової механіки Ервін Шредингер писав у книжечці «Що таке життя? З точки зору фізики»: «Як в термінах статистичної теорії виразити ту здатність живого організму, за допомогою якої він затримує перехід до термодинамічної рівноваги (смерті)? Вище ми сказали: «Він харчується негативною ентропією», неначе приваблюючи до себе її потік, що компенсувати цим збільшення ентропії, яке виробляє в процесі життя, і таким чином підтримувати себе на постійному і досить низькому рівні ентропії. ...Ентропія, взята з від'ємним знаком, є сама по собі міра впорядкованості. Таким чином, засіб, за допомогою якого організм підтримує себе постійно на досить високому рівні впорядкованості, ...в дійсності полягає в неперервному залученні впорядкованості із навколишнього середовища» (Шредингер 1943, с.75-76).

Це фактично і було передбачення інформаційного виміру природних процесів. Введено було поняття «інформація» децю пізніше в прикладних дослідженнях. 1946-1947 рр. вийшов ряд праць американського інженера Клода Шеннона, присвячених теорії зв'язу. Шеннон розв'язував задачі зменшення шумів при передачі сигналів у технічних пристроях. Він ввів поняття інформації, виходячи з теоретико-імовірносних міркувань. Інформація пов'язана з математичним очікуванням. Сигнал несе тим більшу інформацію, чим більшу вихідну невизначеність він усуває. Чим несподіваніша «звістка», тим більше вона містить інформації.

Математична формула, яка описувала кількість інформації за Шенноном, має вигляд логарифмічної функції і співпадає з формулою для ентропії, взятої з від'ємним знаком. Напочатку сенс цього формального співпадіння не був зрозумілий. Потрібний був ще час для того, щоб інформація була осмислена як та сама «негативна ентропія», про яку писав Шредингер.

Сучасна статистична фізика може бути сформульована в теоретико-інформаційних термінах. Інформація розуміється тут так само узагальнено, як і ентропія, — як міра різноманітності або упорядкованості системи.

Можна застосувати тут мову теорії алгоритмів. Таке визначення поняття «інформація» і «ентропія» запропонував А.М.Колмогоров. Його суть зручно пояснити на жартівливому прикладі перетворення слова «муха» на слово «слон» (в росій-

ській мові) (див. Гік 1982). Нехай у нас діє алгоритм, тобто правило перетворення, що дозволяє переробляти одне слово на інше, замінюючи в ньому одну-єдину літеру. Будемо за цим алгоритмом «робити з мухи слона»:

муха — мура — тура — тара — кара — каре —
 кафе — кафр — каюр — каюк — крюк — урюк —
 урок — срук — сток — стон — слон

Слово «кафе» ближче до слова «муха», ніж слово «слон», і, отже, «більш подібне» до нього. Подібність може бути вимірною довжиною ланцюга перетворень — кількістю проміжних слів, або відстанню. Ентропія тим менша (інформація тим більша), чим менша відстань. Подібність відсутня, якщо ланцюг перетворень безконечно довгий. Найбільша подібність до слова «муха» — у самого слова «муха» (відстань між ними дорівнює нулю). Максимальна відстань або мінімальна подібність означає максимальну невизначеність (ентропію). Якщо я підказав людині, що почала розв'язувати цю задачу, слово «стон», я повідомив меншу інформацію, ніж коли б підказав слово «кафе», — адже добратися до «кафе» легше, ніж до «стона». Найбільша інформація була б у підказці слова «мура», бо вона безпосередніше орієнтує на правильний вибір шляху. А максимальна подібність — саме слово «муха» — несе безконечну інформацію, що так само некорисно, як і нульова інформація.

Скрізь, де вживається поняття «ентропія», можна вживати і поняття «інформація». Широке використання поняття інформація спонукало до того, що в теоретико-інформаційних термінах було викладено квантову механіку і електродинаміку. Але за змістом залишалося неясним, чи несе якась дія інформацію для природного об'єкта, наприклад, для елементарної частки, а чи це інформація тільки для нас, дослідників. Що стосується енергетичних взаємодій, то тут жодних сумнівів не виникає: енергією обмінюються природні об'єкти. А «звезда с звездой говорит» залишалося метафорою аж до появи і розвитку синергетики.

Дисипативні структури. Інформація і еволюція

Нові горизонти не тільки в дослідженні природи, а й в розв'язку самих принципів структурно-математичного аналізу відкрилися в останні десятиріччя у зв'язку з дослідженнями

процесів дисипації — переходу енергії упорядкованого руху в енергію неупорядкованого руху, переважно теплову. Ілля Пригожин та Ізабелла Стенгерс (1984, с.54 і далі) відмічають, що протягом XIX ст. увага дослідників в галузі термодинаміки була зосереджена переважно на кінцевому стані термодинамічної еволюції — стані рівноваги. В XX ст. все більше уваги привертають стани, далекі від рівноваги; було відкрито, що тут спонтанно виникають можливості переходу від хаосу до порядку. Структури, які виникають в станах, далеких від рівноваги, Пригожин і Стенгерс називають **дисипативними**. Якщо рівноважна термодинаміка вивчала процеси зростання хаосу, то нерівноважна термодинаміка відкрила можливості аналізу процесів зростання і ускладнення порядку — від примітивних форм самоорганізації і самокерування аж до явищ життя і культури.

По суті справи йдеться про узагальнення уявлень про еволюцію фізичної системи, про які говорилося вище. Еволюція системи описується траєкторією точки в фазовому просторі. Прикладений в цій точці вектор вказує на швидкість зміни стану, а в цілому еволюційний процес описується векторним полем у фазовому просторі. В точках рівноваги, як це демонструвалось на прикладі системи «хижаки — жертви», вектор обертається в нуль. Аналіз кривих у фазовому просторі ще на початку століття здійснив Анрі Пуанкаре, звернувши особливу увагу на вироджені випадки і намітивши грандіозну програму так званої теорії біфуркацій. Як зазначає В.І.Арнольд (1990), успіхи в реалізації цієї програми залишаються досить скромними «почасти в силу великих математичних труднощів, почасті ж внаслідок психологічної інерції та засилля аксіоматико-алгебраїчного стилю» (с.19).

Можна сперечатись про те, чи є дисипативні структури особливим типом структур, чи йдеться про структурний аналіз особливих процесів — процесів, спрямованих на зменшення ентропії. Важливо підкреслити, що дослідження в цій галузі дозволяють поєднати ідеї **структури** (як стабільного **порядку**) та **еволюції** (не просто як зміни, а як **прогресу**). І нові концепції, що розвиваються в цьому напрямку, невіддільні і формально-математично, і за змістом від уявлень про **нелінійні процеси**.

Розвиток методів розв'язання нелінійних задач вивів математику в цій галузі далеко за межі чисто математичної техніки, дозволивши будувати математичні моделі надзвичайно складних процесів.

Прості приклади нелінійних процесів дає хімія. Як відомо, на швидкість реакцій може впливати присутність речовин-катализаторів, що лишаються при цьому незмінними. Особливо велика роль катализаторів — ферментів — у біології. Існує тип каталітичних процесів, в яких роль катализатора грає та ж речовина, яка перебуває в реакції. Нагромадження продуктів реакції в певній кількості сприяє перебігові реакції (автокаталіз). Кінетичні рівняння, що описують автокаталіз, мають форму нелінійних диференційних рівнянь.

Прикладів нелінійних процесів можна навести багато з різних галузей науки. Важливий приклад — процес самокерування в теорії машин та автоматів. Розвиток нелінійних методів дозволив зрозуміти, як можна говорити про інформаційні процеси в самій природі, про те, яку інформацію одна природна система несе іншій.

Математичні ідеї, які відкрили новий простір для теорії нелінійних процесів, були закладені вже в праці А.М.Колмогорова, І.Г.Петровського та М.С.Піскунова, опублікованій 1937 р. Однак, тоді глибокий сенс математичного опису нелінійних процесів не міг бути зрозумілим. Реальний поштовх новому напрямку дала невелика стаття англійського математика А.Тьюрінга про хімічну основу морфогенезу, опублікована 1952 р. Саме ця стаття стимулювала праці Іллі Пригожина (Бельгія) та Германа Гакена (ФРН) в галузі, яка одержала назву **синергетика**.

Морфогенез — явище, в якому процеси керуються не зовнішніми причинами, а внутрішніми закономірностями будови свого власного внутрішнього середовища, або інформацією, «записаною в певних структурах». Так, зовнішні умови впливають на хід визрівання зародка в яйці, але не є його причиною. Вони лише відкривають або закривають можливості, закладені в яйці, тобто в системі «запліднена клітина — поживне середовище».

Математичні моделі процесів типу морфогенезу базувалися на результатах математичного моделювання явищ турбулентності — особливих завихрювань в потоках рідини та газу. Звідси особливості термінології опису нелінійних процесів.

Якщо не вдаватися в деталі, опис процесу типу морфогенезу можна уявити таким чином. Початкові умови, що характеризують систему, не визначають її стану — вони лише певним чином впливають на процес, який іде за власними закономірностями. Прикладом може бути вплив певних умов на процеси у «проточній

відкритій системі». Тут задані параметри «витоків» і «стоків». При цьому на перебіг процесів, що «втікають» і «витікають» за даних умов, впливає саме це середовище, — наприклад, густина чи концентрація рідини. Опис таких процесів нелінійний.

Зв'язок із стохастичною, імовірнісною картиною виявляється уже в постановці питання, куди іде процес.

В класичній і квантовій фізиці цього питання ставити не можна — в ній не існує виділеного напрямку часу. Єдина фізична теорія, в якій напрямок часу істотний, — термодинаміка. Можна навіть сказати, що з її точки зору майбутнє — це той напрямок часу, в якому зростає ентропія. Задум Іллі Пригожина в тому і полягає, щоб виділеність «стріли часу» була закладена в аксіомах фізичної теорії, як закладена в підвалинах спеціальної теорії відносності відсутність нерухомого ефіру та в принципах загальної теорії відносності — еквівалентність гравітаційної та інертної мас.

На питання, куди йдуть процеси, термодинаміка відповідає однозначно: вони йдуть на структуру з максимумом ентропії (або, як кажуть математики, «звалюються» на цю структуру). Приступаючи до проблем морфогенезу, Тьюрінг побудував математичну модель, що описувала напрямки процесів, і одержав приголомшуючі результати.

Виходячи з другого начала термодинаміки, Тьюрінг шукав аналоги йому — такі структури, які були б метою процесу. При цьому він використовував електронно-обчислювальну техніку не для одержання кількісних результатів, а для математичного експерименту. Його цікавило, як будуть вести себе процеси в незначних збудженнях нестійкого стану. Дещо змінюючи початкові умови, Тьюрінг виявив, що процеси «звалюються» на **одну й ту ж структуру**. Математики після праць Анрі Пуанкаре вживають в таких випадках поняття «область тяжіння атрактора».

Структура, виявлена Тьюрінгом, була аналогом структури другого начала термодинаміки. Але в силу нелінійності процесу вона була «порівана» по простору максимумами і мінімумами. Це означало, що від стану, на початку однорідного, система перейшла до стану неоднорідного, більш складного, більш впорядкованого!

Тьюрінг поставив питання: а чи є така структура єдиною? Щоб знайти відповідь на це питання, він взяв сильно змінені

початкові умови, далекі від термодинамічної гілки, і знову поставив обчислювальний експеримент. Виявилось, що в цьому випадковій процес «звалюється» на іншу структуру, з іншим числом максимумів і мінімумів, по-іншому розташованих на просторі! Таким чином, було відкрито, що в середовищі є різні області тяжіння атракторів. І дисипативні процеси, процеси деградації енергії, в цьому випадкові ведуть не до вирівнювання, а до неоднорідності і самоорганізації.

Важливо підкреслити, що тут зовсім по-іншому ведуть себе початкові умови. На яку структуру «звалиться» процес — це залежить не від самих по собі початкових умов, а від властивостей процесу, від його здатності «звалитися» на дану структуру. При цьому «звалити» процес може як сильна, так і слаба дія початкових умов: важливо, куди і як вона спрямована. Звідси величезна роль випадкових флуктуацій, хаосу на мікрорівні, здатного викликати «звалювання».

Отже, з даного стану процес може перейти як до одного, так і до зовсім іншого стану при мінімальній зовнішній дії. Наступає так звана біфуркація. В точці біфуркації крива аналітичного процесу раптом втрачає визначеність і дає кілька можливих дальших кривих. Наперед визначити тут подальший хід подій неможливо. Зате, знаючи, який варіант майбутнього був обраний, можна встановити історію, минуле процесу. Пройти від минулого до майбутнього не можна, зате можна пройти зворотнім шляхом!

Тепер ми можемо більш осмислено говорити про те, як система «пам'ятає» свою історію, і про те, що таке ентропія з інформаційної точки зору.

Якщо в даний стан систему можна привести одним-єдиним способом, то ентропія системи в даному випадку найнижча, а інформація про попередній стан найвища: маючи даний стан, ми з абсолютною точністю можемо вказати спосіб, яким до даного стану систему було приведено. Такі системи будемо називати **детермінованими**. Детерміністськими будемо називати припущення про те, що всі вивчувані системи мають такий характер. З детерміністської точки зору кожна система **пам'ятає абсолютно все**. Якщо рухи кожної частки є наслідками рухів цієї частки або наслідками дії сили на частку в безконечно близький момент минулого, то історія світу розписана і «вперед», у майбутнє, і

«назад», в минуле. Система має безконечно велику пам'ять, містить безконечну кількість інформації.

Якщо всі процеси розвиваються до максимуму однорідності, ми ніколи не можемо сказати, від якого початкового стану добрались до кінцевого. Всі дороги ведуть в Рим хаосу і однорідності. Отже, стан максимальної ентропії може бути результатом будь-якого початкового стану, стан найвищої симетрії — рівновага — є наслідком будь-якої історії. Його можна досягнути будь-яким числом способів, ентропія його максимальна, і він «нічого не пам'ятає». Хаос є забуття.

Такий песимістичний погляд обґрунтовує, здавалось би, **статистична** точка зору. Однак, теорія нелінійних процесів вносить в картину світу істотну поправку.

Не початкові умови визначають подальшу історію, а, отже, не про початкові умови «пам'ятає» система на кожному етапі своєї історії. В нелінійних системах забуття початкових умов не означає хаосу — адже вихідні умови не визначають хід процесу, а лише сприяють «звалюванню» на ту чи іншу структуру! За висловом С.П.Курдюмова, дисипативні процеси, змушуючи забути вихідні дані, відіграють роль різця, яким скульптор висікає статую з мармуру. Вони ведуть до виходу на атрактор, до створення складної дисипативної структури в нелінійній відкритій системі, до самоорганізації.

Оскільки в середовищі такого типу діють різні атрактори з різними областями тяжіння, система має вибір. І шукає найбільш енергетично вигідного стану.

І, таким чином, сприймає зовнішню дію не як причину зміни стану, а як **сигнал**, що **інформує** її про потребу обрати найвищий стан.

«Біологічний структуралізм»

Паралелі структуралістській науковій ідеології можна вбачати передусім у генетиці. Уже в дослідженнях Грегора Менделя успадкування ознак організмів на рослинах гороху сформульовано два основних висновки: (1) ознаки визначаються окремими, дискретними спадковими факторами, що передаються через статеві клітини; (2) успадковані при схрещуванні ознаки зберігаються в потомстві. Існування одиниці генетичної інформації (1909 р. В.Йогансен назвав її **геном**) було спочатку просто

постульоване, виходячи з даних, одержаних генетичними методами; тільки в працях школи Т.Моргана, починаючи з 1911 р., гени та їх комбінації — геноми — пов'язуються з хромосомою. Сукупність (система) ознак, що передаються від покоління до покоління з певними випадковими відхиленнями (мутаціями), є **структура**.

Умовно називаючи появу нових поколінь «перетвореннями», можна було б говорити про геном як про «інваріант перетворень». Якби механізм спадковості забезпечував повну тотожність нових поколінь попереднім, можна було б провести аналогію з операціями симетрії при перетвореннях, — або в детерміністському сенсі, якби потомки були точними копіями батьків, або в статистичному.

В генетиці одразу ідея інваріанту спадкових «перетворень» набула статистичних формулювань. Залишалася, однак, в цілому загадкою обставина, пояснена Дарвіном на якісному рівні: можливість підвищення рівня організації внаслідок відбору в ході боротьби за існування, або узгодження факту еволюції з принципом стабільності структур та законом збільшення хаосу (зростання ентропії).

Саме погана сумісність структурного підходу генетики з еволюціоністськими ідеями стала причиною того, що генетика так важко проклала собі дорогу. Адже новаторська праця Менделя була опублікована 1865 р., а перевідкриття законів генетики довелося чекати до початку ХХ століття!

В першій половині століття вивчалися спадкові зміни і успадкування окремих властивостей батьків при системі схрещувань (гібридологічний аналіз), а також іншими методами (рекомбінаційним, мутаційним, популяційним). Після 1933 р. (праці Т.Пайнтера) почалося вивчення структури і функціонування генів у хромосомах. Було виявлено, що хромосоми наполовину складаються з ДНК та РНК, наполовину з білків. Великий вплив на програму досліджень в генетиці зробили ідеї Шредінгера, висловлені в згадуваній книжці про життя з точки зору фізики. 1953 р. в Кавендішській лабораторії Уотсон і Крік на основі рентгенологічних даних та детальних хімічних характеристик будови ДНК побудували модель молекули ДНК. Ця модель не тільки пояснювала найзагадковіший механізм подвоєння хромосом, а й підводила ризику під пошуками таємниці живого в будові білка. Сьогодні ми знаємо, що загадка життя — передусім

в механізмі спадковості, пов'язаному не стільки з білками, скільки з ДНК, вміємо синтезувати потрібну ДНК, але ще дуже далекі від повного розкриття таємниці живого.

Як відомо, молекула ДНК являє собою спіраль, утворену двома ланками, кожна з яких складається з чотирох типів елементів, немов би «літер алфавіту». Довжина ДНК найпростіших вірусів — кілька тисяч ланок-«літер», бактерій — кілька мільйонів, у вищих організмів — мільярди ланок. Полімерний ланцюжок ДНК — це кристал, але кристал особливого роду. Теоретично можливість такого кристалу передбачена Пайерлсом 1934 р. і Ландау 1937 р. з абстрактних міркувань. Справа в тому, що ланцюжок ДНК — не звичайний кристал з симетріями в трьох просторових вимірах, і «літери» розташовані в ньому одна за одною не в якомусь порядку, а так, наче літери в осмисленому тексті. Єдиний виділений параметр в такому кристалі — напрямок. Молекули розташовані позірно невпорядкованим способом вздовж однієї осі, але ланцюжки їх правильно розташовані один відносно одного.

Зразу ж після відкриття Уотсона і Кріка, 1954 р., Г.А.Гамов поставив задачу розшифровки коду спадковості і включився в цю роботу. На розв'язання цієї задачі пішло тринадцять років. Було встановлено, що на першому етапі «перекладу» з «мови» ДНК на «мову» амінокислотних решток білка (в алфавіті з двадцяти літер) фермент, рухаючись вздовж гена, знімає з нього копію у вигляді молекули РНК. На другому етапі складний молекулярний агрегат — рибосома — будує відповідні білки. Ще через десять років, у 1977 р., американські генетики Алан Максан та Уільям Гільберт навчилися нарізати ДНК на фрагменти і прочитали «текст» ДНК. Одночасно Фред Сінгер опублікував послідовність із 5375 літер — «текст», в якому була записана вся спадкова інформація про структуру вірусу ФХ174. З цього часу обсяг прочитаної генетичної інформації збільшується на сто тисяч «літер» щороку. На порядок денний стала задача визначення повної нуклеотидної послідовності ДНК людини. Вартість проекту наближається до вартості атомних та космічних проектів.

В останні роки склалася комп'ютерна генетика — дисципліна, яка використовує методи біології, математики та програмування. Її задача може бути сформульована за повною аналогією з лінгвістичними задачами: маючи послідовність «літер» «мови

ДНК», встановити, як клітина розрізняє в ній слова і речення і читає вміщену в них генетичну інформацію. Виявилось, що в ланці «літера», що складає собою один ген, «пропуски» — нуклеотиди, які не несуть генетичної інформації — знаходяться не між «словами», а всередині «слів». Жодних явних засобів виявити, що дана «літера» починає певний текст, молекула ДНК нібито не має, так само, як визначити, яка «літера» потрібна, а яка зайва. Ситуація набагато важча, ніж з розшифровкою стародавніх рукописів без розділів на слова та з численними помилками. Читати їх можна лише тоді, коли розумієш текст в цілому. І механізм спадковості ґрунтується на «розумінні» цілого!

Ми не знаємо ще, як саме набувають смислу сполучення «літер» на рівні ДНК-вої інформації. Але знаємо, що нести інформацію, тобто мати смисл, ці «знакосполучення» (зрештою, тут можна писати вже без лапок) можуть лише щодо якихось факторів цілісності.

Можливість аналізу факторів цілісності як у неживій природі, так і в світі живого означає можливість користуватися поняттями теорії інформації, а, значить, осмислено говорити про вибір там, де ще недавно детермінізм забороняв всякі натяки на зародок свободи. Разом з тим саме врахування фактору цілісності дозволило зробити перші кроки до поєднання «генетичного структуралізму» з теорією еволюції.

Проблема в тому, що окрема мутація або й надзвичайно малоймовірна сукупність корисних точкових мутацій теоретично повинні або не вплинути на життєздатність індивіда, або погіршити її. М.Д.Франк-Каменецький порівнює вплив точкових мутацій з поступовими змінами конструкції автомашини при переобці її на літака. Якщо приробити до автомобіля хвіст від літака, він ще буде їхати, хоч і гірше, але не полетить. Якщо ж додати цій конструкції ще й ліве крило, вона, може, буде й ближчою до літака, але не тільки не полетить, а й не поїде. Для того, щоб переробити автомашину на літака, треба переробити все, конструкцію як ціле! (Франк-Каменецький 1983, с.75).

Якщо перебудова генома схожа на перебудову «мухи» на «слона» в наведеному прикладі, то настане момент, коли фермент перестане виконувати попередню функцію і ще не зможе виконувати нову. Тут і вступить в дію відбір і знищить організм!

Ще дивовижніше виглядає справа з точки зору імунології. У хребетних з'являється механізм захисту організму від «чужих» білків — **імунітет**, забезпечуваний білками-імуноглобулінами найрізноманітніших конструкцій, вироблених мільонами лімфоцитів. Все «чуже» для даного індивіда імуноглобуліни безпомилково впізнають, і включається механізм вироблення антитіл, що наповнюють кров і борються з ворогами. Важко пояснити сам факт народження: адже материнські і батьківські білки — вороги, і зачаття повинне було б стати такою трагедією організму, як і пересадка батьківських органів матері!

Розв'язання проблем було знайдено завдяки вивченню структури гена методами генної інженерії, починаючи з кінця 70-х років. Ми лише починаємо уявляти неймовіну складність деталі, але головне в тому, що з'являється цілісна картина багатоступеневості сприйняття генетичної інформації та складності системи співвідпорядкування окремих її ланок. Поки не будуть ясні деталі, не буде зрозумілий і «задум» природи. Але давно ясно, що не в випадкових відхиленнях і переборах варіантів справа. Існують регулятори на рівні цілого, що з усіх флуктуацій залишають те, що потрібно. По відношенню до цього цілісного фактора і несуть інформацію ті явища, які сприймаються механізмами спадковості.

Таким чином, генетика сполучається з теорією еволюції, використовуючи ті уявлення про цілісність процесів у природі, про саморегуляцію та «споживання інформації», які вироблені фізиками й математиками. Ще дуже далеко до подолання головних труднощів, але вже можна бачити загальну картину. Можна сподіватися, що проблеми еволюції будуть розв'язуватися при опорі на уявлення, що розвиваються сьогодні в рамках математичної теорії дисипативних структур. Ми повернулися до уявлення про **книгу буття**, написану мовою математики, і це уявлення виявилось набагато більш науковим і менш метафоричним, ніж думалось раніше.

«Гуманітарний структуралізм»

В гуманітарній сфері формулювання і обговорення дослідницьких програм має свої особливості, що визначаються великим впливом позанаукової ідеології та відсутністю чітких граней між ідеологією та строгою наукою. Сьогодні неможливо уявити, щоб

фізики писали гори праць на теми, які обговорюються у вступних розділах підручника: що таке точка, матеріальна точка, сила тощо, чи існують вони насправді і т.п. Вірніше, саме такою була наука чи протонаука в часи, коли створювалися численні «Начала натуральної філософії», аж поки знамениті Ньютонові «Математичні начала натуральної філософії» не змусили перейти від дискусій на теми про субстанції та акциденції, матерію і рух до реальних наукових конструкцій. Цим я не хочу принизити схоластичних дискусій, ані заперечити величезне значення неявих філософських настанов на ту ж механіку Ньютона. Йдеться про відділення наукових конструкцій від позанаукових.

Це, власне, і було головною науковою претензією позитивізму, особливо логічного. Реально ж в гуманітарному знанні основні методи точного аналізу і відділення привнесених з-поза науки ідеологічних уявлень від власне наукового змісту розроблені в руслі структуралістських програм.

Лінгвістичний структуралізм. Структуралістська програма формулюється напочатку в лінгвістиці. Щоб оцінити цю обставину, слід врахувати, що з початку ХІХ ст. завдяки працям Боппа, братів Грімм, Гумбольдта та інших німецьких лінгвістів мовознавство стало порівняльним, і всі провідні мовознавці кинулися в індоєвропейстику. По суті йшлося не лише про історію мов, а й про історію культури, для якої порівняльне мовознавство служило найпотужнішим знаряддям — і досі мова лишається, так би мовити, найбагатшим розкопом культурної археології, що зберіг рештки такої глибокої давнини, про яку інший дослідник-гуманітарій не може і мріяти. До початку семидесятих років минулого століття, зокрема після узагальнюючих праць українського та російського мовознавця та індоєвропейця О.О.Потебні, найбільш дальновидним вченим стало ясно, що дослідження стають безперспективними. Матеріали, що їх давало порівняльне мовознавство, дозволяли настільки довільні тлумачення, що гіпотези можна було плодити безконечно.

Поява структуралістських програм була симптомом переходу від реконструкцій історії мов до опису мови в її статистиці, наявному стані в певний історичний момент. Структуралізм народжується як *дескриптивна* (описова) лінгвістика; він не антиісторичний, а позаісторичний чи не-історичний за своїми науковими витоками.

Поява структуралістської програми в лінгвістиці полегшена тією обставиною, що разом із порівняльним методом з'являється

принцип розрізнення мови і мовлення (тексту). Як реальність існує мовлення, що його можна розуміти як сукупність (усних чи писаних) текстів. Мову можна сприймати, чути, розуміти лише у її прояві в тексті. Те, що треба знати для того, щоб правильно побудувати і зрозуміти текст, грубо кажучи, і є мова. Мова є сукупність засобів, за допомогою яких здійснюється мовлення. Ця проста ідея, висунута Гумбольдтом, в структуралізмі набуває більш чіткого формулювання: мова є структура.

Як зазначив Р.Якобсон (1958), ідея інваріантності вперше усвідомлена в кінці 70-х р. минулого століття в казанській лінгвістичній школі і продуктивно розвивалась на рівні фонології.

Казанська школа склалась навколо видатного польського лінгвіста І.А.Бодуена де Куртене, який був запрошений до Казані 1875 р. і працював там в університеті протягом восьми років. Праці Бодуена де Куртене та його учнів передували програмним публікаціям Фердинанда Монжіна де Соссюра. Поворот у загальній лінгвістиці пов'язаний передусім із «Мемуаром про первісну систему голосних у індоєвропейських мовах» де Соссюра (1879), а головна праця де Соссюра «Курс загальної лінгвістики» опублікована після його смерті, 1916 року.

Бодуен де Куртене прагнув до якомога ширшого застосування в лінгвістиці загальнонаукових, в тому числі математичних, методів (включаючи статистичні). Він вперше і обґрунтував твердження про те, що вивчення «статики» мови повинне передувати вивченню її «динаміки». В структуралізмі де Соссюра розрізненню статичної і динамічної відповідає розрізнення між синхронією та діакронією мови.

Вихідною у де Соссюра є теза про довільність мовного знака, або про різницю між позначуванням та позначенням. Перекладаючи ці вирази на сучасну мову, можна було б говорити про різницю між інформацією та сигналом як вихідний пункт лінгвістичного (і взагалі культурологічного) аналізу. Знак сам по собі не має нічого спільного з означуванням, він будується з іншого, ніж означуване, «матеріалу»; вивчаємо ми інформацію, але дана вона через сукупність сигналів. Незважаючи на очевидність цього постулату, він найбільш активно заперечувався противниками структуралізму під тим приводом, що в діакронії, в історії звуковий, матеріальний, знаковий склад мовних засобів, матеріальний субстрат сигналів змінювався саме під впливом значень, смислової системи.

Можна б сказати і більш категорично: завдання історика культурної жадає і намагає в тому, щоб визначити, які смислові відношення спонукають до вибору тих чи інших символів. Наприклад, білий колір може позначати, символізувати східний напрям, а схід — цінні ряд соціальних чи моральних цінностей; історик культури має встановити смислову мотивацію вибору тієї чи іншої системи символіки. Але це ніскільки не суперечить «постулатові» про принципову різницю між знаком і значенням: наспраки, якби цієї різниці не було, не становив би проблеми пошук мотивів вибору символіки. Саме тому, що білий колір — всього лише знак, символ, у давніх тюрків він всупереч індоєвропейській традиції виявився символом заходу, а не сходу. Завдяки незалежності, незумовленості знаку смислом на кожному давньому етапі історії культури можливо вивчати глибинні культурні процеси, що впливали на зміни знакового матеріалу.

Заперечення викликала також теза де Соссюра про те, що в мові (в структурі!) немає нічого, крім тотожностей і відмінностей. Іншими словами, знакові одиниці задаються не самим по собі матеріальним субстратом, а тим, що саме вони поклоняні ототожнювати і розрізняти в рамках мовної системи. Фонема — елементарний мовний звук як звукова «цеглина» в мові — є не саме по собі звучання, не коливання повітря тієї чи іншої частоти та інтенсивності, а «пучок диференційних ознак», сукупність тих звучань, які сприймаються в даній мовній системі, щоб розрізняти і ототожнювати певні значення.

Для структураліста існує проблема, чому вухо ототожнює такі різні з фізичної точки зору звуки і розрізняє такі близькі звучання. Іншими словами, структуралістська програма ставить проблему пошуку інваріантів на різних рівнях лінгвістичного аналізу, в тому числі фонологічного. З погляду структурної фонології істотно не саме по собі звучання, а та роль в смислового розрізненні слів, яку це звучання грає. Звичайно, для тих, хто не бачить проблеми, «матерія первинна», і вихідним є звуковий матеріал.

Одна з його найважливіших ідей де Соссюра — гіпотеза про два основних типи мовних відношень, що являють у сукупності мову як структуру, — парадигматичний та синтагматичний типи. Парадигматичні відношення — це, можна сказати, відношення еквівалентності: мовні одиниці можуть заміщати одна одну в певній позиції, і на цій підставі їх можна відносити до одного

класу еквівалентності. Синтагматичні відношення є відношення слідування одного мовного елементу за іншим в лінійному розташуванні в мовному потоці.

Уже на рівні фонології аналіз звукового складу мови дав можливість не тільки з необхідною точністю встановити властиві для даної мови опозиції звуків (точніше, фонем — звуків, значущих для саме даної мовної системи), але й взаємозв'язки між звуковими мовними явищами. Зміна звучань в одному, так би мовити, місці мовного поля викликає зміну звучань в іншому місці, оскільки всі звукові, фонетичні опозиції пов'язані між собою. Завжди треба шукати відповіді на питання, чи дана фонологічна подія зумовлена внутрішньо-лінгвістичними взаємодіями, чи є наслідком зовнішнього впливу. Наприклад, на питання, чому в деяких слов'янських мовах зникає фрикативний звук *г* (*g*) і заміщається «м'яким», «українським» *г*, можливі різні відповіді. Можна вважати, як відомий іраніст Абаев, що це наслідок субстратного іранського (скіфсько-сарматського) впливу; але можливо, що це результат системних змін — впливу інших фонетичних змін (цю думку обгрунтував М.С.Трубецької).

Знання того, які звукосполучення властиві яким мовам, дозволило поставити по-науковому точно і питання етимології. Сучасний лінгвістичний структуралізм такою ж мірою вивчає статику мови, як і її динаміку, — точніше, динаміку через статику, діахронію через синхронію. На місце фантастичним етимологій, потік яких в безграмотних публікаціях не припиняється по сей день, прийшли надійно встановлені відповідності, що дозволили повернутися до індоєвропейстики і зробити там величезні успіхи.

Структуралізм в етнології. Структурний аналіз вимагає копіткої роботи по встановленню характерних для даної мови опозицій, виявлення того, за яких умов і в яких контекстах можливі ототожнення різних знакових послідовностей і лише на цій основі допускає висунення і обговорення гіпотез більш широкого плану. Досить швидко після появи основної праці де Соссюра ідеї структурного аналізу поширились на різні сфери культурології. Особливо великий внесок напочатку зробили в розвиток формальних структурних досліджень вчені Росії, що в двадцятих роках у еміграції склали ядро Празького гуртка (М.С.Трубецької, Р.Якобсон та ін.). В кінці 20-х рр. основні ідеї структурної етнології сформулював у СРСР В.Я.Пропп,

однак, вони були засуджені партійною владою у нас і довго лишались невідомими за кордоном. Розквіт етнологічного структуралізму на Заході пов'язаний є іменем Клода Леві-Стросса, одного з володарів думок повоєнних поколінь.

Леві-Стросс в молодості через випадок — автомобільну катастрофу — змінив фах і з політика-соціаліста став вченим-етнологом, щоб на основі юнацького захоплення Марксом, Кантом і Гегелем розвинути універсальний гуманізм із структуралістською методологією. В роки німецької окупації Франції йому вдалось переїхати в США. Там на базі емпіричного матеріалу по етнології індіанців та внаслідок тісного ідейного контакту з лінгвістом-структуралістом Романом Якобсоном в 40-50-ті роки Леві-Стросс створив школу етнологічного структуралізму.

Коли слава Леві-Стросса була в zenіті, він познайомився з працями Проппа і сказав, що якби знав їх на початку своєї діяльності, то зекономив би роки пошуку. В книзі «Морфология сказки» (1928) В.Я.Пропп розвинув саме той підхід до аналізу етнологічних явищ, який безпосередньо аналогічний ідеології «Ерлангенської програми».

Проблеми, розв'язані Проппом, породжені простою, здавалось би, справою, — класифікацією казкових сюжетів. Класифікації ґрунтувались як правило або на персонажах, або на сюжетах. Ідея Проппа полягала в тому, щоб в основу класифікації покласти **функції** персонажів і відповідно функціональні схеми сюжетів. В одну групу попадали таким чином сюжети з різними дійовими особами, які (особи) мали тим не менш однакові функції і розглядались дослідником, так би мовити, як інваріантні образи одного й того ж абстрактного персонажа. Висловлюючись мовою метаматематики, Пропп розглядав казку як множину з невизначеними елементами. Таким чином була виявлена **структура** казки. Саме цю роботу проробив на матеріалі міфів Леві-Стросс через два десятки років.

Леві-Стросс здійснив колосальну працю по аналізу структури міфів різних народів, напочатку переважно індіанських. Виходячи з функцій персонажів і розглядаючи останні як «варіантні образи» певних структурних інваріантів, Леві-Стросс виявив деякі універсальні символи (наприклад, опозицію «сире — варене» як «харчову» символізацію опозиції «натура — культура»). Структуралізм Леві-Стросса був спрямований проти найвісного еволюціонізму Леві-Брюля і мав виразні політичні характеристики.

Якщо в політичній сфері структуралісти Празького кола схилялися до російського націоналістичного «євразійства» або в ультраправій, або в прокомуністичній редакції, то в обстановці 60-х років структуралізм став не лише науковою, а й впливовою лівою політичною ідеологією.

Саме в США і лінгвісти, і етнологи давно готували ідею рівноправності розвинутих та архаїчних культур, протиставлячи еволюціоністським оцінкам на «вище» і «нижче» різноманітність структур (школа Сепіра — Уорфа). В Коллеж де Франс Леви-Стросс 1960 р. очолив кафедру соціальної антропології. Одним із визначних успіхів цієї школи було сенсаційне відкриття Марселем Гріолем космогонії догонів — народу, що живе в середній течії Конго. Гріоль, що вивчав догонів ще перед війною, 1946 р. зумів заслужити довіру їх старійшин, і вони протягом тридцяти трьох днів розповідали йому про екзотеричні таємниці їх релігії. Вражений глибиною концепції догонів, Гріоль писав 1954 р., що вона містить «внутрішню щільність, таємну мудрість і сприйняття кінцевих реальностей, що не відрізняються від уявлень, до яких, на нашу думку, прийшли і ми, європейці» (цит. за Девідсон 1973, с.141).

Чітке встановлення мовних структур, в тому числі структур фонетичного складу мови, дозволило перейти від синхронного до діахронного опису мов, а, отже, до історії культури. При цьому в сфері, що завжди була предметом особливого інтересу лінгвістів та істориків культури, — порівняльній індоєвропейстиці, — досягнуто просто приголомшуючих результатів. Було зокрема показано, що в міфологіях різних народів відображається потрійна класифікація світу: космос уподібнюється «світовому дереву», крона якого символізує «горній світ» і майбутнє, стовбур — сучасність і «середній світ», коріння — «нижній світ», світ покійників, минуле. Відповідно, як показав особливо лідер французьких індоєвропейців Жорж Дюмезіль, за трьома основними функціями групуються боги давнього індоєвропейського пантеону. У відповідності з традиціями французької соціологічної школи Дюмезіль пов'язував цю потрійну структуру з наявністю трьох основних класів у індоєвропейському суспільстві — жерців, воїнів та «трудового», скотарськи-землеробського класу.

Напочатку сама думка про складну соціальну організацію такої архаїчної спільноти, якою була індоєвропейська, викликала спротив у істориків. Згодом уявлення про соціальну структуру

найархаїчніших суспільств збагатилися, але теза про три основні класи індоєвропейського суспільства не знаходить підтверджень у індоєвропейських студіях. Дослідження постструктуралістів англійської школи прямо заперечують соціологічні пояснення трифункціональності, відкритої Дюмезілем.

Одержані Віктором Тернером результати істотно розширили горизонти структуралізму тому, що в основу було взято саме **ритуал**, тобто **невербалізований** спосіб поведінки, тоді як міф, будучи по суті елементом невербалізованої семіотики, виглядає як рід літератури. Тернер не тільки детально на власному африканському і величезному світовому матеріалі показує універсальність ідеї трьох поверхів світобудови, символізованих — знову ж таки в усьому світі — білим, червоним та чорним кольором. Він, по-перше, протистоїть французькій школі в розумінні співвідношення соціальної та семіотичної структур. «Три кольори не лише втілюють в собі основний тілесний досвід людини (пов'язаний з задоволенням статевого потягу, голоду, почуття агресивності, екскреторних позивів, а також із страхом, тривогою і пригніченістю), вони також забезпечують свого роду первинну класифікацію дійсності. Це суперечить твердженню Дюркгейма, ніби соціальні відносини не ґрунтуються на логічних відносинах між речами, а служать для них прототипом. Дюркгейм твердить, що суспільство не є просто моделлю, за якою сформувалась класифікаційна здатність мислення, а що соціальна структура і є істинна структура системи відносин між речами... На протилежність цьому я тверджу, що саме людський організм і важливий для його існування досвід утворюють джерело всякої класифікації» (Тернер 1974, с.181).

Тернера цікавить не тільки світ норм, порядку, структури, а й світ неупорядкований, що, як він показує, завжди сусідить із жорсткими соціальними структурами. Особливо яскраво це видно в лімінальних станах і ситуаціях. «Наявні ніби дві «моделі» людського взаємозв'язку, що накладаються одна на одну і чергуються. Перша — модель суспільства як структурної, диференційованої і часто ієрархічної системи політико-право-економічних положень з множиною типів оцінок, що поділяють людей за ознакою «більше» або «менше». Друга — розрізнювана лише в лімінальний період — модель суспільства як неструктурного або рудиментарно структурного і порівняно недиференційованого *comitatus* громади або навіть спільноти різних особистостей, що

підпорядковані верховній владі ритуальних старійшин» (Там же, с.170). Комунітас, — термін, який Тернер вживає тут замість звичного «грумада», — означає саме «антиструктуру», що доповнює інституціоналізований, затвердий світ структур. Потреба в «антиструктурі» вічна, і вона реалізується в «таких по видимості різних явищах, як неофіти в лімінальній фазі ритуалу, підкорені автохтони, малі народи, придворні блазні, блаженні жебраки, добрі самаритяни, «нероби дхарми» (dharma bums), матрілінеарність в патрілінійних системах, патрілінеарність в матрілінійних системах і ченецькі ордени» (Там же, с.197).

«Комунітас проривається крізь щілини структури в лімінальність, через її околиці — в маргінальність, з її низів — у приниженість. Майже скрізь до неї ставляться як до сакрально го або «блаженного», мабуть, тому, що вона порушує або відмінняє норми, що керують структурними та інституціоналізованими відношеннями, і супроводжується переживаннями небувалої сили... Справа в тому, що між людьми існує родовий зв'язок і зумовлене ним почуття «приналежності до людства», які не є епіфеноменами якого-небудь стадного інстинкту, а являють собою продукти «людей в їх цілокупності, у всій їх повноті». Лімінальність, маргінальність і нижче становище в структурі — умови, в яких часто народжуються міфи, символи, ритуали, філософські системи і твори мистецтва» (с.198-199). Рано чи пізно члени «антиструктур» починають вимагати «чистої-небудь абсолютної влади — чи то з боку релігійної догми, чи то богонатхненного вождя або диктатора» (там же). Починається інституціалізація комунітас, а з нею смерть «*clan vital*», ми б сказали, пасіонарності. «В різних суспільствах і в різні періоди в кожному суспільстві один чи другий із цих «безсмертних антагоністів» (якщо запозичити термін, що ним Фрейд користувався в іншому смислі) стає провідним. Разом же вони складають «людську умову» відносно людини із своїм ближнім» (с.201).

«Життя в межах «структури» заповнене об'єктивними труднощами: треба приймати рішення, індивідуальні інтереси приносяться в жертву бажанням і потребам групи, а фізичні і соціальні перешкоди долаються за чийсь особистий рахунок. В спонтанній комунітас є в цьому розумінні щось «магічне». Суб'єктивно в ній є відчуття нескінченної сили і влади. Однак, якщо ця сила не перетворена, її неможливо негайно використати стосовно до організаційних факторів суспільного буття. Вона не є заміною

ясної думки і направленої волі. З іншого боку, структурна дія швидко стає безплідною та механічною, якщо ті, хто її виконують, не занурюються періодично в породжуючу безодню комунітас. Мудрість завжди полягає в тому, щоб знайти вірні відношення між структурою і комунітас за даних обставин місця і часу, в тому, щоб приймати кожен із образів життя, коли він панує, і не чіплятися за жоден з них, коли його імпульс вичерпується» (там же, с.208-209).

Структура світобудови — також і будови суспільства, і будови тіла людського — розмальована в чітко розрізнявані кольори: біле, червоне, чорне, — верхній, середній, нижній світи. Паралельно існує світ, що не вкладається в жодні рамки, і саме наявність цього неокресленого фону робить можливою класифікацію. В цілому можна сказати, що біле позитивне, червоне амбівалентне, а чорне негативне (с.87). Цікаво, що сміх у африканців має «білий колір». «Вождь не повинен «користуватися своїм положенням у власних інтересах». Він «мусить сміятися разом з людьми», а сміх ...для ндембу має властивість білого і підпадає під визначення «білизни» або «білих речей». Білизна символізує єдину сітку зв'язку, що включає в ідеалі як живих, так і мертвих» (с.177).

Справа в тому, що «бути білим» або «бути чорним» не означає в неverbалізованій культурі ритуалу «віднесення до категорії». «Не існує єдиної ієрархії класифікацій, яку можна було б розглядати як таку, що охоплює всі типи ситуацій. Швидше існують різні рівні класифікацій, які перетинаються одна з одною і в яких складові бінарні пари (або тріадні рубрики) вступають лише в тимчасові зв'язки...» (с.133-134). Що таке смерть — добре чи зле? Зле, якщо це смерть доброго, добре, якщо це смерть злого, а у всіх випадках вона — Чорна. Що таке народження? Статевий потяг Чорний (в чорне розмальовують — для притягальності — найінтимніші місця, які мужчина не мусить бачити, але які мусять одержати від символу Чорну силу); зачаття Біле — чоловіче сім'я Біле, бо це Червона кров, промита Білою водою; народження Червоне, як червона жіноча кров і як червоне убивство, справа чоловіча і мисливська.

Лімінальний стан є також стан ірраціональний, тому що він є перехід і становлення. Як таїна лімінальний стан сакралізований ритуалами переходу, які, що показав ван Гіннеп, чітко поділяються на три етапи — відмежування від старого стану (смерть),

проміжний етап переходу, де індивід позбавлений статевих, вікових тощо ознак, бо є ніхто, та вступ у новий стан (народження). Обряд ініціації, якому Пропп надавав універсального значення, є лише один із лімінальних станів.

В постструктуралістському аналізі, особливо в теорії лімінальних станів, наявна спроба поєднати ідеї структури та еволюції. При цьому гостро постає проблема фундаментальних світоглядних структур, їх укоріненості в закономірностях людської психіки. В працях структураліста — історика релігій Мірча Еліаде поєднуються етнологічні та психоаналітичні дослідження. Перспектива такого поєднання тим цікавіша, що по суті і психоаналіз можна розглядати як один із витоків структуралістських ідей.

Структуралістська «феноменологія духу»

Психоаналіз. Зигмунд Фрейд сформулював свої психоаналітичні настанови досить пізно (перша його стаття опублікована 1894 р., коли йому було вже коло сорока років), але жодного зв'язку з структуралістськими програмами ані в гуманитарії, ані в природознавстві не мав. Разом з такими різними авторами, як Ейнштейн та Гільберт, він виступив одного разу на захист позитивізму, але важко уявити щось менш сумісне, ніж неопозитивізм і фрейдизм. Починав Фрейд в колі ідей фізики Гельмгольца, по суті навіть протилежних «ерлангенському» структуралізму. Тим більш показовий певний ідейний зв'язок психоаналізу із принципами структуралізму.

Не відмовляючись від пояснень психічних явищ якимись матеріальними (фізіологічними) причинами, Фрейд апелює до духовної, психічної причинності. Тут слабке місце фрейдизму, який намагався, скажімо, в теорії шизофренії звернутися до психічних витоків, тоді як сьогодні ми знаємо багато про соматичні джерела цієї хвороби. Але Фрейд в принципі не заперечував соматичного походження ряду психічних захворювань — він наполягав лише на цілісності, системності духовного життя. Не так важливо (не з клінічної, а з теоретичної точки зору), чим викликаний окремий симптом; важливо, що він потягне за собою низку інших порушень рівноваги, бо психічні функції взаємопов'язані. Теза Фрейда про те, що смисл симптома в його співвідношенні з цілим психічним життям, є структуралістським твердженням в широкому розумінні слова.

Тлумачення снів — сюжет, з якого найчастіше починається знайомство з Фрейдом, і цей сюжет як правило супроводжується загальною характеристикою позиції Фрейда щодо осмисленості снів, обмовок, маячні, міфів тощо. Всупереч раціоналістичним передсудам, фрейдизм відмовляється розглядати подібні тексти як безглузді і неосмислені. Тільки «цензор» в людському Я, відрізавши ці породження психіки від свідомості (і перед-свідомості), загнавши їх у підсвідомість, перетворив їх на симптоми, що потребують розгадки. Процеси, що стають симптомами, тим самим втрачають зв'язок із свідомістю і перестають бути тривіально зрозумілими. Смысл треба відтворювати, розшифровувати, реконструювати. Але суть в тому, що зв'язок з єдиною системою психіки і у цілеспрямованих комунікативних актів, і у симптомів залишається. Симптом не є повідомленням. Можна говорити про інформацію (смысл), що «міститься» в симптомі, в такій же мірі, як ми говоримо про інформаційний зміст (смысл) природних явищ. Але цей смысл є, і його слід розкрити.

Фрейдизм поставив питання про універсальні символи поряд з умовними і випадковими, суто індивідуальними. В ряді тлумачень ці універсальні символи настільки сумнівні, що можливі протилежні їх «читання» навіть в одній школі. Так, класичний для психоаналізу «Едіпів комплекс» читається Фрейдом як витіснений синдром інцесту, Фроммом з не меншою дотепністю — як подолання влади батька. В Фрейдівому «словнику» для тлумачення снів не менше необгрунтованих гіпотез, ніж в Юнгових посиланнях на природжену інформацію, що нібито міститься в «архетипах». Ця довільність побудов наближає психоаналіз до ідеологічних конструкцій, викликаючи недовіру до нього з боку психологів та психіатрів. Легкість, з якою підшукуються психоаналітичні «пояснення» для кожного феномену, може викликати роздратування, але це не може бути підставою для оцінки психоаналітичної ідеології в цілому.

Структуралізм у психології. Дослідницькою програмою в психології, яку називають структуралістською, стала програма так званої гештальт-психології, сформульована Максом Вертгаймером, Вольфгангом Келером та Куртом Коффа. Першою публікацією цього напрямку стала стаття Вертгаймера «Експериментальні штудії про бачення руху» (1912). Попередники гештальтизму виходили з того, що відчуття дають хаотичну

мозаїку феноменів, яка потім осмислюється на основі минулого досвіду, раціональних структур тощо при переході на стадію **сприйняття**. Гештальтисти показали, що уже в найпростіших процесах відчуття наявне упорядкування цих «мозаїк» в певні **структури**, по-німецьки — *das Gestalt* (образ, форма).

Наявність гештальтів пояснює саму можливість виділення окремих об'єктів в сприйнятті світу живою істотою, зокрема людиною. Справді, коли ми підносимо предмет ближче до очей, віддаляємо його, повертаємо так і сяк, промені світла, що йдуть від предмета, попадають щоразу на інші ділянки сітківки. Тим не менш ми бачимо, не замислюючись, **одні і той же** предмет. Це було б неможливо, якби між кожними подражнюваними точками щоразу зав'язувались якісь «умовні рефлексии» чи щось подібне: схема сприйняття має бути готовою, ми **шукаємо**, щоб знайти. Величезні серії дослідів дозволили зоопсихологам вивчити гештальти різних тварин, і ми багато знаємо про те, як класифікують свій світ комахи, зокрема бджоли і мурахи, пташки, риби, жаби і так далі. Правда, ніхто з нас ніколи не побачить світ так само, як бачить його жаба чи бджола. Але експерименти з високою мірою вірогідності дозволяють нам описати механізми бачення.

Гештальтистська програма психологічних досліджень — це програма аналізу **механізмів константності в сприйнятті**, тобто програма, яка дозволяє встановити **інваріанти** «перетворень» образу в феномені психіки. На основі результатів, досягнутих в ході реалізації цієї програми, можна було розпочати і аналіз генезису структур психіки, що і здійснила школа швейцарського психолога Жана Піаже.

Філософська феноменологія. Дещо інакший зв'язок Едмунда Гуссерля (1859-1938) із структуралістською ідеологією. Гуссерль ішов від філософії математики, але не від «ерлангенських» ідей, а від логічного аналізу основ теорії множин Готлобом Фреге. Знову ж таки тим цікавіша ідейна спорідненість феноменології і структуралізму.

Перша велика праця Гуссерля — «Логічні дослідження» — написана ним на основі лекцій, прочитаних 1896 р. В 1905-1907 рр. Гуссерль формулює ідеї «феноменологічної редукції» (книга «Ідея феноменології» є обробкою запису лекцій, прочитаних в Геттінгенському університеті 1907 р.) Чим далі, тим феноменологія Гуссерля більше набувала вигляду езотеричного вчення для

втаємничених. Останні ж праці Гуссерля виводять філософію на соціально-культурну проблематику кризи європейської цивілізації, залишаючись надзвичайно актуальними і сьогодні.

Згідно з Гуссерлем, втрата орієнтації на власне духовний світ впливає з натуралізму. Натуралізм підсовує скрізь паралель між духовними і фізичними, матеріальними явищами і провокує спроби знайти причинний зв'язок між світом фізичного і світом духовного. В результаті царина духу залишається поза межами аналізу.

Гуссерль ставить задачу вивчати не матеріальні паралелі духовної діяльності, а духовний світ як він є сам у собі — феномени духу. Але вивчати слід дух не як щось таке, що не має коренів, а, навпаки, як реальність, укорінену в повсякденності. «Дух по суті своїй призначений для самопізнання, і як науковий дух — до наукового самопізнання, і далі знов і знов» (с.125). Тільки так може бути подоланий розрив між особистостями, ізольованість індивіда від індивіда, нації від нації і так далі.

Гуссерль протистоїть емпіризмові як прагненню звести всю проблему істини і пояснення до співвідношення формальних виразів науки і спостережуваних фактів. «Велич природничих наук полягає в тому, що вони не задовольняються наочною емпірією, що для них будь-який опис природи — лише методичний підступ до точного, в остаточному рахунку фізико-хімічного пояснення. Вважається, що «чисто описові» науки прив'язують нас до кінечності земного середовища. Математично точна наука про природу, навпаки, охоплює своїми методами безкінечність в її дійсних і реальних можливостях. Вона сприймає наочно дане як чисто суб'єктивне, відносно явище і вчить шляхом систематичного наближення досягти саму надсуб'єктивну («об'єктивну») природу, відкриваючи в ній безумовно загальне в елементах і законах» (с.104). Це все, щоправда, характеристика уявлень науки про саму себе разом з її передсудами, але Гуссерль не намагається відкинути саму програму пояснення через безкінечне. Він хоче «тільки» знайти витoki ідей об'єктивного опису природи в феноменології духу. «Бо істинна природа в її природничонауковому смислі є продукт духа, що досліджує природу, а, отже, має на увазі науку про дух... Лише в чистому духовно-науковому пізнанні вчений не заслужить докорів у тому, що від нього прихований смисл його власних зусиль» (с.125).

Суть Гуссерлевої програми побудови феноменології духу можна вбачати в структуралізмі. А саме, Гуссерль апелює до феномена психіки, до мислі, до розуміння як до особливої духовної діяльності, що не зводиться до емпіричної інтерпретації. Опору для аналізу Гуссерль знаходить у тому, щоб елементи духовної діяльності у феноменології були схоплені в їх співвідношенні не з матеріальним, а з духовним же цілим. Це, власне, і є принцип гуманітарного структуралізму.

В феноменології Гуссерля йдеться про відношення одних ідей (наприклад, образів спостережуваного в досвіді) з іншими ідеями (наприклад, з ідеєю безконечності), і, отже, про структуру феномену наукової свідомості. З погляду Гуссерля це й буде аналізом наукового пояснення реальності, бо природа феномену у свідомості полягає в тому, що свідомість **спрямована на щось**, має **інтенцію** на щось поза самою собою, — грубо кажучи, якщо ми говоримо, то говоримо завжди **про щось**.

Залишається визначити, як же нам добратися до феноменів свідомості та визначити їх структуру. Тут починаються найбільш темні місця гуссерліанства.

Велич програми контрастує з вузькістю і навіть дивацтвом реальних філософських настанов: створення феноменології духу винятково шляхом інтроспекції, — методу досліджень, психологією досить кардинально знеціненим. В психології спроби максимально «очистити» інтроспекцію від суб'єктивних домішок («аналітична» інтроспекція Тітченера) виявились абсолютно ненадійними. Вивчення структур психічного можливе лише при опорі на спостережувані прояви психіки — або в мовленні чи інших текстах, або в поведінці (що її теж можна розглядати як текст).

* * *

Логічний позитивізм, як і позитивізм взагалі, є феноменологічною концепцією в тому розумінні, що він претендував на опис феноменів пізнання. Цей опис мав бути **структурним** аналізом — саме структуру пізнавальної діяльності і прагнули реконструювати позитивісти першої половини ХХ ст. логічними методами. Логічний аналіз науки приніс конкретні результати принаймні в сфері дедуктивних наук — в метаматематиці. До речі, у варіанті Бурбакі теорія множин саме і формулюється як теорія **структур**.

Я, однак, не хотів би тут торкатися оцінок логічного позитивізму і взагалі логічного аналізу науки. Логіка є теорія доказу. Вона встановлює не просто структуру знання, а структуру наукової істини. Доцільно розглянути окремо підсумки дослідження засобами логіки поняття «істина».

Розділ II

Багатомірна людина

Структура, простір, інформація, психічна енергія

Простір і поле. Зробимо спробу наблизити сфери природничої науки та гуманітарії (англ. sciences and humanities), уточнивши близькі до sciences поняття, вживані в гуманітарії, — або, що те ж саме, дещо послабивши вимоги формальної чіткості щодо відповідних точних понять точної науки.

Хоча поняття **структури** має математичне визначення, етимологія відповідних термінів цікава з точки зору замірів і інтуїтивних уявлень теоретиків. Термін lattice, введений Гарретом Біркгофом, по-англійськи буквально означає, згідно з Кембріджським словником, «структуру, зроблену з полос дерева або іншого матеріалу, які взаємно перетинаються, залишаючи посередині вільний простір». Німецький термін Verband походить від verbinden — «зв'язувати». Образ чогось сталого, що зв'язує, залишаючи порожнини («вільний простір»), цілком відповідає суті абстрактної ідеї структури як множини **невизначених** елементів, на яких задані певні, точно визначені відношення.

В ряді випадків у гуманітарії можливе використання математичних понять і методів. Так, в структурній лінгвістиці будують алгебраїчні та логіко-математичні аналоги мовних структур, і це допомогло зробити точний опис мови, придатний до розв'язання прикладних задач комп'ютерної техніки. Однак, для більш широкого класу гуманітарних задач достатньо змістовнішого і більш інтуїтивного розуміння слова «структура», яке можна при потребі уточнити.

Почнемо з поняття **вимір** (англ. dimension). Близьке до нього слово **параметр**. Приклади параметрів (вимірів) — габарити, маса, момент інерції, температура тощо. Але як тільки мова зайде про визначення параметру, з'являється слово «величина». А його хотілось би уникнути, бо в гуманітарії не завжди результат можна визначити числом. Будемо виходити з того, що важливий не стільки результат, скільки спосіб його одержання. Вимір будемо розуміти як спосіб вимірювання, певний напрям оцінки, шлях упорядкування певних значень чи цінностей, які розглядаються як різновиди однієї цінності чи одного значення. Результати оцінок якимось упорядковуються, навіть за принципом «більше — менше», хоч не завжди можуть бути оцінені числами. В граничному випадку можна представити вимір як множину числових результатів дії вимірювання, тобто множину **величин**.

Простір є система взаємопов'язаних **вимірів**. Прикладом простору може бути система координат — не обов'язково математична: коли ми орієнтуємось в навколишній дійсності, опираючись на «виміри» **вгору, вниз, праворуч, ліворуч, вперед, назад, посередині**, то це вже є система координат із трьох вимірів (один по вертикалі, два по горизонталі), тобто тримірний простір, орієнтований на тілесну будову «Я».

Вираз «простір» будемо вважати синонімом виразу «структура» в неформальному, інтуїтивному значенні цього останнього слова. Віддаючи перевагу слову «простір», я буду все ж інколи вживати обидва вирази, але якщо йдеться про математичну структуру, відмічати це окремо.

Існує і поняття математичного простору. Щоб перейти від неформальних понять «вимір» і «простір як система вимірів» до математичного поняття «простір», треба: (1) ввести поняття «множина» і розглядати не процес вимірювання, а результати вимірювань як об'єкти певного роду; (2) абстрагуватись від властивостей кожного з цих об'єктів (елементів множини), хоча вони відомі і беруться до уваги (тобто не визначено, які саме елементи входять у множину, але елементи розрізнявані і ототожнювані); (3) парі абстрактних елементів («точок») за певними правилами ставити у відповідність величину, яка називається **відстань**. Ці правила визначають **метрику** даного простору.

Для того, щоб мати простір, треба, щоб виміри були поєднані певним чином. Наприклад, ви в незнайомому місті орієнтуєтесь відносно однієї краще званої вами вулиці, потім освоюєте ще одну, а потім дізнаєтеся, як ці дві вулиці взаємно розташовані, і починаєте орієнтуватися відносно обох вулиць як системи координат. З двох одномірних просторів ви побудували один двомірний.

Розглянемо випадок, коли число вимірів дорівнює нулю. Пояснимо це на прикладі, яким Піаже характеризував психіку дитини дуже раннього віку. Дитина побачила в саду слимака, потім знову, але не ставила перед собою питання, чи це один і той же, чи різні слимаки. Іншими словами, дитина здатна ототожнювати об'єкти, але нездатна сформулювати множину, оскільки не може поставити собі питання, чи є елементи множини різними елементами, чи одним і тим же елементом. Обидва слимаки не розрізняються і не ототожнюються — вони взагалі не порівнюються як два об'єкти, а **розпізнаються**.

В математиці немає потреби проводити різницю між можливою та реалізованою структурою. В лінгвістиці така різниця істотна — це різниця між мовою та мовленням. Мова є структура, яка створює можливість побудови текстів та їх розуміння; мовлення є реалізована мова, здійснена здатність говорити і розуміти (писати і читати) — сукупність текстів. Все, що реалізоване засобами даної мови, існує в даному мовному просторі. Аналогічно в генетиці розрізняють генотип як систему спадкових задатків (можливостей), що утворена генною структурою — геномом, і фенотип — реалізований генотип, сукупність усіх реальних ознак і властивостей індивіда. В загальному випадку будемо розрізняти простір як систему вимірів і поле — реалізований простір, реальність, яку ми «вимірюємо» і в якій встановлюємо її структуру (в неформальному значенні останнього слова). Текст є мовне поле; мова є лише можливість мовлення, вона реально існує через мовне поле — сукупність актів говоріння, писання тощо на даній мові.

У зв'язку з цими уточненнями слід внести певні термінологічні поправки в опис мовних явищ. Так, говорять про те, що мовні новачі перебігають по даному мовному простору. Слід було б говорити: мовні новачі перебігають по даному мовному полю. Наприклад, говорять в лінгвістичній літературі, що «падіння редукованих» (звуків ь та ъ), заміна «ять» на «і» або «е», заміна інтонації на експіраторний наголос тощо перебігали по мовному простору від Балкан до Північної Русі. На цьому ґрунтується емпіричне визначення поняття «мова»: якщо по даному простору перебігають певні мовні новачі, то на ньому існує одна мова. З викладеної точки зору слід говорити, що новачі перебігали по мовному полю на вказаній території. Якщо ж тільки по цьому полю перебігали дані новачі, то це є емпіричним свідченням того, що існує певний мовний простір або структура, внаслідок чого можливі тільки на цьому полі однакові новачі. Ця структура, власне, і є мова.

Інформація. Поняття інформації належить до найбільш вживаних в сучасній науковій і гуманітарній літературі. Розуміється цей термін змістовно як синонім слів «повідомлення», «звістка» тощо, проти чого з точки зору точної науки нічого заперечити не можна, оскільки подібна інтуїція криється і в спеціальному значенні цього терміну. Проте, слід мати на увазі, що в теорії інформації і в спеціальних теоріях, що користуються теоретико-

інформаційними методами, про інформацію говорять в особливому, технічному сенсі. Фундаментальним положенням теорії інформації є твердження про те, що за певних умов можна знехтувати якісним змістом інформації і вимірювати її кількість. Іншими словами, щоб осмислено говорити про інформацію в строгому розумінні слова, треба уміти виражати її чисельно. При цьому можуть виникати оцінки, що або суперечать інтуїції, або з точки зору здорового глузду просто не мають сенсу (наприклад, підрахунки інформації, що міститься в окремій літері).

Способи уточнення поняття інформації через вимірювання її кількості тим не менш виявляються зовсім не байдужими для гуманітарії навіть тоді, коли непотрібно чи й неможливо її вимірювати. Суть справи полягає в тому, що інформація впливає на вибір. Якщо можна порівняти також і «величину» впливу хоча б в термінах «більше — менше», то можна проводити певні аналогії з теоретико-інформаційним підходом.

Можна говорити, що будь-який об'єкт чи подія, сприйняті людиною, є знаком або сигналом, якщо сприйняття вплинуло на вибір якого-небудь рішення, хоча б чисто інтелектуального. В цьому розумінні інформація «міститься» в сприйнятих об'єктах, і без них, без сигналів, не існує; з іншого боку, її кількість якимось чином залежить від людини, яка приймає рішення, від її здатності сформулювати альтернативи, зважити значення інформації. В остаточному рахунку інформація «міститься» в зовнішньому світі — і водночас не існує, поки не «прочитана» людиною. Так можна сформулювати старі філософські загадки. Наприклад, чи був у лісі шум, якщо його ніхто не чув? Чи міститься в тексті, написаному незрозумілими знаками письма, якесь свідчення, коли його ніхто не розшифрував, — а якщо ні, то звідки воно береться, коли невідома писемність рошифровується? Для відповідей на подібні питання, звичайно, мало будь-яких визначень поняття «інформація», але осмислити саму постановку питань, мабуть, легше при перекладі їх на теоретико-інформаційну мову.

Мабуть, аналогії між психічними та фізичними процесами були б більш глибокими, якби ми одразу намагалися ґрунтувати їх на понятті інформації та її протилежності — ентропії. Інформація ж вимірюється вибором, який робить система тоді, коли інформація оцінена. Отже, кількість інформації ажніяк не залежить ані від енергетичних характеристик фізичної дії сигналу,

ані від фізичних затрат на її переробку в мозку; вона визначається здатністю системи оцінити сигнал для прийняття рішення.

Цікаво виявити, чи є щось подібне до інваріантів перетворення інформації (законів її збереження). На перший погляд жодного «збереження інформації» не може бути там, де зливу висновків може викликати якийсь жалюгідний фактик. Проте, інтуїтивно ми приймаємо вимогу надавати один і той же смисл повідомленню (реченню) в різних контекстах.

Можливо, справа в різниці між кількістю і якістю інформації. Одна і та ж (за якістю, за смислом) інформація може мати різні кількісні виміри в залежності від того, як вона впливає на здатність системи приймати рішення. Смисл є те, що не залежить від контексту, що не міняється в усіх змінах в кількості інформації, залежних від контексту. Якщо не буде збережено смисл повідомлення, то комунікація буде неможливою: в цьому і полягає зміст «закону збереження інформації».

Дане уявлення про збереження інформації є альтернативою таких концепцій, згідно з якими інформація зберігається в природі, в об'єктивному світі вічно як щось незалежне від того, хто здатний її сприйняти (див., напр., Чефранов 1992). Про те, як природа «пам'ятає» свою історію, говорилося в попередньому розділі. Інформаційні взаємодії не можна розглядати в прямій аналогії з енергетичними.

«Психічна енергія». Поняття психічної енергії вживалося в науковій літературі вперше, здається, у З.Фрейда. У його попередників У.Джеймса та У.Мак-Дугалла йшлося про інстинкти як про психічні феномени, «бажання» чи «потреби». Фрейд, формально кажучи, тільки узагальнив і класифікував ці феномени, звівши їх до інстинктів самозбереження та сексуальності, а після першої світової війни під її враженням він поряд з інстинктом життя — еросом — розглядав також інстинкт смерті — танатос. Боротьба ероса з танатосом, за пізнім Фрейдом, і зумовлює структуру психіки.

Це постулювання, цілком декларативне і необгрунтоване, є постулюванням «психічної енергії», яка нібито тисне на людину, зумовлюючи її поведінку в напрямку, визначеному інстинктами. В післявоєнні роки цю концепцію розвивав відомий зоопсихолог Конрад Лоренц. Лоренц формулює уявлення про психічну енергію, яке Фромм називає «гідралічним»: агресія, за Лоренцом,

є результатом прориву стримуючих сил накопиченою енергією, подібно до прориву шлюзів накопиченою водою.

В популярних останнім часом теософії, «теоріях» екстрасенсорних явищ тощо поняття психічної енергії залучається до пояснення дійсних фактів і неперевіраних чуток.

Насправді, як це особливо ясно видно на «гідралічних» концепціях, поняття «психічна енергія» ближче не до поняття «енергія», а до поняття «флогістон», яке теж було «гідралічним» образом. Щоб вживання терміну «енергія» мало якийсь сенс, слід принаймні уяснити, як його можна було б ввести, якби ми мали можливості здійснити якісь виміри і оперувати množинами, просторами і структурами у власному значенні слова.

Структурно-феноменологічний підхід полягає у твердженні, що всі психічні феномени впливають один на одного, і система психіки являє собою інтегроване ціле. Уявимо, що ми якось «заміряли» всю систему Я, визначили для кожного феномена його місце в свідомості — передсвідомості — підсвідомості, екстра- або інтровертований характер його сприйняття, рівень його емоційного стану, егоїстичність або альтруїстичність його одніок тощо. Всі ці дані для кожного психічного феномену можна було б розглядати як характеристику психіки даного Я, а саму цю систему психіки — як точку в фазовому просторі, заданому усіма цими даними. Така точка повністю характеризувала б Я, оскільки було б відомо, яка частина рішень приймається в егоїстичному спрямуванні, яка частина з них іде через підсвідомість, яка вимагає свідомого рішення і т.п. Якщо з часом ця характеристика змінюється, то ми мали б фазову траєкторію точки, що точно описувала б еволюцію Я.

Якби ми мали числові значення подібних «вимірів» психіки, то можна було б визначати імовірність її стану для кожного розподілу значень її характеристик, а також для безконечно малого об'єму простору («щільність» розподілу імовірності), тобто функцію розподілу, інтеграл якої по всьому об'єму дорівнює 1. Можна було б характеризувати поведінку Я в цілому (статистично), тобто говорити про імовірність для Я опинитися в через певний момент часу в «точці простору», що характеризується таким же розподілом імовірностей між його можливими станами.

Як відомо, функція розподілу в статистиці є функцією механічних інваріантів руху або інтегралом руху; функція розподілу виражається лише через такі комбінації змінних величин коор-

динат, які залишаються сталими при будь-яких змінах стану замкнутої підсистеми. Якби можна було представити всі результати оцінок у вигляді величин, ми б мали можливість говорити про фундаментальні закони руху феноменів психіки індивіда.

В статистиці величиною, від якої в остаточному рахунку залежать властивості замкненої системи, є її енергія. Якби ми могли виразити в величинах виміри, про які йдеться при характеристиці психічних феноменів, то можна було б питати, яка величина залишається незмінною при всіх перетвореннях (варіаціях) окремих вимірів. **Ця величина і була б значенням психічної енергії даної системи.** Уявити наочно це можна таким чином. Явища психічного життя виникають і щезають в пам'яті, зафарбовуються різної сили і напрямку емоціями, міняють своє значення (деякі судження перетворюються з часом на чисто емоційні гасла), впливають одне на одного — словом, неначе щось спалахує, гасне, перебігає цим психічним полем, підіймається вгору і опускається вниз... В цих процесах є якась взаємодія між феноменами психіки, і щось у цих взаємодіях залишається незмінним. **Це «щось» аналогічне енергії, і можна було б його назвати «психічна енергія».**

Звичайно, я не пропоную вимірювати енергію психічних явищ. Головне в тому, що якби ми й могли вимірювати щось подібне, то це був би лише формально-математичний аналог тій енергії, яка характеризує рух матеріальних часток. Наприклад, так само говорять про «внутрішню енергію», «ентропію», «температуру» тощо при екстраполяціях понять термодинаміки на екологію, про що йшлося вище. В будь-якому випадку порівнювати енергію фізичної системи з «психічною енергією» — це те саме, що питати про взаємодію між градусами за Цельсієм і градусами спирту.

Таким чином, ми далекі від того, щоб зрозуміти, яка аналогія між енергією взагалі і «енергією» психічних процесів може бути розумною. До речі, порівнюючи концепцію Лоренца з «гідралічними образами» типу флогістону, я тим самим зовсім не хотів спростувати її — адже в історії науки за допомогою цих наївних образів було сказано багато правильних речей. Але в будь-якому випадку йдеться не про той містичний «потік душевних сил», який нібито йде від Я до іншої людини чи від Космосу до людства і діє так, як реальний енергетичний потік.

Філософські асоціації: світ як проєкція людських «сутнісних сил».

Погляд на навколишній світ як носій інформації має власне філософську традицію. На пострадянському просторі вона добре знайома зацікавленому читачеві за працями молодого Маркса. Внесок Маркса в філософію цінностей перевідкритий після публікації «Економічно-філософських рукописів 1844 р.» В СРСР доби розкладу тоталітарної системи відповідні місця з творів і раннього, і «зрілого» Маркса стали основою для тлумачення марксизму в душі неомарксистської гуманістичної концепції.

Власне кажучи, Марксове розуміння предмета як цінності (в марксистських російських перекладах німецьке «der Wert» перадається як «стоимость», що неточно) повністю продовжує традицію Гегеля і Фейєрбаха. За Гегелем, розширення знань веде до включення в свідомість нових предметів; таким чином «новий предмет виник завдяки оберненню (die Umkehrung) самої свідомості» (Гегель 1807, с.49). Ця теза була утримана і критиком гегелівського ідеалізму Фейєрбахом: «Людина ніщо без об'єкта... Однак цей предмет, з яким суб'єкт зв'язаний по суті, в силу необхідності, є не що інше, як власна, але об'єктивна сутність цього суб'єкта ...Сонце, оскільки воно освітлює і зіграє Уран, має для Землі не фізичне, а лише астрономічне, наукове значення. На Урані Сонце не лише здається, а й дійсно є іншим, ніж на Землі» (Фейєрбах 1841, с.33-34).

В цьому ж душі молодий Маркс, що робив свої Паризькі замітки всього через три роки після виходу в світ «Суті християнства» Фейєрбаха і під сильним її впливом, пише про предмет як цінність.«...Всі предмети стають для неї (людини. — М.П.) опредметненням самої себе, ствердженням і здійсненням її індивідуальності, її предметами, а це значить, що предмет стає нею самою. Те, як вони стають для неї її предметами, залежить від природи предмета і від природи відповідної йому сутнісної сили; бо саме визначеність цього відношення створює особливий, дійсний спосіб ствердження. Оком предмет сприймається інакше, ніж вухом, і предмет ока — інший, ніж предмет вуха» (Маркс 1844, с.593).

Ці уявлення залишилися незмінними в теорії товару у пізнього Маркса, і при характеристиці споживної вартості (цінності) можна знайти буквально ті ж думки. Найяскравіше свою позицію Маркс

формулює в зауваженнях на книгу Вагнера: люди «приписують предметові характер корисності, начебто властивий самому предметові, хоч вівці навряд чи здавалося б однією з її «корисних» властивостей те, що вона придатна для харчування людини» (Маркс 1879-1880, с.378). В той же час Маркс підкреслює, що споживна вартість (der Gebrauchswert) є властивість самої речі, бо «властивості даної речі не створюються її відношенням до інших речей, а лише виявляються в такому відношенні» (Маркс 1867, с.63).

Ті властивості речей, які створюються, — але не відношеннями до інших речей, а людською працею, — за Марксом формують вартість, а не споживну вартість (цінність, а не споживну цінність). Розвиток Марксом цієї ідеї класиків англійської економічної теорії привів до істотної зміни всієї філософської позиції цього мислителя. Проте, і критики, і послідовники Маркса аж до середини ХХ ст. в більшості не зважали на ту ідею «олюднення світу» (die Vermenschlichung der Welt), яка поєднувала, по суті, всю німецьку культуру, починаючи від Гете.

Марксова філософія цінностей в частині концепції Gebrauchswert продовжує традицію філософії людини, створеної німецькими мислителями класичної і романтичної епохи. Про це писав Томас Манн: «Врешті решт ми країна, в якій творили такі уми, як Гете, Гельдерлін і Ніцше. Вони не були лібералами, ці великі німці, вони не були і обскурантами, і їх «Абсолютне» — людина. Те, що вони бачили і оспівували, було третім царством релігійної гуманності, новою, що стоїть по той бік песимізму і оптимізму, ідеєю людини, яка є більш, ніж ідея, — вона пафос і любов, яка забезпечує її носіям послідовників серед молоді всього світу» (Манн 1928, с.83).

Ніцше, як і Маркс, не знає жодних істин понад світом людини, для нього існує тільки «чуттєва людина», і він знаходить для неї ціннісні виміри. (Тому для Гайдеггера обидва є породження «нігілізму»). Гуссерль підкреслює суб'єктивну співвіднесеність навколишньої реальності. «Навколишній світ — це поняття, притаманне виключно духовній сфері. Що ми живемо в нашому нинішньому світі, яким визначаються всі наші труди і турботи, — це факт, що звершується чисто в душі. Навколишній наш світ — це духовне явище нашого особистого і історичного життя» (Гуссерль 1936, с.105).

Гайдеггер увесь в полеміці з Ніцше, але саме він виділяє в своїй книзі про Ніцше фрагмент XV,241 «Волі до влади» як один із «найясніших і в своєму роді найкращих»: «Ніцше говорить тут від полуденної ясності високого настрою, в силу якого новоевропейська людина призначена бути безумовною серединою і єдиною мірою суцього в цілому» (Гайдеггер 1938, с.110). Цей фрагмент із Ніцше звучить так: «Всю красу і піднесеність, якими ми наділили дійсні і уявні речі, я хочу зажадати назад як власність і витвір людини: як її найпрекраснішу апологію. Людина як поет, як мислитель, як Бог, як любов, як потуга, як влада — : о, понад те її царська щедрість, з якою вона осипала дарунками речі, щоб обіднати себе і себе відчувати злиднем! Досі її найбільшою безкорисливістю було те, що вона дивувалася і молилася і вміла приховувати від себе, що це вона є творець Того, чим так дивувалася». Власну філософію Гайдеггер розглядає як вихід за межі тієї «новевропейської» традиції, яку завершує Ніцше.

В усіх зазначених випадках залишається неясним, якою мірою раціональність навколишнього світу, його краса і багатство є результатом творіння людиною, якою мірою вони в світі людиною відкриті, побачені і почуті. По-своєму найпоследовніший тут Маркс: визнаючи велич і силу людської природи, він все-таки наполягає на відкритті як наслідку людської творчості. Споживча цінність — це те, що робить кам'яне вугілля чи нафту сировиною, але для того, щоб «створити» цю ціннісну властивість природних предметів, необхідна була вся історія виробництва. Тому Маркс і Енгельс називали природу «розкритою книгою людських сутнісних сил».

Тут і виникає питання, що являють собою згадані «людські сутнісні сили». Покоління філософів, яким довелося писати в роки «пізньо-тоталітарної системи», пам'ятають, яким відкриттям були ці «людські сутнісні сили», з якою неохотою партійна цензура дозволяла відповідні цитати з «класиків», — адже це був прямий шлях до «абстрактного гуманізму». Нас знову і знову ставили на позиції виведення «сутнісних сил» людини з економіки і класової боротьби, щоб повернути в стійло партійного аморалізму. Між тим вся проблема «людських сутнісних сил» цією констатацією в дусі німецької філософської класики тільки починається.

І «дозрілий» Маркс в «Капіталі» при характеристиці праці мимохіть торкається проблеми «сутнісних сил людини», яка так займала його замолоду. Наведу добре відому цитату: «Ми не будемо розглядати тут перших твариноподібних інстинктивних форм праці... Але і найгірший архітектор від найкращої бджоли від самого початку відрізняється тим, що, перш ніж будувати ячейку з воску, він вже побудував її в своїй голові. В кінці процесу праці виходить результат, який вже на початку цього процесу мав місце в уяві працівника, тобто ідеально. Працівник відрізняється від бджоли не тільки тим, що змінює форму того, що дано природою, він здійснює в той же час і свою свідому ціль, яка як закон визначає спосіб і характер його дій і який він повинен підпорядковувати свою волю» (Маркс 1867, с.185). Ця думка могла б стати джерелом пошуку в свідомості тих цілей і засобів, що визначають особливість людської праці. Але думка Маркса не пішла цим шляхом. Хід її визначили слова, написані кількома сторінками раніше: «Людина в своєму виробничтві може діяти лише так, як діє сама природа, тобто може змінювати лише форми речовин» (там же, с.49). І на підтвердження Маркс посилається на італійського економіста XVIII ст. П'єтро Веррі: «Всі явища всесвіту, чи породжені вони рукою людини чи загальними законами природи, являють собою не дійсну творчість, а лише перетворення матерії. З'єднання і роз'єднання — ось єдині елементи, які виявляє людський розум...» (там же).

Цей грубий матеріалізм змушує Маркса відійти від ідеї «людських сутнісних сил». Дійсним мотивом руху в цьому напрямі було прагнення провести в життя трудову теорію вартості. Адже якщо результат праці вирішально залежить від втілених в неї «людських сутнісних сил», то як порівнювати якісно різні праці? Маркс відповідає в дусі матеріалістичного детермінізму. «Як шевство, так і ткацтво, незважаючи на якісну відміну цих видів виробничої діяльності, являють собою продуктивну витрату людського мозку, м'язів, нервів, рук і т.д. і в цьому розумінні — одну й ту ж людську працю» (с.50). Звичайно, Маркс мусів врахувати різницю між різними видами праці. Праця є «витрата простої робочої сили, яку в середньому має тілесний організм кожної звичайної людини, що не має жодної спеціальної підготовки. Проста середня праця, хоча й має різний характер в різних країнах і в різні культурні епохи, тим не менш для

кожного певного суспільства є щось дане. Порівняно складна праця означає тільки **піднесену до ступеня** або, швидше, **помножену просту працю**, так що менша кількість складної праці дорівнює більшій кількості простої» (с.51). «...Якими б різними не були окремі види корисної праці, або виробничої діяльності, з фізіологічного боку це у всякому разі функції людського організму, і кожна така функція, якими б не були її зміст і форма, по суті є трата людського мозку, нервів, м'язів, органів чуття і т.д.» (с.77-78).

Замість визначення характеру праці через ідеальні цілі і засоби Маркс став на прямо протилежний шлях зведення «складної» праці до «простої». В ХІХ столітті вчений, який хотів знайти способи поєднання гуманітарії і природонавства, не мав альтернативи класичному детермінізму. Наука не знала різниці між сигналом та інформацією. І в рамках детерміністських припущень марксистська концепція праці і трудової теорії вартості знаходить своє гідне місце в історії науки. Але в результаті склалася теорія **одномірної людини**, homo oeconomicus, а це завжди гранично небезпечно.

Три виміри людини

Внутрішнє життя людини навряд чи може бути втиснуте в якийсь параметри. Стихія невпорядкованості, можна думати, є невід'ємною рисою психічного життя. Проте, якби всі ми були лише вищою мірою неочікувані, годі було б сподіватися на якийсь більш-менш регулярний опис психіки індивіда, не кажучи вже про діагноз і лікування психічних захворювань.

Світ людської психіки вивчається глибоко і професійно, і я не збираюся тут робити бодай поверхові огляди літератури. Хотілось би лише підкреслити, що психологи і лікарі в ряді випадків не просто відмічають певні регулярності, а й встановлюють **параметри**, за якими нарастають або зменшуються певні психічні риси (ознаки). Ці параметри або виміри в системі складають **простір** психіки індивіда.

Наведу декілька прикладів за книгою колишнього директора психіатричної та неврологічної клініки Шаріте Карла Леонгарда (1976). Ця праця, окрім безсумнівної авторитетності її автора, з точки зору аналізу психічного простору людини особливо цікава тим, що її предметом є «акцентуїтована особистість» — осо-

бистість на грані патології, але все ж в нормі, коли її окремі риси загострені і піддаються чіткому діагнозу.

Один із параметрів, за яким можлива класифікація, ґрунтується на відкритому Фрейдом явищі **витіснення** неприємних для людини спогадів із свідомості в підсвідомість. Така здатність «забувати» факти, що бентежать самолюбство і совість, рятує людину від неврозів. Леонгард описує механізми витіснення на обох, так би мовити, протилежних полюсах. З одного боку, є такі особистості, у яких витіснення дуже полегшене. Психологічний тип з вираженою акцентуацією полегшеності витіснення він називає **демонстративом**. В патологічних випадках це дає явище **істерії**, коли людина повністю втрачає відчуття різниці між правдою і неправдою, навіть не прикидається, а «чесно вірить» в свою брехню і здатна витіснити в підсвідомість навіть сильний фізичний біль. Мета діяльності виникає напочатку цілком свідомо, а потім включається неусвідомлений механізм витіснення. На протилежному полюсі — утруднений механізм витіснення, якому відповідає **педантичний тип** особистості, а в патологічному випадку — **ананкастична психопатія**. У ананкастів утруднене прийняття рішення, посилене відчуття загрози, яка неминуча при помилці, іпохондричні сумніви, дріб'язковий скрупкульозний педантизм — аж до неврозу нав'язливого стану.

Перебіг афектів теж може варіювати від дуже швидкого і лабільного до стійкості афекту аж до застряваючого, параноїдального типу акцентуації. Особливо застряють егоїстичні почуття, які у людини найбільш сильні. Чутливі і образливі люди інколи виступають борцями за громадську справедливість, але за цим загостреним почуттям на ділі криється тільки вражена претензія.

Свого часу багато суперечок викликала запропонована Фрейдом класифікація психологічних типів на **екстравертів** та **інтровертів**. Позитивістські противники Фрейда вбачали тут зразок напівпоетичної невизначеності уявлень. Сьогодні при тому, що вихідні поняття психоаналізу багато в чому переглянуто, можна твердити, що все-таки поділ акцентуєваних особистостей на екстра- і інтровертованих має діагностичну цінність. Екстравертована людина більше зосереджена на зовнішньому світі, ніж на внутрішньому, тягнеться до товариства, може багато часу проводити в легких розмовах про те і се, більше довірлива, легко піддається впливам внаслідок неохайності до самоаналізу. Для інтровертованої особистості більш важливі не зовнішні події

як такі, а те, як вона до них ставиться. Вона постійно зосереджена на оцінках і своєму внутрішньому житті. При сильно вираженій акцентуації інтровертованість веде до замикання людини у своєму власному світі, втрати зв'язку з реальністю.

Можна продовжити ці характеристики, але достатньо констатувати, що подібних вимірів психіки багато і що психічний простір людини **вкрай багатомірний**. Важливо, що подібні акцентуації можуть зустрічатися в різних комбінаціях, що призводить до різних характеристик психологічної цілості індивіда.

З цієї точки зору особливий інтерес становить аналіз проблеми **зла** психоаналітиком, клініцистом і філософом Еріхом Фроммом. На великому матеріалі, в тому числі на аналізі психіки таких історичних персонажів, як Гітлер, Гімmlер, Сталін, Фромм **п**-казав важливу закономірність: по мірі деструкції особистості, загострення в ній акцентуєваних рис в небезпечному для оточення напрямку гіпертрофії егоцентризму, людина стає все більш **одномірною**. Таку ж одномірність Фромм констатує і на протилежному полюсі, де він вказує «синдром росту». Цю точку («полюс святості») можна назвати, слідуючи Гумльову, станом **пасіонарності**. Шлях до кожного з цих полюсів одномірності, очевидно, різний у людей з різною психічною конституцією, по-різному акцентуєваних.

Фромм, узагальнюючи великий психоаналітичний матеріал, виділив схематично три виміри, в яких відбувається прогресія та регресія.

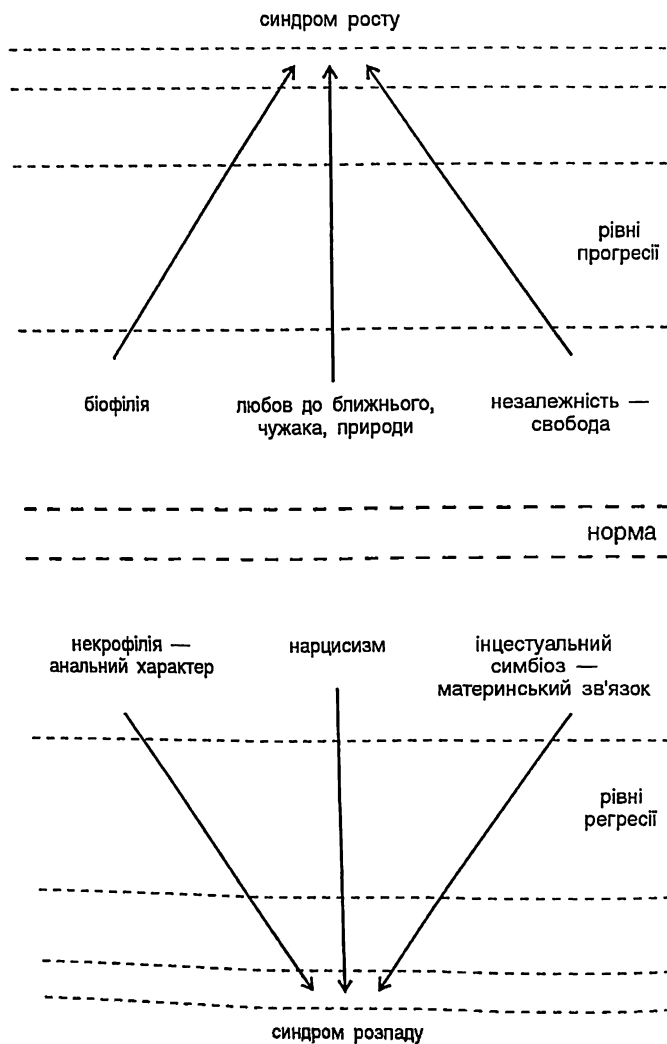
Схема в цілому має такий вигляд (див. Фромм 1973):

(див. на наступній стор.)

Про що говорять встановлені Фроммом виміри психіки? **Що** «міряється» в кожному випадкові?

В усіх випадках йдеться про оцінку, самооцінку, самоцінність «Я». Можна сказати, що вихідним станом є дитячий егоцентризм, в якому нерозрізнені бажання і реальність і який неспроможний досягти адаптації до реальності. Далі, в дорослому стані, адаптація «Я» до реальності іде різними шляхами і за різними вимірами.

Ті лінії девіацій, які ведуть до «синдрому росту», охарактеризовані Фроммом досить умоглядно, як абстрактна протилежність симптомам розпаду. Незрозуміло, чи «синдром святості» — любов до ближнього, чужака, природи — є нормальним і



бажаним станом, чи в «синдромі росту» можна вбачати теж певну аномалію. Так, антитезою садистським нахилам мав би бути мазохізм, і цілком можливо, що ширий і розвинутий мазохізм характеризує «святість» як одномірний стан. Непереконливо виглядає також характеристика двох синдромів росту: антитези некрофілії і нарцисизму обидві у Фромма виявляються біофіліями.

Які ж духовні особливості людини знаходять вияв в кожному з визначених Фроммом вимірів?

Найпростіше зрозуміти, про що йдеться в тому вимірі, який у Фромма характеризується в опозиції «некрофілія — біофілія» (перша, ліва вісь схеми).

За Фроммом, в нормі невеликі відхилення в бік задоволення від страждань інших людей (садизм) не тотожні невеликим відхиленням в бік самозакоханості, але в розвинутій стадії некрофілія, в яку переріс егоїзм із садистськими рисами, зливається з нарцисизмом і з синдромом інцесту в один симптом — розпад особистості.

Йдеться тут про владу індивіда над світом «не-Я», над іншими людьми, про прагнення до влади і задоволення від влади. Граничною формою є прагнення до мертвого, (неусвідомлене) бажання бачити світ мертвим — некрофілія в широкому сенсі слова, виразно і повно охарактеризована Фроммом. Нормальну біофілію і нормальні альтруїстичні мотиви слід відрізнити від девіантної. Протилежне місце в опозиції також слід розглядати як стан девіації, і тоді на шкалі цінностей в «синдромі росту» був би — слідом за мазохізмом — суїцидальний синдром самопожертви.

Відчуття цінності влади є з цієї точки зору нормальним відчуттям людини і відповідає, очевидно, глибоко атавістичному прагненню підвищити свій статус, властивому всім упорядкованим тваринним співістотам. Отже, *libido* самоутвердження, подолання комплексу меншовартості і прагнення до влади, відкрите Адлером, — не вигадка і не патологія. Патологічним, як і некрофілія, тільки з позитивним знаком «святості», можна вважати прагнення самопокори іншому, хворобливе, мазохістське задоволення від самопожертви, комплекс самонищення.

Вимір, в якому реалізується в девіантних формах або некрофілія, або комплекс самонищення, є виміром влади і відповідає тим традиційним характеристикам, які відносяться до волі.

Що ж оцінюється («вимірюється»), коли розпадається особистість в напрямку до нарцисизму?

Фромм нагадує, що вихідним для Фрейда був стан дитячого нарцисизму. Сам Фромм теж зв'язує нарцисизм дитини і невротика: «Душевнхворий знаходиться в становищі, яке неістотно відрізняється від становища новонародженого. Але в той час як для новонародженого зовнішній світ **ще не виник** як реальність, для душевнхворого він уже **перестав існувати як реальність**» (Фромм 1973, с.49).

Важливо, що саме в цьому пункті маємо адаптацію прагнень індивіда до **реального стану справ**, здатність Его співмірвати свої прагнення з реальністю і виходити за межі егоцентризму. На рівні глибинних психічних властивостей слід говорити про механізм оцінки реальності, який людина ставить між своїм «Я» і світом і який є джерелом і моральнісних, і інтелектуальних якостей.

Саме тут, в цьому механізмі, працює інтелект, саме тут оцінюється духовна продукція на істину і хибу.

Виходячи з цих міркувань, на «полюсі святості» слід було б поставити не урівноважене прагнення до істини, а антипод егоцентризму — некритичну відмову від власних інтенцій та оцінок, максимальну навіюваність, готовність прийняти чужі оцінки, сліпу віру.

В третьому вимірі внаслідок розпаду особистості виникає синдром втечі від світу аж в материнську утробу, а в синдромі росту — свобода як абсолютна незалежність від зовнішніх обставин. Тут маємо градацію по тій шкалі, яку можна було б охарактеризувати як **продуктивність**. В точці росту світ сприймається як результат вільної продукції Я, в точці розпаду Я сприймається як цілковитий продукт світу.

В тому вимірі, де долається первісний егоцентризм, де можливі девіації аж до повної втрати реалістичного критицизму, свобода можлива лише як пізнана необхідність; щоб прийняти рішення, треба звільнитися від емоцій.

Владна компонента особистості і вимір, який породжує і самопожертву і жорстокість, оцінює реальність лише як предмет утвердження Я.

І тільки в тому вимірі оцінок, в якому людину цікавить саме дійсність як предмет її любові і ненависті, її захоплення і огиди, розкривається та здатність людини, яка називається **любов**.

З результатами психоаналітичного вивчення людської природи, насамперед з концепцією Еріха Фромма, можуть бути співставлені виміри «розум, воля, почуття».

Розум, воля і почуття — характеристики внутрішнього світу людини, прийняті в європейській філософській традиції. В термінах, що характеризують людину з боку її розумових здатностей, вольових якостей, чуттєвої активності, велися також і філософські дискусії про пізнавальні можливості людства, природу і походження добра і зла, сутність краси і гармонії. З цими вимірами людської психіки пов'язані ідеали істини, добра і краси, якими з античних часів надихалася європейська цивілізація. Так чи інакше співвідношення розуму, волі і почуття обговорюється і в сучасних філософських дискусіях, навіть якщо живаються інші вирази і зовнішньо несхожі постановки питань.

Розум, воля і почуття — це **різні** характеристики психічного складу, життя, можливостей людини. Їх можна розглядати як **виміри**, що створюють **простір**, в якому перебігають події нашого внутрішнього життя, або характеризують нашу психологічну, духовну **структуру**.

Три фундаментальні виміри комунікації

Простір комунікації. Аналіз основних вимірів психіки людини, зокрема через її девіації, можна співставити з аналізом спілкування (комунікації). Тут маємо детальні дослідження, розпочаті англійською школою філософії мови.

В описі комунікації (мовних актів) епоху склала праця Дж. Остіна, де введено було поняття констативів і перформативів. «Головна думка, покладена в основу поняття мовного акту (буквально «мовленевого акту» — *speech act*). — М.П.), полягає в тому, що, крім вираження власне смислу, речення може також чинити певну дію: воно може твердити щось, питати про щось, наказувати, попереджувати, обіцяти і т.п.; все це — акти, які чинить той, хто говорить, висловлюючи те чи інше речення» (Левін 1977, с.346). Звідси різниця локутивів («просто» висловлювань), ілокутивів (спроба вплинути на слухача) і перлокутивів (вказівка на результат спроби вплинути на слухача). Приклад Остіна: (1) Він сказав мені: «Застрель її!» (локутив); (2) Він примушував мене застрелити її (ілокутив); (3) Він умовив мене застрелити її (перлокутив). Особливий вид мовного

акту — речення-перформатив, яке самим фактом свого виголошення створює певну реальність (наприклад, вираз «Присягаюсь!»).

Наступний крок — праці Серля і особливо Серля і Вандервекена, де запропонована класифікація ілокутивних актів за їх цілями.

За Серлем (1979) є тільки п'ять типів ілокутивних цілей:

(1) **асертиви** — констатації стану справ (**констативи** в термінології Остіна), оцінювані на істинність. Ілокутивні та перформативні дієслова, з яких починаються такі акти, — «твердити», «заявляти», «завіряти», «передвіщувати», «повідомляти» тощо.

(2) **комісиви** — акти, що направлені на суб'єкта висловлення і характеризують статус його мовного акта: «зобов'язуватися», «обіцяти», «погрожувати», «погоджуватися» тощо.

(3) **директиви** — акти, що діють на об'єкт висловлення: «просити», «наказувати», «пропонувати» тощо.

(4) **декларативи** — акти, що своїм здійсненням створюють нову реальність: «проголошувати», «твердити», «вносити вирок», «давати ім'я», «здаватися» тощо.

(5) **експресиви** — вирази ставлення суб'єкта до чогось: «поздоровляти», «дякувати», «шкодувати» тощо.

Комісиви, директиви і декларативи Серля можна розглядати як види «силового», сутєствного типу комунікації, де сутєстія (спонукання) досягається через посилення або послаблення статусу або одного з учасників комунікаційного акту, або зміну статусу самого процесу комунікації. В чому різниця між комісивами і директивами за Серлем? Посилити суб'єкт можна або шляхом посилення статусу мовного акта з боку агента (комісиви «зобов'язуюсь» замість «обіцяю»), або шляхом послаблення статусу адресата (директиви «я наказую» замість «я прошу»). Декларативи (перформативи) типу «я присягаюсь» або «я жемнось» направлені не на суб'єкт або об'єкт мовного акта, а на сам акт, надаючи йому нового статусу і тим самим створюючи нову комунікативну реальність.

За аналогією з сутєстивами можна розглянути і інші мовні акти. В кожному вимірі можна встановити посилення (послаблення) одного з учасників або зміну статусу самого акту.

Дискурс, в якому обговорюються певні асертиви (констативи), будемо розглядати як «полілог», для простоти — як діалог двох

учасників. Він полягає в тому, що один говорить речення **p**, другий — речення **q**, потім перший — речення **r**, другий — речення **s** і так далі.

В окремому випадку дискурс можливий як просте додавання все нових взаємно сумісних констативів. Наприклад, дискурс задається питанням: «Що нового?» Кожен співбесідник повідомляє партнеру, що він знає нового. Припустим, однак, що повідомлення одного суперечить повідомленню другого, або **q** є не-**p**. В такому випадку діалог є суперечка, тобто сукупність спроб кожної з сторін посилити свою позицію — або шляхом посилення статусу адресанта, або шляхом послаблення статусу адресата.

Дискурс розвалюється, коли виявляються сумісними **p** і не-**p**.

Звернемо увагу, що дискурс має бути напочатку створений навіть таким простим способом, як запитання «що нового?» Зрозуміло, що наперед якимось окреслене коло звісток, які для даних співрозмовників будуть новинами: одна справа — зустріч парламентарів, інша — старих приятельок-пенсіонерок, ще інша — колег-науковців і так далі. Питання «що нового?» при всій своїй позірній нейтральності насправді «включить» певну для даного кола тематику, **створить дискурс**. Користуючись виразом Гуссерля, будемо говорити про **тематизацію** реальності при створенні дискурсу.

Для формалізованої системи прийняття аксіоматичного базису аналогічне створенню нового дискурсу. Аксіоми є — в метафоричному смислі — тими констативами, які нічого, власне, не констатують, про їх відповідність реальному стану справ не слід питати, але вони дають можливість говорити про реальний стан справ. Рух в дискурсі є пошуки доказів. Розвал дискурсу аналогічний виявленню суперечливості базису дискурсу.

Можна провести аналогію подібного роду в комунікації експресивного типу. Рух в цьому вимірі комунікації означав би узгодження оцінок. Розвал комунікації є виявлення несумісності оцінок.

Користуючись поняттям «простір», можна тепер показати, що таке «простір комунікації». Адресата і адресанта розглядаємо тут як опонентів, або як суб'єкта мовних актів та його опонента. Виділяємо три групи мовних актів (а не п'ять, як у Серля), — констативи (**const**), сугестиви (**sug**) та експресиви (**expr**). Розрізняємо акти за силою: максимальну силу в загальному

випадку мають акти, що створюють дискурс; мінімальну силу — акти, що розвалюють дискурс. Між цими станами знаходяться акти, що посилюють (послаблюють) позиції сторін. Схема матиме такий вигляд:

Види комунікації за ціллю			
Види актів за силою	const	sug	expr
max	Прийняття базису дискурсу	Створення нової комунікаційної реальності (декларативи)	Прийняття системи цінностей
	Посилення тверджень суб'єкта	Посилення комісивів	Посилення цінностей суб'єкта
	або	або	або
	послаблення тверджень опонента	послаблення директивів	опонента
min	Виявлення суперечностей в базисі і розвал дискурсу		

Маємо три сфери комунікації і три експлікації понять «тема» і «дискурс».

Опис комунікації виходить із того фундаментального факту, який Гуссерль називає грецьким *taumazein* — «дивуватись», з чим він зближує поняття «тематизації» дійсності, перетворення її на тему для сприйняття і обговорення. «Здивування» в даному випадку краще, ніж Гайдеггерове «запитування», оскільки не має на увазі обов'язково відповідей (повідомлень у буквальному розумінні). В загальному випадку тематизація-«здивування» означає сприйняття ситуації як ситуації невизначеності, тобто ситуації, яка вимагає вибору. В цій ситуації можна говорити про інформацію внаслідок такого сприйняття певної (мовної чи немовної) події, яке зменшує невизначеність вибору.

Контекст невизначеності породжує *експектації* (очікування) — «можливі світи». Тематизація реальності і є породження експектацій щодо неї. Ці експектації можуть бути різними способами її розуміння, різними оцінками її як засобу досягнення певної мети і різними можливими ставленнями до неї в цілому.

Когнітивний вимір комунікації. Комунікація з когнітивної точки зору є обмін повідомленнями про певний стан речей, або прирощування знання про певну реальність. Це може бути простою сукупністю повідомлень, а може бути і складним пошуком істини. Істину шукають в процесі *дискурсу*. Констатація невизначеності і вказівка на необхідність звести її до мінімуму є встановлення *проблеми* (можна домовитися про градації: проблема розпадається на ряд підпорядкованих *питань*, питання — це проблема, розв'язанням якої є окреме речення (судження) і т.п. Проблема можна трактувати як *задачу*). Дискурс є висування тверджень (суджень), які впливають на імовірність пропонуваного розв'язання, і вибір послідовності тверджень, які розв'язують проблему. Тематизація для когнітивної діяльності і комунікації є прояснення ситуації шляхом вказівки на її незрозумілість (тобто на те, що вона неоднозначно пояснюється наявними інтелектуальними засобами). Все оцінюється у відношенні до основної проблеми, яка тематизує дискурс. Експектації є логічно *можливі світи*, гіпотетичні розв'язання задачі.

Подія (зовнішнього світу) або речення чи інший символ, що констатує подію, несе інформацію, якщо її сприйняття зменшує невизначеність вибору констатива. З цієї точки зору, в когнітивному вимірі різниця між смислом самої події і смислом речення про подію неістотна (нерелевантна).

В когнітивному вимірі кожен мовний акт є повідомленням про щось і тільки повідомленням. Він може бути істинним або хибним (з проміжною серією імовірносних оцінок). Пошуки критеріїв істинності жодною мірою не виходять за межі когнітивного дискурсу, за межі оцінок на істинність-хибність, кудись в апеляції до ефективності, «практики» тощо. Апеляція до дії одразу збиває з толку, бо на місце правильного розв'язання виступає ефективність дії. Між тим у когнітивному вимірі метою є не ефективність дії, а знаходження констатива, який говорить про ситуацію. Проблема полягає не у виборі дії, а у виборі констатива.

Істина в когнітивному вимірі є співвідношення судження (речення) і реальності. Рахуватися з реальністю в комунікативному вимірі — це значить також рахуватися з нормами доказу: якщо посилення на норму доказу («закон логіки») є підставою для твердження про абсурдність гіпотези, вона відкидається так само, як і тоді, коли її спростовує факт. Свобода в когнітивному вимірі є прийняття рішень на основі кращого знання справи, тобто усвідомлена необхідність.

Речення в когнітивному вимірі мають інваріантний зміст (несуть інваріант інформації), якщо однаково впливають на вибір констатива.

Сугестивний вимір комунікації. Як схиляння до певних дій вона може містити в собі дискурс — умовляння шляхом переконування. Однак, це далеко не завжди головний шлях схиляння до бажаної поведінки. В загальному випадку поведінка вимагає мотиву, і зміна мотиву поведінки може бути наслідком раціональних переконань так само, як і наслідком психологічного тиску. Тема-проблема в практичному контексті виникає тоді, коли мотив породжує ціль, здійснити яку реальний стан речей безпосередньо не дає можливості. Тема сугестивної поведінки — це головна задача чи кінцева мета, точніше, відношення між нею та реальним станом речей.

Невизначеність якраз і полягає в тому, що реальність і не дає можливості безпосередньо реалізувати мету (задовольнити потребу), і не містить остаточного присуду про неможливість реалізації такої мети. Великі людські мрії залишалися чи частково залишаються й зараз мріями саме з огляду на цю невизначеність.

Аналогом дискурсу в сугестивному вимірі комунікації є постановка цілей і підціль (стратегія розв'язання основної задачі).

Реальність в сугестивному вимірі означає наявність засобів для розв'язання задачі.

Істина в сугестивному дискурсі може розумітися: (а) як співпадіння «принципу бажання» з «принципом реальності», тобто як тривіальна відповідність мети і наявної реальності; (б) як відповідність стратегії дій (тобто співпідпорядкованих планованих дій) кінцевій меті; (в) як відповідність діяльності по досягненню даної мети прийнятим нормам («життя по правді»). Ці речі не такі вже й різні. Співпадіння (а) і (б) є співпадіння дії і результату дії: коли стратегія реалізована, результат співпадає з бажаною реальністю. В загальному випадку (а) є тривіальний

випадає (б). Не так очевидно з (в). Однак, якщо ми розглядаємо норму як таку ж невимому реальність, як і усе, з чим рахуємося як незалежним від нас, то істина в сугестивній комунікації є співпадіння дії і реальності (дії і цілі, дії і норми як реальності). Експектації в сугестивному вимірі є можливі стратегії досягнення даної цілі.

Партнери по сугестивній комунікації — засоби для досягнення мети, нічого іншого.

Подія (зовнішнього світу) в сугестивній комунікації несе інформацію, якщо вона може служити засобом для досягнення мети, тобто зменшує невизначеність вибору. Подія може говорити, що або реальність, або норма повністю чи частково не відповідає поставленій меті і повинна бути змінена.

Свобода в сугестивному вимірі є можливість реалізації поставлених цілей, бажань, мотивів, тобто «свобода для».

Цінність подій (об'єктів) в сугестивному вимірі інваріантна, якщо вони однаково впливають на вибір поведінки. Якщо розглядати сексуальну поведінку як діяльність по досягненню сексуального задоволення, то об'єкти задоволення — партнерші чи партнери — нерозрізнювальні оскільки, оскільки вони однаковою мірою вдовольняють сексуальну потребу. Сугестивний вимір комунікації — це не той вимір, де виявляються високі моральні чесноти: це суто прагматичний вимір людини. Скільки б ми не декларували, що людина — не ціль, а вища цінність, в щоденному житті і в практичній політиці неможливо не прикидати, чи може та чи інша людина бути використана для тих чи інших цілей. Такий уже вимір має комунікація і вся людська діяльність.

Експресивний вимір комунікації. Метою експресивної комунікації є вираження ставлення суб'єкта до теми. В найпростішому випадку ставлення суб'єкта може бути виражене окремими словечками і вигуками, навіть виразом обличчя чи інтонацією; можлива і цілком безстороння промова в контексті дискурсу, яка по формі буде аргументом, а насправді лише виразом ставлення суб'єкта до події. Чи буде в такому разі це експресивний, а не когнітивний (аналогічно сугестивний) комунікативний акт?

Щоб відповісти на це питання, слід розрізнити мовний вираз як вираз ставлення, як аргумент чи повідомлення і як спонукування до дії. Все залежить від функції виразу в даному контексті. Вигук «Ну!» може бути спонукуванням до дії, а може бути виразом здивування. Заява про власне ставлення до певної

ситуації може служити цілі спонукання співбесідників до дії, а може бути просто декларацією, та й годі. Інша річ, що в реальній комунікації не вдається розчленувати її акти на окремі виміри, цілі, функції. Але цілі комунікації можуть бути різними, і можливі вирази, єдиною ціллю яких є вираз ставлення суб'єкта до ситуації — теми чи її компонентів.

Так званий «прагматичний вимір семіозису», за Моррісом, співпадає з експресивним виміром комунікації.

Аналог істини — відношення висловлення до реальності — в експресивному вимірі, співвідношення виразу і замірів, тобто оцінюється на щирість і фальш. У випадку гри, що надзвичайно важливо для цієї сфери комунікації, ми приймаємо як «правду» добру імітацію не існуючих почуттів, але не терпимо фальшу.

Свобода в експресивному вимірі — «свобода від». Експресивний вимір є вимір, у якому знаходить вираз особистість, індивідуальність. «Я» ототожнюється тут попри усі відмінні і протилежні оцінки, як і «ти». В експресивному вимірі є тільки індивіди, яких ми любимо, ненавидимо або до яких ми байдужі. Експресивний вираз є вираз оцінки, що сполучає, зв'язує, з'єднує, зшиває нас з нашим світом. Світ почасти наш, почасти чужий. Свобода — це міра незалежності Я від мого світу, незалежності, яка реалізується в цьому зв'язку і поєднанні. Прокламація повної незалежності («абсолютна свобода») є відчуття відчуженості Я від світу так само, як і втеча Я в абсолютно надійний, «свій» світ, від якого я цілком залежу, який я не вибираю.

З емоційної точки зору два стани психіки еквівалентні, якщо вони мають один і той же баланс емоційних «сил». Тобто еквівалентні стани депресії, збудженості і т.п., хоча предмети вдоволення і невдоволення можуть бути різними. Здавалось би, це перекреслює спроби вийти за межі людського егоїзму. Насправді ж справа стоїть якраз навпаки.

В експресивному вимірі ототожнення здійснюється за мірками, протилежними практичним міркам сугестивного виміру. «Ти» ототожнюється не в залежності від того, як служить задоволенню певних цілей чи пристрастей, а незалежно від цього: чи приносиш «ти» нещастя, чи радості, «ти» є інваріантом різних емоційних оцінок. Бо в цьому вимірі йдеться про ставлення і відповідно — про інваріанти ставлень. Предмет любові не є більше предметом задоволення потреб — він може бути джерелом страждань, але все ж коханою людиною. Кохання відрізняється від зви-

чайного чуттєвого потягу тим, що об'єкт потягу в коханні один-єдиний і незамінний. В сфері оцінки світу і експресії здійснюється ототожнення **особистості**, інваріантом є індивід. Це зовсім не співпадає з об'єктивною оцінкою властивостей індивіда, бо можна любити і ненавидіти незалежно від об'єктивної оцінки.

Таким чином, можна твердити, що дискусії про свободу і необхідність не могли прийти до остаточного рішення тому, що воно різне в різних вимірах людини. Неодноразово засуджена як вияв заскорузлого раціоналізму формула Спінози «свобода є пізнана необхідність», підтримана Енгельсом, цілком відповідає саме когнітивному виміру комунікації. Насправді йдеться про те, що людина багатомірна, — і якщо її укласти в прокрустове ложе одного виміру, бодай навіть раціонально-когнітивного, неминуче втратить здатність самокритичності і ковзатиме в морок аутизму і розвалу особистості.

Спілкування як дія

Неможливо охарактеризувати пізнавальну діяльність, не описуючи мислення саме як дії (чину). З іншого боку, будь-яка комунікація може бути описана в термінах теорії інформації як обмін повідомленнями. При цьому сприйняття інформації не обов'язково розглядати як когнітивний мовний акт, а, отже, оцінювати на істинність/хибність. Достатньо враховувати ситуацію вибору, наявну в кожному вимірі. З точки зору дії інформацію несе кожен сигнал, який зменшує невизначеність вибору.

Розвиток логіки в напрямку опису практичних міркувань привів до появи теорій, які описують і сугестивну діяльність (див. зокрема Ішмуратов 1987, Ішмуратов 1996). Будуючи логічну теорію дії взагалі чи теорію конфлікту з використанням логіки, дослідник не може обмежитися одним тільки виміром (параметром) дії. В теорії конфлікту обов'язкове врахування і когнітивів, і експресивів («Я-концепції» — Ішмуратов 1996). В трьох вимірах — розуму, волі і почуття — А.Ішмуратов розглядає і формування інтересу, і схему діяльності. Тим не менш логічний аналіз комунікативних актів завжди спирається на поняття «істина», оскільки логіка розглядає процеси доказу, слідування, виведення — хоч би і у різних вимірах діяльності і комунікації.

Розглянемо будь-які, в тому числі інтелектуальні, дії як вчинки з наслідками, що вимагають відповідальності.

Визначимо умови, за яких можлива дія. Їх можна розділити на шість груп:

(1) **Умова наявності учасників дії.** Учасниками дії є суб'єкт дії (агент) і адресат чи адресати.

Позначимо їх символічно: агент — **Ag**, адресат — **Adr**.

(2) **Умова вільного вибору.** Агент повинен мати можливість вибирати і інші варіанти дії. Тому мається на увазі, що кожен учасник дії — і агент, і адресат — має множини експектацій, з яких робиться вибір (напр., гіпотез, намірів, очікувань, надій, побоювань, способів самовираження, оцінок тощо).

Символічно експектації (в тому числі гіпотези) позначимо **Exp(Ag), Exp(Adr)** з індексами 1,2,...

(3) **Умова заміру акту.** Акт повинен мати ціль, або задум, або замір (рос. умысел), якому і підпорядкований вибір дії. Злочин може бути вчинений з заміром і без нього, внаслідок халатності. Акт, вчинений несвідомо або без задуму, оцінюється інакше, ніж цілеспрямований акт. Наприклад, мовний акт як свідомо цілеспрямований комунікативний акт є повідомлення, як несвідомий акт є симптом (хоча він як подія теж непрямо несе інформацію про внутрішній стан агента).

Задум (замір) дії позначимо **Int(Act)** — від **Intentio**. Сукупність об'єктів (подій), що є бажаними результатами дії, назовемо, слідуючи Ішмуратову (1987, 1996), **інтенціоналом**.

(4) **Умова реальності, якій співставляється дія.** З точки зору дії реальність, з якою має рахуватися агент, підлягає повній чи частковій зміні — в цьому власне і полягає дія, чин. Для фізичної дії такої реальністю є насамперед фізично наявний світ. Такий вид дії, як сугестія, має намір більш конкретний: реальністю, яка підлягає дії, є сукупність експектацій, оцінок, мотивів діяльності, очікувань, надій, побоювань тощо адресатів.

Когнітивна комунікація містить повідомлення про стан справ в реальності. Якщо ж когнітивна комунікація є елементом дії, то «реальність» тут розуміється в зовсім іншому сенсі. Повідомляючи про щось, агент має намір вплинути насамперед на адресата. Власне, така дія містить **переконання** партнера (адресата) як спосіб впливу на його поведінку і є дією сугестивною. Стан «ментальності» адресата, його уявлень про реальність і є тією реальністю для агента дії, з якою він рахується.

З точки зору експресивного виміру комунікації реальністю, з якою має справу агент, є його власний внутрішній стан, виражений у експресиві. Однак, це стосується експресивного комунікативного акту. Як дія, експресив має задум, і цей задум є не що інше, як залучення адресата до співпереживання. Знову ж таки дія через експресивну комунікацію є сутестія, але не через переконання, а через пряму дію на емоційний стан адресата, що і виступає в даному випадку як реальність для агента дії.

Реальність, яка співставляється з актом, позначимо як **Real(Act)**.

(5) Умова здійснення акту. Акт повинен бути здійснений; не здійснений, а тільки задуманий акт не оцінюється, або оцінюється інакше, ніж здійснений.

Умову здійснення дії (**Executio**) позначимо **Exc(Act)**.

(6) Умова наявності наслідків дії.

Дія як процес оцінюється лише в тому випадку, коли вона мала якісь наслідки. В противному разі вона принаймні оцінюється інакше. Наприклад, якщо хтось задумав убити когось, вистрілав, але не попав, то дія не сталася. Спроба вчинити злочин мала місце і оцінюється, але не так, як вона оцінювалась би при наявності наслідків. Оцінюється не сам по собі факт здійснювання, а дія в цілому разом з бажаним чи не бажаним для агента результатом.

Символічно подію, що стала наслідком здійсненої дії, позначимо **Consequentio = Cnsq(Act)**. Наслідок можна розглядати як множину об'єктів (включаючи і абстрактні) або подій, що стали результатом дії.

В цілому запис умов комунікативного акту буде виглядати таким чином (як в логіці, вираз в дужках означає «всі...», в дужках із символом **E** — «існують такі..., що...»):

- (Ag)(Adr) (E(Exp1(Ag)) &E(Exp2(Ag)) &...&E(Expn(Ag)) &
 & E(Exp1(Adr))&E(Exp2(Adr))...&E(Expn(Adr)))& (1)(2)
 & Int(Act)& (3)
 & Real(Act)& (4)
 & Exc(Act)& (5)
 & Cnsq(Act) (6)

у кожного агента (1) і у кожного адресата (2) існують різні експектації, і має місце певний реальний стан (4), і дія агента має мету (3), що реалізована (5) і має наслідки (6)).

Дія ефективна, якщо інтенціонал її співпадає з наслідками, або має місце еквівалентність (3) і (6). Дія абсурдна, якщо наслідки суперечать замірам (протилежні інтенціоналу). Наслідки можуть бути неочікуваними, в числі неочікуваних наслідків можуть бути і такі, які суперечать замірам. Оцінка дії таким чином, може бути дуже складною справою. Але оцінка подібного роду, оцінка на ефективність в будь-якому випадку є раціональною оцінкою.

Але істина тут виявляється ні до чого. Дія може бути ефективною і тоді, коли агент знав, як стоять справи в реальності, передавав адресату свідомо хибне повідомлення і мав наслідки цієї дії, що цілком співпадали з його замірами. І, що не раз відмічалось, це могло цілком влаштувати і адресата (адресатів).

А чи можна вважати інформацією хибне повідомлення (і свідому лжу, і помилку агента)? Якщо воно мало наслідки в поведінці адресата, тобто усунуло невизначеність вибору його дії, вплинувши на його експектації, то за визначенням інформація була сприйнята. Практично ми все ж в такому випадку говоримо не про інформацію, а про дезінформацію. Але це якась швидше етична оцінка, що до проблеми ефективності дії не має прямого відношення.

Спокусливо почати «уточнення понять» і узгоджувати ефективність для агента з ефективністю для адресата, вводити додаткові умови і т.д. Недолік таких побудов полягає в необґрунтованості припущення, що «справді ефективна» дія мусить бути побудована на істинних повідомленнях, бути однаково ефективним здійсненням експектацій всіх її учасників, приносити всім добро і радість. Можемо поки зафіксувати ту обставину, що, включаючись до дії як її елемент, когнітивна, сугестивна та експресивна комунікація підпорядковуються вимозі **ефективності дії**, яка може так само бути несумісною з умовою істинності повідомлення, як і з умовою взаємної ефективності — корисності, успішності, бажаності — для обох учасників дії. І якщо ефективна дія може включати вирази радості і задоволення одних її учасників, то інші, адресати, можуть переживати страждання. Досить цієї простої констатації хоча б для того, щоб не виводити істинність

із практичного успіху і не тривіалізувати етико-естетичних проблем.

Ефективність є специфічним виміром дії і не може бути однозначно співставлена з істиною, добром і красою. Але ефективність не є єдиним виміром дії. Дія може бути кваліфікована і за тими ж параметрами, за якими виділялися вище типи комунікації.

Можлива дія, задум якої полягає в здобутті істини. Найпростіший приклад — постановка питання, що формулює «задум» (неясність чи факт відсутності необхідної інформації), і одержання від адресата прямої відповіді. Цю схему можна поширити на спільні з адресатом пошуки відповіді на підставі непрямих даних при обов'язковій умові правдивості повідомлюваної інформації; можна розглядати монолог як подібний за ціллю «діалог» дослідника з самим собою; можна розглядати дослідження як «діалог» людини з фізичною реальністю, коли спровоковані агентом природні події є ніби відповіді на запитання. Така дія є **когнітивною (пізнавальною)**. На процедури пізнавально ефективної дії — наприклад, на правила логічного виведення чи речення, які формулюють ці правила — може поширюватись властивість «бути істинним», хоча йдеться насправді про властивість зберігати істинність складових речень при всіх перетвореннях.

Можлива дія, задум якої полягає в спричиненні добра адресатові. Легше визначити дію, яка має задум і наслідки в уникненні зла. Певну класифікацію зла пропонує будь-який кримінальний кодекс у вигляді системи покарань; можна розглядати позбавлення життя, свободи, майна, середовища близьких, торттури і приниження гідності універсальними видами зла (страждання), що причиняється ближньому. Відповідно дії, спрямовані проти спричинення зла, можна розглядати як добрі. Виходячи з тих же узагальнень схеми, можна розглядати дію як «монолог», в якому випадає вирішальна для сутестії ланка — безпосередній адресат. І у випадку, коли чиновник підписує доленосні для живих людей документи, не маючи конкретних адресатів своїх дій перед собою і не уявляючи їх реального життя, це не знімає питання про наслідки його дій. Неможливість визначити поняття добра для людей на всі випадки і в усі часи не означає, що не можна оцінювати дію на добро і зло: труднощів тут не більше, ніж в оцінці ефективності.

Можна відмітити, що в переважній більшості випадків мотиви злих дій полягають зовсім не в тому, щоб причинити адресату страждання. Частіше люди просто не рахуються з можливими стражданнями як наслідками їх діяльності і переслідують свої егоїстичні цілі, повністю ігноруючи інших людей. Страждання адресатів в такому випадку є не ціль, а засіб для агента дії. Тим не менш дія не тільки оцінюється як зло, але, більше того, у правовій практиці страждання адресатів як засіб не відрізняється від страданя як цілі: в обох випадках причинення зла вважається заміром. Для права неістотно, чи убивство здійснене з метою пограбування, чи для приємності убивці: додатково карається лише особлива жорстокість, що знову ж таки може мати різні мотиви. Є природне для людини почуття емпатії — співпереживання, співчуття; дорослі і діти, позбавлені цього почуття, розцінюються як хворі на аутизм, вони завжди ведуть себе не цілком нормально. Ігнорування чужого страждання ототожнюється з задумом на причинення страждань.

Сказане можна підсумувати таким чином. Можлива проста класифікація видів діяльності, яка співпадає з характеристикою простору людського буття як тримірного простору. Звичайно, така класифікація дуже вже примітивна — в ній витвір мистецтва є такою ж експресією, як і вигук «Ах!», повідомлення про сімейні новини має такий же істинносний статус, як і твердження про замкненість Всесвіту. Тим не менш вона корисна тому, що показує принципову різницю вимірів, які діють у просторі людини.

Критерій раціональності осмислено можна застосовувати лише при оцінці дій з погляду ефективності.

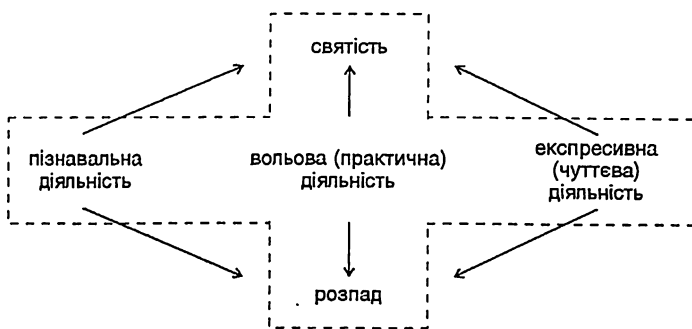
Буття як порядок і хаос

Згадаємо тепер трифункціональну схему індоєвропейської міфології, запропоновану Дюмезілем. Три основні функції індоєвропейських богів — це функції підтримання духовної діяльності (*souveraineté*), військово-силової (*force*) та господарськи-продуктивної (*productivité*). І дослідження етнологів (Гернер), і аналіз індоєвропейської міфології засобами лінгвістики (Гамкрелідзе і Вяч. Іванов) не принесли підтвердження концепції соціологічної основи трифункціональності в трьох основних класах давнього індоєвропейського суспільства. З іншого боку, схема трифункціональності виявилась більш універсальною, ніж сподівались

індоевропеїсти. Можна вважати більш імовірним, що в трифункціональності *souveraineté*, *force*, *productivité* знайшли вираз структури більш глибокої, ніж минула соціальна організація. Швидше соціальні форми осмислювались в загальнолюдській тричленній опозиції інтелектуально-духовної, владно-силової і матеріально-практичної діяльності. Одним із виявів цієї структури стало в європейській філософській літературі осмислення людини в поняттях розуму, волі і почуття.

Це б підтверджувало фундаментальність відмічених трьох вимірів людського буття і, з іншого боку, загальнотеоретичну значущість аналізу міфології архаїчних суспільств, який може зробити істотний внесок також і в розуміння структур сучасності. Поєднання студій в галузі міфології з психоаналітичними дослідженнями обіцяє глибокі результати, якщо це здійснюватиметься з науковою обережністю. Можемо говорити про фундаментальні виміри людського буття як про фундаментальні людські сутнісні сили, користуючись старою доброю термінологією.

Дещо змінивши схему, що наводилась вище у викладі концепції Е.Фромма, матимемо таке структурне зображення:



Я назвав би цю структуру «хрестом Адама», оскільки вона відображає загальнолюдські виміри буття як діяльності. Звичайно, лише на малюночку-моделі структура нагадує хреста, — насправді в суспільстві «вироджені випадки» розташовані в його ж таки порох і пустотах, а в індивідуальній психіці мова може йти про «зміщення центру ваги» Я в який-небудь «пункт на периферії».

Від архаїчного «світового дерева» до Гегелівського «заперечення заперечення» людська свідомість демонструє прагнення укласти світ в потрійні структури. Це говорить, можливо, наперед не про світ, а про наш категоріальний апарат. Проте, раз це зручно, не будемо відмовлятися від старовинних форм; важливо усвідомлювати, який реальний зміст криється за структурною ієрархією.

Вгору від норми — а в нормі, нагадаю, фундаментальні виміри людини автономні і мають різні «керуючі параметри» — знаходиться той із напрямів втрати багатомірності, який йде через комунітас (стан більш хаотичний, ніж основна структура) з наголосом на колективні цінності через відмову від Я аж до пасіонарної святості з повною самопожертвою. Характерною рисою святості є розчинення особистості в колективності, що відповідно в різних вимірах означає: (1) нерозрізнюваність знання і віри (відмову від власної позиції і особистого пошуку істини), (2) біофілію (принцип любові як принцип універсального чи локального гуманізму), (3) подолання страху смерті (зокрема надію на безсмертя). Тут антитези лініям деструкції особистості за Фроммом умисне сформульовані в термінах християнської ідеології; формулювань святості в історії було багато.

Вниз від норми — напрям втрати багатомірності, який йде через посилення індивідуалізму аж до повної втрати критеріїв колективності та повної деструкції. Орієнтація на егоїзм означає ставку на відособлення, в хворобливих випадках — аж до ненависті до «чужого», що не виключає, взагалі кажучи, реальної втрати колективної поведінки, а базує комунітас і навіть солідарність на відчутті спільного ворога, тобто усе більш примітивних форм колективності. Шлях «праворуч» — шлях до спрощення індивідуального буття аж до падіння в нарцисизм, некрофілію та синдром інцесту. Так визначені Фроммом наслідки розпаду особистості є кінцевими пунктами ковзання «вниз» по трьох «керуючих параметрах»: розуму, волі та почуття, або заперечення істини, добра і краси. Якщо не вживати традиційних слів і говорити про суть справи, то йдеться про відмову від об'єктивності уявлень про дійсність і заміну дійсного бажаним (нарцисизм проти істини), переважання сили над компромісом і зростання жорстокості в діалозі людини з буттям, зростання страху в

емоційній оцінці буття, страху, відповіддю на який є злоба та «беспредел».

Абсолютна святість стає нерозрізною від абсолютної деструкції. Повний індивідуалізм в уявленні про навколишній світ так само усуває знання істини і замінює його некритичним прийняттям бажаного, як і пасіонарна відданість вірі. Відданість «своїм» має зворотною стороною ненависть до «чужих», і співвідношення злоби й саможертви може бути однаковим на обох полюсах. Любов до високих ідеалів виявляється в певних ситуаціях надзвичайно жорстокою. В соціальному плані переродження радикально-гуманістичної тенденції на деструктивну починається з її інституціоналізації, з появи ієрархії. Коли влада переходить до рук інституціоналізованих «святих», деспотизм набуває форм непорівнянно важчих, ніж «нормальні» форми зла — і це зрозуміло, оскільки «антиструктура» є не «чистий хаос», а просто більш примітивний порядок.

А в нормі — центрування особистості навколо розвинутої структури з автономними керуючими параметрами розуму, волі і почуття, незначні флуктуації до більшої чи меншої колективності, більшого чи меншого егоїзму. Зміщення центру ваги на менш структуровану периферію особистості може бути досить небезпечним, і в певних історичних ситуаціях соціальних катастроф, коли суспільство проходить через свою «точку біфуркації» — примітивні, але сильні особистості із «зміщеними центрами» можуть відігравати колосальну роль. В руках, які спроможні в ситуації катастрофи звалити суспільство на нову структуру, завжди є святі-пасіонарії, фатальні лиходії та безтолкові емоційно піднесені люди, які самі не знають, чого хочуть. Проте, подібні ситуації катастроф з великим інформаційним «шумом» та виключною роллю випадку не вичерпують проявів активності антиструктур. Виняткова концентрація зусиль та здатностей в одному напрямку здатна здійснювати прориви і в нормальному, рівноважному стані суспільства, якщо тільки результати дії «одномірних» зможуть бути асимільовані структурно організованим суспільством. В будь-якому випадку йдеться не стільки про взаємодію між добром і злом (істиною та хибною, гармонією та бридотою), скільки про взаємодію визначеності (з її оцінками, в тому числі на добро і зло) та невизначеності.

По суті характеристика спільноти і особи має справу з настільки різними предметами, що невідомо, як їх порівнювати. Відношення між ними аналогічне відношенню між мовою та мовленням (текстом). Істинним чи хибним, добрим чи злим може бути «текст буття», а не норма, сукупність правил, структура. В мові є свій порядок (своя структура) і свій хаос. Але мовний хаос може дозволяти осмислене мовлення, а мовний порядок може заважати осмисленості. Те ж і з нормами добра і зла. Так, граматична форма може утворюватися за чіткими правилами, а може щоразу за винятками з правил. Структури — граматичні форми часу, як, наприклад, «майбутнє в минулому» тощо — можуть бути в інших мовах виражені словами, а не граматикою. Що в родовому відмінку множини середній рід мусить мати не таке закінчення, як чоловічий, — це вже такі атавізми давніх класифікацій, які можна вважати шумами швидше, ніж інформацією.

Норма добра тим, що вона дозволяє виразити структуру, тобто границю між добром і злом, розумним і дурним (безглуздим, ірраціональним). Її ніколи не вистачить, завжди знайдеться контекст, в якому визначальними виявляться обставини, не передбачені нормами. Норма може бути бідна і багата, а не істинна чи хибна, добра чи зла. Надто бідна норма провокує «беспредел». От і все.

Елементи хаосу необхідні для упорядкованого суспільства, оскільки воно дискретне і між дискретними станами із своїми просторами-структурами утворюються лімінальні «порожинни». Ван Геннеп — Тернер показали загальнолюдський характер «порогових» ситуацій і їх пов'язаність із можливістю переходів з одного стану в інший — переходу, без якого не було б структури. Бо структура є лише там, де одну і ту ж позицію можуть зайняти різні люди: структура задана на множині з невизначеними елементами. Можна сказати, соціальна структура є у племені тоді, коли можливий не лише вождь, а й заступник і тимчасово виконуючий обов'язки вождя.

Хаос лімінальних та маргінальних станів має свій порядок, створений за принципом заперечення простору нормованої і ієрархізованої структури, що точно відображається у вдалому терміні «антиструктура».

Всі рівні організації завжди наявні в бутті індивіда. Найнижчий структурно, найпростіший рівень буття можна порівняти з плином

по течії, коли всі координати кожен індивід буде на власному Я (як просторові координати — на власному тілі). Світ людини плине разом з людиною, і це, власне, і є буття на відміну від небуття чи становлення: буття в рамках даного статусу, буття як життя, що протистоїть небуттю і не поширює своїх характеристик поза своїми межами — все, що «за порогом», для нього не існує. «За порогом» — таїна. Буття стабільне і незамутнено спокійне, тут і там спалахують флуктуації змін, які швидко згасають, не лишаючи сліду.

Досить виділити незалежні від індивіда координати, помістити себе в простір, що знаходиться поза рамками Я, як буття саме перетворюється на плин крізь простір. Буття тече крізь людину, — точніше, буття перетворюється на різноманіття течій, що плінуть кожна через нас звідкись і кудись. Людина відчуває себе моментом між народженням і смертю, тобто становленням.

Це нестійке світовідчуття буття-в-становленні є переживанням не вищої організації буття, а лише певного етапу самоорганізації. Вище знаходиться той етап самоорганізації, на якому, спираючись на міцну структуру як на Галілеєву «точку опори», людина змінює плин буття, оволодіває ним, утверджується в бутті і олюдинює його. В міру своїх можливостей — заданих і обмежених, звичайно, простором (структурою). Буття-в-становленні має в собі саме ту невизначеність, яка є джерелом підвищення рівня організації.

В соціальному плані ступінь самоорганізації підвищується, коли поведінка стає все більш колективною; в особистому плані йдеться про макроскопічні характеристики та «колективні змінні» при описі і оцінці явищ психічного життя. Подібно до того, як стан меншої та більшої самоорганізованості фізичних систем, «структура хаосу» оцінюється за наявністю ознак колективної поведінки елементів системи, за зростаючою роллю макроскопічних керуючих параметрів, так можна метафорично говорити про колективну поведінку явищ психічного життя індивіда. Взагалі кажучи, кожна психічна подія неповторна, і зміст речення залежить кожного разу від контексту. Те ж відноситься до вчинку та його оцінки. Пошук істини сповнений спалахів і згасань окремих думок, що є водночас і емоційними оцінками, і вольовими рішеннями, «інтонуваннями» думки, за виразом Бахтіна. Але цей видимий хаос спалахів і згасань описується і

макроскопічними характеристиками, серед яких із когнітивної точки зору найважливіші «істина» і «лжа» («хиба»), із практичної, вольової — «добро» і «зло», а в сфері почуттів незрозумілим чином людина здатна реагувати на гармонію як вищий прояв порядку.

Розділ III

Істина і абсурд

Проблема істини і «криза європейської культури»

Як не парадоксально, чим бурхливіший розвиток європейської цивілізації, тим серйозніші розмови про її кризу. Серед тих, хто писав про кризу європейської культури, були і її противники, і захисники її основ. Захист Європи від Європи нерідко починається з аналізу духовних основ європейської культури, насамперед з статусу істини.

З цієї точки зору чи не найглибша спроба оцінити трагедію європейської цивілізації, очевидну в жахливі 30-ті роки, — філософія Едмунда Гуссерля. Особливо ясно основні позиції Гуссерля викладено в його останньому, неопублікованому за життя творі — статті «Криза європейського людства і філософія» (Гуссерль 1936).

Європа як культура — це «супернація», як говорить Гуссерль, певна цивілізація, яка охоплює нації і століття. Гуссерль прагне визначити її відмінності від усіх інших цивілізацій, аналізуючи не виробництво, не соціальні форми, а духовну сутність її, що виявляється в усій культурі, включаючи науку, а насамперед у філософії.

Такою особливістю, за Гуссерлем, є концепція ідеї і норми, що створила, починаючи з стародавньої Греції, нове людство. «Спочатку в рамках руху... виникає і поширюється особливе людство, яке, живучи в кінцевому, прагне до полюса безкінечності. Одночасно формується новий спосіб суспільних відносин і нова форма постійно існуючих спільностей, духовне життя яких несе в собі дякуючи любові до ідей, виготовлення ідей і ідеального нормування життя безкінечність в горизонті майбутнього: безкінечність поколінь, що оновлюються під дією ідей» (Гуссерль 1936, с.109).

Гуссерль показує зв'язок ідеї безкінечності з ідеєю натуралістичного і об'єктивістського пояснення природи. Саме завдяки ідеї безкінечності можливе безстороннє споглядання, *theōgía*. «Людину охоплює пристрась до споглядання і пізнання світу, вільна від усяких практичних інтересів, і в замкненому колі пізнавальних дій і присвяченого їм часу переслідується і твориться не що інше, як чиста *theōgía*» (с.115). Абсолютною цінністю стає ідеальна істина... «Якщо ідея істини самої по собі стає універсальною нормою всіх відносних істин, що бувають у людському житті, дійсних і можливих ситуаційних істин, то це

тосується і всіх традиційних норм, норм права, краси, доцільності, цінності особистості володарів, цінності людських характерів etc.» (с.117). Бог логізований і перетворений на носія абсолютного логосу. В духовному образі Європи є «не тільки сусідство окремих націй, що діють одна на одну лише в торговельній та збройній боротьбі; новий, породжений філософією і її окремими науками дух вільної критики, орієнтований на безконечні задачі, володіє людством, творить нові, безконечні ідеали» (с.118).

Гуссерль прагне врятувати раціоналізм, але він бачить в його слабостях джерело кризи — не тільки духовної, а найгострішої політичної — всієї європейської культури, всієї Європи.

Причини кризових явищ, що руйнують ізсередини раціоналізм європейського духу і підривають здатність до безконечного zlepokладання, Гуссерль вбачає в об'єктивістській натуралістичній орієнтації. Згідно з Гуссерлем, з натуралізму випливає втрата орієнтації на власне духовний світ. Натуралізм підсовує скрізь паралель між духовними і фізичними, матеріальними явищами і проковує спроби знайти причинний зв'язок між світом фізичного і світом духовного. В результаті царина духу залишається поза межами аналізу.

З натуралістичного об'єктивізму, за Гуссерлем, випливає фанатизм абсолютного володіння істиною носія кожної окремої картини світу. Погодження різних картин світу можливе лише в царині духу, але саме вона виявляється закритою, захищеною речами, озовнішненими та зречевленими продуктами інтелектуальної діяльності. Звідси нетерпимість та взаємна непроникливість ідеологій, що загрожує великій цивілізації.

Задум Гуссерля грандіозний. «Щоб досягнути протиприродності сучасної «кризи», треба виробити **поняття Європи як історичної телеології безконечної мети розуму**; треба показати, як європейський «світ» був породжений з ідеї розуму, тобто з духу філософії. Потім «криза» може бути пояснена як **уявний розвал раціоналізму**. Причина утруднень раціональної культури полягає, як було сказано, не в суті самого раціоналізму, але лише в його **озовнішненні**, в його перекинутті «натуралізмом» і «об'єктивізмом». Є два виходи з кризи європейського існування: або приєднання Європи у відчуженні її раціонального життєвого смислу, ненависті до духу і впадіння у варварство, або ж відродження Європи в душі філософії завдяки подоланню натуралізму героїзмом розуму» (с.126).

Заклик Гуссерля «До самих речей!» (Zu den Sachen selbst!) важко зрозуміти в контексті його критики об'єктивізму. Гуссерль (незалежно від нього — Мур в Англії) відкриває таку фундаментальну рису свідомості, як її **інтенціональність** — спрямованість на щось поза нею. Водночас він говорить про те, що картина світу греків є «їх власне суб'єктивне уявлення зі всіма значущими для них реальностями, що сюди входять, наприклад, боги, демони і т.д.» (с.105), і взагалі: «Навколишній світ — це поняття, притаманне виключно духовній сфері. Що ми живемо в нашому нинішньому світі, яким визначаються всі наші труди і турботи, — це факт, що звершується чисто в душі. Навколишній світ — це явище нашого особистого і історичного життя» (там же). Як узгоджується це з раціоналізмом та його фундаментальним поняттям «істина»?

Гімн, проспіваний героїзму розуму, може бути трактований і в душі Ніцше, що вмістив всю велич людини в індивіді, творцеві і істини, і моралі, — і в душі Маркса, для якого творчість лише відкриває в природі цінність її для людини, Gebrauchswert. Поза всяким сумнівом для створення картини світу необхідне багатство особистого і історичного життя, але чи значить це, що питати про існування богів і демонів безглуздо?

Згадану працю Гуссерля зручно порівняти з аналогічною працею Гайдеггера — доповіддю «Обґрунтування новоевропейської картини світу метафізикою», прочитаною 9.6.38 (зараз публікується під назвою «Час картини світу». Див. Гайдеггер 1938).

Як і Гуссерль, Гайдеггер розглядає філософію, точніше, метафізику не тільки як вчення про істину світу, буття в цілому, але й як основу епохи, що завдяки певному розумінню істини накладає відбиток на сутність образу епохи і пронизує всі її явища. Європейська цивілізація за Гайдеггером переживає кризу, з якої має вийти оновленою або загинути.

Говорячи мовою Гуссерля, інтенціональним, спрямованим на щось є **запитання** чи, ближче до німецького *das Fragen*, **розпитання** буття, аналогічне Гуссерлеві «тематизації». Буття лише інколи дивує людину і звертає на себе її стурбовану увагу. В цілому ми просто приймаємо те, що є, ми «закинуті в буття». Уже розпитання починає той процес пошуку, дослідження, який є сутністю людини. Отже, намір і у Гайдеггера, сказати б, феноменологічний і структуралістський: виявити структуру людського буття «ізсередини».

Гайдеггер наполягає на цьому внутрішньому вимірі, оскільки двоїстість, метафізичність людської ситуації для нього є джерелом європейської кризи. Людина є розумна тварина, *animal rationalis*, з погляду об'єктивістів — «складається» з тваринності і розумності, тілесності і духовності, і комбінуванням цих «складових» займається антропологія, що ставить собі метою визначення сутності людини. Тим самим уже приймається певна позиція, яка видається Гайдеггерові найбільшою хибією європейської цивілізації.

З точки зору Гуссерля найвразливішим місцем західної культури є її об'єктивізм і натуралізм, що не дозволяє визначити місце суб'єктивності, постійно переплутує феномени фізичні і психічні, веде до вибухів суб'єктивізму і втрати завоювань раціональності. Гуссерль прагне врятувати західну культуру від її «присмерків» та ірраціоналістичного здичавіння. Гайдеггер належить до іншої епохи: суб'єктивність в європейській культурі легко перемогла класичний натуралізм, і Гайдеггер показує, що зовсім не в її ігноруванні полягає природа західної культури. Він взагалі не користується цим поняттям: для нього «велика грецька культура», культура Середньовіччя, новоевропейська культура, що починається від Декарта, — все це різні і неспівставні культури. Гайдеггер не використовує такого виміру, як «прогрес», зокрема в осягненні істини, — адже істина в кожній культурі визначається її власною і неповторною метафізикою.

Тією рисою **новоєвропейської** культури, яку Гайдеггер вважає відповідальною за всі катастрофічні наслідки, є орієнтація на пред-ставлення, ре-презентацію, *Vor-stellung*, тобто на «постановку перед собою» всього, в чому живе людина, у вигляді речей, об'єктів, сутностей, суцього. Перекладач і послідовник Гайдеггера В.В.Бібіхін вводить неологізм «постав» (від рос. «поставлять», поставчати) як ім'я для діяльності по перетворенню в збірку об'єктів, в наявне майно всього, з чим має справу дух людський. Таким чином створюється **картина світу**, в якій розташовані та упорядковані різним чином об'єкти, що в сукупності являють собою судце. Поза судцим залишається те, що власне є головним і що забувається метафізикою **новоєвропейської** культури — Буття. «За-бути» — значить залишити «бути» десь «за».

Як тільки європейська культура в особі **новоєвропейської** метафізики створює картину світу, вона вміщує в цю картину

і людину — десь в куточку, як старі італійські майстри вміщували в своїх картинах автопортрет. Людина стає річчю серед речей, і в метафізиці «картини світу» створюється «антропология» для того чи іншого вирішення питань про співвідношення *ratio* та *animal*. Справа, отже, не в суб'єктивності самій по собі, а в тому, чи вміщуємо ми суб'єкта в картині світу.

Що можна сказати про новоевропейську культуру, виходячи з її схилання перед речами, технікою, організацією, раціональним влаштуванням, культурною політикою і так далі, легко уявити.

Незалежно від Гайдеггера філософію буття і запитування розвинув видатний російський гуманітарій М.М.Бахтін. Співпадаючи з концепцією Гайдеггера в загальному підході до обговорюваної теми, вона в чомусь істотному протилежна за своїми висновками.

В основі філософії Бахтіна — уявлення про буття у всіх його сферах як про вчинок чи, краще сказати, чини. Польське «*dzieje*» (галицизм «дії») в значенні «історія» найкраще відповідає цьому баченню. Для Бахтіна все в людському бутті є вчинок, в тому числі і думка, мисль. Отже, за все людина мусить відповідати, в тому числі і за те, що відбулося лише в її голові. В цій тезі видний інтелігентський мазохізм Росії на зламі століть — комплекс космічної провини, прагнення злити воедино народ і інтелігенцію, культуру і життя, чин і самосвідомість чину.

Ідейно ця концепція має витоки в ліберально-позитивістській номіналістичній філософії Потебні — Овсяннико-Куликівського — М.Ковалевського, для якої не існує реально мови, а є лише мовлення, конкретні *speech acts*, немає розгортання історичних сил, а є лише конкретні вчинки конкретних людей. Тільки в першому випадку швидше вчинки розглядаються за аналогією з мовними актами, а у Бахтіна — мовні акти за аналогією з реальними вчинками. Максималізм цієї настанови відрізняє Бахтіна від Гайдеггера, для якого сфера буття може бути оцінена як чин лише тоді, коли вона піддана розпитуванню; буття неосмислене і не «запитане» не може бути оцінене так, як оцінюється вчинок, що потребує вибору в полі аргументів. Цьому гайдеггерівському підходу протистоїть підхід Бахтіна: «Відповідальний чин і є чин на основі визнання повинносносної єдиності (долженствующей единственности). Це утвердження не-алібі в бутті перетворює пусту можливість у відповідальний дійсний вчинок (через емоційно-вольове віднесення до себе як активно-

го)... Утвердити факт своєї єдиної незамінної причетності до буття — значить увійти в буття саме там, де воно не рівне собі самому — увійти в подію буття» (Бахтін 1920..., с.43).

Як і Ніцше, як і Гайдеггер, Бахтін відрізняє осмислення дії від самої дії і тому відносить істину, добро, красу, трагедію, гармонію і так далі не до самого буття, а до його «сислового змісту». Він прагне ліквідувати розрив між життям і культурою (подекуди і життя називаючи видом культури), їх протистояння. «Але можлива неінкарнована думка, неінкарнована дія, неінкарноване випадкове життя як пуста можливість; життя на мовчазній (?) основі свого алібі в житті — відпадає в байдуже, ні в чому не укорінене буття» (с.44). Згадка про реінкарнацію тут дуже цікава, бо сфера трансцендентного як понадособистісного буття смислів неминуче нагадуватиме переселення душ. Для Бахтіна ця сфера є сфера безконечних питань, де не можна почати, де все тоне в морі смислу, бо зсередини сислового змісту неможливий вихід в єдину дійсність (с.43). З цієї точки зору Бахтін протистоїть Ніцше, для якого життя є діонісійське вторгнення в буття без усякої відповідальності, не як чин, а як стихія (с.48).

Незважаючи на максималізм цієї позиції, вона стає цікавою, якщо її позбавити саме романтико-революційних претензій. Два полюси чину — дія і смисл — ніколи не можуть співпасти, і розрив між ними, залишаючись вічним, завжди буде джерелом трагедій і радостей недосяжності і осягнення. Як усі проблеми, ця теж розв'язна лише локально — але до цього і слід прагнути.

Таким локальним розв'язанням є подальший розвиток концепції Бахтіна — гіпотеза висловлення як відповіді на питання. Висловлення розуміється так же загально, як вчинок, — вчинком є і все життя, висловленням — і роман «Анна Кареніна». Смисл тепер визначається через співвідношення між питанням і відповіддю. Іншими словами, про смисл висловлення можна говорити лише у контексті **запитання**, відповіддю на яке є дане висловлення. (Близьку концепцію на той час висунув англійський гегельянець Р.Коллінгвуд).

Бахтіну судилася не академічна кар'єра і визнання інтелектуальної еліти, а табори ГУЛАГ'у та тривале забуття аж до запізнілого спалаху популярності в шестидесятих роках. Тим не менш як філософ він досі не співставлений з Гайдеггером, якому в багатьох відношеннях не поступається. Бахтін вводить у розгляд

проблему відповідальності за буття в спосіб більш властивий пізнішим працям Сартра.

У зв'язку з тим, що консерватор Гайдеггер був дещо скомпромітований лояльністю щодо нацистів принаймні в певний час, його погано знали в післявоєнній Німеччині і краще у Франції. Сьогоднішній посткомуністичний світ з його схильністю до «критики справа» та традицією марксистської інтелектуальної недисциплінованості наче створений для філософії Гайдеггера. Гайдеггер став одним із найпопулярніших наших філософів, а щодо істини, то мені доводилося чути від одного колеги обурений вигук: «Як можна говорити про істину після Гуссерля!»

Незалежно від оцінок феноменологічної філософської традиції не можна не визнати, що в ній академічна, здавалось би, проблема об'єктивності та істини введена в контекст кризи європейської цивілізації.

Емпіричні дослідження безконечності

Ідея Гуссерля щодо зв'язку європейської культури з безконечним виміром надзвичайно приваблива. Не сперечаючись із його розумінням сутності давньогрецької цивілізації слід все ж уточнити, що подолання страху перед безконечністю — риса насамперед новоевропейської культури. Принаймні від Ньютона і Лейбніца утверджується навіть некритичне ставлення до поняття безконечності, завдяки якому, треба сказати, математичні дослідження Всесвіту досягли неймовірних успіхів. Епоха критицизму починається в високій теорії лише в останній чверті XIX ст., але на математичній практиці вона мало відобразилась. XX століття було епохою емпіричних досліджень безконечного Всесвіту. Насамперед скептицизм глибоких мислителів Заходу щодо претензій на істину перед лицем безконечності має бути співставлений з реальними результатами цих емпіричних досліджень.

Наші знання про Всесвіт до початку XX століття фактично обмежувались Сонячною системою. Світ далеких зірок залишався поза точним науковим описом, наука лише постулювала, що закони Ньютона діють у всьому безмежному просторі. Лавина фактів, зібраних і проаналізованих завдяки розвиткові техніки астрономічних досліджень, дозволила вченим протягом приблизно п'ятнадцяти років початку XX ст. здійснити в описі зоряного світу роботу, яку можна порівняти з працею Коперніка над

картою Сонячної системи. Найзначнішим емпіричним відкриттям того часу стало встановлення Е.П. Хабблом розширення Всесвіту. 1929 р. Хаббл беззаперечно довів, що зорі розбігаються із швидкістю, тим більшою, чим далі від нас знаходяться.

Закон Хаббла став експериментальним підтвердженням теорії, яка на той час давно існувала. Ще 1916 р. Ейнштейн завершив роботу над загальною теорією відносності. З теорії випливали висновки про те, що світло має гравітаційну масу. Експедиція Еддінгтона в Бразилію для спостереження над сонячним затемненням блискуче підтвердила припущення про відхилення світлових променів у полі гравітації.

Теорія Ейнштейна допускала різні розв'язання рівнянь, що характеризували стан Космосу; сам Ейнштейн схилився до такого розв'язання, якому відповідав стаціонарний стан. При цьому Всесвіт мислився як кінцевий, але безмежний — можна провести аналогію з поверхнею кулі, що не має меж, але кінчна за розміром. 1922 р. в берлінському фізичному журналі була опублікована стаття петроградського фізика О.О.Фрідмана, через рік — ще одна стаття; там доводилось, що слід обрати нестаціонарний стан Космосу. Всесвіт повинен або розширюватися, або пульсувати. Ейнштейн врешті визнав правоту Фрідмана, а результат Хаббла надав Фрідманівській моделі значення фундаментального наукового відкриття.

Але якщо Всесвіт розширюється, то колись він був у все меншому обсязі! З теорії Фрідмана випливає якраз наявність «сингулярності» — такого моменту в історії Космосу, коли вся його маса була зосереджена в одній точці. В законі Хаббла відстань до галактик і швидкість їх розбігання зв'язані константою, точне визначення якої дозволило б визначити вік Всесвіту. Перші результати були дуже неточні — вони давали вік Всесвіту, менший, ніж точно встановлений на той час вік Землі. Однак, зараз ми можемо з більшою чи меншою певністю сказати, що сингулярність віддалена від нас приблизно на 15 мрд. років.

Різні концепції розширення Всесвіту із стану «першоатома» висувалися ще в тридцятих роках, але фізично обгрунтовану теорію запропонував Г.А.Гамов в 1946 і 1948 роках. Свою теорію він назвав теорією «Великого Вибуху» (по-англійськи цей вираз звучить з гумором — «Big Benz», дослівно щось на зразок «Великий Бабах»). Теорія Великого Вибуху містить розрахунки етапів еволюції Всесвіту, які прекрасно збігаються з

даними космології та астрофізики. А 1964 р. несподівано надійшло підтвердження теорії. Американські фізики Пензіас та Уїлсон відкрили так зване «реліктове випромінювання», решки тієї стадії еволюції Всесвіту, на якій існувало тільки світло (фотони).

Астрономія, як бачимо, працює тепер не просто на опис зоряного світу, а й на космологічні моделі надзвичайно широкої загальності. Можливості спостереження в післявоєнний час значно розширились завдяки розвитку радіоастрономії. Так, завдяки новим методам спостереження 1963 р. відкрито надзвичайно цікаві об'єкти — квазари, що скорочено означає «квазізоряні об'єкти». Квазари віддаляються від нас із швидкістю, що доходить до 285 тис. км на секунду, тобто близько до швидкості світла.

Чи будуть відкриті об'єкти, які знаходяться від нас далі, ніж квазари? Якщо існують відстані, набагато більші, ніж ті, які зараз нам доступні, то об'єкти на цих відстанях розбігатимуться із ще більшою швидкістю, ніж найдаліші квазари. Але теорія відносності забороняє говорити про швидкості, більші, ніж швидкість світла, тобто 300 тис. км/сек. Отже, існує «край світу».

Найдаліші квазари знаходяться від нас на відстані приблизно 10 мрд. світлових років. Іншими словами, зараз ми одержуємо інформацію про те, що відбувалося з квазарами 10 мрд. років тому. Очікувати сигналів про те, що було поза межами сингулярності, марно, — «край світу» існує не лише в просторі, а і в часі.

Спробуємо оперувати більш наочними уявленнями про ті колосальні відстані, якими оперує космологія і космографія.

Слово «міріади», яке в нашій культурі має невизначений і метафоричний сенс, в стародавній Греції мало точний зміст: міріад — 10 тисяч, тобто 10^4 . Греки були народом практичним і, на відміну від вавілонян або стародавніх індійців, не мали схильності до оперування дуже великими числами. Міріад був найбільшим числом, яке практично вживалось і піддавалось уяві: адже, за нашими одиницями довжини, десять кілометрів якраз в міріад разів більше від метра, і наочній уяві доступне порівняння часу, за який ці відстані можна пройти.

Візьмемо збільшення і зменшення в міріад разів за основу уявного експерименту.

Припустимо, що за командою ми збільшуємося в міріад разів і озираємо Всесвіт з нової перспективи. Отже, раз! — і нашим домом стала вже не квартира, а навколосемний простір — Місяць віддалений від Землі не більше, ніж у просторій квартирі стеля від підлоги. Два! — і в наш дім уже вміщується Сонячна система. Три! — і досяжною стала найближча до нас зірка, Альфа Центавра. Чотири! — і нашим домом сала наша Галактика. П'ять! — і мільярди галактик стають такими ж близькими і осяжними, як меблі в кімнаті. Шість... стоп! Збільшення в шість разів по міраду **неможливе**.

Аналогічним чином поспробуємо в уяві зменшуватися. За першою командою ми досягли б середніх розмірів клітини (розмір клітини від 10^{-2} до 10^{-6} м). Починаючи з світу найменших клітин, за командою «два!» ми перетворили б метри на ангстрєми (10^{-10} м) і опинилися в світі атомів і молекул. Ще раз — і ми в масштабах атомних ядер. Ще крок — в світ фотонів і лептонів... і знову далі рух суперечить науковим уявленням.

Здоровий глузд протестує. Як можна припиняти рух уперед, навіть в уяві? А що там, за кінцем простору? Так само, як не можна заборонити до будь-якого великого числа додати одиницю і одержати ще більше число, — так не можна і ставити межі простору!

«Всесвіт, стиснутий в одній точці, з безконечно великою щільністю і безконечно високою температурою!» Чи не абсурд це? Звичайно, здоровий глузд з порогу відмів би таке припущення — адже точка, простір без довжини, ширини і висоти, не існує в реальності!

Зрештою, що значить тут «здоровий глузд»? Насправді наукові уявлення про кінечність та безконечність, перервність та неперервність у Всесвіті суперечать не здоровому глузду, а **научним уявленнями**, взятим із повсякденного досвіду. Але це природно — адже уява базується на можливостях людського ока, вуха, інших органів відчуття. А око не може бачити уже інфрачервоного та ультрафіолетового кольору, і уявити ці кольори неможливо, скільки б ми не напружували нашу фантазію.

Зоровий образ — інваріант певних «перетворень», здійснюваних у процесі зорового сприйняття. «Маленький» і «великий» образи об'єкта для нас — образи одного й того ж об'єкта. Якщо ми не бачимо чогось дуже маленького, ми бачимо його під мікроскопом, у збільшенні. Інтуїтивно ми впевнені у тому,

що інваріантність образу при збільшенні і зменшенні безмежна. Ця упевненість не має підстав.

Звідси випливає лише висновок про неможливість опори на наочність за певними межами.

Якби на вищих рівнях наукового пізнання діяв лише аналіз, якби пізнання було тотожним калькуляції, ми ніколи не були б здатні зробити в науці більше, ніж передбачення результатів експерименту та спостереження. Однак, якою б абстрактною не була картина розвитку Всесвіту від Великого Вибуху до сьогодні, вона є **картиною світу**, що, як показали точні обрахунки, підтверджені експериментами та спостереженнями, в межах вихідних припущень і точності спостережень **відповідає реальності**. В тому простому сенсі, що Великий Вибух дійсно стався близько півтора десятки мільярдів років тому, що за цей час Всесвіт пройшов етапи еволюції, описані сучасною теорією. Сьогодні ми багато просунулися вперед і в розумінні процесів навколо «точки сингулярності».

В приримеркові для Німеччини і Росії двадцяті — тридцяті роки як фанатики «здорового глузду», так і запеклі противники об'єктивної істини «забороняли» ці «парадоксальні» концепції безконечного Всесвіту як «єврейські» або «буржуазні». Сьогодні ми свідомі того, що створена протягом ХХ ст. картина світу реалізує **наші** історично обмежені інтелектуальні і технічні можливості, але витворена **нами** картина світу не піддається сумнівам як хибна або безглузда. Проблема в тому, чи правильно ми розуміємо **смысл** того, що говорить нам про Всесвіт наука мовою високих, насамперед математичних, абстракцій.

Щоб оцінити песимістичні висновки щодо претензій сучасної науки на істинність своїх побудов та існування своїх «абсурдних» ідеальних об'єктів, корисно мати на увазі в цілому взаємодію математики з емпіричною наукою, насамперед фізикою. Великий фізик сучасності Ю.Вігнер говорив з цього приводу в лекції під красномовною назвою «Незбагненна ефективність математики в природничих науках»: «Про глибину ідеї, закладеної в формулюванні нового математичного поняття, можна судити лише згодом по тому, наскільки майстерно вдається використовувати це поняття. Великий математик повністю володіє всім арсеналом припустимих прийомів мислення і, діючи часом вельми ризиковано, балансує на самій грані припустимого. Уже одне те, що

його безрозсудність не завела його в безодню суперечностей, саме по собі є чудом» (Вігнер 1959, с.184).

Така реальність науки. Фізика сповнена загрози суперечностей, якої доводиться уникати, «балансуючи на грані припустимого». Що ж до абстрактних об'єктів, то вони вводяться з єдиною умовою — дозволити все більш вишукані і прості математичні розв'язання (абсурд тут просто неприпустимий, а занадто складне балансування на межі суперечностей математично некрасиве). Фізик *підшукує* в наявній математичній науці такі абстрактні розділи, які можуть найбільш ефективно бути використані для його практичних цілей, і в тих випадках, коли такої теорії немає, ініціює розвиток потрібних методів на наявній математичній базі.

Філософія і методологія науки більшого б добилась, якби не стільки прагнула бути суддею науки, скільки вивчала, як здійснюється в ній це чудо розуміння і пояснення світу, недосяжного нашому оку і нашій уяві.

Принаймні немає підстав твердити, що наука про беконечний Всесвіт прийшла до абсурду. Якщо здоровий глузд переживає кризу, то, можливо, в логічних основах науки, там, де він впадає в суперечності, намагаючись сформулювати ідею безконечності.

Суперечності в основі точного мислення

Суперечливі теорії і «суперечливі поняття». Логічний аналіз основ математики протягом ХХ ст. приніс цілком визначені результати, які багаторазово викладались в світовій літературі. Тим не менш обставина, що з точки зору філософії науки є найбільш істотною, в більшості випадків залишається поза увагою. А саме, йдеться про **абстрактний** зміст фундаментальних понять теоретичної науки, які, можливо, приховують абсурд за змістом, тоді як за формою все виглядає позірно благополучно. Серед логіко-математичних праць, в яких ця обставина добре висвітлена, можна назвати написаний К.Сморінські розділ «Теорема про неповноту» в «Довіднику з математичної логіки» (див. Барвайс та ін. 1977).

Відома «формалістична» програма встановлення несуперечливості основ математики, висунута на початку століття Д.Гільбертом, була наслідком його загальної програми встановлення консервативності теорії. Ідею консервативності можна пояснити

на прикладах «абсурдних» понять типу ірраціональних та комплексних чисел. Якщо «логічні несумірності» типу квадратного кореня з двох можна якось виправдати, допустивши, що здійснено безконецний процес наближеного вимірювання, то вже квадратний корінь з -1 , здавалось би, завідомо не існує. Тим не менш ми можемо вести себе так, ніби і існує, ґрунтуючись на тому, що квадрат його дорівнює одиниці, і побудувати теорію уявних і комплексних чисел. В обох випадках ми зберігаємо основні закони алгебраїчних операцій (теорія має властивість консервативності), будуючи на їх основі алгебру для особливого роду об'єктів. Припущення про існування об'єктів такого роду, як i , абсурдне з інтуїтивної, змістовної точки зору, але воно не веде до логічних суперечностей, якщо теорія консервативна.

Якщо теорія з сумнівними (ідеальними або абстрактними) об'єктами консервативна, то вона у випадках, коли йдеться про реальні об'єкти (наприклад, коли йдеться про «нормальні», «існуючі» корені), дає ті ж результати, що й теорія без сумнівних об'єктів. В цьому для Гільберта і полягав критерій **несуперечливості** теорії. Тому для доказу несуперечливості абстрактної теорії достатньо довести, що її можна інтерпретувати на завідомо надійній теорії, наприклад, арифметиці.

Це вимагало досить широкого трактування поняття «існувати». Для математика більш прийнятним є ототожнення існування з побудовою: математичний об'єкт існує, якщо його можна явним чином побудувати (конструктивний принцип). Такий шлях для виправдання абстрактних об'єктів, подібних до ірраціональних та уявних чисел, виявляється, на думку Гільберта, тупиковим. Якщо ж припущення про існування певного роду об'єктів абстрактного (ідеального) типу не веде до суперечності, тобто якщо теорія з абстрактними об'єктами зберігає властивість консервативності, то це і дає критерій існування даних об'єктів.

Щодо різних змістовних припущень, пов'язаних, зокрема, з ідеєю безконецності, то вони можуть не впливати на доказовість теорії, якщо ми приймемо засаду **фінітизму**: міркування про безконецність самі не є безконецними, кожен доказ може бути представлений як **конечна (фінітна) послідовність перетворень, здійснюваних над конечними ланцюжками знаків на папері**. Об'єкти, якими оперують фінітними методами, можна розглядати як реальні (а не абстрактні), хоча це реальність знака як сукупності цілком матеріальних нанесених на папір візерунків.

Цю змістовну ідею Гільберт сформулював більш формальним чином як програму встановлення несуперечливості математики: завдання метаматематики (науки про математику) — розробити фінітні засоби доведення несуперечливості різних формальних систем, які кодують абстрактні міркування з ідеальними твердженнями. Тим самим була б доведена і законність використання небезпечних абстрактних понять, що вище характеризувалися як можливе джерело абсурду.

Саме ця програма виявилась нездійсненою. Дві теореми Геделя про неповноту достатньо багатих формалізованих систем показали, які серйозні обмеження накладає вимога несуперечливості на прагнення обґрунтувати математику.

В чому, однак, ці обмеження полягають? Чи означають вони, що безодня абсурду розверзається перед нами, коли ми приймаємо позірно несуперечливу математику з її безконечністю і неперервністю, і претензії на істину слід вважати похованими під уламками бездоганих математичних систем?

Суперечливість і неповнота в дедуктивних теоріях. Невикональність у повному обсязі програми повної формалізації метаматематики показана структурною теорією істини. Прикладом труднощів, пов'язаних з поняттям «істина», є парадокс «критиянин Епіменід» або «парадокс лжеця». Якщо лжець — це людина, яка завжди говорить тільки лжу, то його твердження «я (завжди) брешу» не можна визначити ні як істинне, ні як хибне: якщо воно істинне, то він бреше і на цей раз, якщо хибне і він говорить правду, то це суперечить змісту твердження «я (завжди) брешу»). Аналогічні суперечності виникають і в метаматематичних теоріях.

Для визначення істинності Тарський апелює до феноменологічної структури речення. При цьому якщо істинність складних речень визначається структурними міркуваннями (тобто через істинність їх компонент) просто, то з структурним визначенням істинності елементарного речення справа стоїть складніше. У визначенні істинності Тарський спирається на ідею Гуссерля про категорії як класи взаємозамінних виразів. Ця ідея надихала його учителя Лесьневського, який прагнув створити теорію семантичних категорій, що не допускала б до парадоксів; але Лесьневський не друкував своїх праць в цій галузі, і учасники польського гуртка посилалися в цій проблемі прямо на Гуссерля. Розрізнення між мовними і метамовними категоріями і було

одним із наслідків «категорного мислення» польських математиків.

Даючи формальну дефініцію істинності, Тарський виходить із традиційного Аристотелевого розуміння істини як відповідності реальному стану речей. Вихідні міркування ґрунтуються на твердженні: «Речення «р» істинне, якщо і тільки якщо р», або, точніше, «x істинне, якщо і тільки якщо р», де x — ім'я р. Повністю ця дефініція у Тарського має вигляд конвенції:

«Формально коректна дефініція символу «Тг», сформульована в метамові, буде називатись адекватною дефініцією істини, якщо вона має такі наслідки:

(а) кожне речення випливає з виразу « $x \in Tg$ якщо і тільки якщо р» шляхом підстановки на місце «х» структурно-дескриптивного імені будь-якого речення відповідної мови, а на місце «р» виразу, який являє собою переклад цього речення на метамову;

(б) речення «для всякого x, якщо $x \in Tg$, то $x \in S$ » (де Tg — множина всіх істинних речень, S — множина всіх осмислених речень)» (Див. Тарський 1935, с.188).

Обережність формулювання (а) стане зрозумілою, якщо ми скористаємось прикладом, де необхідний переклад речення на метамову. Нехай речення, істинність якого визначається, є англійське *it is raining*. Тоді визначення істинності для нього виглядало б так:

Речення «*it is raining*» істинне, якщо і тільки якщо іде дощ.

В даному випадку українська мова є метамова, на яку перекладається речення *it is raining*. Якщо ж і мова-об'єкт — українська, і мова, якою описується мова-об'єкт, також українська, то визначення буде мати вигляд, що цілком співпадає з нашою інтуїцією:

Речення «іде дощ» істинне, якщо і тільки якщо іде дощ.

Тут ім'я речення (тобто сукупність літер на папері або звуків мови, композиція знаків) співставляється з реальністю — природною ситуацією, яку ми називаємо «іде дощ». Реальність або об'єкт, звичайно, може бути співставлена із звуками чи іншими знаками лише тоді, коли ми розуміємо смисл цих композицій знаків. Але оскільки Тарський прагнув усунути неясні інтуїтивні

уявлення, він не брав до уваги смислу і приписував предикат «істинний» не смислу речення, а його імені. Це зручно саме для того, щоб в подальшому визначити істинність формул за структурними критеріями.

Засобом усунення логічних суперечностей, що пов'язані з визначенням істини, є розірвання семантичних рівнів мов — мови-об'єкта, метамови, метаметамови і т.д.

Своїм критикам, які вбачали в дефініції формального еквівалента поняття істини реалізм («відповідність реальності»), Тарський відповів, що намагався в певному граничному випадку дійти до згоди із «здоровим глуздом». Зрештою, його дефініція предиката «істинний» допускає і інші філософські тлумачення, оскільки метамовний предикат приписується імені речення, тобто є властивістю формальної конструкції, а не думки.

Грунтована на структурному аналізі поняття «істина» теорія Тарського привела до формулювання теореми, яка є семантичним відповідником теорем Геделя, сформульованих в синтаксичних поняттях. Сенс цих обмежувальних теорем, порушення яких веде до суперечностей, можна пояснити таким чином.

До теорій висувається цілий ряд вимог, серед яких **несуперечливість** є мінімальною. Згідно з вимогою **коректності** кожне доведене речення мусить бути також і істинним; згідно з вимогою **повноти** кожне істинне речення мусить бути також і доведеним (мати доказ). Невикональність Гільбертової програми стосується саме **повноти** формальних систем, що описують відповідні математичні теорії. Нагадуючи, що за проблемою несуперечливості формальних систем стояла проблема консервативності теорій і надійності використовуваних ними абстракцій, можна цей висновок сформулювати і інакше: твердити, що використання ідеальних суджень і абстрактних умовиводів не веде до нових реальних теорем, неможливо в загальному випадку, але можливо в багатьох конкретних випадках (див. Барвайс і ін. 1977, с.47).

Проблема полягає не в тому, що математичні теорії нібито суперечливі (неістинні), а в тому, що вони неповні. Неможливість аналізу несуперечливості теорії множин в повному обсязі означає, що кожного разу розв'язується більш спеціальна задача. А саме, припускається, що певний фрагмент теорії несуперечливий, і тоді досліджується, чи впливає на несуперечливість теорії приєднання до неї тієї чи іншої нової

аксіоми. Такі дослідження принесли позитивні результати щодо основних складових теорії множин.

Для теорії множин дуже важливі дві «екзистенціальні» аксіоми, які дають основу для тверджень про існування об'єктів та функцій певного роду. Аксіома згортання гарантує існування множини, якщо задана спільна властивість певних об'єктів (елементів). Аксіома вибору гарантує існування функції певного роду (функції вибору) для всякого сімейства непустих множин. Ця остання аксіома (сформульована вперше Цермело 1904 р.) викликала протести в силу своєї очевидної неконструктивності: вона постулює існування певної функції без вказівки на те, як її побудувати. Доведено, однак, що якщо теорія множин (наприклад, теорія Цермело — Френкеля) несуперечлива, то приєднання до неї аксіоми вибору не веде до суперечностей.

Для того, щоб предметом розгляду теорії стала **безконечність**, вводиться аксіома безконечності, прийняття якої гарантує існування безконечної кількості об'єктів у даній теорії. Формулювань поняття «безконечність» може бути безконечно багато. За основу в багатьох теоріях приймається аксіома Дедекінда: існує множина, що взаємно однозначно відображається в свою власну частину.

Ідея такого визначення поняття «безконечна множина» випливає з т. зв. «парадоксу Галілея», що його відкрили насправді ще середньовічні логіки. Напишемо ряд натуральних чисел, а під кожним із них в нижньому ряду — його квадрат:

1	2	3	4	5	6	7...
1	4	9	16	25	36	49...

Елементи обох рядів знаходяться в одно-однозначній відповідності (кожному числу верхнього ряду відповідає число нижнього ряду, і навпаки). Такі множини називають еквівалентними (рівнопотужними). Якщо продовжувати цю побудову безконечно, тобто якщо множини чисел в верхньому і нижньому ряду безконечні, то в нижньому ряду будуть не всі члени верхнього ряду і, отже, нижній ряд — правильна (власна) частина верхнього; водночас власна частина виявиться еквівалентною (рівнопотужною) цілому. Це розглядалось як парадокс безконечності, як приклад абсурдності поняття «безконечний ряд». Ідея Дедекінда полягала в тому, щоб розглядати еквівалентність множини своїй правильній частині просто як ознаку

безконечної множини. Твердження про існування такої множини і є аксіомою безконечності у формулюванні Дедекінда.

Формулювання ідеї безконечності і відповідно аксіоми безконечності можуть бути різні. Якщо в теорії множин приймається аксіома вибору, то всі формулювання аксіоми безконечності можна розглядати як різні формулювання аксіоми Дедекінда. Не побудовано такої теорії множин з аксіомою беконечності, несуперечливості якої можна було б довести. Але доведено, що приєднання аксіоми безконечності до теорії множин не веде до суперечностей в ній, якщо ця теорія без аксіоми безконечності несуперечлива.

Щодо ідеї неперервності, то її дослідження привело до ще більш радикальних результатів. Формулювання цієї ідеї (континуум-гіпотеза) ще більш спеціальне, ніж аксіома безконечності, і наводити його тут неможливо. Якщо Гедель довів можливість приєднання континуум-гіпотези до несуперечливої частини теорії множин без трагічних для цілого наслідків, то в 60-х рр. Коен довів, що приєднати можна також і заперечення континуум-гіпотези. Основний корпус основ математики, отже, логічно незалежний від ідеї неперервності.

«Абсурд», яким уявлялась з точки зору інтуїції безконечна множина, цілком «інституціоналізований» в метаматематиці на певних визначених умовах (умовах несуперечливості фрагменту теорії без поняття безконечної множини).

Таким чином, результати досліджень проблеми істинності, доказовості і повноти теорій швидше оптимістичні. Вони показують, що «балансувати на грані припустимого» в теорії, що істотно використовує ідею безконечності, можна. Чого, однак, досягнути при цьому неможливо, так це повноти (дедуктивної) теорії. І ця обставина все-таки достатньо тривожна.

Використовуючи вислів Гільберта, можна сказати, що метаматематика не вигнала нас із «раю, який нам створив Кантор», — з теорії множин, а в свою чергу теорія множин не вигнала нас із раю класичного диференціального та інтегрального числення, створеного Ньютоном та Лейбніцем. Якщо там і виникають загрози абсурду, то наука продовжує успішно «балансувати на грані припустимого». При цьому більша частина реальної математики ґрунтується на неконструктивних принципах, сумісних з класичною теорією множин і сумнівних з точки зору математичної інтуїції.

Найчастіше результати Геделя і Тарського трактуються як обмеження формалізації виводу. Але справа не в неповноті формалізованого опису. Формалізована система говорить про ту теорію, яку вона формалізує. Гедель показав, що в певних дедуктивних теоріях існують твердження, що не можуть бути хибними, але при цьому не мають доведення в даній теорії. Але ж вони мусять бути доведеними, бо інакше не можуть бути прийнятими! Доведення може бути дане в більш сильній теорії, в якій в свою чергу виявляється істини, що потребують доведення, — і так далі. Виявляється, що дедуктивне знання є безконечна множина вміщених одна в одну теоретичних «матрьошок».

Практично обійти безконечність можливо — реально для роботи математика достатньо невеликого числа «матрьошок», як показали результати теорії, започаткованої дослідженнями С.Кріпке. І все ж загальна картина внушає неспокій.

Неповнота теорій може бути витлумачена як недосяжність ідеалу дедуктивної теорії, як відсутність в реальному житті науки таких станів і рівнів упорядкованості знання, які ми пов'язуємо з поняттям дедуктивного виводу.

Йдеться більше ніж про поняття формально бездоганної дедуктивної теорії. В найзагальнішому, наймістотнішому значенні слова теорія — це така сукупність знань, яку можна розділити на дві частини: ту, яка приймається за вихідну (аксіоми та правила виведення), і ту, яка виводиться на підставі вихідної (теореми у випадку дедуктивної теорії). І в фізиці, і в математиці — зразкових ділянках точного знання — сумнівним виявляється сам принцип побудови бездоганної теорії — її поділ на вихідні та похідні положення.

Поява в теоріях істинних і водночас недовідних тверджень про власну несуперечливість була по-своєму передбачена Вітгенштайном в його знаменитому афоризмі «око не може бачити саме себе». Як Я не може твердити нічого про свої високі чесноти і про свої пороки, — для цього потрібні інші, — так теорія не може довести своїми засобами власної несуперечливості. Однак, суть справи якраз у тому, що теорія формулює власною мовою твердження про власну несуперечливість, і це твердження істинне, хоч і не довідне! Отже, всупереч неможливому, око бачить саме себе! Це нагадує той портрет старого італійського майстра, який ми знаходимо в куточку його картини: незважаючи

на протести Гайдеггера, найабстрактніші картини світу, якими є математичні теорії, містять в собі щось подібне до ока, яке бачить саме себе, і Я, яке твердить про свою присутність в світі чеснот і пороків.

Неповнота достатньо багатих дедуктивних теорій свідчить про те, що уявлення про магічну силу логіки, якою нібито наділена вихідна частина теорії, про дедуктивну силу математичного Слова, потребують істотних поправок.

Інтуїція акту творіння світу могутнім Словом залишається жити в науці у вигляді переконаності в творчій силі мислі, яка дозволяє породжувати з певного базису **аналітичні істини**. Це переконання знаходить вираз у ідеї функції, функціональної залежності: якщо ми маємо «точку відправлення» — один або більше об'єктів, то застосування функції (здійснення операції певного роду) до цих об'єктів має результатом один і тільки один об'єкт — «точку прибуття». Так кожному числу верхнього ряду в прикладі «парадоксу Галілея» ми ставили у відповідність число нижнього ряду, застосувавши функцію (операцію) піднесення до квадрату. Власне, таким завжди є **обчислювальний процес**. Аналогічно, якщо йдеться не про об'єкти, а про речення (висловлення), таким єдиним значенням, яке конструюється **аналітично**, має бути «істина» або «хиба». Аналітична істина і є тим Словом, яке істинне вже в силу того, що воно сказане.

Логічний аналіз дедуктивних теорій показав, що таке уявлення є нездійсненим ідеалом. Практика науки свідчить, що перебудова досить строкатої сукупності знань, нагромаджених різними шляхами, в більшу чи меншу подобу дедуктивної теорії відбувається на досить пізньому етапі, і вигляд сукупності аналітичних істин, що «випливають» одна з одної, теорія набуває заднім числом і завжди не до кінця.

Екстенціональний та інтенціональний виміри. Наведене розуміння функції як дії чи операції є старомодним і сьогодні замінюється уявленням про (можливо, безконечну) сукупність пар чи в загальному випадку n -ок об'єктів (ілюстрацією функції піднесення до квадрату може бути множина пар, утворених з верхнього та нижнього ряду в «парадоксі Галілея»). Такий хід міркування має справу тільки з об'єктами та їх сукупностями — **об'ємами**, і тому називається **екстенціональним**. Він залишає поза розглядом зміст або **інтенціонал** виразу. Докір, зроблений

Гайдеггером новоевропейській цивілізації, насамперед має бути адресований математичному стилю мислення.

Ця проблема поставлена в сучасній логіці Готлобом Фреге в теорії смислу і значення, хоча по суті як проблема різниці між рівностями виду $A = A$ і $A = B$ вона обговорюється уже в античності в школі мегариків (див. Вяткіна 1991). Для тих, хто незнайомий з літературою з проблеми «смысл і значення», коротко сформулюю суть труднощів і класичного розв'язання Фреге, після якого запропоновано безліч різних уточнень.

Парадокс значення виникає остільки, оскільки ми приймаємо правило заміни різних імен одного об'єкта. Оскільки «Вечірня зірка» є той же об'єкт, що й «Ранкова зірка», тобто планета Венера, можна замінити одне ім'я іншим, зберігаючи істинносне значення речення. «Вечірня зірка є Вечірня зірка» так само істинне, як і «Вечірня зірка є Ранкова зірка». Однак, в непрямому контексті виникають труднощі: «Кожен знає, що Вечірня зірка є Вечірня зірка» істинне, а «Кожен знає, що Вечірня зірка є Ранкова зірка» хибне. Щоб уникнути суперечностей, Фреге розрізняв значення і смисл імені: значення є об'єкт, названий іменем (денотат), смисл є те, що ми розуміємо, коли сприймаємо ім'я, або інформація, що міститься в імені, як пояснює Б.В.Бірюков. Згідно з Фреге проблема розв'язується, якщо дозволити заміну різних імен одного об'єкта (денотата) в прямих (екстенсіональних) контекстах і прийняти, що в непрямих (інтенсіональних) контекстах смисл виразу стає його денотатом, і заміна можлива лише при тотожності смислів, а не об'єктів. Наприклад, «Вечірня зірка є планета Венера» допускає заміну кожного з імен на «Ранкова зірка», але в інтенсіональному контексті, як от «Кожен знає, що Вечірня зірка є планета Венера», такі заміни неможливі.

Відсилаючи читача за деталями до величезної логіко-філософської та логіко-семантичної літератури, зазначу аналогію проблеми значення і смислу з проблемою сумісності аксіоми екстенсіональності та аксіоми зведення в теоріях множин. Згідно з аксіомою екстенсіональності, без якої немислима жодна теорія множин, дві множини є одна і та ж множина, якщо вони «складаються» з одних і тих же елементів. Згідно з аксіомою зведення, сукупність елементів можна «стиснути» в множину, якщо вони мають спільну ознаку. Отже, якщо множини утворені

на підставі різних ознак, вони, взагалі кажучи, є різними множинами, — що може суперечити аксіомі екстенсіональності. Як твердили великі авторитети в логіці та метаматематиці Й. Бар-Гіллель та Френкель, глибинні проблеми теорії множин можна розуміти як прояв цієї фундаментальної труднощі (див. Френкель і Бар-Гіллель 1958). Отже, в логіко-семантичній проблемі «смысл і значення» є щось таке, що торкається основного нерва проблеми несуперечливості мислення.

Фреге досить штучно, але формально переконливо поширив цю ідею і на речення, розглядаючи істину або хибу як об'єкт, названий реченням. Відповідно в інтенсіональному контексті об'єктом, про який говорить речення, є **смысл** речення. Термін «функція» означає **смысл** імені як таку операцію чи дію, що буде (визначає) один і тільки один об'єкт, названий даним іменем. Цей термін можна поширити і на **смысл** речення (пропозиціональна функція). **Смысл** речення може бути такою функцією, яка однозначно визначає один і тільки один об'єкт — істину або хибу (в аналітично істинних або аналітично хибних реченнях). Математика є система аналітично істинних речень, а, отже, може бути виведена за допомогою правил логіки з невеликого числа аксіом. Процес мислення, принаймні в математиці, можна в такому випадку ототожнити з численням, калькуляцією.

Як легко можна зрозуміти, теореми Геделя і Тарського накладають обмеження і на цей погляд. Виникає загальне питання, якою мірою мислення можна уподібнити численню і як в нормальному, нематематичному мисленні співвідносяться екстенсіональний і інтенсіональний виміри.

Простір індивідуальної психіки і мислення

Насамперед розглянемо підсумки емпіричних досліджень в руслі структуралізму, що дозволяють пролити світло на інтелектуальну діяльність через аналіз процесів комунікації та зокрема через розлади цих процесів.

Де Соссюр розглядав як основні виміри мовної діяльності парадигматику та синтагматику, які пов'язував із *concatenation* (зчепленням та співпокладанням). Ці операції мають корені в тих вимірах інтелектуальної — і, ширше, психічної — діяльності, які Jakobson пов'язує з метафорою і метонімією або

селекцією і комбінацією. Слово «парадигма» означає «зразок», «еталон». В парадигматичному вимірі мовна діяльність відбувається як діяльність по перебиранню об'єктів одного зразка, типу, однієї парадигми, і відбір найбільш відповідного (селекція; об'єкти, серед яких здійснюється відбір, ніби «зчеплені» парадигмою). Синтагма («лад», «з'єднання») в лінгвістиці означає послідовність мовних одиниць, зокрема слів.

До цих вимірів можуть бути віднесені також метафора і метонімія.

Метафора, за «Поетикою» Арістотеля, є перенесення імені з об'єкта, позначеного ним, на якийсь інший об'єкт. Тут залишається в стороні найістотніша риса метафори — її «метафоричний», непрямий і не буквальный смисл. Але цікаво якраз те, що згідно з цим визначенням Арістотеля метафора виявляється окремим випадком відношень іменування, денотації.

Метонімія — відношення суміжності, частини і цілого. Характеристика цілого через частину виявляється художньо навіть сильнішим засобом, ніж порівняння та інші метафоричні засоби (напр., Толстой, як відмічає Якобсон, у сцені самогубства Анни Кареніної увагу звертає на червону торбинку героїні, а у «Війні і мирі» засобом опису є акцент на голих плечах, вусиках на верхній губі і т.д.).

Якобсон виділяє дві осі розвитку події мовлення, дві його можливі смислові лінії — вісь метафори і вісь метонімії. Цим осям відповідають два види афазії — порушення відношення подібності і порушення відношення суміжності (осі метафори і метонімії). Інша назва цих мовних дій — відбір (селекція) і комбінування. В прикладі, використаному Якобсоном, хворий на афазію з поразкою здатності селекції (осі метафори) спроможний був сказати, що в задній частині квартири є кімната для холостяків, але не міг відповісти, що таке холостяк (bachelor) — страждання йому чинила спроба сформулювати традиційну для логіків аналітичну істину *bachelors are unmarried men*. Інший приклад демонструє неспроможність хворого на цей тип афазії підібрати потрібні слова-денотати, хоча він вживає слова, які зв'язують мовний акт у контекст: «Я ж бо тут, ну, коли я був, я не знаю, як це, ну, коли я, а тепер це ж, ще, так. Що ви тут, коли я, і та ну я не знаю, як же це тут було...» (Якобсон 1956, с.117). При порушеннях здатності будувати

відношення суміжності у хворих з'являється схильність до інфантильних однофразових висловлень та до однослівних фраз (с.123).

Наявність двох «полюсів» — метафори та метонімії — Якобсон ілюструє дослідями з мовними пресупозиціями, — субститутивною та предикативною реакцією. В експерименті люди з різною пресупозицією відповідали по-різному на прохання експериментатора доповнити слово hut (хижка). При предикативній пресупозиції на слово hut іде реакція burnt out («згоріла»), при субститутивній — is a poor little house («є бідний маленький будиночок»). Можуть бути відповіді cabin, hovel, palace, den, bungalow (синоніми, антонім, метаформи «логово» і «нора») тощо, але все це — об'єктні співставлення.

Різниця механізмів субститутивної та предикативної реакції вивчається з урахуванням функціональної асиметрії лівої і правої півкулі головного мозку. Як відомо, права півкуля завідує пам'яттю та емоційною сферою, ліва — абстрактним мисленням. На рівні аналізу комунікації виявляється, наскільки багатомірним є процес взаєморозуміння.

Формування вербальної культури, а, отже, здатностей до комунікації, не супроводжується змінами в структурі мозку: ліво-права асиметрія є чисто функціональною, вона може зберегтися якимось загадковим чином і при паралічі функцій однієї з півкуль. Тим не менш функціональна асиметрія півкуль головного мозку є характерною рисою саме Homo sapiens.

Дитячий егоцентризм порушується тоді, коли створюються передумови для критичного ставлення до своїх інтенцій, а не тільки до дійсності. Нові механізми оцінки складаються у лівій півкулі; за правою півкулею зберігається оцінка ситуації (розшифровка смислу подій). Як тільки виявляється, що сприйняті «зправа» події мають яесьь непряме, символічне значення, подальша робота з ними «перекидається ліворуч».

Різниця між семантикою знаків-подій і знаків-символів в цьому відношенні принципова, вона впливає з ієрархічності мовних знакових систем — обставини, в якій і знайшов вираз геній природи, що обминула встановлені нею ж для живих організмів обмеження можливостей кодування/декодування інформації. В мовних системах обмеження на кількість сигналів, які можуть бути сприйняті, обходиться завдяки тому, що будується багатоповерхова система. Кожен з рівнів її підпорядко-

ваний тим же обмеженням, але в цілому система не обмежена нічим. У зв'язку з цим елементарні знаки, які підлягають декодуванню одразу після чуттєвого сприйняття, не мають смислу і набувають його лише у співвіднесенні з ієрархічно більш високими.

За Якобсоном, маємо такі рівні мовної системи (синтаксичний, граматичний, морфологічний та фонетичний виміри мовного простору):

об'єднання речень в осмислений текст (максимум свободи комунікантів),

об'єднання слів в речення (значна свобода вибору),

об'єднання фонем у слова (незначна свобода вибору),

об'єднання диференційних ознак в пучок — фонему (мінімальна свобода вибору).

Механізм побудови починається, треба думати, «згорн», з неясної і невербалізованої ідеї речення, смисл якого може бути зрозумілий лише в протиставленні його іншим реченням — іншим відповідям на (явно чи неявно задане) питання. Побудова тексту-відповіді (тексту, що має одну тему) починається з того, що учасник діалогу займає позицію в даній темі і потім підшукує (кодує) речення, послідовність яких має виразити позицію на тему. Але цікаво, що і декодування іде аналогічним чином, про що свідчить глибина розладів розуміння. Мінімальна глибина розладу — втрата здатності встановлювати зв'язок між реченнями, максимальна глибина — розвал пучка диференціальних ознак фонем, неспроможність розрізнити фонем. Буває, що розпізнаються окремі фонем, але не розпізнаються слова, а не буває, що розпізнаються слова, а не розпізнаються фонем. Нерозуміння фонем — найглибша афазія.

Істотно, що на кожному рівні кодування/декодування має бути певна кореляція між послідовністю знаків та об'єктом — інваріантом індивідуальних актів мовлення. Такими корелятами є вже фонем, бо індивідуальних особливостей артикуляції у кожного комуніканта достатньо, і тим не менш «пучок диференційних ознак» розпізнається як одна й та ж фонема, що служить в даній мові меті диференціації смислу цілого. Те ж з одним і тим же словом або різними словами з одним і тим же (в даному контексті) смислом, одним і тим же реченням або з різними реченнями, що мають в даному контексті один і той же смисл, — і так далі, до більших смислових одиниць.

Отже, на кожному рівні продукування і сприйняття мовного акту (говоріння і слухання/розуміння) є об'єкти, які розпізнаються, і послідовності, які мають бути співставлені з об'єктами. Об'єкти в процесі мовлення відбирають (селекція), послідовність будують (композиція).

Сприйняття об'єктів, в тому числі звуків мови, десь упирається в готові гештальти. Це — база комунікації. Обидва механізми — композиції і селекції — повинні діяти разом. Вони діють і на «абстрактно-мовній половині», і на «конкретно-чуттєвій половині» перцепції і мислення.

Перелічені 4 рівні забезпечують буквальний смисл. Але буквальне розуміння не забезпечує комунікації і мислення. Все, як бачимо, упирається в ті рівні розуміння і конструюваня (декодування і кодування), які називають «вищими смисловими».

Речення, тобто послідовність слів $x - y - z - \dots$, не сприймається як ціле, якщо сприйняття x не викликає експектацій, невизначеності, яку ліквідує сприйняття y , і так далі аж до закінчення стану невизначеності, тобто до сприйняття речення. Якщо цього немає, текст не сприймається як осмислений. Для того ж, щоб були експектації, повинна існувати можливість різних варіантів — отже, повинна існувати нелінійність сприйняття, пов'язана із свободою комунікантів (найменшою у фонетичному вимірі, найбільшою — в вищих смислових).

Наявність експектацій-очікувань у учасників акту мовлення і сприйняття необхідне для осмисленості цілого, для логічної цілісності мовлення. Але логічна цілісність не є єдиним механізмом, що забезпечує смислову єдність тексту. Смислова єдність досягається також і за участю емоційної компоненти.

Як показують матеріали, проаналізовані Якобсоном, при деяких поразках правої півкулі (порушенні чуттєво-перцептивних механізмів) втрачається здатність розуміти гумористичний подвійний сенс висловлення, метафоричність його, взагалі вся емоційна оцінка мовлення — залишається буквальний, прямий смисл. Розпізнавання емоцій, отже, розширює регістр мислення і комунікації. Це дуже важливо і тому, що інтонаціями завідують та ж «емоційна» півкуля, а, отже, класифікація мовних актів на оповідні, запитальні, спонукальні (наказові, благальні тощо), різні емоційні експресиви і так далі залежить від емоційної сфери. Голоси близьких не розрізняються при певних

поразках право і півкулі. В штучних системах комунікації цілком можна обійтися позначками, подібними до вказівок в п'єсі. Але в реальній комунікації значимий найменший прояв невпевненості комуніканта. В розмові, учасники якої шукають істини, можлива і нещирість, і блеф, і твердження, яке насправді лише імовірне.

Отже, емоційний світ забарвлює в різні тональності текст і тим самим створює додаткові смислові рівні мислення і комунікації — непрямі. В цьому і полягає проблема метафори. Далі, емоційний світ контролює синтаксичну діяльність в абстрактній сфері; при поразках «зправа» виникає хвороблива «синтаксична балакучість», надмірна складність конструкцій. Можна, здавалось би, регулювати тут усе раціонально, але виявляється, що головний стримулюючий механізм — емоційна міра цілісності.

З іншого боку, поразка «абстрактно-логічних» «лівих» центрів має безпосередній вплив на емоційний стан: вона сприяє депресії, викликаній страхом перед майбутнім. Страхі можуть набувати форм катастрофічного сприйняття дійсності.

Це буде виразніше видно, якщо взяти до уваги, що «чуттєво-конкретна» («права») діяльність відповідає за пам'ять і таким чином за минуле, а «абстрактно-мовна» («ліва») — за передбачення майбутнього.

Перед людиною відкривається безодня майбутнього, і тільки холодна аналітична діяльність розуму, що виділяє в прийдешньому ледь видимі шляхи, дозволяє спокійно йти через життя.

Таким чином, уявляється дуже переконливою гіпотеза Якобсона про наявність двох основних вимірів комунікативного акту, що відповідають у лінгвістичній традиції селекції (парадигматиці) та композиції (синтагматиці), в логічній — семантиці і синтаксису.

Тепер побудуємо схему, що спирається на цих двох основних вимірах, включаючи до цієї схеми всі можливі асоціації. Сама можливість побудувати опозиції, що мають певні аналогії одна з одною, дає привід замислитися.

хґґґа

субститутивна
реакція

предикативна
реакція.

...бідний маленький будиночок	...згоріла
схожість	суміжність
селекція	комбінація
парадигматика	синтагматика
метафора	метонімія
семантика	синтаксис
об'єм	зміст
денотат	смысл
річ (клас) і властивість	ціле і частина
синтез	аналіз
декодування	кодування
дискретність	неперервність
алгебра	геометрія

Відмітимо також два шляхи походження знакової діяльності у поведінці тварин, згідно з етологією: знаковою стає незакінчена дія (напр., загрозою — початок дії нападу, у людини — замахування для удару) або уподібнення до іншого об'єкта (численні явища мімікрії тощо).

Варто також нагадати, що розрізняється магія за подобою і магія за суміжністю (приклад першої — магічні дії над зображенням людини, другої — над слідом її ноги чи руки, елементами одягу чи волосся тощо). Аналогічно встановлюється смисл невротичних дій та маячні в психоаналізі.

Звичайно, це не означає, що у алгебри інакші інтелектуальні операції, ніж у геометрії, і хто має афазію, що порушує селекцію, той володітиме геометрією добре, а алгеброю погано. Просто в основі алгебраїчного способу мислення — оперування дискретними об'єктами, геометрія ж виходить із неперервності. В обох сферах математичного мислення необхідно оперувати і дискретним, і неперервним. Але принцип просторового конструювання вимагає визначення інваріантів через (абстрактні) переміщення, тобто через композиції, алгебра ж іде до неперервності, оперуючи множинами заданих дискретних елементів, шляхом селекції.

Суть нормального мислення — в поєднанні обох вимірів. Дія в одному лише вимірі є порушенням норми; інтенціональні процеси поєднано з екстенціональними в одне явище мислення.

Фундаментальні виміри мислительних процесів — це просто «осі», в яких можна — чим вище, тим умовніше — будувати двовірний простір, в якому — на різній відстані від них — розміщуватимуться події мислення і мовлення, все, що знаходить вираз у тексті.

Індивідуальний розвиток мислення

За основу огляду результатів, що стосуються розвитку мислення дитини, візьмемо дослідження школи Жана Піаже.

Основною рисою психіки дитини, яка визначає особливості її мислення, є, за Піаже, дитячий егоцентризм. При цьому Піаже виходить з надзвичайно глибокої інтуїції щодо логічного: «Дві істотні функції розуму — знаходити рішення та їх перевіряти — зовсім не зумовляють (імплікують) з необхідністю одна одну: перша залежить від уяви і тільки друга по суті логічна. Логічна діяльність — це доведення, шукання істини» (Піаже 1923, с.348). Уява чи знаходження бажаного результату без контролю логіки неспроможні відмовитися від гри або негайної довіри власним думкам. «Я це знаю» — ось єдиний доказ, яким користується дитяча логіка» (с.348). Досвід неспроможний вивести з хибних уявлень: для дитини винуваті речі, а не вона, як для дикуна невдача магічного обряду зумовлена злим духом. «Так що зовсім не речі приводять розум до необхідності логічної перевірки: адже самі речі обробляються розумом. Більш того: дитина не входить в справжній контакт з речами, бо вона не трудиться. Вона грає з речами або вірить, не досліджуючи їх» (с.349).

Єдина необхідність, яка змушує перевірити, — це контакт із іншими свідомостями, тобто комунікація. «Без наявності інших свідомостей невдача досліду привела б нас до ще більшого розвитку фантазії і до маячні. В нашому мозку постійно виникає багато хибних ідей, дивовижностей, утопій, містичних пояснень, підозр, перебільшених уявлень про сили нашого «Я», але все це розсіюється при зіткненні з подібними до нас» (с.349). Піаже називає це «загальним місцем в психології», посилаючись на Жана і Блонделя, але експериментальне підтвердження така позиція психологів одержала вперше у нього. Він досліджував комунікацію між дітьми, вивчаючи, якою мірою діти повідомляють свої думки і здатні тримати себе відповідно до

думок інших дітей. В результаті Піаже показав, що думка дитини є егоцентричною, тобто проміжною між аутичною та соціалізованою. Лише десь у 7-8 років суперечка між дітьми є тим, чим вона є у дорослого, — обміном думками. Окремо досліджувалось питання, коли діти розуміють одне одного за допомогою (незакінченої) дії чи міміки, а коли через чисто вербальні засоби.

Між іншим, критика Л.С.Виготського була спрямована передусім на принцип егоцентризму дитини, принцип «асередини назовні», користуючись фразою Гегеля, оскільки Виготський прагнув узгодити свою багато в чому аналогічну концепцію з матеріалістичним принципом «ззовні всередину». Однак, його власні експерименти тільки підтверджують ідею Піаже: у випадках невдачі діти, за Виготським, не корегували свої уявлення, а намагалися засобами уяви чи гри «переробити» дійсність згідно із своїми настановами.

Дитина не може зробити розумового огляду (перегляду) всіх здійснених операцій, поки вона не діє на вербальному рівні, — вона здійснює «співположення» (композиції), але не має самовідомості щодо цієї діяльності. Як говорив Клапаред, дитина діє за схожістю, а не за різницею; вона діє схожим чином в різних ситуаціях, а усвідомлення приходить тоді, коли різниця ситуацій викликає невміння пристосуватися. «Закон усвідомлення» Клапареда Піаже доповнює «законом перестановки» (*loi du decalage*), який говорить про механізм усвідомлення — перенесення проблеми в мовну площину. Тоді можливе розумове відтворення можливих дослідів (Мах, Ріньяно і Гобло). Це здатність виникає між 7 і 11 роками, тобто саме тоді, коли визірає «формальне мислення».

Це знаходить вияв у здатності до синтезу (окремих сприйнять чи операцій), бачення цілого не як співкладеного, і здатності до інваріантних перетворень. Егоцентричне мислення робить можливою предикацію, але, згідно з Піаже, логіка відношень — це усвідомлення інваріантності і здатність до перетворень на рівні, незалежному від Я («Поль мій брат» = «я брат Поля»). Саме тоді, коли дитина стає спроможною на інваріантне перетворення типу «я брат Поля — отже, Поль мій брат», предикат сприймається як індикатор класу (множини) і відбувається поєднання об'єму і змісту.

В праці про мислення дитини, написаній разом з Інельдер, Піаже підводить підсумки своїм дослідженням розвитку дитячої психіки. Автори встановлюють чотири етапи розвитку здатності мислення, спираючись на характер інваріантів перетворень на кожному етапі. На першому етапі — до 2-х р., стадія сенсомоторного мислення — можна говорити лише про зачатки зворотності операцій — напр., рухаючись по кімнаті, дитина здатна повернутися до вихідної точки. На цьому етапі з'являється сприйняття предметів як інваріантів операцій. На другому етапі — з 2 до 7 р., стадія дооператорного мислення — паралельно з розвитком мови формується інтеріоризація дії в мислення, мислення має наочний або інтуїтивний характер. На третьому етапі — від 7-8 до 11-12 р. — розумові дії набувають логічної структури, але задачі не розв'язуються в словесній формі. Тільки після переходу до вербалізації мислительних дій (11-12 — 14-15 р.) настає стадія формальних операцій з предметами і висловленнями. З'являється формальне мислення, здатність до математики і моральнісні оцінки, тобто здатність об'єктивно дивитися на себе і інших. Це викликає питання про взаємозв'язок інтелектуальних і моральнісних факторів, і відповідь на нього Піаже дав уже в ранній праці: перехід від егоцентричної психіки до соціалізованого Его, що співмірює «Я» і зовнішній світ, направляючи увагу не на зовнішній світ і не на дію, а на «свою власну думку як на середовище, вміщене між ним і зовнішнім світом» (Піаже 1923, с.356).

В результатах досліджень Піаже та його учнів найважливіші з розглядуваної точки зору не періодизація і навіть не встановлення механізмів, а виявлення, звідки і куди йде процес. Важливе значення має думка Піаже про те, що в механізмі сприйняття немає класу (множини), оскільки в перцепції немає механізмів, що узгоджують об'єм класу і включення в клас. Дитина, класифікуючи круги, квадрати і трикутники різних кольорів, міняє принципи упорядкування, керуючись то кольором, то формою, і, врешті, ставить трикутничок на квадратик, щоб вийшов будиночок. Іншими словами, саме інваріантності операції за смыслом тут немає. «...Шляхом перцепції в області класів встановлюються тільки відношення схожості або схематичної приналежності, які слідуєть одне за одним в часі, і колективні конфігурації з відношеннями часткової приналежності

в просторі. Однак, цим структурам недостає будь-якої узгодженості між змістом і об'ємом» (Піаже і Інельдер, с.23). «...Через відсутність достатньої координації між відносинами схожості і т.д..., що діють в послідовно-часовому порядку, а не одночасно, і відносинами частини до цілого..., що лишаються просторовими, суб'єкт створює фігурну сукупність; коли дитині дають предмети для класифікації, вона групує їх за різними схожими ознаками, але об'єднує їх у формі просторових сукупностей, тому що не володіє ще відносинами включення або включаючої приналежності (якраз через відсутність можливої координації між відношеннями схожості, що встановлюються в часовому порядку, і відношеннями частини до цілого, що залишаються просторовими) і вдовольняється, отже, відношеннями часткової приналежності» (там же, с.37).

Такий вихідний пункт розвитку дитячої психіки, і вже не так важливо, якими шляхами встановлюється відповідність між лінійним упорядкуванням у просторі, незалежним від часу, і відношеннями одночасної наявності спільної ознаки, незалежними від простору. Фігурних сукупностей можна набудувати на даному матеріалі багато. Об'єднуючи виміри за одним принципом, ми свідомо конструємо гештальт сприйняття. Кореляція завершується вербалізованою культурою мислення, яка дозволяє робити класифікації і інтелектуальні операції цілком формально.

Можна більш-менш упевнено відповісти на питання, чи закінчилась біологічна еволюція виду *Homo sapiens* з формуванням основних характеристик сучасної людини на основі кроманьйонського типу, що відповідає верхньому палеоліту (бл. 40 тис. років тому). Іншими словами, можна відповісти на питання, чи здатний був кроманьйонець тієї доби відкрити теорію відносності чи евклідову геометрію. Можна твердо сказати: ні, нездатний, і справа не в будові його мозку. Для того, щоб мислити формально, необхідно мати вербальну культуру, якої не мають архаїчні народи. Ситуаційне мислення — мислення того ж типу, що й формальне, але в ньому різко обмежена в порівнянні з нашим сучасним мисленням здатність до встановлення нових інваріантів в полі перцепції, тобто обмежена можливість координувати зміст і об'єм, ширше — композицію і селекцію. Неспроможність вийти за певні рамки означає кінечність об'єму, а формальне мислення повинне реалізувати ви-

могу безконечності (повторення операції ототожнення для будь-якої сукупності). Прив'язаність до ситуації означає егоцентризм сприйняття, подібний до егоцентризму дитини.

Прийняття істини

Отже, Гайдеггерів «постав» — не примха і не особливість новоевропейської культури. Наявність перед думкою об'єму, сукупності «речей», «майна», до якого відноситься вираз, — така ж необхідна передумова мислення, як і наявність у виразу змісту, осмисленість знака, вживаного у вербалізованій інтелектуальній діяльності. Тільки уміючи узгоджувати смисли з денотатами, змісти з об'ємами понять, пізнання може рухатися до досягнення дійсності, до розуміння реальності, яка людині протистоїть і з якою необхідно рахуватися.

Всі труднощі розв'язання інтелектуальних задач можна розглядати як проблеми кореляції об'єму і змісту, семантики і синтаксису, парадигматики і синтагматики.

Процес знаходження істини в комунікативному аспекті, тобто в вербалізованій культурі, виглядає як процес доказу. Не пошук «об'єктів як вони є поза нами, самі по собі», а пошук доказу приносить вербалізована культура. Вихідний пункт розвитку пізнання істини — прийняття твердження без сумнівів, без пошуків підтвердження чи спростування. Це ми бачимо в дитячому егоцентризмі; риси такого дитячого егоцентризму наявні і у людей і цілих суспільств, які не мають культури мислення. Цим людям достатньо з якихось їм не цілком ясних мотивів прийняти твердження, щоб вони були готові боротися за нього.

Прийняття ідеї супроводжується у людини особливим психічним станом, піднесенням, почуттям відкриття. В патологічних випадках це загострене відчуття «нового» асоціюється з абсолютно рядовими подіями, освітлює інколи якусь дурницю: хворий переконаний, що він зробив геніальний винахід, перемальовуючи насправді схему пілососа. Щось подібне до такої патології охоплює інколи багатомільйонні маси психічно здорових фанатиків ідеї, яким нічого не можна довести: вони, як дитина, «знають», і все. Об'єкти такого «знання» відносяться завжди до сфери, в якій здатності до критичного аналізу пересічного члена сус-

пільства відсутні в силу недостатності масової культури, і на-самперед культури мислення.

Культура мислення починається із здорового скептицизму. Люди без культури мислення найбільш ненавидять скептиків.

Сумнів вимагає моралі. Чесний слідчий завжди має сумнів доти, доки не переконається, що в процесі слідства відкинуті всі можливі гіпотези, крім однієї. Тільки тоді, коли ясно, що неможливо підважити прийняте твердження хоча б надзвичайно малоімовірною, та все ж припустимою версією, порядна людина може сказати, що твердження приймається як істинне.

Отже, не має жодного значення, чи в галузі філософських спекуляцій, чи в галузі абстрактно-математичній, чи в слідстві у кримінальній справі, чи в роботі історика при відновленні давнього минулого, чи при конструюванні повітряного корабля, чи при ремонті годинника і так далі і тому подібне йде пошук. Доказ є не що інше, як процедура **прийняття** твердження, яке претендує на істинність.

Наукові знання лише за видимістю монологічні і позбавлені зв'язку з запитаннями, що їх породжують. Нормальний вчений проводить дослідження так, ніби він увесь час на людях, він невмолимо підозріливий і до виплеканої гіпотези доти, доки не упевниться в її необхідності. Прийняття істини в вербалізованій культурі завжди досягається через формальний доказ незалежно від кількості «глядачів». Але монолог можливий тому, що первісно був діалог. Мислення відбувається в **вербалізованій** культурі і неможливе без вербалізації смислу, хоч би у внутрішньому монологі.

З погляду історичної перспективи розвитку людської культури можна сказати, що поле людського буття, яке не тільки осмислюється і піддається Гайдеггеровому «розпитуванню», але й вербалізується, «перекидається ліворуч» для абстрактного аналізу, стає все ширшим. І в нашій цивілізації в житті кожної людини область життєдіяльності, в якій непотрібні виходи в вербалізовану культуру, залишається достатньо широкою. Але не настільки, як в культурах архаїчних.

Ще за життя Л.С.Виготського було задумано широкое експериментальне дослідження для підтвердження тези марксистсько-ленінізму про те, що всі основні форми пізнавальної діяльності людини склалися в процесі суспільної історії, що вони є продуктом суспільно-історичного розвитку» (Лурія 1974, с.3). Цитована

книжка підготовлена на матеріалах експедиції учнів Л.С.Виготського в гірські райони Узбекистану 1931-1932 р. напередодні «справжньої революції в пізнавальній діяльності», здійсненій завдяки колективізації, ліквідації неписьменності та «звільнення від впливу мусульманства». Цитовані формулювання методологічних настанов можуть сьогодні викликати лише посмішку, але з погляду історії культури мислення дані були зібрані унікальні. «Для ясності» результати дослідження було покладено «під сукно» на сорок років. Матеріали, наведені експедицією, надзвичайно нагадують дані досліджень психіки дитини. Так, завдання класифікації предметів «молоток — пилака — поліно — тиша» (вид сапки) розв'язується так: «Все они друг с другом сходятся: пила будет пилить полено, а тиша будет ломать на маленькие части. Если надо выбросить, я тишу выброшу. Тиша хуже работает, чем пила» (с.72). Для предметів «шклянка — кастрюля — окуляри — пляшка»: «Кастрюля с очками не подходят, бутылка со стаканом очень подходят, если здесь водки полно, пойдешь в прохладное место, выпьешь — удовольствие!.. Вот они и подходят!» (с.74).

На жаль, експериментатори не намагалися оцінити здатність до інваріантних перетворень на рівні, скажімо, родинних стосунків («Х брат Y — Y брат X») і складніших перетворень, вербалізованих у вивчаного суспільства. Думаю, що тут не було б утруднень для бідних малописьменних гірських таджиків, і вони б довели, мають життєву сферу, де у них все як слід. На відміну від дітей, яким знаходити незалежні від ситуації інваріанти не дозволяє біологічна незрілість їх мозку (бо ажніак, жодними революційними перетвореннями дитячого оточення не навчиш дитину двох років читати і мислити формально!).

Явище подвоєння внутрішнього світу людини на вербалізований, а, отже, раціоналізований світ, який може стати предметом комунікації, — і світ невербалізований, більшою мірою підсвідомий, — описане в численних дослідженнях по практиці шаманізму. Захоплюючим читанням стали у нас книги Карлоса Кастанеди про шаманів у американських індіанців, нещодавно опубліковані в російському перекладі. В термінології, запозиченій у індіанців Нагуаль, в етнологічній літературі, в тому числі і у Кастанеди, говорять про **тональне і нагуальне** як сфери людської психіки. «Тональ» означає по суті сферу вербалізованого

Его. Психоналітик Уільямс, коментатор Кастанеди, пояснює значення терміну «тональ»: «Як острів свідомості тональне виявляється сумою наших численних описів самих себе і світу. Точніше, воно є природженою схильністю створювати порядок із хаосу, який структурує і організує саме буття: характер, життєву ситуацію і світогляд» (Уільямс 1981, с.108). Книги Кастанеди змальовують шаманську практику індіанців, що полягає в майстерності заглиблення в «нагуальне», невербалізовану підсвідомість людини, спочатку за допомогою, потім без допомоги наркотиків. Для народів певного типу культур заглиблення в «нагуальне» («шаманський політ») і було знанням, яке мало певну привабливість і силу сугестії.

Отже, європейську цивілізацію безглуздо звинувачувати в тому, що вона узаконила, сказати б, постійне підшукування реальних чи абстрактних «речей» під ідеї, заміри і уявлення. Такий механізм мислення в вербалізованій культурі взагалі, а поза вербалізованою культурою не можна говорити принаймні про формальне мислення. Не в цій пов'язаності екстенціонального та інтенціонального вимірів біда європейської цивілізації — це риса мислення і цивілізації взагалі. І не в тому справа, що «натуралістичне» мислення непоступливе в своїй відданості істині і не може домовитися з інакомислячими культурами.

Інакше, як через конфлікт різних бачень світу, і не наступає в індивідуальному розвитку людини етап самокритичності, здатність чути іншого, спроможність перевірити прийняті твердження на істинність і хибність. Лише в іншому «Я», як у дзеркалі, можна побачити своє «Я» — а це шлях до критеріїв об'єктивності. Не випадково здатність об'єктивно, безсторонне оцінити власну поведінку і особистість іншого, незалежно від того, приймий він тобі чи ні, визріває приблизно в тому ж віці, що й здатність формально мислити.

З можливості опису мислительної діяльності як сукупності вольових актів, як чину, виникає перенесення критеріїв прийняття в сферу поза мисленням («практика — критерій істинності пізнання»). Ефективність дії, що базується на певному розумінні дійсності, розглядається як необхідна і достатня умова визнання істинності (правильності, адекватності) даного розуміння. Неважко показати на таких же переконливих прикладах, як знаменитий Енгельсів приклад з алізаринном, що ефективність дії може супроводжувати і хибні уявлення. Шамани і знахарі лікували

людей століттями, звідки не випливає, що їх уявлення про хвороби і шляхи їх лікування істинні. Ефективним може бути і міф або передсуд, в певних межах ефективною буває і просто помилкова концепція.

Практика не є критерієм істинності, яким би викликом здоровому глузду це не звучало. Істина може бути виміряна тільки істиною. Коли ми знаходимо експериментальні підтвердження чи докази теоретичній гіпотезі, ми спочатку повинні сформулювати результат експерименту мовою теорії (використовуючи чим далі, тим складнішу теорію вимірювання), а потім співставляти одержане істинне речення (чи сукупність речень) з теоретичною гіпотезою, щоб визначити, якою мірою вона підтверджена, якою мірою виключає результат експерименту всі альтернативні теоретичні гіпотези. Саме в цих співставленнях — суть оцінок на істинність, саме тут і діє мислення. Інакше практика «доводить», як у відомому анекдоті, що тарган без ніжок не чує команди «біжи!».

Критерій істинності — доказ. Важливо, що поняття доказу формулюється цілком свідомо засобами даної культури — на відміну від самого процесу мислення, знаходження розв'язань інтелектуальних задач, що залишається стихійним, значною мірою підсвідомим процесом. Доказ — єдино прийнятний культурний, соціальний контроль за істинністю.

Як знаходять істину? Відповісти на це питання — значить описати глибинні психічні процеси, навряд чи доступні сучасній науці. Ми можемо лише твердити, що опис завжди матиме справу з поєднанням екстенціонального і інтенціонального вимірів. В гранично спрощеному, але практично найбільш ефективному випадку це буде зведення інтенціонального виміру до екстенціоналу, оперування об'ємами і множинами замість смислових відношень. Тоді матимемо уподібнення мислення обчислювальному процесу. В найбільш загальному випадку можна охарактеризувати мислення як процес висунення гіпотез і підшукування аргументів за і проти кожної з них доти, доки не лишиться одна-єдина. Цей процес може бути описаний по-різному в залежності від характеру матеріалу. Відповідно опис служить для формулювання норм прийнятності істини, що є чи не найважливішим елементом кожної культури.

З формулювання поняття доказу, необхідного для суду, починається правова культура суспільства. Математична теорія

доказу, в якій докази, тобто певного роду послідовності речень, вивчаються як математичні об'єкти, застосовна не для розв'язання суспільних конфліктів, а для об'єктів математичного характеру, але й вона є частиною загальної культури суспільства.

Тому що суспільство в цілому повинно так само мати почуття реальності, як і окрема людина.

Якщо всі істини доведені, знання приведені в **порядок**. Культура доказу є прояв суспільного порядку. Але і хаос, і ставлення до абсурду є явище культури.

Аналіз і синтез: два виміри

Повернемося до двох вимірів інтелектуальної діяльності, які в структурній лінгвістиці одержали назву **селекції** і **композиції** (**парадигматики** і **синтагматики**). Цим вимірам відповідають, взагалі кажучи, різні механізми і різні реакції в психології мислення — реакції субститутивного і предикативного типу. В нормі маємо узгодженість в дії цих механізмів, що й визначає ефективність інтелектуальної діяльності.

Враховуючи різницю між селекцією і композицією, спробуємо уточнити уявлення про **аналіз** і **синтез**.

Ці поняття широко використовуються в логіці після Канта; експлікації Кантової ідеї аналітичної істинності присвячена величезна література. В логічній традиції поняття аналітичного ототожнено з поняттям дедуктивно вивідного, отже, аналіз ототожнено з дедукцією. Слідуючи за Лейбніцевою традицією, аналітичні істини часто називають «істинами розуму», синтетичні істини — «істинами факту». Відповідно — з різними уточненнями — поняття «нове знання» відноситься лише до «істин факту» або принаймні істин, які добуваються поза дедукцією (логічним виведенням), хоч і не говорять про емпіричні факти в звичайному значенні слова. Проблема таємничої сили, яка нібито дримає у вихідних положеннях чи визначеннях дедуктивної системи, щоб породити розгалужену теорію, розв'язується в позірно простий спосіб: дедуктивні істини виявляються тавтологіями. Загадка, що бентежила великого Анрі Пуанкаре на початку XX століття, — чи не є всі математичні істини різними способами твердити, що $A = A$, — нібито розв'язується на користь цього принизливого для

математики припущення з невеликою поправкою на неповноту достатньо багатих систем: не всі, але майже всі.

Свого часу я намагався поєднати логіко-семантичні концепції аналітичної та синтетичної істинності з традиційним уявленням про аналіз як мислене чи реальне розчленування об'єкта і відповідно синтез — як встановлення зв'язку між елементами і об'єднання їх у ціле (див. Попович 1975, с.168-174). Ідея полягала у виокремленні трьох різних питань, звичайно поєднаних у теорії аналітичної істинності: питань (1) про нові знання (нову інформацію), що з'являються в процесі логічного виведення, (2) про дедуктивну доказовість та індуктивне підтвердження, (3) про аналітичний чи синтетичний характер інтелектуальних операцій (дій). В світлі концепції парадигматичного та синтагматичного вимірів (вимірів селекції та композиції) запропоновані тоді уточнення потребують істотного перегляду.

Виходячи з традиційного уявлення про аналіз як рух від цілого до частин, пропонувались такі угоди щодо характеристики аналізу і синтезу: аналіз є дія мислення, яка полягає в побудові нових властивостей за заданими об'єктами, синтез є дія мислення, яка полягає в побудові нових об'єктів за заданими властивостями. Відповідно аналітичним реченням в даній мові є речення, яке говорить про певну властивість і яке побудоване з твердження про певний об'єкт. Синтетичне речення, навпаки, говорить про певний об'єкт і побудоване з речення про певну властивість. Просто кажучи, аналіз маємо щоразу, коли встановлюємо властивості певних об'єктів, синтез — коли знаходимо або будемо об'єкт за заданими властивостями.

Далі вводиться припущення, що метою дій мислення є побудова таких об'єктів, як множини. Тоді аналітичною буде дія мислення, яка полягає у вказівці на спосіб утворення елементів даної множини, синтетичною — у вказівці на властивість, яка утворює дану множину (умову чи параметр, якій задовольняє дана множина), «стискує» сукупність в множину (клас). Простим прикладом задання множини через елементи є перелік і іменування якихось об'єктів (наприклад, перелік столів, стільців тощо в даній кімнаті, які об'єднуються тим самим в множину меблів даної кімнати). Для математичного мислення більш характерним прикладом є утворення елементів нової множини із заданої основної множини.

Звідси визначення понять «аналітичне» і «синтетичне» в термінах теорії множин: **аналітична** дія мислення є виділення підмножини з певної основної множини шляхом формулювання **загальних властивостей елементів** підмножини основної множини; **синтетична** дія мислення є виділення підмножини з певної основної множини шляхом визначення того, **які саме елементи** основної множини задовольняють умовам, що виражають властивості **загального елемента** даної підмножини і таким чином належать до даної підмножини. Аналіз полягає в тому, що ми вивчаємо властивості заданих елементів і робимо висновки про інші їх властивості. Синтез вимагає спочатку виділити властивість, спільну шуканим елементам, а потім уже переконуватися, чи мають задані елементи цю властивість.

Візьмемо для прикладу речення «на 3 без остачі діляться ті і тільки ті числа, сума цифр яких ділиться на 3 без остачі». Чи є воно аналітичним, чи синтетичним? Відповідь на це питання залежить від того, як ми одержали дане твердження. Ми могли вибрати з основної множини — натурального ряду — підмножину чисел, які діляться на 3, і шукати їх спільну властивість (аналітичний хід думки). Ми могли сформулювати властивість «мати суму цифр певного роду» і потім шукати елементи множини натуральних чисел, які характеризуються через суму цифр (синтетичний хід думки). Відповідь залежить від того, чи йшли ми від заданих елементів натурального ряду, а саме чисел, що діляться на 3, вивчали їх властивості і таким шляхом натрапили на закон суми цифр, чи, навпаки, перебирали властивості підмножини натуральних чисел, виділеної за властивостями суми цифр, і знайшли, що елементи цієї підмножини якраз і є числа, кратні трьом.

Все нібито правильно, і подібні підходи до визначення аналізу і синтезу наявні в сучасній математичній літературі. Тим не менш при строгому дотриманні принципів формальної чіткості класифікація виявляється більш ніж сумнівною. Незадовільність цієї класифікації полягає в тому, що вона спирається на психологічний механізм мислення, оперуючи при цьому логічними категоріями — об'єктами, властивостями, множинами, підмножинами, елементами. Сьогодні неможливо визначити, як було знайдено правило визначення чисел, що діляться на три, а головне в тому, що це й не цікавить математику як науку. Ідея цього визначення має бути сформульована як певне математичне

рівняння і виведена засобами математичного доказу. А там забуляться всі ходи, які потрібні були інтуїції вченого, щоб визначити еквівалентність двох підмножин множини натуральних чисел — підмножини чисел, які діляться на три, і підмножини чисел, сума цифр яких ділиться на три.

Єдиним випадком, який можна буде розглядати як приклад синтетичної істинності, буде в такому разі речення, яке має властивість «бути істинним», але не має доказу (виведення) в даній мові (в даній системі). Аналітичний хід думки з цієї точки зору можна охарактеризувати так: ми виходимо з речень, що характеризують певні елементи (об'єкти) через їх властивості, і йдемо далі до нових властивостей — аж доки не дійдемо до тих, які нас цікавлять. Таким є будь-яке логічне виведення. І тільки у випадку, коли виведення речення немає, а істинність його якось встановлено, можна говорити, що ми не йшли від об'єкта до властивостей, а за заданою властивістю побудували об'єкт. Зрозуміло, що в реальних наукових теоріях до таких істин відносяться насамперед емпіричні узагальнення, але можна віднести сюди і деякі істини в дедуктивних теоріях. Наприклад, ми формулюємо мовою, що містить арифметику, твердження про те, що дана мова коректна (не породжує суперечностей); це твердження істинне, але вивести його в даній мові неможливо згідно з відповідною теоремою неповноти. Отже, ніякий аналіз властивостей аксіом чи теорем даної мови не виявить, що дане твердження належить до підмножини істинних речень множини всіх речень даної мови. Тим не менш воно істинне.

Таким чином, можна сказати, що теореми про неповноту достатньо багатих формалізованих мов свідчать про неможливість звести всі розумові дії до аналізу, але водночас показують, що суть так званих дедуктивних теорій саме в зведенні всієї інтелектуальної діяльності до аналізу і навіть до числення.

Однак, незвідність інтелектуальної діяльності до аналітично-обчислювальної знаходить вияв не тільки в дедуктивній неповноті. Труднощі теорії множин пов'язані якраз із спробами виразу відносин «частина і ціле» через відносини «елемент і властивість». Як ввести поняття класу, виходячи з поняття «річ і її властивість», — це колосальна проблема, яка особливо турбувала теоретиків-номіналістів, що заперечували реальність класів і прагнули виходити тільки з реальності речей, що мають певні властивості. Номіналістична настанова так і не знайшла задовільного з точки

зору філософії номіналізму втілення. Всі найбільш зручні і послідовні теорії множин допускають певні «платоністські», «реалістичні» тлумачення — так чи інакше говорять про існування класів (множин), що суперечить номіналістичній совісті багатьох логиків-математиків. Найбільше, чого вдавалося досягти номіналістам, — це визначенням контекстів вживання змінних для класів чи множин (зрештою, не у всіх теоріях множин «клас» і «множина» — синоніми). Дискусії навколо проблеми «номіналізм — реалізм в логіці і метаматематиці» поступово згасли (див. Ледніков 1973).

Була зроблена також принципово інша спроба — побудувати основи математики, виходячи не з понять «об'єкт — властивість», а з понять «частина — ціле» (онтологія Лесневського). Тут також виникли свої труднощі, так і не подолані.

Отже, не в способах побудови множин справа. Оперування властивостями — об'єктами або оперування частиною — цілим — ось альтернативні механізми, що в поєднанні забезпечують ефективність мислення. Можна говорити, що в парадигматичному вимірі (вимірі селекції) діють переважно механізми аналізу, у вимірі синтагматичному — переважно механізми синтезу; однак, аналітик, який не бачить цілого, а тільки обчислює, так само неможливий або є хворобливим прикладом, як і синтетично мислячий індивід, нездатний нічого прорахувати.

Мислення вимагає одночасної дії аналітичних і синтетичних механізмів, і навіть суто аналітична і абстрактна теорія множин де явно, а де неявно спирається на ідею цілісності, що її ніяк не виразити суто аналітичними засобами. Але це зовсім не свідчить про ущербність чи безсилля абстрактно-аналітичного обчислювального механізму. Розум прагне якомога повніше реалізувати свої аналітичні можливості, звести складні інтелектуальні задачі до такого вигляду, коли достатньо застосувати певний алгоритм, і далі все піде як в машині. «Перекидання ліворуч» є могутнім знаряддям людського мозку, а друга половина ХХ ст. поставила на службу обчислювально-аналітичній діяльності і колосальні можливості комп'ютерної техніки. Це нерідко зміцнювало ілюзію раціоналізму Нового часу, найвиразніше сформульовану Гоббсом: ілюзію про те, що мислення за своєю природою є не що інше, як числення.

Мислення має, так би мовити, і «ліву», і «праву» опору. Воно такою ж мірою є числення, як і фантазія чи інтуїція.

Числення може бути включене тоді, коли перед ним поставлено стратегічні і тактичні задачі, а це вже вимагає бачення цілого.

Тому й опис аналітичної діяльності можливий не тільки аналітичними ж засобами, а й з урахуванням реального місця аналізу в сукупному інтелектуальному процесі. Саме в такому разі дедукцію ми бачимо не як автоматизовану алгоритмічну діяльність, а як творчий процес підшукування бажаних гіпотез та їх альтернатив, пошуків підтверджень і спростувань, оцінку начущості якихось проміжних ланок доказу (в дедуктивній побудові — лем) і так алі — доти, доки кінцевий результат не набуде потрібної простоти, а вся система — такого вигляду, коли максимум теоретичних тверджень можна з неї вивести логічно бездоганно.

Ця двомірність дискретності і цілісності властива не тільки інтелектуальній діяльності, про що свідчать дослідження структури мовлення взагалі. Відповідником аналітичного і синтетичного виміру в художньому баченні світу є охарактеризовані вище виміри метафори і метонімії. В сугестивній діяльності також можна знайти відповідники в поняттях зразок (прецедент) і норма. Маємо фундаментальну особливість сфери духа, яку слід враховувати при характеристиках різних його видів і проявів.

Сенс і нонсенс

Гносеологія абсурду в багатьох випадках нагадує драматичну історію антиструктур в соціальному житті. Абсурд є антиструктура. Як можлива і необхідна інституціоналізація антиструктури в соціальному житті, так вживається абсурд в нормальну тканину науки, відкривається неабсурдність абсурду і абсурдність не-абсурду. Як розвал соціального простору і втрата критеріїв добра і зла є деградація суспільства і ковзання до «простору смерті», так розвал логічного простору є культурною катастрофою. Абсурд є категорія більше, ніж логіко-лінгвістична, — це категорія опису людського буття взагалі.

Спробуємо описати абсурд, виходячи з добре відомого логіко-лінгвістичного матеріалу.

В логіці ми говоримо про суперечності, парадокси, інколи про антиномії. Поняття «абсурд» має переважно гуманітарне навантаження. Можна, однак, вживати його як найбільш загальну характеристику розвалу комунікації.

Навколо кожної системи знань, неначе випари її, — «віртуальна реальність», сукупність «можливих світів». Абсурд відносно даної системи — це, грубо кажучи, те, що **неможливе відносно даної системи**. Якщо точніше, то абсурдним є прийняття можливості завідомо неможливого. Дозрілий абсурд — це коли серед **можливих світів** ми знаходимо **неможливий світ**.

Логічною моделлю абсурду є речення $A \ \& \ \sim A$, точніше, виведення A і виведення $\sim A$ з однієї і тієї ж системи. Це — всього лише логічна модель. В реальності в сукупності знань просто можуть бути наявні твердження, не буквально, але за змістом несумісні. Такі твердження можуть співіснувати як констатації різних фактів у погано упорядкованій системі знань, фактів, що насправді не можуть мати місце одночасно. Це може бути лінгвістичний абсурд, як от приклад граматично правильного, семантично безглузлого речення «слон плигнув на зірку». Що означає абсурдність припущення, що слон плигнув на зірку? Те, що в певному дискурсі, при певних значеннях термінів, серед «можливих світів» дискурсу, можливих ситуацій, описуваних даними термінами не буде такої, де б слони плигали по зірках.

Найпопулярніша ілюстрація абсурду — різного роду нісенітниці, абракадабри, в тому числі неосмислені звукосполучення, які лише за загальним звучанням нагадують нормальні слова і речення. Такі мовні акти немов би імітують розлади мовної і мислительної діяльності тієї чи іншої глибини, аж до фонетичної правдоподібності. Оцінка фонетичної правдоподібності як самостійний мовний механізм існує — прикладом може бути асиміляція іншомовних слів у даному мовному середовищі: іншомовне «слово-зайда» завжди асимілюється згідно з нормами фонетичної правдоподібності. Механізм продукування фонетично правдоподібних послідовностей перетворюється на механізм продукування абсурдів, коли вклинюється у нормальне творення текстів.

Абсурдний, безглуздий мовний акт «можливий абстрактно», як кожна людина, абстрактно кажучи, може стати папою римським (Гегелівський приклад абстрактної можливості). Тут можна пригадати анекдот Брежнєвських часів: «Ви чули, кого обрали папою Римським?» — «Як, невже...?» Абсурдність ситуації в тому, що абстрактна можливість для Брежнєва стати ким завгодно

є ілюзією вірогідданого, а в дійсності перспектива стати папою Римським для нього є «неможливим можливим світом».

Можна сказати, що формальна чи абстрактна можливість абсурду полягає в тому, що абсурдна для даного структурного рівня конструкція — можлива і правильна побудова на рівні, нижчому, ніж даний, але вже зайва на даному рівні, відкинута і тому переведена в «неможливий можливий світ». Абсурд — це поява з небуття можливостей, відкинутих тому, що вибір уже зроблено і один із можливих світів реалізувався, тим самим перекресливши всі інші.

Це справедливо для кожного виду тексту і для кожного структурного рівня, не тільки мовного. Взагалі механізм розуміння/творення тексту включає і дію різних психологічних рівнів, в тому числі підсвідомого і зверх-Я. Маючи на увазі надзвичайну складність простору, у якому здійснюється розуміння, не будемо обмежуватись лише логічним простором.

Наприклад, фонологічно можлива і правильна побудова може бути абсурдною вже з граматичної точки зору. Лінгвісти спеціально будують фрази, можливі і правильні з фонологічної і граматичної, безглуді і абсурдні з семантичної точки зору. Є абсурд стилістичний при граматичній і семантичній правильності фрази — і т.д. Абсурдність ситуації полягає не у артикуляції неосмислених мовних утворень самих по собі, а у включенні їх в нормальний дискурс, виявленні їх серед нормальних фраз, припущенні, що завідомо неосмислене належить до можливих світів, які будуються над дійсним світом дискурсу. Нікого не дивує, що «фрази» типу сконструйованої Щербобою «глокая куздра будганула бокра и кудлявит бокренка» серйозно обговорюються в фонології як зразок **правильної** з фонологічної та граматичної точки зору побудови в російській мові, але при цьому ніхто не прагне вгадати, який же ця фраза має смисл. Абсурдом «фраза» Щерби стала б тоді, коли вона опинилась би посеред інших, нормальних фраз, претендуючи на роль повідомлення.

Абсурдним може бути текст з точки зору його цілісності. Послідовність правильно побудованих, осмислених речень являє собою абсурд, якщо між ними немає смислового зв'язку. Розуміння вимагає встановлення смислового зв'язку між реченням, кожне з яких саме по собі цілком зрозуміле. Наприклад, ось послідовність речень: (1) Сьогодні прекрасна погода. (2) Дощу

немає, але туман дуже густий. (3) Я не люблю ризикувати. (4) Я дуже поспішаю. (5) Нас підбралося якраз четверо, і ми старі друзі. Внутрішній зв'язок між цими реченнями стане ясним, якщо я скажу, що всі вони — відповіді на питання: «летиш ти літаком чи їдеш поїздом?» Що стосується варіанту з чотирма старими друзями, то європейець повинен знати, що спальні вагони в колишньому СРСР складаються з купе на чотириох і здогадуватися, як звичайно проводять час в такому купе старі друзі.

Сукупність речень не абсурдна, коли вони розглядаються як різні можливі відповіді на одне питання, різні (альтернативні) можливі світи. Речення різні за смыслом, але мають значення «так» і «ні» як відповіді на питання «літак чи поїзд?»: (1) і (4) — значення «так», (2), (3) і (4) — значення «ні» на питання, чи летить адресат літаком. Але уявимо, що ви прибули вчора, і вас питають, чим — літаком чи поїздом. Тоді відповідь «Сьогодні прекрасна погода» абсурдна.

В загальному випадку окремі речення набувають смислу в цілісному контексті, в залежності від того, на яке питання вони відповідають. Тоді можна оцінити навіть кількість інформації, що її несе відносно можливої відповіді кожне пов'язане з нею за смыслом речення.

Твердження (речення), яке не впливає на розподіл імовірностей між можливими відповідями на жодне питання в даній системі знань, не має смислу щодо даної системи знань. Але це не абсурд (безглуздя), а неосмисленість. Неосмислена фраза просто відкидається від даної системи знань, натрапляючи на стіну нерозуміння. Відповідно на істинність в даній системі не оцінюється ні неосмислене речення, ні його заперечення. Абсурд тим небезпечний, що він наявний в даній системі, він є, він навіть, можливо, породжується якимись глибинними підставами.

Сьогодні, коли звичною стала інтерпретація логічних зв'язків на обчислювальних машинах, механічні аналогії абсурду напрошуються самі: машина з логічною суперечністю просто не може працювати, бо неможливо одночасно включити і не включити напругу на перемикач. Абсурдна машина неможлива.

Машинною моделлю логічної системи з абсурдом була б машина, яка одного разу за командою вмикала б перемикач, а другого разу за тією ж командою вимикала б. Оскільки ці два

стани тотожні логічно і оскільки логіка абстрагується від часу, можна вважати, що машина «водночас» і вмикає, і не вмикає.

Ця обставина — абстрагування логіки від часу чи від здійсненності операцій — породжує дуже істотні труднощі, що формально виявляються в існуванні «неможливих можливих світів». У зв'язку з розвитком семантики можливих світів в логіці ця проблема широко обговорювалась, зокрема після статті Яакко Гінтікка (див. Гінтікка 1978) під красномовною назвою «На захист неможливих можливих світів».

Гінтікка вводить поняття логічних і епістемічних альтернатив у множині можливих світів. Для можливого світу W існують логічно альтернативні йому світи; аналітичні істини — це речення, істинні у всіх альтернативних можливих світах. Але для суб'єкта a не обов'язково відомо про всі логічно альтернативні світи; ті з можливих світів, про які a знає, що вони є альтернативні, Гінтікка називає епістемічними a -альтернативами W . Це розрізнення необхідне для того, щоб уникнути «парадоксу всезнання»: аналітична істинність речення «якщо p , то q » не повинна означати, що кожен суб'єкт знає, що «якщо p , то q ». «Ці наслідки не просто неприємні, вони жахливі. Всі ми знаємо і віримо в велику кількість таких речей, про наслідки яких у нас немає ані найменшого поняття. Евклід не знав всього, що можна знати в елементарній геометрії, а Максвелл не знав всього, що міг знати про електромагнетизм» (Гінтікка 1978, с.230). Вихід Гінтікка вбачав у відмові від постулату про те, що кожен епістемічно можливий світ є також і логічно можливий.

Не обговорюючи моделі, запропоновані Гінтікка та Рантала і так чи інакше засновані на цій програмі, відмітимо напрямок шукань: «неможливі можливі світи» неможливі логічно, але можливі епістемічно. Іншими словами, суб'єкт припускає, що дані світи можливі, а в ході логічного аналізу виявляється, що на ділі вони неможливі. В логіці, яка користується поняттям «пропозиційна установка» (оператори «а вірить, що...», «а знає, що...»), необхідно вводити певні обмеження, щоб уникнути суперечностей. Але і в семантиці для класичної пропозиційної логіки виникають принаймні двозначності при вживанні моняття «можливий світ», «неможливий можливий світ». При доведенні теорем логіки ми спочатку припускаємо можливість істинності певної формули, а потім показуємо, що це припущення веде

до суперечностей і тоді формулу відкидаємо. Відібрані в такий спосіб формули істинні логічно (аналітично), відкинуті — хибні теж логічно, і таким чином розрізнення між логічно можливими та логічно неможливими можливими світами ґрунтується лише на неістотних для логіки «спочатку» і «потім».

З таким же успіхом умовно можна називати «неможливі можливі світи» і логічні істини, встановлені нетривіально, фактичними або синтетичними істинами. Подібні визначення робилися в семантичній теорії інформації, при чому різниця між очевидним (тривіальним) і нетривіальним виведенням встановлювалась кількісно (в певне число ходів виведення). З моєї точки зору істотно введення «спочатку» і «потім»: використання «потім» того, що має місце лише «спочатку», веде до абсурду.

Мислення не є машиноподібна діяльність: воно лише описується моделями, що можуть бути інтерпретовані на машинах. Подекуди формально все ніби в порядку, а розум відмовляється прийняти запропоноване рішення. Абсурдною ситуація може виглядати лише при розгляді змісту сказаного.

Такою, власне, була ситуація з відкриттям піфагорейцями несумірності діагоналі квадрата з його сторонами. Такі числа було названо *alogoi*, по-латині — *irrationalis*, звідки пішло пізніше вживання слова «іраціональний» в загальному сенсі; початково воно означало просто «несумірний», несумірний передусім логічно. Корінь квадратний з двох — довжина діагоналі при стороні, взятій за одиницю — не існує, хоча і сторони, і діагональ реальні. Обрахувати з точністю до певного знака іраціональні числа можна. Але з точки зору змісту доведення до кінця безконечного процесу наближення до певної границі нібито абсурдне! І античність, починаючи від Евдокса і, можливо, Демокріта, користується «методом вичерпування», в працях Архімеда доводячи його до логічної довершеності майже рівня математичного аналізу, але не наважується «переплигнути безконечність», лякаючись абсурдності самої ідеї.

Результат Майкельсона — Морлі був абсурдним не сам по собі, а коли його намагалися втиснути в теорію ефіру (тобто в теорію електромагнітних сил Максвелла, розглядувану не як сукупність рівнянь, а як теорія, що містить змістовне твердження про ефір). В такому разі виходило, що ефір існує і, отже, повинен чинити опір поширенню світлових (електромагнітних) хвиль, і що в той же час він не чинить їм опору і, отже, не

існує. Як уникли абсурду? Герц був почасти правий, говорячи, що теорія Максвелла — це рівняння Максвелла. Насправді це не так, теорія Максвелла містила в собі певні припущення про електромагнітну реальність. Звільнитися від абсурду вдалося тому, що «викинули» ефір, залишили **одні рівняння** і пошукали «лише» нові інваріанти. Пошук не обмежився суто формальними математичними розв'язаннями — довелося іти на нові змістовні твердження і новий синтез; це нагадувало швидше побудову копії математичної «ДНК» і нарощування на ній нового «концептуального тіла». Один із ініціаторів цього процесу, Гендрік Лоренц, прийнявши формальний апарат нової теорії, не прийняв її змісту, нового «концептуального тіла».

Смерть абсурдна не сама по собі. Якщо мій горизонт обмежений моїм життям, залишається тільки нічим не обмежене **Я**. Це — вічне життя, і не раз повторювалися лжеоптимістичні твердження, що **Я** вічне, бо те, що буде після смерті, не має до **Я** жодного відношення. Є лише метафізичний страх смерті як одне з наповнень буття, зворотний бік радості життя. Цей суб'єктивізм цілком логічний. Але **інтенція**, спрямованість свідомості і буття на щось поза самим собою, — іманентна властивість **Я**, — постійно виводить мене із власної шкіри, змушує визнавати, що світ лишиться, а мене не буде. Світ, в якому я живу, — це **мій** світ. **Мій** світ без мене — абсурд. «Я переживаю свою смерть» таке ж парадоксальне, як «я говорю, що я брешу». Тим не менш я можу визнавати свій обман; так само, дивлячись на смерть іншого, я можу переживати свою смерть.

Абсурд є **хаос** у світі мислення і мовлення. Умисне підкреслення і творення хаосу має свої соціальні функції принаймні в примітивних суспільствах. Чи є хаос неминучим супутником мислення взагалі? Чи не ґрунтується на хистких його підвалинах найпотужніша «техніка» мислення? Чи не зазнав поразки розум у боротьбі з абсурдом уже давно, ховаючи свою неміч за мільйонами випродукованих речей, що не дають ні доказів істинності знанням, ні осмисленості буттю?

Прорив через абсурд: містика протириччя

В історії культури порив до містичного розв'язання замкненого кола людської суб'єктивності завжди був пов'язаний із суспіль-

ними рухами, що їх можна означити як антиструктури. Лише внаслідок того, що просвітницький раціоналізм зневажливо відокремлював історію філософії від історії вірувань, міфів і ритуалів, ця обставина лишалась невиясненою.

Мірча Еліаде показав шляхи впливу шаманістського культуру на грецьку культуру. В VII-VI ст. до н.е. нееллінський за витоками орфізм кристалізується в Греції на базі культу Діоніса-Загрея і запліднює всю еллінську цивілізацію, розширює її горизонти і дає нові форми непізнавальної енергії (Еліаде 1993, с.66).

Найцікавіше в аналізі, здійсненому Еліаде, є встановлення слідів орфізму в творах Емпедокла, Ксенофана, Парменіда і особливо Геракліта «темного». Це відмічали і ранні дослідники, зокрема уже Дільс в публікаціях фрагментів Геракліта. Важливо, що орфістський вплив стосується саме «діалектичної» істоти його вчення — тотожності протилежного.

Детально тема грецького шаманізму розбирається в праці Еліаде (1951). В іншій праці (Еліаде 1970), присвяченій легенді про Піфагорового раба, фракійця Залмоксіса, Еліаде показує шаманські риси таких персонажів грецької міфології та міфологізованої історії, як Амфіарай, Торфоній, Орфей, як музи. Піфагор, за Еліаде, — «модель» шамана Залмоксіса. До «філософів-шаманів» він відносить Парменіда, Емпедокла та Піфагора.

Не зупиняючись на добре відомих положеннях Піфагора, елеатів, Геракліта, варто підкреслити лише, що в положеннях цих грецьких мислителів, які дійшли до нас, сформульовано уже не орфічні шаманські віщування, а філософські тези, обговорювані тисячоліттями в європейській культурі з цілком раціоналістичних позицій. Тим не менш зв'язок їх з містичним віщуванням незаперечний. Геракліт виходить з положення про єдність буття і ніщо (становлення), щоб довести плинність і неістинність чуттєвого світу і показати справжній шлях до пізнання Єдиного, в якому співпадають протилежності, — шлях єднання розуму людини з божественним Логосом. Цілком слушно зауважує А.Тихолаз: «Якщо спробувати виразити його ідею у гранично стислій формі, то найкращим чином це дозволить зробити «гераклітівське» прочитання наявного в Євангеліє від Йоана kai Theos en o Logos («і Бог був Логос»)» (Тихолаз 1995, с.37).

Особливий інтерес являють зв'язки ідеї єдності суперечностей з християнським містицизмом періоду патристики. Швидше психологію «антиструктурного» інтелектуала, ніж невіглаську сліпу віру, ми знайдемо у карфагенянина Квінта Септимія Флоренса Тертуліана, стоїка в глибині душі, що апелював до «безхитрисної простої віри»: «Я не закликаю до душі, в школі вирощеної і в бібліотеках вигодованої, в Академії і грецькому портику, все це відріжки культури». Закликаючи «шукати Господа з простотою сердечною», Тертуліан керується тією ж діалектичною софістикою: «Син Божий був розп'ятий, немає в мені сорому, бо це безсоромно. Божий Син мертвий; це правдоподібно, бо безглуздо. І був він похований і встав із домовини: це певно, бо наймовірніше» (цит. за Реале і Антісери 1983, с.48). Для Тертуліана, юриста з витонченою римською раціоналістичною культурою, раціоналізм закінчувався там, де починався догмат, і ознакою цього рубежа був абсурд. Його знамените *sic ergo quia absurdum* надовго стало символом переконання в тому, що абсурдність є найкращий аргумент на користь віри і, отже, найпряміший шлях до вищої істини. Західна патристика не прийняла, принаймні безкритично, цієї настанови.

Яскравий представник східної патристики, що поєднував ортодоксальну православну теологію з неоплатонівським містицизмом, відомий як Псевдо-Діонісій Ареопагіт (V-VI ст.). Він характеризує Бога як ірраціональну сутність, що поєднує протилежності. «Адже всіх суцих Начало і Кінець (*teleute*) — Предсуцый: Начало — як Причина, Кінець же — як Той, ради Якого вони існують; чином, що перевищує їх уявну протилежність, Він — і Межа всіх, і Безмежність усякої безмежності і межі» (Діонісій Ареопагіт, с.219). Псевдо-Діонісій наважується говорити про божественну «безсловесну, безумну і дурну (поган) Премудрість», оскільки вона є «причина всякого розуму і смислу, всякої премудрості і свідомості...» (с.235). «Адже стосовно до Бога безумство і безчуттєвість слід трактувати, маючи на увазі перевагу, а не недолік, — рівно як і приписуючи безсенсовність Тому, що перевищує сенс, недосконалість — Наддосконалому і Продосконалому, невідчутну і невидиму темряву — Світлу неприступному, що перевищує видиме світло» (с.241). На цій вірі у вищість Божественного Абсурду ґрунтується заклик Ареопагіта не користуватися людськими засобами пізнання, а «обертатися в

Божих», «прориватися» до Бога через Божі засоби: «У відповідності з цим, божественне належить осягти не нашими силами, але повною самих із себе несамовитістю і в Божих оберненнях. Краще ж бо бути Божими, ніж своїми, бо хто виявиться з Богом, тому й буде дане божественне» (с.235).

Ці і близькі ідеї культивуються особливо в німецькому містицизмі після XIV ст., в середовищі, яке має риси антиструктури. Майстер Екгарт був домініканський жебрущий ченець, однак, належав до тих індивідуальних містиків, які вступали, за їх увлеченнями, в особистий і безпосередній контакт із Богом. Тоді, на початку XIV ст., багато містиків не йшли в обителі, залишалися мирянами, що ставило їх поза асимільованими церквою структурами. Тези Майстера Екарта були засуджені папською буллою 1327 р. за еретичні твердження про вічність світу, нищість людини і її повну трансформацію в Бога шляхом духовного злиття. Характерно, що улюбленим положенням Екарта було згадане вище «гераклітове» місце з Євангелія від Йоанна: «Спочатку було Слово, і Слово було Бог». Коментуючи це місце, Майстер Екгарт говорить, що в слові сказаному прихована єдність буття і небуття. Слово Боже — це таке Слово, в якому наявна Істина вже тому, що воно сказане. Творіння і є єдність буття і небуття, а єдність взагалі — принцип буття і сенс життя. Єдність людини з Богом через любов має бути єдністю ірраціональною і містичною, співпадінням і тотожністю природного і надприродного.

Николай Кузанський помер 1464 р. кардиналом, але на той час були сильні і противники папи — «базельці», що звинувачували Кузанського у ересі вальденців, Екарта та Уікліфа саме за тезу про співпадіння протилежностей, зокрема тварності і нетварності. Вчення Николая з Кузи про «вчене незнання» виходить із знайомого за Діонісієм образу сліпучого Сонця як безконечного світла, про яке можна знати, але дивитися на яке несила. Неоплатоністська за походженням ідея третього, вищого від чуттєвого та розумного рівня пізнання, що в ті часи називався інтелектом і вів до «третього, умосяжного (intellectibile) світу» (Николай Кузанський, с.10), надихає і цього найбільшого діалектика середньовіччя.

Николай орієнтується на містичну теологію Псевдо-Діонісія Ареопагіта, зокрема, цитує його слова про два можливих шляхи у пізнанні — людський і божественний, через «несамовитість»

і «обернення в Божих». Але спосіб доведення ірраціональності Бога і пізнання у нього настільки зрозумілий з сучасної точки зору, що варто навести відповідний фрагмент повністю. «Умовивід досліджує і будує ланцюжок думок. Міркування (*discursus*) необхідно обмежене від однієї межі до іншої, а те, що протилежне одне до одного, ми називаємо суперечливим. Дискурсивний розум (*rationi discuttendi*) мислить в межах протилежного і роздільного. В сфері цього розуму межі розділені; наприклад, в понятті кола — яке полягає в тому, що лінії від центру до окружності рівні, — центр не може співпасти з окружністю. Тільки в області інтелекту, що бачить число згорнутим в єдності, лінію — в точці, коло — в центрі, умоглядність без міркувань осягає співпадіння єдності і множини, точки та лінії, центра і окружності; це ти міг бачити за книжками «Припущень», де крім того я показав, що Бог перевищує співпадіння протилежностей (*contradictorium*), бо він, за Діонісієм, протилежність протилежному (*oppositum oppositio*)» (Николай Кузанський, с.17-18).

Істина, за Кузанським, не може бути більшою або меншою, — отже, вона не може бути виміряна нічим, крім самої себе, так як коло не може бути виміряне нічим, крім кола ж. Цей приклад показує джерело ідей Кузанського: несумірність кола і радіуса, взагалі проблема методу вичерпання і статусу безконечності в математиці. В безконечності співпадають протилежності, як коло стає все ближчим до прямої по мірі наближення його радіуса до безконечності, — в безконечності коло і пряма співпадають. Як і Діонісій, Кузанський не ототожнює Бога з єдністю протилежностей, вживаючи складнішу формулу: в Бозі все «ні є, ні не є, ні — є і не є». Але шлях до Бога, те, що ніби в насмішку над сьогоднішніми уявленнями називається *intellectum*, йде через поєднання протилежностей аж до їх ототожнення по мірі наближення до безконечного.

Та ж тема, але в іншій площині, — у Якоба Беме. Він співставляє біблійні тексти, де Бог, з одного боку, є гнівний Бог і полум'я, що пожирає, а з іншого боку — Бог милосердний і полум'я любові. «Це все видається протиріччям (*Contrarium*), якщо Він включає і гнівного Бога, названого пожираючим полемем, і полум'я любові, що не може бути єдино добрим, отже не можна про Бога сказати, що він є те або те, але або добре, що він сам у собі має розрізнення...» (Беме 1623, с.9-10).

Прочитую Дж.Фраккарі, що найкраще висловив суть шукань Беме:»...Для Беме істинне Життя є «томління» безнадійно одиноким індивіда, який перед лицем безконечності залишається німим і самотнім в своїх запитах. Життя, за Беме, це прорив до рішення, це яскравий промінь, що розрізає темряву, «царство радості», в якому здійснюється велике примирення між частинами і Цілим, Величчю Бога, потуга якого розгортається в загальній кінцевій гармонії....Існує в містичному процесі момент, коли напруженість духовних сил доведена до межі, коли починає діяти надсила, що остаточно здійснює перехід від видимого до невидимого» (цит. за Реале і Антісері, с.304).

В містичних прагненнях прорватися крізь перепони кінцевого світу людського дискурсу і людських цінностей до безконечної (або ні кінцевої, ні безкінечної — чи знову-таки і кінцевої, і безкінечної) природи всесущого, Бога як абсолютного світла бачимо одну й ту ж рису незалежно від епохи і культури: шлях до Вічної Таїни має лежати через Абсурд, поєднання і співпадіння протилежностей, алогічність.

Аж до відкриття математичного аналізу межею, за якою починається ірраціональне, несумірне з логікою, вважалося поняття безкінечного. І от після Ньютона і Лейбніца настає епоха, коли страх перед безкінечністю поступається місцем легковажності, що навіяна простотою, з якою «тягнуться» табличні інтеграли. Здавалось, безкінечність так само піддалась могутній силі розуму, як і кінечне.

Щоправда, Ісаак Ньютон, геніальний вчений і глибоко релігійна людина, зашифрував свої містичні ідеї в тексті «Начал», залишивши там місце для Бога, але нікому про це явно не сказавши. Йдеться про концепцію миттєвого поширення сил тяжіння через вакуум, без якої його механіки не існувало б. Схилившись як фізик до уявлень про ефір, що заповнює пустоту і служить носієм матеріальних дій, в «Началах» як теоретик він строго дотримується ідеї вакууму як носія сил. В листах 1692-1693 рр. до директора Трініті-коледжу Річарда Бентлі, який готував лекції проти атеїзму, Ньютон пояснює зв'язок своїх фізичних ідей з релігійними. На першому місці серед фізичних ідей, що пов'язані з ідеєю творіння, — концепція початкових умов (про полеміку Лейбніца з Ньютоном з цього приводу див. Попович 1979). Однак, саме концепція пустоти характерна тим, що поєднує проблему нематеріальності

дій з проблемою безконечності, оскільки саме в вакуумі дія має йти від точки до безпосередньо сусідньої (безконечно близької) точки і — за безконечно малий час, миттєво — на безконечну відстань. «Припускати, що тяжіння є істотною, нерозривною і природженою властивістю матерії, так що тіло може діяти на інше на будь-якій відстані в пустому просторі, без посередництва чого б не було передаючи дію і силу, — це, по-моєму, такий абсурд, який немислимий ні для кого, хто вмів би достатньо розбиратися в філософських предметах. Тяжіння повинне викликатися агентом, що постійно діє за певними законами. Чи є, однак, цей агент матеріальним чи нематеріальним, вирішувати це я дав можливість моїм читачам» (цит. за Вавілов 1961, с.129). В опублікованих 1937 р. записях Д.Грегори містяться і більш виразні висловлення Ньютона: Ньютон говорив Грегори, що Бог присутній у просторі, в тому числі пустому, і відчуває все, але таке формулювання «надто грубе» (див. там же, с.130).

Отже, Ньютон сховав абсурд в пустоті безконечного простору, звідки його легко може дістати допитливий розум філософськи досвідченого читача. Але все-таки це вже раціоналізований абсурд, бо його не змушує помітити жоден математичний розрахунок. Щоправда, в Ньютоновій картині світу можна побудувати гравітаційний та світловий парадокси. Однак, оскільки обрахунки мають справу з безконечністю, то можна обрати і безпечний непарадоксальний варіант.

Раціоналізоване протиріччя: німецька діалектика

До великої кризи основ математики безконечність нібито не турбує філософів, принаймні не служить аргументом на користь прориву до Абсолютного світла через абсурд. Тим не менш ідея «вищого розуму» з його принципом єдності протилежностей і в раціоналістичній просвітницькій культурі не перестає бути джерелом пристрасної надії на прорив через світ кінцевих і відносних істин до безконечної і абсолютної. Прикладами можуть бути і так звана класична німецька ідеалістична філософія, і марксизм.

Аналіз німецької філософської класики під цим кутом зору взагалі надзвичайно цікавий і не повністю виконаний, незважаючи на те, що це — одна з улюблених тем в російській та радянській філософській літературі. Можна було б знайти у німців-класиків

і більш суб'єктивістські (Фіхте) і ближчі до романтизму, а водночас і до Тертуліана (Шеллінг, особливо пізній) концепції, ніж Гегелівська. Проте, найкраще проілюструвати ідеологію раціоналізованого «прориву через абсурд» на філософії Гегеля.

До її вихідних положень належить передусім твердження, що «всі речі самі по собі суперечливі» (Гегель 1813, с.65). Гегель сперечається з тими, — краще сказати, зневажливо повчає тих, — хто «запевняє», що «суперечливе... не можна ні уявити собі, ні мислити» (там же). Суперечність, говорить Гегель, «не слід вважати просто якоюсь ненормальністю, що зустрічається лише подекуди: воно є негативне в своєму істотному визначенні, принцип всякого саморуку, що полягає не більше як у зображенні суперечності» (там же, с.66). Цей підхід пронизує всю його «Науку логіки», що нібито формулювала альтернативну «нижчій», формальній «вищу» логіку осягнення істини через суперечності.

Починається ж вона з «книги першої — учення про буття», аналогу швидше «Книги буття», ніж філософської онтології. Вихідним пунктом тут є Парменідова і Гераклітова діалектика буття і ніщо, але в суто абстрактному тлумаченні. В бутті «немає нічого такого, що можна було б мислити», воно є «невизначене і безпосереднє», а, отже, ніщо (Гегель 1812, с.140). Сказавши про об'єкт лише що він є, існує, ми, власне, нічого про нього не сказали. Але й ніщо є та ж відсутність визначень — отже, буття є ніщо, і водночас не є ніщо, і ця нетотожна тотожність є становлення, перехід, рух. Так, за Гегелем, через суперечність логічну «зображається» суперечність реальна, яку являє собою рух.

Як окремий випадок цієї ж тотожності протилежного розглядається і суперечливість поняття «безконечність». Гегель умисне несподівано мало уваги приділяє «кількісній безконечності», зневажливо відмічаючи нездатність математики схопити безконечність «в понятті»: його мета — показати, що скрізь, в усіх парах найзагальніших понять — «категорій» — маємо такий же перехід в свою протилежність, як у бутті і ніщо, і що це співпадіння протилежного власне і є «зображенням руху».

Важливо відмітити, що діалектика буття і ніщо для Гегеля є засобом спростувати ідею вічності і нестворюваності світу. «Народження» ідеї руху, переходу, становлення є ототожнення найпростіших визначень — «є» і «немає», буття і ніщо — є

раціональним аналогом творіння універсуму сакральним Словом. «Буття» є Слово (Поняття) і «ніщо» є Слово (Поняття) — з великої літери тому, що вони є творчі субстанції, проголошення яких відповідає креативному акту приведення в рух. Це те саме Слово, у розумінні смислу якого адекватне встановленню його істинності. Якщо взяти за вихідне не поняття, а судження (речення), то відповідний принцип звучатиме так: Слово — це речення, розуміння смислу якого достатньо для встановлення його істинності. Бо істина вимірюється сама собою, а не чимось побічним, з чим вона несумірна, — як коло вимірюється колом, а не радіусом, згідно з Николаєм Кузанським.

Цю концепцію в основі приймає і Маркс, надаючи їй матеріалістичної інтерпретації («ставлячи з голови на ноги»). І для нього суперечності знаходяться в самих речах. Суть аналізу поняття «товар» в демонстрації того, що «...процес обміну товарів містить в собі суперечливі і взаемовиключні відношення. Розвиток товару не знімає цих суперечностей, але створює форму для їх руху. Такий взагалі той метод, за допомогою якого розв'язуються дійсні суперечності. Так, напр., в тому, що одне тіло неперервно падає на інше і неперервно ж віддаляється від останнього, полягає суперечність. Еліпсис є одна з форм руху, в якій ця суперечність одночасно і здійснюється, і розв'язується» (Маркс 1867, с.110 — 111).

Може здатись дивним, що цей ключовий для розуміння спадкоємності Гегеля і Маркса вислів майже не цитувався в діалектико-матеріалістичній літературі, яка вся сиділа на цитатах. Фактично для філософії марксизму Гегель і насамперед «Наука логіки» стали тим, чим для християнства був Старий заповіт (хоча для «марксизму-ленінізму» в цілому вже «Капітал» Маркса став Старим заповітом). Перетворення марксизму на політичну релігію повторювало історію християнства: лише фундаменталістський містицизм торкався глибинних проблем, а в ідеології, орієнтованій на масову свідомість, містика пристосовується до здорового глузду. Тривіалізація діалектики полягала у висуванні на перший план таких банальностей, як «все рухається», «все взаємопов'язане» тощо, геніально сформульованих Сталінінм в знаменитих «чотирьох рисах діалектики». Про «еліпсиси» забули. А між тим Маркс мимохіть сказав про всю небесну механіку, бо за еліпсами рухаються планети; це вони «і падають, і віддаляються» в один і той же час відносно Сонця (а в часи

Маркса наші знання Всесвіту фактично обмежувалися Сонячною системою), і ця логічна суперечність безпосередньо має зображати їх рух.

На концепції логічних суперечностей як «зображення руху» ґрунтується соціальна філософія марксизму, для якої боротьба класів, породжена несумісністю їх матеріальних інтересів, є рушійною силою історії, відповідно насильство — її «бабкою-повитухою», а революції — «локомотивами».

З матеріалістичною спрямованістю і антирелігійним та антимістичним загальним умонастроєм в марксизмі контрастує самосвідомість месіаністського великого осяяння, відкриття істини, якої людство чекало тисячі років. З теоретичного боку ця обставина полягає для Маркса у тому, що саме йому відкрилася здатність виявити суперечності в найпростішому елементі, «клітинці» ринкової економіки — товарі. Здавалось би, немає нічого простішого, ніж акт відтворення історії — слід тільки «взяти найпростіше» і знайти в ньому суперечності, і істина на долоні! «І, тим не менш, розум людський марно намагався досягнути її протягом більше ніж 2000 років, в той час як аналіз набагато змістовніших форм йому удався, принаймні, приблизно. Чому так? Тому що розвинуте тіло легше вивчати, ніж клітинку тіла» (Маркс 1867, с.4). Цей не надто переконливий пасаж із передмови до першого видання «Капіталу» пояснюється в тексті: вже Арістотель дослідив форму вартості, але йому не вдалося відкрити трудову субстанцію вартості, бо в Греції панувала рабська форма праці (там же, с.65-66). Арістотель «дійшов до» і «зупинився перед» — в силу нерозвинутості соціальних обставин — значно раніше, ніж Герцен з Чернишевським. Як і сотні геніїв між Арістотелем і Марксом.

Проблема месіанської ролі Маркса зводиться таким чином до проблеми месіанської ролі пролетаріату. Прорив до Великої Істини Історії набуває позарационального характеру: Маркс єднається з класовим інтересом месії історії, пролетаріату — знаходить «клітинку» — застосовує Нардрозсудок, діалектичний Розум (*intellectum*) — знаходить суперечність, єдність протилежностей. А далі все іде саме.

І у Маркса, і у Леніна тема прориву до найглибшої таємниці буття через знаходження «клітинки» найбільше наближає до ірраціональної діалектики. Ленін приймає Гегелеву і Марксову концепцію «начала»: «Начало — найпростіше, звичайне, масо-

видне, безпосереднє «буття»: окремих товар («Sein» в політичній економії). Аналіз його, як відношення соціального», — коментує він «малу логіку» Гегеля (Левін 1915, с.316). Характерно, що з баналізацією діалектики в марксизмі-ленінізмі фактично зникає «проблема початка», яка тим не менш постійно бентежила молодих марксистів і відкрито почала обговорюватися в 60-х роках. Тим не менш і в епоху сталінського примітивізму ця ідея жевріє у вигляді концепції «основної ланки в ланцюгу подій». Знайди основну ланку» — витягнеш усе. А як знайти цю ланку, знає лише геній, озброєний недосяжним для інших глибоким езотеричним розумінням марксистсько-ленінської діалектики.

В марксистській філософії дуже велике місце займає «пояснення» причин тієї обставини, що саме Марксу і Енгельсу судилося відкрити велику істину, за втіленням якої в життя наступить «стрибок із царства необхідності в царство свободи». Це зрозуміло хоча б з огляду на те, що найслабшим місцем в філософії Гегеля, улюбленим її критиками, є її месіаністська претензія на відкриття істинної філософії духу і проголошення Пруського королівства вершиною і кінцем людської історії. І тут напрошується аналогія Фаустовим словам «Зупинись, миттєвість, ти прекрасна!», які означають смерть героя поеми Гете.

Філософія і особливо натурфілософія Гете взагалі незаслужено забута дослідниками німецької ідеалістичної класики. А між тим Гете перший висунув ідею «клітини» як єдності протилежностей, і його «теорія світла», що виходила з діалектики світла і тіні в «клітинці» оптики, передувала і філософській «теорії буття і ніщо» Гегеля, і економічній теорії «єдності в товарі споживчої вартості і вартості» Маркса. Звичайно, діалектикам було незручно згадувати про це з огляду на повний конфуз Гетеві «діалектичної оптики».

Феномен Гете дозволяє краще зрозуміти і зв'язок німецької філософії з романтичним рухом в культурі.

Гете — класик, не романтик. По суті всі класики продовжують традиції неосхоластичної барочної культури, орієнтованої на раціональне міркування в тих межах, які відведені вірою розуму, на тлумачення світових загадок, сформульованих в умовних символах класичних сюжетів. Романтизм же продовжував традиції пасторів-пієтистів, орієнтованих на безпосереднє сприйняття світу через позарациональні чуттєві здатності людини.

Різниця між романтизмом і класицизмом особливо відчутна в розумінні часу. Естетика класицизму пов'язана з ідеологією Просвітництва: для просвітників утвердження Розуму означає прогрес людства, і виникає тільки одна проблема — кінцевої мети прогресу, тієї миті, коли слід сказати, що мета досягнута, і розвиток має зупинитися. Тому в класицизмі завжди є канон довершеності, в його естетиці — античність. Зовсім інакше розуміють біг часу романтики. За Ф. Шлегелем, минуле належить спогадам, майбутнє — передчуттям, і тільки в сучасному є спостереження дійсності, підвладне розуму. Оскільки ж сучасне без минулого не має сенсу, остільки і все життя людини оповите туманом спогадів і неясних передчуттів. Це світовідчуття яскраво виразив Гофман: «... гірке переконання, що ніколи, ніколи не повертається те, що було одного разу. Даремними були б зусилля спиратися нездоланній силі часу, яка відносить усе у вічному руйнуванні. Лише обриси життя, яке кануло в глибоку ніч, залишаються і бродять довкола нас» (цит. за Чавчанидзе 1984, с.51). Відновлюється таким чином глибоко архаїчна концепція циклічного часу, який ніби кружить навколо острова, де персонажі давнього минулого ведуть своє позачасове життя, як князь Володимир Красне Сонечко на вічному піру із своїми богатирями. Історія реалізується, співвідноситься з миттю, — не існує канонічної епохи, яка дає вселюдські зразки.

Чи не найбільше наслідків мала романтична теза про марність досягнення мети, яка, перейшовши з майбутнього в реальну дійсність, одразу втрачає ті риси привабливості, що їй мала в примарному світі передчуттів. У Гофмана герой знає, що бажання всього його життя «просто не здійсниться, бо, здійснившись, воно загине» (там же, с.44). Звідси ідея відчуження від людини результатів її власної діяльності, яка перейшла з літератури в філософію і відіграла таку велику роль в еволюції марксизму.

Антитезою цій філософії плінності в німецькому класичному просвітництві стало світобачення Гете. Великий поет і мислитель протиставив ірраціоналізмові романтиків не заземлене на реальність почуття здорового глузду, а своєрідну філософію миттєвості. Як і романтики, Гете виходить із самоцінності миттєвості; вже наприкінці життєвого шляху він говорив Еккерману: «Будь-який настрій, більш того, будь-яка мить безконечно дорога, бо вона — посланець вічності» (Гете — Еккерман, с.428). Посланцем вічності мить може бути тому, що життя є не лише постійна

втрата, а й постійне повернення минулого, як у кожній новій коханій мужчина знову й знову зустрічає свою першу любов.

Життя є не просто реальність — воно поєднує є і немає, буття і ніщо в процесі становлення. Канон є канон, але він стає ідеєю руху і переходу. Раціоналізована та таємниця, яка була витоком містичних умонастроїв романтиків.

Джерела цієї раціоналізації романтизму не можна зрозуміти, ігноруючи проблематику моральнісну.

Гете виходив із проблеми гріха, із неприйняття песимістичного положення про вроджену гріховність людини та зло як її внутрішню сутність. В молодості він часто звертався до теми геніальної і сильної особистості, здатної на великі історичні звершення; його хвилює тема відчуження наслідків діяльності від задумів. Серед незакінчених образів Гете цього періоду — сатирична поема «Вічний жид», сюжет якої взятий із старої католицької легенди про невідомого Христа, що повернувся на землю і знову розіп'ятий людьми. Цей сюжет пізніше ліг в основу «Великого інквізитора» Достоєвського; у Гете це сюжет про несумісність Христа і породженої ним корисливої і фанатичної церкви. Тема відчуження, невіддільності добра і зла гранично точно опрацьована в «Фаусті», особливо в другій його частині. Мефістофель, диявольська зла сила, що стоїть між Фаустом з його високими задумами і реальним світом, вносить хаос в життя, спотворює вкладене Фаустом в його справу добро, і той шум робіт, який ввижається Фаусту в його останні хвилини відгомонам величній всенародній праці, насправді є скреготом лопат його могильників-лемурів. І все ж Фауст перемагає. Мефістофелю не вдається забрати його душу після смерті, добро виявляється сильнішим, ніж так тісно з ним поєднане зло!

Історичний оптимізм Гете, як і віра в прогрес філософів-діалектиків, включаючи Маркса, є зворотною стороною раціоналізації романтичного сприйняття буття як становлення.

Проблема прогресу як вічного подолання зла пов'язана таким чином з ідеєю миттєвості як становлення і Слова як народження духовного руху, коли воно проголошується, і як його смерті, коли воно втілюється в життя. Слово є діло з самого початку («Спочатку було діло», говорить Фауст, — тобто спочатку було те Слово, яке водночас було і Діло).

Інституціоналізація абсурду в діалектичній раціональності знаходить відповідник в утвердженні соціальних структур і інститутів.

Якщо у Гете і рух, і зупинка-смерть належать до пізнавальної та моральної площини, то у Гегеля особа виявляється на початковому, нижчому, а держава — на вищому щаблі розвитку духу в сфері права і моралі. Державний інтерес повністю поглинає інтерес особистий і протистоїть як розум історії романтичним апеляціям до духовних першоджерел. Інституціоналізацію романтизму ідеологічно завершено.

Згадуючи про Гайдеггерів «постав», можна сказати, що розміри «екстенціональної експансії» в науці справді безмежні. В XVIII — XIX ст. вважалося, що математичний аналіз разом з поняттями змінної і безконечно малої вводить в теорію рух. Заміна ідеї функції як операції ідеєю функції як відповідності між об'єктами, елімінує це уявлення. Ідея безконечності як руху залишалася в понятті **потенціальної безконечності**, якою прагнули замінити **безконечність актуальну**. І хоча проблему співвідношення між цими поняттями рано вважати розв'язаною, ясно, що уживаються в сучасній науці обидві ідеї, а на практиці прагнуть до того, щоб по можливості користуватися безконечністю актуальною.

З усіх німецьких діалектичних класиків сьогодні до істини найближчим виявляється Імануїл Кант. Проте, якщо Кант бачив певні і визначені межі, за якими розсудок впадає у антиномії, то сьогодні, з одного боку, докази Канта серйозними доказами суперечливості не вважаються; з другого боку, ніхто не гарантований, що суперечність не виникне при необережному вживанні не тільки поняття безконечності, а й будь-якого абстрактного поняття.

Це і оптимістичний, і песимістичний висновок. Песимістичний тому, що абсурд виникає не внаслідок нашої необережності чи помилки. Оптимістичний тому, що визначених меж, які перейти не можна, не існує: криза може вибухнути скрізь, і скрізь можна її обійти при вдалому балансуванні.

Тут Гегель був правий. Абсурд має глибинні корені в нашому мисленні і нашому бутті. Поява суперечностей є симптомом того, що думка торкнулась чогось кардинально істотного. І вийти з катастрофи можна буде, лише осмисливши пізнавальну ситуацію в цілому, поглянувши на увесь свій інтелектуальний витвір і на себе самого неначе збоку чи з висоти. Що саме по собі є найнебезпечнішим балансуванням на грані припустимого.

Замикання простору — колапс

В теорії систем розрізняють системи закриті і відкриті. Прикладом закритої системи може бути будь-який механічний агрегат, прикладом відкритої — самокерована система, в тому числі живий організм. Закрита система або опирається зовнішнім діям, або руйнується ними. Відкрита система асимілює зовнішні дії, живе ними, вибирає спосіб реакції на них. Поява вищих форм організації в природі однозначно пов'язується з самокеруванням, нелінійністю взаємодії, все більшою відкритістю систем. А, отже, з ускладненням інформаційних взаємодій.

Сам принцип інформаційної взаємодії полягає в тому, що інформація є інформація **про**. Фізична дія, що не має сигнального характеру, не співвідносить агента дії ні з чим — вона просто має наслідки. Фізична дія є сигналом, якщо система реагує на неї як на інформацію про щось інше. Сигнал **інтенціональний** в сенсі Гуссерля — він спрямований на щось поза ним самим.

Речення говорить завжди про щось, що є його предметом. Думка є завжди думка про щось, а не просто феномен психіки, душевний чи «розумовий» стан (mental state). Свідомість є усвідомлення чогось. Біль говорить про якісь неполадки в організмі. Відчуття потреби є відчуття потреби в чомусь, бажання чогось, нехай не визначено, якого саме роду предмет є об'єктом бажання.

Речення може говорити саме про себе, думка може бути звернена на саму себе. Самосвідомість можлива, якщо розрізняються її рівні (формально це вимагає розізнання мови і метамови). Насправді думка і думка «про себе саму» мають різні об'єкти: в першому випадку ми думаємо про якусь реальність, в другому оцінюємо думку про реальність, тобто зовсім інший предмет. Як говорив персонаж мультфільму, «у мене є думка, і я її думаю». В будь-якому випадку немає думки, відчуття, волі просто так — завжди психічний акт спрямований на об'єкт поза ним.

Норма, канон, зразок служать для «вимірювання», оцінки дії та її результату і саме тому є простором як сукупністю вимірів (параметрами структури). Норма є норма для, зразок є зразок чогось.

Що відбувається, коли нормована діяльність репродукує, відтворює, породжує тільки той предмет чи ту подію, яка служила зразком?

Традиція передає норми чи канони діяльності з покоління в покоління, згідно з традицією діють зовсім різні люди. Служба в церкві йде з року в рік і з століття в століття за одими канонами. Але канон, традиційна норма, незмінний ритуал існують для, вони організують щось інше, якесь реальне життя. Заміж виходять різні дівчата, за різних обставин, з коханням і без, із взаємністю і без. Різні долі — немов би різні втілення, варіації, «екземпляри» канону «виходжу заміж». Реальний «текст» життя завжди буде ледь-ледь відрізнятися в кожному випадку реалізації норми-ритуалу в залежності від особливостей людей, що його творять. Парадигма «шлюб» творить «селекцію» пар з різними долями, залишаючись «однією і тією ж» в своїй функції: кожна, що пройшла цей ритуал, вийшла заміж. Це може бути нещастям, але без цього неможливе і щастя сім'ї по любові.

Норма, зразок, канон, ритуал тощо — «виміри» культурного простору — перестають бути собою, коли вони не організують щось в своєму просторі і тільки відтворюють самі себе. Якщо результатом дії норми є тільки породження самої цієї норми, вона перетворюється просто на предмет чи подію, що існують не для, не спрямовані ні на що.

Ціль є те, що існує ніби поза дією як те, на що дія спрямована. Дія може бути спрямована на саму себе як самоціль.

Речення, сказане як самоціль — це речення поза темою. Речення, яке не відповідає на жодне питання.

Предмет може служити зразком для продукування. Якщо єдина функція предмета, що зроблений за цим зразком, це — служити зразком для продукування точнісінько такого предмета, то зразок перетворився на предмет і втратив функцію норми, канона, засоба виміру.

Перетворення норми-зразка на предмет, дія як самоціль є абсурд. Логічна експлікація абсурду — виведення суперечності — є саме наслідком змішування семантичних рівнів, мови і метамови, ототожнення тверджень про реальність і тверджень про твердження.

Незрозуміле речення не має смислу. Речення, яке в даному дискурсі, при наявній тематизації, при обговоренні питання ар-

тикульоване просто так, без зв'язку з темою, є в контексті розмови абсурд.

Ген народжується тільки від гена. Але невеликі варіації в репродукції необхідні — без них не було б можливостей пристосування і відбору. Відтворювана норма завжди мусить мати варіанти. Це можливо тому, що ген і інша схема репродукції має свою структуру, є композицією, в якій можливі неістотні варіації — селекція елементів.

Норма-зразок є парадигма із своєю структурою, простір, що має хоча б один вимір; вона породжує і селекцію, і композицію. Втрата предметом (подією) значення норми, перетворення її на самоціль і на засіб абсурдного відтворення самої себе означає втрату нормою простору. Норма, що не організує свого середовища, не породжує варіацій, безструктурна. Деградація є примітивізація структури, повна деградація є повна втрата структури. Деградована норма не має структури і не породжує структури.

Простір немов би стискується в одну точку, відбувається колапс.

Рисунок — чи то якась лінія, чи геометрична фігура, чи чиясь зображення — може бути дзеркально відображений, повторений знову і знову чи підданий іншим операціям симетрії. Тоді він перетворюється на елемент орнаментального зображення, як малюнки-елементи на чудових винаходах симетрії художника Ешера. Елемент втратив внутрішню структуру, точніше, вона в системі симетричної побудови не має власних функцій, служить лише розрізненню і ототожненню. При багатократному відтворенні елемент міг би втратити свій зображальний характер.

Фонема не має структури. Це не означає, що вона як фізичний звуковий потік однорідна — фонема є пучок диференційних ознак, вона розрізняє і розрізнявана, інакше не була б елементом мови. Вона не має структури в тому розумінні, що для мовлення має значення не те, як у її артикуляції будуть комбінуватися її фізичні складові, а яке відхилення в артикуляції змінює значення цілого, перетворює, скажімо, «косу» на «козу» чи «куру» на «кару». Так само не має внутрішньої структури літера, хоч вона є комбінацією розрізняваних елементів. Літера є простий і неподільний феномен як елемент письма, варіації у написанні, репродукуванні якого не мають значення — на відміну від рисунків, від яких вона веде родовід.

Якщо ми згадаємо класифікацію Якобсоном міри свободи при продукуванні знаків мови на різних рівнях, — від мінімальної свободи на фонетичному до максимальної на стилістичному, — ми можемо співставити з нею структурне багатство або складність простору фонетичного, лексичного і так далі рівнів. Деградація структурної організації звука відповідає зменшенню свободи в виборі елементів «пучка диференційних ознак». Маємо щось близьке до колапсу: простір «пучка» стягується в точку.

Деградація звука в фонему є зворотною стороною ускладнення простору людської комунікативної системи. Насправді це еволюція цілого ціною семантичної деградації його елементів: такий закон ускладнення знакової системи, що називається мова. Але порівняємо цей процес із перетворенням людини на олов'яного солдата. З людей часто роблять навіть не літери, а елементи літер на стадіонах на великі свята; такими ж елементами художнього цілого є солдати на різних парадах. Цей спектакль може відображати і реальну роль людини у владній структурі: горезвісний «гвинтик» не є витвором художньої фантазії, на жаль, надто часто людина є заміною деталь і навіть «гарматне м'ясо».

Граничне спрощення структури людського суспільства одержало неперекладну назву в російському кримінальному світі — «беспредел». В літературі давно описані цілі періоди в розвитку суспільства та підсистеми суспільств, в яких розчавлено морально-правову структуру. Такі явища називають «культурою терору» або «простором смерті» (Тауссіг 1984).

На початку ХХ ст. непочутими залишались розповіді Роджера Кейзмента про жахи, які чинили європейці в чорній Африці — краще сприймалися аналогічні, але слабкіші попередження англійського письменника Джозефа Конрада, що «був на півдорозі між ними обома, бо намагався проникнути в зло, непокоячись водночас про збереження його галюцинаторних властивостей» (Ф.Карл, цит. за Тауссіг 1984, с.246). Кейзмент залишив потім доповідь про діяльність однієї американської каучукової компанії в джунглях Південної Америки. Ці матеріали, від знайомства з якими холоде кров, відкривають тему «простір смерті».

На колоніальній периферії європейської цивілізації формувався той «простір смерті», який пізніше розрісся в самій її серцевині і ледве не зжер її, як ракова пухлина. «Простір смерті» — це

немов би каверна хаосу, «чорна діра» цивілізації, де криваве убивство стає звичним явищем, де не перемагає зло, а чиниться щось страшніше — зникає різниця між добром і злом. Байдужість і отупіння до своїх і чужих страждань — найхарактерніша риса «культури терору»; «нормальні» обивателі, потрапивши в «простір смерті» як кати або їх вільні чи не вільні посібники, охоплені духовною летаргією, подібною до тієї захисної нечутливості, яка паралізує жертви. Через мертвотну «культуру терору» проходили всі цивілізації в часи революцій і громадянських війн.

Це вже без всяких умовностей можна назвати нищівним колапсом культурного простору.

Розділ IV
Істина, добро
і краса

Простір культури

Культура являє собою сферу життєдіяльності людини, в якій вона причетна до цінностей, вироблених історією, — споживає і творить їх. Розглядувана як текст, як реальність, культура є якась частина чи сторона життєдіяльності; можливо, найважливіша, але все ж не вся життєдіяльність. Людина свої біологічні потреби задовольняє в формі, визначеній культурою, — не просто їсть, а снідає, обідає, вечеряє за певним ритуалом, не просто спить, а спить в постелі — і так далі. Відділити тут культурну «частину» від природної можна лише в абстракції.

Культура є не тільки сукупність речей, які зроблені предками і успадковані нами, — культура є насамперед те, що дозволяє нам споживати і використовувати ці речі. Є народи архаїчних культур, які взагалі не зберігають речей, — новим поколінням достатньо того, що вони **вміють робити** ці речі. Культурі можна назвати мовою в найширшому розумінні цього слова, оскільки вона, як і власне мова, є сукупністю засобів для продукування і сприймання «текстів». Слово «текст» може бути віднесене як до продуктів духовної, так і до продуктів матеріальної культури; перші продукуються для комунікації, другі — для споживання і використання як предмети і події. Їх «споживна цінність» визначається культурою і є продуктом історії.

Загальновідоме твердження, що мова є структура, може бути сформульоване стосовно до культури в інший спосіб: культура є простір, в якому проходить людське життя від народження до смерті.

Вимір означає наявність ситуації «*taimazein*», ситуації неясності-«здивування», на яку людина мусить реагувати вибором на користь однієї з експектацій. Вимір можна асоціювати з «темою» в наведеному вище широкому розумінні, що походить від Гуссерля: тематизація є усвідомлення невизначеності, в комунікативному сенсі — питань, різні відповіді на які і становлять результати «вимірювань»-виборів.

На географічних картах межі явищ, що їх вимірювання мають однакове значення, позначаються **ізолініями** (від грецького *isos* — рівний). Ізолінія сполучає точки, де результати вимірювань мають рівні значення. Це стосується і карт лінгвістичних явищ. Якби ми склали карти культурних явищ, ми б кресляли різні **ізолінії культури**, подібні до **ізоглас** в лінгвістиці. Але найваж-

лівішими з цих ізоліній були б лінії, які я назвав би *ізотемами*. Вони окреслювали б області, яким спільні не результати виборів, а сама постановка питання, сама ситуація неясності, вибору, «здивування». Область, окреслена ізотемою, розпадається на підобласті, кожна з яких характеризується різними «відповідями на питання», варіантами вибору. Це можуть бути різні варіанти обряду, різні види начиння, різні фонемі, в які перейшов первісний звук — і так далі. Поза цією областю культура взагалі глуха до будь-якої відповіді, будь-якої новачі в цьому напрямку, бо вона не чує проблеми, їй чуже те сум'яття духа, яке породжує *будь-яку відповідь*. Безглуздо вміщувати на карту перетворень звука, позначуваного на письмі літерою «ятъ», не-слов'янські території. Отже, різні відповіді попали б в область, окреслену однією ізотемою, якщо вони чули проблему, хоча й відповідали на неї різними виборами. Бо відповіді в культурі можуть мінятися, а питання може залишатись.

У зв'язку з цим можна уточнити поняття «одна й та ж культура» — аналогічно до того, як використовується критерій однієї і тієї ж мови. А саме, областю однієї мови вважають територію, по якій поширюються мовні події. Відповідно території однієї культури можна вважати територію, по якій поширюються культурні події. Цю справу, у нас не буде гарантії, що область поширення мовних і взагалі культурних подій співпадає з поняттям території національної мови чи етнічної культури (території етносу): можливо, що сюди попадуть території діалекту чи мовного союзу (союзу кількох мов, не завжди навіть споріднених, але близьких за реакціями на мовні події).

Культура як простір — це насамперед сукупність ізотем.

Життя в рамках культурного простору вимагає відповідей на питання, тематизовані в культурі. Те, що не тематизоване, не підлягає розвитуванню (за Гайдеггером і Бахтіним); воно може бути віднесене до власне буття людини як того, що дане їй а ріші. Результат розвитування може бути і тривіальним — людина нічого не винаходить, а просто шукає відповіді, співвідносить питання з нормою, і робить некритичний конформістський винок. Важливо, що вибір зроблено. Цю сферу буття можна вважати упорядкованою і протиставити її хаосу буттєвого а ріші.

В цьому розумінні свідомість дійсно є, за прекрасним виразом Маркса, усвідомленим буттям — *das Bewusstsein ist das bewusste*

Sein. І це зовсім не означає «відображення» буття в свідомості — йдеться про перенесення і трансформацію буття в особливий світ свідомості, культури, проживання життя ще раз у формах і вимірах, яких не знав відносно неупорядкований і хаотичний буттєвий світ.

Але буттєве а ріої — не тільки хаос незапитаних подій, а й норми, тобто порядок. Тому Гайдеггерів поділ на буття запитане і не запитане вимагає якогось уточнення. Це уточнення можна зробити, спираючись на розрізнення між **полем** культури (культурою як текстом) і культурою як **простором**.

Щоб прояснити справу, звернусь до аналогії з когнітивною сферою. Йдеться про так звані **категорії** мови і мислення.

Уявлення про категорію як клас взаємозамінних виразів є формальною експлікацією філософського уявлення про найзагальніші поняття, що спирається на традицію Арістотеля. Неважко побачити, що перше апелює до екстенціональних принципів, визначає категорію через селекцію. Взаємозамінні вирази — це різні відповіді на одне питання. У відповідності до ідеї Арістотеля категорії, таким чином, — це найзагальніші типи питань, що їх дозволяє поставити мова.

Я б говорив у даному випадку не про найзагальніші питання і типи відповідей, оскільки йдеться про характеристику окремих культурних просторів, а про ті теми, які характеризують саме даний тип культури. В тексті культури (реальному культурному бутті, культурному «мовленні») завжди наявні тільки «відповіді на питання», бо текст — це не можливий, а дійсний світ, реалізований вибір, відповідь. Але деякі елементи тексту насправді є не відповідь, а прецедент, зразок, тобто норма. В літературі деякі твори з часом стають зразком і нормою, їх **цитують** — прямо чи непрямо, буває, що й незрозумілими для людей інших культур натяками чи аналогіями. Існують дослідження «культури цитати». Цитований зразок є не елемент тексту, а прецедент і норма, він належить до простору культури (наприклад, до літературного простору).

Елементи простору культури «незапитувані», бо простір взагалі не запитують — в ньому живуть. Запитують за допомогою простору, співвідносячи буття з нормами або зразками. Результати співвіднесення і є «класи взаємозамінних виразів». Простір культури є сукупність категорій культури.

Розум, воля і почуття як універсальні виміри людської життєдіяльності далеко не вичерпують усіх вимірів життя, розмаїття яких навряд чи можна втиснути взагалі в якусь струнку схему. В конкретних проявах життя, в реальних діях і мовних (комунікативних) актах завжди можна знайти різні компоненти. Але розрізнення і поява чисто когнітивних, сугестивних, експресивних актів — особливість не просто людини, а людини, що живе в розвинутому культурному просторі. Приклад науки, звільненої від позанаукових ідеологічних впливів, — яскраве тому свідчення.

Та чи є це відокремлення вимірів — істини від добра, добра від краси, краси від істини — прогресом? І чи взагалі можливі такі оцінки культури в цілому, чи знаходиться сама вона у вимірі «краще — гірше»? Чи не попадаємо ми на небезпечну грань абсурду при самій спробі охарактеризувати простір?

Характеристика простору культури в душі еволюціонізму була спробою умістити культури на єдиній лінійній шкалі прогресу від нижчих форм до вищих. Відповіддю на питання про природу прогресу історично було посилання на прогрес людських знань — і відповідно техніки. Можна сказати, що прогрес наукових знань, як би скептично вони не оцінювались з точки зору істинності, служив моделлю для розуміння прогресу взагалі. Підставою для такого погляду служило переконання в тому, що суть прогресу полягає в добуванні все нових істин. Яскраво і безпосередньо це просвітницьке переконання, успадковане позитивізмом, висловив Анрі Пуанкаре: «Відшукання істини має бути метою нашої діяльності; це — єдина мета, яка гідна її. Безсумнівно, спочатку ми повинні постаратися полегшити людські страждання, але — навіщо? Відсутність страждань — це ідеал негативний, який надійніше був би досягнутий із знищенням світу. Якщо ми все більше й більше хочемо звільнити людину від матеріальних клопотів, так це з тим, щоб вона могла вжити свою відвойовану свободу для досліджень і споглядання науки» (Пуанкаре 1905, с.199).

Альтернативний погляд на культурний прогрес в своїх крайніх формулюваннях оцінює архаїчні культури і європейську цивілізацію просто як різні культури, в яких по-різному урівноважені збереження моральнісних чеснот і прогрес позитивних знань. Структуралізм, як говорилося, схилився до цієї альтернативної позиції, чим почасти пояснювалась його популярність в лівих колах Заходу п'ятидесятих — шестидесятих років.

Немає підстав обирати лінійну і одномірну концепцію прогресу, а розвиток пізнання вважати моделлю людської культурної еволюції взагалі. Але це ще не відповідає на питання, чи існують кращі і гірші, вищі і нижчі культури.

Якби завдання визначення поняття «культура» полягало лише в тому, щоб його найкраще окреслити, це було б справою суто академічною. Але проблема полягає в тому, щоб визначити справжню культуру і відрізнити її від псевдокультури. А це вимагає використання для оцінки соціальних спільнот вимірів, що застосовувалися до окремої людини. Адже про істину, добро і красу ми говоримо осмислено тільки при оцінці окремих комунікативних актів і дій окремих індивідів в суспільному культурному просторі.

Людські риси культур. Типологія Фромма

Таку спробу зробив саме Еріх Фромм, і ця спроба виявилась фактично першою в етнології. Він вивчив під цим кутом зору тридцять «первісних племен», описаних Рут Бенедікт, Маргарет Мід, Джорджем Мердоком та Тернбалом; його метою було показати, що за ознакою агресивності/миролюбності та похідними від цього культурно-психологічними характеристиками архаїчні культури надзвичайно різко розрізняються.

Фромм класифікує архаїчні культури на три типи систем: (А) життєстверджуючі суспільства, (В) неструктивні, але все ж агресивні суспільства та (С) деструктивні суспільства. В «системі А» «всі ідеали, інститути, побут та звичаї спрямовані на збереження і розвиток життя у всіх його сферах» (Фромм 1974, с.148). До даної категорії Фромм відніс індійців зуні, гірських арапешів та батонгів, семангів, арандів, тодів, ескімосів Півночі та африканців мбуту. Ось як характеризує Фромм — за даними етнологів — культури цього типу: «Ворожість, насильство і жорстокість зустрічаються в мінімальних проявах, практично відсутні репресивні інститути: немає ні злочинів, ні кар, інститут війни відсутній повністю або відіграє мінімальну роль. Дітей виховують в дусі дружелюбності, тілесні покарання не практикуються. Жінки і чоловіки користуються рівними правами, принаймні жінки не експлуатуються і не принижуються. Ставлення до сексу позитивне і в цілому толерантне. В суспільстві майже не виявляються заздрість, марнославство та жадність; не

помітний індивідуалізм, немає суперництва. Зате дуже помітні риси кооперації (колективності). Особиста власність поширюється лише на предмети індивідуального вжитку. В міжособистісних стосунках в цілому переважають надійність, довіра і обов'язковість — те ж можна сказати про ставлення до природи. В цілому в суспільстві переважає добрий настрій, депресивні стани являють рідкий виняток» (с.148-149).

У представників «системи В» (ескімоси Гренландії, бачіги, мануси, самоа, племена з острова Маорі, тасманійці, айни, інки, готентоти) відсутня деструктивність, але часті індивідуалізм, суперництво, ієрархічність, а війна вважається нормальним явищем, хоча й не займає центрального місця. «Можна твердити, що система В пронизана духом чоловічої агресивності, індивідуалізм, бажанням робити і діставати речі і розв'язувати поставлені задачі» (с.149).

Система С може бути кваліфікована як садистська або некрофільська. До неї Фромм відніс добу, квакіутлів, ханда, ацтеків, вітотів і гандів. «В суспільстві царює войовничий дух, ворожість і страх; широко розповсюджені підступність і зрадництво. Велику роль в цілому відіграє приватна власність (якщо не на матеріальні цінності, то хоча б на символи), тому значною мірою розвинене суперництво (конкуренція). Суспільство строго ієрархічне, часто веде війни» (с.149-150).

Фромм користується показниками, відносна частота яких характеризує культурно-психологічний тип:

- поширеність **ворожості, насильства і жорстокості** в суспільстві, оцінка цих рис в пануючих нормах поведінки;
- наявність і частота використання **репресивних інститутів** у суспільстві, в тому числі **тілесних покарань**, зокрема щодо дітей;
- становище **жінки** в суспільстві, зокрема можливість її приниження;
- ставлення до **сексу** (сексуальна нестриманість і взагалі надмірний культ сексуальних задовольень може бути таким же показником деструктивності, як і понуре засудження сексу чи ставлення до нього винятково як до способу продовжити рід);
- сила начал **конкуренції та суперництва**, у зв'язку з цим оцінка жадності, заздрості та марнославства;

- поширеність потреби у власності на речі, цінність виготовлення і зберігання речей;
- загальний тонус суспільного клімату, депресія чи інтерес до життя, ставлення до смерті (зокрема до самогубства).

Все це — культурні нормативи (і, таким чином, характеристики спільнот, а не їх членів), але ці норми та цінності стосуються саме типу психіки, поширеного, санкціонованого чи пануючого в даній культурі.

Приклади, які наводить Фромм за матеріалами етнологічних описів, переконливо показують, наскільки широкий діапазон культурно-психологічних розбіжностей в тому загальному стані, який ми позначаємо словами «первісне плем'я» або «архаїчна культура». При цьому Фромм підкреслює, що не існує жодної кореляції між цими рисами суспільств та родом занять (мисливство, агрокультура чи скотарство) або порівняною бідністю чи заможністю. Можна впевнено прийняти його загальний висновок: не існує вихідного морального типу архаїчної культури, визначеного рівнем розвитку виробництва чи іншими факторами, — розмаїття архаїчних культур під цим кутом зору величезне і саме було фактором, що визначав напрямки цивілізації.

Людські риси культур: різноманітність і еволюція

Фромм взяв за вихідний матеріал досить архаїчні суспільства. Однак, сьогодні нам доводиться оцінювати переважно розвинені національні спільноти, говорити про чесноти і пороки культур і цілих цивілізацій. Обережно спробуємо торкнутися ближчих до нас і розвиненіших культур, але передусім можна зробити застереження загального характеру.

Параметри культур і параметри індивіда. Характеристики культур як багатомірних утворень, як сукупностей просторів за аналогією з просторами людського буття принаймні можливі. З гуманістичного погляду така характеристика бажана, оскільки вона виявляє ті параметри, які важливі для повсякденного життя людей. Коли ми говоримо про «людські» риси суспільства (доброта чи агресивність, схильність до компромісів чи до змагання, м'якість чи вольова твердість, раціональність чи емоційність тощо), не можна, звичайно, ототожнювати суспільний організм з людським індивідом. Йдеться навіть не обов'язково про статистичне переважання того чи іншого соціально-психологічного

типу, а швидше про наявність в суспільстві «ніш» для певних психологічних типів і домінування в суспільстві людей і норм певного типу.

Наведу декілька прикладів можливих паралелів. Емоційність — одна з характеристик суто індивідуальних рис; люди з підвищеною емоційністю зустрічаються, мабуть, не частіше, ніж люди з загальмованою і пригніченою емоційністю, — а, можливо, тут є якісь залежності від фізичної структури, що переважає в даній людській популяції.

Психолог і психіатр може вивчити суспільство з точки зору статистики розподілу в ньому різних типів, може виявитись певна залежність від расових і подібних факторів, але це мало, на мій погляд, говорить про емоційний стан суспільства. В той же час в суспільстві може виникнути емоційне напруження і навіть емоційна патологія соціального походження і характеру. Шизоїдні відчуття Нового, Відкриття, Осяяння в певних ситуаціях блукають по суспільній психіці, чіпляючись до нейтральних подій і надаючи їм несподіваного, вражаюче значущого смислу. Суспільство може бути охоплене напруженим есхатологічним чеканням — чи то Страшного суду, чи Світової революції, варіантів історія знає багато; оцінки подій неадекватні, як у хворих, а між тим люди, охоплені такими масовими психозами, в більшості бували психічно цілком здоровими. При цьому соціальне напруження спонукало здорових людей до того, що вони обирали собі психічно нездорових лідерів.

Інший приклад — утруднене чи полегшене забування, «за-топлення» в підсвідомості неприємних для особистості спогадів.

В суспільстві як цілому також існує свій бар'єр непам'яті, що рятує його, виключаючи з активного, постійного обігу трагічні або смішні й принизливі спогади. Йдеться не про «пам'ять» професійних істориків чи певних суспільних кіл, а про масове «забування», як по-різному в різних країнах пам'яталася і забувалася новими поколіннями остання війна. Підвищений бар'єр непам'яті призводить до масової безвідповідальності, але і до легкості пошуків нових шляхів; занижений бар'єр — до постійного копання в минулому, пошуках ворогів, легкості звинувачень і самовиправдань, придушеного комплексу меншовартості і т.п. аж до масової агресивності. «Застряваючі» риси югославського суспільства, його сконцентрованість на воєнному минулому, пов'язана з цим агресивність стали темою знаменитого фільму Кукуріци.

З усіх подібних психологічних рис суспільства найбільше вивчені екстравертованість і відповідно — інтровертованість культур. Дослідження культурно-психологічних рис великих спільнот можуть показати, якого типу люди почувають себе в даній культурі більш комфортно.

Повертаючись до спроби характеристики окремих спільнот, здійсненої Фроммом, слід зауважити, що така характеристика не випадково зроблена на матеріалах архаїчних етносів. В більш розвинутих суспільствах завжди маємо справу з субкультурами суспільних груп, які можуть різночле різнитися. Культура професійних воїнів завжди матиме інші людські риси, ніж культура пастухів і землеробів. Зокрема, культурно-психологічні риси, за якими ми намагаємося відтворювати колективну психологію давніх германців, реконструюються нами за міфологією та фольклором, що побутували насамперед у військовому колі.

Субкультури соціальних груп можуть бути більш чи менш закритими для впливів інших соціальних субкультур. Якщо субкультури повністю закриті одна для одної, культурні символи сприймаються вже не в прямому значенні, а як симптом. Те, що говорить «чужа» субкультура, вже не слухають і не розуміють, а розшифровують наміри того, хто говорить, ніби воно сказане незрозумілою мовою. Повідомлення не сприймаються як повідомлення, а лише як ознаки стану партнера-суперника. Але навіть в такій ситуації може залишатися якась спільність цих субкультур, про що свідчить проходження новацій через усе їх поле.

Автономія просторів. Насамперед мусимо відповісти на питання, чи можна вивести різні соціальні структури, різні простори людського буття з якогось одного визначального, чи слід визнати їх відносну самостійність. Якщо йдеться про раціональну, вольову та чуттєву компоненти особистості, то на це питання можна дати аргументовану відповідь. В нормі відповідні виміри індивіда, відповідні простори його діяльності відносно незалежні, наскільки це можливо при цілісності людської особистості. Саме тому можна говорити про багатомірність людини. Чим ближча особистість до патології, тим тісніші взаємозв'язки, скажімо, між мисленням і відчуттям, тим більша залежність волі від пристрастей і т.п. Повний розпад особистості так само пов'язаний з одномірністю, як і гранична пасіонарність («святість»).

Очевидно, певні аналогії можна провести і при характеристиці суспільства як цілого. Сугестивний і зокрема потестарний простір не породжуються економікою — структури підпорядкування і контролю мають, безперечно, походження ще в тваринному світі. Поняття «раб» і «дитина» в різних культурах від Тихого океану до Атлантики часто позначаються одним і тим же словом: моделлю потестарних відносин в суспільстві служили відносини «батько — діти». Більш продуктивним є розгляд взаємодії культурних просторів. Це не виключає того, що в певних випадках всі соціальні структури підпорядковані одній і детерміновані нею — чи то будуть гроші, чи то буде влада. Можна думати, що чим ближчий соціальний організм до патології, тим менше у нього незалежних вимірів.

З цієї точки зору можна підтримати структуралізм проти історизму в одному принаймні пункті: жоден параметр сам по собі не може однозначно характеризувати суспільний організм. Наприклад, дані про розвиток промисловості, споживання енергії тощо, навіть дані про споживання їжі в калоріях пересічним громадянином ще не дають характеристики цілого ні з точки зору рівня культури, ні точки зору комфортності її для індивіда.

Різність стартових позицій. Що Фромм показав безсумнівно, так це той факт, що різниця культурно-психологічних типів дуже значна на рівні архаїчних спільнот, що вона не залежить від типу господарської діяльності і що етноси спільного походження (наприклад, два ескімоські етноси) можуть належати до зовсім різних типів. За умов, коли різниця між культурами етносів в матеріально-технічному відношенні мінімальна, стартові позиції для подальшого культурного поступу можуть бути різко несхожими. Тому говорити про «культуру аріїв» (давніх індоєвропейців), «германську культуру» чи навіть «культуру стародавніх греків» в цьому відношенні небезпечно: дистанція між беотійцями, спартанцями і афінянами може бути дуже істотною, як і різниця між латинами, умбрами і осками, готами східними і західними і так далі. А про те, чим визначалися культурно-психологічні відмінності між давніми етносами, ми не можемо сьогодні навіть здогадуватися.

Дискретність культурного поля людства. Ще один безсумнівний факт, який можна констатувати, — факт дискретності, перервності людства в культурному відношенні. Іншими словами, загальнолюдська цивілізація, оскільки вона існує і якщо

вона існує, становить собою поле, «порізане» на окремі «ділянки», контакти між якими можуть бути сильними чи слабкими аж до повної відсутності, але завжди як контакти між різними культурними ареалами.

Цим ще нічого не сказано про те, які історичні форми культурної дискретності і чи охоплює культурний ареал великі чи малі території.

Культурні одиниці можуть бути зовсім не того типу, що європейські нації чи народності. Порівняймо для прикладу дві великі цивілізаційні зони — далекосхідну і індійську. Впадає в очі хаотична барвистість і різноманітність культурної зони півострова Індостан — і на протилежність їй культурно-лінгвістична однорідність Китаю на величезній території і протягом десятиків поколінь. Соціально-культурна структура численних етносів Індостану тільки здається хаосом — тому, що ми шукаємо порядку не там, де він існує. Віками субконтинент об'єднувався не державною, не культурно-релігійною чи мовно-культурною, а кастовою системою, так що брахман розпізнавав брахмана як «свого» незалежно від того, в якому кінці країни він жив, якою говіркою користувався, навіть від того, якою релігією послуговувався. В Індії є і етноси, консолідовані за звичними для нас основами («зарєєстровані племена»), але вони становлять меншість населення субконтиненту.

Така система не сприяла виробленню загальноцивілізаційних стандартів як основи асиміляції різних груп. Зате вона по-своєму поєднувала різноязикий і різнокультурний Індостан в крихку, але цілісну єдність.

В Китаї, навпаки, ідеологічно освячувався принцип влади в масштабах всієї «Піднебесної». При цьому релігія Неба, сином якого вважався володар, не деталізувалась, а, отже, допускала всілякі можливі тлумачення; в центрі залишалась ідея надприродного джерела влади — як глави держави, так і глави клану і сім'ї. Така система трансляції цінностей зберегла крізь віки державності аж до комуністичного сьогодні стійкий патерналістський кланово-сімейний, родовий уклад і дозволила асимілювати величезну масу некитайських (не-ханьських) етносів в одну націю, посоромивши марксизм з його теорією спільного ринку як основи «формування буржуазних націй».

Втрата культурної різноманітності зменшує інформаційні можливості ареалу в цілому. Чим більше одноманітності, тим вища

ентропія і тим менше інформації, — така загальна закономірність. Історія дає зразки як стирання культурних різниць на величезних просторах імперій, так і подріблення культурних одиниць аж до замикання їх межами окремих поселень. Які рішення були оптимальними для різних регіонів та епох — це окрема проблема, але втрата різноманітності завжди шкідлива. Нічим не виправданий погляд на історію як на історію «формування націй» (в європейському розумінні слова): напрямки еволюції бували надзвичайно різними. Але можна твердити, що розвиток культури здійснювався через дискретні і диференційовані культурні простори, що забезпечувало в суспільстві активність інформаційних механізмів. Що при цьому відбувався активний обмін новачками, само собою зрозуміло; власне, цим дискретність і полегшує спалахи творчої активності.

Історичні приклади: скіфо-сармати

З точки зору нормативів, виділених Фроммом, розглянемо приклади з індоєвропейської давнини, близькі до нашої культурної історії.

Скіфо-сарматська спадщина залишилася дуже локальною: від скіфів та сарматів через алан мову, звичаї та культура успадковані осетинами на Кавказі — нащадками «європейських іранців» або «останніми європейськими аріями», за висловом Жоржа Дюмезіля. Важко судити, якою мірою дані етнологічних розвідок характеризують давніх скіфів, якою — гірські народи Передкавказзя, оскільки сучасні осетини антропологічно — найтипівіші кавказці, отже, швидше нащадки асимільованих сармато-аланами місцевих етносів. Проте, глибока архаїчність зафіксованих етнологами рис побуту і звичаїв осетинів та їх підкріплення даними скіфо-сарматської історії та міфології дозволяють зробити обґрунтовані екстраполяції на дуже далеку історичну відстань.

Сармати, в мовно-культурному відношенні дуже близькі до скіфів, жили в степах Приуралля і Поволжя і витіснили нащадків скіфів з Причорномор'я та степів на північ від Кавказу. Цей процес («сарматська епоха») починається з III ст. до н.е. Всі сучасники пишуть про войовничість і жорстокість сарматів (як і їх попередників — скіфів).

Життя сармата і алана, як можемо судити з етнологічного матеріалу (див. Чочієв 1985), було чітко розподілене на етапи,

підпорядковані війні як основному чоловічому заняттю і відділені один від одного ритуалами *Atongae*. Перші три роки життя хлопчик вважався приналежним до жіночої статі (чи нерозрізнюваним від жіночої статі); і батько не мав права до нього торкатися, він тільки поливав його після народження кров'ю жертвовної тварини. Якщо син помирав до трьох років, його ховали поза кладовищем. Перша ініціація пов'язана була з відмовою від «жіночої» їжі і пробуванням пива; від трьох років хлопчик переставав «пахнути молозивом». Після урочистостей *Atongae* починається життя чоловіка, поділене на семирічні цикли. Групи циклів відділялися ритуалами, пов'язаними з повчаннями *Atongae*, що символізували смерть в даному стані і нове народження. Таких ініціацій — лімінальних станів смертей-народжень — було три: «одержання статі» в три роки; перетворення на чоловіка — одруження; смерть. Провідником у всіх ініціаціях був «ангел смерті» — *Udxaessaeg*, обряд-повчання називався *Atongae*. *Atongae* — священна чаша скіфо-сарматської міфології, в яку наливалось вино і пити яку не мав права чоловік, що не убив жодної людини (Дюмезіль 1965, с.45-46). Чаші і котли ще в скіфських віруваннях були «скарбами предків» і символізували духовну, жрецьку функцію.

Від трьох років до дев'яти продовжувався перший рівень самостійності чоловіка, на якому хлопчик переходив на «чоловічі» їжу і напої, одяг і зброю. З десяти років до шістнадцяти продовжувався період, що закінчувався досягненням господарської дієздатності і вступом у шлюб. Після цього «другого народження» починався власне «чоловічий вік».

З сімнадцяти по двадцять три роки продовжувався семирічний цикл повчань *Atongae*, протягом якого чоловік двічі ходив у військовий похід — *balc*. Перший *balc* продовжувався рік через три ночі після весілля, поки чоловік «де-небудь прославиться» і приведе дружині невільника, «щоб глечик для води носив». Відповідно молода дружина народжувала протягом цього часу першу дитину. Період з двадцяти трьох до тридцяти років повністю відводився на великий, семирічний *balc*. На цьому виховні цикли закінчувалися; потім ішов період дозрілого чоловіка (двічі по сім років) і поступового відходу від життя (з сорока п'яти по шістдесят років).

Після завершення останнього семирічного циклу, стариківського, чоловіки убивали.

Завершувався життєвий цикл, що уявлявся як такий, що складається з «трьох народжень». Центральним персонажем останнього «народження»-смерті був Атіпоп — господар переправи в світ мертвих, «персоніфікація самої ідеї переходу по ступенях навчання істині» (Чочієв 1985, с.88). «Земне життя трактувалося як неперервна полоса випробувань, самостійне подолання яких складало зміст людського існування. Подолання випробувань по мірі дорослішання містило умову здійснювати це гідним чином, в залежності від чого боги розподіляли місця в істинному світі предків на тому світі» (с.86).

Триб життя досить понурий, він увесь іде під знаком тожності народжень і смерті аж до справжньої смерті, трактованої тим не менш як остаточне народження. Такий спосіб життя, здавалось би, виключає інші можливі оцінки культури, крім як деструктивної та некрофільської.

Дійсно, деякі подібні ознаки неважко вказати. Розкриті Чочієвим етапи життя мужчини-воїна водночас визначають строгу ієрархічність вікових категорій (незалежно від «майнової нерівності» чи «станових перегородок»). В середині соціально-вікових класів постійно підтримувався дух суперництва. Молодші завжди були готові виконати будь-яке доручення старших; «... в стосунках хлопчиків-ровесників старші підтримували і заохочували дух постійного суперництва: прислужувати старшим, допомагати їм в роботі, джигітувати — все робилось аезхуйдаераей — «за принципом — я краще» (62). Застосовувалось і насильство. Під час хлоп'ячих ігор, що вимагали завжди великих зусиль і абсолютного підпорядкування керівнику гри, «по завершенні пісні ведучий наказував побити кого-небудь, а жертвою міг виявитись хтось і з самих гравців, — оголошував боротьбу, «кінні» ігри і т.д.» (с.92).

Неймовірна терплячість, здатність переносити мовчки голод і холод, біль і муки виховувались протягом всього життя. Дух суперництва продовжував діяти і в дорослому стані, між особистостями та між сім'ями, виділяючи більш і менш славні роди. Коли предки осетин переселилися в гори і почали будувати житла-башти, на будівництво башти давався рік, і сім'я, яка не встигала побудувати бойове житло, втрачала право закінчувати будівництво і не могла вступати в шлюбні зв'язки з сім'ями, що мали башти.

Маємо, отже, і дух гострої конкуренції та ієрархії, і звичність до смерті — своєї і чужої, і нормоване насильство. Тим же менш інші ознаки «некрофільської» культури несподівано відсутні.

Звична для нас оцінка становища жінки у кавказьких гірців як підневільного і приниженого потребує серйозного перегляду. В осетинській сім'ї жінкам дійсно відводилась строго визначена роль істоти, нижчої від мужчини рангом; її поведінка регулювалася кодексом норм сором'язливості, шанування і уникання, вона не могла звертатися до чоловіка в присутності інших і т.д. Однак, це не сприймалось як приниження. Водночас існував ряд норм лицарської поведінки щодо жінки, які обов'язково було засвоїти. Наприклад, не можна було вдарити коня в присутності жінки — це розцінювалось як її образа. Під час джигітування треба було стежити, щоб кінь не повернувся спиною до житла чи жінки. Ідучи назустріч жінці, треба було проходити так, щоб вона залишалась із правого (бойового) боку, а зброю, палицю чи батога перекласти в протилежну від жінки, ліву руку. Повз мужчини проходили, залишаючи його з лівого, прикритого щитом боку. В стосунках між мужчинами механізм кровної помсти підтримував особисту гідність надійніше, ніж пізніші вири-викупи.

Війна, як не раз підкреслює Алан Чочієв, була для предків осетин промислом, навіть економічно найважливішим промислом. Але ми не бачимо слідів особливого практицизму в постійних грабунках сусідів. Єдині речі, до яких європейський іранець ставиться майже побожно, це зброя і кінь, а у жінки лише постіль була в повному розумінні власністю. Це засвідчують і історичні матеріали, і етнологічні.

Здавалося б, оскільки агресивність предків осетин поза всякими сумнівами, то всю цю войовничу степову культуру можна було б кваліфікувати як деструктивну і садистську. Ознак войовничої агресивності в архаїчних реліктах в культурі повсякдення осетин знайти неважко.

Як народ, для якого військовий промисел був найважливішим із занять, предки осетин безумовно були дуже жорстокі. Але ставлення до чужих (потенційних ворогів) — це одне, а ставлення до своїх — зовсім інше: ця культура поєднувала благородство в міжособистісних відносинах між своїми з граничною жорстокістю в ставленні до чужих. Чи істотно це для моральної оцінки їх культури?

Германці

Щодо германської міфології, то її некрофільський характер не викликає жодних сумнівів. Дюмезіль пов'язує це з винятково войовничим способом життя германців, внаслідок чого військова функція проникає в жрецьку. Протиставлячи «північноєвразійському континууму» його периферію — кельтів, Дюмезіль говорить про останніх: «Місце, яке зберіг у них їх, широта і могутність жрецтва, збереженість релігійного, юридичного та моральнісного словника, близького до відповідних італійських та індо-іранських, роблять із них хоронителів того, що іноді називають периферійним індоєвропейським фондом. Навпаки, германці, балти, слов'яни, навіть скіфи розгортають щось на кшталт спільного фронту: там політична влада менш визначена, немає великого корпусу жерців — суспільна релігія в основному справа вождя групи, отця сімейства або глави племені; саме суспільство утворює сукупність, у якій відмінності, такі сильні у більшій частині решти індоєвропейців, пом'якшені. Все це не могло не справити впливу на організацію ідеології» (Дюмезіль 1977, с.136).

Дюмезіль відзначає три риси германських релігій. Перша — згадане вже проникнення військової функції у всі інші. Друга риса — трагічний, понурий, нежиттєлюбний характер релігії: «Можливо, через це звеличення героїчної несамовитості разом з тим, що її готує, і тим, що за нею слідує, релігія в цілому, якщо судити за скандинавським варіантом, має неспокійний, трагічний, песимістичний характер; нічого подібного до цього не мають ні кельти, ні італіки, ні ведійські індійці (я не кажу про пізніших індійців). Звичайно, гімнічний Варуна не викликає довіри, і люди мають підстави його боятися; тим не менш вони можуть передбачити, зрозуміти і навіть, дякуючи невсипущій праведності, уникнути його суворості. Один же любить обманувати, він скидає тих, хто міг би вважати себе його улюбленцем, і його примхлива, іноді жорстока поведінка не співвідноситься, очевидно, з жодною системою правил, досяжною людському розумінню» (с.137). Третя риса германських релігій «містить в собі ще один вимір, якого немає ані в Римі, ні в Ведах, але яке було вже індоєвропейським, якщо судити про це за кельтськими релігіями, за маздеїзмом і за передведійською міфологією, що під виглядом «історії» розгорнута в сюжеті Махабхарати, — есхатологію. Історія світу спрямована до обриву, до руйну-

вання, за яким слідує відродження, і боги, два покоління богів (до й після кризи), контрастують одні з одними: з одного боку, боротьба проти антибогів — велетнів і чудиськ, але при цьому незначність характерів, слабкість ідеалів; з іншого боку, космічний мир, чистота, добродієність» (с.137-138).

Дослідження германської релігії та міфології мають велику історію і сьогодні не лишили серйозних загадок; вони недвозначно свідчать про загальний характер давньогерманського культурно-психологічного типу. Це той самий деструктивний і некрофільський тип культури і норм психіки, який Фромм констатував у деяких «первісних племен».

Мертві, вбивство, повішення, кривавий обман супроводжують скандинавські саги. Військовий бог Один, що замінив бога із жрецькими функціями, «володів мистецтвом говорити так красиво і гладко, що всім, хто його слухав, його слова здавалися правдою» (Сноррі Стурлусон, с.13). Один іноді «викликав мерців із землі або сидів під повішеними» (с.14). Він сам провисів дев'ять днів на дереві і за цей час придумав рунічне письмо. Повішення має поетико-символічний словник синонімів: «кінь Сігара», «скакун високогрудий» — шибениця, «лляна уздечка», «Гакбардів обруч бичачий» тощо — петля. Були й «художні» способи убивства: «вирізати на спині орла» — розкрити спину мечем, перерубавши ребра згори до пояса і викинувши легені назовні (с.58). Суперництво в германському суспільстві розвинене надзвичайно і використовує будь-які засоби. «Альв, син Інгвара конунга, та Інг'яльд, син Енунда конунга, затіяли якусь хлоп'ячу гру, і кожен з них повинен був бути ватажком своєї ватаги. Під час гри Інг'яльд виявився слабшим від Альва, і так розізлився, що голосно заплакав. Тут підійшов Гаутвід, син його вихователя, і відвів його до Свіпдага Сліпого, його вихователя, і розказав тому, що сталося і що Інг'яльд виявився слабшим в грі, ніж Альв, син Інгвара конунга. Свіпдаг відповів, що це велика ганьба. На другий день Свіпдаг звелів вирізати серце у вовка, засмажити його на шашлику і дав його з'їсти Інг'яльду. З того часу той став дуже злобним і підступним» (30).

Военна орієнтація культури більш виражена була у континентальних германців, ніж у скандинавів; Дюмезіль говорить про деградацію сільськогосподарськи-скотарської функції у германських сусідів кельтів і римлян. При цьому континентальні германці, як вони самі пояснювали Цезарю, стримували розвиток

власницьких інстинктів, штучно стимулювали постійні переділи землі і пасовиськ для того, щоб суспільство не втратило своїх бойових якостей. Характерне також взаємопроникнення сили і права в германському побуті: «незважаючи на «світ тінга», незважаючи на розвиток майже сучасного права і наявність значних юристів, вони збираються туди озброєними і в знак згоди вимахують мечем або сокирою чи стукають мечем по шиту. Та так, що розповіді про тяжби, що займають в сагах таке ж місце, як поєдинки в Іліаді, часто мають драматичний кінець. Симетрично битва сприймається як суд: *vandomr* «суд зброї», говорить звичайна перифраза» (Дюмезіль 1977, с.147).

Характеризуючи розум скандинавського Локі та іранського Сирдона, Дюмезіль відзначає: «Навіть якщо відкинути питання про якусь неморальність, цей вид інтелекту — обов'язковий супутник лжі: і тому, що він схильний до вигадки і розиграння, і тому, що він швидкий і поспішний, і тому, що він, не вагаючись, готовий виправити учинене, бо для нього поняття «істини» не таке важливе і незмінне, яким його вважають серйозні люди. І ще тому, що лжа для нього — найпростіший спосіб перевірити, а часом і використати свою перевагу над посередністю — чи це велетень чи бог, друг чи недруг» (Дюмезіль 1965, с.131). Дюмезіль говорить про «опрацювання теми соціології і психології розуму» як на образі Сирдона, так і на образі Локі. І зазначає, що в обох випадках перевага віддається не підступно-утлітарному, а спокійному і моральнісному інтелекту (Хеннір у германців, Сатана у європейських іранців). Водночас він вказує на історичну спадкоємність між підступним індивідуалістичним інтелектом та «живими умами всіх часів і народів», що піддавалися спокусі все перевіряти, засуджувати і відкидати — аж до алхіміків і чорнокнижників Середньовіччя. Намічається зв'язок між безмежним запитуванням ізгоя індоєвропейської давнини і Фаустом.

Відзначаючи всі деструктивні риси культурно-психологічного типу стародавніх германців, не можна не сказати, що все-таки ідеальним станом була не війна, а мир. Покровитель «третьої», мирної та продуктивної функції Фроді — третій поряд з Одіном і Тором бог «Уппсальської трійці» і водночас міфічний правитель — встановив «мир Фроді», під час якої панувало нечуване благоденство. Правда, і воно характеризується в «Крузі земному» досить грубими рисами і асоціаціями із смертю. Син Фрейра Фельмар правив шведами і багатством Уппсали і дружив із

Фроді. «Раз, коли Ф'ельмар відправився до Фроді на Селунд, там були вчинені приготування до великого пиру та скликані гості з усіх країн. У Фроді були великі палати. В них був величезний кадуб, висотою в багато ліктів і скріплений великими колодами. Він стояв у коморі, і над ним було горище, а на горищі підлоги не було, так що лили прямо згори в кадуб, і він був повний меду. Це був дуже міцний напій. Увечері Ф'ельніра і його людей провели на галерею по нужді. А він був сонний і п'яний як ніч. Повертаючись туди, де він спав, він пройшов вздовж галереї і увійшов в інші двері, спіткнувся там і звалився в кадуб з медом і там втопився» (Сноррі Стурлусон, с.16).

Греки

І от ми звертаємось до рис і рисочок культурно-психологічного типу давніх греків — і знаходимо ті ж симптоми деструктивності і некрофільства, і не тільки у суворох спартанців, але й у світлих Афінах! І хочеться вигукнути разом з автором «Народження трагедії з духу музики»: «Як? Греки і — песимізм? Раса людей, що з усіх, хто досі жив, вийшла найкраще, що викликає в нас найбільшу заздрість, що більше всіх спокушає нас в житті, — і вона потребувала трагедії? Що значить у греків квітучої пори, пори найбільшої сили і найбільшої мужності, трагічний міф? і величезна проблема діонісійського начала? що означає трагедія, яка з цього начала народилася?» (Ніцше 1872 цит. за Іванов 1906, с.310).

В культурі і побуті стародавньої Греції і зокрема Афін чимало рис, які можна розглядати як свідчення її некрофільського і деструктивного характеру. Наприклад, надзвичайна жорстокість у відборі дітей, придатних для життя. Відомо, що в Спарті хворобливих дітей просто убивали. Але і в Афінах, як і в усій Греції, покидання новонароджених напризволяще було звичайною справою. Легенди про царя Лайя та його викинутого немовлям, але врятованого сина Едіпа розповідають про нормальний для того суспільства вчинок — позбутися немовляти. Оскільки сини цінувалися вище, ніж дочки, викидали переважно дівчаток. Підраховано на основі письмових даних, що в IV ст. до н.е. в 61 афінській сім'ї було 87 синів і 44 дочки. В 228-220 рр. до н.е. в малоазійське місто Мілет переселилися і одержали право громадянства 79 грецьких сімей, у яких було 118 синів і 28

дочок. Про те, що дітей свідомо *заміщали*, свідчить обмежена кількість дітей і у корінних громадян Мілету: 32 сім'ї мали по одній, 32 сім'ї — по дві дитини (Див. Винничук 1988, с.156) *Що* життя жінки проходило на жіночій половині дому, в гетерії, в приниженні, добре відомо; додатковим приниженням для жінки було надзвичайне поширення гомосексуалізму.

Оспівана лібералами минулого демократія грецьких полісів мала досить дивний характер: вибори на посади насправді відбувалися жеребкуванням. Тільки тоді, коли посади були пов'язані з матеріальною відповідальністю, діяв майновий ценз, і підходящі кандидати вибиралися персонально. Вибори сотень людей — членів Ради п'ятисот, що представляли всі десять афінських філ, членів судейських колегій, всіх посадових осіб, що спостерігали за порядком, ремонтом, будівництвом у місті і порту з їх досить складним господарством — були здані на долю випадку; байдуже, ким заміщалися вакансії, аби не були вони в одних і тих же руках. Афінцям повезло із стратегами — їх вибирали як особистостей, але тільки тому, що вони були матеріально відповідальними особами. Отже, демократія тут служила не стільки позитивним цілям відбору кращих лідерів, скільки негативним цілям уникнення надмірного підвищення окремих осіб, порушення загальної рівності.

Ревнивість афінців до влади добре ілюструється невдячністю, яку вони проявляли до найвидатніших людей; життєвий шлях найяскравіших особистостей Афін закінчується смертним вироком, вигнанням, злиднями, борговою ямою. Легкість, з якою афінці усувають своїх вождів при перших поразках, може бути пояснена властивим усім архаїчним суспільствам уявленням про харизму удачі, якою неодмінно має бути наділений правитель. Але підозрілівість і готовність до знищення чи приниження всіх політиків та інтелектуалів, що становили окрасу поліса, давно були загадкою для істориків.

Цей мотив «невдячності» має бути поставлений у зв'язок із мотивом помсти за несправедливість, не завжди арозумілим з точки зору сучасної моральності. Аякс в одноіменній трагедії Софокла мститья вождям ахейців — Атридам за те, що вони несправедливо присудили Одиссею доспіхи убитого Ахілла; в свою чергу Афіна мститья Аяксу за те, що він проявив неповагу до неї і не просив допомоги перед боєм, потьмарює йому розум, і він *замість* еллінських вождів убиває худобу, що належить

війську. Аякс не може пережити ганьби і кінчає самогубством. В цьому сюжеті нам найменш зрозуміло те, що було для греків самоочевидним: моральне право еллінського героя нещадно убити своїх ватажків за образу гідності воїна, яку він побачив у несправедливому розподілі трофею. Помста, здавалось би, не-сумірна з несправедливістю — але не для архаїчного грецького суспільства, де дух змагання і суперництва був неймовірно високий!

Мотиви ревнивої помсти та суперництва богів також можуть бути розглянуті у зв'язку з проблемою суперництва в грецькому суспільстві, — ми їх сприймаємо як сакральні дивацтва, мало замислюючись над витокami дріб'язковості олімпійців. В цьому ж світлі слід оцінити мотив підступності, яка так не пасує, здавалось би, до гордої прямолінійності героїв грецької трагедії. Так, Аякс іде на підступність, щоб відстояти свою уражену гідність шляхом кривавої помсти, і це вважали нормальним і автор і глядачі.

Якщо ж ми звернемося до грецької міфології з її невпинними кривавими пристрастями, зрадами, підступами і вбивствами богів, — так, саме вбивствами безсмертних, адже були і «могила Зевса», і «могила Аполлона», і інші «могили»!, — то, судячи з цього дзеркала буденності, можна, здавалось би, без коливань поставити психоаналітичний діагноз: давньогрецька культура належить до жорстоких, деструктивних, садистських, а чи, може, некрофільських культур.

Прийняти цю тезу заважає її очевидна абсурдність, — доведеться визнати, що руйнація і розпад характеризують одну з найбільш творчих і плідних цивілізацій в історії. Легше сказати, що нормальне дитинство було надзвичайно понурим і трагічним, і що тими кривавими терніями вистелений шлях до усміхненої цивілізації.

Уявлення про греків як «нормальне дитинство людства» (К.Маркс), дитинство, яке здатне викликати у нас тільки захоплення і замишувану посмішку, сформувалося в пізній європейській культурі. Погляд на грецьку культуру як попередника і провозвісника культурної Європи усталився після Ренесансу, а надто після Віко, який поклав початок уподібненню історії світової культури розвитку людського індивіда і виділив у кожній із них дитинство, юність і зрілість. А через декілька десятиліть Вінкельман обґрунтував уявлення про грецьку культуру

як торжество принципу гармонії, ладу і міри, як культуру світлої життєрадісності. Це панівне і по сьогодні уявлення, пише Вячеслав Іванов, народилося «з білого видіння грецьких божественних мармурів, із сяючого сну Гомерового Олімпа» (Іванов 1906, с.315). З Вінкельмана і Гете починається новий етап захоплення грецькою класикою. Поворот у ставленні до античності починається не з кризи класицизму, а з Ніцше. Його іменем позначене перехрестя європейських інтелектуальних доріг.

Для Ніцше, для європейської культури останньої чверті минулого століття відкриття трагічності «нормального дитинства людства» було приводом для перегляду класичної і класицистської метафізики істини і зла, розриву з традиційним конформізмом, пошуку нового бачення суб'єктивності як основи людського існування. Трагічна радість визволення від незалежних від людини об'єктивних обставин мала два наслідки: самовпевнене утвердження людини в створеному нею самою світі цінностей і заперечення тим самим смерті і долі. Смерть Бога, проголошена Ніцше, розумілась як смерть старої Європи і народження нової.

Трагедія і антиструктура

Натхненний «Народженням трагедії» Ніцше, російський поет-символіст і вчений Вячеслав Іванович Іванов шукав відповіді на питання про природу «аполлонічного» та «діонісійського» начал в культурі і про сенс трагедії Ісуса Христа, ширше — трагедії Бога, що народжується і вмирає. Здавалось би, в чому проблема? Адже відзначивши, що боги всіх народів вмирають і воскресають, як вмирає восени і воскресає навесні природа, можна вважати, що знайдено прихований сенс культу смерті і народження бога в аграрній практиці. Та таке пояснення не розкриває, в чому людський сенс божественної трагедії. Іншими словами, знання про круговорот смерті і народження в природі дають схему відповіді на якесь питання, зразок пояснення, але сенс відповіді можна зрозуміти лише тоді, коли зрозуміле питання. І посилення на вічну зміну пір року, і відтворення смерті і народження мали якийсь сенс, однаковий в тому розумінні, що «пояснювали» людям якусь таємницю, відповідали на якісь пов'язані з нею експектації. Які експектації задовольняли міфи про трагедію страждаючого Бога?

Ніщоє задоволився констатацією наявності в грецькій культурі поряд із звичним для європейської раціоналістичної класики гармонійного, спокійного і прекрасного начала, символізованого Аполлоном, також і начала тривожного і неспокійного, що випливало із **співпереживання** масою учасників оргіастичного культу смерті і воскресіння, символізованого Діонісом, — культу, з якого і походила давньогрецька трагедія. На цьому його дослідницька праця філолога-класика закінчилась, і далі пішли екстраполяції філософа на сучасні теми кризи європейської цивілізації, виходи на суб'єктивістську концепцію «світу як волі і уявлення», де трагедія долається співучастю у колективній волі до життя, життєвому пориву, що перемагає смерть.

«Ми бачимо, що екстатична релігія Діоніса, з її відроджувальними таїнствами та оргіями, що осягають душу, з її віруваннями в сходження божества в синовньому образі, страчному, як доля земнонароджених, і все ж божественно переможному, з її просвітленням темного царства душ світочем бога, що помер і воскресає, з її ідеалами містичної чистоти та святості (*hosiotés*), позамежного блаженства (*такатія*), героїчного страждання (*ра-тос*) і милосердя (*елеос*), нарешті — з її новою, співпередаваною і натхненною, всенародною і п'яною радістю буття, що підіймає з дна душі вільних, буйних виявах все приховане багатство її палдної сили, — ми бачимо, що ця релігія була задоволенням граничної потреби, що вона була необхідна еллістству як рятівний алам хвороби, як одужання» (Іванов 1922, с.367).

Поєднання учасників діонісійської містерії в «співпередаванні і натхненній, всенародній і п'яній радості буття» є зразком експресивної комунікації, що вносить нову організаційну структуру, спрямовану проти усталеної, — потужну **антиструктуру** напівшаманістського культу.

Структурний аналіз міфів — не самоціль. Копіткий аналіз фактів має на меті визначити, за виразом Іванова, абстрактний естетизм глумачення міфів, завдяки якому «ми зрозуміли їх психологічно, зрозуміли, що це — явища позачасові, необхідні і знову можливі. Ми зрозуміли, що діонісійський хміль є стан виходу з граней я; руйнування і зняття індивідуальності; жах цього звільнення і занурення в єдність і першооснову суцього; прилучення до волі і страждання вселенського, яке б розбило особистість тих, хто прилучився, якби аполлїнійська сила сновідання не розв'язувала їх музичну нестям у самовідчуження злиття з

відображеною в ликах життя Таємницею та візіонерним світом Трагедії» (Іванов 1906, с.316). Для Ніцше, що відкрив перед Європою ці першоджерела трагічного і життєдайного пориву, «занурення в першооснову суцього» означало розрив із конформізмом європейського міщанства; для Іванова, які і для багатьох його колег-символістів, це було шляхом теософських шукань єдиної все людської містико-релігійної першооснови подолання «страждання вселенського». З усіх тео- і антропософських творів лише праці Іванова зберігають порівняну ясність думки, оскільки ґрунтуються на величезному емпіричному матеріалі, хоч в світлі сучасних структуралістських уявлень і методик проаналізованому недостатньо переконливо.

Грецька міфологія являє великі труднощі для структурного аналізу, оскільки вона страшенно різнобарвна, сповнена різноманітних персонажів та яскравих сюжетів, властивих навіть більше казкам і літературі, ніж міфам. Фундаментальна особливість грецької релігії — гранична антропоморфна персоніфікація божеств, уподібнення їх «життеписів» людським історіям, у зв'язку з чим взаємодія людей з богами стає дуже раціоналізованою. Поліси свідомо обирали собі богів і творили для них підходящі життеписи. Відбувається розрив між світом надто «олюдинених» богів і Таємницею, яка персоніфікується мінімально і виступає щодо міфології як зовнішня сила — фатум, в найдавнішому варіанті — доля за аналогією з часткою, виділеною індивіду. Хоча Зевс проголошується в олімпійський період єдиним вершителем долі, «м'які ступні Ананке» (богині долі) ходять по головах і богів, і людей. Взагалі чим мальовничіший світ богів, тим грізніша непрозора темнь фатальної приреченості. Це надавало грецьким релігіям і культурам особливого пригнічено-песимістичного умонастрою.

Характерною рисою олімпійської релігії є розподіл культу між богами верхнього світу (небожителами) та хтонічними, нижніми богами. Нижні сили, що навіюють страх, по-іншому приймають моління і жертви, ніж горні олімпійці; культу нижніх сил виродилися в селянські поклоніння різним демонам, які разом з тим були в багатьох відношеннях надійнішими, ніж високі недосяжні Зевсові підвладні. Культ героїв ближчі до хтонічних, ніж до олімпійських. Невіддільна частина героїчних культів — плач про загиблих, і саме він, одна з першооснов трагедії,

підводив до найбільшої близькості із хтонічними силами світу мертвих.

В світлі сучасних етнологічних досліджень можна робити певні поправки до самої постановки питання у Ніцше і Іванова.

Коректніше буде розділити питання про смисл трагедії і проблему «злиття з відображеною в ликах життя Таємницею». У обох мислителів вони зливаються в єдину проблему роздвоєння світлого «аполлонічного» та темного «діонісійського» начал. Дослідження Мірчею Еліаде впливу фрако-фрігійського шаманізму на давньогрецькі вірування та обряди дозволяють говорити про утвердження у свій час «аполлонічного начала» так само, як пізніше і про діонісійство: культ Аполлона ніс напочатку ті ж «буйні вияви», необхідні для «рятівного зламу хвороби».

Асниміляція чужих богів — справа звична в історії релігій, особливо під час освоєння чужих територій, що з ними пов'язані загадкові і небезпечні чужі культури. Занесення культу Аполлона, пізніше — Діоніса, ще пізніше — Орфея в еллінський світ свідчить про більше — про потребу в релігійних «антиструктурах», яку відчувало грецьке суспільство.

Культ Аполлона приходить в Грецію з Малої Азії, про що свідчить і неіндоевропейське походження імені, і місця його первісних культів (регіон Трої). В грецьких містах складаються різноманітні культури Аполлона, але скрізь видні симптоми його первісної приналежності до «нижнього світу». Це насамперед безліч рослинних символів; миша, кріт-землерийка зв'язані з ідеєю сліпоти, мандрів на «той світ», повернення з «того світу», що підтверджується міфологічними сюжетами. Аполлон асоціюється з птахами — вороном і лебедем; в давній індо-європейській традиції лебідь і гуска («гуси-лебеді») є сакральним водоплаваючим птахом, що втілює ідею зв'язку нижнього і верхнього світу, а ворон пов'язаний з ідеєю віщування. Звірами Аполлона є також вовк — звичайно асоційований з військовою функцією, але, можливо, також і з смертю; баран і осел, символи множинності і родючості. Образ Аполлона в міфах пов'язаний із смертю та воскресінням-зціленням: Асклепій, бог лікування, — син Аполлона. Атрибут Аполлона — лук і стріла; в близькосхідній семітській символіці лук — символ Сходу, сходу Сонця, «білого світу». Це свідчить про сонячну природу Аполлона-Феба, зв'язок із життєвою силою-народженням, а, отже, і смертною силою і універсальним перетворенням-крутообігом. З іншого боку,

є підстави думати, що Аполлон належить саме до середнього, людського світу, символізуючи організованість людського космосу, подібно до слов'янського Велеса.

Якщо судити з аналогій з іншими індоєвропейськими віруваннями, то Аполлон вгадується, по-перше, в сонячному герої (Созирико-Сослан осетинського епосу), по-друге — в богах, що відповідають функції множинності і плодючості (третья функція, рід Бората в скіфо-осетинській міфології). Сонячний герой гине і знову народжується у відповідності з сезонними циклами, звідки паралелі з мандрями на «той світ», смертю і воскресінням. Рефлекси зв'язку з «тим світом» невіддільні від ідеї родючості та міфології «третього стану». Звідси, від зв'язків з «тим світом», і функції жрецького характеру — віщування (як у слов'янського Велеса), а також роль Мусагета — володаря муз (Боян — Велесів внук).

В олімпійський період культ Аполлона стає спокійнішим і гармонійнішим. Аполлон — син Зевса та Лето, отже він приймається в олімпійський пантеон як молодший бог. Йому присвячено найголовніший Афінівський оракул — в Дельфах, де жриця-піфія проголошує віщування, що потребують спеціального тлумачення. Піфія — носій священного безумства, тимчасової смерті — потьмарення розуму і замутнення мовлення, яке подвоює смисли і дає можливість непрямого, небуквального їх сприйняття вузьким колом втаємничених. Мовлення-Таїна, мовлення-містерія є особливим видом культової дії, яка завжди призначена тільки для своїх в релігійному значенні цього слова і завжди езотерична; аполлонічне пророцтво є езотеричне слово, *logos*, його господарем і тлумачем є полісне жрецтво, гарант порядку.

Культ Діоніса приходить як конкуруюче і доповнююче вірування з тих же чи близьких країв, і при цьому також як культ божества «нижнього» світу. Будучи богом виноградарства, Діоніс зберігає риси володаря соми (хаоми), священного напою давніх індоєвропейців. Про певну близькість Діоніса до володаря підземного світу говорить і те, що греки «упізнали» в ньому Аїда-Загрея, мисливця, що мандрує горами і хащами в супроводі хтонічних псів і ловить душі людські (щось близьке до лісовика — однієї з іпостасей Велеса).

Афінівське жрецтво встановлює аполлонічно-діонісійське «дволаддя», прагнучи примирити народний оргіазм з аристократичними олімпійськими культурами.

Учасниці оргій — фракійські жінки входили в екстаз, під час якого переживали галюцинації і осмислювали оргіастичні дії як спілкування з богом. В Греції діонісійські оргії зберегли бестіальний (від Фракії) та сексуальний (від Фрігії) характер. Згідно з грецькими традиціями, культ цей походив з Індії; Еліаде відмічає певну схожість діонісійських оргій до брахманських культів, супроводжуваних питтям соми. Як і Осіріс, Діоніс-Загрей вмирає жорстокою смертю. Його живцем роздирають на частини титани, під'юзовані Герою, законною дружиною Зевса (Діоніс — син Зевса та Прозерпіни). Врешті завдяки Зевсу Діоніс відроджується. Орфіки вважали титанів предками людей; в міфах про титанів збережені релікти давніх культів предків. Із тілесного праху, враженого блискавкою Зевса, народжуються предки з двома початками: титанічним, бестіальним, темним, і діонісійським, божественним, світлим (Еліаде 1988, с.69).

На думку Маккьоро (1920), Орфей був історичною особою — магом чи шаманом. Містерії — не театр: орфічні дії ототожнювали учасників з богом, вони символізували його смерть і народження. Спостерігали містерії неопіти; через ініціації шляхом участі в містеріях неопітів приймали у релігійну громаду. Еліаде проводить паралель між екстазами орфіків та «Ghost-Dance Religion» у індіанців.

Отже, ми бачимо немов пульсацію народної містики, хвилі проникнення чужерідного шаманізму в низову сферу еллінського суспільства з наступним засвоєнням фракійських та фрігійських культів олімпійською аристократичною релігією. Відбувається щось подібне до «колективної поведінки» в природі, описуваної як раптове зниження ентропії. Одні й ті ж елементи перегруповуються по-новому, стають приналежними до нових структур — «антиструктур», у них з'являється потужний життєвий стимул. Те, що пізніше християнство засуджувало як «бісовські плясання», в давньогрецькій релігійній системі, позбавленій догм, поступово входило в пануючу структуру.

Це — один аспект духовної історії, історії спалахів життєстверджувальної сили антиструктурних об'єднань, що протистояли пануючим холодним структурам, сили, притаманної по черзі аполонічному, діонісійському, орфічному початкам, які потім інституціоналізуються і мертвіють, породжуючи все нові хвилі оргіастичної чуттєвості.

Інший аспект — відділення трагедії як нового культурного феномену від містико-оргіастичного ритуалу.

Культура плачу і культура сміху

Долаючи страх перед фатумом і смертю через життєдайні веселощі ритуального пияцтва, культові дії творили водночас дві сакральні культури: культуру жаху і культуру сміху.

Слов'янські фольклорно-етнографічні матеріали дають багато прикладів подібного роду. В поминальній обрядовості довго зберігався день сакральних сороміцьких веселощів, коли принциповим порушенням норм печального прощання, демонстративною асоціальною означувалося розставання соціуму з померлим, позбавлення покійного соціального статусу і навіть імені, яке переходило в розпорядження роду і могло бути надане дітям з нових поколінь. Асоціальні веселощі супроводжували також деякі ритуальні зустрічі з душами покійних предків («гостями»). Це — очищення страхом від померлого і водночас очищення сміхом від страху. Треба відмітити глибоку ширість цих переживань, бо в архаїчній свідомості ритуал є реальною дією, відмова від якої може призвести до фатальних наслідків і особистого, і космічного характеру. Для слов'ян катання по землі восени забирало силу у землі, щоб зберегти її в домашньому вогнищі взимку і віддати знову землі під час весняного катання. Без катання наступила б, безсумнівно, вселенська катастрофа. Такою ж активною боротьбою за збереження космічної рівноваги був і донісійський оргійний обряд. Його розпусний сміх страшний, а непідробний страх оптимістичний, бо очисний, як плач.

Два полюси оргіастичного обряду — плач і сміх. Культура плачу від поховального ритуалу через містерії проходить до трагедії; вона привертає увагу дослідників раніше, ніж культура сміху. Бергсон перший ставиться до сміху серйозно, але його есе не стало початком культурологічного аналізу; першим науковий підхід до сміху як явища культури здійснює В.Я.Пропп (див. Пропп 1939), а публікація книги М.М.Бахтіна про Франсуа Рабле (див. Бахтін 1965) відкриває серію блискучих досліджень староросійської сміхової культури (див. Панченко 1984, Ліхачов, Панченко і Понирко 1984 та ін.). Як загальну характеристику сміхового сприйняття світу можна розглядати характеристику Д.С.Ліхачовим давньоросійських пародій: «Всесвіт ділиться на

світ справжній, організований, світ культури — і світ не справжній, не організований, негативний, світ антикультури. В першому світі панують благополуччя і впорядкованість знакової системи, в другому — злидні, голод, пияцтво і повна заплутаність всіх значень. Люди в другому — босі, голі, або одягнені в берестяні шоломи і ликове взуття-постоли, рядняний одяг, увінчані солом'яними вінцями, не мають суспільного сталого статусу і взагалі якої б не було сталості, «мятуться меж двор», шинок заміняє їм церкву, тюремний двір — монастир, пияцтво — аскетичні подвиги, і т.д. Всі знаки означають щось протилежне тому, що вони означають в «нормальному» світі» (Ліхачов, Панченко, Понирко 1984, с.13).

Грецька комедія походить із тих же культових витоків, що й трагедія. Наведена характеристика показує не стільки семантику сміхових побудов, скільки їх синтаксис, вірніше, антисинтаксис як принцип композиції. Абсурд композиції побудов — основа простору сміхового антисвіту. Сміх — ознака однієї з можливих антиструктур.

Як саме сміх, введений в культуру як сміхове дійство, допомагає долати страх, — це психологічно зрозуміло. Страх і плач трагедії як подолання жаху перед реальністю — менш очевидна обставина.

В діонісійських культах очисні обряди мають свої етапи чи частини: *rathos* — власне **страсті**, пристрасті-страждання, і *katharsis* — очищення через **страсті**. Очищення розуміється як змивання бруду, в буквальному сенсі, бо чистота духовна і фізична принципово не розрізняються. Здійснення ритуальних дій розглядається як духовне умивання — аналогічно в ісламі пустельним чи степовим кочівникам дозволялось робити намаз, «умиваючись» піском.

Первісні культові дії включали людську жертву. Власне, «катарсис» як очисна умова — перша з трьох щаблів елевсинського обряду, а «катарма» — жертва катарсису, що приймає на себе скверну, або очисне зілля (Гусейнов 1989, с.563). Згідно з реконструкцією Іванова, всередині хору — учасників оргіастичного дійства, вишикуваних у коло, стояв на котурнах той, кого чекали останні хвилини цього життя. Рух хора по колу, супроводжуваний співом, ставав все нестямнішим, радіння перетворювалось на колективне безумство; в шал, мабуть, впадала і жертва. Все закінчувалось, мабуть, так, як в багатьох міфах,

— учасники чи учасниці дійства в екстазі накидалися на жертву і буквально шматували її. Пізніше людська жертва замінена тваринною — убивали козла-трагоса.

Коли виникає з діонісійських містерій дійство трагедії, воно зберігає всі зазначені риси культового дійства. Алтар, що знаходився коло сцени, був справжнім алтарем близького храму. Трагедія виконувалась в певний день культових торжеств і супроводжувалась жертвою Діонісу. В трагедію входять хори, які на відміну від лицедіїв співають на зразок речитації. Такі речитації виконує хор, що народився із жіночих хорів-містерій; хор симетричний, він складається з двох половин, що співають за принципом антифону. В трагедії початково діють двоє, один запитує, другий відповідає чи розповідає; лицедії в трагічних масках, що означають приналежність їх до світу мертвих. Вони майже непорушні — хоча б тому, що ходять на котурнах; їх завдання — «показати словами» те, що відбувається (від цього «показати словами», *deiknūmi*, веде родовід і поняття доказу).

Вячеслав Іванов підкреслював, що в трагедії головна умова ператичної величі — мовчання. Трагедія важлива не тим, що вона говорить, а тим, про що вона мовчить. А мовчить вона про Діоніса, про бога і богів, відділивши культову дію в суто релігійне дійство, містерію, де «говориться» про діяння та страсті самого бога. «В Аттіці божественні дійства — драмепа містерій — повинні були не змішуватися більше з трагедією, за якою закріпився характер народного видовища, на протилежність видовищам Елевсіна. Містерія — богам, трагедія — героям: така була норма розподілу дійств, встановлена організаторами сакрального життя Афін. ...Трагедія виконувалась у «святинищі Діонісовому» і складала частину його культу; але вона була віддана героям. Героїчне дійство є також дійство священне, однак, не тієї ж значущості, не тієї ступені святості, що й зображення таїни богів. Богам і надане в трагедії особливе місце; але відведене воно не на оркестрі, а над нею» (Іванов 1922, с.415).

Тим самим трагедія відається Аполлону Мусаету, в ній владарює слово, якому підвладна всяка дія, і спів в тому числі. Так, в трагедії вісник у масці постійно сповіщає про нові і нові нещастя, і в цьому, здавалось би, полягає увесь «сюжет». Але, позбувшись обрядової дійовості, віддавши оплакування божественних страстей релігійному містерійному ритуалові, залишивши

(мовчазно, як підоснову сценічного показу!), очисні страсті богів, що вмирають і народжуються, — трагедія не просто переносить структуру поминального плачу по героях на структуру сценічного сюжету. Старі форми стають способом мовлення, фоном і приводом для зовсім нових сюжетів.

Трагедія є абстракція; замовчуючи, вона відволікається від канонічної структури, що служить віднині лише рамкою. Але абстракція не тільки відволікається. Відволікаючись від неістотного, вона конструює новий об'єкт; вважаючи довжину, товщину тощо неістотними, ми створюємо точку, що живе віднині власним життям. Відбувається **відкриття**.

Те, що служило шляхом до трагедії, в тому числі первісна дика жорстокість, залишається позаду, оплакана, осміяна і забута, зберігши тільки форму і стуктуру первісної дії.

Переосмислення структур

«Конфлікт інтерпретацій» — так називається книга Поля Рікера, що стала на початку семидесятих років чи не найяскравішим явищем «інтерпретативного повороту» в філософії гуманітарії. Праці Рікера, Гадамера, Габермаса протиставили неопозитивістській і структуралістській орієнтації аналіз «культурного значення» і нове розуміння інтерпретації. Особливо різко сформулював концепцію «інтерпретативного повороту» Чарлз Тейлор (1971). Тейлор вбачає принципову різницю між природничими та соціальними і гуманітарними науками в тому, що останні породжують нескінченно багато інтерпретацій. Тоді як в sciences інтепретація служить цілі перевірки і вибору однієї з гіпотез, гуманітарія іде від інтерпретації до інтерпретації безконечно, бо саме в інтерпретації народжується щоразу новий зміст теоретичних конструкцій. В переміщенні центру уваги з аналізу теорії та структури до аналізу інтерпретацій і вбачається суть «інтерпретативного повороту». В цьому напрямі іде і «деконструкція» позитивізму і структуралізму (Жак Дерріда). Критика структуралізму Полем Рікером часом дивовижно нагадує знайому нам консервативну оцінку структуралістських настанов, включаючи звинувачення структуралістів у змертвленні живого тіла мови і мовлення.

Суть підходу Рікера зрозуміла уже після перших його дефініцій. «Я називаю символом кожную структуру значення, де

один смисл, — прямий, первинний, буквальний, означає одночасно і інший смисл, непрямий, вторинний, інакомовний, який може бути зрозумілий лише через перший. Це коло виразів із подвійним смислом складає власне герменевтичне поле. У зв'язку з цим інтерпретації набувають цілком певного значення: я пропоную надати йому такого ж широкого тлумачення, як і символу; інтерпретація, скажемо ми, це робота мислення, яка полягає в розшифруванні смислу, що стоїть за очевидним смислом, і розкритті рівнів значення, що містяться в буквальному значенні; я зберігаю, таким чином, початкове посилення на екзегезу, тобто на інтерпретацію прихованих смислів» (Рікер 1969, с.18).

«Непрямий смисл» і «буквальний смисл» — загадка, відома і структурному аналізу (відповідні положення Якобсона наводилися вище. Детально див. Васильєв 1988). Загадка полягає в тому, що для адекватного розуміння навіть абстрактного за характером тексту недостатньо буквального смислу мовних виразів. Необхідне підключення «правопівкульних» механізмів чуттєвої оцінки, що сприймають інтонації, іронію, метафоричність, натяк на інші тексти тощо. Йдеться, отже, про теоретичне відділення непрямого смислу для аналізу як відносно самостійного явища. Така процедура є цілком нормальною для наукового дослідження. Оскільки непрямий смисл залежить від конкретних обставин, по суті йдеться про межі незалежності тексту від контексту. Максималістська програма побудови мови (математизованої) науки, значення виразів якою повністю незалежне від контексту її вживання, — це програма Фреге, програма логіцизму. Логічний аналіз мови давно ставить набагато скромніші задачі.

Суть справи в принциповій різниці між власне інтерпретацією як підтвердженням істини і інтерпретацією-переосмисленням за Рікером і Тейлором. Інтерпретація-переосмислення є нова й нова реалізація архетипу, тобто реалізація певного простору в щоразу новому культурному полі. «Один і той же» (чи «майже один і той же») простір організує, упорядковує, об'єднує в ціле новий матеріал, який набуває в результаті нових культурних значень. В обох випадках відбувається те, що структуралісти називають селекцією. Але при пошуку істини результатом селекції є побудова **різних відповідей на одне питання**, а при новому тлумаченні структурної схеми маємо **однакові за структурою відповіді на різні питання**. Тлумачення пов'язане з перенесенням простору (структури) в інше культурне середовище, а, отже, в поле іншої

тематизації чи в інший дискурс. Там ідеться про інші теми, а ми користуємося старими схемами — і це дає несподівані переосмислення. Природно, цей процес безконечний, якщо врахувати обов'язкові «мутації» парадигм.

Теорія селекції та композиції є узагальненням на матеріалі лінгвістики, психології та патопсихології мови і мислення, поетики тощо логічної теорії смислу і значення. Ключовим для розуміння результатів цих досліджень є той факт, що аналітична діяльність спирається на оперування об'єктами та їх властивостями, синтетична — на оперування частиною і цілим. Аналіз прагне відобразити відношення «частина — ціле» на відношення «властивість — об'єкт». Інтуїцію осягнення цілісної єдності аналіз зображає як **функцію (операцію)** або **алгоритм** руху від одного об'єкту (від n -ки об'єктів) до другого, а функцію в свою чергу прагне зобразити у вигляді пар (n -ок) об'єктів: значення змінної (змінних) — значення функції. Співставлення теорії і реальності через механізм аналізу є інтерпретація теорії на будь-якій системі об'єктів і особливо **емпірична інтерпретація** теорії, тобто встановлення відповідності між системою абстрактних об'єктів теорії і спостережуваними в досвіді об'єктами. Співставлення теорії і реальності через «механізм» синтезу є **розуміння** теорії як частини певного культурного цілого.

Аналітична діяльність має свій особливий механізм, наближений до механізму числення; обчислювальна діяльність — ідеальний зразок аналітичної діяльності мислення. Ідеальне втілення аналітичного розуму — обчислювальна машина, чому слово «механізм» можна вживати тут без лапок. У окремих осіб здатність мислення може мати яскраво виражені аналітичні чи яскраво виражені синтетичні риси. Але **чисто аналітична діяльність** так само неможлива, як і **чисто синтетична**. Теоретичним проявом цього є неможливість чисто екстенціонального підходу до поняття **множина**, неминучість врахування факту **цілісності** сукупності об'єктів (елементів), які «стискаються» в множину (образ чи поняття **compression**). Аналіз оперує значеннями і конструктивними операціями над ними. Синтез оперує смислами. Розподіл праці між ними має аналогію в розподілі праці між лівою і правою півкулями головного мозку. Аналіз насамперед «лівий», синтез насамперед «правий». Аналіз забезпечує цілісність **простору** мислення, синтез — цілісність мислення як **поля**.

Характерною рисою наукових дисциплін, що меншою мірою користуються математикою, є опора в подібних ситуаціях не на математичну (аналітичну) структуру, а на наочний образ, щось гранично близьке до художньої, чуттєвої сфери. Але в таких випадках теорія спирається не на чуттєвий зміст, а на той прихований логічний зміст, ту функцію чи роль, яка робить образ всього лише структурою, зразком, парадигмою, тим, що Файґінґер називав *als ob* («нібито»). Аналіз непрямого, небуквального, прихованого змісту образу не як змісту даної структури, а як структури, позбавленої змісту, — це і є аналіз парадигми. Тільки в даному випадковій наочний образ в ролі парадигми, в ролі схеми *als ob* — «як нібито», служить не поясненню, а класифікації, селекції, ототожненню. Коли наочний образ служить поясненню, пов'язуванню фактів чи об'єктів у цілісність, схемі *als* — «як», його функція уже не в селекції, а в композиції, він служить синтаґмою, а не парадигмою.

Філософія символізму і структурна семіотика

Зауваження Рікера про зв'язок з екзегезою дозволяє краще зрозуміти суть справи. Екзегеза є тлумачення символів. Екзегеза християнської образності може полягати у встановленні певного типу відповідності між зафіксованими в сакральних текстах сюжетами і історичними подіями (емпірична інтерпретація — як з метою спростування релігійних міфологем, так і з метою прийняття їх супранатуралістичної містичної трактовки). Вона може полягати також у встановленні культурного змісту подій, що діялися у міфологічному часі.

Символізм, особливо в Росії початку століття, зробив спробу такого загальнокультурного тлумачення, і тим цікавіший його негативний досвід. Пов'язаність символістської концепції із містико-теософською та антропософською міфотворчістю внесла довірливі суб'єктивні елементи в культурне тлумачення трагедії Христа і істотно обмежила можливості символістського аналізу.

З усіх письменників-символістів найвидатнішими мислителями були Андрій Бєлий, Вячеслав Іванов і Олександр Блок. Блок простіший, і в його філософії та естетичній настанові символізму видно виразніше.

Блок формулює філософію надісторичного часу-простору, характерну саме для міфологічної свідомості. «Є ніби два часи, два

простори; один — історичний, календарний, другий — нечислимий, музичний, — пише він. — Тільки перший час і перший простір незмінно присутній в цивілізованій свідомості; в другому ми живемо тоді, коли відчуваємо свою близькість до природи, коли віддаємося музичній хвилі, що виходить із світового оркестру. Нам не треба жодної рівноваги сил для того, щоб жити в днях, місяцях і роках; ця непотрібність затрати творчості швидко низводить більшість цивілізованих людей на ступінь обивателів світу. Але нам необхідна рівновага, щоб бути близькими до музичної сутності світу — до природи, до стихії; нам потрібні для цього передусім влаштоване тіло і влаштований дух, бо світову музику можна тільки почути всім тілом і духом разом. Втрата рівноваги тілесної і духовної неминуче позбавляє нас музичного слуху, позбавляє нас можливості виходити з календарного часу, з миготіння історичних днів і років, яке нічого не говорить про світ, — в той, інший, нечислимий час» (Блок 1919, с.101 — 102).

У Блока — дві поезії, два ряди поетичних образів: один для «календарного» світу, другий для «нечислимого». Світ «днів» пишеться з величезним мистецтвом побутописання і з мінімумом стандартних засобів (пор. відоме: «Ночь, улица, фонарь, аптека, /Бессмысленный и тусклый свет./Живи еще хоть четверть века — /Все будет так. Исхода нет./Умрешь — начнешь опять сначала, /И повторится все, как встарь: /Ночь, ледяная гладь канала, /Аптека, улица, фонарь»). Це був би метонімічний ряд, що відтворює петербургський міський краєвид, — якби не циклічна структура, не повернення, що власне і надає поетичного сенсу віршові.

Домінуючі засоби для вираження відчуття буденності — тема сутінок, імли, така природна для петербуржця. Частіючно-лісенне в поемі «Дванадцять», що в ньому Дем'ян Бедний побачив «нерозвинений зародок» «нової революційної мови», зустрічається у Блока і раніше і відноситься саме до світу календарного. Найбільш метафізичний образ сутінкового світу буднів — сніг-смерть і тиша: «все бытие и сущее застыло / в великой. непрестанной тишине». Образи, що відносяться до «нечислимого часу», туманніші і менш стандартні. Зірниці — язика полум'я — небесна блакить — вогняні крути, що змикаються в символ безконечності — Прекрасна Дама — Русь-дружина... А головне тут навіть — не зорові образи, а те, що Блок чув, «музика»,

— і насамперед тема вітру, що теж іде від гоголівської «тройки». Прислухаючись до вітру Русі-тройки, Блок ясно чув, що «звенит тоскою острожною / глухая песня ямщика».

Вот он — ветер,
Звенящий тоскою острожною.

Це було передчуття, а потім настало констатуюче «закривайте етажи, нинче будут грабежи!» На фоні того ж пронизливо-тривожного: «Ветер, ветер / на всем Божьем свете».

Образність Вяч.Іванова складніша і багатша, але вона йде від розуму, від світової культури більше, ніж від серця, чому й потребує постійних роз'яснень та коментарів. Це швидше «гра в бісер» Германа Гессе, може, література того ж типу, що й семіотичні романи Умберто Еко. В будівництво художнього світу Іванова включена як простір вся духовна Європа. Сам Іванов посилався на вислів В.Соловйова про ідеї як систему дзеркал: щоб зняти перекручення, неминуче при дзеркальному відображенні, необхідне, за Соловйовим, друге дзеркало. Іванов говорить про безліч дзеркал, і ця переплетеність знаків і смислів творить символічний світ краси: «Я — на дне своих зеркал».

Блока і Іванова початку століття споріднює відчуття миттєвості, що криє вищий смисл буття. Перенесена в «нечислимий час» і осмислена-відчута в його категоріях-образах-символах, миттєвість і минулість стає трагедією, вихід із якої можливий тільки через жертву і смерть. Але якщо Блок чує неминучість жертви в музиці вітру, що даєвентиль острожною тугою, то Іванов жертву, умирання і воскресання розуміє ширше. В статті «Спис Афіни» він писав: «Я стаю: отже не есьм. Життя в часі — умирання. Життя — ланцюг моїх двійників, що заперечують, умертвлюють один одного. Де я? Ось питання, що його ставить давне і віще «Пізнай самого себе», начертане на дельфійському храмі поруч з іншим таємничим реченням «Ти еси» (Іванов 1904, с.52). Трагічне для Фауста прагнення зупинити миттєвість повторює кожна людина кожну мить, коли запитує себе: «хто я?» — бо становлення і означає, що людина вмирає (приносить в жертву) кожну мить. І вона мусить виходити в «нечислимий час», в діонісійський порив, що зливає її через хаос з вищими силами. Так людина і вмирає, і воскресає все своє життя.

Найясніше ця філософія виражена в вірші «Гію, ergo pop sup» («стаю, отже, не існую» — антитеза Декартовому «я мислю, отже, існую»):

Погребенного восстанье
 Кто содеет
 Ясным зовом?
 Кто владеет
 Властным словом?
 Где я? где я?
 По себе я
 Возалкал!
 Я — на дне своих зеркал.
 Я — пред ликом чародея
 Ряд встающих двойников,
 Бог преддунных облаков.

Визначення суті мого Я через запитування, через відображення в безконечному ряді самопізнання, через покликання до життя, умертвлення та нове покликання своїх двійників одного за одним (згадаймо, що і Мефістофель — двійник Фауста!), знаходження Я «на дні своїх дзеркал» уподібнюється будівництву Бога.

Філософія символізму, що творилася Андреем Белим під впливом Володимир Соловйова, але самостійно і з ранньої юності, виявила дивовижну спорідненість із антропософським вченням Рудольфа Штайнера, що з ним познайомився Белий тільки напередодні світової війни. І його філософські настанови, і погляди Іванова і Блока пронизані настроями шукання Бога в людині, які були властиві широким колам російської інтелігенції, включаючи і релігійних мислителів (о.П.Флоренський), і ультралівих письменників і політиків (М.Горький, А.Луначарський).

Белий розвинув філософію символу, яка спиралась на «трикутник»: чуттєво даний значущий предмет («це») — його властивість чи значення — власне Символ як дія творення нової реальності і перетворення власного Я. Таким чином відчував Белий і структуру власної особистості: є знакові, чуттєво сприймані оболонки мого Я, окремі для різних людей **личини**; є особа («личность»), окрема для кожної личини; і є напружене знаходження рівноваги між усіма цими особами, побудова мого внутрішнього світу, Я, — **індивідуальність**. Замолоду Белий

умів творити собі личину для кожного кола людей, з якими спілкувався, і вбачав вищий прояв сили волі не в тому, щоб підкоряти інших собі, а в тому, щоб будувати — непомітно для інших — таке власне Я, яке могло б утримувати в цілісності всі свої особи і всі свої личини. Цей акт творіння, воління, Белей вслід за В.Соловйовим називає **теургією**. Це швидше не акт мислення, а вольовий акт («я волею», «я воел» — улюблений вираз Белого, неологізм, що був би дуже просто перекладений на українську: «я волюю»). Отже, символічна діяльність (а для символіста всяка діяльність символічна) має три компоненти, що відповідають традиційним чуттю, розуму і волі (в нинішній термінології): чуттєво сприйнятий **знак**, раціонально зрозуміле **значення** і загальний **смысл** символічної дії — **воління**, що і є власне **актом-символом**. Для цього символу Белей знаходить і інший термін — **синергон** («сюн-ергон» — співдія); він, таким чином, дав світові не тільки вираз «атомна бомба», але фактично й вираз «синергетика». Белей підкреслює, що синтез здійснюється на рівні раціонального означування (на другому рівні символічного акту), має розсудковий характер; Символ-синергон є дія не синтезу, а поєднання в цілісність.

Перебудова Я як вольовий акт **синергон** набуває космічного **смыслу теургії**, рівного богобудівництву, — акту побудови Нової людини. Белей сприймає філософію Ніцше як визволення Я для теургічних актів, як передвісника Нової людини. Застереження Достоевського він категорично відкидає («Достоевський був політиканствуючим містиком... У Достоевського не було слуху. Вічно він детонував в найголовнішому. В найголовнішому у нього одні **надриви**» (Белей 1905, с.196). Пафос відкриття Нової людини перемагає страхи перед ніцшеанським аморалізмом, що їх Белей відносить до обивательського сприйняття великого мислителя, і теургія Ніцше уподібнюється подвигу Христа. Це відкриття Христової трагедії в людському житті («христовство», за Белим) споріднює символістське розуміння людського світу з ренесансним баченням людини як Божої подоби.

Белей прагнув поєднати в філософії символізму імпульси, що йшли від природознавства, з імпульсами від гуманітарної культури. Глибокі прозріння універсального мислителя і досі зражають точністю інтуїції. Але вихідними позиціями Белого залишається навіть не гуманітарія, не культура взагалі, а саме містико-міфологічна її складова. Белей не вивчає реальний хід творіння

культурних форм, можна сказати, культурний і міфологічний простір, — а конструює символи, як він конструював своє Я. З природознавства він бере аналогії, перетворюючи наукові поняття на метафори, відкриваючи тим самим той неконтрольований потік псевдонаукових асоціацій, які так характерні для сьогоднішньої напівнаукової напівмістики. Тому філософія символізму, поєднана з мистикою антропософії, залишається на узбіччі культурного процесу.

Інший і протилежний шлях екзегези йде до структурного аналізу через герменевтику.

Філософська герменевтика як «філософія розуміння» безпосередньо пов'язана з традицією Шлейєрмахера. Шлейєрмахер — не тільки філософ німецького романтизму початку ХІХ ст., а й видатний філолог і теолог протестантизму. Він аналізував сакральний євангельський текст як «збірний», багатшаровий і різнорідний текст, розглядаючи євангелістів як редакторів і оформлювачів сакральних книг. Текст у нього розпадався на ряд фрагментів, які могли бути проаналізовані кожен з точки зору літературної форми. Щоб зрозуміти текст, треба знати не тільки те, хто його писав, а й те, хто його читав. Іншими словами, текст немов би занурюється в контекст, в атмосферу його функціонування — написання, читання і перечитування, переказування і нових записів, редагування прямо (авторами записів) і непрямо (слухачами і читачами, які відбирають найбільш значущі і зрозумілі для них місця текстів) тощо. Текст стає подією культурного життя. Написане в ньому має смисл для когось, і це й є аутентичний смисл. Через нього можна вийти на той смисл, який мав на увазі автор.

Повертаючи текст в живий контекст його створення і первісного сприйняття, реставруючи живе культурне поле, можна надійніше реставрувати відповідний культурний простір.

Шлейєрмахер говорив про письмові тексти, але відмітив, що все те ж можна сказати про усні тексти, проголошувані будь-якими співбесідниками. Проблема розуміння, проблема смислу розширювалась на мовлення взагалі. І при цьому ішлося також про сакральний текст, який раніше залишався поза межами раціонального аналізу і раціональної критики. Сакральний текст в протестантській теології розглядається як Сповідання, але не як реальна побутова історія, а як **руководячий** текст з усіма філологічними наслідками. Католицька церква довго опиралася

цьому раціональному аналізу, але після Вселенського собору 1962 р. визнала його правомірність.

Уявлення про Бога є людські і рукотворні, вони залежать від обставин і від індивідів. В такому випадку рукотворні релігії, і істинної конфесії немає так само, як і істинної релігії. Де ж істина? Для Шлейєрмахера осередком істини є та точка, яку ми звемо «особистість». Так повторюється монадологія Лейбніца в суб'єктивно-християнському варіанті; те, що єднає точку з точкою, і є релігія як така. Реальністю релігії стає релігійне почуття; розуміння — міст між індивідами і справжнє середовище віри — є чуттєва єдність.

Для Лейбніца індивід-точка (монада) аналогічний похідній від кривої (функції) в даній точці. В кожній «точці» Всесвіту, монаді, прихована вся її минула і майбутня історія, як первісна функція — в похідній. Для Шлейєрмахера монада не **походить** із кривої-функції-цілого, — навпаки, **ціле** є таємниче поєднання точок.

Величезна робота по аналізу текстів здійснена після першої світової війни М.Дібеліусом, К.Л.Шмідтом та Р.Бультманом. При цьому Дібеліус ішов, слідуючи ідеям Шлейєрмахера, від характеристики слухача і читача — раннехристиянських громад, а Бультман в зустрічному напрямку — від жанрового аналізу епізодів (**перикоп**) євангельських текстів (див. Льозов 1992, с.49-51). Герман Гункель створив метод **аналізу жанрів** (Gattungsforschung) при вивченні Старого Заповіту, виходячи з функціонально-жанрової форми фрагментів (примовки, правові приписи, передбачення, благословіння, казки, легенди, притчі, вірші, історична проза тощо). Дібеліус виходив з «місця в житті» (Sitz im Leben) цих фрагментів, тобто з їх життя в сфері виконання і сприйняття; Бультман — із жанрових характеристик, як і Гункель. З обох джерел іде метод «історії форм» — «die Formgeschichte» (Дібеліус), назву якого Льозов перекладає як «аналіз форм» (с.49). Задачу методу Бультман визначає так: «Описати історію переробленого в євангеліях матеріалу традиції від позалітературних витоків і до літературної фіксації в різних євангеліях, виходячи з того, що матеріал традиції первісно існував у вигляді окремих текстів, виникнення і історію яких можна пізнати шляхом дослідження їх форми» (цит. за Льозов 1992, с.50). «Філософія розуміння» (герменевтика) і, власне, увесь

Гайдеггер мають бути осмислені як культурні явища, пов'язані з *Formgeschichte*.

Видами літературного простору можна вважати жанри. На матеріалі давньоруської літератури Д.С.Ліхачов (1963-1973) показав, що в ранній літературі неможливо виділити жанр так, як ми виділяємо його зараз, виходячи з різного внутрішнього оформлення різних жанрів; доводиться брати до уваги саме «місце в житті» (*Sitz im Leben*), використання тексту. Так, тексти, які призначалися для культового використання (в службі) навіть за змістом відрізнялися від текстів, призначених для домашнього читання: в «толковниках», призначених для сімейного читання, можна зустріти і апокрифічні тексти, тоді як в службі можна використовувати тільки канонічні. З іншого боку, спосіб використання накладає відбиток і на формальні особливості тексту: за Ліхачовим, можна відмітити в письмових текстах призначеність для усного читання.

Реконструкція первісного, аутентичного культурного поля дозволяє знайти в текстах Святого Письма знайомі міфологічні архетипи. Звідси тільки починається культурологічний аналіз текстів. Вся справа в тому, якого нового смислу набули в іудаїстських (старозаповітних) і євангельських текстах архаїчні моделі світу, ідеї жертви і кругообігу життя, містичного досвіду подорожі через «простір смерті» тощо.

Аналіз текстів Святого Письма, як бачимо, став результативним тоді, коли він абстрагувався від проблеми історичності описуваних в Євангелії подій. Іншими словами, залишив в стороні **проблему істинності** тексту як проблему співвідношення змісту його з реальністю. Істина виступає тут тією своєю гранню чи іпостассю, яка характерна для експресивної комунікації, тобто як відповідність почуття і вираження. Сакральний текст має поєднати різні релігійні почуття, різні стани вірування, різні ставлення до надреальності, не вимагаючи визнання супернатуралістичних оповідей як опису дійсних подій, вдовольняючись прийняттям їх як символів з **непрямим, вторинним, інакомовним** смислом. Саме цей непрямий смисл співвідноситься з духовною реальністю.

Відкриваючи в сакральних текстах і в давній літературі найархаїчніші міфологічні основи, ми глибше розуміємо природу і міфологічної архаїки, і ідеології християнства та інших сучасних релігій. Наскрізна ідея Бога, що страждає і відроджується,

внаслідок скрупульозних досліджень структури текстів стає набагато виразнішою і переконливішою, ніж у В.І.Іванова. Разом з тим ми наочно бачимо колосальну різницю між реалізацією цієї ідеї в різних міфологічних та релігійних побудовах. Сама по собі ідея Бога-страдника, Бога-жертви, що поєднує смерть і народження, — це **всього лише простір**. Користуючись його вимірами, можна писати картини буття, інколи навіть діаметрально протилежні за своїм етичним і естетичним сенсом.

Бо простір визначає лише спосіб **розпитування**, а не характер відповідей.

«Вічні структури» — архетипи

Виділення так званих архетипів культури, започатковане Юнгом, є підставою для класифікації культурно-історичних типів. Останнім часом ідея типів дістала несподівану підтримку в філософії науки, утвердившись там як ідея **парадигми** (образів-зразків, за якими будуються теоретичні конструкції науки даної епохи). Концепцію культурних архетипів в зовсім іншому, неюнговському сенсі розвиває у нас С.Б.Кримський.

Пошуки архетипів — першозразків різних культурних образів — завжди були, власне кажучи, улюбленим заняттям ерудованих літературознавців, мистецтвознавців, етнологів та інших дослідників історії культури. Встановлення того факту, що якийсь художній прийом був уже використаний у одного чи кількох попередників досліджуваного майстра, завжди становить інтерес, бо такі знаки — завше **слід**, що викликають мисливський азарт у історика. А за стійким спиранням на певний образ стоїть перетворення його на зразок, тобто на **вимір культурного простору**. Відкриваючи явне чи приховане цитування, ми, власне, і досліджуємо культурний простір, а, значить, будемо теорію предмету.

Проблема полягає в тому, як міняє смисл культурний зразок (**тип**) тоді, коли він переноситься в іншу культуру (і в просторі — в чужу культуру-реципієнтку, і в часі — в свою культуру-спадкоємницю). Як говорилося, відповідь має смисл, залежний від того, яке питання було поставлене. Отже, **архетип** може породжувати типи, що докорінним чином міняють свій сенс в залежності від тематизації реальності.

Перспективним в культурологічних та історико-культурних дослідженнях є вивчення типів як шлях до встановлення культурних просторів, визначення культурних архетипів, — як універсальних, так і притаманних лише даній культурі, — і аналіз їх смислу в світлі тієї тематизації, того способу постановки питань, який даній культурі властивий.

Розглянемо деякі архетипи, що, можливо, є універсальними.

Модель світу. Йдеться передусім про те, що в усі часи в культуру входить певне космологічне уявлення, «модель світу» за прийнятою термінологією. Надсилаючи читача до узагальнюючих статей В.Н.Топорова в енциклопедії «Міфи народів світу» (див. Топоров 1994а, 1994b, 1994с), обмежусь загальними увагами.

Модель світу є образ світового порядку. Порядок є упорядкування хаосу в порядок, і тому неможливо розповісти чи показати, що таке порядок, не відділивши порядок від хаосу. Виділення нижнього світу, його співвіднесення з світом верхнім і середнім є актом упорядкування, аналогічним встановленню вертикального виміру. За М.Еліаде, коли сакральний владика встає і піднімає руки, його жест символізує встановлення вертикалі і поєднує землю з небом. Порівняно з середнім і вищим світом нижній світ взагалі має функції хаосу; визначення хаосу функціональне. Архаїчна свідомість не має тут труднощів, які виникають перед абстрактним мисленням, що хоче уникнути порочного кола. Вона знаходить для ідеї хаосу образи, цілком незалежні від образів порядку: світ покійників, світовий океан, причетні до нього тварини (риби, змії) і так далі. В іншій функції множина покійних предків може означати ідею плодючості і життєвої материнської сили.

Упорядкування світу є виділення напрямів у «звичайному» фізичному просторі, як ми виділяємо їх, коли хочемо зорієнтуватися в лісі. Тільки повертаємося ми лицем до півночі, а люди архаїчних культур обирали сакрально виділені напрями в залежності від їх цінності у своїй моделі світу (найприродніше і в переважній більшості випадків напрямом відліку був схід). Організація людського тіла — найімовірніше, основа організації простору. Аналогічна організація часу (поділ доби, поділ на пори року, на сезони, в більш розвинутих культурах — орієнтація на Зодіак). Просторові координати (напрями, виміри в нашому

розумінні) мають також інші символізації, зокрема кольори і «стихії» (елементи світу).

«Звичайний» простір набуває таким чином символічного значення, такого ж, як і «звичайний» час і інші реалії, і всі ці взаємозамінні символи у системі стають архетипом порядку. В такий спосіб упорядковано — завдяки абстрактній символічності координат — не тільки космос-природу, а й світ культури, соціум, життя індивіда.

Символічним осмисленням простору було також виділення сакральних чисел, що відповідали кількості вимірів — 2, 3, 4, 7 та їх комбінацій (8, 9, 12 і т.д. в залежності від культури). Одиниця в архаїчних культурах числом не вважалась — вона була міркою, яка породжувала числа, одиницею як одиницею виміру. Регіони світу різняться тяжінням до деяких із цих «культурних констант»: наприклад, число 7, що відповідає сумі всіх горизонтальних і вертикальних вимірів, включаючи центр, символічно-сакральне в переважній більшості культур, але в близькосхідній найбільше (в Біблії підпорядковувало своїм ритмам все), а у китайців найменш значуще. В кочових культурах як правило 4 (виміри в горизонталі) більш значуще, ніж 3 (виміри в вертикалі), в аграрних навпаки; у індоєвропейців 3 було надзвичайно значущим і стягувало до себе інші константи.

Водночас слід підкреслити універсальність числа 3 як культурної константи та її зв'язку з інтелектуально-сакральною, «силовою» та репродуктивною діяльністю. Обмежусь одним прикладом, дуже далеким від індоєвропейського простору. Ще донедавна у народів далекосхідної тайги був звичай *доха* — об'єднання різноетнічних груп рідконаселеного краю для спільного виконання святкових ритуалів, обміну шлюбними партнерами та виконання кровної помсти. Свято, кровна помста, шлюб, — ось три основи суспільного порядку. Пізнавально-сакральна (в давнину нероздільні), військово-правова (владна) та продуктивно-репродуктивна функції суспільного організму осмислювалися і охоронялися як ідеологеми порядку, символізовані координатами «світового дерева».

Цей відправний пункт архаїчного світопорядкування, що сполучає антропоморфність з узагальненням на увесь космос, зазнав колосальних змін в історії культури людства. Відпадали виділення і різне оцінювання напрямів у просторі — спочатку по горизонталі, потім по вертикалі, потім зник у Космосу центр. Разом

з тим встановлювалися інші інваріанти і інші світові константи. Можливо, сьогодні слід говорити про три основні виміри світобудови, означені константою дії (стала Планка), швидкістю світла в вакуумі, гравітаційною константою. Сучасній науці властиве прагнення звести число констант до мінімуму, вивести все, що можна, з найменшого числа фактичних обставин. І в цьому є щось спільне з організацією архаїчного культурного простору силою Слова.

Тенденція до створення антиструктур властива всім суспільствам так само, як і тенденція до негайної інституціоналізації кожного руху, перетворення антиструктури на структуру. Аналогії цьому процесові ми бачили і в появі абсурду та асиміляції його в логічно упорядкованій теорії. Аналогію абсурду можна вбачати в лімінальній ситуації переходу з одного статусу в інший.

Людина епохи «світового дерева» не запитувала, чи повинен бути у світі низ і верх; вона тільки питала, куди, до якого виміру віднести той чи інший предмет чи подію, як їх оцінити. Існування в певному «місці» культурного простору було оцінкою властивостей і чеснот, функцією сутності.

Водночас саме виділення напрямів і встановлення порядку містить антитезу цьому принципу. Порядок встановлюється Словом. Але слово обирається з множини слів, що можуть бути сказані. А те Слово, яке впорядковує світ, — з чого його вибирали? Чи мало воно альтернативу? Не питаючи про те, чи можливі інші простори, ми немов би приймаємо відповідь: сказаному Слову альтернативи немає. В подальшому це породило проблему свободу волі Бога (ілюстровану глибоким схоластичним питанням: якщо Бог всемогутній, то чи може він створити камінь такий важкий, щоб сам не зміг його підняти? Як відомо, це питання має антиномічний характер: будь-яка відповідь на нього веде до суперечностей).

В невербалізованій життєвій культурній сфері таке питання не можна сформулювати, але в ній виникають аналогічні парадокси. Невдача чи нещастя, а чи просто відсутність щастя пояснюються тим, що «щастя-доля» знаходяться «в іншому місці» міфологізованого життєвого простору, власне кажучи, просто в іншому місці, але абсолютно іншому, у світі «чужого». Звідси мотив подорожі, мандрів, зміни у просторі, необхідної для зміни «щастя-долі». При цьому мандри, взагалі кажучи, не схвалю-

ються, і мотив «блудного сина» протиставить негативного шукача позитивному «старшому» («крацшому») брату.

Життя людини архаїчної культури проходило в суспільстві із строгим соціальним поділом і поведінковою регламентацією. Рівність полягала тільки в тім, що кожен до старості проходив всі вікові шаблі і статуси. До певної міри місце людини в структурі залежить від її вроджених якостей. Симпатії і страждання, вибір єдиного незамінного, випадковість і гра, треба думати, мали місце в сексуальному житті завжди, і випадок вторгався в розмірене життя соціальної групи принаймні через відношення між чоловіками і жінками. Коли ж становище людини починає залежати від «випадку народження», людина стає відповідальною за те, що вона народилася тою-то і такою-то, -- виникає той розрив, який в Середні віки назвали проблемою сутності і існування.

Протилежність сутності і існування як невідповідність між людською сутністю члена суспільства і нелюдськими умовами, які створює суспільство його існуванню, в європейській історії була способом осмислення гострих соціальних суперечностей. Відмічу певні паралелі їй в науковій моделі світу. В Ньютонівій картині світу залишалося відкритим питання, чому світ знаходиться в тому, а не іншому «місці простору». Коли всі небесні тіла розташовані певним чином, далі втручання недоступних науці сил вже не потрібне: Бог запустить годинниковий механізм Всесвіту, і все піде згідно з законами природи. Істотним залишається, які у світі діють закони і які для їх дії існують **вихідні умови**. Так відтворюється проблема сутності і існування, що породжує також і парадокс Божої волі.

Уже в Лейбніцевому формулюванні цей парадокс нібито не виникає. Проте, не можна сказати, що проблема зникла разом із передсудами Ньютонівій механіки. Наука прагне вивести все з основоположних формул, не використовуючи по змозі вихідних умов. Але поки що це залишається науковим ідеалом.

Сакральне і профанне. Поділ діяльності на сакральну і профанну є найдавнішою і іманентною рисою людської спільноти. Речі, які включаються до сакральних дій, можуть сприйматися як сакральні незалежно від обставин, а можуть набувати сакрального значення тільки в процесі ритуальної дії (у сучасних африканців нерідко після ритуалу священні списи та інші предмети звальються біля входу в приміщення, як колись після демонстрації

трудящих біля складу звалювали як попало портрети членів Політбюро).

Архаїчним культурам властива досить складна система «душ» людини, ступенів ритуальної близькості тварин до людини і ступенів сакральності. У нганасан існувало уявлення про силу-сутність (душу чи одну з душ) людини — нілу, яка переходить з людини на предмет, що її вона вживає; нілу залишається в цьому предметі і тоді, коли людина помирає. Це уявлення, треба думати, універсальне. Тому, очевидно, персонаж фінського епосу оплакує матір в її домі, який неначе зберіг сліди її поглядів, словами: «на очах твоїх стою я». В тюркських похованнях поступово багато з предметів, вживаних покійними, замінялись їх дерев'яними моделями, але зброю клали в могилу справжню, не імітовану. Так само знаходимо в слов'янських князівських похованнях мечі, хоча вони були тоді надзвичайно дорогими: зброя найвищою мірою зберігає «нілу». Скандинави давали мечам імена, як людям. (Див. з посиланнями на джерела Попович 1985).

Ознакою сакральності є особлива сакральна мова, якою спілкуються не стільки один з одним, скільки з богами. Туманні і незв'язні мовлення піфії безглузді з точки зору профана (людини світської, не посвяченої в Таїну), але так годиться віщувати. Гадання (мантіка) мають використовувати мову абсурду, тому що подія, причинно зумовлена іншою подією, пояснена як фізичне явище, упорядкована в системі зв'язків реального світу, перестає бути знаком і стає звичайним елементом фізичного буття. Щоб можна було гадати, природні або штучно викликані явища — хаотично уформовані нутроці тварин, польоти птахів, тріщини на розігрітих баранячих лопатках тощо — мають в основі організації хаос, випадок, безпричинність. Безглузді бурмотіння божевільних, екстатичні вигуки шамана чи учасниці оргії, які знаходяться в трансі, внушають страх і відчуття причетності до світу сакрального. Зрештою, так само нерідко з божевільних, глухих, німих, заїк тощо сміються, женуть їх, а то й убивають — зв'язок із сакральними силами може бути небезпечним, якщо це «нижній світ»; контакти з «нижнім світом» можуть оцінюватися сміхом, як прояв абсурду.

Приклад «смішних сакральних» — юродиві. Культура юродивих особливо поширена була в Візантії, в Московській Русі. Блазні при монарших дворах уже не мають сакрального статусу,

але їм дозволяється говорити те, що не дозволено нікому з наближених: блазень ближчий до нижнього світу і має певну сакральну силу.

Як показав Бенвеніст (1970), в давніх індоєвропейських уявленнях про сакральне чітко виділяються два різних витoki: сакральне як причетне до горнього світу богів (позитив) і сакральне як те, з чим заборонено мати контакти (негатив, табу). Такі сліди містить етимологія грецьких *hieros* і *agios*, латинських *sacer* і *sanctus*. Позитивне уявлення про сакральну силу, як можна судити з етимології, має зразком або образ цілого, точніше, того, що поєднує частини в ціле, або образ збільшення, зростання, розпухання; сексуальний архетип цього образу сили-фертильності підтверджується близькістю з образами вагітності. Наявність уявлень про настанови, порушення яких неможливе, видно в приписуванні царю-магу функцій розмежовування свого і чужого «прямими лініями» (пряме протиставляється кривому як порядок хаосу). Комбінації позитивної і забороняючої сили сакрального бачимо в грецькому уявленні про Слово-*dike*, яке проголошувалося як настанова, що встановлює порядок. Так само латинське *dicere* означало не просто говоріння-мовлення, а проголошення формули, яка тим самим набувала статусу закону. Звідси двозначність слова «диктувати». Грецьке *dike* означало також долю як дану людям божественну настанову, що її не можна порушувати (Бенвеніст 1970).

В грецькій архаїці бачимо такий напівсакральний статус, як **герой**, що не є ні бог, ні людина: герої — діти від богів і людей або нешлюбні діти богів, бастарди, байстрюки. Божественними бастардами були і Аполлон, і Діоніс; взагалі статус байстрюка був причетним до хаосу, непорядкованості і нижнього світу, але міг надавати людині особливої значущості як особі «напівнормальній» (пор. легенди про незаконність походження типового історичного героя — Олександра Македонського). Напівсвоїми в Афінах були елліни-чужинці, метеки, тому з трьох афінських гімнасіїв один, на західній околиці біля кварталу гончарів, був призначений для метеків і присвячений герою, Гераклу.

Проміжний статус дозволяв вважати героями також і людей, які звершували видатні военні подвиги. В архаїчних суспільствах воїни, очевидно, в бою діяли в трансі. Мільйони телеглядачів змогли побачити такий стан трансу в унікальних етнологічних кінострічках про життя африканського народу масаї. Воїни масаї

(морани) при вигляді моранів свого ж племені, але іншої групи («чужих»), впадали в транс, тремтіли, вигукували щось нерозбірливе, що переходило в гавкіт, з них котилася слина, вони не могли ходити без сторонньої допомоги. В скандинавських сагах згадуються «берсегри», воїни, що впадали в бою в шал, кусали свої щити, нібито перетворювалися на ведмедів (звідки й походить їх назва). В індоєвропейську давнину, як показав Вікандер, були особливі загони воїнів, що мали сакральним символом вовка. Уявлення про вовкулака — людину, що перетворилась на вовка — може бути реліктом тієї давнини, коли воїни в бою в трансі усвідомлювали себе вовками. До речі, стан трансу, в який уміли вводити себе воїни і жерці, не виключав гострого відчуття реальності, орієнтацію в якій люди священного безумства прекрасно зберігали.

І в іудаїзмі, і в християнстві сакральний статус регулювався ритуалом помазання. Для сакралізації людей і предметів помазували також камені, жертвенники тощо, відділяючи їх тим самим від профанного світу (див. Бут.31:13, Ісх.30:26). Умащування благовоннями як ознака радості та поваги до гостей стали такими поширеними, що відсутність умащувань означала глибоку печаль (Дан. 10:3, Іс. 61:3). Але власне сакральний стан символізувався особливим помазанням священним елеєм — особливим благовонням з смирни, кориці, певних тростин, касії і оливкового масла. Помазувались царі, священники та іноді пророки. Машіах, тобто Месія (в перекладі з єврейського — помазаник, по-грецьки Христос), згідно з пророцтвами, повинен поєднувати три служіння — Царя, Пророка і Першосвященника.

Статус і символіка священства різко відрізнялися від статусу і символіки пророків. Священник-коген мусів бути не тільки іудеєм, а й належати до коліна Левітів, не міг мати фізичних вад (слідів хаосу — напр., сліпоти, кульгавості тощо), мав чітко встановлену форму одягу, дуже урочисту і на відміну від жерців Ваала, що діяли в трансі, мусів служити у святому спокої (Лев. 19:28, 3 Цар. 18:28). Обов'язки когенів полягали в здійсненні ритуалу, головню — ритуальних жертвоприношень, служили вони тільки в святині. Пророки, навпаки, діють виключно в стані екзальтації. Часто вони починали свою мову словами «Так говорить Господь», що свідчить про сприйняття як ними, так і слухачами їх віщувань як результату прямого спілкування з Богом. Пророки говорили, «будучи движимі Духом Святим» (2 Пет. 1:21). Пророчили навіть не тільки іудеї — у сні одержували

видіння філістимлянин, мадіанитянин, вавілонянин, римлянка і навіть порочні Балаам і Кайафа. Одягалися пророки у вретиче — плащ грубої шерстяної чи волосяної тканини, проповідували скрізь — на вулицях, торжищах, коло міських воріт, на дворах храму. Таким чином, іудаїстські священники належали до сакральної структури, пророки — до сакральної антиструктури.

За сучасних умов найбільш очевидним реліктом поділу світу на сакральний і профанний є поділ часу на *будні* і *свята*. Так звані «революційні свята» зберігали спільну з християнськими святами рису: вони залишалися «священними спогадами» про сакральні події. Відтворення минулого в дні «священної пам'яті» є не просто нагадуванням історичного прикладу, а неначе поверненням у минуле, ототожненням себе з учасниками минулих подій, перенесенням з плінного часу в «острівний», «літургійний». Свята — сакральні дні календаря — необхідні елементи упорядкування часу, надання йому ритміки. Зникнення поділу часу на свята і будні, перетворення часу на суцільне свято або будні посилює хаос. Прикладом може бути вживання алкоголю; обов'язкове як ознака свята (людина в стані сп'яніння чи наркотизації немов би знаходилася в контакті з «іншим світом»), як буденне явище («випивка без приводу») сп'яніння є просто небезпечною звичкою.

Сліди сакралізації бачимо в уявленні про харизму як особливу субстанцію, що забезпечує можливість і ефективність влади. Харизма влади не повністю співпадала в народних уявленнях із помазанням чи іншим символічним способом легітимізації влади правлячої особи (без урочистої інаугурації не обходиться вступ до влади в жодній цивілізованій країні). Якщо володар не мав очікуваних успіхів, нерідко з'являлися *самозванці*: феномен самозванства свідчить про живучість у суспільстві, принаймні в його низах, уявлень про можливість відокремлення харизми від її носія.

Але найцікавіше, мабуть, те, що сучасні уявлення про вивідні знання, які базуються на постулатах чи аксіомах, можна вивести з архаїчних уявлень про сакральні «пояснення» побутових, природних, профанних подій. Поряд з цілком прагматичною функцією прогнозів та впливів на природні процеси, що їх здійснювали мантика та магія, існувала і потреба в сакральному розумінні сенсу звичайних, профанних подій.

Для ілюстрації процитую опис досить потішного випадку лікувального камлання у якутського шамана. «Під час камлання

над людиною, що поранила себе сокирою, шаман Биркїяа, скликавши дуже велику кількість духів, що, на думку тих, що зібралися, обіцяло велике і результативне камлання, раптом обірвав на цьому місці свій сеанс. Шаман пояснив, що духи, які прийшли на його поклик, відмовляються в даному випадкові допомогти, оскільки хвороба, очевидно, сталася не з вини абааси верхнього світу, як йому спочатку здалося, а від гною, що накопичився в рані. Пізніше Віташевський (етнограф, що описував камлання. — М.П.) дізнався стороною, що Биркїяа пояснивав свою невдачу присутністю на камланні сторонньої людини, тобто самого Віташевського, чию інтерпретацію хвороби він, мабуть, і імітував» (Новик 1984, с.31). Фізичний процес, що призвів до хвороби, шаман прекрасно знав, але, на його думку, тільки обмежений європеєць міг думати, що це щось пояснює. Справжнє пояснення може бути тільки сакральним.

Витоки давньогрецьких уявлень про теорію ті ж, що й витоки грецького театру (самі слова споріднені: спершу «theōtia» означало споглядання, бачення, розуміння). Еволюція слова, що означало «довести», відображає ту ж десакралізацію, що й історія театру (див. Сабо 1969, Попович 1979). «Deiknumi» означало як показав Сабо, (1) показати, змусити побачити, вказати; (2) пояснити словами; (3) довести. Сабо наводить приклади вживання слова deiknumi в значенні «показати словами» у Гомера в «Одісеї». Звідси у лакедемонян deixelos — актор-мім. Геометричний доказ для греків був «показом словами» того, що здійснювалося як геометрична побудова. Ще у Платона в «Кратилі» deixas — «представити перед очима». У Арістотеля те, що ми зevamo логікою, називалося аподейктикою, тому що там здійснювалася «аподиктична необхідність». Грецьке logos означало не тільки «слово», а й «порядок» чи «відношення» (зокрема числове, тобто математичний порядок); «логістика» була для греків приземленим мистецтвом обрахунків.

Сакральна «книга буття» писалася сакральною ж мовою, принаймні розмовна мова в священному тексті набувала особливої літературної форми і тим самим сакрального характеру. «Згортання сувою небес», на якому написаний Закон, — картина апокаліптичного Кінця світу, перемоги хаосу. Ми любимо повторювати приписувані Галілею слова про те, що книга природи написана мовою математики, не замислюючись, що тим самим відтворюємо давнє подвоєння світу людини на езотеричний і

екзотеричний, сакральний і профанний. В точній мові математики, придатній для виразу законів природи, можна побачити паралелі з езотеричною знаковою системою, в тому числі езотеричною мовою, що призначається тільки для посвячених і незрозуміла для профанів (тепер у значенні «неосвічених»!).

Жертва. Приймається, зокрема на основі індо-європейської етимології, що жертва є одним із видів обміну — обміном з богами, сакральними силами. При цьому видом сакрального обміну, оскільки «давати — брати» можна було і в приземлено-профанному, і в сакральному, символічному сенсі. Обмін був обміном предметами споживання, а разом з тим як сакральний акт він був актом встановлення порядку. Особливу роль відігравали акти встановлення спорідненості чи припинення стану «чужий» — спільна трапеза та обмін шлюбними партнерами, внаслідок чого «чужий» ставав «своїм». Рубежі між соціальними групами встановлювались в усі часи обмеженнями на спільну трапезу і шлюби — соціально нерівні люди не сідали разом за стіл і не одружували дітей. Повне соціальне відчуження ми називаємо кастовим ладом; в Індії, країні кастової поведінки, голодна людина швидше помре, ніж підніме з землі шматок хліба, якщо не знає, член якої касты його їв. Принесення жертв богам включало і сакральне спалення їжі та поливання вогню, і сакральні «шлюби» надприродних істот з дівчатами через убивства (утоплення, скидання з гори тощо). Проте, прагматична, «торговельна» сторона спілкування з богами через жертву закриває нам, сучасним людям, її сакральний зміст.

Першолюдина індійської міфології Пуруша принесений в жертву не богами, а богами. Жертва полягала в тому, що його розчленовано на частини: з голови виникли жерці-брагмани, з плечей і рук — воїни-кшатрії, з чресел — трудящі вайш'я, з ніг — «свої чужі» шудри. Сенс жертви полягає в упорядкуванні світу шляхом виділення його частин. Це, щоправда, означає смерть, але то смерть тільки для людей, оскільки убита і розчленована в жертвоприношенні людина залишається цілою сакральною — цілісність і єдність багатьох дається сакральним світом. Організуючу, упорядковуючу роль розчленування жертви можна бачити в розподілі частин барана між гостями в центральноазіатському ритуалі. Гість одержує голову барана не тому, що вона найсмачніша. Розподіл частин туші відображає упорядкування суспільства і є його засобом. Символічність розміщення

людей за столом пов'язане з символічністю самого акту трапези і її зв'язком із жертвою.

Власне, можна дивуватися глибині оцінки архаїчною культурою тієї обставини, що індивід в світі живого завжди є тільки умовою збереження виду чи популяції, скарбницею її механізмів виживання і полігоном для корисних для цілого виду мутацій. Вид живе тому, що індивід смертний, і трагізм полягає вже в принципі існування і еволюції життя на Землі. Звичайно, про розуміння тут говорити не доводиться, але якесь відчуття цієї істини приходить разом з усвідомленням людиною своєї смертності. І, усвідомлюючи неминучість смерті, людина вводить її в контекст життя для підтримання порядку проти хаосу.

Жертва була ніби перенесенням шляху круговороту природи, шляху умирання і відродження, на особисті долі членів людської спільноти, які неначе брали на себе частину тягара вселенських сакральних страждань. Інакше, без співучасті людей в процесі, круговорот розвалиться в хаос. Віра іудаїзму, старозаповітна віра, забороняє людську жертву («не убий»), Бог не дозволяє Аврааму закласти сина, натомість, однак, благословляючи готовність принести в жертву найдорожче як умову підтримання порядку в спільноті. Християнський Бог приносить в жертву свого сина — Ісуса Христа, звільняючи людство від потреби в постійних жертвах; людям залишається тільки брати участь у святковому і символічному відтворенні божественної жертви — таїнстві евхаристії. Зберігаючи старозаповітне «не убий», усуваючи криваву жертву з людського життя, християнство переносить її в суто сакральну і символічну сферу.

Повертаючись до ідеї божественного страждання, богів, що помирають і воскресають, та зв'язку культу страждаючого бога з круговоротом природи, слід завжди мати на увазі символізм жертвоприношення. Помирання і воскресання відбувається не як аналогія до згасання і відродження природних сил, не як відображення аграрної практики в дзеркалі-свідомості неписьменного трударя, а через ритуальне і дійсне переживання смерті і страждання в жертвоприношенні. Приклад природи і аграрна практика — не більше, ніж аналогії, відтворення яких у ритуалі надає йому сакральної сили, рівної силі життя і смерті. Швидше реальний кругообіг життя і смерті в природі усвідомлювався як містичний еквівалент ритуального кругообміну-кругообігу життя

і смерті через жертву, бо для людини архаїчної культури нехтування ритуалом означало загрозу катастрофи також і в природі.

Жертва є віддання сакральної сфері близького і улюбленого, «свого» і найбільш «свого». Ритуальні убивства батьків, спогад про які сьогодні жахає людей, були, мабуть, і тоді актом надзвичайно печальним, актом високої варварської мужності; можна думати, що в давнішу епоху були і ритуальні убивства дітей, при чому особливо очікуваних дітей — первістків. Сліди цих ритуальних убивств можна вбачати в звичаї принесення в жертву Богу первістка-барана, а також в біблійній оповіді про Авраама і Ісаака. До таких жертвувань найдорожчим можна віднести і саможертву; особлива грішність самогубства в християнстві відображає, можливо, ту ж таки заборону людської кривавої жертви.

Сакральна цінність еквівалентна мірі страждання того, хто жертвує, але суть жертви — в виділенні тих елементів, поєднання яких в ціле є актом встановлення порядку.

В історії відбувалась заміна жертви найдорожчим жертвою ритуально безпосередньо близьким, але все менш дорогим. Це добре простежується на розвитку (чи швидше деградації) так званої будівельної жертви: від людської жертви в фундамент закладеного дому ритуал розвивається (чи деградує?) до жертви все більш ритуально віддалених тварин (кінь — баран чи вівця — півень або курка) і, нарешті, до монетки (див. Байбурін 1983). Заміна ритуального убивства своїх принесенням в жертву богам військовополонених, зменшення сакральної цінності жертви при збереженні її кривавого характеру свідчить про те, що головне в жертві все ж не ціна страждання, а її конструктивна роль як гаранта порядку. Жертовний символізм убивства «чужого» на війні, як і слов'янський архаїчний символізм взагалі, глибоко відчував Гоголь: Тараса Бульбу в першому варіанті повісті прив'язували і прибивали до колоди, підіймали колоду вгору (як жертовного стовпа — для організації світу по вертикалі), живим розтинали на шматки. В другому варіанті жертва виглядає не так макабрично, але не менш символічно: розп'ятий на ураженому громом дереві, Тарас конає у вогні — і, вже палаючи разом з деревом (древом життя, відміченим Перуном!) командує рештками свого загону, що долає водну стихію Дністра десь далеко внизу.

Принесення в жертву «чужих» — не тільки ритуальне убивство військовополонених, а й убивство на війні і в кровній помсті. Заміна кривавої відплати викупом-вироком свідчить про еквівалентність цих двох «видів комунікації» між чужими як видів обміну, що підтримує порядок.

Звичайно, кровна помста насамперед доцільна, як доцільне і практичне взагалі покарання («відплата»). Але не забудемо, що закон-діке був заборонаю, встановленою богами для людей. Сакральне — не тільки те, що освячує життя, але і те, порушення чого карається смертю (табу). Кари-смерті вимагали боги (пор. роман Анатолія Франса про Французьку революцію: «Les dieux ont soif» — «боги мають спрагу»), і кара чужому була однопорядкова із жертвоприношенням богам.

Звичайно, найширша сфера побутування архетипу жертви в сучасній цивілізації — жертва в прямому сенсі слова, свідомо втрата як ціна досягнення мети. Величезна проблема засобів, якими можна «купити» перемогу і якими не можна користуватися в жодному випадку, обговорюється в дещо меркантильній термінології. Первісна ідея жертви виключала всяку міру — в цьому полягала особливість обміну з богами. Жертва неприпустима лише тоді, коли вона суперечить прийнятим разом з вірою ідеологемам; тоді вона перетворюється на абсурд. В Євангеліях від Луки і від Матфія маємо виклад ідей, що їх найкращим і найхудожнішим теологічним поясненням є «Легенда про великого інквізитора» з «Братів Карамазових» Достоєвського; йдеться про спокушання Христа в пустелі. В Святому Письмі спокуси Сатани відкидаються не тому, що вони є непринятною ціною для віри, а на підставі певних положень християнської догматики. У «Легенді» Достоєвського Христос мовчить, бо Бог все сказав; але неприйняття чуда, влади і авторитету як християнських принципів діяльності визначає неприпустиму для християнина ціну не тільки в сакральній, а й у профанній, політичній в тому числі, сфері.

Цивілізація зберегла ритуальне страждання як жертву і в правовій, пенітенціарній практиці. Покарання є свідоме причинення зла винному в злочині і як таке має прагматичний характер, оскільки має вплинути на поведінку. Будучи таким чином суґестивним актом, проголошення вироку і виконання його є разом з тим актом символічним, бо виражає ідею неунікності кари.

Залишилася риса жертвності і в звичаях гостинності. Характерною рисою колективної трапези як жертвоприношення була її особлива щедрота. Бенвеніст пише з приводу ритуальної трапези *daps* у римлян: «Нам здається, що *daps*, власне, не взагалі жертва богам, а трапеза після священної, розкішна трапеза, препишне свято. Така трапеза відома в найрізніших суспільствах, причому йдеться про виставляння напоказ витрачуваних грошей. Це «жертва» в тому сучасному смислі, який, як мається на увазі в наші дні, диктує дріб'язкова скупість: тратити гроші з марнославства, не турбуючись про те, чого вони варті, і знаючи, що вони не повернуться... І також не випадково, що ще сьогодні говорять «присвятити обід, банкет», як «присвятити жертвоприношення». Дари, тим самим, виявились би святом на чийсь честь без можливого прибутку чи відшкодування, а сенс *dapaticus*, *dapaticus* сполучений з ідеєю щедрот, з тим, що «жертвують», викажуючи своєю щедрістю, коли пригощають запрошеного» (Бенвеніст 1970, с.370-371). Пишна, безмірно щедра трапеза є саме порушенням міри, а тим самим розривом ланцюга міжлюдських дарувань-віддарувань: вона не вимагає еквівалентного віддарування, оскільки адресатом її є не запрошений до столу, а горній, сакральний світ. Такими трапезами були пири, що їх влаштовував руський князь своїй дружині і своєму народові. Характерно, що згідно з Біблією на відміну від звичайного умящення благовонями сакральне помазання елеєм було помазанням «без міри».

Нарешті, ще один архетип з несподіваними сучасними паралелями (варіантами). Бенвеніст розв'язує загадку зв'язку *lustrum* в значенні «жертвне очищення» з *lux*, *illustrum* — «світло», «блискучий». Незважаючи на позірну очевидність, такого зв'язку через спільні корені лінгвісти не встановили. Бенвеніст відновлює цей зв'язок через ритуал цензових перевірок, що виник з приводу введеного Сервієм Туллієм перегляду громадянських списків (акту упорядкування суспільства!). Громадяни мусіли з'явитись на Марсове поле вдосвіта по центуріях, піші і кінні, жерці і цар обходили групи людей зліва направо, по ходу сонця, «правильно», і таким чином відбувалося *lustratio* — упорядкування і очищення одночасно. Ідея очищення була пов'язана з ходом сонця і освітленням (див. Бенвеніст 1970, с.372-373).

Це варто нагадати сьогодні, коли ми почули нове для нас слово «люстрація», що в посттоталітарних суспільствах означає уявлення агентів політичної поліції. Процедура люстрації — бук-

вально катарсис — виявляється «освітленням-очищенням» людей, що служили найінтимнішим механізмам попередньої державної влади. При цьому нова державна влада зовсім не обіцяє обходитись без нових таємних агентів: погано бути не «стукачем» взагалі, а «стукачем» попередньої влади. Держава як правило ніколи не йде на оприлюднення подібних списків, щоб не компрометувати сам інститут. Тим самим акт люстрації є ніби оголошенням війни попередній державі, відмовою від спадковості її інститутів. В жертву приносяться колишні таємні співробітники, запламовані як колаборанти, але це — акція не стільки морального очищення, скільки політичного розриву.

Подорож на «той світ». В основоположній праці сучасного структуралізму «Історичні корені чарівної казки» В.Я.Проппа (див. Пропп 1946) структура казки пояснювалась через структуру і сенс ініціаційного обряду, який відтворював смерть і нове народження юнака. Наступні етнологічні дослідження дозволяють розширити коло ритуальних сюжетів, які стали основою парадигми «подорожі на той світ». Такою подорожжю є, зокрема, «шаманський політ» — спілкування шамана з потойбічними духами, тобто входження в стан трансу і вихід із нього. Взагалі кожен акт спілкування з «тим світом» належить до парадигми подорожі у світ мертвих або горній світ, є її різними варіантами. Найпростіший приклад — звичайний сон, який трактувався як подорож душі в інший світ. Тому сни мали сенс сакральний і підлягали розшифруванню.

«Шаманський політ», мабуть, є найкращим зразком тимчасового контакту з «тим світом», оскільки він спеціально готувався і осмислювався саме як сакральна подорож і здійснювався в стані контрольованого трансу, що давав надзвичайно яскраві враження. Можна вважати, що казкова композиція-схема, яка включає подорож, має сенс не тільки ініціаційного проходження через «простір смерті», а й ряд інших можливих інтерпретацій, серед яких — і «шаманський політ». Проходження через особливий простір має надавичайне значення, оскільки на контакти з «тим світом» накладено табу. Простір світу мертвих несумісний з реальним простором середнього світу, душі померлих як правило не чують і не бачать тих живих, які попадають «на той світ»; це швидше не опис уявленої реальності, а ідеальна ситуація норми, коли спілкування заборонене. Є немало сюжетів і успішного спілкування з «тим світом» за умов чудесного дотримання

певних заборон і проходження випробувань. Особливо небезпечна зустріч поглядами (приклад порушення табу на спілкування з «тим світом» через погляд — історія Хоми Брута в «Вії» Гоголя).

В усіх варіантах «шаманського польоту», а також і в чарівних казках, де лишилися релікти ініціального чи шаманського спілкування з «тим світом», фігурує світове дерево або його інваріантні образи — світова гора (кришталева гора чарівних казок), жертвний стовп тощо. В казках і міфах, розглядуваних Проппом, вони знаходяться «на тому світі». Є.С.Новик відзначає, що якутські шамани готують свої містерії, встановлюючи різні предмети, які зображають світове дерево — жертвний стовп, ритуальні шести, конов'язь тощо, тим самим встановлюючи зв'язок середнього світу із світом духів (Новик 1984, с.27). При цьому шаман обирає напрямок, в якому він буде летіти за своїми птахами-помічниками — в верхній світ (символізованим східним або південним напрямками) чи в нижній світ (на захід чи на північ). В слов'янських казках, в античних міфах «той світ» символізується золотим кольором, тобто вогнем і сонцем, що відповідає індоєвропейській традиції ототожнення світу мертвих із небесним пасовиськом (пор. «поле неміряне, вівці нещитані, пастух рогатий» — небо, зорі, місяць в українській загадці). Однак, контакт із світом мертвих здійснюється через подолання водної перешкоди (хтонічної, хаотичної стихії). В казкових «зміїних краях» російської казки завжди є калиновий міст. «Калиновий міст — постійна деталь цього типу казок. Пояснювати її не берусь, скажу тільки, що ріка звичайно являє собою ніби кордон між світами. Баба-яга на початку шляху, змії — в кінці. Змії завжди мешкає в воді. Міст — перехід в зміїні краї, і цей міст охороняється зміями» (Пропп 1984, с.203).

Орфей — не тільки міфічний поет і музикант, мистецтво якого наділене магичною силою; він — один із тих, хто спускався в нижній світ і повернувся звідти живим, він встановив оргіастичний культ і стародавні обряди. В культурі Орфея, в історії його подорожі на «той світ» виразно видні сліди «шаманського польоту», а в легенді про повернення коханої Еврідіки з світу мертвих — глибокий трагізм безповоротності втрати. Аїд пообіцяв повернути померлу від укусу змії Еврідіку на землю, якщо Орфей не гляне на неї, доки не увійде до свого дому, але Орфей не зумів дотриматись обіцянки. Мотив смертоносної

зустрічі поглядами з нижнім світом набуває виразу невідворотності смертної трагедії, неминучості прощання навіки.

Оскільки децю пізніше я окремо зупинюсь на розвитку простору трагедії, на цьому характеристику подорожі через «простір смерті» я закінчу. Зазначу тільки надзвичайну вагомість і символічність в історії культури сюжету *подорожі* (див. особливо Лотман, Успенський 1984).

Двійники. В історії культури велику роль відіграла парадигма двійників, яка походить із архаїчного архетипу — близнячого культу. Тема двійників в історії літератури безпосередньо пов'язана з ідеєю самосвідомості і подвоєння особистості, що особливо демонструє образний лад Достоєвського. Звідси особливий інтерес до витоків цієї теми у близнячому культі.

Близнячний культ розглядається Вяч.Вс.Івановим і Т.Гамк-релідзе як один із ідеологічних проявів двоїстості соціальної структури архаїчного суспільства, в якому панувала система крос-кузенного шлюбу і дружин брали тільки з однієї визначеної соціальної групи. Звідси уявлення про «двох царів», притаманні індоєвропейській традиції, з цим пов'язаний індоєвропейський близнячний міф і культ (близнята — «діти Сонця», мотив їзди близнят на «сонячних конях» і на човні по морю, а також мотив інцесту — Яма і сестра його Ямі індійської міфології, при чому етимологія імені пов'язана з індоєвропейським словом із значенням «близнюк»; тема інцесту може мати варіанти з різним числом братів) (див. Іванов, Гамк-релідзе 1984, с.777-779).

Більш абстрактно і загально тема близняцтва аналізується Тернером.

Неузгодженість класифікаційних систем, що діють у невербалізованій культурі, не означає примирення примітивного мислення з суперечностями, як гадав Леві-Брюль. Невербалізована культура реагує на ірраціональність. Прикладом такої ірраціональності є близнята, оскільки людина відрізняється від тварин саме тим, що народжує одну дитину, і двійко слід розглядати як тотожне одному. В близнячому культі у африканців, дослідженому Тернером, виявляється типова реакція на ірраціональність «два дорівнює одному». «Це можна розглядати як ще один приклад поширеного прагнення суспільства або змусити широко визнані групи потурбуватися про те, що відступає від норми, або ж знищити незвичайний феномен. В першому випадку

аномальне може бути сакралізоване і вважатися святим» (с.140). У зв'язку з цим парадокс близнюків має два аспекти: «Перший полягає в тому, що поняття $2 = 1$ можна розглядати як таїну... Другий аспект полягає в тому, що $2 = 1$ відчувається ндембу як абсурд, грубий і навіть жорстокий жарт» (с.161).

О.М.Панченко аналізує мотив двійництва в давньоросійській культурі і його трансформацію у Гоголя та Достоевського (Панченко 1984). По суті йдеться про варіанти архетипу близнятка, зокрема в євангельській притчі про блудного сина (О.М.Панченко розглядає її суто барочно-просвітницьку, моралістську інтерпретацію у Симеона Полоцького). Що стосується проблеми дітей, які знехтували батьківськими заповідями, то вона пов'язана з «розтинанням» часу на новий і старий, минуле і майбутнє, особливо характерного для періоду змін, яким була вже допетровська епоха. «Людина, яка поривала зв'язки роду, могла оцінюватися подвійно: з точки зору новаторів вона була «молодцем», а з точки зору традиціоналістів — богоборцем та боговідступником, що відмітає п'ятий член десятослів'я. Бачачи у самотності відщепенство, середньовічна свідомість неодмінним її наслідком вважає двійництво: відмова від роду і корпорації споріднена з відмовою від ангела-охоронця, якого тут же замінює спокусник-біс. Тому в «Повісті про Саву Грудщина» тема двійництва розв'язана як фаустівська тема, як тема продажу душі дияволу» (с.154).

Тут відмічено надзвичайно важливу обставину — зв'язок ідеї подвоєння особистості з образами ангела-охоронця і біса-спокусника, а звідси і з фаустівським мотивом. З іншого боку, тема блудного сина і його інфернальної подорожі з щасливим поверненням перекликається з ідеєю долі-двійника (див. подолання долі-«тіні» в «Повісті о горе-злосчастии» — Ліхачов 1984).

Тема двійника у Гоголя і особливо Достоевського служить осмисленню суперечливої самосвідомості індивіда. Мотив двійника притаманний романтизму, особливо німецькому, і сприймається Гоголем як прямо, так і через україно-російського романтика О.О.Перовського («Двійник, або Мої вечори в Малоросії»). Треба сказати, що у Гофмана в «Еліксірі сатани» двійник з'являється в такому образному ряду, який нагадує шаманські видіння в романах-дослідженнях Кастанеди. Персонажі, які з'являються у видіннях учня дон Хуана, в тому числі «вороги», є

не що інше, як відособлення різних якостей «Я». Для аналізу проблеми подвоєння «Я» корисно вивчати не лише архаїчну свідомість, а й психоаналітичні дослідження подвоєння особистості. Коментуючи Юнга, Д.Л.Уільямс пише: «Всі ми носимо в собі другу особистість, яка зв'язує нас зі всім, що має відношення до нумінозного і священного, до світу, в якому час невіддільний від лихоліття. Звичайно ми жертвуємо особистістю номер два, по мірі того, як свідоме его стає все більше і більше виразним» (Уільямс 1981, с.35). Гліб Іванович Успенський дуже страждав від морального роздвоєння народницького революціонізму, і коли психічно захворів, говорив, що в ньому живуть одночасно святий Гліб і мерзенний Іваніч.

Як свідчать уже матеріали, наведені вище, мотив двійника, втілений в архетипі близнят, має універсальне розповсюдження в культурі і найнеймовірніші смислові пов'язання. Пов'язаний з ідеєю самосвідомості мотив подвоєння «Я» можна проілюструвати тим самим автопортретом майстра в куточку його картини, який так бентежив Гайдеггера.

Дзеркальний образ в усіх культурах асоціюється з душею Я, а саме з тією з душ, яка виражає сутність Я і символізується як його неповторним образом-гештальтом, так і його іменем (див. Попович 1985, с.62-74). Смерть супроводжувалась розбиттям дзеркала; релікт в нинішніх поховальних обрядах — завішування дзеркала в домі, де покійник. Дзеркало не тотожне об'єкту — в ньому праве переходить в ліве. Потрібне дзеркальне відображення дзеркального відображення, самосвідомість самосвідомості, але це може потягти безконечну систему дзеркал.

Що подібний образ має відношення до сучасних наукових уявлень, можна судити з логіко-математичної теорії істини. Твердження «я знаю, що р» відрізняється від твердження «р» своєю «двоповерховістю», наявністю метамовного речення «я знаю». Взагалі знання включає в себе оцінку істинності (доведеності) прийнятих тверджень, в тому числі і модальну (імовірнісну). Таке упорядкування знань подібне до безконечної системи дзеркал. Оскільки вона можлива лише в абстракції, ми вдовольняємося мінімізованими варіантами, а найчастіше — подвоєнням світу знаного нами на власне світ істин і світ їх доказів — його логічний двійник.

Як бачимо, простір сучасної культури, включаючи моделі світу сучасної науки, генетично пов'язаний з простором архаїчної

культури. Поза всяким сумнівом, діахронічні співставлення цих просторів являють величезний інтерес і краще дозволяють зрозуміти і минуле, і сучасність. Однак, професійне структуралістське чуття повинне б і тут виявити якусь сумнівність наскрізного діахронічного аналізу.

Еволюція і деградація

Мандри типу-гешталту, культурного «гена», в різних культурних бульйонах дають різні наслідки. Інколи ми бачимо явний рух уперед, інколи деградацію. Важко визначити в точних термінах критерії для відповідних понять, але в конкретних галузях дослідники дають однозначні оцінки.

Прикладом деградації може бути стилістичний розвиток образів найдавнішого живопису, що має витoki в палеоліті (наскельний живопис Франції, північної Іспанії, Сахари). Найдавніші зразки справляють враження спалаху потужного художнього генія, а згодом настає епоха схематизації і символізації зображень. Дослідники характеризують ранній етап творів первісних художників як «незрівнянний за почуттям міри, гармонії витвір мистецтва, в якому найкраще використані лінія, ритм, експресія — все те, що прийнято вважати досягненнями новітнього часу». Згодом «живий образ втрачає індивідуальні риси, художник в своїй роботі все менше спирається на природу, зображення спрощується, зводиться до кількох прямих ліній, наближаючись до знака» (Міріманов 1972, с.391-392). Такі ж приклади дають всі архаїчні культури.

Археологи та історики мистецтва добре розрізняють ранні і пізні зразки рисунка в розвитку різних культур. Спершу зображення живе, нерідко несе на собі відбиток художнього таланту, а потім настає період стилізації, спрощення, перетворення рисунка на символ. Така зокрема доля рисунків, що еволюціонували до знаків письма. Від піктограм до ієрогліфів і від ієрогліфів до літер іде деградація зображальної, естетичної сторони символу, яка завершується в масовому друкованому тексті.

Наведені вище фрагменти з історії трагедії і трагізму показують можливість протилежного напрямку змін. Трагедія як культурний тип приживається в тілі ренесансної і барочної культури повільно, але дає незвичайної сили духовні плоди. Давньогрецький архетип, подекуди за допомогою латинських стоїчних посередників, до-

помагає «витягти» з християнського містеріального культу трагедійну схему, що служить нормою-зразком для нових композицій, по суті і не світських, і не церковних (пасіони).

Ще один приклад ілюструє екстрагування композиційної схеми і породження на її основі цілого культурного простору.

Церковне мистецтво дуже консервативне, воно не може обходитися без канонізації форм, адже йдеться про культові дії. В християнстві канонізація починається на сході, з Константинополя йдуть імпульси на захід, але потім доля сакрального мистецтва в східному і західному християнстві складається протилежним чином.

Християнство виникає на руїнах античної цивілізації, і його ідеологія сповнена протесту проти духовного аристократизму греко-римського світу. Багатству культурних форм античності воно протиставить просту до примітивності культуру слова-проповіді. В культовій відправі, яка все більше урізноманітнюється і удосконалюється, музика чітко підпорядкована слову. Музика церковного співу орієнтувалась на словесний текст, була небагатою і в основному обмежувалась речитаціями, допускаючи багаті мелодійними варіантами розспіви лише в юбіляціях, передусім в «Alleluja». Напочатку для духовних віршів-гімнів брались, очевидно, мелодії із світських пісеньок, — так складали гімни Арій в Александрії, Єфрем Сірін, єпископ Амвросій в Мілані, Іларій в Пуатьє; папа Григорій I склав антифонарій («григоріанський хорал»), який канонізував культові співи західної церкви. До кінця XI ст. ці форми об'єднали богослужбний спів усїєї західної Європи.

В східній церкві був інший антифонарій, але він так само відділяв церковний спів від світського, не допускаючи проникнення культур міста, двору, сільської громади в культуру церкви. Але якщо в східному християнстві світ церкви надовго залишився культурно ізольованим від інших світів, то західна церква пішла іншим шляхом.

Монахи Санкт-Галленського монастиря Ноткер Заїка та Тотілон здійснюють операцію, подібну до подвоєння генної структури. Ноткер прибордує до звуків Alleluja, широко розспівуваних в характері мелізматичних юбіляцій, поетичні тексти — по складу на звук мелодії. Сконструйована таким чином **секвенція** (або **проза**) допомагала запам'ятати складну мелодію розспівів, спираючи її на слово і надаючи твердої ритмічної організації. Сек-

венції разом з тим відкривають можливість творення паралельних рядів у музичному тексті, що призвело до подальшого введення різних мелодійних ходів і розвитку поліфонізму. Тотілон же розвиває з ладових формул, що додавались в середині або в кінці піснеспіву, та з юбіляцій вставки до них — тропи, які розростаються аж до антифонних хорів.

Що відбулося з винаходом секвенцій і тропів? Секвенції немов би знімають копію з мелодики юбіляцій, але це не проста копія — це **інший текст**, словесний, який має з мелодикою лише те спільне, що відтворює і організує її ритміку. Тропи повторюють ладові формули, але вони повторюють її як зразок, канон, схему, навколо якої розростаються різні варіації аж до антифонних хорів.

Канонізація мелодики богослужбного співу несподівано приводить до прориву в музичній творчості: появи поліфонізму. Врешті в поліфонії структура, яка «подвоюється» і «помножується», знаходить собі мелодійну дорогу на певних відстанях від основної мелодії, керуючись відчуттям гармонії.

До латинського богослужбного тексту могла «пришиватися» французька любовна пісенька, головне, щоб різні мелодії з різними текстами складали поліфонічне ціле. Слово, таким чином, ставало лише засобом побудови музичної структури.

Поліфонізм оволодіває месою, при чому меса може творитися на основі міських мелодій, як, наприклад, пісенька «L'homme apté» («озброєна людина»); у Жоскена Дебре, який започаткував Нідерландську школу, більше половини мес написано на теми пісень. При цьому Жоскен і використав мелодію «L'homme apté» в двох своїх месгах, і написав свою власну чотириголосну пісню «L'homme apté»! Поряд з месами-парафразами, написаними на основі пісенних мелодій, поширені меси-пародії, в яких перероблялася вже готова багатологосна композиція. У Жоскена якраз переважають меси-пародії, що мають в основі світські три- і чотириголосні пісні. (Див. Ліванова 1983).

Відбувається неймовірне: ототожнюються в якомусь відношенні культова меса і легковажна пісенька! Коли «L'homme apté» прирівнюється до меси-парафраза, уже немає ні пісеньки, ні меси: існує гармонічне поєднання різних мелодій, байдуже на якій основі народжених. Норма-«ген» відділилася від реальної тканини музичного тексту, дозволивши собі таке переодягання.

Найпростіший акт історії музики — поява інструментального супроводу пісенного розспіву — є саме таким актом **інваріантного перетворення**, який встановлює відносну тотожність двох музичних текстів — голосового і інструментального. Мелодія і ритм відділяються від тексту і стають самостійним утвором. Тепер вони можуть вести своє власне життя і служити зразком, навколо якого будуть творитися різноманітні **варіанти**.

Чому ж деградує первісний рисунок, перетворившись на зразок? Чи не в масовому тиражуванні справа?

Звичайно, перетворення художнього об'єкта на предмет масової потреби, навчання і у зв'язку з ним — ремесло і втрата індивідуальності майстра — все це явища, що супроводжують всю історію людства.

Відсутність авторства — риса старої культури, часто обговорювана в літературі під кутом зору становлення ідеї особистості. Можна розглянути її і під іншим кутом зору — механізму трансляції, «подвоєння структур». Проблема авторства пов'язана з характером передачі культурної спадщини, навчання, учительства. Наука є те, чому може навчитися кожен. Наука відрізняється від мистецтва передусім характером трансляції знань і умінь: мистецтву вчить безпосередньо майстер, науці треба вчитися по книжці, хоч і з учителем. Підручник був першим способом викласти науку; з нього народжується логічно пов'язаний курс, від потреби у систематичному викладі народжується геометрія Евкліда. В центрі підручника — упорядкування загальновідомого, в центрі навчання мистецтву — творення нового чи творче виконання, це не має принципового значення. Підручник одразу перетворюється на другосортну порівняно з дослідницькою публікацією; хоча авторів підручників знають краще, ніж авторів статей і монографій, їх знають інакше. По суті підручник є анонімна праця (він може бути кращим чи гіршим варіантом одного й того ж курсу), і це зникання, згасання авторства в структурі науки як безликого цілого має на іншому полюсі авторський характер творчості.

Проте, в мистецтві ми маємо зразки геніальних знахідок і там, де в основі була канонічна форма. Добрим прикладом може бути історія ікони.

Естетика східно-християнської ікони виходить із незображуваності сакральної сутності божественного. Образ Бога-отця з'являється лише тоді, коли взагалі людина в усій її тілесності

починає розглядатися як знак і символ надлюдського, а це приходить з Ренесансом. Ікона святого, Божої Матері, Ісуса Христа не має бути «схожа» на зображуване як портрет на оригінал. Навпаки, святий мусить бути схожий на свою ікону. Тому мистецтвознавці-реалісти, відшукуючи в іконах початки портретного живопису, «знаходили» в них ті чесноти, яких в іконі бути не могло.

Як утір сакрального мистецтва ікона строго канонічна: передбачене і значуще все — поза, поворот голови, колір, увесь рисунок. Здавалось би, канонічність плюс тиражування негайно позбавлять ікону будь-якої художньої цінності.

Однак, саме як явище мистецтва ікона довго живе і дає геніальні зразки художньої довершеності. Ця довершеність — не в реалістичній правдоподібності, а в тій гармонії співзвучностей, якої досягають великі майстри іконопису, оперуючи обмеженим набором засобів. Канон іконопису дозволяв знаходити такі комбінації ліній, кольорів, такі співвідношення деталей, які доводили до найвищої виразності релігійно-естетичну ідею.

Висловлюючись фігурально, головне в картині — це рамка. Не обмеживши зображення простором обрамлення, неможливо розташувати, упорядкувати, гармонізувати світ і перетворити його на особливу життєву сферу, де діють нові закономірності, звучить нова гармонія. В.Н.Топоров (1972) класифікує первісні монументальні зображення на зображення у відкритому просторі і зображення в печерах. Закрите приміщення відіграло ту організуючу роль, яку пізніше почало відігравати вміщення картини в обмежений простір рамки.

Повертаючись до поставленого питання про причини деградації, можна відповісти на нього в такий спосіб.

Деградація настає, коли виділена художня структура (норма, канон, «ген») неспроможна організувати навколо себе художнє середовище. Коли вона попадає в такий «культурний бульйон», який не потребує відкритих нею можливостей.

Стилізація рисунка веде до стирання його художньої сили тому, що рисунок служить іншим цілям — ритуальним чи комунікативним. Відкриття стає непочутим і незапитаним. Внутрішня структура стає нарозрізною і непотрібною. Відбувається колапс культурного простору.

Стилізація, спрощення, нове й нове тиражування може, навпаки, відкрити структуру, виявити художнє завоювання, розши-

рити парадигму на нові області і давати нові і несподівані варіанти. Але для цього потрібно, щоб парадигма була простором, щоб вона передбачала середовище, в якому піде селекція і варіації аж до змін самої парадигми.

Парадигма і смисл трагедії

Повернемося до трагедії як парадигми і культурного простору, щоб розглянути її інтерпретації-переосмислення з точки зору художнього, культурного, духовного цілого.

Після загибелі еллінської і римської цивілізації можна говорити про деградацію культури театру, як і світської культури в цілому, Та очисна трагедія, що породила врешті решт цілком світське театральне дійство з його очисним катарсисом без усякої подоби жертви, у світській культурі зникає. Її заступає догматизована містерія культурної відправи.

Церковна культура середньовічного Заходу починає той самий шлях, який пройшли містерії в діонісійській Греції. З'являється тенденція включити до культового дійства все більше елементів, що нагадують первісну трагедію античного світу. Спочатку різдвяні та пасхальні тропи включалися в богослужбні дійства; потім виконавці все більше драматизують текст, вводяться слова Пречистої Діви Марії та Марії Магдалини, що шукають Христа, співи-плачі Ангела та Рахілі із сцен убиення немовлят Іродом, ці тексти доручаються різним співакам, потім співаки починають чіпляти символічні позначки на одяг, щоб показати, яку особу вони грають, — і літургійна драма поступово доповнюється священним спектаклем, містерією.

Введення трагедійного дійства світського характеру в тканину ритуалу збагачує християнський культ. Священна культова дія відтворює космічну трагедію жертви-смерті і відродження Бога в храмі; поряд з нею під тиском щирих і неформалізованих почуттів вірних народжується її побутове представлення на реальних театралізованих подіях.

Цій містерії не було місця в храмі. Можливо, вона просто була б заборонена, якби не конкуренція з боку мандрівних акторів — жонглерів (*joculatores*, «жартівників») тут же на папертях церков. Для витіснення позасакрального низового театру католицька церква підтримує релігійну містерію, але вже поза храмом. Іде процес спускання високої літургійної трагедії суп-

роводжуваного масовими убивствами народження Христа (різдвяний цикл) та його смерті і воскресіння (пасхальний цикл) в товщу низової культури разом з протонародними комедійними, сміховими елементами. Характерно, що традицію зображення Віфлеємської печери, з театрального «оживлення» якої починається історія вертепу, започаткував св. Франціск — типово «антиструктурний», екзальтований і глибоко містичний релігійний діяч. Католицизм асимілював його недогматичну пристрасність, інституціоналізувавши рух в ченецтві францісканського ордену і використав виокремлення містеріального «гену» для релігійної «мас-культури» на ризикованій грані трагедії і карнавалу.

Початок відродження і оновлення трагедійного жанру в новій європейській культурі поклали італійські ренесансні поети. Італійці були ближчими до римської культури, ніж до грецької, до Сенеки, ніж до Софокла і Евріпіда. Проте, першою трагедією італійською мовою був твір із грецькими витоками — «Сказання про Орфея» Анджело Поліціано. І.М.Голеніщев-Кутузов відмічав, що за формою трагедія Поліціано ще дуже недосконала і пов'язана швидше з традицією містерій, ніж з античною традицією. Пізніше, в епоху чінквеченто, трагедії пишуть Ручеллаї, Тріссіно; кузен папи Льва X Джованні Ручеллаї мету трагедії «бачив у тому, щоб потрясти душі своїх сучасників страхом і співчуттям, однак не досяг очищення (катарсису), вказаного Арістотелем... Ручеллаї був творцем «театру жахів», що мав величезний успіх на європейській сцені» (Голеніщев-Кутузов 1975, с.169). Отже, ренесансна італійська трагедія не сягає глибин справжньої трагічності — трагедія живе в культурі Христової жертви, а при спробі перенесення її на світський матеріал замість очисного страждання виходить нагромадження страхів.

Структура, створена високою трагедією греків, асимілює досить вульгарно-примітивне тяжіння глядача до смерті трохи не на рівні інстинкту танатосу. Катарсис тут поза простором трагедії — в самому факті втоми і насичення чужими стражданнями. Незважаючи на пряме цитування класичного трагедійного сюжету (Орфей відноситься до улюблених ренесансних образів), культурний рівень подолання страху і жорстокості в «відроджених» античних формах значно нижчий, ніж в його грецькому прототипі. Напочатку більш значущим є протистояння трагедійної страсної містерії літургії — і низового карнавального драматизму, що створює театр масок.

Дозріла італійська трагедія розвивається разом з «комедія дель арте» та музичною драмою; творець останньої, Оттавіо Рінучіні, писав також лібретто для опер Монтеверді.

Прорив до нової музичної виразності пов'язаний з оперою, і характерно, що історія оперного жанру починається з трагедії, і саме з давньогрецької трагедії.

Перша опера Клаудіо Монтеверді — «Орфей» — і особиста трагедія Монтеверді (смерть дружини і смерть учениці Монтеверді — виконавиці ролі Еврідіки) ніби відтворила в нових музичних формах невмирущий міф. Опера взагалі тяжіє до трагічних сюжетів, тоді як в італійському театрі чінквеченто-сесіченто переважає комедія театру масок. Тим не менш в цілому ґрунт «мистецтва жаків» ренесансна культура не покидає. Як зазначає Голеніщев-Кутузов, італійська трагедія, почасти під впливом іспанської та французької, «не відмовилась від кривавих сцен в душі ренесансного Сенеки» (с.321). Хоча вульгарний смак, що виражає лише інстинкт танатосу, не подоланий, класичні античні зразки жертви з катарсисом формують високе мистецтво.

Новий шлях музичних форм трагедії знову повертає нас до містерії.

Це шлях до німецької протестантської **ораторії** через **пасіони**. Пасіони формуються на основі розспівування євангельських текстів про страсті Христові, які читалися протягом страсного тижня. Спочатку співучо, в традиціях псалмодування читався увесь текст Євангелія, потім почався рух до містерії: ясно відділялися слова Євангеліста від слів Христа та персонажів євангельської оповіді, потім різні частини Євангелія розподілялись між різними голосами: Євангеліст — тенор, Христос — бас і т.д.

В 30-х роках XVI ст. один з близьких до Лютера музикантів, Йоганн Вальтер, працює над німецькими текстами страстей, виділяючи партії дійових осіб та хори учнів Христа, натовпу тощо. Інколи на початку і в кінці пасіону звучить хорал — це ще ближче до грецької трагедії. В католицькій Італії теж була рання ораторія, яка формувалась на основі, з одного боку, простішого типу, пов'язаного з ліричним повчальним гімном — лаудою, та з іншого боку — з **мотетними** джерелами. Мотети спиралися на заданий пісенний зразок і прагнули до його дуже вільної поліфонічної обробки і сполучення різнопланових мелодійних ліній. Мотетне письмо стає поряд з діалогізацією самостійним шляхом розвитку пасіонів. В другій пол. XVI ст. на

мотетній основі почали писати і протестантські композитори. В XVII ст. поступово поєднуються псалмодичний речитатив і хорові частини, вводяться інструментальні супроводи тощо, і різниця між обома видами пасіонів стирається.

Генріх Шютц розвиває протестантську музичну культуру на основі найвищої католицької музичної традиції. Між іншим, написав він 1638 р. і балет — «Орфей і Еврідіка!» Сприйняття Шютцом італійської музичної драми призвело до розвитку аріозно-речитативного стилю в його духовному вокалі, але над усе він цінює давню майстерність поліфонії.

В різних за змістом творах Шютца чуємо той же мотив оплакування, який був у основі давньогрецького трагізму. Це, зокрема, симфонія «Fili mi, Absalon» («Сину мій, Авессалом») — один із Давидових псалмів), який надає італійським оперним ламентациям грубішого, більш суворого, ближчого до грецької трагедійності характеру. А особливо трагедійними є останні твори Шютца — пасіони. Шютц дотримується євангельських текстів, уникає оперних форм, слова Євангеліста, Ісуса, Петра, Іуди, Пілата та інших ідуть поза метроритмічну організацію, за законами псалмодії, — коротше кажучи, Шютц не випускає трагедію Христа на простір містеріальної драми, хоч тепер і ошляхетнений оперою. Драматизм досягається нарощуванням музичної напруженості, мелодійною вершиною стає передсмертна фраза Христа — цитата з Давидових псалмів: «Боже, Боже, навіть Ти мене покинув?»

Йоган Себастьян Бах спирається не тільки на спадщину Шютца, а й на поезію та філософію Якоба Беме, на діалектичну містику німецького пієтизму. Саме пасіони Баха — вершина трагічного світовідчуття в німецькій культурі XVII — XVIII ст. і чи не вершина художнього осмислення світу в тогочасній європейській цивілізації.

Величні хорові рамки, в які включені пасіони, об'єднують їх з грецькою трагедією з її прологом та екסодом. Бах вводить в євангельські тексти арії та аріозо з особистісними відзивами-оцінками подій. Хорали, строго чотириголосні, з інструментальним супроводом в унісон з голосами, виконують ту ж функцію, що й хор в трагедії, — виражають відгомін загалу на події, що відбуваються. Виражає сила напруження в репліках натовпу, особливо в «Розпні його!». Після останнього зітхання Христа «Звершилось!» наступає велична печаль, що стає все більш і більш

тривожною; тривога розв'язується неосяжним торжеством трагічної стриманості.

«Страсті по Матфію» детальніші, багатші і драматичніші. Ще сильніше виділений мотив трагедії людства — зрада Спасителя людьми. Хор «O Mensch, bewein' dein' Sunde gross» (О людино, оплач свої гріхи!), що став основою заключного хору першої частини, вносить ту тему вини, яка надає трагедії жертвоприношення сина високого гуманістичного змісту.

З Бахом християнський варіант трагедії помираючого та воскресаючого бога, варіант кривавої жертви первістка-сина остаточно перетворюється на **музичний простір**, в якому здійснюється тепер уже не культове дійство, в вселюдська трагедія. Вина і спокута — тема, відкрита творцями пасіонів і утверджена Бахом в геніальній простоті музичної побудови, стає великим музичним **відкриттям**. Тим самим і філософський сенс теми Христової жертви набуває більш ніж культового характеру, стає величним повторенням сюжету про неминучість кінця і потребу йти далі свого кінця.

Настояна на християнському почутті вини і покаяння трагедія високих страстей піднімала і підняла європейську цивілізацію над її кривавою долею, як підняла грецька трагедія дух Еллади над безумством її жорстокої спадщини.

Прорив через абсурд

Самодостатність нормативної схеми може вести до колапсу простору, а може відігравати і прямо протилежну роль. Більше того, виділення певного культурного феномену і завоювання ним ролі чи функції нормативу, зразка, парадигми вимагає створення незалежного простору, в якому це явище культивувалось би як **самоціль**. Гасло «мистецтво для мистецтва» так само охороняє справжнє мистецтво, як в науці відокремлення фундаментальних досліджень від прикладних охороняє «чисту науку».

Найкращий, мабуть, приклад самоцілі — знак у автонімній функції, знак, що означає сам себе. Формальна система повністю формалізована тоді, коли знаки її нічого не означають, крім себе самих. Тоді її означування повністю задається процедурою інтерпретації. Хто з найзаповзятіших раціоналістів і ревнивців істини кине камінь в таку ідеалізацію?

Перетворення цілі на самоціль оцінюється як абсурд. Абсурдне збагачення Плюшкіна, бо багатство, перетворившись на скарб, стало самоціллю і залишило його злидарем. Тема скупого багатія, тотожного злидню, проходить через всю історію культури. На протилежному полюсі виникає фігура аскета, теж універсальна в історії. Страждання подвижників, здавалось би, так само абсурдні, як і страждання скупого багатія. Безглузда і там, і тут саме **жертва**. Скупий багатій жертвує споживанням в ім'я скарбу, який має сенс тільки як можливість необмеженого споживання. Аскет гранично обмежує свої життєві потреби, приносить в жертву радість життєдіяльності і здоров'я тільки в знак заперечення життєвої реальності, яку він вважає низькою, ганебною і не гідною Бога.

І безглузде накопичення, і безглуздий аскетизм можна вважати деградацією якогось прихованого сенсу збагачення і обмеження потреб. І тим не менш суспільство не обходилося без цих абсурдів, які знаходили в житті громади якусь власну нішу!

На феномені скарбу варто зупинитися окремо. З точки зору класичної трудової теорії вартості, що являє собою не стільки економічну теорію, скільки філософію життя, гроші є не більше ніж тінь реального виробництва, втілення вартості як конденсованої праці в золото чи інший природний матеріал або штучний вироб (монета, банкнота).

Погляд на гроші лише як на засіб обміну, а не як такий же товар, як і інші, властивий примітивному ринковому господарству. Гроші з цього погляду служать тільки для того, щоб на них щось купити. Але людина, яка продає свій товар, **купує гроші**. В розвиненому ринковому суспільстві гроші виторюють самостійне **грошове господарство**. Вони потрібні не для негайної їх витрати, а для створення певних економічних можливостей. Чим більше вільних, нагромаджених без певної мети грошей, тим більш глобальні і гнучкі, далекоглядні і реалістичні економічні стратегії.

Суспільство, в якому грошові запаси розділені між людьми більш-менш порівну, має в цілому набагато менші можливості, скупіші і менш результативні стратегії, ніж суспільство, в якому дє накопичення. Європейці, що подорожували по країнах Сходу в XVIII-XIX ст., швидко засвоювали, що, наймаючи там повара чи слугу, не можна платити йому наперед: гроші там витрачалися негайно, і людина кидала роботу, аж поки знову не потрібні

бідуть гроші; накопичували лише скупці, яких суспільство зневажає. Престижно було тратити, а не накопичувати.

Можна сказати, що накопичення просто повинне бути розумним, раціональним, поміркованим. Але якщо повернутися до реальності, то можна твердити, що фінансисти як правило захоплені пристрастю нагромадження, вони працюють для того, щоб «робити гроші». Така людина оцінила б намагання обмежити її прибутки якимись «розумними границями» як абсурд. Звичайно, і тут «скупий рицар» є виродженим, деградованим випадком. Гроші повинні працювати, і їх інвестують. Але вироджений випадок — не більше, ніж «жива абстракція». Нагромадження скарбів здається психологічно хворобливим і аномальним явищем лише з позиції «вартості-згустка праці». Ця сфера життя, безглузда сама по собі, набуває смислу відчуженого явища, що перетворилося на гру, але має притягальний характер і власну функцію в цілісності господарського буття.

Те ж можна сказати про аскетизм. Розмах аскетичних рухів вражає увагу; від братств суфіїв та християнських монастирів, в тій чи іншій мірі пов'язаних із відмовою від життєвих радощів, саможертви пасіонарних діячів і культурно-політичних течій аж до подертих джинсів далеко не бідних юнаків і дівчат заможного суспільства — всі ці імітації жебрацтва мали і мають певну суспільну функцію. Відмова від накопичення і багатства є не просто протестом проти спотворення життя під тиском грошей і влади, а й, так би мовити, моделлю життя без багатства. Досвід аскетичного життя немов би дозволяє визначити нижні границі поєднання бідності і духовного здоров'я. Аскет знаходиться поза «нижніми» межами нормального буття, як і блазень, і ставлення до ценців близьке до ставлення до блазнів: їх шанують, побоюються і з них кепкують.

Що було б з коханням, якби не було Петрарки, Абельяра і Елоїзи, трагедії Ромео і Джульєтти! Жоден подібний приклад долі закоханих пар не можна вважати нормальним, звичайним, але він давав зразок **надзвичайного** кохання, можна сказати — виродженого і ненормального, кохання розлуки, смерті і каліцтва. Трагедію Ромео і Джульєтти можна розуміти як «викриття шкідливої традиції кровної помсти»; можна вбачати в цій подорожі Ромео до Джульєтти через «простір смерті», через убивчу ворожнечу Монтеккі і Капулетті сліди парадигми Орфея і Еврідіки. Та не через інерцію архетипу, а саме тому, що історія Ромео

і Джульетти — історія надзвичайного, сильнішого від смерті кохання, твір Шекспіра набуває нових і нових сценічних і музичних інтерпретацій. Оспівана трубадурами Середньовіччя висока любов рицаря до дружини господаря замку-кастели — кастелянші — була елементом світу куртуазної культури, міфологізованого аристократичного побуту, коханням, перетвореним на безплотний театр, що виключав як подружні ревності, так і реальну подружню невірність, залишаючись грою, гідною поезії.

Очевидно, усі ці «винесені за дужки» з грубої реальності у протиприродну, абсурдну сферу напруженого любовного аскетизму життєві колізії були необхідні людству для формування культури кохання.

Взагалі культура набуває абсурдних рис «гри в бісер», коли вона замикається в собі. Герман Гессе, ворожий низькій і масовій культурі «фейлетонної епохи», усвідомлював, що ізольована від своєї протилежності висока культура перетвориться на гру, яка виключатиме творчість. Аристократизм «чистої науки» і «чистого мистецтва» з позицій Гессе має ті ж чесноти і ті ж вади, що й соціальний аристократизм. Європейська цивілізація виродиться в абсурд однаково і при самоізоляції високої і справжньої культури, і при опусканні до рівня «фейлетону», до рівня потреб пересічного обивателя.

І мистецький образ абсурду знаменує якусь точку максимального динамізму в духовному розвитку, відчуття безглуздості обіцяє вихід за горизонт.

У романтичній літературі тема божевільного митця використовувалась для протиставлення особистості безликим раціональним суспільним силам, тому особистість набувала іраціональних рис. Гоголівський Поприщин із «Записок божевільного» — не особистість, він сіре петербурзьке Ніщо, але він шукає свого «Я», не погоджуючись із «випадковістю народження», проголошує себе врешті іспанським королем — але можна лишитись нічим, ставши навіть іспанським королем, бо соціальний статус — така ж абсурдна ілюзія, як і генеральський капелюх із плюмажем на голові у двійника-носа. Гоголь прагне показати, що пересічна свідомість чутлива не до абсурду, а до тієї фальшивої імітації порядку, яка виражена в пануючих поняттях добропристойності і яка абсурдніша, ніж сам абсурд. Це підкреслено в іронічному закінченні повісті «Ніс»: «Не кажучи вже про те, що справді чудне, надприродне явище одділення носа і поява його в різних

місця у вигляді статського радника, — як Ковальов не додумався, що не можна через газетну експедицію оповіщати про носа? Я це не до того кажу, що мені здавалося дорого заплатити за сповіщення; це дурниця, і я зовсім не з користололюбивих людей. Але ж непристойно, ніяково, негарно!»

В «Носі», одному з кращих зразків «містичного реалізму» Гоголя, абсурдність феномену двійника посилена тим, що відділяється в окрему істоту не «друге Я», не тінь, не об'єкт взагалі, а частина цілого — ніс. В «Пригодах Аліси в країні чудес» Керрола від чешірського kota залишається тільки посмішка. А в «театрі абсурду» Іонеско абсурдність доведена до межі — двійники месье Дюпон і месье Дюран просто тотожні, нерозрізновані, хоча увесь час сперечаються, і абсолютно невідрізнований від них третій персонаж, вже не двійник! Немає особистості — немає чому роздвоюватися, розстроюватися і відділюватися! Через це розмови і дискусії — насправді тільки імітації, говоріння як таке. Один із цих персонажів говорить: «Як же вам не соромно говорити, що ми нічого не сказали, коли ви щойно сказали, що ми говоримо, говоримо, а нічого і не сказали, хоча зовсім неможливо говорити і нічого не сказати, тому що щоразу, коли хтось щось сказав, це значить, що він говорив, і, відповідно, коли хтось говорив, це значить, що він щось сказав» («Сцена для чотирьох»). Чи можна краще виразити ідею безликоності говоріння безликих людей!

Коментуючи улюблену інтелектуалами, особливо англо-саксонськими, «Алісу» Льюїса Керрола, — твір в жанрі казки-абсурду, — Мартін Гарднер писав: «Вираз «посмішка без kota» являє собою непоганий опис чистої математики. Хоча математичні теореми часто можуть бути успішно прикладені до опису зовнішнього світу, самі теореми є абстракції генія, що належать до іншого царства, «далекого від людських пристрастей», як зауважив одного разу Бертран Рассел, «далекому навіть від жалюгідних фактів, запозичених у Природи... упорядкованому космосу, де чиста думка може існувати природно, наче в своєму рідному краї, і де людина, принаймні наділена благородними поривами людина, може сховатися від понурого вигнання реальності» (Гарднер 1960, с.74).

Невірно, що на абсурді, на логічній суперечності збудована вся конструкція абстрактної математики і теоретичного природознавства. Абсурд небезпечний, його слід долати і в теорії і

в житті. Загрознава близькість до алогічного, абсурдного, такого, що ламає структуру взагалі, — ознака того, що ми наближаємося до життєвих центрів системи. Абсурд завжди там, де простір культури замикається, де з'являється самодостатність і самоціль. Через абсурд треба пройти — хоча немає жодної гарантії, що це завжди можливо.

Математичний образ допоможе також і наочно уявити, як система проходить через абсурд. З точки зору логіки абсурд є логічна суперечність, а з суперечності випливає все, що завгодно. Якщо розвиток уявити в поняттях математичної теорії катастроф, то ситуацію абсурду можна порівняти з точкою біфуркації. В точці біфуркації лінія, що веде до майбутнього, розпадається на багато траєкторій, і яку з них вибере система, на яку структуру вона звалиться — в попередній її історії не закладено. Цим точка біфуркації схожа на ситуацію абсурду, для якої всі можливості нерозрізнені. Коли ж ми дивимося назад, в минуле, завжди можна знайти причини, чому система звалилася на ту чи іншу структуру. Історія є лінеаризація життя, теорія складних систем принципово нелінійна. Саме спроба витягнути в лінію все — від минулого до майбутнього — породжує абсурд. Минуле закрите, майбутнє відкрите, і це дозволяє прорватися через невизначеність абсурду.

Пізнання істини як розуміння: аналіз і синтез

Особливий інтерес становить проходження поля знань через колапс — через «точку біфуркації», коли виявляється, що включення нових даних в дане конкретне поле знань веде до появи абсурду, логічних суперечностей. Людина тоді будує декілька можливих продовжень своєї інтелектуальної історії, так би мовити, траєкторій пізнання, і на одну з них «звалюється» пізнавальний процес (хоча часто довгими роками ведеться паралельна розробка кількох продовжень). Роль аналітичної діяльності тут полягає в тому, що в нове пізнавальне поле переноситься стара **структура**, подібно до того, як будується копія-двійник носія спадкової інформації — ДНК. Коли втрачається орієнтація в реальності, закривають очі на те, що теорія — це більше, ніж сукупність рівнянь. Як колись в скрутну хвилину фізика в особі Герца сказала собі, що електромагнітна теорія Максвелла — це всього

лише рівняння Максвелла, так чинить вона щоразу в подібній ситуації.

В аналітичну сферу, в область, де розв'язання інтелектуальних задач зведено до числення і де думка оперує, наскільки можливо, об'єктами, їх властивостями та відношеннями, переносится все більший тягар пізнавальної діяльності. Наука витворила світі абстрактних об'єктів, упорядкованих жорсткою логікою; вони ніби живуть власним життям, і перенесення в цей надчмарний світ істин надто нагадує шаманський політ через безконечність. Можна було б говорити про логіко-математичну *міфологію науки*, якби саме наукове життя щомиті не вимагало такого ж загадкового повернення на землю і без усякої поваги не втручалося в життя своїх абстрактних богів і демонів.

Вторгнення історико-наукових досліджень в сферу філософії і методології науки, особливо після книги Томаса Куна про наукові революції, було симптомом невдоволеності аналітичним методом. Успішні спроби формалізації самого опису парадигм після Сніда (до них у нас в Україні належать праці М.Бургіна та В.Кузнецова) не витіснили інтересу до історичного аналізу наукових текстів. Спроби довести первинність історико-культурної парадигми щодо принципів наукового пояснення ґрунтуються на ототожненні різних функцій цілісного наочного образу — парадигматичної та синтагматичної. Вони недостатньо переконливі уже тому, що орієнтуються як правило на **ранні** етапи історії науки, де формальні структури не грали такої ролі, як в сучасній математизованій науці. Там легше довести, що визначальним завжди був культурний фон, цілісність культурного смислу, а вже потім культурний суб'єкт — суспільство в цілому — породжувало концептуальну структуру. Але спочатку було рівняння Лоренца, а потім концептуальна структура теорії відносності!

На тому, що нові поняття, необхідні для науки, не виводяться із досвідного матеріалу, а «винаходяться», «конструюються», особливо наполягав Ейнштейн. А для того, щоб сформулювати ці нові поняття, спочатку здійснюється величезна робота теоретиків, які будують математичні формули опису реальності — спочатку незграбні, потім все елегантніші, і, врешті, достатньо прості для того, щоб з них одержати емпірично перевірені висновки. В процесі формотворення, який добре характеризувало б англійське слово *sophistication*, структура пізнавального поля перебудовується так, щоб максимальну кількість істинних твер-

дзень можна було одержати в результаті виводу, логічних і математичних обчислень. Дедуктивний вигляд теорія одержує завжди заднім числом, і тоді нам доводиться дивуватися, чому ми не «вираховали» теорії відносності вже з алгебраїчної геометрії Келі — Клейна на чверть століття раніше, ніж це змусив зробити експеримент.

Довгий час теоретична структура існує без адекватної смислової наповненості. Адекватної — тому, що аналогій з чуттєвим світом завжди скільки завгодно, але знайти справжній зміст теоретичних побудов вдається тільки тоді, коли вони більш-менш завершені і включені в загальний контекст культурної історії. «Неправильні тлумачення» на кшталт концепції флогістону тоді відкрито відкидаються і піддаються осміянню, хоча, коли було потрібно, образ тепла-рідини відіграв велику історичну роль. Ніхто навіть не наважується сказати, що в цьому образі був подвійний, прихований, непрямий зміст, що й був використаний для побудови потрібної структури. А на структуру-простір вже було нарощене тіло осмисленої теорії теплоти.

Сьогодні ми переживаємо, зокрема, той етап в розвитку математичної теорії нелінійних процесів, коли технічний апарат математики достатньо розвинений, а про що він «розповідає» — поки погано зрозуміло.

Чи відбувається при цьому відкриття об'єктивного сенсу, смислу подій, чи його конструювання?

Починаючи з Платона, європейська інтелектуальна традиція виходила з того, що розум відкриває в реальності прихований в ній зміст. Власне, подібним переконанням керувався натураліст епохи Просвітництва, коли він виражав готовність за однією кісткою реконструювати всю істоту. Чому за кісткою, не уламком кістки? Молекулою? Атомом? Точкою, нарешті? Лейбніцева «монада» — це та ж точка-подія, в якій прихована вся історія, як в кожній точці аналітичної кривої — все минуле і майбутнє функції. Тут, в детерміністській парадигмі природознавства, коріниться уявлення про те, що в кожній точці Космосу міститься інформація про увесь Космос. Різниця між Богом і людиною в тому, що Бог завжди має цю безконечну інформацію, а людина має її не актуально, а потенціально, — все може відкрити, але в безконечній перспективі.

Аналітичні процедури і емпірична інтерпретація найабстрактніших теоретичних побудов дозволяють вказати на об'єкти ре-

альності, яких раніше ми не знали і які існували і будуть існувати незалежно від нас. Ця діяльність співвідносить людину з світом об'єктів, які нам через свої властивості відкриваються. Аналогічного людина очікує від синтетичних процедур.

З погляду на пізнання як на цілісний синтез понятійного смислу теорія є інформація про реальність. Найпростішим був би висновок, що ця інформація ми так само відкриваємо в світі, як мандрівники — нові землі, і, отже, вона загадково міститься в ньому, в кожній його точці («закон збереження інформації» за Г.Чефрановим). Після того, як наука почала говорити про інформаційні виміри фізичної реальності так, як раніше вона говорила про виміри енергетичні, такий підхід (і сама аналогія з збереженням енергії) видається сумісним із сучасними науковими уявленнями.

Приймаючи аналогічну тезу про об'єктивність смислу, глибокий мислитель епохи російського «срібного віку» о. Павло Флоренський узалежнював смисл подій від смислу того цілого, до якого подія відноситься як частина. Логічно розглядати безконечний Всесвіт як ціле, щодо якого окремі події виступають як носії власних смислів. Отже, кожна подія і кожна річ є знак (символ, в термінології Флоренського), а світ як ціле є Символ символів — Бог.

Незаконним є в цих міркуваннях вирішальний крок — перенесення характеристики кінцевого на безкінечне. Кожний фрагмент світу є ціле, але звідси не випливає, що безкінечний Всесвіт є ціле. Виправдана лише умовна формула: якщо Всесвіт є цілісність, то інформація міститься в кожній частині його, і ми її відкриваємо.

Однак, саме поняття «інформація» визначене так, що воно виключає подібну об'єктивістську трактовку. Інформацією подія може стати для певного об'єкта (живого чи неживого) тоді, коли сприйняття цієї події впливає на вибір. Наскільки можлива аналогія між живими і неживими системами в цьому відношенні, змогла сказати наука останніх десятиліть. Філософія Флоренського містила елементи напів'язичницького гнозозізму, розглядаючи природні процеси за аналогією з життям, — саме тому нею серйозно зацікавився В.І.Вернадський, який передбачав наукове майбутнє за такими аналогіями. Але Вернадський не пускався в розгляд Всесвіту як цілого. Флоренському ж довелося постулювати, що цілісність світу забезпечується особливою енергією,

що тримає його вкупі, — енергією символу, яку він характеризував як магічну силу знаку. Це — неминуча плата за спробу розглядати інформаційні процеси як енергетику особливого роду.

Інформаційний вимір не тотожний енергетичному. Особливістю його є те, що з точки зору енергетики було б порушенням законів збереження: інформація **виникає** в деяких процесах природної взаємодії без порушень законів збереження. Ентропія може знижуватися так само природно, як і підвищуватися. **Щоб** предмет став носієм інформації, знаком, символом, з ним нічого не має статися, — повинен з'явитися «хтось», для кого за певних умов цей предмет перетвориться на символ і повідомлення. Поява цих «певних умов» і є **конструювання інформації**.

Інформація твориться в цьому і тільки в цьому сенсі. Так само нафта «перетворюється» на сировину для двигунів внутрішнього згорання, предмет природи, за Марксом, стає споживчою вартістю. Творяться умови, за яких реальні події і речі раптом «заговорять». Природа стає мовою природи, коли ми здатні зрозуміти її.

Як же змінюється суб'єкт пізнання, щоб набути здатності сприйняти смисл реальності? Як підшукується адекватна аналітична структура? Я наважуся сказати, що принаймні не менш, ніж уподібнення парадигмі чи архетипу, важливе відчуття елегантності, простоти, **краси** теоретичної конструкції.

Без коментарів наведу висловлення наукових авторитетів.

Анрі Пуанкаре в «Науці і гіпотезі» зазначав, що кожне узагальнення виходить із єдності і простоти природи: «Ясно, що будь-який факт може бути узагальнений безконечною множиною способів, а при виборі можна керуватися тільки міркуваннями простоти» (Пуанкаре 1902, с.120). В «Цінності науки» він іде далі і посилається уже на гармонію, що виражається математичними законами: «Отже, саме ця гармонія і є єдина об'єктивна реальність, єдина істина, якої можна досягти; а якщо я додаю, що універсальна гармонія світу є джерело всякої краси, то буде зрозуміло, як ми повинні цінувати ті повільні і важкі кроки вперед, які мало-помалу відкривають її нам» (Пуанкаре 1905, с.204).

Альберт Ейнштейн теж говорив про гармонію, але для нього це дещо інше — аналог «наперед установлені гармонії» Лейбніца, що випливає із співпадіння результатів творчої діяльності думки, заднім числом упорядкованої логікою, з реальністю як

вона є незалежно від людини. «При такій невизначеності методики можна думати, що існує довільне число рівноцінних систем теоретичної фізики; ця думка в принципі дійсно вірна. Але історія показала, що з усіх мыслимих побудов в даний момент тільки одна виявляється переважаючою. Ніхто з тих, хто дійсно заглиблювався в предмет, не стане заперечувати, що теоретична система практично однозначно визначається світом спостережень, хоча жоден логічний шлях не веде від спостережень до основних принципів теорії. В цьому суть того, що Лейбніц вдало назвав «наперед установленою гармонією» (Ейнштейн 1918, с.9-10).

Поль Адріан Моріс Дірак вважав, що простота рівнянь — керівна ідея застосувань математики в фізиці, але якщо принцип простоти входить в суперечність з принципом краси, слід віддати перевагу красі. «Що робить теорію відносності такою привабливою для фізиків, незважаючи на те, що вона суперечить принципу простоти, — це її вражаюча математична краса. Ця якість піддається визначенню не більше, ніж краса в мистецтві, однак звичайно без труднощів розуміється тими, хто вивчає математику» (Дірак 1939, с.246).

Вернер Гайзенберг, приймаючи, що «краса природи відображається в красі наук про природу», намагався дещо конкретизувати уявлення про красу: «Уже в античності існували дві дефініції краси, до певної міри протилежні одна одній. Контроверза між цими дефініціями грала велику роль в особливості в епоху Ренесансу. Одна визначала красу як правильне узгодження частин однієї з одною і з цілим. Друга, що походить від Платона, обходить зовсім без згадки про частини і називає красою вічне сяйво «Єдиного», що просвічує в матеріальному явищі. Говорячи про математику, ми повинні будемо дотримуватися першої дефініції» (Гайзенберг 1970, с.269).

Звернемо увагу: йдеться по суті про системні властивості цілого, що визначаються як гармонія чи краса і інколи відображаються в більш придатний до аналітичного визначення вимір простоти.

В «дефініції», згаданій Гайзенбергом, залишається неясним, що значить **правильне** узгодження частин і **цілого**. Зрештою, спроби знайти тут правила робилися ще давніми греками.

Йдеться про вивчення загадкових властивостей так званого золотого перетину. Це знамените ірраціональне число, близьке

до 1,62, є результатом розв'язання задачі ділення відрізка на дві нерівні частини так, щоб відношення більшої частини до меншої рівнялось би відношенню всього відрізка до більшої частини («ділення відрізка в крайньому і середньому відношенні»). Властивості золотого перетину знали як античні архітектори (ряд храмів, зокрема Парфенон, античні статуї, наприклад, Аполлон Бельведерський, сконструйовані з дотриманням цієї пропорції), так і античні математики, що надавали йому сакрального значення. Вчені і митці Ренесансу називали *sectio aurea* золотим числом і божественною пропорцією (Леонардо, Кеплер) і добре знали його естетичну роль. А в XIX ст. роль золотого перетину і споріднених із ним чисел Фібоначчі перевідкрито, виявлено виражені в них ритми в природі, зокрема в конфігураціях мінералів, рослин, а також в музиці (див. Марутаєв 1978, Стахов 1984).

Можемо твердити, що в природі існують і симетрія прекрасних форм, і ритми, визначені золотою пропорцією. Можна говорити і про алгебру гармонії, і про гармонію алгебри. Схоже на те, що музика звучить в небесних сферах так само, як діє там організуючий принцип симетрії... Чи не слід розуміти слова про гармонію Всесвіту не переносно, а буквально, і чи не відчуваємо ми цю гармонію, коли знаходимо найелегантніші розв'язання абстрактних задач?

Може й так. Але ніхто не прийме запропонованого вами розв'язання теоретичної проблеми на тій підставі, що воно красиве і просте і що в ньому звучить музика сфер. Ви мусите представити доказ, що, між іншим, майже обов'язково включатиме обчислення. І не завжди одразу сенс прийнятого розв'язання буде зрозумілий. Тільки тоді, коли запропонована гіпотеза пройде **оцінку на істинність** згідно з прийнятими — зовнішніми щодо вашої теорії — **нормами**, тільки тоді, коли вона буде зрозуміла в контексті більш загальному, в контексті відкинутих можливостей, — тільки тоді ви можете сказати: **я знаю**.

В цьому розумінні істина визначається в аналітичному, об'єктно-операційному, обчислювальному процесі, який тільки і дає можливість відрізнити істину від хиб. Тут діє норма, доказ. Процес **розуміння** не тотожний істинносній оцінці: він, навпаки, вимагає включення побудованого нового поля знань в більш широке поле як частини в ціле, він виходить з інтуїції цілісності.

Пізнання має два виміри, два крила. Щоб піднятись, потрібні обидва.

Від простору міфу до художнього простору і зворотно

Можна знайти чисто естетичні відчуття краси за пошуками раціонального розв'язання когнітивних задач, — і можна говорити про «художнє мислення» там, де маємо художньо-естетичне освоєння дійсності і експресивний тип комунікації.

Аналогії небезпечні — вони можуть стерти грань між мистецтвом і пізнанням, між емотивно-експресивною та когнітивною діяльністю. Вираз «художнє мислення» є вищою мірою підозрілим саме з погляду незаконних претензій раціональності на сферу людського буття, підпорядковану іншим вимірам. Не менш небезпечні, зрештою, такі вирази, як «художнє осмислення». Якщо немає художнього мислення, то немає і художнього осмислення світу. І всі попередні розмови про трагедію не мають сенсу.

В світлі ідей Р.Якобсона про метафору і метонімію як два полюси поетички вираз «художнє мислення» може набути цілком окресленого і прийнятного змісту. Метафора і метонімія характеризують протилежні і взаємодоповнюючі стилі чи способи «художнього мислення»: метафора є спосіб перейти від одного об'єкта через спільну властивість до іншого об'єкта, метонімія є спосіб охарактеризувати ціле через його частину. В цьому можна вбачати основу аналогії між художнім осмисленням світу через метафори і аналітичним мисленням, відповідно між метонімією та синтезом.

Як і у випадку аналітико-синтетичної діяльності пошуку істини, «художнє мислення» тільки в абстракції можна розділяти на «метафоричне» і «метонімічне». Тут доводиться брати терміни в лапки, оскільки відділення «поетичного аналізу» від «поетичноо синтезу» набагато менш виразне, ніж аналогічний поділ праці в когнітивній сфері. Якщо пізнання прагне спростити свою роботу до рівня обчислювальних процедур, «перекидаючи ліворуч» все, що можна, то естетична реакція на світ насамперед «правопівкульна» і користується аналогіями аналізу лише як допоміжними засобами. Тим не менш і тут, у «художньому мисленні», наявні принципово різні способи руху: такі, що опираються на відносини

«об'єкт — властивість», і такі, що опираються на відносини «частина — ціле».

Студії Якобсона в галузі структурної поетики приводять до результатів дещо несподіваних і навіть парадоксальних. Він показав, що поезія взагалі, а серед художніх стилів — романтизм і символізм тяжіють до метафори, тоді як проза, а надто реалістична проза, часто віддає перевагу метонімії. Щоправда, це далеко не настільки чітко виражено, як у пізнавальній діяльності, — наприклад, в російській прозі тяжіння до метонімії Якобсон встановлює тільки після Гоголя у зв'язку з «ущільненням», як він говорить, виразних засобів. Тим не менш, якщо мати на увазі аналогію між метафорою і аналізом, метонімією і синтезом, то такий результат може здатися дивним: логічніше провести паралель між науковим аналізом і прозаїчним реалізмом, між невольними рисами синтезу та романтико-поетичним світобаченням.

Пояснити цю невідповідність інтуїції можна, взявши до уваги, що аналогії з аналізом відносяться до побудови поетичного тексту, вираження вже наявного бачення в поетичному полі. Але перш, ніж воно буде виражене, сформульоване, сконструйоване, воно повинно виникнути в художній уяві. А процес виникнення, бачення, естетичної оцінки реальності відбувається при перевазі зворотних, синтетичних «механізмів».

Розглянемо як приклад рядки поезії Василя Чумака:

В гудінні бджіл — тремтіння сонця
І золото кучерів твоїх.
Чого ж сумуєш край віконця?
В гудінні бджіл — тремтіння сонця
І спів, і сміх.

З побутовою картиною дівчини, що сумує край віконця, співставляється поетична сутність світу «за віконцем»: гудуть бджоли — тремтять у чомусь блискучому відблиски сонця — золотом відливають на сонці кучері — немов би чується музика, спів — відчувається радість, ввижається сміх. Всі ці фрагменти людської реальності ототожнюються, хоч і без слів «як нібито», — це еквівалентні за художнім значенням, «інваріантні» (даруйте!) за емоційним змістом фрагменти буття, що утворюють ряд метафор. Вони підібрані і вибудовані в один ряд (селекція), утворюючи ситуації, що входять «до одного класу». В цьому

вибудуванні класу-ряду полягає «аналітична» робота, через яку конструюється поетичне поле.

Чи не класичний зворотний приклад — наведений вище вірш Блока «Ночь, улица, фонарь, аптека». Здавалось би, і тут той же спосіб відтворення поетичної сутності світу через виділення окремих фрагментів петербургського пейзажу силою понурої уяви. Однак, насправді ніч, вулиця, ліхтар і так далі — кожен петербургський об'єкт зокрема — не наділяються жодною поетичною силою. Ніч, ліхтар, аптека самі по собі **нічого не означають**, це — просто реалії, буденність, за ними нічого не стоїть. Виділені тут об'єкти-ситуації набувають сенсу лише внаслідок їх «зчеплення», **композиції**, коли вони утворюють позбавлене сенсу, побутове і безглузде **ціле** — і саме тоді з'являється необхідне циклічне протиставлення в кінці: «Ночь, ледяная рябь канала, / аптека, улица, фонарь». Інша композиція тих самих позбавлених сенсу елементів створює відчуття круговороту безглуذого **цілого**.

Розклавши вірш на метафоричні гнізда, ми начебто все пояснили словами — але втрачено основне: музику самого вірша! Адже не просто «бджоли гудуть», а «в **гудінні** бджіл **тремтіння** сонця», з **цією** музичною фразою співставляється не «золоте волосся», а піднесене «**золото** кучерів твоїх!»! Текст не просто «виділений», як іноді визначають сутність поетичного тексту, — він виділений в такий спосіб, що слово бринить у цій конструкції тими смислами, які інакше ніколи б не зазвучали!

В поетичному тексті у метафори з'являється тинь-двійник — невлamista для глухого до поезії вуха **конструкція**, спосіб зв'язку між метафоричними цілісними фрагментами, те, що дозволяє їх поєднувати в поетичний простір, **виміри**, що їх ми чуємо естетичним внутрішнім чуттям.

Ось молодий Тичина:

Я стою на кручі —
за рікою дзвони:
жду твоїх вітрил я —
тінь там тоне, тінь там десь...

Випливають хмари —
сум росте, мов колос:
хмари хмарять хвилі —
сумно, сам я, світлий сон...

Небагато в світовій поезії знайдеться зразків такого музикального звучання конструкції. Можна і тут показати смислову еквівалентність образів-епізодів, розкласти текст на ряд метафор — але такий цілісний текст не хочеться різати. Реальний пейзаж наддеснянських луків — лише спосіб зв'язати в ціле сукупність осмислених в одному чуттєвому ключі картин. Побачити і почути (це у поета одне й те ж — «за рікою дзвони»!) ці шматки реальності в такий неповторний спосіб можна не завдяки об'єктивній цілості пейзажу, а тому, що душа поета саме так настроєна на світ, зробила саме таке поетичне відкриття.

Основою для виділення поетичних фрагментів-метафор є цілісність чисто особистісного, індивідуального авторського сприйняття, синтетична цілісність авторського Я. Перш, ніж виділяти епізоди-картини (хмари — наростання суму — хвилі ріки — самотність), має бути сприйняте все як «світлий сон». Має народитися музика «тінь там тоне, тінь там десь», щоб були виділені фрагменти. Поет відчув ціле, розклав його на частини, поєднані сприйняттям музики буття, — і потім ліпить із цих частин, перетворених на окремі об'єкти, метафоричний ряд, побудований як певна конструкція і взятий в рамки ритму.

Як і в когнітивній діяльності, з цього процесу виростає типова аналітична ілюзія — ілюзія всепороджуючої сили Слова, ілюзія того, що прихованого в окремому ізольованому слові духовного змісту достатньо, щоб Слово створило світ шляхом саморозкриття. Як вчення Фреге про смисл-функцію, що породжує значення-об'єкт власною інтелектуальною потугою, обгрунтовувало аналітичний спосіб побудови математики, — так вчення Потебні про внутрішню форму слова, розвинуте на основі ідей Гумбольдта, обгрунтовувало і у Белого, і у Флоренського філософію і естетику мистецтва-откровення. Однак, нічого подібного по завершеності аналітичного задуму до наукових аксіоматичних систем світ поезики не створив.

Естетична оцінка, як і всяка інша оцінка, є результатом співставлення художнього феномену з нормою. Феномен відбувається в певному естетичному, художньому, поетичному полі, яке має **простір, структуру, нормоване**. Суспільство приймає чи не приймає твір в залежності від того, чи попав він у сприятливий простір.

Художнє відкриття може попасти у чужий «культурний бульйон», у позахудожнє культурне поле — і тоді воно рано чи

пізно стирається, стилізується, зберігаючи лише значення комунікативного символу і геть втрачаючи свої естетичні властивості. В художньому культурному полі, служачи естетичним потребам людини, «пришитий» до структури образу «ген-двійник», як світська пісенька до сакральної мелодії, щоб створити поліфонію звучання, — такий структурний двійник створює новий художній простір, в якому народжується нове художнє осмислення світу, нове мистецьке і літературне відкриття. Цитати, прямі і непрямі, з прийнятого і пережитого суспільством твору стають немов би координатами, точками відліку і опори в новому художньому просторі. Так твориться нове естетичне поле культури.

Музика і смисл сприймаються тоді, коли поезія живе у своєму літературному просторі. Ось простенький вірш Генріха Гайне в російському перекладі:

Бей в барабан и не бойся,
Целуй маркитантку звучней, —
Вот смысл глубочайший эпохи,
Вот смысл философии всей.

При порівнянні з оригіналом бачимо насамперед, як втрачено музику вірша:

Trommle der Trommel und fürchte dich nicht
Und küsse die Marketenderin —

тут чути барабанный дріб і в рядку про поцілунок маркитантки, і цю ритміку можна слухати окремо від вірша. Для полегшення перекладу трохи змінено зміст другої половини вірша —

Das ist die Hegelsche Philosophie,
Das ist der Bücher tiefster Sinn

(«ось Гегелівська філософія, ось найближчий зміст книг»). Тим самим втрачено відсил саме до книжного, літературного простору, а, отже, до гегелівськи-гегевської ідеї буття як руху і становлення. Посмішка веселого цинізму Гайне — прояв діонісійського хмелю, сполученого з раціоналізмом der Bücher tiefster Sinn, сміховий дублікат Шіллеровій оді «An die Freude» — «До радості», напіврелігійному закликку «Обнімітесь, мільони!»

Seid umschlungen, Millionen!
Dieser Kuss der ganzen Welt!

Brüder — überm Sternenzelt
Muss ein lieber Vater wohnen.

(Обніміться, мільони! Цей поцілунок всього світу! Браття — під зоряним шатром мусить жити любий Отець!)

Поza простором, створеним одою «An die Freude» Шіллером і в дев'ятій симфонії — Бетховеном, немає гуманістичної європейської культури XIX — XX століть.

Український «неокласицизм» 20-х років створював нову реальність в просторі світової культури, щоб вийти з авторитарних лещат радянської сучасності. Сенс цього жесту до вічності відкриває Микола Зеров в першому із збірки сонетів, присвяченій Сергію Єфремову: «А знаєте: в дні тридцяти тиранів / Була та сама навісна пора, / Безмовний Пнікс, безлюдна агора / І безголосся суду і пританів». Розповідь про чистий четвер — переддень великої трагедії — має, безумовно, алегоричний і метафоричний зміст:

Огні і теплий чад. З високих хор
Лунає спів туги і безнадії.
Навколо нас кати і кустодії,
Синедріон і кесарь, і претор.

Це долі нашої смутний узор,
Для нас на дворищі багаття тліє,
Для нас пересторогу півень піє
І слуг гуде архієрейський хор.

І темний ряд євангельських історій
Звучить як низка тонких алегорій
Про наші підлі і скуті часи.

А навкруги — на цвинтарі, в притворі —
Свічки і давін, дитячі голоси
І в темному повітрі вохкі зорі.

Дію перенесено в біблійний простір — рядки сонета синтезують реалістичну картину єрусалимської ночі — і «навісна пора» стала передоднем Жертви, і розп'яття стало метафорою трагедії народу. Але тут євангельські реалії — тільки простір, не більше ніж простір. Якби поезія Зерова творила художню

реальність, в яку закликала вірити, як в справжню реальність, — тоді б це було повернення в міф.

І Гете, і особливо Шіллер вірили, що їх поетичні прозоріння матимуть трохи не сакральне значення. Сьогодні «Фауст», особливо найглибша його друга частина, вже далеко не так хвилює читача, як колись сучасників: він лишився більше філософією, ніж поезією. Але ця велика література творить сьогодні систему координат культури, в якій ми живемо, і залишається поетичним світом кожної освіченої людини.

Аж до XVIII століття в Європі головним джерелом художнього формотворення залишалося релігійне життя і, конкретно, християнська культова відправа. В критичний період релігійних війн католицький світ вирішував, чи повернути йому назад, до безпосередньої єдності художнього відчуття і релігійного почуття в слові проповіді і співу, чи використати для посилення релігійного почуття увесь той світський театр, ту розкіш словесної, звукової і пластичної символіки, яка набула уже чисто художнього значення. Контрреформація означала, як відомо, перемогу другої позиції, — так народилося барокко. Протестантський світ вибирав між наївною плебейською простотою культу і багатством культурних форм, вироблених в полі католицької культури, — і вибрав останнє. Витворений для піднесення на вищий щабель світовідчуття позакультовий художній простір, простір світського мистецтва, використовувався для посилення позицій віри.

Був і альтернативний шлях. Російському церковному життю допетровської епохи властиве було цілковите зосередження на ритуальних, символічних сторонах релігії, і в протесті консерваторів проти Никонових реформ переважали апеляції до обрядів. Та захист старої ікони від никоніанської «італійської» — поряд із протестом проти європейського церковного поліфонізму — був точною реакцією не на обрядові, ритуальні деталі, а на суть європейства, суть перевороту в культурі, розпочатого Ренесансом. Старообрядство — глухий кут візантійсько-руського релігійного мистецтва, що колись дало високі зразки. Розкольницька культура пережила століття не тому, що одержала нові художні стимули, а завдяки своїй опозиційності до державної церкви, завдяки тому, що обслуговувала соціальну антиструктуру.

В європейській культурі можна відмітити два потужних джерела художнього осмислення людського світу. Обидва вони вирастають із тих міфологічних засад, що їх зберігає християнська

культува відправа. Обидва вони, зрештою, ґрунтуються на єдиному розумінні співвідношення між божественним та людським.

Йдеться про розуміння людини як образу Божого та у зв'язку з цим — про людський трагіко-героїчний сенс божественних страстей.

Перша ідейне джерело європейської культури сформоване епохою Ренесансу.

Мистецтво і література Ренесансу залишаються безпосередньо пов'язаними з християнською ідеологією і християнським містеріальним культом. Але відбувається радикальна зміна позицій щодо **літургійного часу** і способів єднання смертного індивіда з трансцендентним, надіндивідуальним, безконечним світом. В традиційній християнській художньо-теологічній системі світ людини як **тварний** світ протистоїть небесному світові як духовній (необразній) сутності тварного світу, а обом їм протистоїть світ **буття Бога** як світ над-раціональний і над-образний.

Всі ці канони зруйнувалися ренесансною культурою, яка пересмислила ставлення до нетварного духовного («небесного») і надтварного (Божого) світу, виходячи з нового розуміння біблійної тези про людину як образ Божий. Повернення до античного антропоморфізму в баченні богів мало набагато ширший, ніж власне «італійський» сенс Rinascimento як повернення в культуру забутої римсько-античної спадщини. Бог-отець з'являється на полотнах християнських майстрів у вигляді могутнього старця, а Мадонна вражає своєю жіночною красою. Поступово визріває той красивий і тонкий Христос Гвідо Рені, образ якого домінує до сьогодні. Ікона перетворюється на живопис. Божественна історія світу стає людською історією, на історії людей розкривається те, що релігія побожно називала Божим задумом.

Мести, постави, композиції фігур в ренесансному мистецтві умисні, піднесені і **театральні**, що змушує вбачати в образах людського світу особливий смисл. В цьому особливому смислі і міститься вся сакральність земного світу. Мистецтво не створює, хоча б натяком, священну онтологію, не зображає символічними засобами світ сакральних, неземних об'єктів, острів літургійного часу — воно прагне показати те особливе світло, яке робить тварний світ **частиною Божественного цілого**.

Якщо ідеологія людської подоби Божественної субстанції і великого Оновлення (Відродження) замість великого Кінця (другого пришестя) прокладає дорогу через малярство, то героїчний

трагізм страстей Господніх втілюється в людську історію через пасіони.

Особливий, нетварний — небесний і Божий — світ перестав бути тим світом надчуттєвих об'єктів, шлях до яких можливий тільки через транс. Предметом мистецького осмислення-переживання стає той наднатуральний смисл тварного світу, який можна розуміти і як Божий і як людський. Це стало можливим тому, що світ цінностей винесено за межі культового поля переживань, він творить не окремий об'єктний масив, в який занурюються через ритуал, а «всього лише» художній, — і малярський, і літературний, і музичний — простір. А простір служить тому, щоб в ньому розігрувались події художнього життя, які дозволяють висвітлити в реальності, в земному, тварному світі Божественне чи Людське начало. Але будучи «всього лише» простором, засобом творення поля естетично осмисленого і пережитого світу, світ художніх парадигм служить виявленню в людському бутті гармонійного цілого.

Порівняно з іншими вимірами людського буття той вимір, який створює художньо-поетичне поле, який виростає з примітивної експресивної діяльності до все нових і нових світів, живе все більш інтенсивно і бурхливо, все легше відходить від традицій і творить нові простори, все інтенсивніше змінює норми. Тут доводиться говорити навіть не про художні простори, а про типи, типи типів і т.д. просторів, про стилі їх творення. Стиль — це спосіб творення просторів культури.

Мистецтво різних стилів творить свій власний світ і свій власний час. Він у чомусь подібний до літургійного часу міфологічної свідомості, бо саме в ньому твориться художнє переосмислення людського буття.

Сакральний, літургійний час класики — це визначений, виділений часово-просторовий континуум об'єктів-зразків, належний до минулого. Сакральний час романтико-символістичного сприйняття — точка-миттєвість і становлення.

Естетика класицизму пов'язана з ідеологією Просвітництва: для просвітників утвердження Розуму означає прогрес людства, і виникає тільки одна проблема — кінцевої мети прогресу, тієї миті, коли слід сказати, що мета досягнута, і розвиток має зупинитися. Тому в класицизмі завжди є заданий в минулому канон довершеності, ідеал його естетики — античність. Інакше розуміють біг часу романтики. За Ф.Шлегелем, минуле належить

спогадам, майбутнє — передчуттям, і тільки в сучасному є спостереження дійсності, підвладне розуму. Оскільки ж сучасне без минулого не має сенсу, остільки і все життя людини оповите туманом спогадів і неясних передчуттів. Це світовідчуття яскраво виразив Гофман: «... гірке переконання, що ніколи, ніколи не повертається те, що було одного разу. Даремними були б зусилля опиратися нездоланній силі часу, яка відносить усе у вічному руйнуванні. Лише обриси життя, яке кануло в глибоку ніч, залишаються і бродять довкола нас» (цит. за Чавчанідає 1984, с.51). Історія релятивізується, співвідноситься з миттю, — не існує канонічної епохи, яка дає вселюдські зразки. Реальність — це обриси минулого і майбутнього життя, які бродять довкола нас.

Це не міфологія, але звідси можливий перехід до міфології. На початку ХХ ст., в срібну епоху російської культури, Гете знову і по-новому приходить в середовище російської інтелгенції — в контексті теософії і антропософії, в напівмістичних філософських побудовах символізму.

Перенесення жертви/вмирання і воскресання в суб'єктивний світ людини узагальнювало і міняло сутність світової трагедії, побаченої і розв'язаної Гете і Бетховеном як трагедія смертності індивіда, знята безсмертністю душі в її прагненні вийти за межі затвердлого буття. Романтичній саможертві, під знаком якої — під Шіллерову «Оду до радості» — пройшло все ХІХ століття, протиставиться щоденний пошук себе і знаходження через себе музики світів.

Це не мало б відношення до міфології, але сам Вяч. Іванов не просто конструював світ культурних смислів як паралель літургійному часу — цей світ був для нього також світом містичних смислів. Для Іванова, та і для всієї містичної і напівмістичної культури «срібного віку», творення світу культурних символів було невіддільне від пошуків Бога як субстанції всіх способів релігійного і містичного проникнення в літургійний час. Тому поезія Вячеслава Іванова — не тільки поезія, а й спосіб зняття трагедійної напруги мертвотної буденності, виходу в надособистісний простір міжлюдської єдності, щось на зразок висококультурного шаманського камлання і шаманського польоту в просторі європейського духу.

Символізм робить спробу перетворити мистецтво на міфологію, але наслідком стало лише створення мистецького простору. Навіть

філософське обґрунтування містико-міфологічного символізму о.Павлом Флоренським не створило власного літургійного часу — воно мусіло або розчинитися в православ'ї, або стати ерессю.

Міфологія народилася у вульгаризаторів Ніцше, як от автор «Міфів ХХ століття» Альфред Розенберг або наш Дмитро Донцов, — але ціною переродження музики діонісійської орґії на рик «білявої bestii», падіння пасіонарності на дно некрофілії.

Цей шлях в історії культури Європи ХХ століття достатньо описаний. Менше привертала увагу еволюція до міфологічної свідомості від реалізму.

Реалізм (позитивізм, матеріалізм, об'єктивізм тощо) в науці пов'язаний з художнім реалізмом своїми духовними основами. І там, і там ідея реалістичного підходу означає насамперед ідею неупередженості і об'єктивності опису і дослідження. Реалізм і позитивізм міг сполучатися з дозою здорового сумніву і навіть агностицизму, але це не міняло основної спрямованості: чим менше попередніх припущень і передсудів, чим більша пляма, тим краще заповнювати її рисунками, що в цілому складають карту величезної неосвоєної території, яка називається Всесвіт.

Художній реалізм теж демонструє відсутність апріорної, упередженої, наперед заданої позиції. В цьому розумінні дух «позитивної науки» має щось спільне з «еклектизмом». Архітектурний еklektизм відмовляється від тієї загальної ідеї, яка визначала майбутню цілісність твору в готиці чи барокко. Він іде не від чіткого формального стилістичного задуму, не від норми, а від змісту. Прикраси будуть залучені до конструкції потім, незалежно від характеру самої споруди.

Прагненням уникнути апріорних настанов характеризується і реалістичний літературний твір. На відміну від класицизму, який спирався на архаїчні культурні зразки, від романтизму, який шукав основу для зразка в надчасовому національному дусі, реалізм ґрунтується на сьогодишньому повсякденному житті і в ньому якраз і бачить той зразок, ту парадигму, які мають визначити стилістичні риси твору. Щонайбільше реалістичний твір може дозволити собі щось не надто висвітлювати, щоб не бути непристойним, і щось трошки підкреслювати, щоб не бути безідейним.

Слабке місце реалістичної культури — відсутність чіткої межі між літературою і публіцистикою, легкість, з якою твір мистецтва перетворюється на ілюстрації до тієї чи іншої ідеології.

Культура створює світ власних об'єктів із власними властивостями, і спільність культурного світу з міфологією знаходить вияв у тому, що саме цей високий культурний світ розуміється як справжній, реальний у вищому значенні слова. Саме тому, що це — окремий неначе сакралізований світ, в ньому існують речі, об'єкти, через уподібнення яким досягається проникнення в сферу високого і справжнього.

Реалізм неначе б то абсолютно несумісний з цією міфологією культури. Але в ньому є саме та структурна ознака, яка знаходить вияв у прагненні до об'єктного художнього мислення і споріднює реалізм із архаїчним уже для XIX ст. мисленням класичними зразками. Реалізм теж виділяє світ справжніх об'єктів, але він виділяє його з реальності, з безпосередньо і неупереджено спостережуваного — тільки як світ особливо значущих речей, об'єктів і подій, а саме — об'єктів типових. Реальне, але «нетипове», не входить до справжнього світу мистецтва і літератури. «Світ типового» — це сурогат сакралізованого світу, але це — єдина «справжня реальність» культури, в якій розгортаються одвічні життєві сюжети і скороминущі життєві події з великою соціальною вагомістю.

Залишається визначити, що «типове», а що ні. В цьому надзвичайно важливому, можна сказати, вирішальному для реалізму пункті — його найбільша слабкість, бо тут останнє слово — за позамистецькими, ідеологічними, соціально-прагматичними мотивами.

В так званому «соціалістичному реалізмі» відбір «типових» ситуацій повністю підпорядкований політиці, і створюваний в художньому творі світ проголошується навіть більш реальним, ніж той, у якому ми живемо. Тоталітарний режим немислимий без цього ілюзорного світу, який повертає людей до міфологічної свідомості. І задумана творцями «пролетарської культури» напіврелігійна сфера художнього світу «Нової людини» випала з культури взагалі, перетворившись на партійний агітпроп.

Мистецтву і літературі важче зберегти автономію свого простору, світ власних норм, оскільки вони виражають саме цілісну природу людини і епохи. Відносна свобода нормотворення створює ілюзію хаосу і бажання схильних до традиції людей приборкати естетичну стихію. Як ніде, в світі мистецтва поширені водночас індивідуалізм і антиструктурні «братства», культ «незрозумілих геніїв». Єдиний регулятор і особистих шукань, і нор-

мотворення, — те саме відчуття «музики сфер», краси і простоти, яке в силу своєї невиразності і невизначеності не приймається за критерій в пізнанні. Воно дозволяє нам проникнути через бар'єри чужих культурних просторів, відчути невлівиму гармонію в давно пережитих культурних світах, в тому числі і в міфологічних.

В словому полі сугестії

Обговорення проблематики дії та її смислу, філософії права, моралі і політики займає велике місце в інтелектуальному житті Заходу. Останніми роками багато дискусій викликала книга Джона Роулза (1972) «Теорія справедливості»; в критичному обговоренні концепції Роулза виділяються глибокі статті Поля Рікера (див. зокрема 1990). В російській традиції аналогічні за змістом дискусії концентрувалися навколо проблематики «Великого інквізитора» Достоевського. По суті йдеться скрізь про давню проблему смислу і виправдання людського чину.

Надсособиснісна — державна, правова, нормативна — система породжується відмовою індивідів від частини своєї волі на користь волі загалу. Виникає проблема, чи існує різниця між «волею всіх» як сумою окремих воль і «загальною волею». Ідея «загального блага» як підстави «загальної волі» обрунтовувалась Арістотелем у «Нікомаховій етиці» і довго була основою європейської морально-правової традиції. Телеологія «загального блага» піддавалась критиці в новій європейській культурі. Утилітаризм визначає добру волю («загальне благо») як таку, що наносить шкоду мінімуму людей чи приносить добро максимуму. Цей принцип «козла відтушення» (за висловом П.Рікера) містить ідею принесення меншості в жертву на користь більшості і виправдання будь-якого зла корисністю для більшості. Концепція Канта нібито уникає принципу жертви. За Кантом, акт відчуження власної волі на користь «загальної», на користь суспільства і держави, є власне народженням свободи. Він перетворює «дику свободу» (сваволю) на свободу як таку, як громадянський стан, тобто хаос — на порядок. Лише від соціального інституту — держави — може походити свобода не як хаос окремих воль, а як громадянський порядок, що надає особі автономію. В Кантівській концепції місце принципу жертви займає ідеал гу-

манізму як вимога ніколи не ставитися до людини як до засобу, розглядати її завжди як ціль, — проголошення людини самоціллю.

Але особистість **одержує** автономію, тобто здатність і навіть приреченість на свободу вибору і відповідальність. Тим самим свобода узалежнюється від держави та інших соціальних інститутів, які визначають межі автономії, і немає жодної гарантії, що вона є дійсно свободою, а не позбавленням волі. Спробу вийти з антиномії містить ще один варіант розв'язання проблеми — контрактуалізм, що походить від Ж.-Ж. Руссо і полягає в розгляді відносин індивіда і суспільства як відносин, що ґрунтуються на взаємному вільному **договорі**.

Джон Роулз вбачає вихід в різновиді ідеї суспільного договору, що ґрунтується на кантіанському розв'язанні: справедливість не повинна керуватися небезпечною ідеєю «загального блага». Місце вищої мети суспільства — «загального блага» чи «людини як самоцілі» — займає **процедура**, що заснована на рівних для всіх індивідів **можливостях** взаємовигідного розв'язання конфліктів. Як показує Рікер, в цій концепції є порочне коло (див. Рікер 1988, 1990). Обмежитися самою лише процедурою, не визначаючи наперед поняття блага, як пропонує Роулз, — значить все-таки вибрати з усіх можливих процедур найбільш відповідну для певної мети. Загальне благо оживає у вигляді норм його існування і вдосконалення.

Філософія дії і філософія права оперує абстракціями народу, добра, справедливості, рівності, громади і суспільства і так далі, її теоретичні побудови знаходяться десь між аксіоматичними системами і правовою та політичною риторикою. Враховуючи величезний досвід аналізу формальних побудов у математиці та теоретичному природознавстві, можемо одразу внести певний скепсис в тлумачення теоретичних конструкцій. Розвиваючи абстрактні міркування на такі теми, як, наприклад, співвідношення свободи і рівності, теоретик опиняється в небезпечній близькості до своєрідної морально-правової міфології, створюючи позачасовий світ платоністських сутностей. Як і в математиці, це виявляється неминучим, але на допомогу має прийти почуття реальності, що нагадує нам — час від часу болюче — про існування живих людей, їх взаємодії, **поля сутесті**, нормованого відповідним **простором**.

Образ силового поля пам'ятається кожному із середньої школи: металева тирса збивається між полюсами магніта в лінії, що

показують структуру магнітного поля. Згадуються також стандартні журналістські вирази, наприклад: «в силовому полі великих держав». Напруження, яке існує між комунікантами, між всіма учасниками життєдіяльності в малих і великих осередках суспільного життя, часом відчувається, часом ні, але завжди може бути виявлене, подібно до силових ліній магніта. Ця ідея метафорична, але досить адекватно виражає те, що хотілось би тут сказати.

Говорячи про поле сугестії, я маю на увазі той вимір людського буття, в якому реалізується спонування, вплив агента на дію адресата. Мається на увазі зовсім не обов'язково сила або загроза силою: сугестія може послуговуватися найрізноманітнішими засобами, від «батога» до «пряника», від емоційного тиску чи звабювання до логічного переконання. Простір сугестії не завжди потестарний, не завжди ґрунтується на владі як контролі агента над адресатом та його мотиваціями до дії. Сугестивний простір є характеристика людського буття з боку волі; владні відносини — окремий випадок, потестарний простір та потестарне поле.

Якщо розглядати проблему, виходячи з наявності в сугестивній діяльності двох аспектів, сторін чи вимірів, — об'єктно-операційного та цілісного, аналогічних до аналітичного і синтетичного, — то дискусія набуває більш раціонального і зрозумілого характеру.

Утилітаристський критерій відштовхує своїм цинізмом і відвертою орієнтацією на найефективнішу жертву. Але, власне кажучи, саме на ньому ґрунтуються механізми політичної демократії. Якими б високими мотивами не керувалися політичні лідери, їх оцінку дають вибори, і думка більшості, яка розуміє задуми вождів з позицій власних чи групових егоїстичних інтересів, виявляється вирішальною. Ті, хто лишився в меншості, приносяться в жертву до наступних виборів чи іншого масового волевиявлення. Це стосується інтересів, які можна розв'язати мирно, — що вже казати про війну, коли молодша і здоровіша меншість мобілізується до війська з метою принесення в жертву частини з них для загального добра — добра вітчизни. І ще добрий той генерал, який рахує своїх убитих як ціну за успіх, не прагне перемог за будь-яку людську ціну. Така реальність. З погляду філософського утилітаристське визначення критеріїв смислу соціальних дій — це процедура, яка відповідає *емпіричній інтер-*

прептації в когнітивній діяльності. Це — аналітична процедура визначення смислу, абсолютно необхідна у всякій справі.

З погляду дії як цілісного акту і як частини соціального цілого те, що надає дії смисл, — це і є інтереси цілісності або «загальне благо». Однак, емпірична інтерпретація «загального блага» на сукупності інтересів конкретних індивідів не є єдиною формою існування «загального блага» і способом його впливу на соціальне життя. Грубий життєвий інтерес кожного, «шматок ковбаси», є механізмом зворотного зв'язку в соціумі, одним із алгоритмів дії цілісності. Але не тільки безпосередніми інтересами визначиться результат голосування. Тут вплине загальний рівень культури і духовності.

Кантіанський принцип людини як самоцілі навіює побоювання, оскільки самоціль є ознака парадоксу, колапсу сугестивного поля. Принцип самоцілі має швидше негативний зміст: жоден із витворів людини, призначений для контролю за «загальним благом», зокрема держава, не є ціллю суспільства, а лише засобом. Людина, навпаки, не є засобом чи знаряддям для держави, партії, ідеї та інших соціальних інститутів та духовних феноменів. Проте, заперечувати факт використання людини людиною як засобу для досягнення своєї мети — все одно, що заперечувати наявність самої сугестії.

Звертання Роулза до процедури замість визначення «загального блага», дійсно, не є послідовним відкиданням телеології — адже прийнятність норми визначається характером загальних цілей. Не прагнучи до визначення, що є загальне благо для всіх людей скрізь і на всі часи, ми повинні тим не менш мати процедури, норми, способи і навіть алгоритми діяльності, які давали б простір руху до загального блага і перекривали дорогу злу. Проблема «ціль — засоби» виникає знову і знову. Ідея Роулса сильна тим, що вона розділяє проблему загального блага на дві різні проблеми: змістовну і процедурну, тобто, на мій погляд, синтетичну і аналітичну, смислову і об'єктно-операційну. Мовчки приймаючи, що за змістом і смислом благий і людський характер замірів все-таки якось можна окреслити, Роулз пропонує шукати формальні і чіткі операції, норми і процедури, які б давали цим замірам дорогу.

Проблема загального блага — це проблема універсального смислу людського чину. Як і у випадкові творення/відкриття інформації, так і у випадку визначення смислу дії маємо справу

з ілюзією щодо людства як цілого скрізь і завжди, від початку до кінця людської історії чи в її безконечній перспективі, ілюзією «людини взагалі», в інтересах якої історія чиниться. Насправді майбутнє відкрите, воно є лише **можливість**, яка твориться в історичному, реальному часі. Смысл визначається через вплив саме на можливості. Але які можливості виникнуть завтра і які завтра зникнуть — цього ми не знаємо сьогодні, не знаємо тому, що їх просто сьогодні **немає**. Тому немає і «загального добра» як феномена позачасового, отже, феномена **сакрального, літургійного часу і простору**. Тим не менш щодня і щомиті, в вічний «даний момент» реальні «можливі світи» існують і визначають світ «загального добра». Розвиток людства нелінійний, дія міння не просто наявне буття, а і світ можливого, — і тому міння оцінки смыслу сьогодення, власного смыслу в тому числі.

Парадокси добрих намірів, злих засобів і добрих наслідків виникають внаслідок вираження цілісного характеру чину аналітичними, об'єктно-операційними засобами. По суті такими засобами є всякі спроби **оцінювання**, бо оцінювання є співвіднесення явища чи об'єкта з міркою, нормою як окремим об'єктом. Саме питання, добра чи зла певна дія за своїми засобами, вимагає співставлення даної конкретної дії з нормами добра і зла.

Дія становить ціле як єдність заміру, способів і наслідків. Співвідношення замірів і наслідків характеризує дію з боку ефективності. У кожній дії будуть непередбачені наслідки, що впливатимуть на ефективність; міра їх впливу може бути настільки висока, що можна говорити про неефективну дію і навіть дію з наслідками, протилежними очікуванім, тобто **абсурдну**.

Причинення зла як самоціль, що характеризує садистські або некрофільські дії, є виродженим випадком егоїстичної поведінки і також може бути віднесена до **абсурдів**. Абсурдом є з цієї точки зору і протилежний вироджений випадок — добро як самоціль. Нормальна дія має конкретну мету, а не «добро взагалі». Мета дії в цілісній єдності із способами дії та її результатами змінюють світ можливостей, і з цього боку може бути окреслений **буквальний смысл** даної дії.

Буквальний смысл дії є вплив дії як цілого на можливі світи. Значення дії, тобто загальна характеристика дії за критеріями добра і зла, є результатом її оцінки з точки зору відповідності замірів і наслідків, способів дії і суспільних норм. Оскільки оцінка зміни всіх можливостей в усіх «точках» реальності прак-

тично неможлива, задача оцінки буквального смислу дії зводиться до загальної характеристики її за критеріями добра і зла, відповідності до норм. Ми опинилися в тому ж глухому куті.

Декларування відмови від комбінацій типу «добрі заміри — злі способи — добрі наслідки» нічого не міняє, бо іноді неможливо уникнути жорстокості навіть в діях, спрямованих на добро для конкретної людини. При всій неприємності гасла «мета виправдує засоби» ми часто неявно користуємося ним в гуманістичних контекстах чину, і неможливо знайти загальний алгоритм оцінки, що виключив би принцип «козла відпущення». Неважко також знайти приклади формально бездоганих з погляду загальноприйнятих норм дій, що фактично спричиняють всім зло.

З погляду, що тут захищається, йдеться по суті про нев'язність бажаної заборони на принцип «козла відпущення» в формі норми або алгоритмів поведінки, в об'єктно-операційному вимірі. Аналітична оцінка дії завжди буде лиш одним «крилом». Ніколи людство не діє, спираючись лише на нього, як не мислить людина тільки лише численням.

В реальній практиці людина не обмежується встановленням буквального смислу твердження і дії, а шукає і знаходить також непрямий, загальний і навіть **універсальний** смисл своїх дій. Аналогічно до непрямого і загального смислу висловлень, цей вимір дії виражає **цілісність**. Але в даному випадку йдеться не тільки про цілісність індивіда, а і про цілісність суспільного організму. Саме вона виступає детермінантою загального смислу конкретної дії.

Аналітичний, об'єктно-операційний вимір діяльності має характер, що наближає його до числення і дозволяє вживати вираз «механізм» без лапок. Механізм аналітичних операцій діє за принципом причини — наслідку, і оцінка на добро і зло здійснюється теж щодо ланцюга замірів-причин та їх ефективних наслідків. «Механізм» синтезу принципово інакший — вплив фактору цілісності на чин як її частину не є причинно-наслідковим.

Вчинок ніби відлуное від цілісної системи, породжує обертони, додаткові «звучання», — а якщо без метафор, то відкриває нові і ліквідує деякі старі «можливі світи» **через дво цілого**. Замилування дитиною чи красивою жінкою нечутливо змінює поле сутестії — зовсім не тому, що з'являється приклад для наслідування чи якийсь інший раціональний фактор. Небезпека жорстокої дії полягає не в тому, що вона породжує небажані

результати: в кожному конкретному випадку можна знайти способи нейтралізації конкретних небажаних наслідків, підвидивши ефективність дії. Загальний результат жорстокості може вилізти десь у зовсім неочікуваній ситуації. Жорстока дія може узгоджуватися з нормами, бути у повній злагоді із святістю і благочинністю, як це не раз бувало у різного роду пуритан, але сам факт її супроводжуватиметься чимось в атмосфері цілого, що матиме незворотний вплив. Найефективніший і найпряміший шлях до мети може сприяти спрощенню, примітивізації, вульгаризації цілісної структури, огрубленню простору, зниженню цінностей. Така дія є злою не з точки зору прийнятих норм оцінки і навіть не з точки зору страждань її учасника, а в контексті суспільного цілого, що непередбачуваним чином змінить його завтрашній день і принесе страждання людям.

Ускладнення структури людських спільнот приводить до втрати безпосереднього контакту агента і адресата, відчуження дії, появи між людьми посередників у вигляді соціальних структур та інститутів. Розривається причинно-наслідковий ланцюг чину, мотиви дій службовця вже не мають нічого спільного з світом тих людей, які є об'єктом для інституції, що в ній цей службовець працює: він думає про підвищення престижу чи просування по службі, або й ні про що не думає, просто виконуючи накази і діючи як безвідповідальний механізм. Як би ми не удосконалювали нормативну систему відповідальності, вона не може повністю замінити совість.

Формальним еквівалентом цього виходу за межі нормативного регулювання діяльності є відкритість правових норм до норм моралі, виправдання права і політики мораллю.

На зорі римської цивілізації слово *mos* означало і мораль, і право. Роздвоєння *mos* на мораль і право ми звикли розглядати як доповнення державного контролю над діяльністю людей недержавним, права і покарання — силою громадської думки. Дійсно, мораль продовжує роботу права, бо її санкції діють і там, де держава безсила. Але це тільки частина правди, і не головна. Бо завжди можливе питання, чи добра правова система, чи зла. Тим самим право оцінюється з позицій моралі, бо тільки вона вимагає не лише ефективності і узгодженості нормативів, а й справедливості.

За будь-яких умов лишається потреба знайти способи нормативної оцінки всім діям, які задовольняють інтуїції добра і

справедливості. Такою нормативною процедурою є, зокрема, постулювання невідчужуваних прав особистості, якими вона наділяється від самого народження. Немовля живе, а, крім того, воно, не відаючи про це і без усяких зі свого боку зусиль, ще й має **право на життя**, за порушення якого кожен член суспільства несе важку відповідальність. Тим самим немов би вигороджується навколо кожної особистості **простір свободи**, порушення якого розглядається як порушення фундаментальних умов існування суспільного цілого. Так право спирається на моральний фундамент.

Це не заміняє потреби в безпосередності зв'язку людини з людиною. Зв'язок через систему великих суспільних норм і інституцій залишає відчуття ущербності. Діючи в вакуумі соціальних інституцій, людина задихається без відчуття цілого, вона хоче побачити цілісність так само, як бачить іншу людину.

Андрій Белий називав те ціле, що існує нібито поряд із людьми, різними іменами, зокрема «сплячою красунею» або «Евридикою». Як за Евридикою, тужить людина за смыслом свого буття в цілісності. Як Евридика, «душа» спільноти трагічно невловима.

Структура і прогрес: свобода, рівність, братерство

Структуралізм виник як доповнення і противага історизму і еволюціонізму. Спробам укласти всі явища цивілізації в одну еволюційну лінію він протиставив тезу про те, що структури бувають насамперед **різні** і не обов'язково вищі і нижчі. Тим не менш структурний аналіз цивілізації не дає підстав заперечувати прогрес, тобто рух в різних вимірах від нижчих структур до вищих.

Безперспективні спроби знайти якусь силу, що, ніби дріжджі, штовхає все живе кудись «угору». Структури (простори) консервативні — вони формуються для того, щоб в них ішла життєдіяльність покоління за поколінням. Жаби, звичайно, пішли від риб, але це не значить, що риби еволюціонують в жаб: генерація за генерацією риби живуть собі, якщо є для них екологічна ніша, і нікуди не розвиваються. Марно шукати якусь **мету прогресу**, здатну надихати покоління за поколіннями. Просто фактом є і те, що в історії досягаються нечувані злеті, і те, що доробок історії доводиться час від часу з величезними труд-

нощами рятувати. Соціальні форми покликані забезпечити життєдіяльність поколінь; і якщо рахувати не кількістю людей, а етносоціальними одиницями, то більшість етносів на планеті тисячоліттями жили в своїх екологічних нішах, відтворюючи простори свого існування, зазнаючи протягом своїх життів радощів і нещастя, розчарувань і перемог. На меншу частину етносів випала доля надзвичайно швидко розвиватись, змінювати свої і чужі умови життя, розселятися по всій планеті і ставити перед нами питання, що ж таке прогрес і чи не діють разом з ним механізми виродження.

Безглуздо заперечувати прогрес — ніхто не захоче сьогодні покинути створені цивілізацією вигоди і повернутися в ліси і степи. Йдеться про те, чи обов'язково прогрес породжує умови, за яких гинуть його здобутки.

Можна констатувати, що утворення тупикових ситуацій, пов'язаних з колапсом культурного простору, може бути дуже раннім продуктом еволюції. Така ситуація особливо пов'язана з розвитком агресивності. Піднесення активності в спільнотах, що знаходяться далеко від цивілізаційних вершин, так само породжує проблеми, як і прогрес у цивілізаціях, що їх зневажливо називають старими. Молоді суспільства, охарактеризовані Фроммом як агресивні і навіть садистські чи некрофільські, мають військову перевагу над більш мирними сусідами, вони сильніші завдяки духу конкуренції і досягають домінуючого становища над соціальним оточенням. Можна думати, що «замикання простору» відбувається вже тоді, коли етнос виявляє ознаки пасіонарності і йде «догори» — агресивність породжує військову активність і жорстокість як самоціль; культивованій війною садизм, який грає барвами життєстверджуючої сили, закономірно вироджується на понуру звичку до смерті, що нівелює внутрішній світ професійно-військової культури; дух змагання, цінності честі і слави перетворюється на позбавлену моральних заборон війну честолюбств, і епоха діадохів уготована вже напередодні торжества.

Отже, радісний клич «білявої bestii» не прориває замкненого кола колапсу; повернення до дикої сили предків заганяє хворобу вглуб. Глухі кути в історії цивілізації були, мабуть, частішими, ніж прориви в високі перспективи. Це, на жаль, неправда, що цивілізації не гинуть: піски історії геть занесли не одну високу культуру, відновити чесноти і здобутки якої вдається іноді через тисячоліття, і то частково.

Якщо падіння в історії культури асоціюються з ситуацією колапсу культурного простору, що в граничному випадку веде до хаосу — «культури терору» чи «простору смерті», то злеті завжди пов'язані із швидкими змінами самих трансляторів культури, її «генів» — культурних просторів, тобто самих структур цивілізації. Чи проходили при цьому культури через «точки біфуркації», полоси одномірності і примітивізації порядку, чи ішла активна трансформація культурних просторів при збереженні цілого, — це залежить від багатьох факторів. Проте, культури звалоються зовсім не обов'язково на структури з нижчою, примітивнішою організацією, — навпаки, саме наявність фактору цілісності забезпечує той «телеологічний» механізм, який здійснює відбір «можливих світів», корисний для системи в цілому. Про вибір в історії можна сказати те ж, що було сказано про відбір оптимальних математичних структур: ми неначе стоїмо перед замкненими дверима з в'язкою ключів, і дивовижно те, що знаходимо потрібний майже з першого разу. Тільки врахування фактору цілісності пояснює факт блискавичного прогресивного розвитку.

Та безсумнівна обставина, що соціально-культурні спільноти проходять через критичні і кризові полоси, вириваючись потім з новими силами на нові широкі горизонти, суперечить історичному песимізму, переконаності в тому, що культури з рисами замикання і колапсу приречені на духовну смерть.

Історія склалася в такий спосіб, що в Європі і на тих просторах, на які поширилася європейська культура, виміри культури зберегли свою відносну незалежність, формуючи найбільш різноманітний і багатомірний простір. Не існує універсального розв'язання всіх проблем, що породжені неузгодженістю основних вимірів життя між собою. Існують інститути, що найкращим способом сприяють постійному знаходженню окремих не універсальних, але ефективних розв'язань.

Європейська система утворює складний соціально-культурний простір, в якому різні виміри не зводяться один до одного. Це й забезпечує культурі європейського Старого світу та всім її дочірнім розгалуженням таку дивовижну стійкість. На відміну від тисячолітніх соціально-політичних структур, яких історія людства знала не так мало, Європа як цивілізація тримається не консерватизмом, а здатністю до постійної зміни, що коріниться у її багатомірності.

Такий загальний підхід можна розцінювати як європоцентризм у варіанті, що в цілому не суперечить структурному підходу. Людство не розвивається по спільній для всіх еволюційній прямій, воно має багато конкуруючих варіантів, живе в різних соціальних, культурно-політичних просторах, а простір Заходу має певні переваги в економічному, політичному та духовному вимірах. Інтеграція в західний світ може бути бажаною, але не є неминучою.

Залишається питання, чому ж саме, власне, сприяє той конкретний механізм соціальних інституцій, той комплекс процедур, за яким живе Захід.

Концепція процедури, обгрунтована Роулзом і прийнятна передусім з ліберально-неоконсервативного погляду, передбачає мінімальне втручання людини та її інституцій в процес функціонування суспільного цілого. Не вступаючи в полеміку, відмічу заради справедливості, що існують і підходи, які ґрунтуються на суспільних цілях і ідеалах («загальному благу»). Як правило їх вбачають у «трьох китах»: політична демократія, ринкова економіка («капіталізм»), національна форма організації державності. Згідно з ліберально-неоконсервативним поглядом, ці соціальні інститути є лише структури (простори), що забезпечують не більше ніж процедури для розвитку. Згідно з другою, скажімо, «прогресистською» точкою зору, ці інститути є виразом — можливо, частковим і неповним — певних суспільних ідеалів.

Я поділяю цю другу точку зору.

Ліберальна концепція схиляється до другого тлумачення, коли йдеться про світ поза Заходом. Тоді говорять про західні цінності як мету і ідеали і оцінюють труднощі, які чекають народи на шляху до їх освоєння. А що ж стоїть для Заходу за цими інститутами?

Неважко помітити, що згадані західні інститути чи цінності є реалізацією тих гасел, що під ними штурмом бралася Бастілія: свобода, рівність, братерство. Свого часу в Росії вони знайшли консервативну альтернативу: самодержав'я, православ'я, народність. Свободі протиставлено авторитарний порядок, рівності — стану чи класову дистанцію між людьми, що однакові лише у своїй національності («народності»), братству всіх — обмежене сферою культу «братство во Христі». Тим самим прозорішою стає генеалогія ідеалів «третього стану» — їх походження від середньовічного «одні моляться, другі воюють, треті орють».

Сьогодні ці старі ідеали формулюються соціал-демократами дещо стриманіше: свобода, справедливість, солідарність. Тут вони розглядаються як **цінності**, з якими мають узгоджуватися соціальні інститути, норми та процедури.

Лівим і прогресистським гаслам може бути протиставлене праве і консервативне, але нібито рівнозначне гасло «**відповідальність, власність, нація**». Рівнозначне, бо не повинно бути свободи без відповідальності, справедливості без власності, солідарності без національного інтересу. Насправді ці гасла виявляються нерівнозначними, «ліве» ніколи не тотожне «правому», — бо те, що «повинно бути» в абстрактній теорії, далеко не завжди буває в житті. Дуже часто ми відповідаємо, не маючи жодного вибору, шукаємо справедливості, не маючи жодної власності, добиваємося національної чи соціальної однакості, придушуючи слабших. Так що і в прогресистському, і в консервативному варіанті можна сформулювати симетричні ідеали. Тільки функції їх будуть протилежними. Можна прагнути до свободи, не можна розглядати відповідальність і порядок як високу ціль людського буття. Можна вмерти за справедливість, ніхто не оцінить смерть за власність як подвиг. Відданість людському братству і солідарності, правда, знаходить таких же полум'яних борців, як і відданість святощам національної історії і держави, але тут ми принаймні можемо чітко розмежувати позиції.

Гасло **братства** — саме братства, не раціональної і поміркованої солідарності в конкретних ділових питаннях, а чуттєвої спорідненості індивідів, яка буває лише у братів і сестер, батьків і дітей — формулює тугу самотнього і відчуженого індивіда за позаструктурною і **антиструктурною** єдністю з іншими, що дана нам тільки в любові. Це — прагнення до найвищої міри співчуття і співпереживання, емпатії, яке об'єднувало найрізноманітніші групування. На кшталт цих антиструктурних, нерідко таємних товариств утопічна свідомість бачила **все суспільство**, організоване за принципами взаємної відданості і безпосереднього, особистого спілкування. Таким був ідеал суспільства у соціалістів Прудонського напрямку, до яких належав і наш Драгоманов: це було суспільство, де на місці безликої держави мала прийти федерація невеличких комун. Державницький соціалізм Маркса також ґрунтувався на подібному ідеалі малої безпосередньої спільноти (державо-комуна), але «диктатура пролетаріату» надавала йому рис майбутнього тоталітаризму.

Гасло братства є виразом гуманістичного прагнення до подолання немінучого в організованому суспільстві індивідуалізму і як таке невмируще. Історичний досвід показав, наскільки небезпечно є утопія **заміни структурнi безпосереднім братством людей**. Але в цій утопії жило безсмертне бажання до міжлюдської єдності. Воно не раціональне і не ірраціональне — воно належить до сфери глибоких і всеохоплюючих почуттів, що знаходять різні форми вираження. Можна твердити, що без цього «чуття єдиної родини» і без груп, на ньому заснованих, неможливе існування соціуму як цілості.

Тому **солідарність** є не лише **процедурою** розв'язання міжлюдських проблем, а й формулюванням більш широкого гуманістичного ідеалу.

Під цим кутом зору можна розглядати і проблему нації і національної солідарності.

Потреба в національній солідарності як потреба духовна, як потреба національного *Gemeinschaft* (спільноти) є одним із виразів того ж тяжіння до братства, понадіндивідуального єднання. Не випадково за умов кризи соціальних інститутів суспільство шукає рятунку в національній спільноті — саме як в *Gemeinschaft*, не *Gesellschaft* (суспільство як соціальний простір). Конституючись в «політичну націю», в *Gesellschaft*, нація ніби втрачає той характер позаструктурного братства, який тільки і надає діонісійської наснаги роз'єднаним індивідам. Але звертання до національного почуття як до джерела духовної солідарності має ті ж межі, за якими воно перетворюється на небезпечну утопію. В структурованому політично вигляді, як національна держава, нація перетворюється на той же складний організм, який породжує нові й нові пошуки солідарності.

Аналогічним чином можна підійти до опозиції «справедливість — власність», суттю якої, зрештою, є проблема рівності.

Справедливість є характеристика розподілу, **рівний розподіл** — не лише матеріальних благ, а й усього в цілому, включаючи права та обов'язки, переваги та їх відсутність (див. Рікер 1990, с.217). Інститут влади уявлявся єдиною гарантією справедливого розподілу. В примітивних суспільствах ділити доводиться небагато; цивілізація створює складну інфраструктуру розподілу, яка включає і владу, і ринкові механізми. Різноманітність консервативно-ліберальної, з одного боку, і соціалістичної та гуманістичної,

з іншого боку, тенденції зводяться врешті решт до практичних проблем ефективності перерозподілу.

За цими процедурними проблемами, які західне суспільство розв'язує то в ліберально-консервативному, то в соціалістичному дусі залежно від стану економіки по мірі можливостей **раціонально**, стоїть знову ж таки проблема вічна, принципова і в певному сенсі метафізична. Це — проблема **справедливості як рівності можливостей**.

Мрія злиднених про Робін Гуда чи Кармелюка, що віддає бідним панське добро, виражає більше, ніж примітивне бажання «відняти і поділити» — вона формулює волю до правди-справедливості і нехить до кривди, тобто почуття етичного порядку. Відчуття справедливості і несправедливості того чи іншого розв'язання соціальної проблеми, таке ефемерне і невизначальне, тим не менш не є фікцією — так само, як не є фікцією спектр можливостей, що визначають смисл чину. Перерозподіл набуває характеру справедливого або ні в залежності від того, як він регулює світ можливостей. Люди не рівні за своїми індивідуальними особливостями і здатностями. Але суспільство не може на цій підставі позбавляти менш здатних будь-яких **прав і можливостей**. Смисл власного Я, тобто спектр моїх можливостей, має бути максимальною мірою моєю власною справою.

З цих позицій маємо оцінити і **свободу** не тільки як соціальний демократичний інститут, але й як ідеал і людську ціль.

Найяскравіше висловив невдоволення чисто операціональним розумінням свободи як можливості вибору християнський соціаліст Микола Бердяєв. Він наполягав на розумінні свободи як сутності духу і саме в цьому вбачав свій соціалізм. Свобода має **раціональний вимір** — почуття реальності зобов'язує людину приймати рішення на основі найкращого знання справи. Людина може при зіткненні з реальністю доволно міняти свій образ реальності, щоб не вступати з нею в конфлікт, творити міфи — але тоді вона лишить гратися в ящику з піском.

Якщо вона хоче жити вільно, як годиться людині, вона мусить рахуватися з тим, що світ є Таїна.

Вульгарний матеріалізм не має почуття таємничості світу; йому здається, що за кожним поворотом світ такий самий, яким я його знаю на моїй вулиці. Насправді за рогом уже все — таємниця. Людство мусить збагнути світ яким він є, будуючи для цього все більш головоломні конструкції. **Мусить, і це є**

одним із обов'язків, що його бере на себе людина, вступаючи в суспільство. Кожен зобов'язаний знати масу речей, вписаних в програму обов'язкової освіти. Суспільство інколи законом захищає історичну істину — в Німеччині караються люди, що заперечують існування нацистських газових камер. Людина мусить знати, щоб визначати смисл своїх дій.

Цей моральнісний аспект свободи як раціональної діяльності тільки підкреслює її багатомірність. Свобода є гуманістичний ідеал не тільки в тому сенсі, що без неї людство втрачає почуття і смисл реальності. Свобода від і свобода для означають реалізацію і затвердження людини як носія культури.

Людина зовсім не «народжена для свободи» і взагалі не народжена для будь-чого. Одержавши життя, вони може прожити його не замислюючись — або в невпинних стражданнях знедоленої юрби, або солодко ївши і багато спавши, як кому випаде. Але вона може бути вільною. І в радості, і навіть у нещастях.

Щоб досягти свободи, щоб утвердити свою особистість у бутті, треба мати багате визначеннями Я. Порожні внутрішньо люди, навіть звільнені від пут соціальності, не мають свободи, — їм нічого утверджувати, світ їх бажань примітивний. Свобода означає, що людина багато взяла в житті, багато має (в духовному сенсі) і здатна віддати це все.

Тоді життя перетворюється на хресний шлях. І ніхто не понесе вільній людині її хреста, крім неї самої.

І жоден не зможе донести його, якщо він нікого не любив і його не любив ніхто.

РЕЗЮМЕ

В работе формулируется общая концепция исследования человеческого бытия, максимально удовлетворяющая требованиям рационализма и близкая к идеологии современной науки. Такой общей концепцией не стал логический позитивизм, так как самые интересные проблемы гуманитарии слишком сложны, чтобы их сформулировать в точном, но достаточно бедном языке логики. Основные идеи и методы логического позитивизма связаны с задачей обоснования непротиворечивости теорий, тогда как и в философии точных наук, и в философии гуманитарии все более важной является проблема адекватного понимания. Различные версии структурализма в гуманитарии оказались чрезмерно связанными с социально-философскими ценностными ориентациями и поэтому подверженными воздействию политической моды.

Работа опирается на естественно-научную версию структурализма, возникшую примерно в то же время, что и лингвистический структурализм и сформулированную наиболее адекватно в т.н. Эрлангенской программе Ф.Клейна. Основные и очень близкие понятия «математического структурализма» — **инвариант**, **симметрия** и **относительность** — имеют аналоги во всех версиях «гуманитарного структурализма» (в психологии, например, поискам инвариантов преобразований соответствуют поиски констант восприятия). Близки к структуралистской идеологии, кроме лингвистического структурализма, этнологических концепций Проппа — Леви-Стросса, гештальт-психологии, также и феноменология Гуссерля и психоанализ, так как ставят перед исследователями задачу установления устойчивых соотношений между психическими феноменами, т.е. структур психики. Наряду с математическим и гуманитарным примерно в то же время возник «биологический структурализм» — методология генетики. Здесь наибольшую трудность составило соединение истории и структуры, диахронных (эволюционных) и синхронных (собственно структурных) методов исследования.

Столетие, прошедшее после формулировки идеологии «математического структурализма», утвердило его основные начала в физико-математических науках, придав им, помимо детерминистских, также статистическую, а в последние десятилетия — и «телеологическую» (синергетическую) формулировку. Это поз-

волило объединить синхронные и диахронные подходы в единой концепции эволюции, связывающей физику и биологию на основе теории информации, развивающейся математической методологии нелинейностей и теории катастроф.

Как можно в области гуманитарии использовать идеи, получившие столь плодотворное развитие в точных науках? Кажущийся наиболее простым путь сведения задач гуманитарии к форме, позволяющей их точное решение, то-есть перевод их на логический или математический язык, представляется неперспективным. С формальной стороны больше возможностей для сопоставления гуманитарной проблематики с методологией точных наук предоставляет **ослабление критериев строгости** к точным понятиям и формулировка их в «размытом» виде, позволяющая в случае возможности перейти к точным формальным построениям, а в общем случае уточняющая (но не слишком) обычную интуицию.

Так предлагается использовать понятие **структура** и близкие к нему понятия. Неформальным эквивалентом понятия **структура** является понятие **пространство**, — совокупность (система) **измерений**. Под процедурой измерения понимается всякое оценивание вообще, включая простое «да — нет» («хороший — плохой» и т.п.). В случае, если **процедуру** измерения можно представить в виде множества **результатов** измерения, вводится точное теоретико-множественное понятие «структура». В общем случае допустимо говорить об «измерениях человеческого бытия» как способах его оценивания — в частности, с точки зрения разумности (рациональности). В работе, вообще говоря, понятие «структура», в соответствии со сложившейся традицией, употребляется неформально, как синоним понятия «пространство», но имеется в виду, что к «хорошей» структуре можно перейти, лишь имея множество результатов измерения, на котором заданы некоторые свойства и отношения.

Естественно говорить об **информации** в характеристике различных измерений человека, поскольку информация ассоциируется с влиянием некоторого воздействия на выбор из некоторого множества решений. Чем больше восприятие события (сигнала или знака) влияет на выбор из возможных решений, тем больше оно несет информации. Напротив, характеристики человеческих действий с точки зрения восприятия или передачи **энергии** оказываются чрезвычайно затруднительными, так что неясно, как

можно приблизить интуицию энергетического воздействия к описанию человеческого бытия. Хотя исследование энергетики связи человека с окружающей действительностью сулит множество открытий, сегодня разговоры о «биоэнергетических воздействиях», «полях» и прочих подобных вещах относятся преимущественно к мифо-поэтическому сознанию. Следует также иметь в виду отсутствие прямой связи между энергетическими и информационными воздействиями, так что энергия, которую несет сигнал, совершенно несопоставима с несомой им информацией: минимальное энергетическое воздействие может повлечь лавину информационных следствий. Следствия решающим образом зависят от возможностей, заключенных в системе, испытывающей воздействия, а не от самих воздействий, лишь создающих условия для эволюции системы.

Это соотношение между внешними и внутренними факторами взаимодействия, описываемые математической теорией морфогенеза, в абстрактной форме широко обсуждалось, в частности, в немецкой философской традиции, представлявшей мир человека как проекцию «человеческих сущностных сил». При этом согласно концепции Фейербаха — раннего Маркса человек благодаря развитию своих «сущностных сил» совершает творческое открытие своего мира, согласно концепции Фихте — Ницше — Хайдеггера создает свой мир. Представляется более соответствующей современным научным представлениям первая концепция. При этом следует иметь в виду, что впоследствии Маркс фактически оставляет идею «человеческих сущностных сил», в духе господствующего в науке детерминизма пытаясь подчинить все факторы развития («сущностные силы») материальному (экономическому) фактору. В свете современной науки «деятельностная» концепция Маркса как концепция материальной, практической, трудовой деятельности, как и детерминизм науки XIX ст. в целом, исторически крайне ограничены, ибо не различают информационное и энергетическое измерения.

В философской традиции человеческие сущностные силы характеризуются в пространстве человеческого бытия как системе трех измерений — разума, воли и чувства. Различные способы построения этих измерений предлагаются разными философскими и методологическими направлениями и школами.

В рамках психоанализа сформулировано представление о трех измерениях человеческой психики (теория деструкции личности

Э.Фромма). При некоторых уточнениях и поправках схема Фромма укладывается в общую концепцию разума, чувства и воли как основных измерений человека.

Девияции в направлении потери чувства реальности через эгоцентризм и аутизм вплоть до полного нарциссизма означают отказ от разума как средства найти истинное положение дел. Противоположное направление потери чувства реальности — движение к отказу от собственного мнения, к слепой вере, подчинению авторитету. Это измерение можно отождествить с измерением разума, рациональной «осью» человеческого пространства.

Силовое, потестарное, волевое измерение человека изучается в психоанализе как девияция в сторону садизма вплоть до некрофилии. На противоположном полюсе находится мазохистское стремление самоподчинения и самопожертвования вплоть до суицидального «инстинкта танатоса».

Наконец, наиболее сложное и глубинное чувственное измерение, тесно связанное с сексуальностью, исследовано в психоанализе в связи в синдромом инцеста (потерей всех сексуальных запретов). Личность разлагается, впадая в неконтролируемую мрачную агрессивность.

Существенным с точки зрения концепции «человеческих сущностных сил» или измерений человеческого бытия является хорошо обоснованный вывод Фромма о том, что деструкция человеческой личности ведет к сближению и в конечном итоге совпадению всех измерений в одном: полный нарциссизм совпадает с некрофилией и полным развитием синдрома инцеста. В качестве «антидеструкции» с тем же результатом — превращением многомерного человека в одномерного — можно рассматривать движение к «святости» или, используя модное выражение Л.Н.Гумилева, к пассионарности.

С этими представлениями могут быть согласованы лингвистические исследования в школе «теории речевых актов» (Остин, Серль, Серль и Вандервекен). При некоторых дополнительных предположениях и уточнениях классификация типов коммуникативных актов, расцененная Серлем как окончательная, может быть упрощена и сведена к трем измерениям: когнитивному, суггестивному и экспрессивному. В когнитивном измерении целью коммуникации является сообщение о некотором положении дел, и оно оценивается на истинность/ложность. В суггестивном

измерении каждый коммуникативный акт побуждает адресата к некоторому действию или изменению мотивации действий и может быть оценен по последствиям действия, в конечном итоге на добро/зло. Экспрессивные коммуникативные акты имеют целью выразить некоторое состояние агента, и их коммуникативная роль заключается в том, что они позволяют чувственную сопротивляемость к выражаемому состоянию. К ним относятся и оценки на красивое/безобразное. Аналоги перформативам можно найти в каждом измерении. Целесообразнее говорить об измерениях коммуникации, а не ее типах, поскольку один и тот же коммуникативный акт может иметь несколько измерений.

Наконец, с представлением о трехмерном пространстве человеческого бытия можно сопоставить результаты структуралистских исследований в области этнологии.

Используя методы структурной лингвистики, удалось с большой долей вероятности реконструировать древнюю культурную историю индоевропейских народов. Это подвело надежный базис под исследования индоевропейской мифологии и позволило сформулировать гипотезу о трехфункциональной структуре индоевропейского пантеона. При этом автор наиболее последовательной и убедительной концепции индоевропейской мифологии Ж.Дюмезиль в соответствии с традициями французской социологической школы усматривал основание трех функций верховных богов в социальной структуре древнего индоевропейского общества, состоявшей, по его мнению, из «классов» жрецов, воинов и «трудящихся» — пастухов и земледельцев (следы этой древней организации можно усматривать в кастовой структуре древних индийцев и иранцев). Однако, В.Тернер показал более универсальный характер мифологической трехфункциональности и ее связь не с социумом, а с представлением о трехчастной структуре человеческого тела. «Вершина — ствол — корни» мирового дерева соответствуют модели человеческого тела («голова — руки — чресла») как идеалу космической организации, откуда функции духовности, силы и продуктивности в самых разнообразных мифологических системах и системах ритуалов. При этом Тернер показал неизбежность наряду со структурным упорядочиванием хаоса в космос тяготения к **антиструктуре**, разрушающей «нормальные» институты и дополняющей институционализированный социальный космос. Можно говорить как об асоциальной «нижней», так и о «героической», пассионарной «горней» ан-

тиструктурах. В частности антиструктурными являются переходные (лиминальные и маргинальные) социальные состояния.

Таким образом, человеческое бытие как бытие в культуре с самых разных точек зрения характеризуется тремя измерениями, родственными традиционным «разуму, воле и чувству».

Собственно областью рациональности является та сфера, в которой человек руководствуется чувством реальности или — в наиболее развитых культурах — необходимостью познания истины. Поскольку человек действует в упорядоченном культурном пространстве, критерии рациональности могут быть применены и в остальных измерениях (в любом проявлении «человеческих сущностных сил»), однако, каждое измерение автономно, в каждом действуют собственные мерки, несводимые к меркам разумности.

Насколько устарели традиционные представления об истине как «соответствии мыслей реальности»? Допустимы ли в свете достижений современной науки и философии оценки объективности знаний? С точки зрения Гуссерля претензии науки на объективность являются источником тяжелейшего кризиса европейской цивилизации; Хайдеггер, соглашаясь с такой оценкой, шел дальше своего учителя и усматривал источник кризиса духовной Европы в стремлении непременно сопоставить каждой духовной сущности некоторый набор объектов, вещей («постав» как важнейший порок цивилизации). Выражаясь языком логики, цивилизация приводит к потере интенционала (смысла) таких понятий, как «бытие», заменяя его экстенционалом (объемом или совокупностью вещей, которые «есть» для человека).

Отказ от идеи объективности знаний равносителен отказу от чувства реальности и, т.о., сильнейшей девиации, грозящей потерей многомерности бытия. Итоги исследований интеллектуальной деятельности позволяют утверждать, что для таких крайне пессимистических оценок познавательной деятельности XX век не дал оснований.

Обращаясь к эмпирическим исследованиям коммуникативной и мыслительной деятельности, можно охарактеризовать пространство интеллектуальной деятельности с помощью двух измерений. В сущности речь идет об эмпирических исследованиях той проблемы, которая в абстрактно-логическом виде сформулирована в свое время Фреге как проблема значения и смысла

и которая родственна проблеме соотношения синтаксиса и семантики.

В традиционном лингвистическом структурализме два фундаментальных измерения определялись как парадигматика и синтагматика, у Р.Якобсона речь идет о метафоре и метонимии как «осях» коммуникации, или об «осях» селекции и композиции. Исследованы в частности нарушения способности к речевой селекции и композиции (афазии) в связи с биологическими механизмами мышления и речи и в связи с функциональной асимметрией головного мозга. В общем можно говорить о парадигматическом измерении (способности к селекции) как о действии некоторого общего образца, по которому подбираются нужные объекты или нужные элементы фразы из некоторого множества возможных; синтагматическое измерение (способность к композиции) заключается в способности к построению последовательностей элементов речи. Если в первом измерении существенны отношения «объект — свойство», то во втором — «часть — целое».

Измерения селекции и композиции соответствуют измерениям объема и содержания (экстенционала и интенционала) в логическом пространстве, или семантике и синтаксису как измерениям в смысле Морриса.

Исследования эволюции мышления у детей (Ж.Пиаже и его школа) убедительно показывают, что решающий момент в становлении формального мышления — согласование между временными отношениями сходства (объемные отношения, селекция или парадигматика) и пространственными отношениями части и целого (содержательные отношения, композиция или синтагматика). Это соответствует установлению соответствия между семантикой и синтаксисом. Формирование логического пространства, таким образом, параллельно формированию языкового пространства («оси» селекции и композиции, по Якобсону) и, по данным Пиаже, параллельно формированию нравственного пространства, то-есть способности выйти за пределы чисто субъективной оценки.

Таким образом, без «поставы», сопоставления совокупности объектов каждому интеллектуальному образованию, невозможны мышление и речь. Согласование между семантикой и синтаксисом, селекцией и композицией характеризуют вербализованную культуру, но следует иметь в виду, что вербализованная культура

и соответственно формальное мышление являются лишь **упорядоченной** частью жизненного опыта индивида. В интеллектуальной деятельности и в коммуникации, претендующей на когнитивный характер, всегда имеется и невербализованная «антиструктура», которая вносит элементы хаоса в речевой и логический космос.

Изложенные соображения исключают из логического пространства такое измерение, как «отношение интерпретатора к знаку», или «прагматическое измерение знака» (Моррис). С этой точки зрения «прагматическое измерение» — то же, что «экспрессивное измерение коммуникации». Это не означает, что неправомерна «прагматическая семантика» или «логика практических рассуждений». Все может быть описано рационально, в том числе использование нерациональных критериев. В каждом из трех измерений — когнитивном, суггестивном и экспрессивном — можно выделить свой семантический и синтаксический аспекты, селекцию и композицию, свое логическое и лингвистическое пространство. Если отношение к реальности (и оценка на истинность/ложность) существенно для когнитивной коммуникации, то для суггестии существенно отношение намерения к реальности и последствиям действий (и оценка на эффективность), а для экспрессивной коммуникации — отношение мотива к выражению («совпадение выражения и реальности» понимается как искренность чувства).

Сохранение интуитивного представления об истинности как соответствия мыслей реальности не означает требования сопоставить некую реальность «вне человеческих мыслей и представлений» как сферу «вещей в себе» тому, что мы говорим и думаем. Реальность может быть дана нам только как «вещь для нас». Речь идет о том, что сознание всегда «интенционально» (Гуссерль), предложение всегда говорит о чем-то вне самого себя, ощущение всегда есть ощущение чего-то. Способ установления истинности и критерий истины — не сопоставление «мыслей с вещами», в частности в процессе практики, а **доказательство**. Мысль истинна не тогда, когда обнаружен соответствующий ей объект, а когда мысль доказана. Тайна истины — в пространстве доказательства.

Характеристика доказательства есть анализ его структуры, т.е. феноменологический анализ соотношения между его элементами. Структура доказательства не зависит от содержания (опытного или абстрактно-теоретического происхождения) предложе-

ний; доказательство гипотезы должно содержать обоснование того, что альтернативные ей гипотезы невозможны. Если утверждение доказано, то «на самом деле» положение дел таково, как говорится в этом утверждении. Иного смысла требование объективности истины не имеет. Процедура доказательства не тождественна процессу «открытия», и рационализм вовсе не требует отказа от не контролируемых разумом путей к порождению и формулировке утверждений; но **принятие** утверждения в качестве истины возможно либо в качестве гипотезы (без доказательства), либо в качестве истины (через доказательство). Эти положения рационализма регулируют деятельность в сфере разума, в частности **описания** суггестивной и экспрессивной деятельности (но не саму эту деятельность!).

Подлинная проблема, с которой рационализм сталкивался на протяжении последнего столетия, — это проблема логической непротиворечивости или, шире, проблема избегания абсурда.

Абсурд возникает тогда, когда в числе «возможных миров» (в том числе, например, лингвистически возможных языковых конструкций) оказывается «заведомо невозможный мир». Логической моделью абсурда является положение дел, когда из некоторых посылок вытекает все, что угодно, в частности утверждение и его отрицание. Рационализму всегда противостояло мистическое мировоззрение, которое усматривало в абсурде возможность прорыва к «подлинной реальности», «вещам в себе». Логико-философское оформление вера в абсурд как средство пересечь логическое пространство и выйти в абсолютную истину получает в тех древнегреческих учениях, которые связаны с шаманистскими традициями орфизма (в частности у элеатов и Гераклита). Мистическая диалектика как идеология религиозного «антиструктурного» движения имеет большую традицию, в частности, в немецком протестантизме; в «классическом немецком идеализме», в частности у Гете, можно усматривать рационализированный вариант мистики прорыва к истине через единство противоположностей. К этой традиции примыкает и Маркс.

Философия противоречий источник абсурда усматривала в идее бесконечности. Физика и математика после Ньютона и Лейбница спокойно обращалась с бесконечностью и непрерывностью вплоть до рубежа XIX и XX ст., когда эмпирические исследования бесконечной Вселенной и теоретический анализ оснований математики поставили вопрос о том, не опирается ли

вся наука на абсурд в виде неразрешимых антиномий, в частности парадоксов бесконечности. Несмотря на незавершенность исследований и обнаружившуюся неразрешимость многих проблем, можно утверждать, что результаты исследований проблемы истинности, доказательности и полноты теорий скорее оптимистичны. Они показывают, что в теории, существенно использующей идею бесконечности, можно «балансировать на грани допустимого» (Е.Вигнер).

Достаточно тревожно то обстоятельство, что при этом невозможно достичь полноты (дедуктивной) теории. Это можно понимать как несостоятельность представлений о магической силе логики, которой будто бы наделена исходная, аксиоматическая часть теории, о дедуктивной силе математического Слова. Представление об аналитической истинности сохранило архаическую по своим истокам веру в существование предложений, само понимание которых уже является одновременно и установлением их истинности (истинностное значение предложения есть функция его смысла). Источником этого убеждения является вера в Слово, которое становится Делом уже самим фактом его произнесения. В этом смысле пионерский логицизм был мифологией современной науки.

Вместе с тем исследование проблемы непротиворечивости показывают, что противоречия и абсурд вообще — не результат простой логической (лингвистической) ошибки, что они возникают как симптомы близости интеллектуальной катастрофы, из которой можно выйти лишь при условии универсального осмысления сложившейся познавательной ситуации.

Прохождение через абсурд напоминает прохождение через «точку бифуркации», если абсурд рассматривать как потерю структурной организации пространства (коллапс логического пространства). В антиструктурной «точке» абсурда возможно «сваливание» на какую угодно структуру, на какую именно — это зависит от случайных факторов, а в сфере духа — от свободного решения. Поэтому эволюция и прогресс заложены в человеческой культуре не как имманентная необходимость движения «вверх», а как возможность, столь же реальная, как и возможность тупика и деградации.

Подводя итоги исследованию проблемы истины в философии науки истекшего столетия, можно сказать, что человеческое познание не только чрезвычайно расширило свою сферу, но и

значительно лучше стало отдавать себе отчет в собственной ограниченности даже в тех пределах, где торжество разума и техники, казалось бы, не вызывает проблем. Прогресс в познании мира несомненен. Однако, это не позволяет утверждать, что аналогичные сравнения «развитого» и «отсталого», «лучшего» и «худшего», т.е. критерии прогресса, действуют и в остальных измерениях человеческого бытия, т.е. во всем пространстве культуры.

Используя психоаналитические критерии, Э.Фромм попытался оценить некоторые примитивные культуры с учетом всех человеческих измерений и пришел к выводу, что существуют архаические культуры как жизнеутверждающие, так и деструктивные (и промежуточные между ними). При этом данные характеристики не коррелируют ни с культурно-хозяйственными типами, ни с богатством обществ и развитостью их производительных сил. Продолжая мысль Фромма и применяя его методику к анализу этнологического материала и мифологии таких архаических обществ, как скифо-сарматское (праосетинское), древнегерманское, даже древнегреческое, можно прийти к выводам о деструктивном их характере. Эти выводы парадоксальны, так как они противоречат по крайней мере тому неоспоримому факту, что древнегреческая культура была чрезвычайно продуктивной. Однако, открытие тех черт, которые мы связываем с деструктивностью и которые определяли трагический характер древнегреческой культуры, послужило Ницше толчком для поисков путей преодоления ограниченностей европейской цивилизации, открывшим целую эпоху в духовной истории Европы.

Если ужас и смех представляют собой два полюса соприкосновения человека с хаосом, деструкцией, смертью, то **культура ужаса** и **культура смеха**, трагедия и карнавал, являются средствами **преодоления хаоса**, асоциальности, разрушения, порождения некоторого высшего порядка. История трагедийного и смехового осмысливания бытия демонстрирует одновременно и прогресс эстетический, и прогресс нравственный. В трагедии Ницше увидел преодоление индивидом своего смертного страха, своей личной слабости и обреченности через непосредственное слияние с другими — как отзвук древнего соучастия в оргиастическом единении индивидов через ритуальное действо. Здесь отождествлены различные вещи: единение индивидов через **антиструктурное**, маргинальное и лиминальное экспрессивное дей-

ство, шаманистский ритуал (ибо поочередно аполлонийский, дионисийский, орфический культы были полушаманистскими, принесенными в Элладу из фриго-фракийского мира), — и отделение божественных мистерий от трагедий, посвященных не богам, а героям. Благодаря отделению исчезает катарма — очистительная жертва, первоначально человеческая, остается катарсис — процесс очищения, и вся жестокость и ужас мира деструкции остаются позади, оплаканные, осмеянные и забытые.

Исследование исторических корней трагедии и карнавала открыло новую эпоху в изучении культурного пространства человечества. Поиски архетипов — первообразцов различных культурных образов — привели к открытию явного или неявного цитирования, к констатации превращений продуктов культуры в образец (норму, парадигму) и тем самым — в измерение культурного пространства. Различные культуры — это различные способы тематизации реальности, по терминологии Гуссерля, или различные способы ставить вопросы (в большей степени, чем различные ответы: различные ответы на один вопрос могут сосуществовать в одной культуре).

В мировой культуре можно выделить архетипы модели мира, сакрального и профанного, жертвы как способа организации хаоса в космос, «шаманского полета» — путешествия на «тот свет», архетип близнецов (двойников). В рамки архетипа укладываются невероятно отдаленные культурные феномены — от выделения в модели мира верха, середины и низа до выделения трех мировых констант в современной физике, от «объяснения» профанных явлений через незримые сакральные сущности до дедуктивного вывода, от конструирования двойников человека в виде зеркального образа, имени, тени, следа и т.п. до конструирования «логических двойников» предложений — объектов «истина»/«ложь». Такие объединения разнохарактерных и разновременных культурных образований позволяют глубже понять современную науку и культуру; с точки зрения концепции парадигм науки можно было бы рассматривать архетипы в качестве парадигм очень современных научных конструкций. Однако, уже эти аналогии показывают невозможность объяснить современные достижения науки через парадигмы — так же, как нельзя вывести мировые константы из координат мирового дерева.

Представление о развитии через катастрофы (точки бифуркации) позволяет скорректировать ставшее привычным предс-

тавление о роли парадигм в формировании научных теорий. «Вывести» содержание теории из парадигмы задним числом всегда возможно так же, как объяснить цепью причин и следствий события после того, как из всех возможностей, заключенных в системе, она выбирает одну («сваливается на одну из структур»). В развитии науки формированию основной идеи предшествует построение формальной структуры, содержательный смысл которой долго остается неясным.

Подобный процесс совершается и в искусстве — образуется как бы ген, копия, «двойник» некоторой структуры. Так, введенные средневековыми монахами для облегчения запоминания мелодий словесные дубликаты («проза» или «секвенции») заполняют музыкальное пространство дополнительными фразами, строя иногда параллели сакральных и бытовых песенных текстов, чем обесценивается слово и главным делается соотношение музыкальных рисунков в полифонии. Стремление спасти Слово в эпоху контрреформации приводит к развитию музыки, в которой текст значим, — к опере, тяготеющей к трагедии (не случайно первой оперой Монтеверди был «Орфей»). С другой стороны, пытаясь обуздать развитие культовых действий в мистерию, церковная музыка порождает пассионы, разрастающиеся до глубокого трагического осмысления человеческого бытия.

В истории искусства, как и в истории науки, мы видим возникновение структурных «копий» или «двойников», воспроизводимых в новой культурной среде. Если этот «двойник» оказывается в среде, которую способен художественно организовать, порождается совершенно новое культурное явление, происходит **открытие** художественных свойств мира. Именно это «путешествие структур» порождает явление, неточно характеризуемое как «конфликт интерпретаций» (П.Рикер, Ч.Тейлор). Речь идет, собственно, не об интерпретациях, а о рождении новых и новых культурных явлений на основе структур, мертвых самих по себе. В случае, когда высокохудожественное явление попадает в среду, где функционирует просто как символ, наступает вырождение его как явления искусства, стилизация и деградация. Характерно, что и развитие математических структур на этапе, когда еще неясны их возможная семантика и физический смысл, подчинено критериям красоты. И «гармония алгебры», и «алгебра гармонии» свидетельствуют о не оцененной еще роли ощущения мирового порядка как красоты.

Сравнение выделенных выше трех измерений индивидуального и социального бытия — когнитивного, суггестивного и экспрессивного — по линии «анализ — синтез» облегчает решение некоторых спорных вопросов.

Речь идет о том, что структуралистские исследования в области теории речевой деятельности, психолингвистики и поэтики по существу продолжили теорию значения и смысла на неожиданном эмпирическом материале и позволяют выработать некие общие взгляды. Особенно важно в связи с этим установление взаимоотношений между аналитическими механизмами (отношения «вещь — свойство») и синтезом (отношения «часть — целое»). Аналитическая деятельность, тяготеющая к вычислению, сводит проблемы типа «часть — целое» к оперированию множествами, где можно переходить от свойств к объектам и наоборот. Условно говоря, происходит «перебрасывание налево», к механизмам, обычно локализуемым в левом полушарии головного мозга, всех видов интеллектуальной деятельности. При таком сведении задач к задачам аналитического (вычислительного в том числе) типа в тени оказывается не менее важная «правая» деятельность, обеспечивающая целостность. Между тем даже в абстракции невозможно отделение этих двух механизмов — понятие «множество» предполагает целостность совокупности элементов (compression).

Эти механизмы исследованы Якобсоном преимущественно на той высокосложной экспрессивной деятельности, которая связана с поэтикой (метонимия и метафора как оси художественного восприятия). Проводя аналогии между метонимией и синтезом, метафорой и анализом, мы тем самым в некотором смысле говорим о «художественном мышлении».

Такая же параллель возможна и в сфере суггестивной деятельности. Разграничение между механизмами оценок по принципу «вещь — свойство» (анализ) и «часть — целое» (синтез) позволяет понять природу трудностей, связанных с оценкой целей и средств. Если отталкиваться только от представления целей, средств и результатов через соответствующие множества объектов, невозможно выбраться из парадоксальной ситуации «цель оправдывает средства». Только когда мы рассматриваем деятельность как целое, бесчеловечный характер действия, хотя бы он и приводил исключительно к положительным результатам, оказывается ведущим к скрытому хаосу и деструкции.

Попытки вывести различные социальные и культурные измерения из какого-либо одного фундаментального противоречат основным тенденциям и результатам современного научного сознания. Логичнее говорить об автономии взаимосвязанных пространств; так, пространства права и морали, некогда составлявшие одно пространство *topos*, сегодня автономны, но право не имеет оправдания в самом себе, а может быть оправдано моралью. Общества и культуры могут рассматриваться как целостные системы с характеристиками, воспроизводящими характеристики личности, но это всего лишь пространства, предоставляющие предпочтительные возможности определенного типа личностям.

Нет неизбежности прогресса, как нет неизбежности и дегерации. Есть возможность того и другого. На каждом этапе развития человечества возникала и страшная перспектива «пространства смерти» («культуры террора» — М.Тауссиг), преодолевавшаяся с огромным трудом и не везде. Европейская цивилизация не составляет исключения, но ее главное преимущество — максимальная автономия ценностных ориентаций (свобода, справедливость, солидарность), предоставляющая ей наилучшие шансы балансировать на грани возможного.

ЛІТЕРАТУРА

- Байбурін 1983. — Байбурин А.К. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. — Л., «Наука», 1983.
- Барвайс та ін. 1977. — Справочная книга по математической логике. Под ред. Дж.Барвайса. Часть IV. Теория доказательств и конструктивная математика. — М., «Наука», 1983.
- Барт 1950... — Барт Р. Избранные работы: Семиотика. Поэтика. — М., «Прогресс», 1994.
- Бахтін 1965. — Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. — М., 1965.
- Беме 1623. — Jakob Boehme. Von den Gnadenwahl. Stuttgart, 1988.
- Бенвенист 1970. — Эмиль Бенвенист. Словарь индоевропейских социальных терминов. — М., «Прогресс», 1995.
- Бергсон 1900. — Анрі Бергсон. Сміх. К., 1994.
- Белый 1905. — Ибсен и Достоевский./ Андрей Белый. Символизм как миропонимание. — М.: Республика. — 1994.
- Белый 1928. — Почему я стал символистом./ Андрей Белый. Символизм как миропонимание. — М.: Республика, 1994.
- Вавілов 1961. — С.И.Вавилов. Исаак Ньютон. — М., Изд-во АН СССР, 1961.
- Винничук 1988. — Л.Винничук. Люди, нравы, обычаи Древней Греции и Рима. — М., «Высшая школа», 1988.
- Вігнер 1959. — Е.Вигнер. Этюды о симметрии. — М., «Мир», 1971.
- Гайдеггер 1938. — Мартин Хайдеггер. Время и бытие. — М., «Республика», 1993.
- Гайзенберг 1971. — В.Гейзенберг. Значение красоты в точной науке.// В.Гейзенберг. Шаги за горизонт. М., «Прогресс», 1987.
- Гегель 1807. — Гегель, Сочинения, т.IV, М., 1959.
- Гегель 1812. — Гегель. Наука логики. Т.1. — М., «Мысль», 1970.
- Гегель 1813. — Гегель. Наука логики. Т.2. — М., «Мысль», 1971.
- Гінтіка 1978. — Хинтиikka Я. В защиту невозможных возможных миров.// Я.Хинтиikka. Логико-эпистемологические исследования. — М., «Прогресс», 1980.
- Гуссерль 1936. — Гуссерль Э. Кризис европейского человечества.// Э.Гуссерль. Философия как строгая наука. «Сагуна», Новочеркасск, 1994.

- Галілей 1632. — Галилео Галилей. Диалог о двух важнейших системах мира. // Избранные сочинения в двух томах. Т.1. — М., «Наука», 1964.
- Гамкрелідзе, Иванов 1984. — Т.В.Гамкрелідзе, Вяч.Вс.Иванов. Индоевропейский язык и индоевропейцы. Т.II. — Изд. ТГУ, Тбилиси, 1984.
- Гарднер 1960. — М.Гарднер. Примечания. // Люис Кэррол. Приключения Алисы в стране чудес. Алиса в Зазеркалье. — М., «Правда», 1985.
- Гете — Еккерман. — Гете И.В. Собрание сочинений в десяти томах. — М., 1980, т.10.
- Гетевские чтения 1984. — М., «Наука», 1986.
- Гік 1982. — Гик Е. Занимательные математические игры. — М. — «Наука». — 1982.
- Гріоль 1948. — Griaule M. Dieu d'Eau. — Paris, 1948.
- Ишмуратов 1987. — А.Т.Ишмуратов. Логический анализ практических рассуждений. — К., «Наукова думка», 1987.
- Девідсон 1973. — Р.Дэвидсон. Африканцы. Введение в историю культуры. М., «Наука», 1975.
- Діонісій Ареопагіт. — Дионисий Ареопагит. — СПб., «Глаголь», 1995.
- Дірак 1939. — П.А.М.Дирак. Отношение между математикой и физикой. // П.А.М.Дирак. К созданию квантовой теории поля. — М., «Наука» 1990.
- Дюмезіль 1965. — Ж.Дюмезиль. Осетинский эпос и мифология. — М., «Наука», 1976.
- Дюмезіль 1977. — Ж.Дюмезиль. Верховные боги индоевропейцев. М., «Наука», 1986.
- Эйнштейн 1918. — Принципы научного исследования. // А.Эйнштейн. Физика и реальность. М., «Наука», 1965.
- Еліаде 1951. — Mircea Eliade. Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase. Paris, 1951.
- Еліаде 1970. — Mircea Eliade. De la Zalmoxis la Genghis-Han. Bucarest, Humanitas, 1995
- Еліаде 1993. — Mircea Eliade. Morfologia religiilor. Prolegomene. Bucuresti, «Jurnalul literar», 1993,
- Иванов 1906. — Вячеслав Иванов. Эллинская религия страдающего бога. // Эскил. Трагедии. М., «Наука», 1989, с.310).
- Иванов 1922. — Вячеслав Иванов. Дионис и прадионисийство. // Там же.
- Иванов 1974. — Вяч. Вс. Иванов, Очерки по истории семиотики в СССР. — М., «Наука», 1974.

- Клейн 1871. — Клейн Ф. Сравнительное обозрение новейших геометрических исследований («Эрлангенская программа»). // Об основаниях геометрии. М., 1956.
- Клейн 1918. — Клейн Ф. Об интегральной форме законов сохранения и теории пространственного мира. // Эйнштейновский сборник 1980 — 1981. — М., «Наука», 1981.
- Левин 1971. — С. Левин. Прагматическое отклонение метафоры. // Теория метафоры. — М., «Прогресс», 1990.
- Леві-Строс 1957. — К. Леві-Строс. Структурная антропология. — М., «Наука», 1983.
- Ленін 1915. — В.И. Ленин. Философские тетради. // Сочинения, т.38. М., 1958.
- Леонгард 1976. — Карл Леонгард. Акцентуированные личности. — К., «Вища школа», 1981.
- Лихачов 1963-1973. — Система литературных жанров Древней Руси. Зарождение и развитие жанров древнерусской литературы. // Д.С. Лихачев. Исследования по древнерусской литературе. — Л., «Наука», 1986.
- Лихачов, Панченко, Понирко 1984. — А.С. Лихачев, А.М. Панченко, Н.В. Понирко. Смех в древней Руси. — Л., «Наука», 1984.
- Лоренц, 1963. — Lorenz K. Das sogenannte Boese. Zur Naturgeschichte der Agression. Wien, Borotha-Schoeler Verlag, 1963.
- Лотман, Успенский 1984. — Ю.М. Лотман, Б.А. Успенский. «Письма русского путешественника» Карамзина и их место в развитии русской культуры. // Н.М. Карамзин. Письма русского путешественника. — Л., «Наука», 1984.
- Лурія 1974. — А.Р. Лурія. Об историческом развитии познавательных процессов. М., «Наука», 1974,
- Льзов 1992. — С.В. Лезов. Канонические евангелия (Введение). // Канонические евангелия. М., «Наука», 1992.
- Маккьоро 1920. — Macchioro, Zagteus, Studio sull'orfismo. Bari, 1920.
- Маркс 1844. — К. Маркс и Ф. Энгельс. Из ранних произведений. М., 1956.
- Маркс 1867. — Маркс К. Капитал. Т.1. — М., 1955.
- Марутаев 1978. — Марутаев М.А. О гармонии как закономерности. // Принципы симметрии. — М., «Наука», 1978.
- Маркс 1879-1880. — Маркс К. Замечания на книгу А. Вагнера. — К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т.19.
- Метнер 1914. — Эмилий Метнер. Разбор взглядов Р. Штейнера в связи с вопросами критицизма, символизма и оккультизма. М.: Мусарет, 1914.

- Міріманов 1972. — Стилистическая эволюция наскальной живописи Сахары. // Ранние формы искусства. — М., «Искусство». — 1972.
- Николай Кузанский. — Апология ученого незнания. // Николай Кузанский. Сочинения в двух томах. Т.2. — М., «Мысль», 1980.
- Остин 1962. — Austin J.L. Sense and Sensibilia. Oxford, Oxford University Press, 1962.
- Панченко 1984. — Панченко А.М. Русская культура в канун Петровских реформ. — Л., «Наука», 1984.
- Пиаже 1923. — Жан Пиаже. Речь и мышление ребенка. М., «Педагогика-Пресс», 1994.
- Пиаже, Инельдер 1959. — Ж.Пиаже и И.Инельдер. Генезис элементарных логических структур. М., ИЛ, 1963.
- Попов 1979. — В.Л.Попов. Инвариант. — Математическая энциклопедия. — Т.2. — М., 1979.
- Попович 1975. — Попович М.В. Философские вопросы семантики. — Киев, «Наукова думка», 1975.
- Попович 1985. — Попович М.В. Мировоззрение древних славян. — К., «Наукова думка», 1985.
- Пригожин, Стенгерс 1979. — Илья Пригожин, Изабелла Стенгерс. Порядок из хаоса. — М., «Прогресс», 1986.
- Пропп 1928. — Пропп В.Я. Морфология сказки. — Л., 1928.
- Пропп 1939. — Пропп В.Я. Ритуальный смех в фольклоре. (По поводу сказки о Несмеяне). — Учен. зап. ЛГУ. Сер. филолог. наук, 1939, № 46, вып. 3.
- Пропп 1946. — Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. — Л., Изд. ЛГУ, 1986.
- Пропп 1984. — В.Я.Пропп. Русская сказка. — Л., ЛГУ, 1984.
- Пуанкаре 1902. — Наука и гипотеза. // Анри Пуанкаре. О науке. — М., «Наука», 1990.
- Пуанкаре 1905. — Ценность науки. // Анри Пуанкаре. О науке. — М., «Наука», 1990.
- Реале і Антісери 1983. — Реале Джованни и Антисери Дарио. Западная философия от истоков до наших дней. Ч.2. СПб., «Петрополис», 1994.
- Рікер 1988. — Рікер Поль. Коло доведення. // Навколо політики. К., 1995.
- Рікер 1990. — Рікер Поль. Джон Роулз: від моральної автономії до фікції суспільної угоди. // Навколо політики. К., 1995.
- Рікер 1970. — Рікер Поль. Конфликт интерпретаций. — М., «Медиум», 1995.

- Рок. — И.Рок. Введение в зрительное восприятие. Кн. 1. М., «Педагогика», 1980.
- Серль 1979. — Searle J.R. A taxonomy of illocutionary acts. // Searle J.L. Expression and Meaning. Cambridge, Cambridge University Press. — 1979.
- Серль, Вандервекен 1984. — Дж.Серль и Д.Вандервекен. Основные понятия исчисления речевых актов. // Новое в зарубежной лингвистике. Вып. XVIII. — М., «Прогресс». — 1986.
- Снорри Стурлусон. — Снорри Стурлусон. Круг земной. М., «Наука», 1980.
- Стахов 1984. — Стахов А.П. Коды золотой пропорции. — М., «Радио и связь», 1984.
- Степанов 1975. — Ю.С.Степанов. Методы и принципы современной лингвистики. — М., «Наука», 1975.
- Тарский 1935. — A.Tarski. Logic, Semantics, Metamathematics. — Oxford, 1956.
- Taussir 1984. — Michael Taussig. Culture of terror — space of death: Roger Casement's Putumayo report and the explanation of torture. // Interpretative social science. A second look. Ed. by P.Rabinow I W.Sullivan. — Univ. of California Press. — Berkeley — Los Angeles — London. — 1987.
- Тейлор 1971. — Charles Taylor. Interpretation and the science of man. // Interpretative social science. A second look. Ed. by P.Rabinow I W.Sullivan. — Univ. of California press. — Berkeley — Los Angeles — London., 1987.
- Тернер 1966. — В.Тернер. Цветовая классификация в ритуале ндембу. // В.Тернер. Символ и ритуал. М., «Наука», 1983.
- Тернер 1974. — В.Тернер. Ритуальный процесс. // Там же.
- Тихолаз 1995. — Тихолаз А.Г. Геракліт. — Київ, «Абрис», 1995.
- Толстой 1995. — Толстой Н.И. Н.С.Трубецкой и евразийство. // Н.С.Трубецкой. История. Культура. Язык. — М., «Универс», 1995.
- Топоров 1972. — Топоров В.Н. К происхождению некоторых поэтических символов. // Ранние формы искусства. — М., «Искусство», 1972.
- Топоров 1994а. — Топоров В.Н. Древо мировое. // Мифы народов мира. Энциклопедия. Т.1. М., 1994.
- Топоров 1994б. — Топоров В.Н. Модель мира. // Там же, т.2.
- Топоров 1994с. — Топоров В.Н. Хаос первобытный. // Там же.
- Уильямс 1981. — Д.Л.Уильямс. Пересекая границу... Психологическое изображение пути знания Карлоса Кастанеды. — Воронеж, НПО «Модэк», 1994.

- Фейербах 1842 . — Л.Фейербах. Сущность христианства. Избранные философские произведения, т.II, М.,1955.
- Фейнман 1963. — Р.Фейнман, Р.Лейтон, М.Сэндс. Фейнмановские лекции по физике. Вып. 4. М.,«Мир», 1965.
- Флоренский 1918. — Флоренский П.А. Т.2. У водоразделов мысли. — М.:«Правда», 1990.
- Франк-Каменецкий 1983. — М.Д.Франк-Каменецкий. Самая главная молекула. М.,«Наука», 1983.
- Фрейд 1916-1917. — Зигмунд Фрейд. Введение в психоанализ. Лекции. — М.,«Наука», 1989.
- Фромм 1973 . — Э.Фромм, Анатомия человеческой деструктивности, М.,Республика, 1994.
- Чочиев 1985. — А.Р.Чочиев. Очерки истории социальной культуры осетин. Цхинвали, «Ирыстон», 1985.
- Шредингер 1944. — Шредингер Э. Что такое жизнь? — М., Атомиздат, 1972.
- Яглом 1969. — И.М.Яглом. Принцип относительности Галилея и неевклидова геометрия. — М.,«Наука», 1969.
- Якобсон 1956. Два аспекта языка и два типа афатических нарушений.//Теория метафоры. М.,«Прогресс», 1990.
- Якобсон 1958. — Р.Якобсон. Доклад на IV Международном съезде славистов.//Роман Якобсон. Избранные работы. М.,«Прогресс», 1985)

ЗМІСТ

Вступне слово
4

Розділ I. Структура і рух

Ерлангенська програма і «математичний структуралізм»
8

Структура (8). — Інваріант. Ідеологія «Ерлангенської програми» (10). — Математичний простір (14)

Випадок, ентропія і інформація
17

Детерміновані і імовірносні системи (17). — Ентропія і інформація (22).

Дисипативні структури. Інформація і еволюція
26

«Біологічний структуралізм»
31

«Гуманітарний структуралізм»
35

Лінгвістичний структуралізм (36). — Структуралізм в етнології (39).

Структуралістська «феноменологія духу»
45

Психоаналіз (45). — Структуралізм у психології (46). — Філософська феноменологія (47).

Розділ II. Багатомірна людина

Структура, простір, інформація, психічна енергія
52

Простір і поле (52). — Інформація (54). — «Психічна енергія» (56).

Філософські асоціації: світ як проєкція людських «сутнісних сил»
59

Три виміри людини
63

Три фундаментальні виміри комунікації
69

Простір комунікації (69). — Когнітивний вимір комунікації (73). — Сугестивний вимір комунікації (74). — Експресивний вимір комунікації (75).

Спілкування як дія	77
Буття як порядок і хаос	82
Розділ III. Істина і абсурд	
Проблема істини і «криза європейської культури»	90
Емпіричні дослідження безконечності	96
Суперечності в основі точного мислення	101
<i>Суперечливі теорії і «суперечливі поняття» (101). — Суперечливість і неповнота в дедуктивних теоріях (103). — Екстенціональний та інтенціональний виміри (109).</i>	
Простір індивідуальної психіки і мислення	111
Індивідуальний розвиток мислення	118
Прийняття істини	122
Аналіз і синтез: два виміри	127
Сенс і нонсенс	132
Прорив через абсурд: містика протириччя	138
Раціоналізоване протириччя: німецька діалектика	144
Замикання простору — колапс	152
Розділ IV. Істина, добро і краса	
Простір культури	158
Людські риси культур. Типологія Фромма	162
<i>Параметри культур і параметри індивіда (164). — Ав- тономія просторів (166). — Різність стартових пози- цій (167). — Дискретність культурного поля людства (167).</i>	

Історичні приклади: скіфо-сармати	
169	
Германці	
173	
Греки	
176	
Трагедія і антиструктура	
179	
Культура плачу і культура сміху	
185	
Переосмислення структур	
188	
Філософія символізму і структурна семіотика	
191	
«Вічні структури» — архетипи	
199	
<i>Модель світу (200). — Сакральне і профанне (203). —</i>	
<i>Жертва (209). — Подорож на «той світ» (214). —</i>	
<i>Двійники (216).</i>	
Еволюція і деградація	
219	
Парадигма і смисл трагедії	
224	
Прорив через абсурд	
228	
Пізнання істини як розуміння: аналіз і синтез	
233	
Від простору міфа до художнього простору і зворотно	
240	
В силовому полі сугестії	
252	
Структура і прогрес: свобода, рівність, братерство	
259	
Резюме	
267	
Література	
282	

