Національна академія наук України
Центр гуманітарної освіти

ОЛЕКСАНДР КИРИЛЮК

ДОПОВІДІ
ТА
СТАТТІ

1977-2020

До 70-ліття від дня народження

ФІЛОСОФСЬКА АНТРОПОЛОГІЯ, ЛЮДИНА І СВІТ

ЕТНОАНТРОПОЛОГІЯ

СТАНОВЛЕННЯ, РОЗВИТОК ТА ІМПЛЕМЕНТАЦІЯ КОНЦЕПЦІЇ УНІВЕРСАЛІЙ КУЛЬТУРИ

МЕТАФІЗИКА

ЛОГІКА ТА МЕТОДОЛОГІЯ НАУКОВОГО ДОСЛІДЖЕННЯ

ФІЛОСОФІЯ СВІДОМОСТІ, ФЕНОМЕНОЛОГІЯ, ГЕРМЕНЕВТИКА

СОЦІАЛЬНА ТА ПОЛІТИЧНА ФІЛОСОФІЯ

ГЕЛОЛОГІЧНІ ДОСЛІДЖЕННЯ. СМІХОВА КУЛЬТУРА

РЕКОНСТРУКТИВНІ КУЛЬТУРОЛОГІЧНІ ФОЛЬКЛОРИСТИКА, УРБАНІСТИКА ТА СЕМІОТИКА

ВОЛОШИНОЗНАВСТВО

ФІЛОСОФСЬКА МЕМУАРИСТИКА

Київ-Одеса 2021

УДК 11; 130.2 та окремо за статтями
ББК 71.0
К 43 (Кирилюк)

Ювілейна збірка до 70-річчя професора О. С. Кирилюка включає до себе статті та тези, написані за матеріалами доповідей на симпозіумах, наукових конференціях, семінарах, починаючи від 1977 року до теперішнього часу. Тематика доповідей віддзеркалює широту наукових інтересів вченого, охоплюючи філософську антропологію, національне питання, метафізику, проблеми логіки та методології наукового дослідження, методологію історичного пізнання, феноменологію та герменевтику, актуальні соціально-політичні проблеми, реконструктивну семіотику, дослідження природи сміху, культурологічні студії з фольклору, казок та обрядів, аналіз структури текстів культури, дослідження творчості М. Волошина та О. Фрейденберг. Не дивлячись на цю багатовекторність, більшість робіт поєднує єдиний підхід до предмету розгляду на підставі авторської концепції категорій граничних підстав як універсалій культури. Основні роботи з цієї тематики виділені в окрему рубрику. Збірка містить також розділ з філософської мемуаристики, присвячений відомим українським філософам, а також спогади про Інститут філософії НАН України кінця 1970-х рр. та про повсякдення київської та..одеської філософських комунікативних спільнот.

Для фахівців з філософії, культурології, семіотики, етнології, політології, методології пізнання, аспірантам, студентам різних спеціальностей, для всіх, хто цікавиться висвітленими у збірці проблемами.

Затверджено до друку Вченою радою Центру гуманітарної освіти Національної академії наук України, протокол № 1 від 29 вересня 2020 року

Кирилюк О. С. Доповіді та статті. 1977-2020 рр.: ювілейна зб. наукових праць до 70-річчя проф. О. С. Кирилюка / Олександр Сергійович Кирилюк / список літ. та резюме англ. та рос. мовами наприкінці статей ; укр., болг., польск. та рос. мовами – Національна академія наук України. Центр гуманітарної освіти – Київ-Одеса, 2021 – 776 с.

ISBN 978-966-02-9382-3

© Кирилюк О. С., 2021

ДО ЛЮБ'ЯЗНОГО ЧИТАЧА

Дана збірка є перевиданням моїх статей та тез доповідей, оприлюднених у філософській періодиці, починаючи від 1977 року. Її мета – звести в одному томі майже всі мої попередні публікації, оскільки вони опинились «розкиданими» по різних журналах та збірках. Доступ до них читача ускладняється ще й тим, що перші публікації, на відміну від недавніх, не мають свого електронного варіанту, а деякі відсутні й у бібліотеках.

Переважну більшість статей надруковано за матеріалами доповідей та виступів на симпозіумах та наукових конференціях, хоча частина з них апробувалися у вигляді окремих лекцій для колег або у складі лекційних курсів для аспірантів та студентів. Лише в окремих випадках доповідь робилася на підставі вже оприлюдненої праці, і метою цього було прагнення донести до колег наявні у ній положення, котрі були варті їхньої уваги і котрі не попали до їхнього поля зору, хоча ці викладки були вельми важливими для переосмислення або перегляду усталених, але помилкових поглядів. Зокрема, це стосується В. Я. Проппа, концепція якого давно віджила, є самосуперечливою і до того ж вторинною (стосовно ідей Романа Волкова), хоча більшість дослідників структури казки і структури текстів культури взагалі ще й досі некритично її використовують. Так само додаткових донесень потребувало дослідження вчення Г. С. Сковороди про світи, котрих він налічував не три, як це повторюється більшістю авторів від видання до видання, а чотири основних і багато похідних.

Республікація здійснюється мовою оригіналу – українською, російською, болгарською та польською (двомовні публікації дані українською). Тексти, природно, зазнали певних змін. Зрозуміло, що автор без вказівки на це виправив всі виявлені граматичні помилки, а кореговані стилістичні зміни як відмінні від оригіналу взяті у дужки < >. Так само у таких дужках дані деякі потрібні для кращого розуміння викладеної думки додаткові пояснення. Ті частини текстів, котрі автор з різних резонів вилучив у передруці (повтори, невдалі формулювання, обов'язкові на той час ідеологічні «доважки») позначені як […]. Оптимізовано також розбивку текстів на абзаци. Хоча у різних виданнях у різні роки до оформлення наукового апарату висувались та продовжують висуватись різні вимоги, всі вони, включно з транслітерованим списком літератури, уніфіковані та приведені до одного з останніх стандартів, втім, без друку зайвих точок. Більшість цитованих робіт наводиться з вказівкою на загальну кількість сторінок у збірках чи журналах, в яких вони були надруковані, вказано також діапазон сторінок розміщених в них статей. Посилання на електронні документи дається у вигляді простого наведення їхньої адреси.

Мірою можливості посилання на всі видання супроводжуються якомога широкою бібліографічною інформацією, включаючи дані про наукових редакторів, провідні установи, перекладачів та інше. Разом з тим при наведенні першого джерела публікації вихідні дані видання були скорочені до мінімуму. Якщо автор написав статтю у співавторстві, то прізвище/а співавтора/ів вказується саме тут. Тут же, на початку статті, наводяться відомості про розширені або скорочені публікації даної статті (наприклад, у випадку включення основних ідей статті до монографії) або її варіанти чи препринти. Внаслідок того, що оприлюднення окремих статей іноді затягувалось на пів десятиліття (що видно з великої різниці між датою

проведення конференції, де робилась доповідь на цю тему, і датою публікації у цьому «спізнілому» виданні), автор друкував їх в інших виданнях. Є й паралельні видання однієї статті, коли затримана одна видавалась вже після того, як її надрукував інший науковий орган. Ці паралельні публікації також згадані на початку статей.

У свій час не існувало вимоги додавати до статті анотації та обов'язково наводити УДК, тому частина оригінальних статей автора видавались без них. З огляду на це, автор написав анотації до таких статей та навів відповідний універсальний децимальний класифікатор там, де він були відсутній. В інших випадках, коли анотації були, але лише українською, до статей були додані анотації англійською та російською, а також – мовою оригіналу, якщо публікація була в іноземному виданні. При цьому автор вважав, що для кращого донесення викладених у статтях ідей та міркувань до неукраїномовного читача анотації іноземними мовами часто було розширено до рівня мікрорефератів цих статей чи тез (у тому колі й тих анотацій, які вже були наявні у першій публікації).

Матеріал збірки розбито на розділи, але їхній порядок не означає пріоритетності, тим більше, що ця рубрикація є дещо умовною – адже провідна тема моїх досліджень – універсалії культури, окрім спеціальної рубрики, широко репрезентована і в статтях в інших розділах. Тобто, статті та тези згруповані у збірці за рубриками на підставі їхньої провідної тематики та проблематики, хоча у цілому більшість з них поєднує та обставина, що, не дивлячись на тематичну відмінність, я продовжував майже у кожній праці розробляти, розвивати та застосовувати концепцію категорій граничних підстав як універсалій культури. Тим не менш, публікації за своєю провідною спрямованістю відрізняються одна від одної, що і стало підставою для їхньої розміщення у різних розділах. Всередені рубрик статті та тези розташовано хронологічно. Майже у кожній рубриці є статті, що мають концептуальний характер, коли моя концепція універсалій культури не тільки підтверджувала свою універсальність та евристичність на досить широкому матеріалі, але й дозволяла подивитися на проблему під нетрадиційним кутом зору.

У першому розділі, «*Філософська антропологія*», такими програмними статтями є статті про трансцендування як сутнісну рису людини та про через-себе-буття людини, де показано, що сутністю людини є визначальна її відсутність, але, не дана від природи, ця сутність полягає у вродженої здібності людини до формування власної сутності. Що стосується світу людини, то класичне визначення світу в працях Київської школи філософії як проекції людських смислів на об'єктивну реальність було розвинуто до розуміння суб'єкту цієї проективності перш за все як суб'єкту комунікативного. Радикальному перегляду було піддано вже згадуване вище невірне розуміння вчення Г. С. Сковороди про світи – світ, який ловив його, та не спіймав – це далеко не «вищий» світ (громада) порочних людей. На прикладі філософських робіт Ф. Бекона і Б. Спінози було спростовано традиційне розуміння філософії Нового часу як виключно гносеологічно орієнтованої і показано, що гуманістичні життєзначущі мотиви, проблема людини, її смерті та безсмертя, були притаманні їй, можливо, більшою мірою, ніж гносеологія.

У розділі «*Етноантропологія*», присвяченого національному питанню, у статті про універсально-культурні виміри сучасного філософсько-антропологічного знання було показано, що установка на ствердження певною національною спільнотою власного життя лише тоді дійсно відповідатиме як спільній антропологічній,

так і єдиній культурній сутності людства, коли вона спирається на принципове визнання права на повноту життя всіх інших національних спільнот в усіх його проявах, у тому колі – у національно інституціолізованих формах. На основі вказаних міркувань у статті визначені глибинні історичні відмінності між Україною та Росією у виборі засобів реалізації базисної культурно-світоглядної установки в її національно-державницьких проявах. Тут же було розкрите проблемне питання про чинники, котрі визначили українську національну резистенцію, завдяки чому українці успішно протистояють довготривалим асиміляторським атакам на нашу національну ідентичність, на ті форми національно-історичної пам'яті, котрі її визначали. Обґрунтовано, що цими чинниками у першу чергу були символічна креативність та соціальна естафета.

Розділ про *становлення, розвиток та імплементацію концепції універсалій культури* цілком відповідає своїй назві. Розпочата у Болгарії під час стажування у середині 1980-х років у низці публікацій, ця концепція, пройшовши низку термінологічних уточнень, зокрема, при реконструкції первісних структур свідомості, отримала завершений вигляд як специфічна семіотична мова опису, аналізу та пояснення структур культурних текстів. Серед знакових робіт перш за все можна назвати статтю про архетип мандали. Ця концепція постала як автентична мова опису цих структур тому, що вона виявилася універсальною і ширшою за інші мови. Це було доведено на матеріалі мов опису Жоржа Польті та Крістофера Букера (36 та 7 сюжетів казкових та літературних текстів відповідно), «одного» сюжету Ольги Фрейденберг та мови тернарного опису Авеніра Уйомова. У світлі універсально-культурного підходу було запропоноване вирішення проблеми співвідношення елементу, функцій та структури казкових текстів, в яких, як відомо, сталими є функції актантів, а не вони самі. Завдяки цьому була виявлена причина системно-сюжетної єдності казки та запропонована власна модель покажчика фольклорних та літературних мотивів.

До розділу «*Метафізик*а» увійшли статті умоглядно-спекулятивного характеру, головним чином присвячені одній з важливих метафізичних проблем – проблемі категорій. Разом із категорією «активність», котра була предметом моєї кандидатської дисертації, розглянуто такі малодосліджені категорії, як категорії «одне» та «співвіднесене» з одночасною демонстрацією неприпустимості модернізованого тлумачення аристотелівських категорій у дусі осучасненого їхнього розуміння. Сам же аристотелевий спадок в Україні пройшов еволюцію від..повного заперечення як «сатанинського вчення» до цілковитого сприйняття, про що йдеться у статті про теологічні студії ї А. Уйомова. Стилізований під класичний філософський діалог, «разглагол» Філософського Ока та Фотооб'єктива присвячено таким фундаментальним метафізичним проблемам, як Буття та Ніщо, Буття і Час. Діалектика першої категоріальної пари вилилась у їхню парадоксальну взаємну визначеність, втілену у постулаті «Якщо нічого немає, то все є». Попутно дається іманентна критика суперечливості положень М. Гайдеггера щодо Буття, яке, з одного боку, постає через слово, і разом з тим воно через наше слово саме промовляє. Проблеми у цього філософа виникають і тоді, коли він наділяє Буття ознаками суб'єктності. Що стосується співвідношення Буття та Часу, то через інтерпретацію гайдеггерівського «на-млі-ока» зроблена спроба показати, що завдяки перебуванню у ньому, котре розмикає минуле і майбутнє,

людина втискується у просвіток між ними, отримуючи можливість торкнутися Буття як такого. Завдяки атемпоральності «на-млі-ока» ми можемо говорити про те, що не тільки майбутнього (ще) не існує, і що не тільки минулого (вже) не існує, а й про те, що не існує й теперішнього часу, тому що найменша його доля все ж таки має початок і кінець, тобто, рухому тривалість між минулим та майбутнім, де жодна мить не є «теперішнім». Завдяки цьому почуттю існування поза часом, «завжди», люди починають відчувати і проявляти чванливу зверхність, від чого йде й ідея вічного життя. Це почуття визначається специфічною структурою нашого багатомірного Я, головним серед яких є Я центроване, безпредметне, котре завжди вислизає з будь-якого змістовного наповнення. Завершує розділ стаття про креативність Буття та Ніщо в контексті сучасної теорії суперструн, котрих через пойезисне прозріння бачили поети, де пояснюється, по суті, як можливе реальне існування світу платонівських ейдосів та показана можлива фізична підстава вчення східних філософів про ілюзорність нашого світу конечних речей.

Розділ «*Логіка та методологія наукового дослідження*» включає до себе статті, присвячені методологічним проблемам як пізнання взагалі (зокрема, наївному онтологізму, тобто, ототожненню речі та поняття, і активності пізнання в гносеології І. Канта з одночасним спростуванням загальнопоширеного викривленого розуміння його як агностика), так і конкретним методологічним проблемам дослідження структури текстів культури, конкретно, казки в контексті двох фундаментальних парадигм (В. Проппа та О. Фрейденберг), а також методології історичного дослідження у рамках пошуку відповіді на питання щодо принципової можливості безальтернативної історії та сутності історичного факту як такого. Матеріалом для цього послугували суперечливі факти-свідчення колективної сімейної пам'яті моєї родини. Є в розділі й стаття, де дано нову, цілком оригінальну класифікацію наукових досліджень як поетично-крилатих та прозово-пішохідних одних.

Розділ з *філософії свідомості, феноменології та герменевтики* містить статтю, де виявляється глибинний універсально-культурний зміст архетипів К. Г. Юнга, статтю про декартівське Когіто, де показано, що якщо ми в тезі «Мислю, отже, існую» зробимо акцент не на «мислю», а на «існую», то на перший план вийде не гносеологічна чи методологічна тематика, а проблема існування, котра є центральною не для «гносеологів», а для «екзистенціалістів». Звернення до міркувань самого Декарта показує, що у цьому постулаті він акцентував не на пізнанні, а на існуванні, інакше він написав би «Мислю, отже пізнаю», або «Мислю – дізнаюсь істини» тощо. Стаття з герменевтики присвячена виявленню спільностей і відмінностей в інтерпретації Долі Л. Толстого І. Буніним та М. Кирієнко-Волошиним. Спільним у них є те, що обидва вони побачили у цій Долі глибинну універсально-культурну формулу подолання смерті та ствердження життя. Відмінності ж полягають у тому, що для Волошина Толстой постав як шукач пригод, а для Буніна – як трансцендуючий ескейпіст. Феноменологічна тематика репрезентована у розділі статтею про ідею В. Шинкарука про тросте Я, розглянуту в контексті концепції Е. Левінаса про «зсув Я».

З розгляду протиріч при соціалізмі, теми, яка з середини 1980-х перестала бути в СРСР табуйованою, розпочинається розділ «*Соціальна та політична філософія*». Реальні соціальні протиріччя радянського суспільства були в ній піддані класифікації на підставі їхнього місця у цілепокладальній діяльності людини та їхніх

категоріальних визначень. Класифікаційні процедури аналогічного ґатунку були застосовані й до екологічних проблем, але вже не тільки за їхнім місцем у системі діяльного світоперетворення, але й за масштабом (глобальні, регіональні, локальні тощо), об'єктом (атмосфера, гідросфера, літосфера) і т. д. Новаторською є й стаття з цього розділу про соціумні девіації. Соціумна девіація як поняття визначається як те, що відображує спільну рису соціальних процесів, змін та перетворень, котра полягає у тому, що останні за своєю суттю завжди постають як результати відхилень від певних визнаних парадигм, стандартів, норм, правил, кодексів, звичаїв, традицій, юридичних законів, рішень та постанов владних органів, моральних приписів або нормативної бази інституціолізованих засад суспільства. По суті, розвиток будь-якого нового соціального явища на його початкових етапах постає як соціумна девіація. У тезах про некерованість як управлінську проблему йдеться про загальний механізм виникнення цього явища, суть якого полягає у спробах заміни окремим цілого, підсистемою – всієї системи. Діалектика взаємозв'язку соціальної відповідальності та соціальної справедливості у наступних тезах розкривається через аналіз їхніх співвідношень як відповідальне-справедливе, відповідальне-несправедливе, безвідповідальне-справедливе та безвідповідальне-несправедливе управлінські рішення.

Наступний розділ – «*Гелологічні дослідження. Сміхова культура*» включає всі статті, що їх було написано за доповідями на регулярних одеських конференціях «Природа сміху», хоча тематично вони є досить різними. Ця відмінність визначається тим матеріалом, що став предметом розгляду, проте в усіх них спільним є те, що вони тим чи іншим чином мають відношення до сміху, жарту, іронії, або самі становлять предмет сміхового заперечення. Так, у одній зі статей рубрики на основі метатексту Гегеля, Кожева та Батая показано двоїсте ставлення людини до власного тіла – від неодмінного та широко розповсюдженого сміху над наготою до вакхічної радощі під час повної віддачі людей вабам плоті. Походження та культурна еволюція такої комедійної постаті, як клоун – це ще один предметний матеріал дослідження природи сміху. Предмет ще одного аналізу – кумівські жарти як відголосок стародавнього обрядового комплексу. Вони пов'язані із стародавнім звичаєм утворення під час обрядів плодоносіння чи залучення новонародженого до роду ритуальних дубльорів божественної пари плодючості чи реальних батьків дитини. Старовинний зміст цього ритуального парування вже зовсім забувся, але до наших часів залишилось толерантне ставлення людей до кумівського адюльтеру, який й обіграється у кумівських жартах. Старовинний ритуал розривання божества плодючості та наступне його поховання супроводжувалось загальним сміхом, але природа цього сміху є неясною – божество померло, його ховають, але люди при цьому чомусь сміються. Пояснення цього парадоксу у статті здійснюється за допомоги звернення до постфольклорного відголоску старовинного обряду – казки про Курочку Рябу. У своїх витоках акт розбиття яйця, аналога Першолюдини, був актом творчим – завдяки цьому нищенню поставав світ, життя, що й радувало людей. Наступна стаття присвячена розгляду того, наскільки виправданою та адекватною є реконструкція забутих чи прихованих еротичних та сороміцьких смислів у літературних текстах. У ній показано, що попри поширення у фольклорі обсценних форм сучасні російськи літературні критики абсолютно безпідставно надають звичайним текстам порнографічного змісту, чим виставляють себе на загальне посміховисько.

Про сміх дитини при лоскотанні при вимовлянні віршика «Сорока-Воровка» та його вже втрачений прихований сексуальний зміст йдеться в іншій статті, але предметом тут також є певна мова опису цієї дитячої забавлянки. Як і попередньо згадані дві статті, дві наступні статті теж розглядають сміх на рефлексивно-теоретичному рівні. Аналіз теорій сміху О. М. Фрейденберг та В. Я. Проппа показав, по-перше, універсально-культурне підґрунтя їхньої мови аналізу сміху, і, по-друге, вторинність ідей Проппа стосовно ідей Фрейденберг. Предметом останньої статті розділу стали публікації на сміхову тему. Аналіз першого «сміхового» номеру часопису «Докса» під універсально-культурним кутом зору показав, що у більшості статей мова йшла зовсім не про смішні, а про доволі серйозні, філософськи речі, котрі дисциплінарно пов'язані з філософською антропологією та екзистенціалізмом.

Об'єднані спільним реконструктивним, семіозисним підходом до матеріалу, статті з розділу «*Реконструктивні культурологічні фольклористика, урбаністика та семіотика*» присвячені відновленню або втрачених, або неявних, або недостатньо відомих універсально-культурних сенсів, або, у деяких випадках, встановлення діахронних паралелей між явищами культури або, в інших випадках – виявленню джерел пізніших текстів. Останнє знайшло прояв у тезах, де були показані українські фольклорні та міфологічні джерела у творчості М. Гоголя. Реконструкція універсально-культурних смислів провадилась майже у всіх статтях, але пряма задача такої реконструкції ставилась у статтях про символіку Світового Дерева, незвичні значення звичних речей та давньогрецькі старожитності і семіотику міста. Місту присвячено й окрему статтю, де на підставі етимологічного аналізу показані основні смисли, що їх прив'язували до міста як фізичного та політичного явища з наступним утворенням слів-дериватів від концепту «місто», таких, як буржуа, *рос*. гражданин, політика та цивілізація. Встановлення паралелей між явищами культури знайшло втілення у статті про відповідність давньогрецького Адоніса українському Купалі у межах типологічного збігу всього обрядового комплексу, до якого цих персонажів було включено. Джерела пізніших текстів виявлялися у статті про казку «Теремок», котра є деградованим варіантом ембріонально-регресивної казки типу «Бик-тайник». Аналогічна задача вирішувалась при виявленні українських фольклорно-демонологічних джерел літературної казки «Потерчата». У цій статті було дано відповідь на питання, поставлене у спеціальній доповіді на конференції у Польщі – чи можливо написати літературну казку для дітей на матеріалі слов'янського фольклору – в контексті комерційного успіху популярних літературних обробок західного фольклорного спадку. Цю доповідь також включено до рубрики. У статті про архетипи «Батька» та «Матері» у звичаях кумування та кумівства були розглянуті їхні древні джерела, що беруть свій початок від аграрних обрядів плодючості, а також від культу предків та від язичеських ритуалів присвяти новонародженого до бога та роду. Древні фольклорно-обрядові витоки сучасних постфольклорних явищ у вигляді усталених висловів (типу «наставити роги», «вскочити в гречку» тощо), значення яких вже є незрозумілим, відновлено у тезах про постфольклорні релікти культу предків. Завершують розділ статті про роль сакрального у культурній трансформації репродуктивної функції людини, котра пройшла дві стадії: на першій з них було сакралізовано фізіологічні аспекти відтворення роду, на другій – духовні, а також стаття про культурно-історичні джерела трагедії та комедії. Домінуючим моментом

генезису трагедії та комедії була аліментарність («метафора їжі»), і тому вони беруть свій початок не з «пісні козлів (трагос-одії»), і не зовсім з «веселої пісні» (комед-одії), а з «одій» їжі (трагейн-одія) та з обряду комосу з його обжерством, пиятикою та ще й із прилюдним «шлюбом», оспіваних у «пісні весілля» (комос-одія).

Наступний розділ присвячено *Максиміліану Волошину*. Перша публікація поставила за мету виявити причини позиції поета щодо двох ворожих таборів у громадянській війни у Росії, котра полягала у нейтрально-позитивному ставленні до них обох. Така позиція поета визначена не безпринципністю, а гуманізмом його світогляду, який ґрунтувався на особливому філософсько-антропологічному баченні сутності людини в її родовій єдності у загально-космічному масштабі, і це було його життєвим кредо. Стаття про М. Волошина та М. Гайдеггера шукає відповідь на питання про співвідношення Буття і мови поезії у філософській інтерпретації М. Гайдеґґера та поетичної інтерпретації М. Волошина. У них обох є три варіанти цього співвідношення. Перше – це суб'єкт-об'єктне відношення, коли поезія відображає буття одиничних речей у чуттєвих образах і поняттєвих картинах. Друге співвідношення відбувається на об'єктному рівні. Тут суб'єктивна свідомість елімінується, буття користується поетичним словом як своїм продовженням, коли через поета мимо його волі промовляє саме Буття. На третьому рівні суб'єктивність набуває буттєво-онтологічного статусу, тобто, вона стає тотожною об'єктному Буттю, яке починає даватися нам феноменологічним чином через самоочевидності розширеної, трансперсональної свідомості. На останній перед російською окупацією волошинівській конференції у Коктебелі було зроблено доповідь, яку пізніше було оприлюднено у її матеріалах. У ній було дане метафізичне пояснення дару поетів сприяти становленню Буття через Слово, яке супроводжується здатністю їхньої зміненої свідомості проникати завдяки переміщенню у часах і просторах за наш ілюзорний світ Сущого з його знятістю Буття і Ніщо, за виткану з ниток-суперструн «тканину» світу до позасущого буття, «Одного». Наприкінці розділу у тезах розглядається універсально-культурний зміст архаїчного світогляду з віршу Максиміліана Волошина «Космос», в якому у стислій поетичній формі викладено сутнісні риси архаїчного, месопотамського, давньогрецького, християнського, наукового механістичного, наукового релятивістського світоглядів.

Заключний розділ – *Філософська мемуаристика*, містить статті про відомих українських філософів, з котрими я був близько знайомий і про яких згадую з теплом і вдячністю. Це – мій наставник та вчитель, співкурсник мого батька Михайло Олексійович Парнюк, дуже близька мені за духом та світоглядом, мій дорогий друг Неллі Адольфівна Іванова-Георгієвська та давній, з початку 1970-х, старший товариш Авенір Іванович Уйомов. Окрім цього, рубрика містить спогади про Інститут філософії НАН України, в якому я вчився в аспірантурі у 1976-1979 роках та окремі фрагменти з щоденника, де я лапідарно фіксував деякі моменти повсякденності філософської спільноти – як київської, так і одеської – з тим, щоб хоч якось врятувати їх від забуття, як це сталося з сотнями буденних подій, котрі не були записані, а у пам’яті сховалися.

Оскільки статті збірки друкувались окремо, у деяких з них для кращого розуміння змісту статті неминучими були повтори викладу сутності моєї концепції.

Щиро Ваш, *Олександр Кирилюк*

КАТЕГОРИИ ПРЕДЕЛЬНЫХ ОСНОВАНИЙ И «ТРИ МИРА» ЧЕЛОВЕКА КУЛЬТУРНОГО

УДК 130.2; 140.8
Доповідь: **Другий щорічний семінар Кафедри філософії АН СРСР – (Москва, 21-22 листопада 1988 р.)**
Публікація: **Человек – философия – наука. Тезисы II-го ежегодного семинара Кафедры философии АН СССР (Москва, 21-22 ноября 1988 г.) ; ред. кол.: В.В. Гирусов (отв. ред.) и др. – М.: Кафедра философии АН СССР, 1988 – 72 с. – сс. 38-39.**

В тезисах представлено одно из первых приближений автора к пониманию культур разных народов, в том числе и их культурных картин мира, как имеющих одинаковые «матричные элементы», то есть, общую инвариантную структуру, порождающую смысловые параметры культурных миров, определяемую идентичностью трансформированных в этих культурах изначальных, присущих всему живому, способов поддержания жизни, прежде всего – в виде обеспечения питанием и воспроизводства рода.
Ключевые слова*: человек, мир, мир человека, мировоззрение, культура.*

Многообразие культур разных времен и народов имеет удивительные черты типологического сходства. Оно может быть истолковано с разных позиций. Историческая школа связывает инвариантность семантики сюжетов, образов, мотивов с реалиями исторической жизнедеятельности людей, прежде всего, с обрядами, в которых в знаковой форме воспроизводились формы практики, идентичные у разных народов на одинаковых стадиях их развития. Но при этом в тени остается сама практическая деятельность, узловые пункты которой составляют матричные элементы (МЭ) инвариантов культуры. МЭ сопряжены с главными условиями и способами существования всего живого – поддержанием существования и обеспечением его непрерывности. В становящемся человеческом обществе, с формированием «человека культурного», эти МЭ трансформируются из сугубо природных в социальные формы. Сутью этого процесса было обеспечение людей пищей и воспроизводство рода. Представляется важным проследить также и отображение МЭ в культурных образованиях.

Спецификой отображения реалий жизнедеятельности в формах культуры является удвоение человеком мира на мир должного и мир сущего. Мысль, первоначально непосредственно вплетенная в деятельность, оставила отпечаток и на самой действительности, породив феномен идеального. Сочетание объективно сущего мира и мира человеческой предметности дало своеобразный мир идеальных сущностей, неверно истолкованных в идеализме как нечто изначальное. В более развитых формах идеализма при переходе на субъективно-идеалистические позиции происходит разделение этих миров, с упором на человекозначимость мира субъективных предметностей (Сартр, Ясперс и особенно – Хайдеггер).

На наш взгляд, действительно, можно выделить «три мира» «человека культурного»: 1) онтологический мир независимо от человека совершаемых природных процессов, в том числе и в его организме; 2) предметно-символический мир, «дубликат» онтологического мира, репродуцирующий в знаковой деятельности узловые пункты реальной практики; 3) идеально-символический мир отображенных и закрепленных в сознании знаков и значений. Эти миры существуют нераздельно друг от друга и зависят друг от друга в обратном от указанного порядке.

КАТЕГОРІЇ ГРАНИЧНИХ ПІДСТАВ І «ТРИ СВІТИ» ЛЮДИНИ КУЛЬТУРНОЇ
У тезах наведено одне з перших наближень автора до розуміння культур різних народів, у тому колі й їхніх культурних картин світу, як таких, що мають однакові «матричні елементи», тобто загальну інваріантну структуру, котра породжує смислові параметри культурних світів, що визначається ідентичністю трансформованих в цих культурах властивих усьому живому способів підтримки життя, перш за все – у вигляді забезпечення харчуванням та відтворення роду.
***Ключові слова**: людина, світ, світ людини, світогляд, культура.*

CATEGORIES OF ULTIMATE BASES AND THE «THREE WORLDS» OF CULTURAL MAN
The thesis presents one of the author's first approximations to understanding the cultures of different nations, including their cultural pictures of the world. All cultures have the same «matrix elements», that is, a common invariant structure that generates the same semantic parameters of cultural worlds. The identity of the basic structural elements of cultures is determined by the identity of the ways of maintaining life, first of all, as the provision of a food and reproduction of a genus. These ways of continuing life are inherent in all living beings, but thanks to culture, in society, they are radically transformed.
***Keywords**: man, world, human world, worldview, culture.*

ТРАНСЦЕНДУВАННЯ ЯК СУТНІСНА РИСА ЛЮДИНИ

УДК 14; 101.8;
Доповідь: **Засідання Кафедри філософії АН УРСР – (Київ, 20 січня 1991 р.)**
Публікація: **Філософська і соціологічна думка – К.: Ін-тут філософії НАН України – 1993 – № 2 – сс. 132-151; рос. видання сс. 134-142. Переклад з російської В. Недашківського.**
Скорочені варіанти публікації у монографіях:
Трансцендендування в світ та інсталяція сутності людини // Універсальні виміри української культури – Одеса: Друк, 2000 – 216 с. – сс. 6 – 15.
Трансцендендування в світ та інсталяція сутності людини // Універсалії культури і семіотика дискурсу: казка та обряд – Одеса: ЦГО НАН України /Автограф, 2003 – 370 с. – сс. 10-11.
Трансцендендування в світ та інсталяція сутності людини // Універсалії культури та структура дискурсу. Казка та обряд. Друге видання, виправлене та доповнене – Одеса: Автограф / ЦГО НАН України, 2005 – 372 с. – сс. 10-11.

Трансцендування як вихід людини за межі власного фізичного існування є засобом реалізації базисної світоглядної формули зі ствердження та продовження життя. У статті розглядаються типи трансцендування у різні комунікативні спільноти світу людей на онтологічному, ритуальному, духовно-практичному рівнях світовідношення, завдяки чому долається індивідуальна скінченність людини.
***Ключові слова:** людина, світ, категорії граничних підстав, безсмертя (філос.), трансцендування*

Пошук сутності людини, як правило, ведеться або у напрямі опису царин її діяльності чи характеристики суто людського у <його> протиставленні тваринним началам, або у вказівці на колективістично-суспільну сторону життєдіяльності людини. Проте питання досі залишається відкритим: ані приналежність людини до роду, ані визначення її як «політичної тварини», ані вказівка на моральність чи діяльну сутність не вичерпують того, що зветься феноменом людини. Почасти це відбувається через змішування індивідуального й суспільного рівнів, коли, скажімо, заперечення щодо моральності чи діяльної сутності людини роблять стосовно окремих представників суспільства. Справді, у суспільстві є неморальні люди, або особи, котрі відкинули діяльнісне ставлення до світу і поринули у споглядання. Проте суспільство загалом як тотальність не може складатися, кажуть опоненти такої опінії, з геть неморальних людей або цілком споглядальних особистостей. Це заперечення видається переконливим, але тільки з першого погляду. Якщо з ним погодитися, то аморальна або споглядальна людина не мають у собі сутності людини взагалі і тому не можуть бути зараховані до представників роду людського. Очевидно, що як для моральних, так і для

неморальних, як для діяльних, так і для споглядальних людей має бути яка спільна засада, риса, що їх сутнісно об'єднує.

Якщо звернутися до природних засад буття людини, то всіх людей, безперечно, об'єднує їхня приналежність до біологічних організмів, які функціонують за законами природи. Інстинктивістські течії у соціології виокремлюють щодо цього від двох до кількасот вітальних інстинктів людини. Проте безперечною є наявність таких форм «онтології» людини, як потреба у підтриманні існування за допомоги асиміляції ззовні речовини та енергії та у продовженні роду. Суть цього І. Франко виразив в ідеї, що світом правлять голод і любов. Одначе, на відміну від тварин, людина не просто відтворює таких як вона, й не просто засвоює речовину та енергію у суто «онтологічному» медико-фізіологічному розумінні. Діючі предметно-практично, вона творить немовби другий шар реальності, соціально-діяльнісні форми підтримування існування і подовження роду. Техніко-продуктивний базис та взасадничене ним формування соціальних типів диференціації суспільства, а також й новопосталі на базі інституції сім'ї та шлюбу соціальні форми спільнот людей, поєднавшись, утворюють соціальний «шар» утілення вихідних людських прагнень.

Але й цього людині замало. Поряд із соціально-виробничим субстратом опредмечених функції людини відтворюються <ще> й соціально-імітаційний, або соціально-обрядової лад. Людина не задовольняється самим фактом виробничої діяльності або актом продовження роду. Аграрно-календарні обряди супроводжували її трудові зусилля впродовж тисячоліть, а весільні обряди поширені в усіх без винятку народів планети. Цей рівень ставлення до світу, в свою чергу, доповнюється практично-духовною свідомістю людини, яка відтворює у міфі, релігії, літературі й мистецтві вузлові інваріанти ставлення до світу в ціннісно-значимому аспекті. Життєвий (*вітальний*) аспект [...] <світовідношення> забарвлюється тут ідеєю боротьби проти сил пітьми, зла, смерті, і у перемозі світла вбачається світоглядна домінанта, універсальна формула «*Подолання смерті, утвердження життя*». Суто *аліментарний* компонент або відверто *еротичні* мотиви хоча й зберігають свою силу як структуротвірні чинники щодо текстів культури, проте затуляються слабкішими варіантами категорій граничних <підстав> або соціалізованими формами буття.

<Внаслідок цього> говорити про те, що сутність людини є сутністю діяльною, без урахування своєрідних «шарів» реальності, відтворюваних людиною з метою подолання власної конечності як способу продовження її буття у світі, недостатньо. Діяльну сутність людини без відчутних на дотик результатів «інкарнації» у тому чи <іншому> зовнішньо даному існуванні взагалі важко уявити. <Через це> діяльна сутність людини виявляється у тому, що можна назвати трансцендуванням, виходом за її природою покладені межі та утвердженням у предметному вигляді у різних формах буття. Через трансцендування людина з-дійснюється та у-засадничується у світі. Здійснення є втіленням сутнісних компонентів людини поза нею, і саме тоді опредмечений світ соціальної природи й починає являти собою умови існування людини, відповідні до її сутності. Взасадничення у світі виступає для людини як процес знаходження засад для власного буття, єдності причин та умов існування.

Людина, взята як індивід, не може мати засади для свого існування у самій собі з причини соціальної форми трансляції досвіду в людстві. Тварина ж у принципі може жити самостійно, вспадкувавши від своїх пращурів інстинктивні форми поведінки і реалізуючи їх лише з незначним коригуванням у залежності від конкретних умов свого життя. Так, наприклад, кішка на полярній станції може взагалі ніколи не бачити подібних до себе <істот> і чудово обходитися без <них>. «Вписування» тварини у зовнішній світ

передбачає або досить широкий діапазон пристосування за ідентичності головних форм життєдіяльності, або неминучу загибель тварини за відсутності умов для її існування.

На відміну від тварини людина повинна постійно трансцендувати, виходити за свої індивідуальні межі за допомоги залучення (у різних формах ототожнення або «занурення») до чогось більшого, ніж вона сама є. Трансцендуючи, вона водночас узасадничує своє існування поза самої себе. Світ матеріальної та духовної культури й є тим комплексом умов, завдяки яким реалізується й узагалі вможливлюється існування людини. Культуру тому можна визначити як систему штучних методів, засобів й прийомів формування соціальних умов для розвитку людини та цивілізування її вітальних інстинктів, <тоді як> світоглядні категорії граничних <підстав> складають інваріантний компонент культури, її універсалії, а це визначається не в останню чергу тим, що цивілізовані вітальні форми через культуру перетворюються на реальні засади життя людей.

Створення засад для буття як єдності причин та умов існування, сполучене зі співвіднесенням питань «навіщо жити?» і «чому я живу?» (тобто, питань пов'язаних з категорією причини) є головними формами «інкарнування» людини у свої соціальні засади. Життя дістає сенс у цьому разі у контексті культурної форми спільності, до якої залучена людина і з якою вона себе ототожнює. *Життя* – це текст, який дістає різну інтерпретацію у залежності від того, хто його «читає», тобто, поціновує. Й якщо сенс життя індивіда завжди виявляється у контексті, то у такому ж самому контекстуальному плані поціновується й людська сутність узагалі. Онтологія культурних смислів передбачає специфічний культурний світ, у контексті якого й виявляються засади для буття людини. Щодо цього можна сказати, що контекст людського життя – це предметний світ культури. Індивід здобуває сенс свого існування тоді, коли він установлює зв'язки з предметним світом культури, ототожнюється з ним та «інкарнується» у нього.

Отже, людина взасадничує себе у світі у формі встановлення ідентичності між собою та предметним світом культурних і соціальних смислів, виходячи за межі свого індивідуального буття. Проте світ, з яким ототожнюється людина, безконечно різноманітний. Постає питання, як саме можливе ідентичне трансцендування за умов багатоманітності культурного світу? Очевидно, що багатоманітність соціально-культурної об'єктивності передбачає неодновимірність людини, її універсалізм, здатність повертатися до дійсності <то однією, то другою, то третьою своєю стороною>.

Отже, є своєрідна діалектика собітотожності та мінливості, динамічності й статичності у самому процесі трансцендування як способі прилучення до соціальних смислів у соціокультурному універсумі. Як же тоді бути з проблемою «засадовості» людини? Якщо її засада у ній самій є щось хитке, мінливе, то як можливе відтворення або знаходження засад для її існування у самій дійсності? Відповідь на це питання буде заважко дати лише у тому разі, якщо під засадою у самій людині розуміти якусь статичну сутність, або, більш того, сутність предметну.

Німецька класична філософія як оригінальний синтез багатовікового шляху розвитку європейського типу раціональності у формі панлогізму відобразила деякі істотно значимі аспекти людського ставлення до світу, в тому числі й специфічну особливість самої проблеми засади. Діяльна людина й сформований на цій базі діяльний розум збігаються у своїй «засадовості» з об'єктивно сущими формами виявлення світу, що розвивається, на стадії засади. Тому засада у Гегеля, наприклад, це не статичний моноліт, а рухлива тотожність тотожнього і мінливого. Якщо врахувати, що Суб'єкт-Субстанція у Гегеля – це гранично узагальнене вираження людської сутності, то й засада цієї сутності також постає як тотожність усталеності та мінливості. По суті, ціла «Наука

логіки» являє собою експлікацію різних типів засад буття, сутності і пізнання, коли опозиція буття й ніщо переходить у наявне буття як <засаду> «нашого світу», в-собі і для-себе буття, якість і кількість, визначення рефлексії та ін. виступають як внутрішньо тотожні і водночас протилежні компоненти «ширших» категорій, для яких узаємнопротилежні «вузькі» категорії є засадами в окресленому розумінні слова. Про це докладно говорив у своїй праці Дж. Зайдель [9], котрий визначив водночас відмінність об'єктивної рефлексії від <рефлексії> суб'єктивної у системах Фіхте і Шеллінга. Справді, засада буття, скажімо, <каменю>, відрізняється від тотожньо-відмітньої у собі засади буття «Я», яке несе в собі свою протилежність «Не-Я» у рефлексивні формі.

Саме самосуперечливість, роздвоєність унутрішніх елементів нашого «Я» дає нам змогу «асимілювати» безкінечну різноманітність нашого предметного світу, позаяк інтеріоризація протилежності «Не-Я» у нашу свідомість означає водночас «осягання» цього «Не-Я», надання йому статусу внутрішньої суб'єктивної форми, «зрівняної у правах» з найінтимнішими сторонами нашої суб'єктивності. В залежності від того, який бік дійсності буде «овнутрений» (асимільований) у наше «Я», більш різноманітною стає й предметна царина «застосування» індивідуальної суб'єктивності у процесі трансцендування. Саме ця обставина й дозволяє говорити про вирішення питання, порушеного на початку статті, у контексті єдиної сутності всіх, <аморальних> і моральних, активних і споглядальний людей у плані визнання за людиною здатності визначати напрям, предмет, форму і спосіб виходу за свої індивідуальні межі у тотальному трансцендуванні.

У разі споглядального ставлення до світу цим «виходом» буде «самозаглиблення» <людини у свій внутрішній світ>, але <таке> занурення людини у власну суб'єктивність насправді є лише розвитком рефлексії щодо прихованого багатства колективного людського розуму. В акті самоспоглядання здійснюється тому акт залучення до тотальної системи логічних смислів цілого людства, й щодо цього такий тип ставлення до світу нічим не відрізняється від «голого» активізму тієї особистості, котра інкарнує в просту механічну спільноту футбольних болільників та ін. У будь-якому разі йдеться про вихід за індивідуальну межу та про прилучення до більш широкої надіндивідуальної реальності.

Одним з головних завдань методологічного ґатунку в цьому аналізі є визначення відмінності між «інкарнуванням» у <деяку> спільноту тварин і тим самим процесом у людей. Тварина, безперечно, є цілком безпосереднім «дітищем природи». Вона вкорінена у ній, і її «інкарнування» можливе виключно «природним» чином – у продовженні роду, у мультиплікуванні собі подібних істот. Підтримування ж існування тваринної істоти відбувається без створення у неприродний спосіб цих спільнот. У кращому разі може йтися про об'єднання у рої, зграї, табуни та інші спільноти, в яких, справді, знімається індивідуальність тварин, проте при цьому має місце втрата її самостійності й універсальності внаслідок функціональної, підпорядкованої цілям родового буття, спеціалізації. Людина теж успадковує від природних форм певні функції, проте її спеціалізація має вже неприродний, понадприродний характер, причому саме спілкування не усуває універсальності людини. Тому людина, на відміну від тварини, творить у зовнішньому світі засади для свого існування, влаштовується, здійснюються у світі, натомість тварина лише використовує <«натуральні»>, успадковані від природи форми вкоріненості.

Звідси випливає можливість розмежування різних рівнів узасадничення людини у світі, створення нею об'єктивних відповідностей динамічної активно-консервативної структури власних суб'єктивних засад ставлення до світу. Інстинктивістські напрями у соціології стверджують, що суспільство являє собою результат соціалізації

<та інкультурації> деяких висхідних вітальних інстинктів, кількість яких у різних школах цього напряму коливається від двох (Ерос і Танатос у Фрейда) до кількох тисяч (приміром, Лістер Бернард налічував 15789 інстинктів, звідних до 6131 «базового»). Відкидаючи крайнощі натуралістичного напряму в соціології, все ж слід визнати, що розуміння сутності людини без урахування принаймні трьох найважливіших форм природної поведінки – харчування, сексуальності й агресивності – неможливе. Проте відмінність людини від тварини у реалізації цих функцій навіть у формах екстраодинарної антисоціальної поведінки, ексцесах тваринності, <робить цю поведінку> не такою вже суто тваринною. Недарма Макс Шелер зауважував, що людина може бути гірша або краща за тварину, але ніколи – твариною.

Подвоєння світу […] здійснюється <людиною> за допомоги створення «другої», «олюдненої» природи – природи, в якій її сили рекомбіновані й сконцентровані відповідно до цілей людини. Виникають принципово інакші, ніж природні, форми, чи «шари» об'єктивної реальності, <певний> предметний світ, і не тільки <як> системи засобів видобування речовини та енергії, але <й як системи> соціалізованих зв'язків людей. Видобування енергії у тому <його> вигляді, як це здійснює людина, породжує систему штучних органів суспільної людини – техніку й технологію. Продовження роду конституюється у форми соціальних інституцій шлюбу й сім'ї. Інстинкт агресивності у взаємодії з цими формами породжує специфічно людські типи агресивності, не пов'язані з проблемою запобігання безпосередньої загрози життю людини або забезпечення її засобами до життя. Й техніка, й сім'я, й нескінченні зіткнення між групами людей являють собою об'єктивно сформовані засади людського буття, вирвані з природної форми їхньої реалізації.

Увіходячи у життя, кожна нова генерація людей подибує у світі як об'єктивно сущі не тільки опредмечені у світі засади життєдіяльності людини, але й новопосталі паралельно з ними форми диференціації людей. Ці форми диференціації також виступають особливими типами соціальних спільнот, об'єктивність яких щодо людини робить їх привабливими для її «інкарнування» <в них>. Так, диференціація суспільства у процесі виробничої життєдіяльності дає життя таким формам спільності, як класи. Функція продовження роду веде до формування родоплемінних або національних спільнот. Єдність класових і національних структур веде до утворення держав з їхньою головною функцією насилля і <пригнічення> як трансформації у соціальній форми інстинкту агресивності.

Проте й цього подвоєння світу людині <теж> замало. Поряд з об'єктивно сущими засадами буття людини у світі, відтворюваними з нею самою, формується «невидимий» шар об'єктивної реальності, де речі втрачають не тільки однозначно утилітарне соціальне буття, але й буття природне. Йдеться про формування ритуально-обрядового рівня ставлення до світу, суть якого чимало дослідників зводять до імітаційної діяльності, яка не має безпосередньої утилітарної корисності, функцією якої є задоволення потреби в активно-аксіологічному переживанні світу. Речі у системі культової свідомості наповнюються смисложиттєвими значеннями поза зв'язком з їхньою безпосередньою функціональною приналежністю. Світ речей фактичного подвоюється на світ реальний, предметно-утилітарний, і світ «потойбічний», символічний. Монадність культурного світу дозволяє тому, за знання ритуально-обрядової функції хоча б однієї речі, відтворити цілий комплекс умоглядних світоглядних засад буття людини, базисом яких є практично-духовне опанування головних вітальних функцій людини, які вже зазнали […] соціалізації.

До головних типів обрядової діяльності належать обряди життєвого циклу (народження, весілля, ініціації, смерті) та календарні й виробничі обряди. Якщо реальною

природною засадою, скажімо, народження дитини є дія суто фізіологічних підстав, то у соціальній площині йдеться про соціально значимі явища для батьків, сім'ї або нації загалом. Наприклад, народження престолонаслідника виступає вже як суто соціальний факт.

Практично-духовна свідомість осмислює етапи життєвого циклу, виробничі чи календарні обряди (які значною мірою асимілювалися у розвиненій міфології та світових релігіях) у комплексі категорій граничних <підстав>. Умоглядно-символічний сенс фактам життя людини чи виробничій діяльності громади надають ті універсальні світоглядні константи, далі яких культурна свідомість йти не може і які утворюють ще один, уже третій «шар» засад буття людини у світі. Він певною мірою збігається з практично-духовною свідомістю, міфо-релігійним комплексом менталітету нації чи народності.

Особливістю цієї засади людського ставлення до світу є те, що цілий комплекс категорій граничних <підстав> у його повному «розвороті» додається до окремо взятого компонента циклу обрядів. Наприклад, факт народження дитини у системі ціннісної свідомості (християнство) осмислюється у повному наборі категорій граничних граничних <підстав> *народження*, *життя*, *смерті* й *безсмертя*. Наречення новим ім'ям свідчить про смерть людини у старому, «світському» бутті й відродження її для життя духовного.

Ініціаційні обряди у своєму змісті також відтворюють систему змістовно оформленої формули «*відродження до нового життя*», коли член громади мусив був зазнати смертельних небезпек, <приміром>, падати з пальми, будучи прив'язаним за ногу ліаною, для того щоб плем’я почало ставитися до нього як до дорослої людини, дозволило повноцінне статеве життя тощо. Іноді ініціаційні обряди буквально імітували нове народження при пропусканні «неофіта» між ногами жінки.

Різного роду сполучення сильних і слабких варіантів категорій граничних <підстав> прослідковується й у весільних обрядах, коли наречену «відспівують», плачуть і побивається за нею як за померлою, змушують її чи нареченого витримувати випробування, тримають на самотині, в ув'язненні, не дають їсти тощо. З обрядами шлюбного циклу пов'язані й уявлення про шкідливість жінки, небезпечність її для нареченого. Агресивний момент виявляється, за описанням І. С. Кона, в одному з африканських племен, де статевий зв'язок між <подружжям> поціновується як чисте насилля.

Поховальні обряди, навіть якщо не враховувати релігійної ідеї смерті християнина як відродження його до нового життя, також містили у собі комплекси граничних засад світогляду. Слов'янське поганство широко практикувало обряди співпомирання дружин з чоловіками як повторного вступу до шлюбу через смерть. Як свідчать дослідники, вони були зафіксовані у східних слов'ян у ІІ-ІІІ-му ст. ст. і навіть у Х-му столітті. Згодом обряд перейшов в імітаційну форму – наречену «на тому світі» заміщували предмети, волосся та ін. Проте імітаційність змусила посилити мотив весілля. Так, в українців ще у XIX сторіччі побутував звичай призначати для померлої незаміжньої дівчини «парубка», котрий супроводжував «дружину» до хати (могили) й вважався зятем для батьків померлої [1].

Календарна обрядовість також мала у собі своєрідні «вторинні» шари смислів. «Сягаючи» поглядом за межі природного існування речей, людина бачила той шар реальності, <смисли> якого були визначені системою її світогляду. Для українців, скажімо, барвінок – це не просто «хрещата», яка росте на чотири боки, квітка, але й символ кохання, шлюбної врочистості, весілля. Рута з її сильними приємними

пахощами символізувала незайманість. Папороть була пов'язана з любовно-еротичною символікою дня Івана Купали, а горох – з продуктивною силою [6, с. 150].

Граничні засади світоглядної свідомості осмислювалися у практично-духовному ставленні до світу в межах своєрідних «кодів», пов'язаних з домінуючою у тому чи тому випадку конкретною базисною вітальною функцією. Наприклад, *агресивний* код поєднувався з обрядами родючості у тих ритуалах, коли на весняних ланах здійснювали криваві жертвоприношення. Африканське плем'я *вамегі*, приміром, закопувало край поля вбиту дівчину, а північноамериканські племена ще у XIX-му сторіччі мастили сільськогосподарський реманент кров'ю вбитих військовополонених. Такого штибу звичаї були досить широко розповсюджені [7, с. 365]. Мали місце й *еротизовані* аграрні обряди, в яких фігурували або живі, або неживі персонажі з яскраво вираженими сексуальними ознаками, покликаними посилити родючість землі. До таких персонажів в українців належить Ярило (Кострома). У своїй сукупності обрядово-ритуальний комплекс світогляду творив цілковито особливий, неповторний світ символічних смислів, розглядуваних як предметно-значимі засади світу цього типу культури.

Врешті-решт, від безпосередньо-предметного, чуттєво-відчутного світу лишилася сама тільки позірна оболонка, його засада вбачалася у соціальних або практично-духовних «шарах» реальності. Навіть матерія, одна з головних категорій всіх, <матеріалістичних та> ідеалістичних систем, уявлялась як зразок надчуттєвої реальності, що свого часу дало привід Ф. Енгельсові зауважити, що матерії як такої ніхто не бачив і бачити не міг. У цій категорії синтезувався багатовіковий досвід людей з перетворення чуттєво-одиничного речовинного світу, переконаність у наявності деякого інваріанту змін, їхньої можливості. Тому матерія по відношенню до форми у Аристотеля, приміром, виступала як синонім чистої потенції, можливості стати чимось.

З іншого боку, інваріант «формального» компонента при подальшому його субстанціалізуванні призвів до формування уявлень про духовно-ідеальні «прообрази» речей, і врешті-решт, про ідеальну субстанцію як таку. Кожна річ у такому уявленні у своєму безпосередньому бутті спиралася не тільки на речовинний субстрат, але й на «спецію», особливу ідеальну форму, поєднання якої з матеріальними «шаром» давало власне річ. Отже, світ уявлявся як світ «багатошаровий», «багатозасадовий», в якому існують різні «шари», невидимі для звичайного погляду. Людина, будучи іманентно роздвоєною істотою, постійно саморозрізняючись у собі і виходячи за межі своєї тотожності, проектувала на світ систему таких предметних смислів, які структурували світ у відповідності до рівня розвитку конкретних культурних форм існування самої людини.

<Зрештою,> ми можемо говорити про те, що практичне й практично-духовне ставлення <людини до світу так структурувало об'єктивну реальність довкола неї, що ця реальність> перетворилася на щось «багатошарове», що має безліч «меж», «кордонів», «засад», яких людина повинна була сягати у своєму активізмі. Проте у загальних рисах можна виокремити «три світи» людини розумної – світ природний, світ соціальний і світ культурно-символічний. Вони й є <тими «засадами»> буття людини у світі, прилучення до яких виступає у вигляді своєрідного «втілення» людини у тому, що є стосовно неї зовнішнім і надіндивідуальним [5].

Які ж є можливі форми транцендування людини, прилучення її до загальнозначимого, надіндивідуального, як способу подолання індивідуальної темпоральності, реалізації головної формули ставлення до світу – «*подолання смерті, утвердження життя*»? Очевидно, що знаходження відповіді на це питання пов'язане з розмежуванням «шарів» об'єктивної реальності, до яких людина може прилучитися.

На першому, буттєвому рівні, інкарнація як продовження буття людини виявляється у парадоксальних негативістських формах. Природні імпульси, страх смерті на цьому рівні можуть долатися у негативному ставленні до смерті взагалі, коли зі страху перед <нею> її сам**у** <вважають засобом> вирішення проблеми. Якщо визнати правомірність фрейдівської постановки питання про наявність у структурі досоціалізованих інстинктів людини інстинкту, який змушує її повернутися до до-існування, до етапу, що передував народженню, то таку поведінку можна визначити як трансцендування у <небуття> з метою подолання нерозв'язних життєвих перешкод. При цьому важливо відрізняти таку поведінку від різного роду символічно забарвлених негативістських варіантів вирішення проблеми, зокрема, від поривання індивідуальності розчинитися у Ніщо (буддизм), або аскетичного відходу ченців від світу з метою уникнення його спокус (православ'я) з подальшим прилученням до Верховної Душі.

Інстинктивно-емоційний поштовх у даному разі не здійснює жодної рефлексивної діяльності, не пов'язує акт припинення індивідуального існування з прилученням до певної всезагальної царини. Як правило, практично відхід зі світу, здійснюваний, зокрема, самогубцями, пов'язаний з <тими пограничними> моментами життєвих ситуацій, особливо у період змужніння, коли <ще досить чітко> не визначилися й не реалізувалися <автентичні> способи соціально значимого «інкарнування» особистості. Очевидно, з цим пов'язані не тільки молодіжні самогубства, але й самогубства банкрутів, осіб, що втратили кохану людину, а також <підвищений рівень> самогубств у північних народів колишнього СРСР, які <загубили> свою національну перспективу за умов собіпанства тоталітаризму й цілковитого нерозуміння самобутності народностей полярного регіону. «Йду до тебе!» – часто вигукують ті, хто здійснює <суїцид> з причини втрати коханої людини, і такий спосіб «прилучення до втраченого» лише ясніше, ніж в інших випадках, виявляє сутність головного мотиву цього вчинку.

Рецидиви повертання до досоціального стану з активним неприйняттям культурних норм також можуть розглядатися як форми виявлення такого типу трансцендування. «Свальні ночі» напередодні весілля, купальські ночі, факти влаштування оргій особами, котрі займають досить високі посади у суспільстві, що періодично стає відомим, свідчать про вкоріненість у глибинах людської психіки поривань до повернення на рівень досоціальної стадності, до розчинення індивіда у тваринно-чуттєвому стані спільності орди. Слабкі варіанти такої поведінки спостерігаються на сучасних танцмайданчиках, де без будь-яких духовно-практичний засад (як, наприклад, це має місце у шаманських обрядах подорожі в інакші світи), здійснюється розчинення особистості в юрбі, яка смикається під ритмічну оглушливу музику. Засада, до якої ідуть і яку шукають всі учасники такого роду трансценденції, виступає цілком природною, хоча природність ця, по суті, для людини є протиприродною. Мабуть, з цього випливає подвійне відчуття тих, хто описує свої враження від відвідання нудистських пляжів: почуття людської спільності та ідентичності поєднуються з сильно вираженим мотивом виклику, що його кидають суспільству.

Вельми широким спектром варіантів відрізняється трансцендування у «другій світ», світ соціальної предметності, зв'язків і відносин між людьми, що виникають у цій системі.

Найпоширенішою формою прилучення до надіндивідуального, всезагального буття є прилучення до матеріально-культурної спадщини […] <шляхом> її розпредмечування. Специфікою тут є те, що ми часто не усвідомлюємо цього факту або спостерігаємо його лишень у ситуації, де на перший план виходить порівняльний аналіз. Добрі чи погані землі, на яких заводили господарства наші пращури, гарне чи погане

місто, будинок, в яких ми мешкаємо і якими користуємося – саме тоді ми починаємо усвідомлювати, що ми прийшли у світ, наповнений чиєюсь працею, сталими плодами зусиль розуму і м'язів. Звідси йдуть витоки нашої любові до «малої батьківщини», незалежно від її національного складу й особливостей побуту. Почуття сусідської взаємодопомоги (явно втрачено у нових житлових масивах) <чи> дворового хлоп'ячого братерства, нарешті, почуття приналежності до села, міста, краю (без державно-національного забарвлення) також являють собою один із способів укоріненості людини у світі й прилучення її до чогось більшого, ніж вона сама є як індивід.

Протилежною й дещо вужчою формою трансцендування у соціально-практичній сфері є царина предметної діяльності у нетворчих її форма. Щоденна й виснажлива праця, яка не дає задоволення в її конкретних результатах, може бути поцінована як складник більш загального господарського механізму країни, без включення до якого і цих малопривабливих форм діяльності функціонування всіх ланок <цього механізму> було б неможливим. І осмислення цього робить суб'єкта такої діяльності [...] причетним (безпосередньо чи непрямо) до величезної кількості людей, зусиллями котрих узагалі підтримується життєдіяльність соціуму. Дезінтеграція суспільства і господарська автономізація якоюсь мірою знімають цю форму «причетності» як щодо всіх трудящих, так і щодо професійного об'єднаних груп людей. Нині мало хто відчуває, мабуть, приплив оптимізму і бадьорості від причетності до «багатомільйонної армії будівників», від щорічних професійних свят. Проте не можна не визнати, що корпоративний, «цеховий» тип солідарності лишається одним з провідних мотивів поведінки представників професійних груп. Тип діяльності, ідентичний у низки людей, взасадничує формування солідарних узаємин, й у цьому прилученні до цехової спільноти також бачиться форма предметно-практичного трансцендування.

Диференціація суспільства у процесі поділу праці, утворення класово-професійних груп творять новий «шар» соціальної реальності, прилучення до якого вможливлює соціальне трансцендування. Індивід як частка класу, <сповідуючи> його мораль і життєві принципи, виходить за межі одиничного існування, відчуває себе частиною більшого «клану». Більшовицький принцип класової солідарності й пріоритету класової моралі щодо загальнолюдських норм знімав з індивіда відповідальність за багато які неморальні вчинки, в тому числі – вбивство дітей із царської родини – лише на тій підставі, що так вимагали «інтереси пролетаріату». «Справа пролетаріату» й його авангарду, партії, уявлялась як головна цінність життя поодинокого члена цієї спільноти, а його «кінцева перемога» у підсумку виправдовувала величезні життєві нелади запаморочених почуттям «класової солідарності», тобто, «спільноти», поодиноких людей. Прилучений до цієї спільноти, індивід відчував себе часткою гігантського об'єднання людей, існування якого уявлялося як найвища цінність, непорівняна з існуванням однієї окремої людини.

З соціальними формами спільності можна пов'язати також і реалізацію інституціалізованих способів продовження людини в світі. Новопостала у результаті об'єднання двох людей сім'я уявлялась багатьом як останній притулок у відчуженій системі тоталітарних відносин. Реальна засада для такого стану справ є в усіх суспільствах, де існує моногамна сім'я. Кожний індивід спрямовує свої зусилля на підтримання умов для існування сім'ї, творячи тим самим засади для свого власного існування. Сім'я, включаючи літніх людей та дітей, є неадитивною сумою її складників, особливою саморегульованою спільнотою, яка справді являє собою особливий «шар» соціальної спільноти. До сімейних стосунків належить також могутньої компонент осмислення людиною неминущого характеру свого існування, пов'язаний з народженням та вихованням дітей. Для мільйонів людей, навіть у прилучених до інакших соціальних

засад існування, сенс їхнього життя полягає у сім'ї й дітях, і в цьому <ми бачимо> виявлення колосального значення інтегрування індивідів у <таку> надіндивідуальну спільноту, <як> сім'я.

Соціальна диференціація у процесі формування способів підтримування існування людей і продовження роду породжує феномен соціально-національної спільноти – державу. Спільність мови, культури, економічного ладу створює передумови формування таких соціальних засад існування людини у світі, які, за їх відсутності або ліквідації, часто можуть призводити до втрати сенсу життя як окремих людей, так і цілих груп населення.

Е. Фромм в одній із своїх праць [8] показує, що національний феномен є результатом розвитку інцестуального комплексу дитини чоловічої статі щодо її матері і виступає засобом укорінення людини у новому, ворожому їй соціальному світі, в якому відчувається цілковита відірваність людини від природного коріння. Однією з труднощів, які виникають при цьому, ми вважаємо неможливість пояснення походження «національного» за допомогою інцестуального комплексу дитини жіночої статі щодо її батька. Проте загалом Е. Фромм окреслив досить цікавий напрям досліджень, показавши, що вкоріненість людини у «національному» є способом трансцендування у метаспільноту, […], <тобто, засобом подолання своєї> «полишеності» й конечності.

Піднесення національної самосвідомості у республіках колишнього СРСР, у тім числі й в Україні. вимагає уважнішого ставлення до національного питання в його світоглядному аспекті. То ж якими чинниками соціально-світоглядного ґатунку можна пояснити ту впливовість, що її має національна ідея? Очевидно, що нація виступає щодо поодинокої людини як та реальна соціально-культурна засада, завдяки якій людина відчуває себе продовжувачем зійшлих генерацій і сподівається на продовження […] <власного існування після смерті через подовження існування майбутніх поколінь тієї нації, яка має спільні з нею риси (мову, культуру тощо)>. Рід людський – це не загальнотеоретичне поняття, це – «на-рід», тобто, спільнота людей, яка має виражені національні риси. Тому прилучення індивіда до роду як спосіб досягнення родового безсмертя також має національний характер.

<У зв'язку з цим> дещо інакше постає проблема повноти реалізації людської сутності. Транцендування являє собою не абстрактне продовження буття людини в якійсь безликій спільноти людей, а постає як її втілення у національно вираженому співтоваристві. Тому втрата національної перспективи так важко переживається людьми, оскільки при цьому втрачається й особиста перспектива існування по припиненні життя окремої людини. Аналогічно й утрата зв'язків з минулим своєї нації, <загублення> вихідних форм спільності й забуття національних форм культури також негативно впливають на особистість, котра не може далі розпредмечувати соціально-культурні <смисли свого національного світу>, який передається у національній спадщині.

Загалом, соціальна форма «інкарнації» в її предметно-соціальному вигляді в триєдиний сутності (сім'я, нація, держава) утворює домінуючу форму людського трансцендування, <тобто>, втілення в об'єктивно сущих структурах універсального виду, <що існують> поза людиною. З цього випливає важливість світоглядного аспекту розвитку національно-державної ідеї, особливо за умов розбудови незалежної української держави.

До соціальних форм «інкарнації» належать також процесі зайняття індивідами тих соціальних осередків, які мають вищий статус соціальності, ніж статус індивіда. До них належать як соціальні посади, так і громадські «пости», <зайняття яких> [..] автоматично підвищує статус індивіда і приналежнює його існування до вищих форм

колективності. Директор заводу, президент країни, депутат – усі ці владні структури не просто додаються до людини, але й роблять її надіндивідуальним явищем. Утрата соціально-всезагального статусу, за відсутності інакших форм укоріненості у світі, розглядається <тими, хто втратив цей статус>, як цілковита втрата <смислу> для існування й часто веде до відмови від життєвої перспективи взагалі.

Водночас ця обставина робить соціальні форми спільності у межах владних структур об'єктом прагнення людей, котрі мають могутню життєву енергію й утверджуються у своєму надіндивідуальному стані за допомоги підвищення міри […] <загальності> власної персони. Тому коли кажуть, що «директор заводу побудував новий цех», «президент України змінив життя людей», то тут мається на увазі й та істина, що в особі цієї конкретної людини діє щось більше, ніж вона сама є як індивід. Прилучення до цієї спільності й виражає особливу форму трансцендування як способу подолання особистої конечності існування.

Соціально-рольовий аспект «інкарнування» може взагалі виключати з «історії» особисті якості й риси та звертати увагу лише на досягнення або провали конкретної особистості як носія соціальної ролі високої міри загальності. Зняті причини та умови життя окремої людини у системі соціальної ієрархії постають як об'єктивні засади для існування конкретної людини. Іноді ця ієрархія, особливо за умов деспотичної влади, дає змогу особистості, котра займає верхівку <владної> піраміди, підкреслювати свою трансцендовану безкінечність (<безсмертя>) ганьбленням або безпосередніми розправами зі своїм найближчим оточенням <задля підкреслення смертністю інших власної безсмертності>, що дуже добре показав Еліас Канетті [4, с. 497].

Трансцендування у духовно-практичний площині виступає як утілення у предметному матеріалі ідеальних смислів. До такого типу трансцендування належать усі види мистецтва, літератури й творчої художньої діяльності взагалі. Митець утілюється у своєму творі, який починає жити самостійним життям, проте сама особистість творця при цьому ніколи з поля зору не виключається. Духовний світ творця, його «Я» втілюється в його творі, який у більшості випадків надовго переживає самого митця. Слова В. Стуса «І в смерті обернуся до життя», або пушкінське «Нет, весь я не умру» виражають суть цього типу «інкарнування» у той предметний шар соціальної реальності, який пов'язаний зі світом символічних смислів.

Відмінності видів художньої творчості впливають на особливості предметного втілення цих смислів – у матеріалі природи або у матеріалі самої людини, її тіла, міміки, жестів та ін. Акторська майстерність має ту відмінну рису, що міра самозаперечення особистості актора у грі є мірою […] утвердження його «Я». Низка видів мистецтва, таких, як цирк, свідомо культивують ситуації ризику з метою демонстрації здатності актора долати небезпеку й утверджувати свою перевагу над смертю.

Побіжно можна зауважити, що нехудожні вторинні форми діяльності ігрового ґатунку також багато у чому пов'язані зі свідомим культивування ситуації небезпеки. Швидкісні гонки, альпінізм, слалом, родео і подібні до них види ігрової поведінки є однією з форм реалізації головної формули ставлення до світу. Утверджуючи себе через подолання небезпеки, людина тим самим <символічно і реально> узасадничує своє існування у світі.

Єдність усталеності й мінливості як вираження сутнісної особливості людини дістає свій прояв і у феномені моди. Знакова функція моди пов'язана насамперед з позначенням приналежності конкретної людини до певної соціальної групи. З цим можна пов'язати й функцію уніформи як способу демонстрації приналежності окремої людини до професійної або іншої соціальної групи. Одежа також визначає

соціальний статус особистості, особливо в ієрархізованих системах формального або патріархального ґатунку.

Практично-духовна «інкарнація» у царині цього типу свідомості пов'язана з прилученням індивіда до тієї чи іншої засади у світі, виявлення якої ґрунтується на дешифруванні символічного «коду». Найпоширенішою формою подолання індивідуальної конечності у цьому типі ставлення до світу є релігійна свідомість, головною концептуальною ідеєю якої є визнання наявності надприродної реальності. Індивідуальна душа християнина по смерті прилучається до духовного Абсолюту Бога, буддист пов'язаний з прилученням до Ніщо, інші типи релігії так чи так ставлять питання про прилучення індивідуальності до світового Одного (Єдиного).

Експерименти останніх десятиліть з наркотичними речовинами показали особливості […] <змінених> станів свідомості, суть яких полягає у виході за межі індивідуального «Я» та прилученні до якоїсь тотальної спільноти. Відомий західний дослідник Станіслав Грофф, описуючи результат експериментів з ЛСД-терапії, відзначає: «Досвід свідомості Універсального Розуму є одним з найглибших ... переживань ЛСД-сеансів. Ідентифікуючись з ним, людина безпосередньо переживає цілісність буття. Вона відчуває, що сягнула тієї царини існування, яка взасадничує всі види реальності» [2, с. 450]. А загалом висновок з цих експериментів формулюється як здатність нашої свідомості за певних упливів на організм за допомоги хімічних препаратів переходити на новий рівень реальності, ввіходити у специфічний стан, суть якого пов'язана з відчуттям спільності й причетності індивідуального «Я» до тотальної цілісності Універсуму [3].

Очевидно, негативістсько-ескапістські форми трансцендування, пов'язані з вживанням наркотичних речовин та алкалоїдів узагалі, взасадничені здатністю нашого мозку відтворювати відчуття причетності індивідуальності до тотального Одного. Це є однією з причин важковиліковності наркоманії та алкоголізму, позаяк наркотичні речовини не тільки дають відчуття компенсації в ілюзорному підвищення соціального статусу індивіда, але й ведуть до відчуття його причетності до якоїсь надіндивідуальної сутності. Універсальна риса людського ставлення до світу тут набуває перетворених, викривлених форм, проте її могутність і вкоріненість від цього не зникають.

Духовно-практичного ставлення до світу як спосіб транцендування й прилучення до надіндивідуальною спільноти з метою подолання індивідуальної конечності у структурній площині означає знаходження людиною засад для буття у світі. Проте це своєрідне «структурування» світу супроводжується емоційно-афективними переживаннями, найсильнішими з яких є кохання. Ми, на жаль, залишаємося це явище за межами нашого аналізу, <одначе> підкреслимо, що сутність кохання як подолання <індивідуалізму та> егоїзму й діалектична втрата себе в іншому через здобуття іншого у собі також являє собою один з найважливіших типів трансцендування як засобу знаходження засад для існування людини.

Отже, людина у діяльному ставленні до світу <створює у ньому> певні засади для свого буття […], які, ясна річ, не існують у вигляді статистичних «шарів» буття, а складають реальний процес життєдіяльності людей. У цих засадах умови й діяльно-причинні складники перебувають у єдності. З іншого боку, людина, прилучаючись до цих засад буття, структурує своє «Я» у відповідності до царини прикладання своїх зусиль, вносячи тим самим «засадовий» компонент у свою активну-заподіюючу сутність. І, нарешті, у знятті всіх трьох «світів», які виступають як умови буття людей, в їхній єдності з діяльним заподіюванням дедалі нових генерацій формується глобальна засада для буття цілого людства.

Література

1. **Еремина В.И.** Обряд соумирания в фольклорной и литературной традициях // **Русский** фольклор: сб. науч. тр. – Ин-т рус. лит. – Вып. XXV – Л.: Наука, 1989 – 224 с. – сс. 71-85.
2. **Гроф С.** Области бессознательного: опыт исследования ЛСД-терапии // **Глобальные** проблемы и общечеловеческие ценности: Пер. с англ. и франц. / Сост. Л. И. Василенко и В. Е. Ермолаевой; вводи. ст. Ю. А. Шрейдера – М.: Прогресс, 1990 – 495 с. – сс. 437-454.
3. **Гроф С.** Целительные возможности необычных состояний сознания. Новые направления лечения и самопознания // **Глобальные** проблемы и общечеловеческие ценности: Пер. с англ. и франц. / Сост. Л.И. Василенко и В. Е. Ермолаевой; вводи. ст. Ю. А. Шрейдера – М.: Прогресс, 1990 – 495 с. – сс. 455-468.
4. **Канетти Э**. Превращение // **Проблема** человека в западной философии: Сб. переводов с англ., нем., франц. Сост. и послесл. П. С. Гуревича. Общ. ред. Ю. Н. Попова – М.: Прогресс, 1988 – 552 с. – сс. 483-503. Див. це видання, ст. І.1
5. **Кирилюк А. С.** Категории предельных оснований и «три мира» человека культурного // **Человек** – философия – наука. Тезисы II-го ежегодного семинара Кафедры философии АН СССР (Москва, 21-22 ноября 1988 г.) ; ред. кол.: В.В. Гирусов (отв. ред.) и др. – М.: Кафедра философии АН СССР, 1988 – 72 с. – сс. 38-39. Див. це видання, стаття І.1.
6. **Курочкин А. В.** Растительная символика календарной обрядности украинцев // **Обряды** и обрядовый фольклор – М.: Наука, 1982 – 280 с. – сс. 138-162.
7. **Токарев С. А**. Ранние формы религии – М.: Политиздат, 1990 – 622 с.; ил.
8. **Фромм Э.** Ситуация человека // **Проблема** человека в западной философии: Сб. переводов с англ., нем., франц. Сост. и послесл. П. С. Гуревича. Общ. ред. Ю. Н. Попова – М.: Прогресс, 1988 – 552 с. – сс. 443-482.
9. **Seidel**, George J. Activity and Ground: Fichte, Schelling, and Hegel, Studien und Materialien zur Geschichte der Philosophie, Minor Series, vol. 3. Hildesheim: George Olms Verlag, 1976. Pp. ix + 404

TRANSCENDING AS AN ESSENTIAL FEATURE OF MAN

At the beginning of the article, the author sets out his idea that the essence of man is connected with his desire to extend his own existence, overcome mortality and achieve immortality. Man is an active being and the process of his activity creates his own objective world of things and relationships. One way to achieve immortality is transcendence. Transcendence is a person's exit from his physicality and his entry into social supra-individual phenomena of the world that he created. Further in the work types of transcending are considered. At the ontological level, transcending is manifested in a paradoxical desire to overcome one's own mortality by returning either to the state "before birth" or through dissolution into Nothing. Close to this type of transcendence, where a person loses his identity, you can sting at transcending as a dissolution in a faceless crowd (orgies, nudism, football fanaticism, riots, etc.). The next type of transcending is the transcending of a person into the things that he created. Our entire artificial world of things, in fact, is the embodiment of the abilities and efforts of their creators into these things, which continue to exist in the houses, bridges, cars and mechanisms created by them. Another type of transcending is the entry of an individual into a particular community (the totality of residents of villages and cities, circle of friends, boyish brotherhood, as well as familiarization with the nation and state). Here, each person is also included in something more general than he is like an individual. A similar area of transcendence is professional groups and social classes (family-corporation or «the mass of the working class»). A person can transcend to such a community as a family. In the family, overcoming the mortality of parents is achieved in procreation, in children. Besides, transcending is also love, when a married couple becomes something whole, and the individual characteristics of each spouse are levelled. There is also the transcending of an individual to social structures: when he occupies a high post (the leader is the party, the director is the factory, the commander is the army, the city mayor is the city itself). Family, nation, state are the main objects of social transcendence. Transcending in the spiritual field includes all types of art, literature and creative artistic activity in general. Here, the artist's spiritual world is embodied in his works, which often live longer than their creator. Spiritual transcendence is observed in the religious consciousness, where the believer after death joins the spiritual Absolute, God or Nothing. Experiments with LSD showed that under the influence of a drug, knowledge goes beyond the limits of the individual "I" and joins the total integrity of the Universe. And this also represents a one type of transcending.

***Keywords**: man, world, categories of ultimate bases, immortality (philosophy), transcending*

References

1. **Eremina V.I.** (1989) *Obryad soumiraniya v folklornoj i literaturnoj tradiciyah* [*Rite of joint dying in folklore and literary traditions*] // **Russkij** folklor: sb. nauch. tr. – In-t rus. lit. – Vyp. XXV – *Nauka,* L. – 224 p. – pp. 71-85.
2. **Grof S.** (1990) *Oblasti bessoznatelnogo: opyt issledovaniya LSD-terapii* [*Areas of the unconscious: experience in the study of LSD therapy*] // **Globalnye** problemy i obshechelovecheskie cennosti: Per. s angl. i franc. / Sost. L. I. Vasilenko i V. E. Ermolaevoj; vvodi. st. Yu. A. Shrejdera – *Progress*, M. – 495 p. – pp. 437-454.
3. **Grof S.** (1990) *Celitelnye vozmozhnosti neobychnyh sostoyanij soznaniya. Novye napravleniya lecheniya i samopoznaniya* [*The healing possibilities of unusual states of consciousness. New directions of treatment and self-knowledge*] // **Globalnye** problemy i obshechelovecheskie cennosti: Per. s angl. i franc. / Sost. L.I. Vasilenko i V. E. Ermolaevoj; vvodi. st. Yu. A. Shrejdera – *Progress*, M. – 495 p. – pp. 455-468.
4. **Kanetti E.** (1988) *Prevrashenie* [*Metamorphoses*] // **Problema** cheloveka v zapadnoj filosofii: Sb. perevodov. Sost. P. S. Gurevicha. red. Yu. N. Popov – *Progress*, M. – 552 p. – pp. 483-503.
5. **Kirilyuk A. S.** (1988) *Kategorii predelnyh osnovanij i «tri mira» cheloveka kulturnogo* [*Categories of ultimate bases and the «three worlds» of cultural man*] // **Chelovek** – filosofiya – nauka. Tezisy II-go ezhegodnogo seminara Kafedry filosofii AN SSSR (Moskva, 21-22 noyabrya 1988 g.) ; red. kol.: V.V. Girusov (otv. red.) i dr. – *Kafedra filosofii AN SSSR*, M. – 72 p. – pp. 38-39. See this book, article I.1.
6. **Kurochkin A. V.** (1982) *Rastitelnaya simvolika kalendarnoj obryadnosti ukraincev* [*Plant symbolism of the calendar rituals of Ukrainians*] // **Obryady** i obryadovyj folklor – *Nauka*, M. – 280 p. – pp. 138-162.
7. **Tokarev S. A.** (1990) Rannie formy religii [*Early forms of religion*] – *Politizdat*, M. – 622 p.; il.
8. **Fromm E.** (1988) *Situaciya cheloveka* [*Human situation*] // **Problema** cheloveka v zapadnoj filosofii: Sb. perevodov s angl., nem., franc. Sost. i poslesl. P. S. Gurevicha. Obsh. red. Yu. N. Popova – *Progress*, M. – 552 p. – pp. 443-482.
9. **Seidel**, George J. (1976) Activity and Ground: Fichte, Schelling, and Hegel, Studien und Materialian zur Geschichte der Philosophie, Minor Series – Vol. 3 – *George Olms Verlag*, Hildesheim – pp. ix + 404.

ТРАНСЦЕНДИРОВАНИЯ КАК СУЩНОСТНАЯ ЧЕРТА ЧЕЛОВЕКА

После изложения идей о сущности человека и деятельном воспроизведении им объективных «слоев» созданного им самим собственного, человеческого мира, автор показывает, что реализация базовой формулы мироотношения как стремление к преодолению собственной конечности и к продлению жизни в этом аспекте выступает в виде трансцендирования в эти объективно сущие общие структуры. Основными типами трансцендирования, по автору, являются следующие его типы. На бытийном уровне оно проявляется в парадоксальном стремлении преодолеть собственную смертность путем возвращения либо к состоянию «до рождения», либо через растворение в Ничто. Близким к этому типу трансцендирования является трансцендирования посредством растворения индивида в безликой толпе (оргии, нудизм, футбольный фанатизм, бунты и т. д.). Так же обезличенным, но вполне положительным, является трансцендирование в результатах собственной материальной деятельности. Весь наш искусственный мир вещей, по сути, являет собой воплощение в эти вещи способностей и усилий их создателей, которые продолжают существовать в домах, мостах, машинах и механизмах, ими созданных. Еще один тип трансцендирования связан с выходом за индивидуальные телесные пределы в то или иное коммуникативное сообщество с заменой индивидуальной субъектности субъектностью надиндивидуальной, коллективной. Таковы сообщества общин, соседей, жителей сел и городов, наконец, просто круг друзей, дворовое мальчишеское братство, а также нация, государство, а для некоторых – и все человечество. Здесь также наблюдается приобщения каждого человека к чему-то бо́льшему, чем он сам есть как индивид. Аналогичной сферой трансцендирования выступают профессиональные группы и социальные классы (корпоративная и классовая солидарность), где обособленность лица нивелируется его принадлежностью к семье-корпорации или к «массе трудящихся», а также собственно к семье, где приобщение к надиндивидуальной общности как средство преодоления конечности отдельного человека усиливается реальным ее преодолением через продолжение рода в детях. Любовь как преодоление индивидуализма и эгоизма и диалектическая потеря себя в другом посредством обретения другого в себе также представляет собой один из важнейших типов трансцендирования. К социальным формам трансцендирования принадлежит также трансцендирование в виде выполнения отдельным человеком функций всего сообщества (вождь – это партия, директор – это завод, полководец – это армия, мэр – это город). В тоталитарно-деспотических государствах правители могут утверждать свою жизнь (бессмертие) через уничтожение (смертность) подвластных им людей. В общем, социальная форма трансцендирования

в ее предметной триединой сущности (семья, нация, государство) образует доминирующую форму человеческого трансцендирования как воплощение индивида в объективно сущих универсальных структурах. К трансцендированию в духовно-практической области относятся все виды искусства, литературы и творческой художественной деятельности в целом, когда духовный мир художника, его «Я», воплощается в его произведении, которое в большинстве случаев надолго переживает своего автора. Иногда утверждение собственного «Я» может реализовываться через его уничтожение, как это бывает у талантливо перевоплощающихся актеров (плохие актеры всегда играют самих себя). Практически-духовное трансцендирование наблюдается в религиозном сознании, где верующий после смерти приобщается к Богу, духовному Абсолюту или Ничто. Эксперименты с наркотическими веществами показали особенности измененных под их воздействием состояний сознания, суть которых заключается в способности выхода за пределы индивидуального «Я» и приобщении к трансперсональному сознанию, глобальной всеобщности, к тотальной целостности Универсума.
***Ключевые слова**: человек, мир, категории предельных оснований, бессмертие (филос.), трансцендирование.*

ЧЕРЕЗ-СЕБЕ-БУТТЯ ЛЮДИНИ: КРИТИКА СУБСТАНЦІАЛЬНОГО ПІДХОДУ ДО ЇЇ СУТНОСТІ

УДК 14; 101.8;
Доповідь: **Конференція «Філософська антропологія та сучасність – Пам'яті завідувача Відділу філософської антропології ІФ НАНУ Віталія Табачковського» – Ін-т філософії НАН України – (Київ, 6 квітня 2007 р.)**
Публікація: **Філософська антропологія та сучасність: пам'яті В. Г. Табачковського – Ін-т філософії НАН України; Українська філософська ліга; Центр соціально-політичних досліджень імені Б. Кістяковського – К., 2008 – 529 с. (Філософсько-антропологічні студії ; 2008) – Бібліогр. в кінці ст. – сс. 228-235.**

Розширений варіант: **Философско-методологические основы исследования сущностного единства человека // Человек: постижение простоты в беспредельной сложности: Науч.-уч. пособие ; Учебно-монографическое издание ; отв. ред. Ангелов Г. В. ; рекомендовано МОНмолодьспорту як навчальний посібник для студентів та аспірантів вищих навчальних закладів України 05.12.2012 – Од. нац. академія харчових технологій – Одеса: КП ОГТ, 2013 – 633 с. – сс. 80-141 (Социальные и психолого-этические аспекты философской антропологии. Серия)**

Сутність людини як суспільної істоти визначається тими факторами, які є її власним творінням. Якщо людина і має якусь вроджену сутність, то не субстанціальну, як у тварин (яка жорстко задана природною програмою), а функціональну – як здатність самій формувати свою власну сутність під впливом середовища. У вовчому оточенні дитина засвоює вовчу сутність, а в людському середовищі – сутність людську. Особливістю людського буття в світі є її через-себе-буття (самопідставове буття). Людина є творцем самої себе у двох сенсах. У першому сенсі так можна стверджувати тому, що вона має вроджену здатність до формування власної сутності, у другому – реалізація цієї здатності через соціалізацію індивіда відбувається шляхом засвоєння (інтеріоризації) сукупності смислів і значень того світу, творцем якого є знову-таки сама людина.
***Ключові слова**: людина, світ, сутність людини, інтеріоризація, соціалізація, буття людини.*

Зазвичай сутність людини визначається через перелік тих чи інших найбільш важливих, як вважається, ознак, або через підведення поняття «людина» під більш широке поняття з подальшою його конкретизацією.

Перший підхід наділяє людину такими ознаками, як «розумність», «моральність», «релігійність», «вміння говорити мовами» тощо. Другий підхід визначає людину або як «тварину», або як «істоту», конкретизуючи ці визначення уточненнями із залученням певних ознак на кшталт «людина – це двонога тварина без пір'я», або «істота, що виробляє знаряддя праці», або «людина – це розумна,

біосоціальна чи діяльна істота» й таке подібне. Є навіть такі екзотичні визначення людини, як єдиної живої істоти, яка може нудьгувати, або більш виважені її дефініції як створіння Божого.

Якщо визнати, що та чи інша згадана у дефініції риса людини визначена як її сутнісна риса, то її відсутність однозначно має привести до визнання, що та людина, котра позбавлена цих рис, власно людиною не є. Проте ми знаємо людей просто нерозумних, відверто аморальних чи завзятих атеїстів, одначе ніхто внаслідок цього не перестає вважати їх за людей. Психічно хворі не перестають вважатися людьми навіть у випадку <повної втрати> розуму і підлягають лікуванню як люди, а не як тварини, більш того, їх вважають носіями незрозумілих для пересічного розуму смислів, називають божевільними. Є бездіяльні люди, які звели свою бездіяльність у культ, є такі, що дали обіцянку мовчання або від народження є німими, проте вони все одне вважаються людьми. Є люди, які ніколи не скучають, а до творінь Божих відноситься не тільки людина, але й інші живі істоти, наприклад, янголи, через надання суверенності яким один з них, відпалий, перетворився на антагоніста Бога. І хоча людину інколи визначають як поєднання янгольського та диявольського начал, людина не є ані ангелом, ані дияволом.

Тим більш не можуть вважатися задовільними такі визначення людини, які спираються на її тілесні ознаки. «Однонога істота без пір'я», якщо вона втратила ногу через травму або не мала її від народження чи, навпаки, народилась із зайвою ногою, є такою ж людиною, як всі інші. Відсутність навіть найбільш індивідуальної тілесної ознаки людини, яка служить для її документальної ідентифікації, обличчя, теж не дає можливості визнати дану істоту не людиною. В альбомах-кунсткамерах можна побачити вражаючі фотографії людей без обличчя, з рівною поверхнею передньої частини голови, у щасливому сімейному колі, або не менш щасливого чоловіка біля своєї дружини з трьома ногами та, відповідно, двома статевими органами між трьох ніг, що і є, мабуть, причиною його неприховано радісного вигляду.

Дефініції через підведення поняття людини під більш широкі поняття, окрім того, що вони мало чого дають для розуміння власно людської сутності, оскільки звертаються до бідних абстракцій на кшталт «істота», дуже часто редукують цю сутність до долюдського рівня. Найбільш поширеним визначенням такого типу є визначення людини як біосоціальної істоти.

При цьому відразу ж виникає питання, скільки у людині є соціального, а скільки – біологічного. Прагнучі довести домінування біологічної складової людської сутності, одна з учасниць дискусії на цю тему на українському телебаченні запропонувала такий «тест»: закрийте рота та носа та спробуйте не дихати кілька хвилин, і ви відразу відчуєте, наскільки людина є біологічною, а не <суто> соціальною істотою.

У відповідь на це можна сказати, що з таким самим успіхом людину можна визначити як соціомеханічну істоту, оскільки вона піддана силі земного тяжіння такою ж мірою, як і будь-яке інше фізичне тіло. Стрибніть з моста – можна сказати у дусі цього психолога, і ви побачите, наскільки сильним є в людині «механічне начало. Ясно, що без біологічного тіла неможливе земне життя людини, і що всі згадані визначення торкаються не стільки окремих індивідів, скільки людини у родовому її розумінні. Скажу більше, всі перелічені підходи у пошуку сутності людини тією чи іншою мірою відбивають деяку автентичну рису, яка належить цій сутності.

Проте головна вада вказаних підходів полягає у прагненні винайти сутність людини у статиці, тоді як вона є рухомою, динамічною, функціональною.

А це вимагає визнати рухомий вихід людини за свої індивідуальні межі, тобто, її трансцендендування в світ як її сутнісну рису. Проте чи відкривається нам при цьому власна сутність людини?

Спробуємо «відступити» на крок назад та розпочати пошук сутності людини «з чистого листа», спираючись на «аксіоматичні» постулати, тобто, на такі, які є очевидними. А беззастережно очевидним є те, що людина – це жива істота. Отже, їй, як і будь-якій іншій живій істоті, притаманні певні функції, спрямовані на підтримку існування. Специфічно людська реалізація цих функцій відбувається у процесі цілепокладання та предметно-практичного перетворення світу.

Внаслідок цього формується неприродний, олюднений світ. Кожна нова генерація, приходячи в світ, застає історично визначену систему минулих опредмечених сутнісних сил людини, яка через їхнє розпредмечення стає основою для соціалізації нового покоління. Розвиток предметного перетворення світу цією новою генерацією веде до зміни <людського> світу предметностей. Наступне покоління людей проходить соціалізацію вже під впливом змінених предметних смислів окультуреного світу людей, і так все синусоїдально повторюється і надалі.

Отже, нові генерації, що приходять у світ, зустрічаються зі створеними попередніми генераціями «світами» культурного буття, сприймаючи їх як об'єктивні, заздалегідь дані форми культурної онтології. Залучаючись до них шляхом соціалізації <та інкультурації>, кожна людина привласнює закріплений у них соціальний та культурний досвід. Під цим впливом формується конкретно-історична структура соціальної сутності людини, котра, як відомо, народжується, не маючи сутності взагалі. Тезу про те, що існування людини передує її сутності, можна тлумачити і таким чином, що кожна людина, приходячи у світ, формує власну соціальну сутність під впливом засвоєння культурних кшталтів в їхніх об'єктивованих конфігураціях, яких було створено попередніми поколіннями.

Поступово, мірою набуття представниками нових генерацій власної сутності (і, відповідно, власної підстави для існування) в процесі перетворення даних культурних форм, відбувається як зміна <самих> цих форм, так і ствердження їхнього нового змісту. Вимальовується картина певної динамічної взаємодії індивідуального та суспільно-культурного рівнів, коли суспільне спочатку формує індивідуальне, але потім саме під його впливом зазнає суттєвих змін, що завершується повною або частковою переміною змісту онтологічних «шарів» культурного буття людини в світі. Ось чому нове, умовно кажучи, «третє» покоління, що приходить у світ, формується під впливом […] чинників, які принципово, або не зовсім, є відмінними від тих чинників, під впливом яких формувалася культурно-суспільна сутність осіб попередньої генерації.

Виникає питання, якими чинниками детерміновані дії кожного нового покоління, що спричиняють важливі зміни у культурній онтології людства? Вочевидь, це мають бути чинники, що є інваріантними для кожного нового покоління й притаманними усьому людству в цілому. Їхня сила та сталість мають визначатися глибинними спонукальними моментами, які кореняться у самій людині, в її надглибинних вітальних орієнтаціях. Виникає досить цікава картина, коли кожна окрема людина, з одного боку, по ходу власної соціалізації <та інкультурації> через розпредмечення штучного, створеного попередніми генераціями світу культури, який є об'єктивацією їхніх вітальних настанов, залучаючись до цього «другого світу», формує свою історично визначену сутність, а з іншого – вона ж сама через осібні вітальні інтенції зініціновується до його змін через опредмечення аналогічних вітальних базисних потягів та прагнень. Для того, щоб світ культури, що існує,

не задовольняв нове покоління, повинні відбутися зміни в життєзначущих засобах світоорієнтації цієї генерації. Але це незадоволення має сформуватися як загальна соціальна інтенція, що несе у собі також певну об'єктивну детермінованість.

Для обґрунтування цієї думки треба звернутися до аналізу питання про те, яким чином формуються та реалізуються життєзначущі принципи світоорієнтації взагалі. Вочевидь, їхнім джерелом є фундаментальне прагнення до ствердження власного існування, але вже не у формах вирішення проблеми виживання як такого (хоча і цей момент у конкретних історичних обставинах не виключається), а у вигляді влаштування життя, його соціально-культурного налагодження. Прагнення до самозбереження притаманне усьому живому, проте у людини воно зазнає суттєвої трансформації. Якщо тварина зберігає індивідуальне та родове буття природно даним чином через реалізацію усіх вищезгаданих вітальних функцій в їхніх безпосередньо природних проявах, то людина піддає ці функції важливим культурним перетворенням.

Не слід, одначе, забувати силу природних потягів, внаслідок чого інколи настає момент критичної напруги між природними імпульсами та культурними нормами та виникає те, що З. Фройд назвав «незадоволенням культурою». Культурна трансформація цих природних імпульсів та сам**і** трансформовані форми подекуди вступають у взаємовиключні стосунки, у результаті чого може мати місце прорив неокультурених життєвих форм у культурне поле з наступною ламкою всіх культурних норм. Ексцеси цього прориву природного у культурне становлять предмет турботи криміналістів та правоохоронних органів, держави в цілому. Це не означає, що навіть у таких випадках природне (як дике, нецивілізоване, потворне) в людині зберігається с**а**ме у природних формах.

Природні істоти, тварини, ніколи не припускаються таких дій, до яких, на жаль, здібна людина. Навіть коли ми констатуємо дику жорстокість чи чисто фізіологічну сексуальність у тієї чи іншої людини, її дії не є природними у буквальному смислі слова. Людина може бути гіршою або кращою за тварину, проте ніколи не може бути нею […], за винятком, ясна річ, патологічних випадків. Навіть у найбрутальнішій бестіарній поведінці людини присутній людський елемент, хоча б у вигляді розумового планування або «логічного» обґрунтування <своїх> вчинків на кшталт жалюгідного самовиправдання Р. Раскольникова (яке торкалося лише лихварки і аж ніяк другої, нібито випадкової жертви).

Ось чому предметом культурного регулювання виступають не тільки базисні життєві функції людини, але й типи зв'язків цих функцій з їхніми трансформованими та перетвореними людиною в культурі формами. Окрім того, подібній регуляції піддаються й сам**і** перетворені форми. Одначе особливістю цих процесів є те, що вони сам**і** постають не тільки як об'єкт, але й як суб'єкт регулювання, його джерело, вихідний принцип тощо. Важливим моментом з'ясування взаємовідносин природних базисних функцій, їхніх трансформованих у культурі форм та стосунків між першими та другими є визначення ключових структуроутворюючих елементів, які входять до складу двох останніх предметів регулювання. *Аліментарна*, *еротична*, *агресивна* та *інформаційна* функції реалізуються не сам**і** по собі, а в межах загальної схеми життєпідтримки через прагнення до *подовження життя, подолання смерті та ствердження безсмертя*. Ось чому всі трансформовані у культурі на різних рівнях світовідношення життєві функції мають бути підпорядкованими цій загальній схемі.

У свою чергу, в процесі соціалізації <та інкультурації> індивіда головні структуроутворюючі чинники культурно-світоглядної реальності визначають зміст та структуру світорозуміння окремої людини як одиничного носія універсальних елементів

суспільної свідомості. Як вже зазначалося, саме завдяки реалізації фундаментальних життєвих форм саморозвитку людини виникають ті смислові шари об'єктивної реальності, до якої включено свідомість окремого індивіда.

Одначе, коли ми спробуємо «прокрутити стрічку назад», ми побачимо, що в основі всіх зазначених смислових форм лежать фундаментальні базисні функції. У цих перетворених культурних формах вони набули вигляду культурних кодів, крізь які заломлюються категорії граничних підстав, котрі, у свою чергу, функціонують у культурі в якості її універсалій.

Трансцендування в культурно-світоглядному плані також несе у собі відбиток базисної світоглядної формули та її кодів, оскільки вихід людини за її природою означені кордони робить її у певному значенні слова надприродною істотою, яка не обмежується лише тілесним існуванням. Людина «подовжує» себе в світ, створюючи своє, за слушним висловом К. Маркса, «неорганічне тіло». Додам, що це «тіло» у культурі виникає не тільки на рівні предметно-практичного світовідношення, або ще вужче, в межах виробничої діяльності. Людина у культурі відтворює також «ритуальне», «символічне», «духовне», «сакральне», «психічне» «тіла», які в структурній своїй будові відбивають загальні схеми розгортання культурних типів світовідношення як засобу забезпечення життя через створення людяного світу.

Проте, як пам'ятаємо, відтворені у ході такого виходу об'єктивні культурні «шари» суспільного буття самі стають тими реально існуючими загальними формами, приєднання до яких окремої людини постає як один із засобів її трансцендування в світ. Інакше кажучи, трансцендування як засіб подолання індивідуальної скінченності окремої людини, що здійснюється на різних рівнях світовідношення, утворює об'єктивно сущі загальні суспільні форми, які, в свою чергу, можуть стати смисловим полем наступного трансцендування.

Реальне, ілюзорне чи імітаційне перетворення людини на дещо якісно відмінне, інше – це, зрештою, спосіб, за яким людина виходить за <пруг> не тільки фізіологічно окреслених меж свого існування, але й за <границі> соціально-статусного буття. Як актор, що переживає у своїх ролях багато життів, як японський художник, який ставить під картинами різні підписи в залежності від свого віку, оскільки він тепер «інший», так і кожна людина у соціально-мобільних суспільствах, кінець-кінцем, проходить у своєму житті певні якісні зміни, долаючи тим самим застиглу одномірність свого першопочаткового визначення. Вказана особливість якісних трансформацій людини може відбуватися у реальний або символічний, теж не менш реальний спосіб (досяг життєвого успіху та був за це відзначений знаком, скажімо, орденом).

Кожен з названих вище підходів до сутності людини спирається на припущення про статичність того, що може бути розцінене як сутність людини. Такий підхід за останнього часу зазнав суттєвого перегляду. Ідеї Е. Фромма та Р. Хірау про те, що сутність людини не є якоюсь позаісторичною субстанцією [1, с. 22] підтримують провідні українські філософи Київської школи. Зокрема, Віталій Табачковський вкрай критично оцінює традиційне «есенціалістське» бачення людини [2, с. 87], а Євген Андрос твердить, що сутність людини не можна звести до тієї чи іншої дефініції в субстанційному значенні [3, с. 209]. Крім того, ці есенціалістські та субстанційні визначення людини критично вразливі ще з боку логічної аргументації.

Висновок з цього такий: сутність людини як суспільного <створіння> визначається тими чинниками, які є її власним витвором. Саме тому людина у певному сенсі слова є творцем самої себе та своєї власної сутності, і це має місце внаслідок специфічного *через-себе-буття* людини.

Проте відмінності у тому, що саме впливало на процес становлення кожного нового покоління, а саме, відмінності у системах смислів предметного світу людей, включно зі «світом» суспільних відносин, в якому теж є «вищий» та «нижчий» світи, визначають ту особливість людської сутності, що для кожної більш менш тривалої доби за своїм предметним проявом та конкретним змістом вона є різною. Єдине, що у цьому плані поєднує всіх новонароджених людей – так це їхня <природжена> здатність формуватись як людина.

Не дивлячись на фізіологічну та морфологічну подібність, людина неоліту, середньовіччя та сучасності є фактично різними за своєю суттю особистостями, оскільки їхні найбільш суттєві ознаки сформувались під впливом різних за своїм змістом та сенсом соціалізуючих чинників. Як світ уявлень первісної людини відрізняється від картини світу людини сучасної, так само відрізняється й їхня особистісна сутність. Не маючи біологічної видової відмінності, людство саме створило підстави для формування відмінностей культурно-соціальних. Але ця сутність людини є її конкретно-історичною сутністю як сукупності найважливіших визначень, які виникають через включення її у конкретну систему соціальних відносин.

У цьому плані людина конкретної історичної епохи як «ансамбль суспільних відносин» (К. Маркс) є відмінною від людини, історична сутність якої утворилась внаслідок соціалізації <та інкультурації> шляхом залучення до іншого такого «ансамблю». Разом з тим у цих відмінних за своєю конкретно-історичною сутністю людей є щось спільне, а саме, тотожнім є процес формування їхньої конкретно-історичної сутності через залучення до опредмеченої попередніми поколіннями <їхньої, тих поколінь,> власної сутності. Спільна для всіх епох сутність людини, таким чином, визначається не як щось статичне, нею є її рух по колу опредмечення та розпредмечення, внаслідок чого стабільним та стійким залишається лише сам цей рух та здатність <людини> до (пере)-творення самої себе через (пере)-творення світу.

Література

1. **Фромм Э., Хирау Р.** Предисловие к антологии «Природа человека» // **Глобальные** проблемы и общечеловеческие ценности – М.: Прогресс, 1990 – сс. 146-168.
2. **Табачковський В. Г.** Принцип субліматиності людського світовідношення в сучасній антропологічній рефлексії // **Філософська** антропологія: екзистенціальні проблеми – К., 2000 – сс. 4-107.
3. **Андрос Є. І.** Криза людської самоідентифікації і проблема смислоутворення // **Філософська** антропологія: екзистенціальні проблеми – К., 2000 – сс. 193-252.

MAN`S «DURCH-SICH-SEIN»:
CRITICISM ON THE SUBSTANTIAL APPROACHING TO A MAN ESSENCE

The essence of man as a social being is determined by the factors that are his own creation. If a person ever has some kind of innate essence, it is not substantial essence, like an animal`s one (which is rigidly defined by a natural program), but it is the functional essence, e. i. – the ability to form his own essence under the influence of the environment. If we talk about the real Maugli, among wolves, a human child will become a wolf with their wolf essence, among humans child will become a man with own human essence. That is why a person in a certain sense is the creator of himself and his own essence, and this takes place due to his specific through-self-being (self-substantive being). K. Marx wrote on this occasion that the popular consciousness does not understand the «Durch-sich-Sein» or «Durch-Selbst-Sein» (By Itself-Being) of nature and man, since this contradicts the direct sensual facts of life. Man is the creator of himself in two senses. In the first sense, because he has an innate ability to form his own essence. In the second case, this is because the source of the formation of the essence of the child – the human world – is the result of the objectified activity not of nature, but of the another adult people as a social community.

Keywords: Man, the World, the Essence of Man, internalization, socialization, «Durch-sich-Sein» **(**Through-Himself-Being) of Man.

Reference

1. **Fromm E., Khirau R.** (1990) *Predislovie k antologii «Priroda cheloveka»*. [*Preface to the anthology «Human nature»*] // **Global`ny`e** problemy` i obshhechelovecheskie czennosti – *Progress*, M. – pp. 146-168.
2. **Tabachkovskyi V. H**. (2000) *Pryntsyp sublimatyvnosti liudskoho svitovidnoshennia v suchasnii antropolohichnii refleksii* [*The principle of sublimation of human relation to the world in modern anthropological reflection*] // **Filosofska** antropolohiia: ekzystentsialni problemy. – *Pedagogichna dumka*, Kyïv – pp. 4-107.
3. **Andros Ye. I.** (2000) *Kryza liudskoi samoidentyfikatsii i problema smysloutvorennia* [*The crisis of human self-identification and the problem of meaning formation*] // **Filosofska** antropolohiia: ekzystentsialni problemy – *Pedagogichna dumka*, Kyïv – pp. 193-252.

ЧЕРЕЗ-СЕБЯ-БЫТИЕ ЧЕЛОВЕКА: КРИТИКА СУБСТАНЦИАЛЬНОГО ПОДХОДА К ЕГО СУЩНОСТИ

Сущность человека как общественного существа определяется теми факторами, которые являются его собственным творением. Если человек и имеет какую-то врожденную сущность, то не субстанциальную, как у животных (которая жестко задана природной программой), а функциональную – как способность самому формировать свою сущность под влиянием среды. В волчьем окружении ребенок усваивает волчью сущность, а в человеческой среде – сущность человеческую. Именно поэтому человек в определенном смысле слова является творцом самого себя и своей собственной сущности, и это имеет место вследствие его специфического через-себя-бытия (самоосновательного бытия). К. Маркс по этому поводу писал, что народному сознанию непонятно «через-себя-бытие» природы и человека, так как это противоречит непосредственным чувственным фактам жизни. Человек является творцом самого себя в двух смыслах. В первом смысле так можно утверждать, потому что он имеет врожденную способность к формированию собственной сущности, во втором – развертывание этой способности через социализацию индивида происходит путем усвоения (интериоризации) совокупности смыслов и значений того мира, творцом которого являются опять-таки сам человек.
***Ключевые слова**: человек, мир, сущность человека, интериоризация, социализация, через-себя-бытия человека.*

УНІВЕРСАЛЬНО-КУЛЬТУРНІ СМИСЛИ КОМУНІКАТИВНОЇ СУБ'ЄКТНОСТІ СВІТУ ЛЮДИНИ

УДК 114; **101.8; 3:141; 141:316.77(430);**
141.3:167/168. 128.
Доповідь: **Спільне засідання кафедри філософії та кафедри філософії науки та культурології Центру гуманітарної освіти Національної академії наук України 5 лютого 2008 року в складі доповіді про основні положення дисертаційної роботи О. С. Кирилюка на тему «Світоглядні категорії граничних підстав в універсальних вимірах культури», поданої на здобуття наук. ступеня доктора філос. наук за спец. 09.00.04 – філософська антропологія і філософія культури.**
Публікація: **Наукове пізнання: методологія та технологія – Вип. 1 (23) – Одеса: Південноукр. держ. пед. ун-т, 2009 – сс. 47-51.**

Запропоноване філософами Київської школи розуміння світу як проекції людиновимірних смислів на об'єктивну реальність отримало загальне визнання. Але питання про те, хто саме виступає суб'єктом цієї «проекції», розроблене недостатньо. Певну відповідь на нього дає комунікативна філософія, за якою у реальності об'єктивуються такі людські смисли, що виникають не «в голові» якогось монолітного та внутрішньо недиференційованого уявного суб'єкта, а саме у комунікативній міжсуб'єктній взаємодії (у тому колі й між різними «Я»). Завдяки їй через об'єктивуючу семіотизацію дійсності утворюються конкретно-історичні світи людини.

Тобто, світ людини не виникає як наслідок однозначного лінійного суб'єкт-об'єктного відношення. Це відношення радше можна змалювати таким чином: «суб'єкт-суб'єктна комунікація – ідеальні смисли – об'єктивація ідеальних смислів шляхом прив'язування їх до реальних речей та процесів в світі». Таким чином, суб'єктом світобачення, джерелом проекції людиновимірних смислів на об'єктивну реальність є комунікативний суб'єкт. Виходячи з цього, суб'єктність світу людини можна визначити як комунікативну за своєю природою. Антропологічно-культурна єдність людства визначає наявність у різних культурних світах відмінних комунікативних спільнот однакових інваріантних елементів, універсалій культури, на основі чого стає можливою також екзистенціальна комунікація, опорними пунктами якої є. закріплені у знаках (мові) базові смисложиттєві одиниці – народження, життя, смерть та безсмертя, досвід яких є феноменологічно даним усім людям саме в суб'єкт-суб'єктній, а не суб'єкт-об'єктній комунікації, котрі стають фундаментом розуміння і людських культурних, і об'єктивно-матеріальних світів як таких, що виникають, розквітають та зникають, але згодом неодмінно відроджуються.
Ключові слова: *світ людини, життєвий світ (Lebenswelt), комунікативна філософія (Ю. Габермас), феноменологія (Е. Гуссерль), універсалії культури (народження, життя, смерть, безсмертя).*

У нашій літературі міцно ствердилось положення про те, що світ є проекцією людиновимірних смислів на об'єктивну реальність [8]. Проте хто саме виступає суб'єктом цієї «проекції» – індивідуальна людина, «колективний» або «трансцендентальний» суб'єкт? Відповідь на це питання, як на нас, дає комунікативна філософія, за якою у реальності об'єктивуються такі людські смисли, що виникають не «в голові» якогось монолітного та внутрішньо недиференційованого уявного суб'єкта, а саме у комунікативній міжсуб'єктній взаємодії. Ця взаємодія є певним типом зв'язків між суб'єктами, внаслідок яких виникають комунікативні спільноти (класи, родина, нації тощо). Але тут нам важливо у першу чергу виявити ті механізмі визначень та впливів, які здійснюють указані комунікативні спільноти на формування таких світоглядних уяв, завдяки яким дійсність через об'єктивуючу семіотизацію вже на ранішніх етапах історії постає власне як світ людини – що і є *метою* даної статті. *Задача* ж її полягає у виявленні особливостей комунікативної природи суб'єктності світу людини.

Оскільки світ є проекцію людських смислів на об'єктивну реальність, то постає питання, які саме «людські смисли» в процесі об'єктивації переносяться на світ «зовнішній». Залучаючись до системи об'єктивно існуючих соціальних комунікацій та спільнот (які формуються під впливом окультурювання базисних життєвих функцій людини), людина стає власне людиною. Світ неявних і неприродних значень, що формується та функціонує у свідомості кожної людини, постає як даний їй, по-перше, у модусах часу, тобто, рухливо та історично, по-друге – ідеально, та, по-третє, через мову. «Внутрішній світ» людини формується через інтеріоризацію вказаних схем дії та спілкування, тобто, комунікативних за своєю природою чинників, що тепер постають як світоглядно-життєвий комплекс ідеальних смислів та настанов.

Ставши складовими «внутрішнього» світу людини, комунікаційні схеми різного ґатунку постають як самодостатня система, що забезпечує розумову суверенність людини та гарантує їй реалізацію її свобідної волі. Ця система задає нам межі у виборі параметрів спілкування з іншими людьми, визначає прийнятний простір цього спілкування (де вже не «спрацьовує» звичайна однозначність «мета – засіб»), одночасно забезпечуючи ідентичну з іншими людьми «феноменологічну», «ейдетичну» та «перцептивну» семантизацію речей та явищ зовнішнього світу.

Проте вказана суверенність «внутрішнього» світу людини, зрозумілого тут як особистісно-суб'єктивна система об'єктивованих та прив'язаних до речей ідеальних надчуттєвих значень, є у певному сенсі відносною, оскільки він, <цей світ,> виник не

«з нічого», а сформувався під впливом світу об'єктивно-комунікативного. Але чи вичерпується цим інтеріоризованим об'єктивно-комунікативним світом зміст нашого «Я»?

Здається, що інтеріоризовані об'єктивно-комунікативні схеми стають надбанням декотрого нашого «цілокупного», «тотального» «Я», і на їхній підставі (в плані тотожності з такими ж інтеріоризаціями) уможливлюється спілкування з іншими «Я». Але комунікації особистості з іншими людьми постають не просто як відношення мого начебто цілісного «Я» до «Вони». Всередині мого «Я» є «Я» «потаємне», «внутрішнє», «психологічне», та «Я»-персона, і воно є тим «Я», котре іншими людьми в процесі комунікації часто ототожнюється з глибинним автентичним «Я» особистості.

Вказані «Я» в нашій самосвідомості «дистанціюються» одне від одного у силових полях нашого внутрішнього психологічного простору, що вимагає встановлення між ними певної взаємодії, і через це тут також має місце комунікативний діалогічний зв'язок. Проте цей внутрішній діалог відбувається у такий спосіб, що людина «не стає на бік» жодного з «опонентів», спостерігаючи їхню прю начебто зі сторони. «Спостерігачем» тут постає «самісне» «Я».

Ясно, що це внутрішнє «самісне» «Я» не можна однозначно вивести ні з запозичених іззовні через інтеріоризацію об'єктивних комунікативних структур, ні звести до його екстеріоризації через реалізацію цього «внутрішнього» «Я» у соціальних ролях, котрі особа «грає» в об'єктивних інтерсуб'єктних комунікаціях, оскільки дане «Я» володіє очевидною автономією та безсумнівною нетотожністю з указаними комунікаціями.

На цей цікавий момент у свій час звертав увагу В. Шинкарук. «Що таке людське "Я"»? – запитує він. У судженнях нашого «Я» про те, що є прекрасним, а що потворним, що це – добро, а це – зло, це – справедливість, а це – несправедливість в нас виступає суспільство через засвоєні з молоком матері мову та культуру. Але у нас є й друге «Я». Одне говорить «Я мушу», а друге чинить опір – «Я хочу інакше, ніж я мушу». Це «Я» – наша індивідуальність, котре теж має культурну специфіку. Яке ж «Я» з цих двох є нашим дійсним «Я»? – «Жодне» – відповідає В. Шинкарук. У нас є ще третє «Я», котре у полеміці між першим та другим «Я» приймає рішення та діє. Це і є наше справжнє «Я» [11, с. 378].

Отже, наше «Я» має таку структуру, котра в жартівливий вислів «якщо в борні з собою я зазнав поразки, то хто тоді мене тут переміг?» привносить певний серйозний момент. Перші два «Я» постають як інтеріоризовані суспільні комунікації в їхньому позитивному (покладання) або негативному (заперечення) проявах, тоді як «третє» «Я» вже не несе в собі об'єктивно-суспільного комунікативного навантаження явним чином. Воно часто приймає рішення і діє всупереч запитам суспільної корисності та міркуванням особистісної вигоди – адже якби це «Я» жорстко прямо відбивало об'єктивні комунікації та однозначно відповідало їхнім вимогам, все було б навпаки. Вочевидь, це – «Я» свобідної волі та духовної суверенності людини, воно фігурує в якості центрового зосередження власно «чистої» суб'єктивності; це те саме «Я», котре приймає остаточний вердикт щодо рішень двох інших «Я».

Це третє «Я» є нічим іншим, як власним *Ego*, можна навіть сказати, що *Ego* «трансцендентальним». В його глибинах формується змістовний та предметний внутрішній досвід дорефлексивного почуття життя у всіх його функціональних проявах, до часу невиразний смисл якого даний нам феноменологічно, що і є трансцендентальною умовою досвіду взагалі. Як зазначає Анатолій Єрмоленко, за Гуссерлем «сама структура життєвого світу як трансцендентальної умови

корелюється із трансцендентальним *Ego*» [5, с. 41]. На наш погляд, тільки у цьому контексті розуміння трансцендентального *Ego* можна говорити про нього як про джерело генерування сенсових визначень світу та взагалі про світ людини як проекцію людиновимірних смислів на об'єктивну реальність.

Одначе Е. Гусерль зазначав, що душа – це не тільки єдність багатоманіття «інтенціонального життя» з її нероздільними комплексами «смислових одиниць». Адже від інтенціонального життя не можна відокремити «Ego-суб'єкта», який зберігається у всіх окремих інтенціях як ідентичне «Ego». Таким чином, феноменологічно редукована й конкретно пізнана інтерсуб'єктивність є «спільністю» «осіб» (спільністю двох ідентичних самим собі та одне одному *Ego*, додамо ми), що беруть участь в інтерсуб'єктивно свідомому житті [3]. Підтвердженням такої думки є слова К.-О. Апеля про те, що в «синтезі апперцепції» «Я» ... ідентифікується з «трансцендентальною комунікативною спільнотою» [5, с. 32].

Аналізуючи рефлексивне розуміння Е. Гуссерлем світогляду в світлі його феноменології, Є. Бистрицький вказує, що остання має бути «наукою наук», «наукою *граничних підстав*» (курсив мій – О.К.), оскільки до її задач входить виявлення вихідних смислових очевидностей. Наукою ж феноменологія, за Е. Гуссерлем, буде тоді, коли «їй вдасться знайти універсальне для кожної людини і для всіх людей ... розуміння світу в цілому», деякий його граничний «інваріант» [1, с. 22].

Що ж це за «граничні підстави» та «граничний інваріант», що дані нам феноменологічно? Вочевидь, що, не дивлячись на багатоманіття «світоглядів», всі люди мають ідентичний феноменологічний досвід, що торкається життя та смерті. «Прозорість» цих вихідних феноменологічно даних базових життєвих «смислових одиниць», їхня інваріантність та тотожність у всіх людей (всі люди «знають», що таке народження, життя, смерть та безсмертя в їхньому «чистому», феноменологічному сенсі) дає можливість порозуміння між ними в «*інтер*суб'єктивному свідомому житті» (Гуссерль) у системі «життєвого світу», на основі чого стає можливим також екзистенційна комунікація, опорними пунктами якої є закріплені в знаках (мові) певні смислові одиниці – <коли їхній> до цього невиражений <смисл тепер> уже починає втілюватися у слові, через яке цей смисл й отримує буття. У такий спосіб проявляється комунікативна природа й нашого найпотаємнішого третього «Я». Ці смисли отримують, зрештою, предметно виражену репрезентацію у картинах світу.

Важливими для нашого підходу є думка Е. Гуссерля, котрий з цього приводу писав, що ідеї, смислові структури, котрі можуть утримати в собі інтенціональну нескінченість, не є подібними до реальних речей у просторі. Людство, перебуваючи у скінченому, прагне до нескінченого. З самого початку цей процес відбувається *комунікативно* (курсив наш – О.К.). Якщо бути точнішими, пише далі Е. Гуссерль, оточуючий світ (конкретно – давніх греків) не є об'єктивним світом у нашому розумінні, а є їхнім «уявленням про світ» (причому уявленням, що сформувалося та функціонує лише у міжсуб'єктній комунікації – О. К.), тобто, їхньою власною суб'єктивною значущістю з усіма властивими їй реаліями, такими, як боги, демони та їм подібне [2, с. 37].

Тобто, матеріальний, скінчений світ речей починає насичуватися надчуттєвими смислами шляхом надання їм відповідних значень, вектор руху яких іде від свідомості людини (від «Я» як конфігурованого значеннєвого схематизму інтеріоризованої міжсуб'єктної комунікації та від «Я» як осереддя іманентних смислів, отриманих в автокомунікативній, часто – у довербальній рефлексії) до світу речей та явищ.

Придання феноменологічно даним базисним смислам статусу атрибутів «зовнішнього» світу є процесом опосередкованим. Яким же чином безпосередньо феноменологічно дані, довербально відрефлексовані та автокомунікативно усвідомлені, індивідуально-інтенційно проявлені, дієво-комунікативно (через суспільну діяльність та спілкування) реалізовані, знаково-символічно репрезентовані та у похідних від утворених спільнот інституціях об'єктивовані ці «смислові одиниці» стають надбанням оточуючого світу, котрий, за Е. Гуссерлем, є духовним створенням в нас і в нашому історичному житті, і яке відношення сказане має до комунікативного аспекту розуміння світу як світу людини?

Пояснимо це детальніше. Як вище говорилося, даність «смислових одиниць» в інтросуб'єктивному плані є феноменологічною. Хоча тут начебто важко побачити якусь комунікативну складову, проте їхня сутність є, за визначенням, інтенційною, тобто визначально на дещо спрямованою, і це є необхідною умовою можливості комунікації як такої. Базові фундаментальні життєві смисли, якщо тільки мова йде про людину, а не про ситуативно-чуттєво діючу тварину (яка взагалі, за В. Івановим, позбавлена «самості» [7, с. 49]), мають бути довербально відрефлексовані та автокомунікативно усвідомлені: я вчуваю, що хочу їсти, хоча при цьому ми не завжди кажемо самі собі, що непогано було б перекусити, хочу дещо сказати і «знаю», що хочу дещо сказати, хоча інколи сам себе від необережних слів стримую, і таке подібне. І тут «Я», що «дає собі звіт» у наявності бажання їсти, і саме це суб'єктивне та центроване довкола певної «самості» бажання не є тотожними, через що й можна говорити про певну «довербальну рефлексію» (бажаю дещо сказати – «знаю», що бажаю дещо комусь сказати, але не кажу собі: «ось я знаю, що я знаю про своє бажання щось сказати», тобто, вербально не рефлексую з цього «знання»).

В комунікативній природі цього, словами Ю. Габермаса, «застиглого в напівтінях» [5, с. 309] знання світу, що фактично у своїх джерелах є «тьмяним» самоусвідомленням власних базових життєвих інтенцій, можна переконатись, звернувшись до міркувань з цього приводу даного мислителя, котрий говорив про «допредикативне» та «докатегоріальне» знання світу в системі «дорефлексивно-тематичного знання», що породжує комунікативну дію.

Іншими словами, базові життєві інтенції в їхній націленості на власну реалізацію спонукають до певних комунікативних актів – ні харчовий, ні статевий, ні агресивний, ні інформаційний потяги не є «аутичними». Але ці потяги не слід розуміти як суто природно-тваринні – їх сутність уже визначально є комунікативно-суб'єктною. Джерелом суб'єктивності, пише В. Іванов, є зміна механізму життєдіяльності, коли об'єктивні взаємозв'язки поділилися на зовнішні та такі, що мають заломлення всередині певної спільноти [7, с. 38]. Ці потяги, спочатку хай і мінімально олюднені, є довербально відрефлексованими саме як комунікації всередині певної спільноти (якщо хочу щось сказати, то «*комусь*», якщо «хочу злягти», то теж «*з кимсь*»).

У процесі такого спілкування виникає феномен ідеального, де смислові одиниці постають для всіх учасників комунікації як конвенційно (у даній спільноті) ідентичними. Ці, вже «екстравертовані», звернені назовні, спочатку лише феноменологічно дані смисли, збагачуючись додатковими значеннями, отриманими вже не через «суб'єктивно-інтровертивний» досвід, а через інтерсуб'єктивний чуттєвий та розумовий досвід комунікативного спілкування у суб'єкт-суб'єктній зв'язці, у свою чергу, в обніжках чуттєво-надчуттєвого світорозуміння, проектуються на об'єктивну реальність та аплікуються до неї. Окрім того, як відмічає М. Попович, сприйняття об'єктів упирається в готові гештальти, і це є базою комунікації [10, с. 115].

Тому формально суб'єкт-об'єктна опозиція «людина-світ» постає як втілення суб'єкт-суб'єктної комунікації – світ «промовляє», «річ рече», «вещь вещает».

Дане питання найбільш вдало розроблене, як нам видається, в праці Бориса Парахонського «Мова культури та генезис знання», де він, аналізуючи світ культурних значень, первинні системи означування, семіотизацію життя, комунікативні схеми та процеси в культурі, окреслює загальну комунікативну модель свідомості. Остання передбачає три варіанти комунікації, визначені джерелом отримуваної інформації – від природи, від інших людей та від «вищих істот» [9, с. 145-150, 190]. За будь-що джерелами такої свідомості є реальні комунікативні людські спільноти, внаслідок чого не тільки суб'єкт-об'єктна, але й об'єкт-об'єктна комунікація (коли речам приписується здатність «спілкуватися» між собою: «и звезда с звездою говорит») насправді постає як втілення, фактично, суб'єкт-суб'єктної комунікації, і не тільки у значенні «одушевлення» семіотизованих речей або «вищих істот». За сучасних умов вимоги універсальної комунікативної етики передбачать, як пише А. Єрмоленко, участь у дискурсі в якості квазірівноправного суб'єкту природи як такої [6, с. 90].

Що стосується «вищих істот», то, як зазначається в одній зі статей на схожу тематику, діалогічність релігійного досвіду відбувається у сфері граничних цінностей, що визначають сутнісний горизонт самореалізації особистості у творчих формах культури, і насамперед, у живому спілкуванні [4, с. 65-67]. Іншими словами, об'єктивовані комунікативні структури, що визначаються як суб'єкт-суб'єктні, навіть за умов залучення до даного типу світорозуміння надприродних істот, формують такі ціннісні настанови, що постають як регулятори стосунків між людьми, і у цьому полягає ще один, етичний, аспект розуміння комунікативного суб'єкта як джерела людинозначущих смислів, котрі, спроектовані на зовнішній світ та «відбившись» від нього, повертаються до самих людей як владний глас Божий, знакові сигнали явищ природи або забобонні прикмети.

Комунікативні спільноти, що виникають через колективно організовану діяльність та скріплюються мовою, ведуть до диференціації до певного часу гомогенного суспільства на відомі угрупування. Надалі історично формуються відмінні одна від іншої спільноти, де виникає система означень, що утворюються внаслідок реалізації трудової, репродуктивної або іншої базової функції. Відповідним чином, системи означень також набувають відмінних рис – ось чому існує «багато» світів одночасно і самі вони, за визначенням В. Іванова, мають таку рису, як «історичність», тобто, виникають, розквітають, старішають та зникають, поступаючись місцем новим «світам» (проекціям інших смислів на об'єктивну реальність). Ці світи, фактично, світи культурні, дають багатобарвну картину світобачення різних спільнот в залежності від конкретних засобів реалізації через комунікацію базисних життєвих настанов. Внаслідок цього, власно кажучи, і виникає проблема культурних універсалій як інваріантних складових відмінних культур.

Отже, світ людини не виникає як наслідок однозначного лінійного суб'єкт-об'єктного відношення. Суб'єктом світобачення, джерелом проекції людиновимірних смислів на об'єктивну реальність є, в першу чергу, комунікативний суб'єкт.

Література

1. **Быстрицкий Е. К**. Феномен личности: мировоззрение, культура, бытие – К.: Наук. думка, 1991 – 200 с.
2. **Гусерль Е.** Криза європейського людства і філософія // **Філософська** і соціологічна думка – 1996 – № 7-8 – сс. 35-67.
3. **Гуссерль** Э. Феноменология // **Логос** – 1991 – № 1 – сс. 12-21.

4. **Гуманістичний** вимір інформаційного суспільства: Мат. Всеукр. наук.-практ. інтернет-конф. (Полтава, 1 лютого – 17 травня 2008 р.) – Полтава: ПолтНТУ, 2008 – 207 с. – сс. 61-69.
5. **Єрмоленко А. М.** Комунікативна практична філософія. К.-О. Апель. Ю. Габермас. Д. Бьолер. В. Кульман. В. Гьосле. П. Ульріх – К.: Лібра – 1999 – 488 с.
6. **Єрмоленко А. М.** Техніка як етична проблема // **Філософсько-антропологічні** студії'2008. Філософська антропологія та сучасність – К.: Стилос, 2008 – 529 с. – сс. 71-91.
7. **Иванов В. П**. Человеческая деятельность – познание – искусство – К.: Наук. думка, 1977 – 252 с.
8. **Иванов В. П.** Человеческий мир как социально-культурная реальность // **Мировоззренческая** культура личности (философские проблемы формирования) – К.: Наук. думка, 1986 – 292 [2] с. – сс. 24-54.
9. **Парахонский Б. А.** Язык культуры и генезис знания – К.: Наук. думка, 1988 – 210 с.
10. **Попович М. В.** Раціональність і виміри людського буття – К.: Сфера, 1997 – 290 с.
11. **Шинкарук В. И.** Изменение предмета философии в связи с возникновением современного экспериментального естествознания // **Вибрані** твори – У 3 томах – Т. 1 – К.: Укр. центр духовн. культури, 2003 – сс. 371-390 – (Філос. спадщина України. Серія).

UNIVERSAL CULTURAL MEANINGS OF THE COMMUNICATIVE SUBJECTIVITY OF THE HUMAN WORLD

The understanding of the world proposed by philosophers of the Kiev school as a projection of humane meanings onto objective reality has received universal recognition. But the question of who exactly acts as the subject of this "projection" has not been sufficiently developed. A definitive answer to this question is given by a communicative philosophy, according to which such human meanings are objectified in reality that arise not «in the head» of some monolithic and internally undifferentiated imaginary subject, but in communicative intersubjective interactions. Thanks to them, through the objectifying semiotization of reality, the concrete historical worlds of man are formed. That is, the human world does not arise as a consequence of a subject-object relationship. This attitude can most likely be described as follows: (subject-subject communication) – (ideal meanings) – (objectification of ideal meanings by linking them to real things and processes in the world). Thus, the subject of the projection of human-dimensional meanings on objective reality is the communicative community. Due to the anthropological and cultural unity of mankind, in the worlds of various communicative communities there are identical invariant elements, which can be called universals of culture. On their basis, existential communication becomes possible. Its basic semantic units – birth, life, death and immortality are the result of a phenomenological experience identical for all communities. On their basis, the understanding of worlds as such that arise, flourish and disappear, but subsequently will certainly be reborn, is inherent in all humanity.
***Keywords**: human world, life world (Lebenswelt), communicative philosophy (J. Habermas), phenomenology (E. Husserl), intersubjectivity, cultural universals (birth, life, death, immortality).*

References

1. **Bystritskiy E. K.** (1991) *Fenomen lichnosti: mirovozzreniye. kultura. Bytiye* [*The Phenomenon of Personality: Worldview, Culture, Being*] – *Naukova dumka*, Kyïv – 200 p.
2. **Huserl E.** (1996) *Kryza yevropeiskoho liudstva i filosofiia* [*The Crisis of European Humanity and Philosophy*] // **Filosofska** i sotsiolohichna dumka – № 7-8 – pp. 35-67.
3. **Gusserl E**. (1991) *Fenomenologiya* [*Phenomenology*] // **Logos** – № 1 – pp. 12-21.
4. ***Gumanistichniy** vimir informatsiynogo suspilstva* (2008) [*Humanistic Dimension of information Society*] Mat. Vseukr. nauk.-prakt. internet-konf. – 1 lyutogo – 17 travnya 2008 r. – Poltava: PoltNTU – 207 p. – pp. 61-69.
5. **Yermolenko A. M.** (1999). *Komunikatyvna praktychna filosofiia* [*Communicative practical philosophy*] K.O. Apel. Y. Habermas. D. Böhler, W.Kuhlman, V.Hösle. P.Ulrich – *Libra*, Kyïv – 488 p.
6. **Yermolenko A. M.** (2008) *Tekhnika yak etychna problema* [*Machinery and Technology as an Ethical Problem*] // **Filosofsko-antropolohichni** studii-2008` – Stylos, Kyïv – 529 p. – pp. 71-91.
7. **Ivanov V. P.** (1977) *Chelovecheskaya deyatelnost` – poznaniye – iskusstvo* [*Human activity – Cognition – Art*] – *Naukova dumka*, Kyïv – 252 p.
8. **Ivanov V. P.** (1986) *Chelovecheskiy mir kak sotsialno-kulturnaya realnost`* [*The Human World as a Socio-cultural Reality*] // **Mirovozzrencheskaya** kultura lichnosti (filosofskiye problemy formirovaniya) – *Naukova dumka*, Kyïv – 292 [2] p. – pp. 24-54.
9. **Parakhonskiy B. A.** (1988) *Yazyk kultury i genezis znaniya* [*The Language of Culture and the Genesis of Knowledge*] – *Naukova dumka*, Kyïv – 210 p.
10. **Popovich M. V.** (1997) *Ratsionalnist i vimiri lyudskogo buttya* [*Rationality and dimensions of human being*] – *Sfera*, Kyïv – 290 p.

11. **Shy`nkaruk V. I.** (2003) *Izmeneniye predmeta filosofii v svyazi s vozniknoveniyem sovremennogo eksperimentalnogo estestvoznaniya* [*Changing the Subject of Philosophy in Connection with the Emergence of Modern Experimental Natural Science*] // **Vybrani** tvory – U 3 tomakh. – T. 1 – *Ukr. tsentr dukhovn. kult*., Kyïv – pp. 371-390 – (Filos. spadshchyna Ukrainy. Seriia).

УНИВЕРСАЛЬНО-КУЛЬТУРНЫЕ СМЫСЛЫ КОММУНИКАТИВНОЙ СУБЪЕКТНОСТИ МИРА ЧЕЛОВЕКА

Предложенное философами Киевской школы понимание мира как проекции человекомерных смыслов на объективную реальность получило всеобщее признание. Но вопрос о том, кто именно выступает субъектом этой «проекции», разработан недостаточно. Определенный ответ на этот вопрос дает коммуникативная философия, согласно которой в реальности объективируются такие человеческие смыслы, которые возникают не «в голове» какого-то монолитного и внутренне недифференцированного воображаемого субъекта, а именно в коммуникативных межсубъектных взаимодействиях (в том числе и между разными «Я»). Благодаря им через объективирующую семиотизацию действительности и формируются конкретно-исторические миры человека. То есть, мир человека возникает не как следствие однозначного линейного субъект-объектного отношения. Это отношение скорее всего можно описать следующим образом: (субъект-субъектная коммуникация) – (идеальные смыслы) – (объективация идеальных смыслов путем привязывания их к реальным вещам и процессам в мире). Таким образом, субъектом мировоззрения, источником проекции человекомерных смыслов на объективную реальность является коммуникативный субъект. Антропологически-культурное единство человечества определяет наличие в разных культурных мирах различных коммуникативных сообществ одинаковых инвариантных элементов, универсалий культуры, на основе чего становится возможной также экзистенциальная коммуникация, опорными пунктами которой являются закрепленные в знаках (языке) базовые смысложизненные единицы – рождение, жизнь, смерть и бессмертие, опыт которых феноменологически дан всем людям в субъект-субъектной, а не субъект-объектной коммуникации, которые становятся фундаментом понимания и человеческих культурных, и объективно-материальных миров как таких, что возникают, расцветают и исчезают, но впоследствии непременно возрождаются.

Ключевые слова: *мир человека, жизненный мир (Lebenswelt), коммуникативная философия (Ю. Хабермас), феноменология (Э. Гуссерль), интерсубъективность, универсалии культуры (рождение, жизнь, смерть, бессмертие).*

ВІДНОШЕННЯ «ЛЮДИНА – СВІТ» І СВІТОГЛЯДНІ КАТЕГОРІЇ ГРАНИЧНИХ ПІДСТАВ

УДК 14; **101.8; 141. 113:159.955**

Доповідь: **Міжнародна науково-теоретична конференція «Шинкаруківські читання» – Творча спадщина В. І. Шинкарука та сьогодення – Ін-т філософії імені Г. С. Сковороди НАН України – (Київ, 28 листопада 2008 р.)**

Публікація: **Філософсько-антропологічні читання: творча спадщина В. І. Шинкарука та сьогодення – Ч. 1 : (Філософські діалоги ; Вип. 4) – До 80-ліття від дня народж. В. Шинкарука / упоряд. Є. І. Андрос – К., 2010 – 316 с. – Бібліогр. в кінці ст. – сс. 305-313.**

Особливості людського світовідношення в його універсально-категоріальних визначеностях полягають у здатності людини до трансцендування в світ шляхом створення «іншого», олюдненого світу предметних форм культури та з'ясування особливостей розуміння цього світу в філософській рефлексії. Ось чому люди різних часів та різних народів відповідно до своєї родової діяльної сутності створюють такі шари окультуреного світу, які постають як опредмечення спільних для всіх них екзистенціальних смислів. Зумовлена родовою сутністю людини тотожність смисложиттєвих пошуків людей диктує наполегливе утвердження життя, палке бажання здолати смерть та досягти якщо не вічного, то довголітнього щасливого життя. Таке подвоєння світу є виразом дієвої сутності людини, результатом чого постає смислова єдність та цільність усього життєвого процесу, взятого у його граничних універсальних вимірах.

Ключові слова: *людина, світ, категорії граничних підстав: життя, смерть, безсмертя (філос.) світовідношення, світогляд, культура.*

Коло питань, пов'язаних з людиною та світом людини для вітчизняної філософської думки було визначально пріоритетним, що зумовлювалось історичними особливостями традиційного українського стилю філософствування. Саме ця традиція, починаючи з 70-х років XX ст., під впливом основоположних ідей Володимира Шинкарука, дістала подальшого розвитку в Київській школі філософії.

Одним з вагомих та широко визнаних внесків Київської школи філософії у розробку актуальних філософських проблем був новаторський підхід до розуміння світогляду. Як писав засновник цієї школи В. І. Шинкарук, відмінною рисою світогляду є те, що він відображує дійсність в її цілісності – як природно-громадський світ життя та діяльності людини, в її значущості для людини та крізь призму суспільних відносин, життєвих інтересів. Він піддав критиці розуміння світогляду як «узагальненої системи поглядів людини на світ в цілому», наполягаючи на тому, що світогляд є формою суспільної самосвідомості людини та способом духовно-практичного освоєння світу. Своєрідність світогляду як форми суспільної самосвідомості людини полягає у тому, що, проходячи крізь життєві цілі та інтереси індивідів, він постає засобом визначення їхньої власної «позиції» щодо усіх життєво важливих подій в світі. На основі світогляду формуються ті чи інші установки та <погляди> на ту чи іншу подію, що відбувається, на вибір тих чи інших цілей та засобів життєдіяльності. Індивід свідомо будує своє життя, керуючись власним розумінням бажаного та потрібного, на основі власного світогляду. Останнє визначає горизонт його «бачення» світу. Світ «відкривається» людині через її світогляд. У цьому відношенні світогляд є способом «освоєння» світу. І не тільки в тому значенні, що він дає <нам знання про світ>, а й у тому, що у світогляді світ постає в його опосередкованості практичною та духовною діяльністю людини, у його перетвореному вигляді. Світогляд, підкреслює В.І. Шинкарук, – це не просто світорозуміння, але й знаряддя і разом з тим і результат світоперетворення [7, с. 8].

Даючи визначення світогляду в контексті «екзистенціальних» вимірів людського буття, В. І. Шинкарук визнавав і те, що проблема життя та смерті є надзвичайно важливою світоглядною проблемою [6, с. 19], і це задає напрямок розвитку його концептуальних настанов.

Особливості людського світовідношення в його універсально-категоріальних визначеностях полягають у здатності людини до трансцендування в світ шляхом створення «іншого», олюдненого світу предметних форм культури та з'ясування особливостей розуміння цього світу в філософській рефлексії. Ось чому люди різних часів та різних народів відповідно до своєї родової діяльної сутності створюють такі шари окультуреного світу, які постають як опредмечення спільних для всіх них екзистенціальних смислів. Зумовлена родовою сутністю людини тотожність смисложиттєвих пошуків людей диктує наполегливе утвердження життя, палке бажання здолати смерть та досягти якщо не вічного, то довголітнього щасливого життя.

Як будь-яка жива істота, людина для підтримки свого існування потребує задоволення своїх потреб, котрі зумовлені особливостями її тілесної організації, яких вона успадковує від своїх предків. Різні течії у філософії, культурології та соціології називають від двох до декількох сотень базисних життєвих інстинктів, що притаманні людині. Саму соціалізацію тваринного начала в людині можна вважати суто людським специфічним засобом окультурення базисних життєвих (*вітальних* – від лат. *vita* – 'життя') інстинктів. Вже у самому терміні «культура» закладено смисл «вирощування», «культивації» природного начала, що належить, насамперед, до «культивації» засобів підтримки життя.

Говорячи про фундаментальні основи людської життєдіяльності у самих їхніх витоках, маємо на увазі, насамперед, ті базисні форми життєдіяльності, котрі в міру окультурення та соціалізації людини перетворюються в процесі їхньої трансформації з суто тваринних форм підтримки життя на форми та інститути соціуму. Людина завжди практично-життєво осмислювала та переживала свою тлінність. Саме культивування забезпечення подовження людиною свого буття в світі в різноманітних продуктах духовної та предметної діяльності становить основний зміст феномену культури. Тому саме в культурі відбувається реальне подолання індивідуальної конечності людини та досягається родове безсмертя людства. Розмаїття культур різних часів та народів має дивовижні риси типологічної схожості, причина чого полягає в тому, що всі культури, зрештою, спрямовані на підтримку існування людей. І це визначає тотожність інваріантів всіх типів культур, а також, як зазначає М.В. Попович, структури комунікацій (комунікативних актів) [5, с. 9] у різних культурних дискурсах.

Такими засобами підтримки існування для всього живого є одержання із зовнішнього світу поживних речовин та енергії, відтворення роду, захист від загрози ззовні або власна загрозлива поведінка та, нарешті, передача нащадкам придбаного досвіду виживання. Важливою рисою неприродного, культурного способу людського ставлення до світу є створення штучних систем «вирощування» природних форм життєпідтримки. Смисловим центром цієї штучності є той смисл, який ми, власне, вкладаємо в термін «культура».

Культура як «культивація» є тим неприродним штучним засобом реалізації базисних форм світовідношення людини, що конкретизується в домінуючі чинники формування того чи іншого типу культури. Ці базисні вітальні інстинкти пов'язані з підтримкою життя через харчову та репродуктивну функції, функцію нападу та захисту та функцію передачі досвіду. ***Культуру*** *в цьому розумінні можна визначити як специфічну трансформацію природного начала на людське з наступним «вирощуванням» людяного в людині.* Очевидно, що подібної «культивації» зазнає як основна життєва інтенція, так і засоби її реалізації.

Відношення людини до світу являє собою багатовимірне явище, тому процеси перетворення природних проявів життя на специфічно людське буття в світі реалізуються у різних формах, залежно від рівня відношення «людина – світ». На наш погляд, основними з них є предметно-практичний, ритуально-обрядовий, практично-духовний та духовно-теоретичний рівні світовідношення. На кожному з даних рівнів основний природний інстинкт підтримки життя й засоби його реалізації здійснюються по-різному. При цьому важливо також враховувати складні механізми взаємодії між різними рівнями світовідношення. Поряд з цим на всіх цих рівнях можна бачити перетворений на культурні форми базисний вітальний імпульс, який виражений у лейтмотиві культури, в основній культурно-світоглядній формулі «*породження та утвердження життя, заперечення смерті, прагнення до безсмертя*».

Основні ознаки світу як світу людини були детально та ґрунтовно розроблені видатним представником Київської школи філософії та науковим соратником В. І. Шинкарука Вадимом Івановим. Спираючись на положення про те, що світ людини – це власне буття людини, її буття в світі та буття світу для людини [3, с. 28], до головних ознак цього світу він відносив наступні його властивості: 1) Світ несе у собі дилему буття та небуття; 2) Світ є предметним; 3) Світ має кордонну межу як цілокупність буття); 4) Світ – це світопорядок; 5) Світ має своїм центром людину; 6) В світі реальним є лише те, що має людський смисл; 7) Все, що існує в світі, має подвійне буття – безпосереднє та опосередковане, іншими словами – просто

буття та буття для людини; 8) Світ – це система смисложиттєвих реальностей; 9) Світ є доцільним; 10) Світ має людську осмисленість та розумність; 11) Світ є смисловою мережею явищ, пов'язаних між собою відношеннями доцільності; 12) Світ є чуттєво-надчуттєвою реальністю; 13) Світ є монадним, світ – це Універсум; 14) Світ є історичним; 15) Світ – це світ культури [3, сс. 24–54].

Дані фундаментальні теоретичні положення дають можливість розгорнути струнку систему уявлень про те, яким чином світ набуває чітких людиновимірних ознак, серед яких ключовими пунктами постають інваріантні складові як людського ставлення до світу, так і самоусвідомлення людиною свого місця та перспектив буття в ньому. До вказаних інваріантів, насамперед, належать категорії граничних підстав, що зумовлено першою ознакою світу – тим, що він несе в собі дилему буття та небуття, життя та смерті. На відміну від тварин, говорить В. П. Іванов, які натуральним чином належать до природи, людина потребує умоглядних обґрунтувань свого «вписування» у природу. У природі як матерії не існує питання «Бути чи не бути». Буття та небуття та все, що заповнює простір між ними (життя у його соціальній формі) виникають лише у межах відношень життя як ставлення людини до світу, де тільки людина здатна зрозуміти ціну творення та оцінити руйнацію того, що виникло, як відхід у небуття. Буття та небуття – це не фазові стани, а цінності, які дані лише тому, хто здатен творити та цінувати. Дилема буття та небуття не є моментами у розвитку природи, оскільки остання не є зацікавленим суб'єктом и тому байдуже сприймає будь-який варіант розвитку. Буття та небуття – це проблема життя, котра виникає лише там, де починається людяне у людині, тобто, проективна форма життєдіяльності – пише Вадим Іванов [3, с. 29].

Проективна форма буття – це як раз і є тією формою світовідношення, коли людина проектує всі свої життєзначущі параметри, через що світ культури, тобто, «інший», олюднений світ, постає як <світ> структурований, де світоглядні категорії граничних підстав утворюють визначальні та глибинні його елементи. Саме цим можна пояснити ту обставину, що базова світоглядна формула «*народження – життя – смерть – безсмертя*» не є простим відбитком природних циклів, як це пояснюють деякі дослідники, вона йде від самої людини, котра має проективний спосіб буття. Це легко довести на прикладах, які показують, як «змінюються полюси» *мортальних* та *іммортальних* визначень стосовно світоглядно нейтральної реальності, зокрема, природи як такої, або протилежні значення семіотизованих предметів (розбити посуд – до нещастя, але його ж навмисно б'ють на щасливу дорогу). Аналогічні амбівалентні значення отримують й міфологічні персонажі, скажімо, змія.

На певному етапі історичного розвитку людство починає усвідомлювати, що сказане про світ є дещо відмінним від самого світу [2, с. 15], і ця відмінність полягає в тому, що це «сказане» (помислене) про світ через «підключення» до нього людських «проективних елементів» робить цей світ «світом почуттів, світом волі та світом думки» [8, с. 203]. Разом з тим світ осягається також і у його специфічних поняттєвих виразах, яких інколи називають, як це має місце у Сергія Кримського, універсаліями культури або культурними архетипами [4]. До таких узагальнених визначень світу він відносить Дім, Поле, Храм тощо.

Якщо фундаментальна світоглядна трагедія людини – усвідомлення нею власної конечності та пошук засобів подовжити своє існування – дала глибинний інваріантний «каркас» світоглядній свідомості, то конкретно-історичні засоби життєзабепечення в їхніх культурних формах насичували цей інваріант понятійним змістом. Водночас це «інваріантне» є тим «конкретно-загальним», яке постає як конденсація граничних підстав буття людини у світі та смислу її існування [1, с. 104]. Іншими словами,

особливості діяльного світовідношення людини проявилися у заданості розуміння згаданого інваріанта у термінах культурно-екзистенціальної свідомості.

Втім, осмислення світу у термінах граничних підстав та кодів інколи, залежно від типу світогляду, змінювалось на протилежне. У розвинутих релігіях функцію народження було віднесено повністю до компетенції Бога-творця, а природне стало уособленням смерті, тління, падіння тощо. Замість категорії «народження» щодо природи почала панувати протилежна їй категорія «смерті». Якщо для міфологічної свідомості та відповідної до неї філософської рефлексії природа розумілась як начало, що породжує все суще (*генетив*), то в релігійній свідомості відбулася така зміна акцентів у дусі антитези духу та тіла, духовного та природного, що останнє почало розумітися як втілення усього гріховного, тілесно-низького.

Виробнича культура Нового часу та відповідна їй філософсько-світоглядна рефлексія наділила матерію-природу ознаками світоглядного абсолюту, певною мірою повернувши їй функції «творіння» навіть ціною ігнорування тієї обставини, що творіння чогось нового неодмінно супроводжується нищенням старого, проте матерія вже не відновила своїх атрибутів породжуючого, материнського начала, ставши радше не «матір'ю«, а «матеріалом».

Наші часи демонструють подвійне розуміння природи – і як «матеріалу», і як «матері». Коли внаслідок неконтрольованої діяльності людей виникають різного роду екологічні проблеми – глобальні, регіональні, місцеві, коли порушуються баланси мінеральних речовин, кругообігу води, руйнуються харчові ланцюги, коли замість досягнення поставленої виробничої мети людина зіштовхується з довготривалими негативними наслідками своєї діяльності, коли, нарешті, саме тіло людини, її імунна система, генетичний код зазнають від трансформованої людиною природи руйнівних ударів, то така природа аж ніяк не може розумітися як добра «мати».

Таким чином, об'єктивний світ у його фундаментальних основах внаслідок буття людини в світі може осмислюватися за допомоги протилежних універсально-культурних категорій, і це залежить від того, яка світоглядна настанова є домінуючою.

<Як вже говорилось,> В. П. Іванов наголошував на тому, що все, що існує в світі, дістає подвійне буття – безпосереднє та опосередковане, іншими словами – просто буття та буття для людини. З цією ж ознакою світу пов'язана інша його риса, теж згадувана В. П. Івановим, <а саме, що світ> є чуттєво-надчуттєвою реальністю. Розвиваючи цю тезу, ми відмічаємо, що специфікою відображення життєвих реалій у культурі є подвоєння людиною світу на світ сущого та світ бажаного та потрібного.

Подвоєння світу, що надає йому чуттєво-надчуттєвих рис, відбулося вже на початку історії людства. Серед причин, що це визначили, можна назвати й недостатню розвинутість практики. Проекція на об'єктивну реальність людиновимірних смислів, своєрідна «перекинутість» людини в природу, антропоморфізація природних зв'язків при повній невпевненості в досягненні практичного успіху неодмінно приводило до того, що місце невідомих природних явищ займали відомі антропоморфні. Таким чином, в об'єктивну реальність привносилися «додаткові» смисли, які не належали до області фізичних властивостей речей. Це ж явище спричинило також і розвиток такого рівня світовідношення, як ритуально-обрядовий.

Внаслідок дії загального принципу подвоєння світу реальні зв'язки вже в першій формі світогляду, міфі, були огорнуті в оболонку фантазії, а фантастичні відносини наповнювали своїм феєричним змістом повсякденну буденність людей. Річ в системі первісного світогляду виступала як носій деяких «прихованих» властивостей, «невидимих» зв'язків, які виражались у різних побічних ознаках, ситуаційних аналогіях і т. ін. Внаслідок цього будь-яка річ уявлялась як така, що має подвійний статус – власно

природно-речовий, та знаковий, між якими в свідомості чіткого розмежування не проводилось. Одна й та сама річ залежно від обставин могла усвідомлюватися і як річ, і як знак. Разом з тим річ для первісного світогляду мала яскраво виражену функціональність, порушення якої вело до обривання функціональних зв'язків. На їхнє місце ставилися зв'язки суто символічного характеру, що не мали відношення до предметно-речової сутності явища. Внаслідок цього вже у первісній свідомості світ постійно подвоювався на світ відомий та очевидний та світ невідомий, таємничий та прихований. Тут можна відзначити парадоксально-суперечливу ситуацію, коли, об'єктивуючи свою свідомість, людина роздвоює світ на світ предметних образів та образних предметів, де реальні властивості речей далеко не завжди збігалися з символічними.

Розуміння світу як предметного світопорядку, як такого, що має кордонну (не просторову, а смислову) межу, в центрі якого стоїть людина, де реальним є лише те, що має людський смисл, <такого, що є організованим> в систему смисложиттєвих реальностей <та й такого>, що має людську осмисленість та розумність, свідчить, що осягнення універсально-категоріальних вимірів світу в теоретичному пізнанні – це лише одна з форм освоєння світу. Поряд з нею існує й інша – духовно-практична <форма>, котра розглядає універсальні параметри світу під кутом зору їх відношення до людини, <бачить світ> у його «людиновимірності», значущості для живих людей, що живуть переживаннями, почуттями та уявами.

В. І. Шинкарук з цього приводу вкрай точно сказав, що найважливішою рисою світоглядної свідомості є те, що в ній світ «сутнісного буття», хоча він і не даний безпосередньо, сприймається та переживається як більш істинний та дійсний, ніж світ «наявного буття» [6, с. 14]. Завдяки цьому перетворені у предметній діяльності природні речі стають об'єктами людських почуттів, набувають значення певних світоглядних цінностей.

Якщо задатись питанням, які ж ключові смислові цінності найбільш значущі для людини, то, за всіма ознаками, до них слід віднести ті явища та процеси, які пов'язуються з самим життям людей, із забезпеченням його у сьогоденні та з подовженням у майбутньому. Втім, суто утилітарний підхід до речей в їхній безпосередньо природній якості становить лише перший, початковий шар культурного буття людини. З розвитком культури весь природний світ починає пронизуватися смислозначущими світоглядними смислами, <внаслідок чого> виникають особливі «духовні поля» культурної свідомості.

Іншими словами, слід розрізняти речі, які існують поза їхнім відношенням до людини, як дещо «незалежне» від людини, і речі, котрі мають відношення до людини. Щоправда, ця «незалежність» – лише ілюзія, оскільки зіштовхуючи речі одна з одною в процесі виробництва, люди вже встановлюють такі їхні визначеності, котрі пов'язані з цільовими установками людини, надаючи їм тим самим певних ціннісних рис. Можна сказати, що людина ділить світ на світ онтологічних предметностей довкола себе щонайменше на три рівні: «чистої» (природної) онтології, соціально-значущої онтологічної практики та соціально-знакової, символічної діяльності та відтвореної у результаті цього реальності.

Виникає певне не тільки «подвоєння», а й «потроєння» світу, котрий починає проступати як такий, що має декілька смислових «страт», «шарів». Подвоєння світу на світ «природних» та «культурно-символічних» смислів може включатися як у духовно-практичну свідомість, так і в обрядово-ритуальну діяльність. Це подвоєння є виразом дієвої сутності людини, результатом чого постає смислова єдність та цільність усього життєвого процесу, взятого у його граничних універсальних вимірах.

Література

1. **Андрос Е. И.** Практическая обусловленность развития категориальных структур сознания в контексте социальной памяти и их знакосимволическая специфика // **Категориальные** структуры познания и практика – К.: Наук. думка, 1986 – 321 с. – сс. 83-134.
2. **Горский** В.С. Историко-философское истолкование текста – К. : Наук. думка, 1981 – 208 с.
3. **Иванов В. П.** «Человеческий мир» как социально-культурная реальность // **Мировоззренческая** культура личности (Философские проблемы формирования) – К.: Наук. думка, 1986 – 292 с. – сс. 24-54.
4. **Кримський С. Б.** Архетипи української культури // **Вісник** НАН України – 1998 – № 7-8 – сс. 74-87.
5. **Попович М. В.** Жест як характеристика дискурсу // **Філософсько-антропологічні** студії" 2000. Європейський вектор та основні цінності української гуманістики – Істина. Правда. Життя – До 70-річчя Мирослава Поповича – К.: Стилос, 2000 – 351 с. – сс. 3-14.
6. **Шинкарук В. И.** Мировоззрение, философия, культура // **Мировоззренческое** содержание категорий и законов материалистической диалектики – К. : Наук. думка, 1981 – 368 с. – сс. 11-110.
7. **Шинкарук В. І.** Философия и мировоззрение // **Человек** и мир человека (Категории «человек» и «мир» в системе научного мировоззрения) – К.: Наук. думка, 1977 – 167 с. – сс. 7-28.
8. **Шинкарук В. И., Яценко А. И.** Гуманизм диалектико-материалистического мировоззрения – К. : Изд-во полит. лит., 1984 – 256 с.

«MAN – WORLD» RELATIONSHIP AND WORLDVIEW CATEGORIES OF ULTIMATE BASES

The essence of human world relationship is the ability of man to transcend into the world. As a result of this, a "second" world of cultural meanings arises. These meanings express the desire to affirm life, defeat death and achieve immortality. These categories of ultimate bases are the universals of culture inherent in all humanity. That is why humanity is united not only in the anthropological, but also in the cultural aspect.

Keywords: man, world, categories of ultimate bases: life, death, immortality (philosoph.), worldview, culture.

References

1. **Andros E. I.** (1986) *Prakticheskaya obuslovlennost razvitiya kategorialnyh struktur soznaniya v kontekste socialnoĭ pamyati i ih znakosimvolicheskaya specifika* [*Practical determination of the development of categorical structures of consciousness in the context of social memory and their sign and symbolic specificity*] // **Kategorialnye** struktury poznaniya i praktika – *Naukova dumka*, Kyïv – 321 p. – pp. 83-134.
2. **Gorskiĭ V.S.** (1981) *Istoriko-filosofskoe istolkovanie teksta* [Historical-Philosophical Interpretation of the Text]– *Naukova dumka*, Kyïv – 208 p.
3. **Ivanov V. P.** (1986) *«Chelovecheskiĭ mir» kak socialno-kulturnaya realnost* // ***Mirovozzrencheskaya*** *kultura lichnosti (Filosofskie problemy formirovaniya) ["Human World" as a Socio-cultural Reality*] – *Naukova dumka*, Kyïv – 292 p. – pp. 24-54.
4. **Kry`ms`ky`y` S. B.** (1998) *Arhety`py` ukraïns`koï kul`tury`* [*Archetypes of Ukrainian Culture*] // **Visny`k** Natsion. akademiï nauk Ukraïny` – No 7–8 – pp. 74-87.
5. **Popovy`ch M. V.** (2000) *Zhest yak xaraktery`sty`ka dy`skursu* [*Gesture is a characteristic of discourse*] // **Filosofs`ko-antropologichni** studiï" 2000. Yevropey˜s`ky`y˜ vektor ta osnovni cinnosti ukraïns`koï gumanisty`ky` – Isty`na. Pravda. Zhy`ttya – Do 70-richchya M. Popovy`cha – *Sty`los*, Kyïv – 351 p. – pp. 3-14.
6. **Shinkaruk V. I.** (1981) *Mirovozzrenie, filosofiya, kultura* [Worldview, Philosophy, Culture] // **Mirovozzrencheskoe** soderzhanie kategoriï i zakonov materialisticheskoï dialektiki – *Naukova dumka*, Kyïv – 368 p. – pp. 11-110.
7. **Shinkaruk V. I.** (1977). *Filosofiya i mirovozzrenie* [*Philosophy and Worldview*] // **Chelovek** i mir cheloveka (Kategorii «chelovek» i «mir» v sisteme nauchnogo mirovozzreniya) – *Nauk. dumka*, Kyïv – 167 p. – pp. 7-28.
8**. Shinkaruk V. I., Yacenko A. I.** (1984) *Gumanizm dialektiko-materialisticheskogo mirovozzreniya* [*The Humanism of the Dialectical Materialistic Worldview*] – *Izdatel`stvo polit. littratury*, Kyïv – 256 p.

Особенности человеческого мироотношения в его универсально-категориальных определенностях заключаются в способности человека к трансцендированию в мир путем создания «второго», очеловеченного мира предметных форм культуры. Вот почему люди разных времен и разных народов в соответствии со своей родовой деятельной сущностью создают такие слои окультуренного мира, которые возникают как опредмечивания общих для всех них экзистенциальных смыслов. Обусловленное единой родовой сущностью людей тождество их смысложизненных поисков находит свое проявление в реализации установок на настойчивое утверждение жизни, страстное желание преодолеть смерть и достичь если не вечной, то долголетней счастливой жизни. В процессе реализации этого стремления создается мир символических культурных смыслов, одинаковых для всего человечества, При этом возникает смысловое единство и целостность всего жизненного процесса людей, взятого в его предельных универсальных измерениях. Это обусловливает не только антропологически-видовое, но и культурное единство человечества,
***Ключевые слова**: человек, мир, категории предельных оснований: жизнь, смерть, бессмертие (филос.), мироотношения, мировоззрение, культура.*

В. І. ВЕРНАДСЬКИЙ ТА В. І. ШИНКАРУК: ЛЮДИНА ЯК НАЙВИЩА ЦІННІСТЬ

УДК 14; **101.8; 316.37**
Доповідь **(частково): Міжнародна науково-практична конференція «Восьмі Шинкаруківські читання». Ціннісні орієнтації та світоглядні позиції людини у контексті сьогодення – НАН України, Київський нац. ун-т ім. Т. Г. Шевченка, Нац. пед. ун-т ім. М. Драгоманова, Ін-т філософії НАНУ, Товариство «Знання» України – (Київ, 18 червня 2013 р.)**
Публікація: **Восьмі Шинкаруківські читання: Ціннісні орієнтації та світоглядні позиції людини у контексті сьогодення / Мат. міжнар. наук.-пр. конф., Київ, 18 червня 2013 р., ; НАН України, Київськ. нац. ун-т ім. Т. Г. Шевченка, Нац. пед. ун-т ім. М. Драгоманова, Ін-т філософії НАНУ, Тов. «Знання» України – К.: Знання України, 2013 – 307 с. – сс. 56-58.**

Як В. Вернадський, так і В. Шинкарук вважали, що людина – це істота, котра наділена розумом. Але якщо у В. Шинкарука розум виступав у єдності теоретичної (наука) та духовно-практичної (філософська антропологія, духовність та етика) його складових, то В. Вернадський прийшов до такого тлумачення розуму не відразу. Спочатку він вважав, що ми маємо відкинути оцінку подій, що мають ноосферну природу, з позицій добра та зла. Ноосфера постала у нього тут як сліпа та глуха бездушна сила. Проте пізніше В. Вернадський надав ноосфері гуманістичних рис, стверджуючи, що не може вважатися ноосферним таке явище, де одна людина з будь-яких раціонально обґрунтованих підстав нищить іншу, як це було під час Голодомору або Голокосту. Тією спільною підставою, що поєднує погляди обох мислителів, є розуміння ними обома людини як найвищої цінності.
***Ключові слова:** людина, ноосфера, Голодомор, Голокост, гуманізм, цінності, В. Вернадський, В. Шинкарук*

У ювілейний рік – 150-річчя з дня народження В. І. Вернадського та 85-річчя – В. І. Шинкарука, буде принагідно показати, що саме поєднує творчій спадок цих двох великих мислителів саме в його аксіологічній площині. В. І. Шинкарук, як зачинатель та натхненник Київської школи філософії, у центрі котрої як головна філософська проблема постала людина, по праву вважається ініціатором антропологічного повороту в український філософії. Цей поворот ознаменував відхід від традиційного для радянської філософії знеособленого розуміння людини, де кожна неповторна особистість, за великим рахунком, розчинялась у в'язкій «масі» народу як «рушійної сили» жорстко-детерміністські зрозумілої історії, закони якої діють так само невідворотно, як і закони природи. Людина для В. І. Шинкарука – це людина в усій сукупності її надій, віри, прагнення щастя, зневіри і страждань, наполегливого шукання сенсу власного життя, злетів та падінь духу тощо. Але цим розуміння людини

В. І. Шинкаруком не обмежувалось. Окрім <розуміння людини як істоти, що «екзистує», він дивився на неї> ще й як на істоту, що наділена *розумом*, завдяки якому вона здатна до перетворення матеріального і соціального світу на засадах раціональності, але і ця раціональність, і ті природні та соціальні перетворення, що на її підставі відбуваються, мають оцінюватися з антропоцентричних позицій. Тобто, розум тут постає в єдності розуму теоретичного (наука) і розуму духовно-практичного (філософська антропологія, духовність та етика).

Саме дану філософську категорію, розум, але спочатку з акцентом на першій його іпостасі, В. І. Вернадський поклав в основу підхопленої та самостійно ним розвинутої концепції ноосфери. Близькість науковця до філософського типу мислення знайшла прояв не тільки у сприйнятті такої багатозначної філософської категорії, як *Нус*. Він добре розумів евристичність та необхідність плідної взаємодії філософії та науки, зазначаючи у листі до дружини, що він, на відміну від багатьох натуралістів, надає філософії величезного значення для науки, і коли б одна з цих сторін єдиного процесу мислення зачахла, то припинився б живий ріст іншої. Передбачаючи багато чого такого, що потім розвинула наука, філософія постає як коріння та життєва атмосфера наукового шукання – вважав він. Не будучи філософом, він, тем не менш, значно краще зрозумів значення філософії І. Канта для природознавства, написавши на цю тему статтю, котра за своїм фаховим рівнем перевершила праці деяких марксистів, таких як В. І. Ленін, який, вважаючи себе філософом, проігнорував прямі висловлювання німецького філософа про те, що наука ще принесе нам багато дивних відкриттів і виставив його агностиком.

Вплив філософії на В. І. Вернадського, окрім цього, виявився ще у тому, що його ідея розуму як об'єктивної планетарної сили, коли розум начебто «прокинувся» зі свого «інобуття», відповідала гегелівській системі, через що А. М. Деборін, добре розуміючи це, звинуватив його в ідеалізмові. Але головна співзвучність творчих досягнень В. І. Вернадського та світової філософської думки полягала в тому, що він абсолютно точно відчув назрівання змін у філософії та органічно «вписався» у той її «антропологічний поворот», де визначення сутності людини було переведено у виміри космічного масштабу.

Спочатку у розумінні ноосфери В. І. Вернадський стоїть на суто сцієнтистських позиціях («Наукова думка як планетарне явище»). Він твердить, що історія сповнена трагедій, сліз, крові, страждань, і це неодноразово викликало пошук кращого життя. Релігія, філософія, мистецтво прагнули дати відповідь на це питання. Всі вони відображували перехід від біосфери до ноосфери. Але ми, підкреслював він, маємо підходити до цієї проблеми об'єктивно. Констатуючи перехід до нової, психозойної ери, ми повинні відкинути оцінку подій, що мають ноосферну природу, з позицій добра та зла. Релігійні та філософські <твердження про жахливий зміст> людської історії не мають значення, наука може з ними не рахуватися – вважав <спочатку> В. І. Вернадський.

З такого розуміння В. І. Вернадським ноосфери видно, що за умов розгляду її як сліпої геологічної чи біологічної сили, вона не підпадає під людиномірну оцінку, оцінку з позицій добра та зла. Ноосфера тут постає як глуха та сліпа нелюдська сила, щоправда, сила, яка виникла як наслідок раціонально організованої діяльності самих людей. Масштаби змін, що їх тепер здатна творити людина на Землі, стали співрозмірними із масштабами зрушень, що їх чинить сама природа. Скажімо, маса речовини, що її було видобуто і піднято на гор**а** тільки на одному вугленосному районі Донбасу перебільшує масу порід, що їх було вивержено типовим потужним вулканом за всю його історію.

Проте згодом становилося все більше ясним, що людина, яка стала здатною неприродним чином радикально міняти ландшафти, впливати на клімат, копати кар'єри кілометрової глибини, повертати чи зупиняти природну течію річок, виводити нові види рослин і тварин, яких природа не знала, викликала й такі явища, що через відчуження

обернулися проти неї самої. Наслідком дії цієї раціо-сфери (ноосфери) як надлюдської геологічної сили стало перетворення на пустелі колись плодючих земель, антропогенні землетруси через викачування з надр нафти та газу, незворотні зміни у радіоактивному фоні Землі та у формулі природного атмосферного повітря тощо.

Нерозумність цієї начебто «р**о**зумної» сили особливо яскраво проявила себе, коли її об'єктом стали самі люди, котрих з тих чи інших «розумно-раціональних» причин позбавили права на життя. Криза європейського раціоналізму, окрім усього, проявилася також у допущенні «цивілізованими країнами» нищення, без епідемій та катастроф, поза еволюційним процесом, але на підставі раціонально-наукового обґрунтування у червоних або коричневих теоретичних доктринах через Голодомор чи Голокост мільйонів людей. Винищення мільйонів генотипів окремих людей непоправно вплинуло на весь генофонд людства. *Психозой* тому може розумітися ще й як ера, що породила таких *психів*, як тиранозаври Гітлер, Сталін, Пол Пот тощо.

Ті події, котрі відбулися за період з 1920-років до Другої світової війни призвели до відмови В. І. Вернадського від «науково-об'єктивістського» тлумачення ноосфери і від сцієнтизму взагалі через те, що він все більше набував мізантропічних рис. Замість абстрактно-теоретичного розуміння ноосфери як бездушного розуму він все більше схиляється до тлумачення її як явища, тотожного життю людей і культурі. «Вперше людина охопила своїм життям, своєю культурою всю верхню оболонку землі, усю біосферу» – писав він.

Остаточне закріплення такого погляду відбулося вже наприкінці життя вченого, у роботі «Декілька слів про ноосферу», де він зазначає, що ідеали демократії йдуть в унісон зі стихійним геологічним процесом, із законами природи, відповідають ноосфері. Обґрунтування ідеї ноосфери як максимального прояву людяності він підкріплював твердженнями про те, що геологічний процес відповідає біологічній єдності та рівності людей, що єдність рас – це закон природи. Не можна безкарно йти проти принципу єдності всіх людей як закону природи, котрий зараз все більше входить у життя в області фізико-хімічних наук, як точно встановлене емпіричне узагальнення. Людство, у цілому, стає потужною геологічною силою. І перед ним стоїть питання про перебудову біосфери в інтересах людства, що мислить вільно.

Іншими словами, В. Вернадський надав ноосфері таких рис, які пов'язані з людською свободою, рівністю, коли інтерес всіх і кожного визначає життя людства. Не може вважатися ноосферним таке історичне явище, де одна людина з будь-яких раціонально обґрунтованих підстав нищить або утискує іншу – фізично, духовно чи морально. Тим самим він не тільки заклеймив нацистський Голокост, але й у можливій на той час формі показав, що аналогічні «раціональні» дії планетарного нищення людей не тільки за національною, але й за соціальною ознакою, або за обома ними разом, як це стосувалось українців-селян під час більшовицького Голодомору, відношення до <явища> ноосфери мати категорично не можуть.

Отже, В. І. Вернадський відстоював тезу, що без людини наука неможлива, як пізніше В. І. Шинкарук – тезу, що без людини неможлива й філософія, і тому тією спільною аксіологічною підставою, що поєднує погляди обох мислителів, є розуміння ними обома людини як найвищої цінності.

V.I. VERNADSKY AND V.I. SHINKARUK: MAN AS THE HIGHEST SOCIAL VALUE

Both Vernadsky and V. Shinkaruk believed that the essential feature of man is the reason. V. Shinkaruk considered the reason in the unity of its theoretical (science) and spiritual & practical (philosophical anthropology, spirituality and ethics) components. V. Vernadsky did not immediately come to such an understanding of reason. At first, he believed that we should reject the assessment of events of noospheric

nature from the standpoint of good and evil. The noosphere then appeared to him as a blind and deaf soulless force. However, later he gave the noosphere humanistic features. When some people take the lives of others, as happened during the Holodomor or the Holocaust, this cannot be considered a noospheric phenomenon, although these actions were rationally justified. Thus, both thinkers are united by the understanding of man as the highest social value.
Keywords: *man, noosphere, Holodomor, Holocaust, humanism, values, V. Vernadsky, V. Shinkaruk*

В. И. Вернадский и В. И. Шинкарук: человек как высшая ценность

И В. Вернадский, и В. Шинкарук считали, что сущностной чертой человека является разум. Но если у В. Шинкарука он выступал в единстве теоретической (наука) и духовно-практической (философская антропология, духовность и этика) своих составляющих, то В. Вернадский пришел к такому пониманию разума не сразу. Сначала он считал, что мы должны отбросить оценку событий, имеющих ноосферную природу, с позиций добра и зла. Ноосфера тогда выступала у него как слепая и глухая бездушная сила. Однако позже он придал ноосфере гуманистические черты, утверждая, что не может считаться ноосферным такое явление, где одни люди уничтожают других, как это было во время Голодомора или Холокоста, давая при этом таким своим действиям якобы разумное (рациональное) обоснование. Таким образом, обоих мыслителей объединяет понимание человека как высшей ценности.
Ключевые слова*: человек, ноосфера, Голодомор, Холокост, гуманизм, ценности, В. Вернадский, В. Шинкарук*

ЯКИЙ СВІТ ЛОВИВ УКРАЇНСЬКОГО МУДРЕЦЯ? ЧЕТВЕРТИЙ «МІР» ТА ПОЛІМОНДІАЛЬНИЙ КОНТЕКСТ ФІЛОСОФІЇ Г. СКОВОРОДИ

УДК 14; 101.8; 1(091)–51 Сковорода+141.2
Доповідь: **«І все ж таки, який світ ловив Григорія Сковороду?» Міжнародна наукова конференція «Дні науки філософського факультету Київського національного університету імені Т. Г. Шевченка» – (Київ, 26-27 квітня 2018 р.)**
Публікація: **Гілея : наук. вісник – Вип. 85 (6) – Нац. пед. ун-тет ім. М. П. Драгоманова ; ВГО Укр. акад. наук – К., 2014 – 408 с. – сс. 204-209.**
Розширений варіант: **Універсалія безсмертя у дискурсі Долі: Г. Сковорода, О. Пушкін, Т. Шевченко, Л. Толстой, М. Кириєнко-Волошин – До 200-річчя Т. Г. Шевченка – Нац. академія наук України ; Центр гуманітарної освіти, Од. філія ; Півд. наук. центр НАН України ; Од. обл. організація Тов. «Знання» України ; автореф. книги рос. ; резюме англ.; бібліогр. за розд. напр. книги – Одеса: ЦГО НАНУ, 2014 – 280 с. – сс. 44-63 (Серія «Універсалії культури і семіотика дискурсу»).**
Скорочений варіант: **І все ж таки, який світ ловив Григорія Сковороду? // «Дні науки філософського факультету'2018» – Міжнародна наук. конф., 26-27 квіт. 2018 р.: Мат. доп. та виступів – Ч. 1 / редкол.: У. В. Мовчан та ін. – К.: Вид.-поліграф. центр «Київський ун-т», 2018 – 151 с. – сс. 80-83.**
http://www.phildep.univ.kiev.ua/uploads/editor/Files/Dny%20nauky/2018/%D0%94%D0%BDi_%D0%BD%D0%B0%D1%83%D0%BA%D0%B8_%D0%A7.4.pdf

Поставлено завдання на основі змістовного аналізу творів Г. Сковороди подолати усталені стереотипи та показати, що у своїй філософії він говорить не про три, а, щонайменше, про чотири основні світи. Саме Четвертий, грішний світ (громада, «мір») «ловив та не впіймав» його. До цього ж з причини наявності у світів невидимої натури (за виключенням Четвертого світу) у його філософії фіксується їхнє синхронне подвоєння. У діахронії подвоєння світів, окрім символічного світу Біблії, відбувається через їхнє преображення зі «старих» на «нові» світи через помирання та відродження (Новий Світ замість «Ветхаго», Внутрішня Людина замість нечестивої, Духовна Республіка замість «блядословного Мыру»). Основний висновок полягає у тому, що контекстуально він розвивав полімондіальну концепцію, сумарно – десяти світів (чотири основних світи, три подвоєних в синхронії та три – в діахронії), причому світ Біблії постає як семіотичний корелят трансцендентного Божественного світу тотальної Всеєдності, тобто, надсвітового «Одного», де поза часовими та просторовими змінами вічно буттіюватимуть усі світи.
Ключові слова: *Г. Сковорода, Біблія, людина і світ, чотири світи, видима та невидима натури, гріх, праведність, життя, смерть та безсмертя (філос.), Всеєдність.*

Завданням даної статті є доведення того, що у філософії Г. Сковороди налічується не три, а принаймні чотири основних світи, кількість яких у нього збільшується до десяти завдяки їхньому подвоєнню у синхронному та діахронному планах на тлі контекстуальної ідеї множинності світів.

Загальнопоширеним є переконання у тому, що Г. Сковорода вирізняв три світи – *макрокосм*, загальний, безмежний світ, де існує все породжене, далі, *мікрокосм*, або світик, світочок-людина, та світ *символічний*, або Біблію. «Суть же три Мыры» – пише наш великий філософ, – «первый есть всеобщій» ... тобто, «великій Мыр», «Мыр обительный, где все рожденное обитает. Сей составлен из безчисленных Мыр Мыров», «Другі два суть частныи и малыи мыры. Первый мікрокозм, сиречь ... маленькій Мыр ... Мирок, или Человек. Вторый Мыр симболичный, сиречь Библіа» [5, с. 943].

Здається, що тут все хрестоматійно ясно – є світ речей, в якому перебуває все суще, є світ людини, певним чином ізоморфний цьому світові, та символічний світ Біблії. Саме таким викладом поглядів Г. Сковороди на світи обмежуються і <науково-дослідницькі роботи>, і популярні перекази його філософії.

Втім, стан справ насправді є не таким однозначним, як це виглядає в узвичаєних переказах з їхнім некритичним підходом до самого терміну «світ», або «Мыр», що перешкоджає адекватній реконструкції вчення Г. Сковороди про світи. Лише деякі дослідники творчості філософа вказують на полісемію та навіть на суперечливість у розумінні ним концепту «Мыр». Як зазначає Л. Ушкалов, слова «мир», «мір», «мыр», окрім всім відомого застосування їх у концепції «трьох світів», використовуються філософом у значення невидимої та видимої природи, у позначенні пристрастей у складі «богопротивної трійці» («світ пристрастей – плоть – диявол»), далі, як стан злагоди між елементами тіла, та, нарешті, як душевний спокій, тобто, свободу від пристрастей [11, с. 497]. Згадана суперечливість вбачається у застосуванні одного терміну як до пристрастей, так і до їхньої відсутності.

Вирішення цієї проблеми передбачає, передусім, врахування тієї обставини, що будь-який світ є проекцією людиновимірних смислів на об'єктивну реальність (В. П. Іванов), через що «Мыр» – це перш за все світ людини. Якщо ж пригадати піонерські розвідки В.І. Шинкарука у царині проблеми людини та світу, то ми маємо визнати крайню слушність його зауважень стосовно семантичного розділу слів «Мір» та «Мыр». Перше слово означає відсутність війни, спокій, тоді як друге – громаду, суспільство. Звідси відомі вислови «Взятися за справу всім миром», тобто, усією громадою, або визначення статусу «мирового судді» як не того, хто примирює сторони судової тяжби, а того, хто обирається громадою та судить її іменем.

Таке розділення смислів колись несла назва епічного роману Л. Толстого. Річ у тім, що дореволюційна орфографія мала два написи слова «мир» – через «і з крапкою» та через «и». Перше слово було антонімом «війни», тоді як друге мало значення громади, світу, у значенні «вищого світу». З переходом на сучасний правопис у російській мові ці нюанси та гра слів зникли, і той смисл, який бачився читачами раніше – «Війна і (вищий) світ, бомонд» заступився смислом «Війна та мир (відсутність війни)». Як пояснюють коментатори академічного видання творів Г. Сковороди, він так само «послідовно протиставляє слова «мир» як (душевний) «спокій» та «мір» (мїр, мыр) як «світ». Таке розрізнення і за часів Сковороди, і перегодом, було звичним [11, с. 497].

Не можна сказати, що Г. Сковорода цілком ігнорував метафізичний аспект об'єктивного Всесвіту, особливо в контексті ідеї полімондіальності. Більш того, вказівка на те, що «Мыр» «составлен из безчисленных Мыр Мыров»

демонструє його обізнаність з вченнями про множинність об'єктивних, зовнішніх світів, які були відомі ще від часів Епікура, котрий у цих поглядах відрізнявся від Оригена тим, що цю множинність він розумів як актуальне співіснування світів, тоді як останній вважав, що вони послідовно змінюють один одного [11, с. 977]. Г. Сковорода, по суті, успадкував від Оригена думку про двоїстість світів через трансформацію у діахронії, а від Епікура – ідею множинності світів у синхронії, але не тільки як контемпоральне співіснування багатьох фізичних світів, а як актуальну подвійність кожного з них через притаманну їм бінарну, видимо-невидиму натуру, у чому видно засвоєння ним філософії Платона з його двома світами – світом ідей та світом речей.

Сприйняття полімондіалізму древніх доповнюється впливом на Григорія Сковороду вчення Дж. Бруно про незчисленну множинність фізичних світів і ляйбницевої теорії про незліченні монади як окремі світи. Наш матеріальний мегасвіт – це «дом вечнаго», складений з «безщетных садов-вертоградов» [7, с. 737], а у кожній яблуні криються, за Г. Сковородою, «безчисленныя садов милліоны, дерзаю сказать: и безчисленныя Міры» [6, с. 480].

Проте чи такого світу біг філософ? Вочевидь, певна кореляція між світом речей та світом людини не передбачає їхнього протиставлення, а тим паче – прагнення людини-мікрокосму уникати світу-макрокосму, одночасно критикуючи та заперечуючи його. «Обительный» світ Бог створив для людей та тільки заради них. Він, як писав, зокрема, С. Зизаній-Тустановський «от своего устроения и естества ест добр ... с толишними красотами, с неизреченными сластьеми и с многими багатствами... ». Він – це «прекрасне і пресвітлое место». Хіба не ясно, що немає ніяких резонів, з яких Г. Сковороді треба було б тікати з такого «красного світу» – гріх було б відмовлятися від «столко превеликих» Дарів Божих. І ось у цьому чудовому богостворeному світі з'являється як наслідок гріховних вчинків людей та з їхньої власної волі інший світ, світ людей, сповнений жаг до багатства, влади, сластолюбства, хтивості. Він за визначенням не може бути створінням Божим, бо Бог зла не робить.

Четвертий світ – гріховний «мир» хтивих пристрастей. У разі, коли ми будемо продовжуватись дотримуватися думки про те, що Г. Сковорода, у відповідності до улюбленого ним Філона Олександрійського та на відміну від К. Транквіліона-Ставровецького, виділяв не чотири, а три світи, ми матимемо справу з деякими дискурсивно визначеними, але неочікуваними наслідками. За таких обставин слід буде визнати, що саме ці світи Г. Сковорода вкрай гостро і неприязно прописував, але за визначенням ясно, що жоден з них не заслуговує на такі епітети, як «міре блядословный», «сластолюбная удица, всех уловляющая», «ключ всем врата адова отверзающій», «соблазнь всем путь на небеса оскорбляющая», «украшенная гробница», що «полна мертвых костей и праха», «прелщание старых, младыя и дети» [4, с. 832], «море потопляющихся», «страна моровая», «язва прокаженных», «торжище блудников», «пещь похоти», «пир беснующихся та п'яно-сумозбродных сліпців» [3, с. 910].

Від того, що Г. Сковорода в одному з діалогів («Потоп Зміїн») виокремив лише три світи, ми не повинні ігнорувати фактичне впровадження ним транквіліонова поняття «злосливого світу» в інший праці («Брань архистратига Михаила со Сатаною о сем: Легко быть Благим») у межах вже згадуваної «богомерзской троицы» – «Сатаны, плоті» та, власне, «міру» [4, с. 832]. Вочевидь, у Г. Сковороди тут мова йде саме про той самий «злосливий світ», світ поєднання злих людей з дияволом, про який говорив його попередник.

Який світ ловив та не спіймав Г. Сковороду? Як на мене, вказаний «блядословний» світ і є тим світом, котрий «ловив» його, але «не спіймав». Це є світ людей, до якого як звичайна людина належав Г. Сковорода, котрий, втім, попри цю незаперечну приналежність, з причини ясного усвідомлення його потворної

сутності, інтенсивно шукав у собі духовні сили задля того, щоб з тим світом порвати. Те, що цей «мыр», є у першу чергу світом соціуму, видно з вживання Г. Сковородою майже всіх його визначень у множині, як спільного світу багатьох людей.

У цьому світі ми живемо так, начебто перепливаємо «великое море, то есть Окіан», і тільки небагатьом «щасливцям» вдається перепливти його «безбедно», оскільки на життєвому шляху нам зустрічаються «каменныя скалы», «на островах сирены», «во глубинах киты», «по воздуху ветры», а також «волненія повсюду». Через це ми зазнаємо, долаючи цей шлях, «от каменей претыканіе», «от сирен прельщеніе», «от китов поглощеніе», «от ветров противленіе», «от волн погруженіе». Усі ці перепони (камень преткновения) є символічним проявом спокус та невдач, сирени ж «суть то льстивые други», кити – «запазушніи страстей наших зміи», вітри ж слід розуміти як напасти, а «волненіе» – як марноту, «суєту житейську» [10, с. 920].

Як бачимо, пороки «злосливого світу» філософ витлумачує через символи. Скали, сирени (сирини), кити, вітри, хвилі – це все такі небезпеки, як невдачі та спокуси, лестиві друзі, пристрасті душі, напасті та життєва суєта, котрі можуть спіткати людину на її життєвому шляху. Такий світ, осмислений у символічних термінах, є, по суті, соціальним світом, надіндивідуальною об'єктивною сукупністю людей, світом не у значенні «світське» як антоніму слова «клерикальне», а у сенсі, який ми вкладаємо в це слово, наприклад, у вислові «світська бесіда», «світський лев», «дама світу» тощо, себто, світом у родовому, суспільно-громадському аспекті.

Ключовим моментом у цих визначеннях «богомерзского» світу виглядає, як здається, як раз момент «соблазна» і «прелщения», оскільки всі ті скверні риси світу, на котрі вказує філософ, небезпечні тим, що вони, як магніт, притягують до себе людей, приваблюють їх так, як жіноча удиця – чоловіків, обіцяючи їм спочатку, як писав З.Фройд, приголомшливу насолоду, надмірна та неконтрольована тяга до котрої згодом через сластолюбство веде до перелюбства і, кінець кінцем, доводить до тілесного «болезнія» та гіркоти душевного спустошення, у якому зізнавався й сам Св. Августин, коли він в юності, ще не люблячи, вже «западав злягати», і тільки після того, як він став ся «роздирати самого себе», то усвідомив, що сутність життя полягає «не в бенкетах і пияцтві, не в спальнях і не в розпусті, не у сварках і не у заздрості».

Як спокушує нас плоть та Сатана, так і «мїр» розставляє всюди свої тенета, в'яжучи «прелести, аки птенцы в сети» [4, с. 832]. У цих липких мережах світу ми «заплутываемся, как кровожаждная муха, в пагубную паучину плотских дум подло ползающаго сердца нашого, падаем в сеть и мрежу нечистых уст наших, погрязаем, как олово, в потопе лстиваго языка, погибаем вечно в священнейшем сем лабиринте, не достойны вкусить сладчайшїя оныя Пасхи» [2, с. 436]. Саме у такі тенета й прагнув не попасти наш філософ.

Синхронне подвоєння трьох традиційних світів через їхню двонатурність. Добре відомо, що, на думку Г. Сковороди, «весь мїр состоит из двух натур: одна видимая, другая невидимая». Натуру видиму він називав «тварью, веществом, матерїєю, Землею, плоттю, тінню» тощо, а невидиму – Богом. Друга натура, або Бог, «всю Тварь проницает и содержит». Тіло людське видиме, а те, що його «проницает и содержит», «Ум» – невидиме [9, с. 214].

Але тут хотілося би звернути увагу на недостатньо добре усвідомлене ймення цієї невидимої натури, Всесвітнього Розуму, чи Бога, що їх дає Г.Сковорода. Він пише, що в язичників для неї вживалися різні назви, наприклад, «Натура, Бытїе вещей, Вечность, Время, Судьба, Необходимость, Фортуна» тощо, тоді як християни давали їй такі імена як «Дух, Господь, Царь, Отец, Ум, Истина». Більшою мірою для невидимої натури підходять дві останні назви, оскільки «Ум вовся есть невещественен, а Истина

вечным своим пребыванїем совсем противна непостоянному веществу» [9, с. 214-215].

З цього видно, що «невидима натура» у Г. Сковороди виступає перш за все як деяка неочевидна логіка світу речей, світу людини та Біблії, як певна їхня раціональна впорядкованість та сенсова визначеність, що має очевидні ознаки детермінованості. Особливо яскраво це видно з «поганських» назв того «Всесвітнього Розуму», що становить суть невидимої натури всіх світів, таких, як «Необхідність», «Фортуна», «Судьба».

Що ж саме, окрім Необхідності та Розуму «тримає у порядку» ці світи? Всі три «Мыры», твердить Г. Сковорода, складаються з двох «едино составляющих естеств», а саме – з матерії та форми, котрі Платон називає *ідеї*, *видіння*, *види*, ***о**брази* тощо. Це – суть «первородныи мыры, нерукотворенныя, тайныя веревки, преходящую ... матерію содержащія». І у великому, і у малому світах, і в символічному світі Біблії за «вещественным» та очевидним криються «утаенные под ним форми», або «вічні **о**брази». Саме це «Божіе Естество» «знаменіем своим ведет тварь». Перше – сиречь дух, істина, життя, а друге – це плоть, смерть [5, с. 945]. Тобто, ейдоси вічні, а речі, від них створені – ні.

Отже, «веревками», котрі утримують видимі світи у певному порядку, є деякі раціонально влаштовані «мыры первородные», тобто, світи, що породжують речі видимої натури за певними зразками: «Един скудельний <(глиняний)> модель сокрылся в десяти тысящах сосудов», «одна печатка разходится в тысящу» [6, с. 478], даючи багато відбитків. Прикметно, що четвертий, людський світ «прелщений», тут не згадується, з чого випливає, що він не має «внутрішньої» природи, іншими словами, якщо згадати ідеї Г. Гегеля стосовно розумності та дійсності, за ним не стоїть необхідна, розумна та вічна підстава, отже, через це він не є «дійсністю», а за Г. Сковородою – не є світом Божим.

Натомість три інших світи мають таку раціонально визначену внутрішню організацію, котра описується у термінах Необхідності, Долі, Розуму, які <окреслюють> ті параметри розгортання цих світів, котрі змістовно визначають їхнє постійне виникнення та зникнення, народження та згасання. Завдяки дії цієї закономірності ми маємо паралельне та контемпоральне співіснування невидимого та видимого світів, бо довічні ейдоси невидимого світу в минущих речах видимого світу актуалізовані. Цим у цей світ привноситься момент вічності, проте, не у «чистому» вигляді, а як момент нетлінності ідеї (ейдосів) у нескінченому кільці смертей та відновлень породжених ними речей. Зрештою, творчо-породжувальна природа ейдосів і взагалі, Закон необхідності, ведуть видимі світи до їхнього рішучого оновлення після останнього колапсу перед приєднанням до світу Вічного. Отже, три «мыры первородные» породжують три видимі світи та співіснують з ними, що синхронно подвоює їхню кількість.

Діахронне подвоєння макрокосму, мікрокосму та «міру прелщения» через їхнє оновлення. Динаміка трансформації світів, що проходять кільцем життя, смерті та відродження, також веде до їхнього подвоєння, але вже у діахронному плані – кожен з цих світів отримує ознаки «старезності» та «новизни». Показово, що у даному випадку зі списку випадає світ Біблії, натомість <до інших світів тут> вже приєднується людський «мір». Всі ці світи – світ «обительный», «мір» людей та мікрокосм окремої людини, взяті з погляду їхньої невидимої, сутнісної, глибинно-смислової сторони, осягаються у світогляді Г. Сковороди через символічно зрозумілу біблійну провість Одкровення в контексті творення світу та його кінця в есхатологічній перспективі, а також – Священної історії людства в світлі пришестя в цей світ Спасителя як сповненого людинолюбства Задуму Божого. Оскільки «...Бібліа есть символичный Мыр, затем что в ней собранныя небесных, земных и преисподних тварей фігуры, дабы

они были монументами, ведучими мысль нашу в понятіе вечныя Натуры, утаенныя в тленной так, как рисунок в красках своїх» [5, с. 943], саме тріада «життя – смерть – відродження», закладена у біблійному оповіданні, має слугувати за зразок для автентичного розуміння трансформації світу речей, світу спільноти людей та самої людини. Оновлення ветхого *макрокосму*, рух старого «обительного» Всесвіту через загибель до відродження у біблійній перспективі визначено сходженням Христа на землю, коли він, своєю смертю «взявши гріх світу» цього, віддав плоть свою «за життя світу» (Ів., 1.29; 6.51). Тим самим світ стає оновленим, і «життя тече віднині у добробуті», хоча станеться це після того, як перемога Христа стане повною, та зі стражденного та «ветхого» Всесвіту народиться Всесвіт новий [1, шп. 574].

Репрезентація такого погляду на Всесвіт у межах категорій граничних підстав у творах Г. Сковороди є настільки очевидною, що це давно помітили дослідники та популяризатори його творчості, твердячи, що у Г. Сковороди світ розсипається і знову збирає себе у єдність. Здається, що це і є шлях перетворення світу «обительного», котрий зводиться до руху від народження до життя, від життя – до загибелі, від смерті – до відродження. Але це не так.

Знаючи вчення Платона, Г. Сковорода не міг не знати й ключового поняття його концепції, первісного самодостатнього начала, «Одного» (to Hen), з якого шляхом еманації через Благо, Ум, Числа, Богів та, нарешті, ейдоси, виникає наш «обительный» світ. У цьому безпредикатному «Одному» знятими є всі відмінності, немає частин, але й немає цілісності, немає начала, але й немає й безначальності, немає границь, але воно й не безмежне тощо. «Одне» в цьому плані протистоїть світові множини, котрий «непрестанно пременяется. То раждается, то ищезает. То убывает, то уклоняется...» [6, с. 480].

Своєрідне «колесо Сансари», притаманне нашому світові, який обертається по колу народжень та смертей у дусі гераклітівського Космосу, що мірами згасає та мірами запалюється знов, переривається тоді, коли він, включно із іншими незчисленними світами, перейде з царини множинності до «єдності» в «Одному», коли «безщетный всех наших Міров Хор» опиниться у «Божіем Міре и в Рае Первороднаго онаго Міра» [6, с. 479-480].

Фактично, Г. Сковорода ототожнює «Одне» з Богом, що цілком відповідає офіційній християнській теології, котра в аристотелівському варіанті «Одного» як «Форми Форм» прийнята томізмом. У цьому «Одному» знімається будь-яка множинна розпорошеність як світу, так і людей: «А как в Бозе разделенія несть, но Он есть простирающееся по всем векам, местам и тварям единство, убо Бог, и Мір Его, и человек Его есть то Едино» [6, с. 480]. Цілком у традиційно платонічному дусі Г. Сковорода твердить «Един во всех, а все в нем» [6, с. 482], що сходить ще до гераклітівського «З Усього Одне, та з Одного – Все».

Таким чином, у Г. Сковороди преображення світу речей відбувається не за формулою «помирання та народження», а через смерть смерті, тобто, через припинення нескінченого ланцюга появ та зникнень світів, коли сама можливість їхнього загину взагалі скасовується через перехід до особливого стану – поза часом та простором, де «векам и местам единство», де «один день перед Богом – тисячі років земних», а «в маленькой крошке – бездна», де немає множинності, а є сама лише тут-тепер єдність з усім в Божественному світі.

Що стосується *мікрокосму*, то він оновлюється через духовне народження «внутрішньої людини» через помирання людини «зовнішньої». Як відомо, Г. Сковорода вбачав у людині два начала – гріховне та смертне і праведне та безсмертне. Як суб'єкт свободи волі, людина, за ним, має можливість сама через своє «самовладдя» визначити власну Долю, але для цього вона має перебороти всі свої вади як істоти

тілесно-гріховної, і не тільки прагнути духовного та душевного оновлення, але й досягти його, знов таки – у «Божіем Міре».

Коли людина приходить у цей світ і дорослішає, вона, без відповідного перетворення, «зиждется, слепливается, образуется, изваяется», наділяючись при цьому такими рисами, як безумна гординя, жадність, лукавість тощо, і «сей всяк человек ложный» [8, с. 791]. У відповідності до вказаної тричленної біблійної формули, але взятої не в аспекті хрещення чи посмертного існування, а в плані ще земного преображення людини, Г. Сковорода розгортає картину її оновлення через народження в ній людини «внутрішньої», що супроводжується й оновленням тіла. Зовнішня та внутрішня людина співвідносяться між собою, як матерія та ідея. Для того, щоб з'явилася оновлена людина, слід подолати всі прояви матеріального, гріховного. Коли ж це стається, коли внутрішня людина перемагає зовнішню, то відбуваються «другі народини» людини, вже ідеальної, тобто, дійсне «сотвореніе человека» як його «второе рожденіе» [8, с. 791].

Саме тоді <людина> насправді виникає, тому що до цього її народження та існування були неправдивими. Нова, духовна людина вільна, здатна «в высоту, в глубину, в широту» «летать беспредельно». Подолання смерті через богоуподібнення здійснюється вже у межах земного буття тієї людини, котра реально та з власного хотіння померла як істота гріховна, і так само реально та з власного схотінку відродилася як істота богоподібна. Тобто, місце старого мікрокосму заступає новий – відновлена, «внутрішня» людина, котра, втім, так само, як і «обительный» світ, «постає до вічності» у Рае Первороднаго Міра».

«*Мір прелщения*» своє оновлення отримує через «зиждення» такої спільноти людей, як «Духовна республіка». Визнаючи «мыр» людей безпідставним, нераціональним, безумним, небожественним, Г. Сковорода відштовхувався від переконання у тому, що його, сплюндрованого низькими людськими пристрастями, можна виправити шляхом перетворення на світ безгрішний через приведення до відповідності з християнськими цінностями, символічно визначеними у світі Біблії. Можливість такого перетворення Г. Сковорода вбачає у свідомих зусиллях спільноти людей, спрямованих на оберненні всіх негативних рис їхнього «мыру» на <риси> позитивні. Люди всією громадою мають мати встати до цієї справи, котра, таким чином, постає як їхня гуртова, громадська, соціальна, спільна, публічна справа, тобто, res publica, що теж, зрештою, отримує Божественну сутність «Первороднаго Міра».

Ця республіка як суспільний ідеал Г. Сковороди за своє суттю є республікою *духовною*, яка відповідає біблійним заповітам. Це – царство любові, рівності, спільності всіх благ, де немає зла, плотських спокус.

На думку дослідників, уявлення філософа про досконалий суспільний лад ґрунтувались на поєднанні проекту моделі ідеальної республіки Платона з розумінням Церкви як містичного Христового тіла. Скріпами цієї духовної республіки у Г. Сковороди постає Божий «Промысл» – «сей чистейшій, всемірный, всех веков и народов всеобщій Ум». Так само, як цей розум, перебуваючи у тілі людини один, влагоджує та координує різні частини тіла, так и «в помянутых сожительствах, сею Премудростію связанных», тобто, у республіках, «Бог чрез члены различныя в пользу общую ... производит действа» [9, с. 216], тим самим до того ж надаючи цьому світові трансцендентної божественної природи.

Попри те, що цей світ основано на символічному світі Біблії, він не є світом потойбічним, де люди перебувають по смерті, але все ж таки йому притаманні ознаки вічності. Радше у Г. Сковороди це той «Град Божий», тобто, світ високих християнських цінностей, який постає зразком для всіх людей у їхніх устремліннях до насправді

людського, а не тваринно-тілесного, приниженого, бездуховного існування. У «горней республике», виснує Г. Сковорода, «все новое: новые люди, нова тварь», де все «не так, как у нас, ... ветошь ветошей» [8, с. 790]. Це відродження ґрунтується на категорії безсмертя, котра і визначає, зрештою, сутність цього світу як вічного, а не минущого: «Общество в любви. Любов в Боге. Бог во обществе. Вот и Колцо вечности!» [8, с. 788]. Скасування гріховного світу людей має відбуватися через його заперечення шляхом ствердження не просто нового, а вічного світу.

Таким чином, помирання та воскресіння «обительного» світу, мікрокосму та «міру прелщения» веде до появи відповідних «дублікатів» для кожного з них, внаслідок чого ми маємо *два макрокосму* – старий та оновлений, *два мікрокосму* – людину «зовнішню» та «внутрішню, преображену», та *два «міра» людей* – гріховний та праведний, які разом рухаються від сущого існування, де є виникнення і знищення, до нескасовної вічності добра, до чистого Буття, де немає ні народжень, ні смертей, до блаженної Всеєдності «Божого Міра».

Висновки. Попри розповсюджену думку про те, що Г. Сковорода вчив про наявність лише трьох світів, зміст його творів та пошук відповіді на питання про те, який світ ловив його та не спіймав, свідчить про виділення ним ще й відомого в український традиції четвертого світу – світу людей як спільноти, «мыру». Окрім цього, наявність «другої натури» у класичних типах світів, а також трансформація макрокосму, мікрокосму та «міру прелщения» до «оновленого стану» дозволяє твердити про присутність у його вченні синхронних та діахронних антитетичних дублікатів цих світів (три «невидимі» двійники добре відомих світів та три світи, що виникли внаслідок преображення старих світів на нові). До того ж, у вченні Г. Сковороди йдеться ще про кількісно не визначену множину світів (Мыры Мыров) у ноланському дусі та про множинність світів у дусі вчення про монади Г. Ляйбниця. Світ же Біблії постає у Г. Сковороди як земний семіотичний корелят «того світу» – трансцендентного світу Божественної тотальної Всеєдності, у якому немає розділення не тільки на окремі частини у просторі, але й на старе і нове у часі, і де буттіюють в «Одному» нові навіки преображенні світи – земний, людський та суспільний, але аналіз цього питання – завдання іншого дослідження.

Література

1. **Словарь** библейского богословия; Пер. с 2–го франц. изд.; под ред. Ксавье Леон-Дюфура и др. – Брюссель: Жизнь с Богом, 1974 – 1288 стлб.; IX с.
2. **Сковорода Г. С.** Беседа, нареченная Двое: о том, что Блаженным быть легко // **Сковорода Г.С.** Повна академічна збірка творів; За редакцією проф. Леоніда Ушкалова ; Нац. академія наук України. Ін–тут літератури ім. Т.Г. Шевченка, Ін–тут філософії ім. Г.С. Сковороди та ін. – Харків–Едмонтон–Торонто: Майдан; Вид-во Канадського Інституту Українських Студій, 2011 – 1400 с. – сс. 388-426.
3. **Сковорода Г. С.** Благодарный Еродій // **Повна** академічна збірка творів... сс. 893–919.
4. **Сковорода Г. С.** Брань Архистратига Михаила со Сатаною о сем: Легко быть Благим // **Повна** академічна збірка творів... сс. 829–870.
5. **Сковорода Г. С.** Діалог. Имя Ему: Потоп Зміин // **Повна** академічна збірка творів... сс. 941–1002.
6. **Сковорода Г. С.** Діалог, или Разглагол о древнем міре / **Повна** академічна збірка творів... сс. 476–501.
7. **Сковорода Г. С.** Книжечка, называемая Silenus Alcibiadis. Сиречь Икона Алківіадская // **Повна** академічна збірка творів... сс. 729–778.
8. **Сковорода Г. С.** Книжечка о Чтеніи Священ[наго] Писанія, нареченна Жена Лотова // **Повна** академічна збірка творів... сс. 779–828.
9. **Сковорода Г. С.** Начальная Дверь ко Христіянскому Добронравію // **Повна** академічна збірка творів... сс. 213–230.
10. **Сковорода Г. С.** Убогій Жайворонок // **Повна** академічна збірка творів... сс. 920–940.
11. **Ушкалов Л.** Посторінкові примітки // **Сковорода Г. С.** Повна академічна збірка творів...

WHICH WORLD WAS CATCHING HIM BUT COULDN'T? THE FOURTH WORLD AND POLIMONDIALITY CONTEXT IN H. SKOVORODA PHILOSOPHY

The aim of this article is to prove 1) that in his philosophy H.Skovoroda talks not about three, but at least about four main Worlds, 2) that the context of his teaching contains the idea of multitude Worlds 3) and that due to their second, hidden invisible nature and as well as to their renewal through death and following rebirth these Worlds are reduplicated. So, H.Skovoroda develops the concept not only of three, but many, specifically – the concept of the ten worlds. It includes three well–known Worlds and one a little–known World of people community. Furthermore, these Worlds except the last one have their invisible duplicates (realm of eidoses). Supplementary, these Worlds apart from the Bible, transform from the old to the new state. The general context of this approach is the theory on infinite number of physical worlds and monads. Thus despite the widespread opinion that H.Skovoroda taught on three worlds only, the content of his works and answer to the question about what the World was catching him but not caught, prove selection by him of the well known in Ukrainian philosophy tradition Fourth World – World of people Community. In addition, each of three Worlds has a «second nature». As a result we have a duplicate one, when three of the visible Worlds correspond in synchrony to the three invisible Worlds. Then the Physical World, the Human World and the World of Humanity are diachronically transformed from the old state to the renewed one through death and rebirth. So we can see another doubling of the worlds. Moreover, the World of the Bible presents by him as a semiotic copy of the transcendent World of total Divine All–Unity, i. e. superterrestrial «The One», where all the worlds will have being out of time and space changes.

Keywords: *H.Skovoroda, Bible, Man and Systems of the World, Three worlds, Visible and invisible Nature, Sin, Righteousness, Life, Death and Immortality (philos.), All–Unity.*

References

1. ***Slovar'*** *bybleyskoho bohoslovyya* (1974) [*Dictionary of Biblical Theology*] – Per. s 2–ho frants. yzd.; pod red. Ksav'e Leon–Dyufura y dr. – *Zhyzn' s Bohom*, Bruxelles, 1288 stlb.; IX p.
2. **Skovoroda H.S.** (2011) *Beseda, narechennaya Dvoe: o tom, chto Blazhennym byt' lehko* [*A conversation called The Two one: that it is easy to be the Blessed*] // **Povna** akademichna zbirka tvoriv; *Maydan*, Harkiv–Edmonton–Toronto – 1400 p. – pp. 388-426.
3. **Skovoroda H.S**. (2011) *Blahodarnyy Erodiy* [*Grateful Herodius*] // **Povna** akademichna zbirka tvoriv... pp. 893–919.
4. **Skovoroda H.S.** (2011) *Bran' Arkhystratyha Mykhayla so Satanoyu o sem: Lehko byt' Blahym* [*About what – Archangel Michael's battle with Satan: It is so easy to be Good*] // **Povna** akademichna zbirka tvoriv... pp. 829– 870.
5. **Skovoroda H.S.** (2011) *Dialoh. Ymya Emu: Potop Zmiyn* [*Dialogue, which name is Serpent`s Flood*] // **Povna** akademichna zbirka tvoriv... pp. 941–1002.
6. **Skovoroda H.S.** (2011*) Dialoh, yly Raz·hlahol o drevnem mire* [*Dialogue, or Discourse on the Ancient World*] / **Povna** akademichna zbirka tvoriv... pp. 476–501.
7. **Skovoroda H.S.** (2011) *Knyzhechka, nazyvaemaya Silenus Alcibiadis. Syrech' Ykona Alkiviadskaya* [*A little book called Silenus Alcibiadis, that is Alcibiades Icon*] // **Povna** akademichna zbirka tvoriv... pp. 729–778.
8. **Skovoroda H.S.** (2011) *Knyzhechka o Chteniy Svyashchen[naho] Pysaniya, narechenna Zhena Lotova* [*A Little Book for the Reading of the Scriptures, named Lot's Wife*] // **Povna** akademichna zbirka tvoriv... pp. 779–828.
9. **Skovoroda H.S.** (2011*) Nachal'naya Dver' ko Hrystiyanskomu Dobronraviyu* [*The Initial Door to Christian Goodwill*] // **Povna** akademichna zbirka tvoriv... pp. 213–230.
10. **Skovoroda H.S.** (2011) *Ubohiy Zhayvoronok* [*Wretched Lark*] // **Povna** akademichna zbirka tvoriv... pp. 920–940.
11. **Ushkalov L.** (2011) Postoriknovi prymitky [Notes] // **Skovoroda H.S**. Povna akademichna zbirka tvoriv...

КАКОЙ МИР ЛОВИЛ УКРАИНСКОГО МУДРЕЦА? ЧЕТВЕРТЫЙ «МІР» И ПОЛИМОНДИАЛЬНЫЙ КОНТЕКСТ ФИЛОСОФИИ Г. СКОВОРОДЫ

Поставлена задача на основе содержательного анализа произведений Г. Сковороды преодолеть устоявшиеся стереотипы и показать, что в своей философии он говорит не о трех, а, по крайней мере, о четырех основных мирах. Именно Четвертый, грешный мир (община, «мір») «ловил и не поймал» его. В его философии синхронное удвоение миров, кроме грешного мира

людей, происходит по причине наличия у них невидимой натуры. В диахронии удвоение миров, кроме символического мира Библии, происходит благодаря преображению их из «старых» в «новые» миры через умирание и возрождение (Новый Свет вместо «Ветхаго», Внутренний Человек вместо нечестивого, Духовная Республика вместо «блядословного Мыра»). Основной вывод заключается в том, что контекстуально он развивал полимондиальную концепцию, суммарно – десяти миров (четыре основных мира, три удвоенных в синхронии и три – в диахронии), причем мир Библии представлен у него как семиотический коррелят трансцендентного Божественного мира тотального Всеединства, т.е., надмирного «Одного», где вне изменений во времени и пространстве вечно будут бытийствовать все миры.
Ключевые слова: *Г. Сковорода, Библия, человек и мир, три мира, видимая и невидимая натуры, грех, праведность, жизнь, смерть и бессмертие (филос.), Всеединство.*

ГУМАНИСТИЧЕСКИЕ МОТИВЫ В ФИЛОСОФИИ НОВОГО ВРЕМЕНИ. ФРЭНСИС БЭКОН

УДК 14; 101.8; 1 (091); 165.74; 168.
Доповідь **(частково): В. І. Шинкарук і екзистенційно-світоглядні аспекти філософії Нового часу – Науково-практична конференція «Буття людини у сучасному світі: творча спадщина В. І. Шинкарука та сьогодення» – Тов. «Знання» України, Ін-т філософії НАН України – (Київ, 18-19 квітня 2012 р.)**
Публікація: Філософія та гуманізм: зб. наук. праць – Вип. 3 (2016) – Періодичне електронне наукове видання – Одеса: Од. нац. політехнічний ун-тет, 2016 – 102 с. – сс. 59-66.

Особенность философии Нового времени в историко-философских работах видят в сосредоточенности ее исключительно на теории познания. Проблема заключается в том, остались ли в сфере интересов этой философии «вечные» философские вопросы о человеке, его жизни, смерти и бессмертии. Если нет, то тогда они не являются «вечными». Анализ работ Ф. Бэкона показал, что экзистенциально-гуманистические вопросы продолжали волновать философов того периода. Наряду с сентенциями в традиционной форме «любомудрия» философ дает ответы на эти вопросы также и в духе времени – в гносеологическом контексте, когда они начинают осмысливаться уже в связи с бесконечностью познания и вечностью научного знания, которое определяется как способ достижения человеком бессмертия.
Ключевые слова*: жизнь, смерть и бессмертие (филос.), Фрэнсис Бэкон, экзистенциализм, гуманизм, философия Нового времени*

В плане *уточнения понятий* (тут и далее все выделения курсивом – авторские) следует заметить, что под *гуманистическими мотивами* при учете всего разнообразия толкования этого понятия мы здесь понимаем, прежде всего, мотивы *экзистенциально-мировоззренческие,* что наиболее полно выражено в сартровском обосновании гуманистической сущности экзистенциализма, которое исходит из того, что если гуманизм как таковой (в одном из значений) – это теоретическая установка, ставящая в центр внимания человека, то в экзистенциальном гуманизме речь идет о человеке экзистирующем и смертном, но стремящемся свою смертность преодолеть.

Проблема, которая задает содержание и вектор данной статьи, заключается в следующем. Особенность философии Нового времени историки философии видят в смене предмета философии, которым становится теория познания. Но философские вопросы жизни, смерти и бессмертия недаром считаются «вечными». И если все внимание философов данного периода сосредоточилось на гносеологии, а экзистенциально-гуманистическая тематика в ней вообще исчезла, то тогда эти «вечные» философские вопросы на самом деле «вечными» («сквозными» для всех философских систем) не являются. Так ли это? Поиск ответа на данный проблемный вопрос определяет основную *цель* работы, <заключающуюся в том, чтобы> рассмотреть,

наличествуют ли, и если да, то в каком виде, указанные <«вечные»> вопросы в философии Нового времени (на материале работ Ф. Бэкона).

Если обратиться к основным трудам Ф. Бэкона, то, судя по их названиям, они действительно посвящены исключительно теоретико-познавательной тематике. Это – «О значении и успехе знания, божественного и человеческого», «Великое восстановление наук», «О достоинстве и приумножении наук» и т. д. Вместе с тем ему принадлежат также работы в иных философских «жанрах» – модном в XVII-м веке жанре философской утопии («Новая Атлантида»), а также труды в области морали, права, метафизики, политики, медицины, естественных наук. Есть у него и работа, прямо посвященная экзистенциально-гуманистической теме – «История жизни и смерти», хотя написана она в большей мере в естественнонаучном, медицинском ключе [6]. Однако в словарных статьях о Ф. Бэконе и учебниках по истории философии как изложение его трудов, так и приводимый их список ограничиваются, как правило, лишь первыми из названных работ[1].

Ясно, что все это не только обедняет наше представление о философии этого периода в целом и, конкретно, о философии Ф. Бэкона, но и приводит к их одностороннему и искаженному пониманию, поскольку экзистенциально-гуманистические мотивы, либо в виде отдельных философских эссе, либо в виде «вставок», «отступлений» и размышлений в «гносеологических» работах философа при непредвзятом подходе игнорировать невозможно. Рассмотрим обе эти линии представлений Ф. Бэкона о предельных основаниях бытия человека в мире, которые касаются *жизни*, *смерти* и *бессмертия.*

Хрестоматийным является учение Ф. Бэкона о тех «идолах», которые препятствуют нашему адекватному познанию мира вещей. Однако ни в одном пересказе этого учения мы не встречали упоминания еще об одной, возможно, наиболее существенной преграде для развития познания – нашей смертной природе. Философ указывает на несколько истинных пределов, поставленные человеческому знанию, первым из которых является то, что *мы смертны*. При этом он приводит слова Соломона, который говорит: «Я достаточно хорошо понимаю, что мудрость настолько же отлична от глупости, насколько свет отличен от тьмы. У мудрого есть глаза, глупец же блуждает во тьме, но я знаю и то, что *смерть неизбежна и для того, и для другого*» [1, с. 92]. То есть, говоря о познании и об ограничениях, накладываемых на него, Ф. Бэкон принимает во внимание конечность жизни как мудреца, так и невежды, и для первого это означает, что степень и глубина познания ограничивается не только особенностями познаваемых объектов или нашими познавательными способностями, но и *краткостью человеческой жизни*. На языке культурных универсалий это выглядит как констатация Ф. Бэконом табуирования *информационного* кода *мортальностью*.

Обращаясь к определению смысла существования как философии, так и естествознания, он, по сути, обосновывает их необходимость путем указания на их сообразность некоторой цели, а эта цель видится Ф. Бэконом в том, что они должны *охранять жизнь человека* и помогать ему. Но, помимо этого, науки также призваны быть средством для лечения болезней людского духа, так как только образованный человек знает, «*как радостна жизнь*». Кроме того, знание и образованность позволяют человеку взглянуть на жизненные невзгоды и самою смерть отлично от простолюдина, когда такому человеку «все многообразие явлений и вещей, все здание Вселенной, земной шар вместе с живущими на нем людьми … покажется ничуть не больше муравьиной кучи» [1, с. 140], вокруг которой все суетно бегают.

Образование, кроме того, уничтожает или уменьшает страх смерти благодаря понимаю того, что она неизбежна, естественна и сообразна природе конечных вещей,

и тот ум, который «в результате научения природы проникнется сознанием смертности и непрочности вещей», непременно придет к мысли невозмутимого Эпиктета, который, увидав однажды женщину, плачущую над разбитым кувшином, заметил, что хрупкая вещь разбивается, а смертные существа умирают [1, с. 140] – и это сообразно их природе, что ж тут удивляться? Но еще более в обоснованности такого отношения к смерти и разрушению нас должно убедить знание о том (и тут Ф. Бэкон критикует за односторонний подход к проблеме Аристотеля), что «*уничтожение* … никогда не бывает простым лишением, а всегда *имеет своим следствием рождение*» [3, с. 325].

Иными словами, *информационный* код (*знание*) в данном случае специфицирует *витальную* универсалию (*жизнь*) – как в плане того, что наука и образованность способствуют лучшему осознанию всей позитивной полноты жизни, ее радостной сущности, так и в плане их спасительной роли (отведение благодаря знанию болезней, опасностей и бед), что дает нам слабый вариант *бессмертия* как избегания смерти. Параллельно с этим *знание* меняет масштаб восприятия проблемы смертности человека, когда во всеобъемлющем мысленном охвате *смерть*, *уничтожение* чего-либо *понимается как* одновременное *рождение* и *возникновение* иного (контаминация *мортальности* и *генетива*), и тут непрерывная цепочка смертей и рождений всего сущего в мире демонстрирует вечность жизни через смерть и вечность смерти через жизнь (*иммортальность*).

Высоко оценивая *жизнь* как таковую, Ф. Бэкон остро порицает жизнь безнравственную, посвященную одним только телесным наслаждениям, тогда как задача науки «сводится к познанию … божественной гармонии» [1, с. 182]. Таким образом наука научает человека ценить возвышенное, божественное в жизни, а не гнаться за низкими чувственными наслаждениями. Наряду с наукой для этой цели полезна и философия (метафизика), которая помогает «сокращать … извилистые пути опыта и тем самым находить ответ на старинную жалобу о том, что «*жизнь коротка, а путь искусства долог*» (Vita brevis, ars longa – Гиппократ) [1, с. 239]. Рассматривая саму жизнь, Ф. Бэкон замечает, что «глупо любить акциденции жизни сильнее самой жизни», и что «*долгая жизнь лучше короткой*» [1, с. 378], но если жизнь не имеет цели, то верно сказано, что она «скучна и неопределенна» (Сенека) [1, с. 413], и тогда, можно продолжить мысль Ф. Бекона, долголетие человека может вовсе не радовать.

Развивая свои размышления на эту тему, Ф. Бэкон ставит сакраментальный для всего человечества вопрос – что, исходя из философской сентенции «*жизнь коротка*», должен делать человек – ст**о**ит ли что-либо предпринимать в этой жизни, если смерть неизбежна? <И нужно ли тогда ее лишь> покорно ожидать, или же, напротив, как можно ярче и активнее в отведенный отрезок жизненного времени себя проявить? Ф. Бэкон однозначно настаивает на втором. В данном случае *витальная* категория противопоставляется *мортальной* в темпоральной жизненной перспективе.

Однако неизбежностью смерти как финала жизни этот контраст не ограничивается – смерть ежеминутно угрожает жизни, и тут активная позиция личности пренебрегает возможной своей смертью, если она принимается ради других людей. Умирая ради сотоварищества, человек достигает надындивидуального бессмертия. Как иллюстрацию Ф. Бэкон приводит слова Помпея Великого, который, возглавляя во время голода в Риме доставку хлеба в город, ответил как-то своим друзьям, настойчиво требовавшим, чтобы он не выходил в море во время сильного шторма: «*Мне необходимо сейчас плыть, а не жить*», так что «*любовь к жизни* (которая очень велика в любом индивидууме) отступила у него перед любовью к республике и перед верностью ей» [1, сс. 407-408]. И если бы Помпей погиб в море, он продолжал бы жить в своем благом деле.

В подтверждение этого тезиса философ замечает: «Причем эта преимущественная роль активного блага в огромной степени возрастает, если принять во внимание само *человеческое существование:* то, что *человек смертен* и подвержен ударам судьбы». … Поскольку же «*мы считаем очень важным умереть как можно позже*», **…** то ничуть не удивительно, если мы всеми силами стремимся к тому, чтобы не страшиться ударов времени. А что может не бояться времени, кроме наших дел? Как сказано: «*Дела их переживут их*» (Иоан. 14.13) [1, с. 412]. То есть, угроза смерти для личной жизни отступает на второй план, если целью жизни является благодеяние на пользу всего общества – считает Ф. Бэкон.

Далее анализ Ф. Бэконом категории *жизни* в экзистенциально-гуманистическом ключе выводит его на антитетичную категорию – *смерти*, а рассмотрение последней предполагает обращение и к категории *бессмертия*, что определено смысловой взаимосвязанностью данных категорий (второе отрицает первую, но является однокоренным словом). Размышляя о человеческом *опыте смерти*, он приводит высказывание Александра Великого, которое тот часто повторял: «*Что моя природа смертна, я замечаю особенно в двух вещах – во сне и в сладострастии*». По мнению философа, «изобилие природы, обозначенные этими двумя понятиями, служат как бы *залогом смерти*» [1, с. 133]. Таким образом, по Ф. Бэкону, *опыт смерти* человек получает в *сексе* (*эротическое* кодирование *мортальности*) и во *сне* (*мортальность* в слабой форме своего проявления). И там, и там человек находится в предельной ситуации своего индивидуального бытия. Пребывание в этих ситуациях, позднее в экзистенциализме названых «пограничными», ведет, по Ф. Бэкону, к определенным изменениям в ментальной организации человека, в частности, усиливает его умственные способности. Именно в «пограничной ситуации» у людей появляются необычные свойства, например, они становятся провидцами будущего. «… Эта способность особенно хорошо проявляется … *на пороге смерти*» – отмечает философ [1, с. 284]. Тут он, как видим, взаимоувязывает смерть и экстрасенсорное знание, то есть, контаминирует *мортальность* и *информационность*.

В разделе «*О смерти*» своих «Опытов, или наставлений нравственных и политических» Ф. Бэкон пишет: «Люди страшатся смерти, как малые дети потемок; и как у детей этот врожденный страх усиливается сказками, так же точно и страх смерти. ... Но боязнь ее как неизбежной дани природе есть слабость. Да и в благочестивые о ней размышления примешивается порой доля суетности и суеверия. В иных монашеских сочинениях о смертных муках нам напоминают, какова боль, ощущаемая человеком, если терзать хотя бы кончик пальца его, и каковы, следовательно, должны быть муки смерти, когда разрушается все тело. А между тем смерть зачастую менее мучительна, чем повреждение одного члена, ибо самые важные для жизни органы не есть самые чувствительные [4, с. 354].

Той философской позиции, которая делает упор на смерти, Ф. Бэкон противопоставляет собственный рецепт ее преодоления: «Заметьте, что нет в душе человека такой даже самой слабой страсти, *которая не побеждала бы страха смерти;* а значит, смерть не может быть столь уж страшным врагом, раз есть у человека целая рать, способная ее одолеть: «*Месть торжествует над смертью; любовь ее презирает; честь призывает ее; горе ищет в ней прибежища; страх предвосхищает ее*» [4, с. 354].

Возражая против такого философского отношения к смерти, которое призывает всю жизнь посвятить подготовке к ней, он отмечает, что очень многие философские учения выглядят какими-то трусливыми и опасаются за людей сильнее, чем этого требует сама природа. Так, желая избавить человека от *страха смерти*, они только увеличивают его. Ведь если они фактически превращают всю жизнь в своего рода подготовку и школу

смерти, то может ли не показаться бесконечно страшным тот враг, к борьбе с которым постоянно приходится готовиться? [1, с. 416].

Все это говорит о том, что такой выдающийся мыслитель Нового времени, как Ф. Бэкон, несмотря на радикальный поворот в предмете философии, не порвал с традиционной экзистенциально-гуманистической традицией предшествующей мировой философии, хотя эта преемственность иногда приобретает форму критики. Так, Ф. Бэкон критикует стоиков, считая, что они «уделяли смерти чрезмерно много внимания и пышными к ней приготовлениями делали ее еще более устрашающей». В противоположность им он рассматривает смерть как событие природное: «*Умереть столь же естественно, как и родиться*; а для младенца второе, быть может, не менее болезненно, чем первое. … Поэтому, кто поглощен благими помыслами, тот поистине *избавлен от* мук *смерти*. Но всего слаще, поверьте, звучит гимн … «Ныне отпускаешь…» (Лк., 2.29), когда человек достиг достойной цели и оправдал ожидания. У смерти есть еще то <свойство>, «что она открывает врата доброй славы и унимает завистников» [4, с. 355].

Вместе с тем в традиционную экзистенциально-гуманистическую проблематику Ф. Бэкон вводит уже и мотивы, связанные с изменениями доминант в философии его времени. Он указывает, что угрозе смерти люди противопоставляют одно из самых сильных своих устремлений – стремление к *бессмертию*, и именно *науки*, имеющие в этом смысле «выдающееся значение», *приносят* то благо, «к которому прежде всего стремится человек по своей природе, а именно, *бессмертие и вечность*» [1, с. 143].

Рассуждая о том, что понимается под *бессмертием*, Ф. Бэкон дает ему оригинальное толкование. Стремление увековечить себя у человека проявляется в том, что «именно из-за этого рождают потомство, стараются прославить свое имя, сооружают здания, основывают различные учреждения, воздвигают памятники, стремятся к славе и в конце концов к этому сводятся все человеческие чаяния» [1, с. 143].

Фактически, Ф. Бэкон дает перечисление *видов* <реального> человеческого *бессмертия*. Один из них проявляется в продолжении человека в детях, «хотя нередко случается и иначе, что те, кто обладает многочисленным потомством и как бы видит в нем свое *бессмертие*, больше остальных смертных озабочены будущим», в котором «придется жить их столь горячо любимым детям» [1, с. 146], в то время как «тот, кто не имеет детей, приносит жертву смерти» [1, с. 374].

Наряду с бессмертием в детях люди могут добиться бессмертия в памяти потомков: «*Добрая слава – это единственная собственность умерших*» – заключает Ф. Бэкон [1, с. 176]. Бессмертие (относительное) человеку может принести и дружба, вернее, друг, который после смерти как бы становится *вторым телом* своего умершего друга. Вот как этот интересный момент описывает Ф. Бэкон: «… изречение древних «*друг – это второе я*» недостаточно справедливо, ибо друг гораздо больше, чем второе *я*. Люди проживают жизнь и умирают с тревогой о некоторых вещах, которые особенно принимали близко к сердцу, – устройство жизни своего ребенка, окончание труда и тому подобное. Если у человека есть преданный друг, он может быть почти уверен в том, что об этом позаботятся и после его смерти; так что у человека тогда *есть как бы две жизни* для осуществления своих желаний. У человека одно только тело, и оно занимает только одно место в пространстве, но там, где есть дружба, все отправления жизни как бы удваиваются: они даются и самому человеку, и его заместителю, ибо он может осуществлять их через своего друга» [4, сс. 414-415]. Неудачи в попытках возродить смертное тело «заставляет *людей искать путь к бессмертию* уже собственными деяниями и *славой своего имени*» [2, с. 254].

Кратко говоря, бессмертие для людей возможно в виде продолжения себя в роде, путем трансцендирования в мир посредством своеобразной «инкарнации» в плодах своего труда (зданиях, памятниках, учреждениях), а также в идеальных формах – славе (широкой известности), или в своих духовных творениях, включая добытое отдельным человеком, но используемое всеми знание. Последнее становится возможным благодаря тому, что знание само обладает признаками нетленности, ибо даже те философы, которые отрицали бессмертие души, вынуждены были допустить, что *знание является бессмертным* и нетленным [1, с. 144].

Вывод. Экзистенциально-гуманистическая проблематика в трудах Ф. Бэкона представлена в двух видах – 1) в виде традиционных для всей философии сентенций относительно смертной природы человека и способах ее преодоления и 2) в контексте начавшей доминировать в тот период гносеологической и науковедческой проблематики. Исходя из приведенных материалов, следует констатировать, что «вечные» философские вопросы, в отличие от распространенных историко-философских изложений философии Нового времени вообще и философии Ф. Бэкона в частности, представлены в них полной мере, а экзистенциально-гуманистическая смысложизненная тематика продолжает оставаться предметом философствования, хотя во втором случае она претерпевает соответствующие эпохе изменения в виде смены контекстуальной тематизации.

Примечания

[1]. К аналогичным выводам приходят и некоторые зарубежные исследователи, отмечающие, в частности, что в течение длительного периода времени, особенно с XIX-го века, интерпретация философии Ф. Бэкона ограничивалась лишь «Новым Органоном» с акцентом на той роли, которую хорошо организованный метод познания может играть в получении надежного знания о природе. На самом деле, если рассматривать творчество Бэкона в целом, в том числе некоторые недавние рукописные находки, мы можем с уверенностью утверждать, что вопросы, затронутые Бэконом в Organum Novum представляют собой лишь часть, и даже не самую важную, его исследовательской программы, поскольку очевидно, что с самого начала своих исследований он, подчеркивая центральную роль медицины, говорил о необходимости создания новых подходов к изучению жизненно важных функций человека с тем, чтобы найти лекарства от многих болезней, которые преследуют человечество. В этом смысле «Историю жизни и смерти» можно считать главной программной работой Ф. Бекона, поставившего задачу так расширить человеческие знания и их силу, чтобы они могли помочь восстановлению утраченной способности проживать долгую и здоровую жизнь [5]. Таким образом, получение научных знаний является важным не само по себе, а лишь тогда, когда они позволяют продлевать жизни людей и как можно дальше отодвигать смерть.

Литература

1. **Бэкон Ф.** О достоинстве и приумножении наук // Соч. в 2-х т. – Т. 1 – М.: Мысль, 1971 – 592 с. – сс. 87-546.
2. **Бэкон Ф.** О мудрости древних // **Соч**. в 2-х т. – Т. 2 – М.: Мысль, 1972 – 584 с. – сс. 223-295.
3. **Бэкон Ф.** О началах и истоках // **Соч**. в 2-х т. – Т. 2 – М.: Мысль, 1972 – 584 с. – сс. 297-346
4. **Бэкон Ф.** Опыты, или наставления нравственные и политические // **Соч**. в 2-х т. – Т. 2 – М.: Мысль, 1972 – 584 с. – сс. 348-481.
5. **Gemelli B.** The history of life and death: a 'spiritual' history from invisible matter to prolongation of life // **Early** Sci. Med. 2012;17(1-2):134-57 https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/22702169
6. **Francis Bacon's** History of Life and Death – London, 1623 http://www.sirbacon.org/historylifedeath.htm.

ГУМАНІСТИЧНІ МОТИВИ В ФІЛОСОФІЇ НОВОГО ЧАСУ. ФРЕНСІС БЕКОН

«Вічні» філософські питання, попри зміну предмету філософії у Новий час, коли ним стала теорія пізнання, як показує аналіз творів Ф. Бекона, залишились у сфері філософських шукань. Ці питання репрезентовані у нього як у традиційних формах розмислів про людину, її життя, смерть та безсмертя, так і у зміненій у відповідності до пануючих гносеологічних установок екзистенціальної контекстуальної тематизації.

***Ключові слова**: життя, смерть та безсмертя (філос.), Френсіс Бекон, екзистенціалізм, гуманізм, філософія Нового часу.*

HUMANISM AND WESTERN EUROPE PHILOSOPHY OF XVII-XVIII CENTURIES. FRANCIS BACON

The Modern European philosophy in the philosophy's history handbooks is presented as focused on the theory of knowledge exclusively. Indeed, epistemology at this time really becomes the subject of philosophy. But does it mean that the «eternal» philosophical questions about man, her life, death and immortality ceased to excite the philosophers? If so, these questions are not «eternal» ones. Analysis of the F. Bacon's works showed that existential questions remain at the center of attention of philosophers of the New European Age. Along with the traditional maxims of the meaning of human life, death and the ways for achieving of immortality F. Bacon examines these questions in the epistemological context also. Human immortality begins to be understood in connection with the infinity of our knowledge and the eternity of our scientific thinking. Immortality for humans is possible, and can reach it in the different forms, such as continuation of itself in children, or by transcending the world through a kind of «incarnation» in the results of their work (buildings, monuments, institutions), as well as in an ideal forms – by fame, or by some spiritual and mental activity, including knowledge production. Education and science are able to help people for achieving of immortality because knowledge itself is imperishable.

***Keywords:** Life, Death and Immortality (philos.), Francis Bacon, Existentialism, Humanism, Modern European philosophy.*

References

1. **Bekon F.** (1971) *O dostoinstve i priumnozhenii nauk* [*Of the proficience and advancement of learning, divine and human*], *Myisl*, M. – pp. 87-546.
2. **Bekon F.** (1972) *O mudrosti drevnih* [*The Wisdom of the Ancients*], *Myisl*, M. – pp. 223-295.
3. **Bekon F.** (1972) *O nachalah i istokah* [*On Principles and Origins According to the Fables of Cupid and Coelum*], *Myisl*, M. – pp. 297-346
4. **Bekon F.** (1972) *Opyityi, ili nastavleniya nravstvennyie i politicheskie* [*Essays or Counsels, Civil and Moral*], *Myisl*, M. – pp. 348-481.
5.**Gemelli B.** (2012**)** *The history of life and death: a 'spiritual' history from invisible matter to prolongation of life* // **Early** Sci. Med. 2012;17(1-2):134-57 https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/22702169.
6. ***Francis Bacon' s** History of Life and Death (1623)* http://www.sirbacon.org/historylifedeath.htm.

ГУМАНІЗМ І ФІЛОСОФІЯ НОВОГО ЧАСУ. БЕНЕДИКТ СПІНОЗА

УДК 14; **101.8; 1(091); 17(034); 165.742 : [130.2]**
Доповідь **(частково): В. І. Шинкарук і екзистенційно-світоглядні аспекти філософії Нового часу – Науково-практична конференція «Буття людини у сучасному світі: творча спадщина В.І.Шинкарука та сьогодення» – Тов. «Знання» України, Ін-т філософії НАН України – (Київ, 18-19 квітня 2012 р.)**
Публікація: **Філософія та гуманізм: зб. наук. праць – Вип. 2 (4) – Періодичне електронне наукове видання – Одеса: Од. нац. політехнічний ун-тет, 2016 – 111 с. – сс. 59-66.**

Звичайний підхід при з'ясуванні співвідношення метафізики, онтології та антропології надає першість першим двом, відводячи антропології останнє місце в цій ієрархії. Не є в цьому плані виключенням й аналіз філософії Б. Спінози. В статті доводиться, що насправді метафізичні та онтологічні концепції є похідними, вторинними щодо теоретичного людського самовизначення, тобто, щодо антропології. Показано, що спінозизм є у першу чергу позитивною гуманістичною антропологією екзистенціальної спрямованості, на підставі якої вибудовується метафізика Спінози, котра у свою чергу, повертається до антропології та служить загальною підставою для його етики. У статті «реконструйовано» «категоричні імперативи» етики Спінози як нормативні приписи для вдосконалення людини та знаходження нею щастя у цьому житті, а також для досягнення нею безсмертя у Бозі, з яких наведене вище визначення спінозизму стає доведеним.

***Ключові слова**: історія філософії Нового часу, Б. Спіноза, метафізика, онтологія, антропологія, гуманізм, екзистенціалізм, життя, смерть та безсмертя (філос.)*

1. **Співвідношення метафізики, гносеології, антропології та етики у філософії Б. Спінози: стан проблеми**. Це співвідношення словники та енциклопедії малюють приблизно так: ціль метафізики Б. Спінози полягає у досягненні людиною душевної рівноваги, статку і радості. Цю мету можна досягти лише за допомоги пізнання людиною фундаментальних рис реального світу (онтологія), котрі можуть бути з'ясовані лише умоглядно (метафізично). Тому Спіноза звертається до дослідження буття як такого, виявляє у ньому нескінчену субстанцію як граничну підставу для буття людини у світі, згідно з фундаментальними рисами якої людина має виробляти для себе незаперечні моральні приписи та дотримуватись їх у своєму житті.

За такого підходу виходить, що поза людиною десь, невідомо де, є метафізична система, що має за мету щастя людей. Але ця мета сама по собі не досягається, попервах людині слід пізнати саму себе, щоб визначити власне місце у світі. Визначення останнього потребує знання про це буття, тобто, про реальність довкола неї. Це знання є метафізикою, умоглядним вченням про буття. Мета метафізики полягає і далі по <замкненому> колу.

2. **Метафізика у Спінози визначається антропологією**. Вочевидь, якщо вже відкинути іронію, суть справи тут дещо інакша. Б. Спіноза, розпочинаючи будувати певну метафізично-онтологічну систему, за висхідний спонукальний мотив має не саму цю систему як таку. Мотивом, котрий є для нього визначальним, є палке бажання знайти шляхи до людського щастя. На шляху до цього стоять певні перепони (афекти, погані риси), усунення яких стає можливим на підставі певних моральних приписів. Подолання власних вад відбувається у вигляді другого народження людини (як тут не згадати «нову людину» Гр. Сковороди!), оскільки «наше перше народження відбулося тоді, коли ми поєднались з тілом», друге ж народження відбудеться з Богом, коли ми сприймемо у собі згідно пізнанню цього безтілесного об'єкта «зовсім інші дії любові», що «може бути названо відродженням», тому що «з цією любові ... виникає вічне...» [4, с. 155-156]. Саме у такий спосіб реалізується прагнення людини до збереження свого буття, котре (прагнення) визначається Б. Спінозою як перша та єдина підстава доброчинності [6, с. 538]. Це прагнення не може бути тільки людським, воно має онтологічний статус і тому його джерела знаходяться поза людськими бажаннями або небажаннями. Отже, вказані приписи не можуть бути довільно-суб'єктивними, вони мають обґрунтовуватися чимось надлюдським чи позалюдським, а саме, онтологією (метафізикою).

Неважко побачити, що не метафізика і не теорія пізнання визначають антропологію, а антропологія – онтологію та гносеологію. Головним філософським питанням є питання про людину та її щастя. Як досягти його, ми можемо дізнатися із загальних принципів світоустрою (маємо пізнати, за якими універсальними принципами влаштовано зовнішній світ). Тобто, знання про світ (онтологія як метафізика) потрібні нам не самі по собі, а для знаходження шляхів до щастя. Знаючи умоглядні (метафізичні) принципи буття, ми можемо вивести з них й етичні принципи такої організації життя людини, які забезпечать їй щастя та задовільнять основне прагнення – до самозбереження і вічного життя. Ці принципи мають мати онтологічний статус, одначе ця їхня об'єктивність є лише видимістю, оскільки будь-яка онтологія є, зрештою, антропоморфною.

Пройшовшись по колу, ми начебто знову повертаємося до антропології – від визначення себе як істоти, що прагне бути щасливою, та усвідомлення перепон на цьому шляху – до знаходження умоглядних принципів буття світу поза людиною, а від нього – до такого буття людини у світі, яке регулюється моральними приписами,

виведеними з метафізики – де метафізика вже насправді виглядає як дещо таке, що є первинним щодо антропології та етики.

Іншими словами, пріоритет у співвідношенні антропології, метафізики, онтології, гносеології та етики у Спінози очевидним чином належить першій, особливо з врахуванням людиновимірності його метафізики, співвіднесеності онтологічних підвалин сущого з буттям людини та, зрештою, з огляду на те, що й пізнання буття здійснюється не задля «голого» інтересу, а заради щастя, кращого життя людини. Це дає підстави твердити, що філософія Б. Спінози у своїх найважливіших визначеннях є антропологією, причому гуманістичного типу. Обґрунтування цієї позиції і становитиме *мету* даної статті.

Слід сказати, що в літературі останніх років, присвяченій Б. Спінозі, гуманізм як особливість його філософії та як ознака усієї філософії Нового часу артикулюється вже досить ясно. Так, Є. К. Веселова, попри те (і це видно з назви її розділу у монографії), що вона традиційно бачить витоки духовності людини у метафізиці, тобто, в умоглядно виписаних принципах буття поза людиною, тим не менш зазначає, що у цей період у «культурі, науці і філософії продовжувалося подальше зміцнення гуманізму. Центральна ознака гуманізму – "людяність", мала на увазі ставлення до людини як до вищої цінності у Всесвіті» [1, с. 35]. Такою була загальна тенденція у філософії тих часів, і сказано це було на підставі розгляду вчення Б. Спінози як одного з тогочасних провідників ідей гуманізму.

3. **Первинність антропології щодо метафізики, гносеології та онтології притаманна всім філософським системам**. Моє твердження про співвідношення складових частин філософського знання у Б. Спінози випливає з сприйнятого ще з аспірантських років в Інституті філософії Академії наук України (за часів, коли за ініціативою В. І. Шинкарука тільки починалась розробка того, що пізніше отримало назву «Київська школа філософії») положення про світ як світ людини (детально проробленого В. П. Івановим), яка б конкретна його картина при цьому не відтворювалась – онтологічна, метафізична, культурна, релігійна, наукова чи міфологічна. Пригадую захоплення, з яким весь відділ філософської антропології (для замулювання очей пильним кураторам з ЦК КПУ перейменований на відділ діамату) читав програмну статтю М. Трубнікова у «Філософських науках», де він наполягав, що ці картини є визначально антропологічними – навіть начебто далекі від людини суто наукові загальнотеоретичні конструкції – з тією лише різницею, що антропологічними вони є на інший лад, ніж, скажімо, прозоро «людські» за своїм походженням міфологічні передання. Пізніше ці концептуальні положення увійшли до книги цього автора, який зазначав з вказаного приводу, що й «відвернені теоретичні конструкції нашої науки за усієї їхньої об'єктивності та строгості так само ... антропоморфні, хоча, без сумніву, інакшим чином антропоморфні, на інший лад та на іншій духовній основі...». Будь-яке «об'єктивне» світобачення (у тому колі й метафізичне – О. К.) «інакше, ніж антропоморфним чином у наших земних умовах себе не виказує» [7, с. 13-14].

Приблизно до того ж далекого часу належать й інші концептуальні статті, де говориться про пріоритет антропології відносно онтології та метафізики. Зокрема, в одній з них зазначалося, що якщо уявити філософську теорію як ієрархічно організовану систему, то прийнято вважати, що *онтологія* посідатиме її вищий рівень, а *вчення про людину* – нижчий. Як не дивно, але представники різних, навіть протилежних напрямків у філософії були однодумцями у своєму прагненні пояснити *людину* зовнішнім *буттям*. Проте удавана гармонія між *онтологією* та *гносеологією* виявляється досить сумнівною. Річ у тім, що історичний аналіз

творчості філософів дає привід до встановлення певної закономірності – *онтологічні* концепції будувались пізніше *антропологічних*. Історичне конструювання філософських теорій зазвичай починається з формування *вчення про людину*, і лише потім над ним «надбудовується» *вчення* про *зовнішнє буття* [3].

Є підстави стверджувати, продовжують автори цієї роботи, що у процесі формування цілісної теорії раціоналізму висхідним був *гносеологічний* (та *етичний*) раціоналізм Декарта, і лише в системах Спінози та Ляйбниця було побудовано й відповідну *онтологію*, причому в «Трактаті про вдосконалення розуму» (близько 1661 р.) Спіноза досліджував проблеми *гносеології*, і тільки згодом – в «Етиці» (1662-1675 рр.) – розвинув систему раціоналістичної *онтології*. Через це можна припустити, що у класичних філософських системах *онтологія* будувалась не просто пізніше *гносеології*, але тією чи іншою мірою «за її образом та подобою», тобто, шляхом онтологізації. Коротко кажучи, *онтологія* у подібних системах є *вченням про людину*, «перекинутим» на буття. Так, раціоналістична концепція Бога, начал буття, речей є нічим іншим, як результатом онтологізації концепцій розуму. Це найбільш добре видно у Спінози та Ляйбниця, де Бог – це гіперболізований та онтологізований розум вченого-теоретика, представника математичного природознавства того часу.

Усе це дозволяло вирішувати не тільки гносеологічні, але й більш загальні антропологічні проблеми. Дякуючи такій картині, людина почувала себе у макрокосмі як в себе вдома, у своєму світі, який був тотожнім людині за принципами свого функціонування. Проте неважко помітити, що ця ідилічна картина вибудовуються на підставі порочного кола (вже згадуваного нами на початку статті – О. К.): онтологія, будучи сформована на підставі вчення про людину, сама перетворюється на підставу цього вчення. Історично гносеологія будується раніше онтології, але с**а**ме онтологія видається за теоретичну підставу гносеології. Інакше кажучи, при поясненні феномена людини прагнуть найти для неї зовнішню підпорку, при цьому успіху добиваються завдяки побудові людино**о**бразного світу – завершують ці автори [3, с. 105-107].

Все це дуже слушні думки, за виключенням одного «але» – незрозумілого для мене як для фахівців такого рівні, співробітників Інституту філософії РАН, прямого ототожнення антропології та гносеології. Окрім дивного перестрибування з гносеології на антропологію і навпаки у наведеному вище переказі їхніх думок [...], вони у своїй статті прямо стверджують, що «у тих випадках, коли філософська теорія явно розпадалася на два основних елементи – онтологію як вчення про зовнішнє та незалежне від людини буття і антропологію (зокрема, гносеологію) як вчення про людину, котра розглядалась поза та незалежно від зовнішнього світу, – перша, як правило, виступала в якості теоретичної підстави для другої» [3, с. 105].

Питається, другої «чого» – антропології чи гносеології? Чи це одне й те ж саме? Хочуть автори цього, чи не хочуть, але вони фактично ототожнили людину лише тільки з її раціональністю, розумом, оберненим на пізнання зовнішнього світу. Чи не тому вони не згадують першу роботу Б. Спінози, – цілком «антропологічний» «Короткий трактат про Бога, людину та її щастя», а відразу звертаються до начебто суто раціонально-гносеологічного «Трактату про вдосконалення розуму», котрий, до речі, як буде показано нижче, за первинну підставу насправді має все ж таки антропологію. Але концептуально їхні думки є вірними.

Втім, досить прикро, що, попри ці доволі переконливі положення, пізніші роботи з філософії Нового часу не враховують зробленої у вказаних працях розстановки акцентів щодо співвідношення онтології, метафізики, гносеології та антропології. Приміром, добротна, найновіша дисертація з філософії Б. Спінози А. Гаджикурбанова

як основну захищає тезу про первинність метафізики відносно його етики при формуванні аксіологічних пріоритетів у моральній топології людського буття [2, с. 8].

Можливо, якщо розглядати всю картину фрагментарно (у цих дужках{}), то воно так на перший погляд й виглядає, але ж ми маємо бачити також і витоки метафізики Б. Спінози та розглядати її як похідну від антропології, коли, як вже зазначалось, ми пройдемо по колу: 1. *«висхідна антропоцентрична установка на людину та її щастя* – 2. *(антропоморфна по суті)* {*онтологія-метафізика* – 3. *регулятивна антропологічна система (етика)*}» з одночасним з'ясуванням причини того, чому людина прагне зрозуміти себе через онтологію, котра, як на мене, полягає у бажанні надати основним рисам людини загальних онтологічних «підпорок», у прагненні знайти для себе певні беззастережні підстави у *онтосі-бутті*, щоб, як писав М. Гайдеггер, їй не провалитися у жахливе *меон-ніщо*.

4. **Підтвердження первинності антропології щодо метафізики та гносеології на прикладі кількох робіт Б. Спінози.** Задля наочної демонстрації моєї позиції стосовно антропологічної сутності філософії Б. Спінози з огляду на обмежений обсяг статті звернімося хоча б до деяких його робіт. Перша написана ним праця «*Короткий трактат про Бога, людину та її щастя*» [4] є у певному сенсі «програмною», коли вже сам**а** її назва прямо вказує на «антропологічну» спрямованість його теоретичних шукань. Навіть перша глава, де йдеться про Бога та окреслюється онтологічні підстави буття як субстанції та її модусів, має у своїх витоках та у самому розгортанні позиції філософа людський вимір: це видно хоча б з того, що Б. Спіноза розпочинає з констатації того, що с**а**ме *йому* (людині) притаманна ідея Бога. Якщо ж людина є носієм ідеї чогось, що перебуває поза нею чи над нею, то, все ж таки, первинним тут постає не ідея, а той, хто цю ідею має. Не було б людини, не було б й ідеї.

Крім того, введення Бога-природи на початку міркувань про людське щастя потрібне Б. Спінозі для того, щоб ввести певний «еталон» досконалості тільки для того, щоб було з чим порівнювати людину. Проблема щастя тому і є для людини проблемою, що його досягнення не є автоматичним. Щастя буде недосяжним, якщо ми будемо недосконалими, опутаними клубком низьких пристрастей, рабами темних потягів тощо. Звільнитися від них людина може завдяки досягненню досконалості. Проте виникає питання, звідки ми знаємо про нашу недосконалість? Вочевидь, через те, що ми маємо ідею досконалості, і розуміємо, що ми їй не відповідаємо. Натомість Бог їй цілком відповідає, а оскільки людина є частиною природи (Бога), то вона, зрештою, здатна, поборовши пристрасті та афекти, бажаної досконалості все ж таки досягти.

Отже, метафізично-онтологічні складові філософії Б. Спінози розробляються ним не задля суто «метафізичних міркувань», а щоб визначити зразок для наслідування на шляху до щастя через самовдосконалення, і антропологія при цьому явно передує метафізиці та онтології. Те ж с**а**ме стосується й *гносеології* – у Б. Спінози пізнання здійснюється не ради самого себе, а для виявлення тих рис у людині, котрі заважають їй стати щасливою – не можна стати щасливим, не знаючи точно всіх своїх вад, що заважають цьому; їхнє пізнання та з'ясування причин їхньої появи сприятиме подоланню цих вад.

Тобто, питання про *пізнання* формулюється Б. Спінозою теж у контексті людського *щастя*. Як частина Бога-природи, людина має дотримуватись його законів, і поки людина це робить, вона щаслива. Але жити у відповідності до Бога-природи людині заважають пристрасті, що виникають на підставі недосконалого пізнання цих законів. За Б. Спінозою, ми отримуємо знання через несправжню віру, з досвіду або з чуток (перший рід пізнання), з істинної віри (другий рід) та з ясного та чіткого

пізнання (третій рід). Перше пізнання є гадкою, другий – розумною переконаністю, а третє походить від почуття та насолоди самими речами. Перший рід породжує пристрасті, другий – добрі спонукання, а третій – справжню та чисту любов.

Іншими словами, класифікація видів пізнання (гносеологічна рефлексія) реалізується Б. Спінозою у контексті того, чи сприяють вони досягненню щастя (два другі роди пізнання, але із певними застереженнями), чи заважають цьому (перший рід). Тобто, людина, *антропологія*, тут знову отримує пріоритет, вже перед пізнанням, *гносеологією*, адже останнє має значущість лише тоді, коли робить людину щасливою. Отже, загальна антропологічна спрямованість цієї праці мислителя є очевидною.

Можливо, не всі роботи Б. Спінози мають таку спрямованість, і, розпочавши з антропології, він згодом перейшов до «чистої» гносеології чи метафізики? Розберемо у зв'язку з цим ту працю філософа, котру згадані вище автори вважали суто гносеологічною – «*Трактат про вдосконалення розуму та про шлях, яким краще за все прямувати до істинного пізнання речей»* [5]. Ставлячи задачу вдосконалення розуму з метою досягнення певної мети, Б. Спіноза перш за все дає реєстр способів сприйняття, щоб вибрати найкращий.

За уважного розгляду способів перцепції, пізнання речей, пише він, знаходимо їх чотири – від чуток або за довільною ознакою, від випадкового досвіду, за аналогією та, нарешті, через причину та сутність речі. Надалі філософ запитує, який самий спосіб сприйняття може бути найкращим для осягнення поставленої мети? Щоб вибрати найкращий, слід, за Спінозою, точно знати природу речей, правильно розуміти їхні схожості та відмінності, а також – що можна з ними робити, а що – ні. Затим філософ розглядає недоліки кожного з видів сприйняття і обирає кращого з них – останній, четвертий. Після того, як ми узнали, яке знання нам необхідне, слід указати шлях та метод, «за допомогою якого ми познали б таким пізнанням речі, що підлягають пізнанню» [5, с. 328].

Як видається на перший погляд, і для цього начебто є всі підстави, перед нами типова гносеологічно-методологічна програма вдосконалення пізнавального процесу. Але і тут, якщо взяти до уваги мотив, що спонукав Б. Спінозу до її розробки, то знову підтвердиться наша провідна у цій статті думка про пріоритет антропології перед метафізикою та гносеологією.

Це стає зрозумілим, коли ми «відкриємо» перед читачем до цього не сказане – задля якої мети все це розроблялось. Б. Спіноза пише, що з власного досвіду пізнав, що все, що зустрічається у повсякденному житті, є пустим та суєтним. Це змусило його дослідити, у чому полягає істинне благо. Для більшості людей воно зводиться до багатства, слави та хтивості [5, с. 320]. Всі ці три штуки вищим благом бути не можуть, оскільки останнє, за Б. Спінозою, полягає *у збереженні нашого буття*, а вони не тільки цьому не сприяють, але часто бувають для людей згубними.

З цього кожен може побачити – робить висновок філософ, що він хоче «спрямувати всі науки до однієї цілі – а саме, до того, щоб ми прийшли до вищої людської досконалості ... Тому все, що у науках не просуває нас до нашої мети, слід буде відкинути як таке, що не має корисності». Після цього Б. Спіноза говорить про благі правила життя відносно головної життєвої мети людини, спеціально зауважуючи стосовно стриманості у прагненні до чуттєвих насолод та споживацької надмірності, і тільки після цього переходить до викладених вище програмних положень гносеологічного плану. І тут, як бачимо, антропологія виказує себе важливішою за гносеологію.

5. **Антропологія Б. Спінози – це гуманістична антропологія екзистенціального штибу**. Тепер прояснимо, яку природу мала антропологія Б. Спінози. Про те, що у центрі його уваги стоїть людина, навряд чи у когось викликатиме сумніви. Більш того, попри явний гносеологічний ухил та інтерес

до процесу пізнання пізнавальний суб'єкт у нього – далеко не «гносеологічний робінзон». Це жива, часто неправедна людина, що перебуває у вирії емоцій та афектів. Вочевидь, це так, тому що пізнання цікавить його, як вже зазначалось, не саме по собі, а задля того, щоб на його підставі досягти людського щастя, досконалості, забезпечити самозбереження та здобути вічність.

Одначе коли ми говоримо про його філософію як про антропологію, одного цього недостатньо. Антропологія має бути ще й гуманістичною, а не нелюдською (мізантропія теж ставить у центр уваги людину), а гуманізм – позитивним, а не негативним, тобто, не таким, який був притаманний, скажімо, деяким ренесансним діячам, про що писав О. Ф. Лосєв у своїй «Естетиці Відродження». З огляду на вже сказане, у Б. Спінози йдеться про визначення шляхів до щастя людини, і тільки це вже робить його гуманізм позитивним. Але, як вірно підсумовує Гаджикурбанов, за Спінозою вищий інтерес людського суб'єкта полягає у пошуку непорушних підстав для свого індивідуального буття, або для збереження свого одиничного існування [2, с. 293], а це вже не просто антропологія, а антропологія екзистенціальна, з її головними проблемами *життя*, *смерті* та *безсмертя*.

Одна з цих проблем, проблема безсмертя, вирішується Б. Спінозою через постулат про наявність прямого зв'язку між людиною та субстанцією – Богом, або Природою. Належачи до двох атрибутів субстанції – до матеріально-природного (тіло) та до духовно-божественного (дух), людина лише через приналежність до другого має сподівання на безсмертя. Метафізика Бога-Природи й надає людині ці непорушні підстави, що видно з його «Етики», де Бог визначається у термінах вічності та субстанціальності, тоді як тілом людина – істота скінчена та невічна, оскільки її сутність не містить в собі необхідності існування і цій сутності не притаманна субстанціальність. Через це скінченність людського існування є вічним трагічним питанням для кожної окремої людини, котра є модусом субстанції: «якщо людина гине або знищується, то це мислиться тільки про людину, оскільки вона є модусом субстанції,... а не про саму субстанцію, від якої вона залежить» [4, с. 89].

Саме завдяки цій приналежності до вічного начала людське безсмертя не виглядає акцидентною, випадковою властивістю, набуває ознак об'єктивісті та, попри твердження Б. Спінози, органічної пов'язаності з людською сутністю. Уявимо собі, що Б. Спіноза просто задекларував, що людина безсмертна. Неважко припустити, що у всіх відразу виникли б питання, на якій підставі він робить такі заяви, якою є причина людського безсмертя, у чому воно знаходить прояв, наскільки <воно> є гарантованим тощо. А так – відповідь готова, джерела безсмертя людини не в ній самій, а поза нею, у надсвітовій вічній та безсмертній вищій Субстанції, повна досконалість якої переконує нас у тому, що ця досконалість беззаперечно передбачає існування, і не просте, а вічне («Бог є, і Бог – вічний»). Все це відповідає раціональній процедурі силогістичного обґрунтування: 1) людина як дух – це модус субстанції; 2) ця субстанція вічна; 3) отже, людина вічна (духом, але не всім – частина його гине разом з тілом) оскільки «людська душа є частиною нескінченого розуму Бога» [6, с. 412].

Втім, постулат про те, що людина як духовна істота частково безсмертна, не знімає проблему, котра полягає у тому, що й тілом людина належить до іншого вічного атрибуту, протяжності (вічність якої Спіноза на відміну від Декарта визнавав). А якщо це так, то чому людське тіло, що належить до вічної протяжної субстанції, також, як і душа, що теж належить до вічної субстанції – тієї, що мислить, не є безсмертним? Прямої відповіді на це питання Б. Спіноза не дає, але ми певним чином можемо самі відповісти на нього, виходячи з його викладок. По-перше, як існування речі (тіла), так й її неіснування визначені Богом-субстанцією [4, с. 156].

По-друге, тіла зникають внаслідок дії на них інших тіл та, по-третє, через те, що їхні частини розташовуються відносно одна одної в інший спосіб руху та спокою [6, с. 556].

Слід сказати, що Б. Спіноза «зберігає філософську незворушність» та, взагалі, не особливо переймається смертністю людського єства, що відповідає тривалій рабинській традиції. Пам'ятаю, як головний рабин Одеси Олександр Фейгін (Шая Гиссер), виступаючи на міському телебаченню, на питання глядачки, що відбувається з людиною після смерті, з подивом сказав: «Її просто поховають. А що? Які проблеми»? Б. Спіноза прямо заявляє, що «вільна людина ні про що так мало не думає, як про смерть, і мудрість її полягає у розмислах про життя, а не про смерть» [6, с. 576]. Тому якщо й визначати його філософський антропологізм як такий, що має в центрі уваги екзистенціальні проблеми, то з тим уточненням, що мортальна тематика в ньому репрезентована досить слабо. Вочевидь, таке дещо атараксичне ставлення до проблеми смерті випливало у нього з переконаності у тому, що «ми відчуваєм та внутрішньо даємо собі звіт у тому, що ми вічні» [6, с. 606], а якщо так, то навіщо занадто перейматися?

6. **Підсумок**. «**Категоричні імперативи» етики Б. Спінози.** Відповідно до цієї установки антропологічний гуманіст та «екзистенціаліст» Б. Спіноза формулює власну «*філософію життя*», в якій онтологічні, метафізичні та гносеологічні його наробки (це не виключає їхнього окремого вивчення) явно грають «роль другого плану», мають допоміжне значення підтримки мейнстриму його філософствувань. Максими, яких можна «індуктивно» вивести з усіх його робіт, будуть у першому наближенні наступними. Людині притаманне природне бажання жити, і жити якомога довше. Тому перше правило буде таке: 1) *живи!* Одначе людина охоплена різного ґатунку негативними афектами, котрих слід неодмінно подолати. Довготривале, а тим більше, вічне життя у підлотах – це абсурд, через це за другим правилом 2) *подолай у собі низьку людину*. Це, зрештою, призведе кожного з нас до нового народження, до відродження як високодуховної людини. З цього третім правилом буде припис: 3) *працюй над собою, щоб стати високодуховною людиною*. Величезну допомогу у тому, щоб стати доброчесним, тобі обов'язково надаватиме Бог, який любить тебе, але ти теж маєш взяти за правило: 4) *живи у пізнавальній любові до Бога, наповнюй цією любов'ю все своє життя*, адже «дією цієї любові є наша вічність» [4, с. 157]. У відповідності до того, що не твоя конкретна особистість, а випестуваний тобою у любові до Бога твій дух володіє справжнім безсмертям, дотримуйся правила: 5) *не бійся смерті та не думай про неї, але живи у переконанні, що твоя висока духовність є запорукою життя за гробом, адже вічною є не твоя особистість, а твій високий дух, котрий є частиною нескінченого Бога*.

Література

1. **Веселова Е.К.** Метафизика Спинозы как философское обоснование психологии нравственного и духовного развития // **Веселова Е. К.,** Дворецкая М. Я. Философская антропология и психология Спинозы в контексте духовно-нравственного становления человека – СПб.: Общ-во пам. игуменьи Таисии, 2011 – 185 с. [фото авт. с. 183-184] – сс. 6-138.
2. **Гаджикурбанов А. Г.** Этика Спинозы как метафизика морали // **Дис**. ... докт. филос. н. – 09.00.05 – этика. – М.: МГУ им. М. В. Ломоносова, 2016 – 304 с.
3**. Мудрагей Н.С.** Проблема взаимоотношения гносеологии и онтологии в немарксистской философии / Мудрагей Н. С., Никитин Е. П. // **Гносеология** в системе философского мировоззрения – Ин-тут философии АН СССР – М.: Наука, 1983 – 383 с. – сс. 91-121.
4. **Спиноза Б.** Краткий трактат о Боге, человеке и его счастье // **Избр**. произв. – В 2-х томах – Т. 1 – М.: Гос. изд-во политич. лит-ры, 1957 – 632 с. – сс. 67-172.
5. **Спиноза Б.** Трактат об усовершенствовании разума // **Избр**. произв. – Т. 1 – сс. 317-358.
6. **Спиноза Б.** Этика // **Избр**. произв. – Т. 1 – сс. 359-618.
7. **Трубников Н. Н.** Время человеческого бытия – Отв. ред. В. А. Лекторский – М.: Наука, 1987 – 255 с.

HUMANISM AND WESTERN EUROPE PHILOSOPHY OF XVII-XVIII CENTURIES. BENEDICT SPINOZA

The traditional analysis of the relationship between Metaphysics, Ontology and Anthropology gives primacy to the first two, while Anthropology takes the last place in this hierarchy. The examination of the philosophy of B. Spinoza is not an exception in this respect either. The article proves that in fact, metaphysical and ontological concepts are secondary to the theoretical Human self-determination, that is, to the Anthropology. The author showed that Spinozism is primarily a positive humanistic existential Anthropology. To substantiate My point of view, I have analyzed those works of Spinoza, which are devoted to the theory of knowledge and to the improvement of Human meaningful thinking. As a result, it turned out that the Spinoza's motive for writing these works was his ardent desire to find the ways for Human happiness. Further, his Metaphysics and Ontology ultimately are an attempt to find out how a person can make himself better in this life and how she can achieve immortality after life. The reaching of immortality is regarded by Spinoza as the complete realization of man's main aspiration to preserve his existence. At the same time, the positive nature of Spinoza's humanism, unlike contemporary existentialists, manifests itself in a restrained attitude toward the problems of human death, also in accentuating on such a specific way of overcoming death, as cognitive love with God. Thus, centred on the Anthropology, Spinoza builds his own Epistemology and Metaphysics, which become the groundwork for the creation of his Ethics. The article also reconstructs probable variants of those "categorical imperatives" which are the logical consequences of the Spinoza's Ethics. All of them are filled with philanthropy and are least of all concerned with purely theoretical philosophical problems.

***Key words**: history of modern philosophy, B. Spinoza, metaphysics, ontology, anthropology, humanism, existentialism, life, death and immortality (philos.)*

References

1. **Veselova E. K., Dvoretskaya M. Ya.** (2011) *Filosofskaya antropologiya i psihologiya Spinozyi v kontekste duhovno-nravstvennogo stanovleniya cheloveka* [*Spinoza's philosophical anthropology and psychology in the context of the spiritual and moral formation of man*] – S-Pb. – 185 p. – pp. 6-138.
2. **Gadzhikurbanov A. G.** (2016) *Etika Spinozyi kak metafizika morali* [*Ethics of Spinoza as a metaphysics of the morality*] – **Dis** ... dokt. filos. n. – *MGU im. M. V. Lomonosova*, M. – 304 p.
3. **Mudragey N. S.** (1983) *Gnoseologiya v sisteme filosofskogo mirovozzreniya* [*Gnoseology in the system of philosophical worldview*] – *Nauka*, M. – 383 p. – pp. 91-121.
4. **Spinoza B.** (1957) *Kratkiy traktat o Boge, cheloveke i ego schaste* [*A Short Treatise on God, Man and His Well-Being*] – **Izbr. proizv.** – V 2-h t. – T. 1 – *Gos. izd-vo politich. lit-ryi*, M. – 632 p. – pp. 67-172.
5. **Spinoza B.** (1957) *Traktat ob usovershenstvovanii razuma* [*On the Improvement of the Understanding*] – **Izbr. proizv.** – V 2-h t. – T. 1 – *Gos. izd-vo politich. lit-ryi*, M. – 632 p. – pp. 317-358.
6. **Spinoza B.** (1957) *Etika* [*The Ethics*] – **Izbr. proizv**. – V 2-h tomah – T. 1 – *Gos. izd-vo politich. lit-ryi*, M. – 632 p. – pp. 359-618.
7. **Trubnikov N. N.** (1987) *Vremya chelovecheskogo byitiya* [*The time of human existence*] – *Nauka*, M. – 255 p.

ГУМАНИЗМ И ФИЛОСОФИЯ НОВОГО ВРЕМЕНИ. БЕНЕДИКТ СПИНОЗА

Традиционный подход при выяснении соотношения метафизики, онтологии и антропологии предоставляет первенство первым двум, ставя в этой иерархии антропологию на последнее место. Не является в этом плане исключением и анализ философии Б. Спинозы. В статье доказывается, что на самом деле метафизические и онтологические концепции являются производными, вторичными по отношению к теоретическому самоопределению человека, то есть, к антропологии. Показано, что спинозизм в первую очередь является положительной гуманистической антропологией экзистенциальной направленности, на основании которой выстраивается метафизика Спинозы, которая в свою очередь, возвращается к антропологии и служит общим основанием для его этики. В статье «реконструированы» «категорические императивы» этики Спинозы как нормативные предписания для совершенствования человека и обретение им счастья в этой жизни, а также для достижения им бессмертие в Боге, из которых приведенное выше квалификационное определение спинозизма становится доказанным.

***Ключевые слова**: история философии Нового времени, Б. Спиноза, метафизика, онтология, антропология, гуманизм, экзистенциализм, жизнь, смерть и бессмертие (филос.)*

ФОРМУВАННЯ ЛЮДИНИ СУЧАСНИХ УКРАЇНСЬКИХ РЕАЛІЙ У СВІТЛІ ВЧЕНННЯ Г. СКОВОРОДИ ПРО «НОВУ» ЛЮДИНУ

УДК 14; 101.8; 378.013.73 + 1(091)–51 Сковорода+141.2
***Доповідь*: Міжнар. наук.-практ. конф. XIV Шинкаруківські читання – (Київ, 26 квіт. 2019 р.)**
***Публікація:* Філософська антропологія та цивілізаційні виклики сучасності. XIV Шинкаруківські читання: матеріали Міжнар. наук.-практ. конф., 26 квіт. 2019 р. / [редкол.: Л. В. Губерський та ін.] ; Т-во "Знання" України [та ін.] – Київ : Знання України, 2019 – 193 с. – Бібліогр. в кінці ст. – сс. 132-137.**

В Україні, що перебуває зараз у процесі радикальних цивілізаційних змін, гостро стоїть питання про трансформацію пострадянської людини, котру формувало зникле суспільство протягом семи десятиліть з її несприйняттям свободи, конформізмом, поклонінням перед владою, нездатністю до самоорганізації та самозайнятості, патронажними очікуваннями щодо держави, денаціоналізованою свідомістю, ворожим настроєм до цілого вільного світу, страхом покарання за вільнодумство і критичне мислення, войовничим атеїзмом, поганими побутовими звичками тощо через зміну фундаментальних принципів організації цілого суспільного устрою. Ідею Г. Сковороди про народження «внутрішньої» людини через смерть людини «зовнішньої» можна вважати загальним принципом позитивної преображення людини, і тому вона є вкрай важливою для кращого усвідомлення того, яким чином і в яких напрямках має відбуватися перетворення українців на «нових» громадян незалежної України. Конкретно даний принцип реалізується через усвідомлення необхідності докладання власних зусиль з перетворення суспільства при оперті на свобідне волевиявлення та духовне оновлення. Самоорганізовані виступи на Майданах довели, що українці здатні проявити всі ті позитивні якості оновленої людини, риси якої є діаметрально протилежними рисам людини старої, а саме – щира віра, любов до свободи, нонконформізм, критичне ставлення до будь-якої влади, здатність не покладатися на державу, а самостійно вирішувати свої економічні та соціальні проблеми, свідома національна самоідентифікація, прагнення знову стати членом європейської родини, миролюбність, атмосфера доброзичливості та взаємоповаги, позитивно-творча громадянська позиція, плекання здорового образу життя.
Ключові слова: *пострадянське суспільство, оновлена людина, особистість, українське національно-державне відродження, Г. Сковорода*

Епохальні цивілізаційні зміни, що після саморозпуску СРСР відбуваються в Україні, передбачають заміну сформованої протягом семи десятиліть радянської людини людиною, котра є перш за все свідомою громадянкою Української держави. У загальному плані це передбачає зміну цілого суспільства, але таку, котра відбувається шляхом формування нової особистості.

Тобто, мова йде про такі ментальні трансформації українців, які визначатимуть, зрештою, радикальні переміни загальних українських суспільних реалій. У певному сенсі це означає помирання старого «homo sovieticus» та народження людини нового цивілізаційного типу. Неважко побачити у цьому конкретне втілення базової універсально-культурної формули «*життя – смерть – відродження*». Саме ця базисна світоглядна формула становить підмурок учення Григорія Сковороди про народження «внутрішньої» людини через смерть людини «зовнішньої». Саме ці ідеї нашого мудреця можна вважати загальним принципом позитивної преображення людини, і тому вони можуть стати корисними для кращого усвідомлення того, яким чином і в яких напрямках має відбуватися перетворення українців на «нових» громадян незалежної України.

Що звертає у цьому вченні Г. Сковороди на себе увагу в першу чергу, так це те, що формування нової людини передбачає докладання власних, особистих зусиль з перетворення світу людської спільноти, адже його трансформація можлива лише за умов, коли той, хто прагне змін на краще, починає з себе самого. Світ людей не можна поміняти, тільки прокламуючи найкращі благородні принципи, гасла та ідеї, тим паче, коли той, хто їх пропонує, сам залишається у тенетах спокус та пороків.

Іншими словами, вся проблематика у Григорія Сковороди вже заходить у площину свободи волі, вибору та вільного самовизначення людини. Для нас це означає, що формування української за своєю суттю людини має відбуватися не зовнішнім, а внутрішнім чином, не з примусу, а з власною свобідної волі.

Ключовим моментом тут у першу чергу є протиставлення «зовнішньої» людини людині «внутрішній», взяте як антитеза її видимої та невидимої натури. Як і більшість його світових та українських попередників, Григорій Сковорода вбачав у людині два начала – гріховне та смертне, і – праведне та безсмертне. Як суб'єкт свободи волі, людина, за ним, має можливість сама, через своє «самовладдя», визначити власну Долю та власну сутність, але для цього вона має перебороти всі свої вади як істоти тілесно-гріховної, і не тільки подумки тягнутися до духовного та душевного оновлення, але й правдиво досягти його.

Перший раз народження людини у духовному плані відбувається з її хрещенням – тоді вона помирає для грішного світу та народжується для праведного життя. Друге народження людини відбувається завдяки тій, протилежній щодо пасивної та гріховної, життєвої позиції, котрої тримався Григорій Сковорода. Третє народження [...] як воскресіння християнина відбувається по закінченню його земного життя.

Коли людина приходить у цей світ і дорослішає, вона, без відповідного перетворення, «зиждется, слепливается, образуется, изваяется» такими чинниками, як безумна гординя, «алчность», жадність, лукавість тощо, і «сей всяк человек ложный» [1, с. 791]. Вважаючи риси суспільства факторами, що формують кожну людину, котра у дану спільноту входить, наш філософ цією думкою випередив Карла Маркса, за афористичною фразою якого людина є «ансамблем суспільних відносин»: якими є ці відносини, такою у цьому світі й стає людина. «Мыр» зла навертає людину у зло, і щоб цього уникнути, потрібна активна протидія такому світові; якщо ж нічого не робити, то така безвільна людина, наслідуючи гріховний світ, пірнаючи без оглядки у бурне море хтивості та пороку, зілляється з ним, тим самим примножуючи міру його гріховності.

У відповідності до вказаної тричленної формули, але взятої не в аспекті хрещення чи посмертного існування, а у плані ще земного преображення людини, Григорій Сковорода розгортає картину її оновлення через народження людини «внутрішньої», що супроводжується й оновленням тіла. Зовнішня та внутрішня людина співвідносяться між собою, як матерія та ідея. Для того, щоб з'явилася «нова» людина, слід подолати всі прояви матеріального, гріховного.

Коли ж це стається, коли внутрішня людина перемагає зовнішню, то відбуваються «другі народини» людини, трапляється дійсне «сотвореніе человека» як її «второе рожденіе» [1, с. 791]. Вона тепер насправді постає як людина, тому що до цього її земне народження було неістинним. У Григорія Сковороди разом з душею, майже як у біблійному переданні, у внутрішнього чоловіка перетворюється й тіло: «тіло його адамант, смарагд, сапфір» [1, с. 792]. Ця нова, духовна людина, позбавляючись тягаря брутальної тілесності, стає вільною, як птиця, що здатна «в высоту» «летать беспредельно».

Приставши до своєї наперед визначеної Долі стати безсмертною через знаходження у собі сил для подолання спокус гріховного світу, людина після преображення отримує душу та тіло, що набувають атрибуту *імортальності*. Померши для світу, оновлена внутрішня людина придбаває потойбічних, трансцендентних рис, які притаманні тим, хто насправді вже попав у Царство Боже: вона «вічно жива», бо «вона не в ряді цих мертвих». Філософ визначає таку «божественну людину» в епітетах «сонце», «краса», «зерно».

Окрім того, нова людина є «цілою». На противагу їй грішна людина «цілою» бути не може. Згадуючи гегелівсько-марксову термінологію, вона має «саморозірвану» свідомість – немає такого негідника, який би ясно не усвідомлював, хоча б у глибинах

своєї чорної душі, що він – підлий, і через це майже завжди готовий прийняти за це якесь покарання чи, коли ще не зовсім опустився, покаятись.

Натомість оновлена людина ціла та мудра, отже, ціло-мудрена, вочевидь, у платонівському розумінні (у сенсі цілісності розуму та доброчинності, що визначають чистоту душі в її устремлінні до вищого блага). Григорій Сковорода вважає, що, ставши новою, людина виступає не тільки «другом» Бога, вона стає «нашим Богом у тілі», оскільки «своєму вічному батькові єством та силою рівна, єдина в кожному з нас та ціла в усякому». Знамениті слова Льва Толстого, з якого починається один з його популярних романів про те, що всі нещасливі родини нещасливі по-своєму, тоді як щасливі – щасливі однаково, можна за аналогією застосувати до зовнішньої та внутрішньої людини. Кожен грішник грішить по-своєму, тоді як праведники безгрішні однаково: в них як їхній спільний ейдос присутня *одна* ідеальна людина-зразок – «єдина в кожному з нас та ціла в усякому».

Тобто, ідеальний тип оновленої людини є ідентично-тотожним у кожного зі спасенників, оскільки ейдос як узагальнений прообраз-генератор речі не тільки не є множинним, розпорошеним та нецілісним, він до того ж виступає втіленням досконалості як остаточної благої завершеності (в-до-сконалености до-скону), на наявність чого у себе жоден з гріховодників навіть сподіватися не сміє.

Що справи полягають сам так, можна переконатись, звернувшись до християнського розуміння зла, яке за визначенням є лише відсутністю добра. Добро є одним та цілим, тоді як його антипод є множинним та роздрібненим. Приміром, людина не може бути частково доброзичливою. Якщо вона хоча б в окремих випадках проявляє недоброзичливість, то вона вже не є цілою у своїй доброті. Інша справа недоброзичливість – її проявів та варіантів може існувати нескінченно багато, як у нескінченних судженнях – роза не є не тільки верблюдом, вона не є нескінченно багато чим.

Всі ті пороки, що їх Григорій Сковорода перераховував як ознаки «блядословного» світу, за великим рахунком, є антонімами одного добра, тільки з додаванням частинки «не-»: *не щедрий* – жадний, ненаситний, ненажерливий, загребущий, хапливий, скупий, скаредний тощо; *не цнотливий* – перелюбник, чужоложець, блудник, розпусник, бабій, хтивий; *не щирий* – лукавий, облудний, лицемірний, підлий, фальшивий, підступний, непевний; *не скромний* – марнославний, самовдоволений, зарозумілий, гордовитий, погордий, пихатий, егоїстичний тощо. Усі такі люди однаково нецілі, так само, як не буває частково вірних дружин, трішки відданих друзів або злегка чесних гендлярів.

Досвід Майданів показав, що українці, на відміну від своїх сусідів з півночі, все сильніше позбавляються вад радянщини, де окрема людина нічого не вирішувала і сама була нічого варта. Разом з тим особиста свобода окремих людей у підсумку дає таку неадитивну суму, як суспільство, позбавлене гріха неправди, підлості та зневіри – принаймні – у ідеалі, що наближається. Григорій Сковорода народження «внутрішньої людини» описував цілком у відповідності до базової ідеї, закладеної в основу Святого Письма, але у даному випадку сподівання на безсмертя у деякому сенсі переносяться з трансцендентних сфер у поцейбічне життя.

Потрясіння, що відбувається ще за земного життя внаслідок преображення власної духовної сутності та пов'язаною з цим тілесною трансформацією десь у 1770 році під час перебування у саду Троїцької обителі біля міста Охтирки пережив і сам Григорій Сковорода, коли він раптово учув, що наче запалав, що у ньому всередині відбуваються якісь дивні рухи, а потім на нього ураз нахлинуло почуття невимовної всеохоплюючої любові, котре супроводжувалось яскравим усвідомленням своєї прямої причетності до вічності. Ми теж зараз переживаємо великі потрясіння, в нас теж палає вогонь, запалений з майданових шин та палаючого Донбасу, і ми теж сповнені всеохоплюючої

великої Любові до України та відчуваємо причетність до вічності через трансцендуюче подовження кожного з нас, окремого, у такій безсмертній загальності, як Українська Нація та Держава.

Література

1. **Сковорода Г. С.** Книжечка о Чтеніи Священ[наго] Писанія, наречена Жена Лотова // **Повна** академічна збірка творів ; за ред. проф. Леоніда Ушкалова ; Нац. акад. наук України. Ін-тут літ-ри ім. Т.Г. Шевченка, Ін-тут філософії ім. Г. С Сковороди та ін. – Харків-Едмонтон-Торонто: Майдан; Вид-во Канадського Ін-ту Українських Студій, 2011 – 1400 с. сс. 779-828.

TRANSFORMATION OF PERSONALITY IN THE INDEPENDENT UKRAINIAN FROM THE PERSPECTIVE OF H. SKOVORODA'S DOCTRINE OF A «NEW» HUMAN

Ukraine is undergoing a process of radical civilizational change. That is why we have a pressing question about the transformation of the post-Soviet man, who was shaped by the collapsed Soviet system for seventy years. This person had such traits as aversion to freedom, conformism, an adoration of the authorities, an inability to self-organize and self-employment, a patronizing expectation of assistance from the state, a denationalized consciousness, a hostile attitude to the entire free world, a fear of being punished for free-thinking or critical thinking, aggressive atheism, bad homehold habits, etc. H. Skovoroda's ideas about the birth of the «inner» person through the death of the «external» person can be considered as general principles of positive transformation of the person, and therefore they are important for a better understanding of how and in what directions the Ukrainians should be transformed into independent Ukraine «new» citizens. Self-organizing protests on the Maidan proved that the Ukrainians are able to show all the positive qualities of the renewed person, whose traits are diametrically opposed to the qualities of the «old» person, namely sincere faith, love for freedom, non-conformism, criticism of political power, ability for self-employment, clear national identity, the desire to become a member of the European family again, benevolence and mutual respect, a positive and creative citizenship and, finally, a healthy lifestyle.

Keywords: post-Soviet society, renewed person, personality, Ukrainian national-state revival, H. Skovoroda

References

1. **Skovoroda H. S.** (2011) *Kny`zhechka o Chteniy` Svyashchennago Py`saniya, narechena Zhena Lotova* [*A Little Book for the Reading of the Scriptures, named Lot's Wife*] // **Povna** akademichna zbirka tvoriv ; *Majdan*, Harkiv-Edmonton-Toronto, 1400 p. – pp. 779-828.

ФОРМИРОВАНИЕ ЧЕЛОВЕКА СОВРЕМЕННЫХ УКРАИНСКИХ РЕАЛИЙ В СВЕТЕ УЧЕНИЯ Г. СКОВОРОДЫ О «НОВОМ» ЧЕЛОВЕКЕ

В Украине, переживающей сейчас процесс радикальных цивилизационных изменений, остро стоит вопрос о трансформации постсоветского человека, которого семьдесят лет формировала рухнувшая советская система с его неприятием свободы, конформизмом, преклонением перед властями, неспособностью к самоорганизации и самозанятости, патронажными ожиданиями в отношении государства, денационализированным сознанием, враждебным отношением ко всему свободному миру, страхом наказания за свободомыслие и критическое мышление, воинствующим атеизмом, скверными бытовыми привычками и т. д. Идеи Г. Сковороды о рождении «внутреннего» человека через смерть человека «внешнего» можно считать общими принципами положительной трансформации человека, и поэтому они являются важными для лучшего осознания того, каким образом и в каких направлениях должно происходить преобразования украинцев в «новых» граждан независимой Украины. Самоорганизующиеся выступления на Майдане доказали, что украинцы способны проявить все положительные качества обновленного человека, черты которого диаметрально противоположны качествам человека «ветхого», а именно – искренняя вера, любовь к свободе, нонконформизм, критическое отношение к любой власти, способность не полагаться на государство, а самостоятельно решать свои экономические и социальные проблемы, осознанная национальная самоидентификация, стремление вновь стать членом европейской семьи, миролюбие, атмосфера доброжелательности и взаимоуважения, позитивно-творческая гражданская позиция и, наконец, здоровый образ жизни.

Ключевые слова: *постсоветское общество, обновленная человек, личность, украинское национально-государственное возрождение, Г. Сковорода.*

ЕТНОАНТРОПОЛОГІЯ

НАЦІОНАЛЬНЕ ПИТАННЯ

УДК 323.1+12+13+14;
Доповідь 1 **(частково): Конференція «Національна ідея та загальнолюдська сутність» – Київський Будинок вчених НАН України – (Київ, 20 березня 1992 р.);**
Доповідь 2 **(частково): Сутність людини та нація як Абсолют, Ерос і Плерома. Філософський гурток Київського Будинку вчених НАН України – (Київ, 23 жовтня 1993 р.)**
Доповідь 3 **(частково): Конференція «Проблеми національно-культурної самоідентифікація етнічних українців Півдні України в контексті етнополітики Європейського Союзу» – Одеська філія Інституту стратегічних досліджень – (Одеса, 6 червня 2007 р.);**
Публікація **(скорочений варіант): Національне питання // Конспект першоджерел до кандидатського іспиту з філософії «Легендарний» (для аспірантів та здобувачів наукового ступеня кандидата наук установ НАН України) – Упорядник проф. О. С. Кирилюк – Нац. академія наук України – Центр Гуманітарної Освіти – Одеська філія – Каф. філософії – Одеса: Автограф / ЦГО НАН України, 2008 – 304 с. – сс. 106-113.**
Повний варіант: **Кирилюк О. С. Етноантропологія // Філософія. Курс лекцій. За ред. проф. П. Г. Гопченка – Одеса: Од. держ. економіч. ун-тет, 2001 – 196 с. – сс. 99-117.**

Навчальна стаття, написана для підручника з філософії, містить, окрім загальновідомої інформації, власні авторські підходи до розв'язання теоретичних та практичних проблем з національного питання, що раніше у літературі не висвітлювались. Оригінально-авторською є також компоновка матеріалу та послідовність її викладу. Починаючи з визначення нації та етносу і значення мови для національної ідентифікації, у роботі наведені типи української національної ідеї. Відмічаючи, що чинником націотворення не в останню чергу виступає культура, автор перелічує відомі концепції етногенезу українського народу. Як варіанти вирішення національного питання, націоналізм, космополітизм та інтернаціоналізм в їхніх варіаціях становить зміст подальшого викладу. Після аналізу явища національного нігілізму, автор розглянув сутність національної вдачі європейських народів, включно з корінними народами України – українцями та кримськими татарами.
Ключові слова: *нація, націоналізм, космополітизм та інтернаціоналізм, етногенез, національна самоідентифікація, національний менталітет, українці, кримські татари.*

Людство у національно-етнічному аспекті не є «гомогенною масою населення», його «обличчя» складається з різноманітних національних утворень. Що таке нації, як вони виникають, чим одна нація відрізняється від іншої і чому, як мають будуватися стосунки між ними, <у яких відношеннях знаходяться> нація та держава, яке місце посідає націоналізм серед інших суспільно-політичних течій, чи мають нації історичну перспективу, як співвідносяться національне та загальнолюдське тощо? – ось основні теми, що складають проблемне поле того, що зветься «національним питанням».

Проблемність даного кола питань видно з неоднозначності його ключових понять – етносу, народності, народу, нації. ***Етнос*** – це інтегральне поняття, ним позначаються такі спільноти, як плем'я, народність та нація або народ в цілому. Так називають і спільноти, з яких пізніше виникло декілька націй (скажімо, «слов'янський етнос»), а також конкретні нації, що мешкають в інонаціональній державі (наприклад, етнічні росіяни в Україні). В перекладі з грецької «етнос», як і його латинський еквівалент «natio», означає «народ».

Первинними формами людських спільнот були *колективна родина*, *рід*, *фратрія*, *плем'я*, *народність*. *Рід* походить від колективної родини. Екзогамна сукупність декількох родів утворювали *фратрії* («братерства»), з яких виникали *племена*. Ця етнічна спільнота вже мала свою територію, мовний діалект, міфологічно-світоглядні уявлення тощо. Внаслідок розділу або злиття племен виникли *народності* – історичні економічні, мовні та територіальні спільноти. З подальшим розвитком людства деякі народності перетворилися на *нації*.

Нація – це <сукупний гурт людей, котрий> має такі ознаки, як спільна територія, економіка, культура, мова та національна самосвідомість. Останні дві є найбільш яскравими проявами національної самобутності. Нищення мови веде до зникнення нації, і саме тому великодержавні асимілятори у першу чергу прагнули позбавити українській народ його красної мови, юридично забороняючи її вживання (найбільш горезвісними є так звані Валуєвський та Ємський укази). Відродження України передбачає поступове повернення нашої мови у всі сфери суспільного життя, але тривалі асиміляторські зусилля дали свої плоди. Значна кількість українців зараз спілкується між собою російською мовою. Моральний обов'язок кожного свідомого українського громадянина полягає у ствердженні своєї національно-державної гідності, у тому числі – через ствердженні рідної мови [1].

Мова – це душа народу, надійне джерело дослідження його історії. Українці, що складають базовий субстрат слов'янства, зберегли важливі лексичні та граматичні риси праслов'янської мови, а найархаїчніші шари мов багатьох слов'янських народів включають в себе слова, котрі ще й досі вживаються в Україні (*ватра*, *вабити, важити, вилиця, ґазда, гай, гинути, голота, гуска, заскочити, злочин, квочка, комин, корисна, крапка, крок, лагодити, лаяти, люлька, муляти, напад, паша, гуня, ватра, плахта, послуга, праля, сукня, торба* та інші [2].

Наша мова належить до родини індоєвропейських мов і має багато лексики, спільної з прамовою індоєвропейців та з санскритом. Але не треба дискредитувати нашу мову удаваною древністю, подібно до того, як це робиться у виданій в Одесі у 1870 році праці Михайла Красуського «Древность малороссийского языка». І без подібних вигадок вона за об'єктивними науковими критеріями є однією з найдавніших, оскільки несе в собі майже без зміни лексеми, котрим нараховується не одна тисяча років.

Початок же формування її як національної мови за останніми даними фахівців відноситься до XI-го ст., що робить українську мову однією з найстаріших європейських мов. Серед досить нестандартних підходів до української мови можна назвати теорії деяких відомих росіян (М. Трубецького, Д. Святополка-Мирського) котрі вважали, що сучасна російська мова є останнім Києво-Могилянським (українським) варіантом церковнослов'янської мови [3].

Друга важлива ознака нації – національна самосвідомість – у її суспільних проявах знаходить прояв у *національній ідеї*. Ідея у філософському плані – це єдність поняття та дії, через що і національна ідея – це не проста сукупність постулатів. Вона виступає спонукальним чинником дій, спрямованих на ствердження національного буття і разом з цим <вона є> інтегратором нації, включаючи до себе мету її існування та спрямованість національного буття на всесвітню репрезентованість.

Українська національна ідея відбиває складність та неоднозначність процесів відродження української нації. З одного боку, ми зустрічаємося з твердженнями, що нам ще тільки треба сформувати нашу національну ідею, з іншого – що національна ідея не може бути спеціально сформована, вона має становити

органічне підґрунтя життя всієї нації. Проте формулювання національної ідеї вимагає певних політико-теоретичних передумов, і тому до типів української національної ідеї відносять ліберальний, соціалістичний, консервативний та націоналістичний її різновиди [4].

Ліберальна гілка української національної ідеї виникає в межах «громадівського соціалізму» Михайла Драгоманова. Спираючись на принцип «бездержавності», він відводив українському національно-державному буттю лише автономну форму існування у складі федеративної Росії. Вже Іван Франко з позицій федералізму переходить на позиції самостійництва. Іншим відгалуженням українського лібералізму був «популізм» Михайла Грушевського, що прагнув залучити до українського державотворення лише «трударів», справжній «народ», а не «панів».

Соціалістичний варіант української національної ідеї представлено постаттю Володимира Винниченка. Йому належать відомі слова, що нація без держави є покаліченим організмом. Сам він необачно повірив в ідеали комунізму і політично наївно прагнув поєднати українську національну та комуністичну ідеї.

Консервативний варіант представлено у творах В'ячеслава Липинського, котрий стояв на позиціях гетьманства (монархізму), елітаризму, культі сили, «класократії», національно-державної незалежності та орієнтації на консервативні верстви населення – земельних власників, які є уособленням здорового консерватизму та традиціоналізму.

Націоналістична версія української національної ідеї спиралася на принципи «інтегрального» націоналізму (ОУН С. Бандери), біля джерел якого стояв Дмитро Донцов. У своєму головному творі «Націоналізм» він стверджував, що велика національна ідея повинна бути вольовою, емоційною, фанатичною та аморальною (не в плані відсутності моральних критеріїв, а в плані максимального підпорядкування індивідуального загальній ідеї всупереч буденним міщанським уявам).

Загальною рисою всіх типів української національної ідеї є прагнення до формування умов для вільного розвитку української нації шляхом створення її незалежної держави з наступним <її> входженням як рівноправного партнера у світове співтовариство. Ці принципи в цілому складають основу сучасної політики нашої держави.

Існує щонайменше три концепції ***націогенезу*** (походження націй) – соціально-економічна, політико-культурна та природничо-наукова. Марксизм головним чинником націотворення вважає економічні процеси, класифікуючи історичні спільноти людей за суспільно-економічними формаціями.

Сучасний англійський соціальний антрополог Е. Геллнер [5] вважає, що вирішальну роль у процесі націотворення відіграють не економічні, а культурні чинники. В СРСР великого розголосу у 1980-ті роки зазнала концепція етногенезу Льва Гумільова, за думкою якого процес формування етносів визначається не соціальними, а природними чинниками. Етнос він розумів як структуру, котра має усталений стереотип поведінки. Сильний етнос має так звану *пасіонарність* (підвищену енергію). На над-етнічному рівні злиття етносів дає при позитивній компліментарності симбіоз, при негативній – химеру, при слабкій пасіонарності однієї системи – асиміляцію, при взаємно сильній пасіонарності – спалах нового етносу. Тут за допомогою своєрідних термінів пояснюються ті реальні явища, коли одні народи розчинюються в інших без залишку, інші запозичують чужу мову, передаючи етносу-підкорювачу свої виразні антропологічні риси, треті, навпаки, змінюють свій антропологічний тип, але зберігають мовно-культурну ідентичність, а четверті, не дивлячись на шалений тиск та багатовікове гноблення, зберігають

і власну мову, і культуру, і антропологічний тип. Останнє безпосередньо стосується нас, українців, коли, століттями перебуваючи у складі різних держав, на величезній за європейськими мірками території, ми залишились собітотожньою нацією.

Існує чимало різних версій *етногенезу українців*, серед них – *індоєвропейська, трипільська, норманська, тюркська теорії*. Згідно з першою українці є єдиним автохтонним народом прабатьківщини всіх індоєвропейських народів, яка локалізується в степах Північного Надчорномор'я. Ю. Шилов, погляди якого фахівці вважають дещо екзотичними, твердить, що центр Арати, першої держави світу, старшої за Шумер, у V-IV тис. до н. е. знаходився між Дунаєм та Дніпром. Зображення, що їх знайдено під Херсоном та Мелітополем, ілюструють шумерські міфи та епічні твори про бога Енліля та героя Гільгамеша. У IV-III тисячоліттях Арата-Трипілля досягла розквіту на території сучасної Черкащини, де знаходять залишки величезних протоміст площею понад 500 га. Деякі вчені вважають, що пізніше ця культура переходить власно до Шумеру часів Уруку.

Поширеним є погляд [6], за яким твердиться про певну спадкоємність різних культур на теренах України – тшинецько-комарівською XV-XII ст. до н. е., білогрудсько-чорноліською XI-VII ст. до н. е. (яка залишила нам збудовані для оборони проти кіммерійців «Змієві вали»), згадуваними Геродотом скіфами-орачами (самоназва яких була «сколоти») як нащадків чорноліської культури, пшеворсько-зарубінецькою праслов'янською культурою III ст. до н. е., поліетнічною із включенням праслов'ян черняхівською культурою I-II ст. н. е. тощо.

Ці племена створили слов'янську антську державу, котра пізніше, з III-V ст. н. е. стала основою для формування Києворуської держави. Про це красномовно говорить той факт, що, як відомо зі «Слова про Ігорів похід», «готьскія красния діви поютъ время Бусово» – антського (протоукраїнсько-слов'янського) князя Буса (Боса), розіп'ятого 375 року разом із 80-ма підпорядкованими йому племінними антськими вождями остготським королем Вінітаром, саме тоді, коли українці-русичі часів Ігоря зазнали поразки. Інакше кажучи, у сусідніх народів існувала багатовікова пам'ять про антів як прямих предків ранніх передукраїнців (природних руських, києворусичів). З врахуванням тогочасних форм передачі інформації треба визнати, що мали бути досить сильні причини для збереження такої пам'яті, оскільки від часів Ігоря до антів простягається майже така часова відстань, як від нас – до Ігоря.

Норманська теорія твердить, що термін «Русь», як й імена «руських» послів до Візантії мають нормандське походження, що ісламські історики завжди відрізняли русів від слов'ян. Антинорманісти заперечують це контраргументами, говорячи, що на Київщині існує чимало річок з назвою «Рось», що задовго до норманів іноземці називали народи, що жили південніше Києва на ймення «Рось», що посли із скандинавськими іменами були лише фахівцями-дипломатами, які виконували доручення «від роду руського» та що нормани завжди приходили тільки на ті території, де вже були державні структури та розвинені міста.

Сам Омелян Прицяк, котрий наводить ці дані [7], вважає, що Русь спочатку була поліетнічним та багатомовним торговим союзом, метою якого було встановлення контролю над торгівельними шляхами. Водночас він твердить, що *українці – це стародавні тюрки*, які розмовляють слов'янською мовою, а попередницею Київської Русі була Хозарська держава. Але ж відомо, що наприкінці VIII ст. слов'яни платили данину хозарам. Багатьма сучасними вченими визнається індоєвропейське та слов'янське походження українців [8].

Історики та археологи переважно утримуються від проведення прямих паралелей між етносами названих культур та етногенезом слов'ян (а тим більш – українців),

вважаючи, що етнічний субстрат українців склався у результаті тривалої взаємодії чисельних етносів. Разом з цим вони *визнають наявність етнічного та культурного впливу як трипільської, так і пізніших культур на формування протослов'янського етносу,* певні елементи яких стали складовою частиною традиційної української культури. Слов'яни (V ст.) походять з теренів Північно-Західної України між Карпатами, Прип'яттю та Середнім Дніпром. Однак ці ж території є ядром земель, де формувався власне український народ. Сам факт збігу кордонів слов'янської батьківщини з батьківщиною українського етносу та неперервний розвиток на цих теренах від найдавніших слов'ян (антів та склавинів V-VII ст.) до сучасної України дає підстави вважати останніх праукраїнцями [2].

Серед найбільш поширених варіантів ставлення до нації можна виділити три головні – *націоналізм*, *космополітизм* та *інтернаціоналізм*.

Націоналізм у широкому розумінні визнає націю головною соціально-політичною цінністю. Всередині націоналізму вирізняються різні його різновиди – від екстремістських до поміркованих. Вкрай екстремістські націоналістичні течії – це *фашизм* або *нацизм*. Їхня позиція, образно кажучи, ґрунтується на тезі: «Моя нація – найкраща в світі, всі інші нації нижчі за неї». Нацизм – це завищена надоцінка власної нації з одночасним негативним ставленням до інших націй. Другий різновид національно-політичної екстреми – це *великодержавний шовінізм*, який заперечує право інших націй на державне існування та прагне їх асимілювати.

Гасло великодержавних шовіністів таке: «Ми це – це ми, ви – це теж ми, тільки ви цього ще не зрозуміли» [9]. Близькою до нього, але не такою відвертою є позиція, що отримала назву *«націонал-патріотизму»*. Центристську позицію у цьому питанні посідає власне *націоналізм* як любов до свого народу, котрий передбачає його духовне та матеріальне процвітання (Е. Фромм). Його гасло таке: «Ви – це ви, а ми – це ми», або «Наша нація – така ж сама, як і ваша, і тому має всі підстави для повноти національного існування». Справжній націоналізм передбачає як постулат інтернаціональне спілкування. Інтер-націоналізм, у свою чергу передбачає існування цілком самостійних націй, між яким, власно, і відбувається спілкування (*інтер*...). Такий тип націоналізму отримав назву *націонал-демократії*.

Якщо нацизм та шовінізм заперечують існування «чужих» націй, то спотворений «***інтернаціоналізм»***, ***національний нігілізм*** та ***космополітизм*** заперечують або «свою» власну націю, або національні форми буття людства в цілому. У СРСР гасла «інтернаціоналізму» стали провідниками російської великодержавності, а сам він протиставлявся націоналізмові пригнічених націй. Насправді заперечення права народів на національне існування унеможливлювало сам «інтернаціоналізм», оскільки, якщо немає націй, то не може бути і будь-яких взаємин між ними. Термін «космополітизм» теж має різні значення. У еліністично-римську давнину космополітами, тобто «громадянами світу», називали себе деякі представники великих імперій, котрі не бажали ототожнювати себе з будь-якою національно-етнічної спільнотою в її складі. Космополітичними у певному сенсі є і світові релігії, прихильники яких незалежно від їх етнічної належності вважають себе сестрами та братами.

Різнобарвні комуністичні течії, які соціально-класову ознаку людини цінують вище за національно-етнічну, теж можна вважати космополітичними, хоча за сталінських часів членів радянської єврейської антифашистської організації оголосили «безрідними космополітами». Переслідуючи націоналізм як любов до свого народу, тоталітарний режим водночас таврував і «космополітизм».

На індивідуально-побутовому рівні *національний нігілізм* знаходить прояв у відмові деяких осіб ототожнювати себе з тією чи іншою нацією. Але коли дехто зрікається власної нації, або говорить щось таке, нібито він за національністю є, наприклад, «одеситом», то така людина постає як індивід, позбавлений національної самосвідомості, але не національних, хай змішаних або спрощених, ознак. Ментальність, культура, побут, звички, мовний тип мислення, світобачення та багато інших рис цих людей тієї чи іншою мірою мають відому національну природу та національне походження.

Володимир (Зеєв) Жаботинський так оцінював цю проблему: «Ви такий великий у нас муніципальний патріот! Немає у всій Росії більш яскравого обривання культурної тяглості (коли колишні культурні норми пали, а нові ще не засвоєні), чим наша добра весела Одеса. Я не тільки про євреїв кажу: те ж саме з греками, італійцями, поляками, навіть з «росіянами» – адже й вони, у масі, природні хохли, тільки "пошились у кацапи"» («П'ятеро»).

Такий «містечковізм» відразу тане, як тільки ця людина попадає в інше національне середовище, де її національна належність, хай нею самою і не визнана, визначається у порівнянні з чіткою самоідентифікацією представників іншої нації. Національні нігілісти, як правило, змішують два поняття належності до нації – етнічне та політичне. Останнє передбачає національну ідентифікацію особи не за своїм етнічним походженням, а за належністю до певної національної держави [10].

Таким чином, до елементів національної ідентичності відноситься як об'єктивна належність тієї чи іншої особи до національної спільноти, так і суб'єктивні відчуття, усвідомлення цієї належності. Відсутність останньої не є ознакою того, що дана конкретна людина об'єктивно не належить до своєї нації.

Серед об'єктивних складових національної ідентифікації, що мають суб'єктивно-особистісну форму прояву, можна назвати і такий майже інтуїтивно вловимий, але досить значний її компонент, як ***національна вдача***. Близькими до нього є такі терміни, як *«дух»* та «*менталітет*».

За В. Храмовою, «національний дух» – це комплекс психологічних настанов, стереотипів поведінки, світосприймання, що визначають особливості світобачення етносу, а «національний менталітет» – це спільне психологічне «оснащення» представників певної культури, що дає можливість звести потік хаотичних вражень у певне світобачення [11]. Всі ці моменти є відмінними у представників різних націй, і тому національні особливості, що знаходять прояв в особливостях світобачення, поведінці, оцінках, формах та причинах емоційних реакцій, включно з гумором, у своїй сукупності визначають національний характер особи.

Дослідження цієї проблеми почалося ще з так званої «психології народів», західноєвропейського соціологічного напрямку XIX-го століття, котрий вважав, що всі народі, завдяки єдності свого походження та довкілля, де вони мешкають, несуть на своєму тілі та в своїй душі відбиток особливої національної природи. Загальновизнаними стали такі національні риси різних народів, як німецька точність та пунктуальність, англійська самоповага та зарозумілість, французька легковажність та гедонізм, іспанська запальність, італійська нестриманість, галасливість та спонтанна пісенність, польська шляхетність, естонська непоспішливість, молдавське щиросердя, болгарська непокірність, шведська стриманість, румунська романтичність, американські свободолюбність та індивідуалізм, суперечливість і саморозірваність росіян, котрі, за М. Бердяєвим, поєднали в собі язичеське буйство та православний аскетизм, деспотизм і анархію, вільність та рабство, індивідуалізм і

колективізм, жорстокість та доброту, націоналізм і універсалізм, самовихваляння та самоприниження тощо [12].

Про тонку успадковану культурність та ламку незахищеність кримських татар, обумовлену соціально-історичними чинниками, які діяли під час формування кримськотатарської нації, говорив М. Волошин. Він писав, що «для царства Гиреїв, яке сприйняло ... всю складну спадщину Криму з його грецькими, готськими та італійськими рудами, звичайно, росіяни були тільки новим вибухом Дикого Поля. І поводяться вони так, як зазвичай поводились прибульці з Дикого Поля: жорстоко та руйнівно... Замість пишних міст Тисячі та Однієї ночі росіяни побудували декілька убогих повітових містечок за російськими трафаретами... Древня Готія від Балаклави до Алустона забудувалась непристойними імператорськими віллами в стилі залізничних буфетів та будинків розпусти... Землю відбирали у тих, хто вмів її обробляти, а на їх місце селилися ті, хто вмів руйнувати налагоджене... Це – покажчик стилю ... російського культуртрегерства... Кримські татари – це народ, в якому до примітивно-життєздатного стволу монголізму були прищеплені дуже міцні та відстояні культурні трунки, частково зм'якшені тим, що вони вже були раніше перероблені іншими еллінізованими варварами. Це викликало відразу чудове (господарсько-естетичне, але не інтелектуальне) цвітіння, яке доконче зруйнувало первісну расову стійкість та міцність. У будь-якому татарині відразу відчувається тонка спадкоємна культурність, проте вкрай ламка та нездатна себе зборонити. Півтораста років грубого імперського владарювання над Кримом вирвало у них ґрунт з-під ніг, а пустити нові корені вони вже не можуть через свій грецький, готський, італійський спадок...» [13].

Порівнюючи ці риси з *українською національною вдачею,* <слід> констатувати, що деякі з них можуть бути віднесені і до нас, а деякі – ні. Не можна скидати з рахунку і взаємного впливу різних народів у межах їхнього спільного проживання. Одесити, наприклад, мають відомий «шарм», що сформувався у вирії інтернаціонального життя південного міста. Проте в його основі лежать риси базового українського субстрату міста та його передмість.

Дивно, але <дата> заснування Одеси, всупереч <принципам історичної науки визначати вік міста з дати його першої письмової згадки (для Одеси це – Коцюбієв XV ст.)> сучасними безбатченками прив'язується до указу цариці про заснування міста, тоді за часів царизму ніхто не заперечував того факту, що на місті «заснованої» Одеси споконвіку було містечко та укріплення, і що саме українці складали домінуючу національну складову одеських (Гаджибеївських) околиць. Так, у книзі, присвяченій століттю указу імператриці, відверто розповідається, як «перевчали» українців, що їхали в місто на торговицю. На заставі при в'їзді до міста їх питали, куди вони прямують. Почувши у відповідь «До Гаджибею», їх огрівали батогом, «перевчаючи» – «До Гадеси, до Гадеси».

Лев Славін зазначав, що на Одесі, не дивлячись на всю її національну строкатість, лежить очевидний український відбиток, коли у селянському хлопці, капітані далекого плавання, університетському професорі раптом проглядає тип запорожця з козацької січової вольниці – весь цей стовп відваги, гумору, сили та поезії [14].

В'ячеслав Липинський («Листи до братів-хліборобів») вважав, що нещасливе географічне положення, сприятливі дані природи, хаотична мішанина рас відтворили в мешканцях України надмірну, часто пристрасну чутливість, якої не вдержують ослаблені легкою боротьбою за фізичне існування воля та інтелігентність.

Дмитро Чижевський («Нариси з історії філософії на Україні») до рис українців відносив емоційність та сентиментальність, чутливість та ліризм, котрі найяскравіше проявляють себе у естетизмі українського життя, проявами чого є своєрідний український гумор, один з найбільш глибоких виявів артистизму української вдачі.

Це були свідчення українців про самих себе. А які ж типові риси помітили в нас іноземці? У XVIII-му ст. англієць Дж. Маршалл у своїй «Книзі мандрів» відзначав, що «українці – це цивілізований народ, найкращі хлібороби в усій Російській імперії», а сама Україна завдяки гарному господарюванню її населення є найбагатшою її провінцією.

В. Г. Бєлінський, відвідавши Україну та під враженнями від неї не утримавшись на своїх українофобських позиціях, зазначав, що наша країна поетична і оригінальна вищою мірою, що її мешканці обдаровані незрівнянним гумором, у житті простого народу є так багато людяного, шляхетного, а любов становить чільну стихію українського життя. В енциклопедичному словнику Брокгауза та Єфрона говориться, що українці і за темпераментом, і за характером відрізняються від великоросів багатьма рисами своєї розумової та моральної ментальності, своїм ставленням до релігії, до жінки, до родини, до власності, що їхні пісні, думи, поговірки, казки просякнуті іншими почуттями, думками та спогадами.

Вельми цікавими є і те, якими бачать нас іноземці за наших часів. Не так давно у США вийшла книга для американських підприємців, де розповідається про національні особливості мешканців 60-ти країн світу, у тому числі і про українців. За думкою авторів цієї книги, українці підтримують свободу дискусії та відкриті для зовнішньої інформації, проте твердо відстоюють свої погляди і здатні до конфронтації. Істина українцями встановлюється шляхом накопичення об'єктивних фактів, одначе часом аналітичні розмірковування підмінюються суб'єктивними відчуттями та емоціями, а рішення часто приймається під впливом моменту.

Вони глибоко ідеалістичні, при прийнятті рішень для них найважливішим є особистісний фактор. Українці відкидають ті форми суспільного життя, котрі вимагають підкорення. Їхній незалежний характер ускладнює досягнення згоди. Вони глибоко релігійні, проте не фанатичні, оскільки прагнуть осягнути сутність віри, а не її догмати. Сильні родинні почуття допомагають їм зменшити почуття невпевненості. Поетичні за своєю натурою, вони пов'язують любов не з еротикою, а з більш філософським материнським почуттям. М'якість їхнього характеру знаходить прояв у шанобливому ставленні до жінок, котрі вважаються моральними лідерами нації. Українці схильні критикувати багато чого з свого життя, проте не люблять вислуховувати критичні зауваження з того ж приводу від іноземців [15].

Узагальнюючи всі точки зору на типові риси української вдачі, В. Храмова пише, що життєздатна й життєлюбна українська душа, котра <становить> собою емоційно-чуттєву, поетично-пісенну цілісність при відсуненій на другий план раціональній компоненті, поєднуючи ідеї індивідуалізму та рівності, свободолюбність та ненависть до насильницької влади, є кордоцентричною, зорієнтованою на Волю, Правду та Долю, на насолоду життєвими радощами [11].

Література

1. **Симоненко С.П.** Проблеми культурної політики в Україні та світові інтеркультурні взаємодії // **Універсальні** виміри української культури – Одеса: ЦГО НАН України/Автограф, 2000 – сс. 43-46.

2. **Залізняк Л.** Первісна історія України – К.: Вища школа, 1999 – 263 с.
3. **Барладяну-Бирладник В.** Українське село – колиска національної культури та менталітету // **Універсальні** виміри української культури – Одеса: ЦГО НАН України/Автограф, 2000 – сс. 197-200.
4. **Лісовий В.** Іван Лисяк-Рудницький: погляд на політичну думку в Україні // **Політологічні** читання – 1993 – № 4 – сс. 207-226.
5. **Погорілий О. І.** Соціологічна думка ХХ століття – К.: Либідь, 1996 – сс. 208-212.
6. **Бичко А.К.** Етнокультурна передісторія української людності // **Філософія** – К: Либідь, 1994 – сс. 219-220.
7. **Прицяк О.** Походження Русі // **Хроніка 2000**. Наш край – 1992 – № 1-2 – сс. 17-42.
8. **Довгич В.** Україна – правітчизна індоєвропейців // **Космос** давньої України – К., 1992 – сс. 89-96 .
9. **Кирилюк О. С.** Універсально-культурні аспекти української національної екзистенції // **Універсальні** виміри української культури – Одеса: ЦГО НАН України/Автограф, 2000 – сс. 49-68.
10. **Кирилюк О.С.** Універсально-культурні структури міфологічних підвалин масової політичної свідомості // **Універсальні** виміри української культури – Одеса: ЦГО НАН України/Автограф, 2000 – сс. 24-38.
11. **Храмова В.** До проблеми української ментальності // **Українська** душа – К.: МП Фенікс – 1992 – сс. 3-36.
12. **Бердяев Н.А.** Русская идея // **Вопр.** философии. – 1990 – № 1 – сс. 77-144.
13. **Волошин М.** Культура, искусство и памятники Крыма // **Коктебельские** берега. Поэзия, рисунки, акварели, статьи – Симферополь: Таврия, 1990. – с. 216.
14. Див.: **Барладяну-Бирладник В**. Шевченкова Одеса // Газета **Чорноморські** новини, 11 березня 1993 року.
15. Див. газета **«Слово»**, 29 березня 1996 року.

National problem

The article, written for the Philosophy Handbook, contains, in addition to well-known information, some of the author's own thoughts on the national problem. The author also arranged the material and determined the sequence of its presentation. By defining the nation and ethnicity and pointing out the key importance of language for national self-identification, the author further outlines the types of Ukrainian national idea. He noted that culture is a major factor in national creation. Later the author lists known concepts of ethnogenesis of the Ukrainian people. The next subject of consideration is options for resolving the national question, such as nationalism, cosmopolitanism and internationalism. After analysing the phenomenon of national nihilism, the author highlights the essence of the national mentality of the European peoples, including the indigenous peoples of Ukraine –the Ukrainians and the Crimean Tatars.
Keywords: *nation, nationalism, cosmopolitanism, internationalism, ethnogenesis, national self-identification, national mentality, Ukrainians, Crimean Tatars.*

References

1. **Symonenko S.P.** (2000) *Problemy kulturnoi polityky v Ukraini ta svitovi interkulturni vzaiemodii* [*Problems of cultural policy in Ukraine and world intercultural interactions*] // **Universal`ni** vymiry ukrainskoi kultury – *Druk*, Odesa – pp. 43-46.
2. **Zalizniak L.L.** (1999) *Pervisna istoriia Ukrainy.* [*History of ancient Ukraine*] – *Vyshcha shkola*, Kyïv – 263 p.
3. **Barladianu-Byrladnyk V.** (2000) *Ukrainske selo – kolyska natsionalnoi kultury ta mentalitetu* [*Ukrainian village is a cradle of national culture and mentality*] // **Universal`ni** vymiry ukrainskoi kultury – *Druk*, Odesa – pp. 197-200.
4. **Lisovyi V.** (1993) Ivan Lysiak-Rudnytskyi: pohliad na politychnu dumku v Ukraini [Ivan Lysyak-Rudnitsky: A Look at Political Thought in Ukraine] // **Politolohichni** chytannia – № 4 – pp. 207-226.
5. **Pohorilyi O.I.** (1996) *Sotsiolohichna dumka 20-ho stolittia*. [*Sociological thought of the twentieth century*] – *Lybid'*, Kyïv – pp. 208-212.
6. **Bychko A.K.** (1994) *Etnokulturna peredistoriia ukrainskoi liudnosti*. [*Ethno-cultural pre-history of Ukrainian people*] // **Filosofiia**. – *Lybid`*, Kyïv – pp. 219-220.
7. **Prytsiak O. (**1992) *Pokhodzhennia Rusi.* [*Origin of Rus-Ukraine*] // **Khronika** 2000. Nash krai – № 1-2 – pp. 17-42.

8. **Dovhych V.** (1992) *Ukraina – pravitchyzna indoievropeitsiv*. [*Ukraine is the first homeland of Indo-Europeans*] // **Kosmos** davnoi Ukrainy – K., 1992 – pp. 89-96.
9. **Kyrylyuk O.S.** (2000) *Universalno-kulturni aspekty ukrains`koi natsionalnoi ekzystentsii* [*Universal-cultural aspects of Ukrainian national existence*] // **Universal`ni** vymiry ukrains`koi kultury – *Druk*, Odesa – pp. 49-68.
10. **Kyrylyuk O.S.** (2000) *Universalno-kulturni struktury mifolohichnykh pidvalyn masovoi politychnoi svidomosti*. [*Universal-cultural structures of mythological foundations of mass political consciousness*] // **Universal`ni** vymiry ukrainskoi kultury – *Druk*, Odesa – pp. 24-38.
11. **Hramova V.** (1992) *Do problemy ukrains`koi mentalnosti* [*To the problem of Ukrainian mentality*] // **Ukrains`ka** dusha – *MP Feniks*, Kyïv – pp. 3-36.
12. **Berdyaev N.A.** (1990) *Russkaya ideya* [*Russian nation-state idea*] // **Voprosy** filosofii – # 1 – pp. 77-144.
13. **Voloshin M.** (1990) *Kul`tura, iskusstvo i pamyatniki Kry`ma* [*Culture, art and memorable places of Crimea*] // **Koktebel`skie** berega. Poe`ziya, risunki, akvareli, stat`i – *Tavriya*, Simferopol` – p. 216.
14. Dyv.: **Barladianu-Byrladnyk V.** (1993) *Shevchenkova Odesa*. [*Shevchenko`s Odesa*] // ***Chornomorski*** *novyny newspaper*, 11.03.1993.
15. Dyv. ***Slovo*** *newspaper*, 29.03.1996.

Национальный вопрос

Статья, написанная для учебника по философии, содержит, кроме общеизвестной информации, собственные авторские рассуждения о национальной проблеме. Автор также упорядочил материал и определил последовательность его изложения. Дав определение нации и этноса и указав на ключевое значение языка для национальной самоидентификации, автор говорит далее о видах украинской национальной идеи. Украинцы, составляющих базовый субстрат славянства, сохранили важные лексические и грамматические черты праславянского языка, а архаичные слои языков многих славянских народов включают в себя слова, которые до сих пор используются в Украине. Начало формирования собственно украинского языка, по последним данным специалистов, относится к XI ст., что делает его одним из старейших европейских языков. Среди нестандартных подходов к украинскому языку можно назвать теории некоторых известных россиян (кн. Н. Трубецкого, Д. Святополка-Мирского) которые считали, что современный русский язык является последним украинским (Киево-Могилянским) вариантом церковнославянского языка. Что касается украинской национальной идеи, то ее либеральная ветвь возникает в рамках «громадовского социализма» М. Драгоманова. Украинскому национально-государственном бытию он отводил только форму автономного существования в составе федеративной России. Другим ответвлением украинского либерализма был «популизм» М. Грушевского, стремившегося привлечь к строительству украинского государства лишь «тружеников», настоящий «народ», а не «господ». Коммунистически-социалистический вариант украинской национальной идеи представлен идеями В. Винниченко. Ему принадлежат известные слова о том, что нация без государства является искалеченным организмом. Сам он опрометчиво поверил в идеалы коммунизма и политически наивно стремился соединить украинскую национальную и коммунистическую идеи. Консервативный вариант представлен в произведениях В. Липинского, который стоял на позициях гетманства (монархизма), элитаризма, культе силы, «классократии», национально-государственной независимости и ориентации на консервативные слои населения – земельных собственников, которые являются олицетворением здорового консерватизма и традиционализма. Националистическая версия украинской национальной идеи опиралась на принципы «интегрального» национализма (ОУН С. Бандеры), у истоков которого стоял Д. Донцов. В своем главном произведении «Национализм» он утверждал, что национальная идея должна быть волевой, эмоциональной, фанатичной и безнравственной (не в плане отсутствия моральных критериев, а в плане максимального подчинения индивидуальных интересов интересам нации). Общей чертой всех типов украинской национальной идеи является стремление к формированию условий для свободного развития украинской нации путем создания ею собственного независимого государства с одновременным вхождением его как равноправного партнера в мировое сообщество. Эти принципы в целом составляют основу современной политики нашего государства. Далее автор перечисляет известные версии формирования украинской нации. К ним относятся индоевропейская, норманнская и тюркская концепции. Согласно первой украинцы являются единственным автохтонным народом прародины всех индоевропейских народов, которая локализуется в степях Северного Причерноморья. Норманнская теория утверждает, что украинцы происходят от пришедших на Средний Днепр

скандинавских народов с именем «Рось» (Русь). Антинорманнисты отрицают это, говоря, что задолго до норманнов иностранцы называли народы, жившие южнее Киева именем «Рось» и что норманны всегда приходили только на те территории, где уже были государственные структуры и развитые города. Тюркская теория считает, что Русь изначально была полиэтническим и многоязычным торговым союзом, целью которого было установление контроля над торговыми путями. В то же время она утверждает, что украинцы – это древние тюрки, которые разговаривали на славянском языке, а предшественником Киевской Руси был Хазарский каганат. Но известно, что в конце VIII ст. славяне платили дань хазарам. Многими современными учеными признается индоевропейское и славянское происхождение украинцев. Историки и археологи, воздерживаясь от проведения прямых параллелей между этносами названных культур и этногенезом украинцев, считают, что этнический субстрат украинцев сложился в результате длительного взаимодействия многочисленных этносов и признают наличие этнического и культурного влияния как трипольской, так и более поздних культур на формирование протославянского этноса, определенные элементы которых стали составной частью традиционной украинской культуры. Славяне (V ст.) происходят с территории Северо-Западной Украины между Карпатами, Припятью и Средним Днепром. Однако эти же территории является ядром земель, где формировался собственно украинский народ. Поэтому есть все основания считать живших тут древних славян (антов и склавинов V-VII ст.) праукраинцами. Следующим предметом рассмотрения в статье становятся такие варианты подхода к национальному вопросу, как национализм, космополитизм и интернационализм. Национализм в широком смысле признает нацию главной социально-политической ценностью. Внутри национализма отличаются различные его разновидности – от экстремистских до умеренных. Крайне экстремистские националистические течения – это фашизм и нацизм. Вторая разновидность национально-политической экстремы – это великодержавный шовинизм, который отрицает право других наций на существование и стремится их ассимилировать. Центристскую позицию в этом вопросе занимает собственно национализм как любовь к своему народу, который предусматривает его духовное и материальное процветание. Настоящий национализм предполагает как постулат интернациональное общение. Интернационализм, в свою очередь предполагает существование самостийных наций, между которыми, собственно, и происходит общение. Такой тип национализма получил название национал-демократии. Если нацизм и шовинизм отрицают существование «чужих» наций, то национальный нигилизм и космополитизм отрицают или «свою» собственную нацию, или национальные формы бытия человечества в целом. В СССР лозунги «интернационализма» стали проводниками российской великодержавности, а сам он противопоставлялся национализму угнетенной нации. На индивидуально-бытовом уровне национальный нигилизм находит проявление в отказе некоторых лиц отождествлять себя с той или иной нацией. После этого автор освещает сущность национального менталитета европейских народов, включая коренные народы Украины – украинский и крымско-татарский. Исследование этой проблемы началось еще с так называемой «психологии народов», западноевропейского социологического направления XIX-го века, которое утверждало, что все народы несут на своем теле и душе отпечаток особой национальной сущности. В. Липинский считал, что украинцы отличаются чрезмерной чувственностью. Д. Чижевский к чертам украинцев относил эмоциональность и сентиментальность, чувственность и лиризм, которые наиболее ярко выражают себя в эстетизме украинской жизни, проявлениями чего является своеобразный украинский юмор, один из самых глубоких проявлений артистизма украинского характера. В обобщающих работах по этому вопросу отмечается, что жизнеспособная, кордоцентричная и жизнелюбивая украинская душа, ориентированная на Волю, Правду и Долю, на наслаждение жизненными радостями, представляет собой эмоционально-чувственную, поэтическо-песенную целостность при ослабленной рациональной компоненте, включающей в себя идеи индивидуализма и равенства, свободолюбия и ненависти к насильственной власти. О тонкой культурности и хрупкой незащищенности крымских татар, обусловленных такими социально-историческими факторами, как восприятие ими греческого, готского и итальянского культурно-хозяйственного наследия, оставленного в Крыму, говорил М. Кириенко-Волошин.

***Ключевые слова**: нация, национализм, космополитизм, интернационализм, этногенез, национальная самоидентификация, национальный менталитет, украинцы, крымские татары.*

УНІВЕРСАЛЬНО-КУЛЬТУРНІ ВИМІРИ СУЧАСНОГО ФІЛОСОФСЬКО-АНТРОПОЛОГІЧНОГО ЗНАННЯ

УДК 130.2; 323.1+12+13+14; 140.8:
Доповідь: **Універсально-культурні аспекти української національної екзистенції – Конференція «Європейські цінності та українські реалії» – Пам'яті заступника завідувача Відділу діалектичного матеріалізму (філософської антропології) ІФ НАН України Олександра Яценка – Інститут філософії імені Г. С. Сковороди НАН України – (Київ, 5 жовтня 2009 р.)**
Публікація: **Філософсько-антропологічні студії'2013. Визначальні виміри сучасного філософсько-антропологічного знання – Ред. колегія: М. В. Попович на ін. ; Упорядник Є. І. Андрос – Національна академія наук України. Інститут філософії імені Г. С. Сковороди – К.: Стилос, 2013 – 351 с. – сс. 109-120.**

Виходячи зі своєї концепції універсалій культури, автор доводить, що попри їхню наявність у всіх відмінних культурах у вигляді притаманної кожній з них однакової культурно-світоглядної формули «життя – смерть – безсмертя» (більш конкретно – «життя нації – загроза життю нації – подолання загрози») народи світу наповнюють цю формулу розбіжними, часом протилежними, смислами. Це і є головною перешкодою на шляху впровадження комунікативної етики загального порозуміння. Засобом винайдення такого порозуміння між націями є відмова від прагнення до ствердження життя власної нації за рахунок нищення інших націй – як то мало місце через націоцид, Голодомор, Голокост, геноцид, військову агресію, економічне гноблення, інформаційну окупацію, політичне домінування, культурну асиміляцію, повзуче національне поглинання, викачування людських та природних ресурсів тощо. Установка на ствердження певною національною спільнотою власного життя лише тоді дійсно відповідатиме як спільній антропологічній, так і єдиній культурній сутності людства, коли вона спиратиметься на принципове визнання права на повноту життя всіх інших національних спільнот в усіх його проявах, у тому колі – у національних інституціолізованих формах. На основі вказаних міркувань у статті визначені глибинні історичні відмінності між Україною та Росією у виборі засобів реалізації базисної культурно-світоглядної установки у її національно-державницьких проявах.
Ключові слова: *нація і філософська антропологія, філософія культури, універсалії культури, національна політика, асиміляція, етика взаєморозуміння, Україна, Росія*

Сутність універсально-культурної концепції, включно з її власними методологічними засадами, поняттєво-науковим апаратом, отриманими позитивними результатами та підтвердженими евристичними можливостями тощо, котра дає свій варіант вирішення всіх тих питань, що їх ставить філософська антропологія, особливо – про сутність людини та творення нею самої себе одночасно з формуванням людського світу, полягає у висхідній установці на винайдення культурних універсалій – спільних для культур всіх часів та епох рис, ознак та властивостей.

Філософсько-антропологічна складова універсально-культурної концепції у цілому відштовхується від таких аксіоматичних постулатів: 1) людина – це жива істота; 2) фундаментальним потягом людини як живої істоти є прагнення до виживання; 3) як будь-якій іншій істоті людині притаманні всі ті базисні життєві функції, що їх мають інші живі створіння, і ці функції (харчова, репродуктивна, агресивна та інформаційна) покликані забезпечити реалізацію вищезгаданого фундаментального потягу; 4) як і все у світі, людина не є вічною, вона – смертна істота; 5) на відміну від інших живих істот людина – це єдине в світі створіння, котре усвідомлює власну індивідуальну скінченність і робить це явище предметом особливої світоглядної рефлексії та моментом світовідношення.

[…] Людина не тільки усвідомлює свою скінченність, але й прагне її подолати, що реально відбувається не через бажання «бути вічно», «існувати нескінченний час», <і здійснюється> це шляхом виходу людини за її природно дані межі завдяки такій своїй сутнісній рисі, як *трансцендування* у світ. Активне подолання людиною природних обмежень її власного існування веде до створення «другої», «олюдненої» природи,

котра одночасно постає як людське «неорганічне тіло». Через це предметне «винесення» комунікативної людини за її природні межі формується світ (світ культури як система комунікацій та інституцій), що постає як процес, форма та результат опредмечення її сутнісних рис.

Специфічно людська трансформація вказаних природних функцій відбувається у процесі цілепокладання та відтворення світу людини. Внаслідок цього кожна нова генерація, приходячи у цей людський світ, застає історично визначену систему минулих опредмечених сутнісних сил людини, яка через розпредмечення стає основою для соціалізації нового покоління. Розвиток предметного перетворення світу цією новою генерацією веде до зміни світу смислових предметностей. Наступне покоління людей проходить соціалізацію вже під впливом змінених предметних смислів окультуреного світу людей, і так все синусоїдально повторюється і надалі.

Трансформовані у культурі та репрезентовані на різних рівнях світовідношення (предметно-практичному, обрядово-ритуальному, духовно-практичному та теоретичному) базисні функції (*аліментарна*, *еротична, агресивна* та *інформаційна*) і фундаментальна установка на підтримку життя («*породження та ствердження життя, заперечення смерті, прагнення до безсмертя*») входять до складу світоглядної свідомості (як форми світовідношення) в якості її стійких констант. Світогляд як ідеальна складова світовідношення та форма самоусвідомлення людиною самої себе включає до себе ці константи, і в його кордонах вони стають «універсаліями культури».

Культура в світлі цього підходу розуміється як *форма і процес специфічної трансформації природного початку (базисних життєвих функцій, метою яких є підтримка та подовження життя) на начало людське, суттю чого є «вирощування» людяного в людині через культурне перетворення цих функцій та кристалізації в ній смисложиттєвих цінностей*.

Універсально-культурна єдність людства є безспірною, і визначається вона абсолютною тотожністю у різних культурах функціонального асортименту культуротворчої діяльності людини як родової істоти, тоді як розбіжності між культурами виникають внаслідок залучення до реалізації цих функцій відмінних одна від одної систем їхньої об'єктивації. Інакше кажучи, все розмаїття культурних форм може бути зведено до тієї гранично-категоріальної та світоглядно-кодованої єдиної основи, на якій постає культура цілого людства, коли народи відрізняються один від одного не тим, *що* вони роблять у життєво-культурній сфері, а тим, *як* вони це роблять. Немає культур, де не відбувалась би культивація засобів для підтримки життя через споживання речовин та енергії, але ця культивація може відбуватися в аграрний, скотарський чи, приміром, індустріальний спосіб. Немає народів, у яких не існував би інститут шлюбу, але кожна культура демонструє відмінності у його втіленнях – від моногамного до полігамного, від патрилокального до матрилокального, від колективного до парного тощо. Будь-якому народу доводиться боротися за своє виживання, долаючи небезпеки, що йдуть від природи чи інших людських спільнот, але культивація чи, у разі потреби (суспільний контроль) табуювання агресивної функції має безліч варіантів. Так само немає спільнот, де не відбувався би обмін досвідом та трансляція інформації, і, знову-таки, або через міфологічні передання, або, приміром, через широко розгалужену систему державної та приватної освіти.

Універсально-культурна єдність людства дає надію на встановлення загальнолюдського порозуміння. Про реальну можливість такого порозуміння на засадах створення загальнолюдської етики відповідальності говорять представники комунікативної філософії, котрі прагнуть знайти такі граничні обґрунтування стосунків між людьми у різних сферах їхньої активності – від науково-пізнавальної до політичної та правової, які б мали щодо цих стосунків безсумнівний та регулюючий характер.

Зрештою, це обґрунтування зосередилося на формулюванні такого найважливішого принципу «етики відповідальності», котрий у формі загальнолюдського категоричного імперативу сформулював Г. Йонас: «Роби так, щоб наслідки твоїх вчинків не стали на перешкоді подовженню життя на землі». Це – за висловом К.-О. Апеля, є етикою збереження людини. Чому ж ці рецепти прихильників комунікативної етики порозуміння ще дуже далекі від їхньої реалізації, а сама ця етика поки що є лише проектом?

Універсальність культур не означає їхньої уніфікованості, тобто наявність у них інваріантних складових, передусім установки на підтримку життя через культуру за допомогою трансформованих в ній базисних життєвих функцій, зовсім не обов'язково повинна мати однакові форми реалізації цієї базисної установки на ствердження життя та відведення загроз від нього. Окрім цих відмінностей – у тому, *як дещо* роблять люди, між ними є ще одна асиметрична відмінність – *за рахунок чого* вони це роблять.

«*Конфлікт інтересів*», головна перешкода на шляху до загального порозуміння, причиною якого є наявність багатьох суб'єктів культурно організованої системи виживання, насичує фундаментальну світоглядну формулу відмінними, часом протилежними, смислами. Приміром, деяким етнічним росіянам України поширення сфер застосування української мови видається як реальна загроза для їхнього існування, однією з форм чого є втрата звичного мовного середовища. Українці ж, які бачать, що за десятиліття незалежності так і не виросло нове покоління українців, для якого українська цілком була б мовою їх лінгвосередовища, а не другою шкільною мовою чи мовою офіційних документів, загрозу для себе вбачають у непропорційно значному поширенні, а іноді й у домінуванні мови сусідньої країни у повсякденному спілкуванні як простих громадян, так і посадовців, а також в освіті, книговидавництві, пресі, телебаченні, радіо, у мовному середовищі в цілому (назви магазинів та вулиць, вивіски, оголошення) тощо.

Утім, часом спільна небезпека, що загрожує усьому людству, змушує всі спільноти відкинути другорядні відмінності та зосередитись на забезпеченні виживання цілого людства. Тут ми у певному сенсі можемо говорити про однакове для всіх, уніфіковане наповнення базисної світоглядної формули. Приклади знаходження порозуміння у цьому випадку, хоча й поодинокі, є. Це, скажімо, домовленості світової спільноти стосовно викиду парникових газів. Водночас ми знаємо, що деякі промислово розвинуті країни не підписали Кіотські угоди, ігноруючи тим самим загрозу глобального потепління. Чому саме? Вочевидь, що ствердження життя та відведення загрози від нього у масштабах людства в цілому для деяких держав менш важливе, ніж забезпечення позитивного розвитку власних економік, коли завдяки уникненню їхнього омертвіння чи стагнації буде забезпечене повноцінне життя для населення даних країн.

Український варіант світоглядної формули «ствердження (національного) життя» <пов'язаний з тим, що> загроза життю українців мала місце як в історичні часи, так і у часи теперішні. Проте у якому сенсі ми маємо говорити про *життя* у даному контексті? Очевидно, що тут ідеться не про просте фізичне існування окремих особистостей, що входять до певної спільноти. Кожен з нас мав прародича, що жив за часів князів Буса та Св. Володимира, та й у будь-якому іншому попередньому році, що тихо згорнувся у ніщо у німоті вічності – інакше нас на світі не було б. І тільки завдяки національній ідентифікації цих знакових постатей нашої історії з нами самими як представниками тієї ж самої нації ми відчуваємо всю життєзначущу глибину свого коріння. У цьому аспекті проблема подолання небезпеки для життя постає як проблема віднаходження тієї базової опори, на яку нація має спиратися при визначенні своїх найважливіших історичних цілей: адже народ, який себе не знає, ніяких історичних завдань собі ставити не може. Тому питання про свідоме національне буття включає до

себе деякі базисні життєві інтенції нації, які виводять нас на такі параметри цього буття, які мають безперечний універсально-культурний зміст, котрий сходить, зрештою, до категорій граничних підстав.

Інакше кажучи, універсально-культурний зміст даної проблеми криється у тому, що в її основі лежить загальна світоглядна категорія *життя*, яка у даному випадку конкретизується у менш широке поняття *життя нації*, котре без такої додаткової автентичної самоідентифікації постає як животіння, існування без підстави, без основ, без історичної перспективи. Одна з категорій граничних підстав, а саме *життя*, постає тут, таким чином, як базисна опорна точка для самоідентифікації нації.

Зрозуміло, ми як певна спільнота людей фізично існували весь той затуманілий в історії час, що передував становленню сучасної української національної держави. Але між тим, що можна назвати «певною спільнотою» та, власне, «нацією», <тотожності немає>. Коли за часів перебування українців у складі Російської імперії та інших держав ті прояви національного буття, що мали виключно українські риси, а саме мовні, літературні, митецькі втілення національної самобутності, відверто знищувалися або пригнічувалися, то національне існування українців зазнавало відвертої загрози. Українців начебто і не існувало в світі – всі їхні здобутки та досягнення привласнювались імперськими націями. Цю лінію подовжує і сучасна Росія, щоправда, здебільшого, в силу обставин, стосовно минулого. Ми дуже часто можемо почути з російських джерел твердження, що війну 1941-1945 років […] вела «тільки Росія», а виграв «русский солдат». Спитати б, де ж ті мільйони і мільйони українців, котрі, входячи до складу Радянської армії, загинули, і не в останню чергу через бездарність та цинізм військового керівництва СРСР? Українців у їх національному існуванні просто викреслюють з історії.

Націоцид є геноцидом – так можна коротко визначити суть справи. Чим менше нові генерації українців, що приходять у світ, застають українського в тому світі їх національної культури, що має комунікативні та інституціолізовані прояви, тим меншими за своєю суттю українцями вони стають. Тому всі дії з руйнації українства – від розстрілу кобзарів, нищення історичних документів та архітектурних пам'яток до утискання мови і нівелювання національної свідомості – є знищенням *національно-культурних генів*, завдяки яким українці залишалися українцями і в російських концтаборах, і в казахських степах. Вбивство нації (natio – 'народ') як такої, тобто *націоцид*, в цьому плані за своєю суттю нічим не відрізняється від масового вбивства цілого народу, *геноциду*, і тому має кваліфікуватися як злочин проти людства, що не має терміну давності. Саме національно визначеному життю українців як суб'єкту історії загрожувало знищення, *смерть*, і не даремно сучасний період нашої історії перебігає під знаком ідеї національного *відродження*.

Як бачимо, у тальвегу нашого пошуку граничних підпор національного буття ми вийшли на ті категорії граничних підстав, які у формульній зв'язці утворюють базисну світоглядну формулу «*життя – загроза життю (смерть) – ствердження життя, відведення смертельної небезпеки (відродження)*».

Цей фундаментальний вітальний потяг до ствердження життя, притаманний пасіонарним націям, виявилися нездатними знищити довгі часи бездержавності, і тому <сучасні> потуги деяких наших сусідів переломити ситуацію на свою користь виглядають дивними: якщо українці зберегли свою автентичність за умов довготривалого перебування у складі чужих царств, невже вони приглушять свій <могутній> український вітальний потяг і погодяться бути безбатченками, безликою масою «населення» тепер, за умов наявності власної національної держави?

Слід зазначити, що вказане розуміння «історичного провалля» у національному бутті українського народу визначено розумінням національного буття як буття передусім

державного. Проте за умов, коли державні, переважно «імперські» утворення не мали чітко виражених національних рис, коли національна самосвідомість не перебувала ще навіть на стадії етнічної самоідентифікації (мала місце лише конфесійна або станова <свідомість>), тоді й недержавне існування нації за діб «перерв її національної екзистенції» не мало такого від'ємного значення, якого ця обставина набула з утворенням в Європі багатьох національних держав.

Загальновизнаною особливістю національно-культурної ідентичності українців відомих регіонів України вважається її слабкість, недостатність. Підтвердження такі думки знаходять у нездатності даної частини нашого народу адекватно та у повному обсязі усвідомити свою приналежність до української нації і таке ж слабке володіння або повне неволодіння рідною мовою тощо. На цій підставі робиться висновок про те, що українська нація має не досить високий ступінь консолідованості, що, зрештою, становить загрозу цілісності України та її державності взагалі.

Нейтралізація подібної загрози полягає у підвищенні національної свідомості всіх українців. В ідеалі вимальовується така бажана модель, де в єдиній та неподільній національній державі всі її громадяни є українськими патріотами, котрі, попри різне етнічне коріння, усвідомлюють свою фундаментальну укоріненість в Україні і відчувають відповідальність перед майбутніми генераціями за збереження унікальності та неповторності її національно-культурного та державно-політичного буття, відкидаючи будь-які спроби зовнішніх «ідентифікаторів» (переважно російських) віднести їх до «соотечественников» або принаймні до російськомовного населення, в якого з росіянами в РФ начебто є більше спільних рис, ніж з українцями.

Зовнішні та внутрішні чинники впливу на автентичність української нації можна поділити на дві основні групи – на такі, що сприяють її становленню та зміцненню, та на ті, що цьому перешкоджають. До сприятливих факторів формування всього комплексу національно-свідомої самоідентифікації українців належать: 1) *існування* національної української держави та стратегічна установка її патріотичних провідників на формування консолідованої української нації; 2) *зовнішня* ідентифікація іноземними державами всіх громадян України саме як українців, поза належністю їх до певного етносу; 3) *наявність* в об'єднаній Європі «національного» проекту як варіанту конструювання її майбутнього устрою, зростання підтримки національно орієнтованих політичних сил європейським електоратом; 4) *політика* «відторгнення інородців» по всьому периметру кордонів Російської Федерації і в самій ній; 5) *зростання* настроїв українофобії серед громадян Росії, що часто підігріваються її керівництвом; 6) *активна* відверто антиукраїнська позиція деяких російських посадовців; 7) *значна* культурно-ментальна відмінність українців та росіян, в умовах чого навіть українцям з втраченою національною самосвідомістю важко ідентифікувати себе інакше, ніж як українців; 8) *історично* мала часова відстань від тих діб (двадцяті роки минулого століття), коли український етнос жив у суцільній національній семіосфері традиційного світобачення (про що свідчать етнографічні експедиції 1920-х років, які зафіксували живе функціонування тисячолітньої обрядово-світоглядної свідомості українців майже у всіх її регіонах), через що відновлення національної ідентичності сучасних українців можливе через культивацію родинної пам'яті в межах трьох-чотирьох генерацій; 9) *відсутність* таких субетносів на територіях розселення українців, які б могли значною мірою впливати на українську культуру та мову (за винятком окремих малих регіонів на кордонах, де українці засвоїли фольклорні, мовні та побутові особливості молдаван, поляків, угорців), окрім, зрозуміло, росіян; 10) *вільне* володіння рідною мовою переважною більшістю молодих українців через відновлення повноцінної україномовної шкільної та вузівської (меншою мірою) освіти;

До чинників, що стоять на заваді розвитку національної свідомості українців, можна віднести: 1) *вплив* виразно зухвалої позиції деяких державних посадовців та партійних керівників, котрі виставляють російську мову однією з регіональних мов і на цій підставі скасовують ті преференції, що з метою її відродження українська мова мала в ЗМІ, освіті та інших сферах суспільного життя; 2) *недостатня* ідентифікація іноземцями українців як українців через малу обізнаність їх із національно-етнічним складом народів екс-СРСР, коли за імперською традицією, всі його громадяни визначались як «русские»; 3) *мовна* інерція російськомовних українців, часткове збереження ставлення до української мови як до мови малограмотних селян, наявність психологічного порогу вживання мови навіть україномовними українцями поза родинним спілкуванням, агресивна реакція шовіністів у випадках вживання української мови; 4) *втрата* неперервності культурно-історичного досвіду в українських родинах внаслідок радянської урбанізації, що в наш час підтримується процесами глобалізації в їхніх уніфікуючих та нівелюючих всі національні відмінності проявах; 5) *політика* прямого втручання Кремля у внутрішні справи України з метою повернення її в поле неоімперського впливу.

Російське джерело загрози втрати повного національного суверенітету Україною проявляється у формуванні в країні підконтрольних Кремлю політичних сил, прямому протягуванні своїх агентів впливу на державні посади, у їх спробах законодавчим чином витіснити українську мову зі ЗМІ та освіти, у протидіях створенню єдиної української помісної православної церкви і в прагненні зробити власну церкву політичним знаряддям, у нав'язуванні масам поглядів на українську історію у підручниках, фільмах, телепрограмах з позицій російського націоналізму.

Цей *валенродизм* (вкорінення у лави, організацію, військо противника з метою їхнього розвалу і знищення) кінцевою метою має встановлення повного панування Росії в економічній та політичній сферах української квазідержави-сателіта, васала з обмеженим декоративним суверенітетом і з населенням, яке не ідентифікує себе як українців. З цього й походять різного ґатунку вигадки про єдиний руський народ з підступною ідейкою про те, що якщо ми є одним народом, то й держава хай буде у «нас» одна, російська. Для цього руками керівників-українофобів за згодою оступаченої частини громадян всіх національностей і за часів незалежності системно руйнується все українське, ставиться під сумнів здатність українців до державотворення та до самостійного національного буття. Українці, українська сутність яких буде зведена лише до бутафорсько-шароварних декорацій – це той бажаний для імперських сил людський «матеріал», безмовне бидло, котре буде тягнути локомотив історії чужої держави, не залишаючи в цій історії жодного сліду. Показовою тут є нещодавня заява одного з депутатів Держдуми про необхідність переселення у Сибір мільйонів українців (!).

Ця вимріяна Кремлем перспектива остаточної історичної смерті українців як самосвідомої нації відповідає *державно-національним вітальним установкам* росіян щодо їхньої власної безпеки, які у своїх витоках йдуть до ординської доби, де експансія, розширення кордонів на якомога дальшу відстань від центру була запорукою виживання московського князівства. Такий шаблон настільки міцно уївся у свідомість навіть пересічних росіян, не кажучи вже про правлячу групу, що це стало прислів'ям – «російський демократ закінчується на українському питанні». Більшість росіян переживає конституційно легітимний саморозпуск СРСР як особисту трагедію, оскільки всі національно-державні утворення Союзу вважалися ними лише благопристойною ширмою для фактично російської їх приналежності. Відділення від московської наддержави союзних республік (де всі другі секретарі комітетів компартій на всіх рівнях неодмінно були етнічними росіянами, призначеними з Москви для контролю) росіяни

часто розцінюють як розпад Росії. Тому у відповідності до своєї помилково усвідомленої вітальної установки росіяни витрачають величезні ресурси на відновлення своєї минулої політичної та економічної присутності у колишніх республіках СРСР, тоді як втрата де-факто власних територій (заміна законів РФ законами шаріату в Ічкерії, «особливий статус» Татарстану, неконтрольовані еміграційні процеси на Сході, де російське населення у деяких містах вже становить меншість і т.д.) переживається не так гостро.

Зрозуміло, що перелік зазначених чинників обох ґатунків не є повним. Але кожен із негативних факторів, що його було названо, котрий деформує процеси становлення національної ідентичності українців, має стати предметом спеціальної уваги. Зокрема, теза про *пріоритет демократичних принципів над національними* мені видається вкрай невдалою – адже що може бути більш демократичним, ніж право та можливість українкам та українцям жити в своїй країні не в позірній, а в реальній, українській за своєю суттю, державі, в україномовному інформаційному та культурному просторі, навчатися та спілкуватися рідною мовою і знати, що ти належиш до одного з древніх народів європейської багатонаціональної спільноти – бо людини поза національністю, як це довела поразка мультикультуралізму в Європі через наполегливе зберігання власної національної ідентичності неєвропейськими іммігрантами та їхнє небажання асимілюватися, не існує. Демократичний Європейський Союз – це не конгломерат денаціоналізованих космополітичних територій (яким був, принаймні у своїй перспективі, СРСР), а добровільне об'єднання суверенних держав-націй із своїми суто національними культурою, інформаційним простором і мовою, яку абсолютно не можуть не знати і не вживати представники нетитульної нації), і Україна з усіма її етнічними гілками, сплавленими у єдину українську політичну націю, має на такий стан речей ті ж самі націонал-суверенні права.

Україна для українців – це протилежний, начебто недемократичний принцип українського державотворення, який особливо дратує тих, хто не бажає формування та повноцінного становлення українців як згуртованої нації. Наскільки вразливими є аргументи противників цього принципу, можна побачити, запитавши їх – а *для кого ж тоді існує Україна*? Для французів? Росіян? Острово-зелено-мисьців? Берего-слоново-костців? Інша справа, що мати на увазі, коли ми так говоримо. Будьте українцями, любіть Україну, знайте та поважайте її власну, а не з чужих слів переказану історію, плекайте мову, розвивайте культуру, примножуйте, а не розкрадайте її багатства, робіть все, щоб ви були потрібні її народу – і тоді насправді *Україна буде для вас,* незалежно від вашої етнічної чи расової приналежності або походження та рідних для вас форм культурно-національного життя, котрі у жодному випадку не слід перекреслювати, пам'ятаючи, що для їхнього розвитку в Україні немає перешкод, з одним лише застереженням – він має відбуватися без прагнення витіснити чи підмінити собою українське національне буття.

Отже, знаходження порозуміння між відмінними спільнотами полягає у тому, щоб вітальна установка кожної з них не набувала вигляду «Ствердження власного життя за рахунок нищення життя інших» – як то мало місце через націоцид, Голодомор, Голокост, геноцид, військову агресію, економічне гноблення, інформаційну окупацію, політичне домінування, культурну асиміляцію, повзуче національне поглинання та нівеляцію або викачування людських та природних ресурсів тощо. Установка на ствердження певною людською спільнотою власного життя лише тоді буде дійсно *універсальною*, коли вона відповідатиме як спільній антропологічній, так і єдиній культурній сутності людства, сенс якої полягає у принципах людяності та постулаті надцінності не тільки власного життя, але й життя всіх інших людей в усіх його проявах, у тому колі – в національно інституціолізованих його формах.

In the article the author develops his concept of universals of culture. These universals are invariants of cultural forms present in all cultures as a formula of «life – death – immortality» (more specifically, «life of the nation – threat to the life of the nation – overcoming the menace». The peoples of the world fill this formula with distinct, sometimes opposite, meaning. This is a major obstacle to implementing a communicative ethic of common understanding. According to the author, such an understanding can be achieved if we refuse to assert the life of our own nation by destroying other nations. In history, this destruction took place as Holodomor, Holocaust, genocide, military aggression, economic oppression, information occupation, political domination, cultural assimilation, creeping national uptake, pumping of human and natural resources, and more. In our time, humanity must adhere to the principle of the right of all nations to a full national life. National oppression must be a thing of the past. Based on the above considerations, the article identifies deep historical differences between Ukraine and Russia in their views on the ways of implementing the mentioned formula.
Keywords: *nation and philosophical anthropology, philosophy of culture, universals of culture, national politics, assimilation, ethics of understanding, Ukraine, Russia*

УНИВЕРСАЛЬНО-КУЛЬТУРНЫЕ ПАРАМЕТРЫ СОВРЕМЕННОГО ФИЛОСОФСКО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКОГО ЗНАНИЯ

Культура понимается автором как форма и процесс специфической трансформации природного в человеческое, а затем – и в человечное. Речь идет о такой трансформации базисных жизненных функций, отправления которых в культуре становятся уже неприродными, неестественными, а иногда – и противоестественными, человеческими, с последующим преобразованием этого «человеческого» в «человечное», то есть – в духовное, возвышенное, нравственное, чего на первых этапах развития людей, уже переставших быть животными, но еще не до конца ставших людьми, пока еще не было. После изложения своей концепции универсалий культуры автор переходит к рассмотрению постулата об универсально-культурном единстве человечества. Оно определяется наличием в различных культурах инвариантных составляющих, когда народы отличаются друг от друга не тем, ***что*** *они делают в жизненно-культурной сфере, а тем,* ***как*** *они это делают. Эта универсально-культурное единство человечества дает надежду на установление общечеловеческого понимания на основе библейского категорического императива, которого позже повторил И. Кант («Относись к другим людям так, как бы ты хотел, чтобы они относились к тебе» и развил Г. Йонас («Поступай так, чтобы последствия твоих поступков не воспрепятствовали продлению жизни на Земле»). Однако возникает вопрос – почему эти принципы этики взаимопонимания еще очень далеки от их реализации? Дело в том, что универсальность культур не означает их унифицированности, то есть наличие в них инвариантных составляющих, прежде всего установки на поддержание жизни через культуру с помощью трансформируемых в ней базисных жизненных функций, совсем не обязательно должна иметь одинаковые формы реализации этой базовой установки на утверждение жизни и отведение от нее угроз. Кроме указанной выше различия –* ***как*** *нечто делают люди, между ними есть еще одно асимметричное отличие –* ***за счет чего или кого*** *они это делают. «Конфликт интересов» является главным препятствием на пути к общему согласию, причиной которого является наполнение различными культурами фундаментальной мировоззренческой формулы отличными, подчас противоположными, смыслами. К примеру, некоторым этническим русским в Украине расширение сфер применения украинского языка представляется как реальная угроза для их существования, одной из форм чего является потеря привычного языковой среды. Украинцы же в этом видят восстановление исторической справедливости после веков гонений на наш язык. Впрочем, иногда общая опасность, которая угрожает всему человечеству, заставляет все сообщества отбросить имеющиеся различия и сосредоточиться на обеспечении выживания всего человечества (глобальные угрозы). Украинский вариант мировоззренческой формулы складывался прежде всего как утверждение национальной жизни и отведение угрозы самому существованию всей нации. Разумеется, мы как некое сообщество людей физически существовали весь тот исторический период, который предшествовал становлению современной украинской национального государства. Но «сообщество» и собственно «нация» суть понятия не тождественные. Во время пребывания Украины в составе Российской империи и других государств те проявления ее национального бытия, которые имели исключительно украинские черты, а именно, языковые, фольклорно-песенные, литературные, архитектурные и иные воплощения национальной самобытности откровенно уничтожались или подавлялись, и это означало не что иное, как реальною угрозу национальному существованию*

украинцев. Этот нациоцид был фактически геноцидом. В современных условиях российско-украинской «горячей» войны со стороны российских чиновников и «деятелей» русской культуры часто можно услышать прямые призывы к уничтожению всех украинцев. В чем же кроются причины такого варварского поведения части россиян? Этому есть свое объяснение – мечта Кремля об исторической смерти украинской нации и заселении украинских земель россиянами или русифицированными представителями других народов России отвечает государственно-национальным витальным установкам россиян. Понимание ими своей безопасности восходит к ордынской эпохе, где экспансия, расширение границ на как можно более далекое расстояние от центра была залогом выживания Московского княжества. Такой шаблон прочно въелся в сознание даже простых русских людей, не говоря уже о правящей верхушке. Большинство русских переживает конституционно легитимный самороспуск СССР как личную трагедию, поскольку все национально-государственные образования Союза считались ими только благопристойной ширмой для фактически российской их принадлежности. Отделение от московской сверхдержавы союзных республик (где все вторые секретари комитетов компартий на всех уровнях непременно были этническими русскими, назначенными из Москвы для контроля) россияне часто расценивают как распад России. Поэтому в соответствии со своей ошибочной жизненной установкой русские тратят огромные ресурсы на восстановление своего прошлого политического и экономического присутствия в бывших республиках СССР, тогда как потеря де-факто управления из центра собственными территориями (замена законов РФ законами шариата в Ичкерии, «особый статус» Татарстана, неконтролируемые иммиграционные процессы на Дальнем Востоке, где русское население в некоторых регионах уже составляет меньшинство и т. д.), а также процессы депопуляции РФ и безнадежное технологическое отставание от передовых стран переживается не так остро. К процессам, которые негативно влияют на окончательное историческое становление украинской сознательной нации можно отнести распространяемую некоторыми политиками идею о приоритете демократических принципов над национальными, которая автору представляется крайне сомнительной – ведь что может быть более демократичным, чем право и возможность украинкам и украинцам жить в своей стране не в симулякрном, а в реально украинском по своей сути государстве, в украиноязычном информационном и культурном пространстве, учиться и общаться на родном языке и знать, что ты принадлежишь к одному из древних народов многонациональной европейской семьи. Украина для украинцев – этот противоположный, вроде бы недемократическим принцип устройства и назначения украинского государства, особенно раздражает тех, кто не желает формирования и полноценного становления украинцев как монолитной нации в мононациональном государстве. Насколько уязвимы аргументы противников этого принципа, можно увидеть, спросив их – а для кого же тогда существует Украина? Для французов? Русских? Острово-зелено-мысцев? Берего-слоново-костцев? Иное дело, что иметь в виду, когда мы так говорим. Будьте украинцами, любите Украину, знайте и уважайте ее собственную, а не с чужих позиций рассказанную историю, лелейте язык, развивайте культуру, преумножайте, а не разворовывают ее богатства, делайте все, чтобы вы были нужны ее народу – и тогда Украина в действительности станет Украиной для вас, независимо от вашей этнической или расовой принадлежности или происхождения и родных для вас форм культурно-национальной жизни, которые ни в коем случае не следует перечеркивать, помня, что для их развития в Украине нет препятствий, с одной лишь оговоркой – это не должны сопровождаться стремлением вытеснить или подменить собой украинское национальное бытие. Итак, нахождение взаимопонимания между отличными национальными сообществами становится возможным тогда, когда витальная установка каждого из них не приобретает вид «Утверждение собственной жизни за счет уничтожения жизни других» – то есть, через нациоцид, Голодомор, Холокост, геноцид, военную агрессию, экономическое угнетение, информационную оккупацию, политическое доминирование, культурную ассимиляцию, ползучее национальное поглощения и нивелирование или выкачивания человеческих и природных ресурсов и тому подобное. Установка на утверждение определенной человеческой общностью своей коллективной жизни только тогда будет действительно культурной и универсальной, когда она будет отвечать как общей антропологической, так и единой культурной сущности человечества, смысл которой заключается в принципах человечности и постулате сверхценности не только собственной жизни, но жизни всех остальных людей во всех ее проявлениях, в том числе – и в национально институциолизированных формах.

Ключевые слова: *нация и философская антропология, философия культуры, универсалии культуры, национальная политика, ассимиляция, этика взаимопонимания, Украина, Россия*

ГРАНИЧНО-СВІТОГЛЯДНЕ КУЛЬТУРНЕ КОДУВАННЯ КАТЕГОРІЇ ЖИТТЯ У ВЧЕННІ В. І. ВЕРНАДСЬКОГО ПРО НООСФЕРУ У СВІТЛІ УКРАЇНСЬКО-РОСІЙСЬКИХ ВЗАЄМИН

УДК 130.2; 323.1+12+13+14; 316.485.26; 342.724; 574.
Доповідь 1 **(частково) Соціально-філософські та світоглядні погляди В. І. Вернадського» – Урочисте засіданні Ради Південного наукового центру НАН України до 150-тої річниці від дня народження В. І. Вернадського – (Одеса, Будинок вчених, 12 березня 2013 р.)**
Доповідь 2 **(частково): Міжнародна науково-практична конференція Восьмі Шинкаруківські читання «Ціннісні орієнтації та світоглядні позиції людини у контексті сьогодення» – Товариство «Знання» України – (Київ, 18 червня 2013 р.)**
Публікація: **Наукові & освітянські методології і практики ; гол. ред. В. Рижко – Вип. 6-7 – Центр Гуманітарної Освіти НАН України – К., 2013-2014 – 279 с. – с. 217-227.**

В. І. Вернадський у своїх роботах так чи інакше виходив на інваріанти світоглядних систем – категорії граничних підстав і світоглядні коди. Через це його ідея про ноосферу має глибокий світоглядно-гуманістичний зміст. Усвідомлюючи це, В. І. Вернадський переглядає своє початкове «науково-об'єктивістське» розуміння ноосфери. Він збагачує зміст цього поняття поняттям культури, виходячи надалі на проблематику культурного діалогу між «іншими» націями, передусім – українцями і росіянами. Відмінності між українцями та росіянами у цьому плані полягають у цілком різному змісті, яким наповнюється ними спільна для всього людства базисна універсально-культурна світоглядна формула «життя – смертельна загроза – відведення загрози, безсмертя». Росіяни ще й досі відведення загрози для свого існування бачать у застарілій ординській парадигмі – у якомога дальшому розширення своїх зовнішніх кордонів через захоплення нових територій та асиміляцією народів, що на них мешкають. Тобто, життєво важливим для себе росіяни вважають знищення національних форм життя корінних народів на <анексованих ними неросійських> землях. Натомість для українців це і є найбільш небезпечною загрозою з перспективою смерті цілої української нації. Відведення цієї загрози постає як відновлення життя, як національне відродження. В. І. Вернадський прямо вживає ці граничні світоглядні категорії, твердячи, що оскільки український національний рух «живиться корінням народного життя, то він ніколи не згасне». Тобто, він визначав його як незнищенний, безсмертний. З огляду на це він закликає росіян відмовитися від марних спроб (тим більше – агресивних) нищення всього українського, оскільки це лише все далі відштовхує від них українців, і будувати стосунки з нами на засадах рівності. Ноосфера як розумна організація життя людей виключає всі прояви агресивності – як по відношенню до природи, так і до людей, забезпечуючи утвердження і продовження життя шляхом побудови людських відносин, у тому числі і у міждержавних зв'язках України та Росії, на принципах мудрості (інформаційний код) і братерської любові (еротичний код) і спільного, через взаємовигідне співробітництво, задоволення матеріальних життєвих потреб (аліментарний код).
Ключові слова: *ноосфера, світогляд, світоглядні коди, смерть та безсмертя (філос.), Голодомор, Голокост, Україна, Росія, В. Вернадський.*

Як і будь-який інший видатний природознавець енциклопедичного рівня, В.І.Вернадський у своїх шуканнях не міг обійти проблеми широкого світоглядного значення, передусім, проблему людини в її ставленні до світу. А якщо це так, то він так чи інакше виходив й на ті інваріанти різних світоглядних систем, котрі отримали назву категорій граничних підстав (*народження, життя, смерть та безсмертя*) та світоглядні коди, котрі специфікують дані категорії (*аліментарний, еротичний, агресивний та інформаційний*).

Ми вже зверталися до цих глибинних структур у поглядах В. І. Вернадського (*Універсальні виміри української культури, Одеса, 2000, сс. 187-188*), відмічаючи, що у центрі уваги його космістських поглядів стоїть *вітальна* культурна універсалія, світоглядна категорія *життя*. При цьому його загальнокосмічний за своїм масштабом погляд на *життя* кодувався, з одного боку, *аліментарним* кодом

(перетворення та споживання людиною матеріалів та речовин довкілля для задоволення її найважливіших *життєвих* потреб), з іншого – ключового значення набувало також й *інформаційне* кодування *вітальності* (коли людський Розум досяг такого рівня свого розвитку, що відбувся перехід біосфери, сфери *життя,* у якісно новий стан – ноосферу).

Перший світоглядний код, *аліментарний*, особливо глибоко розроблявся В. І. Вернадським стосовно перспектив виживання людськості (базисна світоглядна формула, відведення загрози життю, послаблена іммортальність) у роботі «Автотрофність людства». Другий код, *інформаційний*, лежить в основі всієї його концепції ноосфери. Втім, роль цього способу організації життя не слід переоцінювати, оскільки діяльність на підставі розумних розрахунків може бути способом втілення раціонально виважених, але егоїстичних чи навіть злочинних задумів, через що значення ідеї В. І. Вернадського про ноосферу насамперед слід розглядати у широкому світоглядно-гуманістичному контексті.

Виникає питання, чи не бачить сам В. І. Вернадський цього контексту своєї концепції ноосфери? Спочатку здається, що у нього ми не знайдемо однозначної відповіді на це питання. Так, ми знаємо, що він ясно бачив цей гуманістичний момент ноосфери, стверджуючи, що переповненість історії трагедіями, сльозами, кров'ю, стражданнями вела до пошуку релігією, філософією та мистецтвом кращого життя, і це фактично становило перехід від біосфери до ноосфери. Утім, він також вважав, що нам слід підходити до цієї проблеми на засадах не світоглядного знання, а об'єктивної науки, котра має констатувати перехід до нової, психозойної ери, відкидаючи оцінку подій, що мають ноосферну природу, з позицій добра та зла. Релігійні або філософські оцінки розвитку людства для природничої науки не мають значення, вона може з ними не рахуватися – доволі категорично закінчує ці свої міркування вчений.

З другого розуміння В. І. Вернадським історії людства як переходу до ноосфери можна зробити висновок, що вона, як деяке «об'єктивне» явище, так само байдужа до страждань людей, до нищення людьми самих себе і довкілля, як байдужі до цього геологічні чи інші природні явища. Ноосфера тут постає, як природні процеси, к глуха та сліпа щодо життя сила, щоправда, породжена людським раціоналізованим зусиллям, здатним вже неприродним чином радикально змінити ландшафти, склад атмосфери, гідросфери та літосфери, поміняти в них пропорції хімічних елементів та сполук тощо. Прагнучі до хосенної мети, люди як побічний результат їхніх «розумних» дій отримують пустелі замість колись плодючих земель, техногенні землетруси, втрачають сотні видів рослин і тварин, задихаються у відходах виробництва.

Ще до більш страшніших наслідків приводять такі раціональні діяння поза добром та злом, коли вони стосуються вже безпосередньо самих людей. Так, у загальному еволюційному масштабі знищення мільйонів людей через Голодомор чи Голокост є не просто величезною трагедією українців, євреїв та цілого людства. Таке «раціонально» обґрунтоване вбивство мільйонів людей є ще й нічим природним необумовлене збіднення усього людського генофонду. Ось чому згадувана В.І.Вернадським ера *психозою* має розумітися також як ера *психопатозою*, що породила таких катів як Ленін, Гітлер, Муссоліні, Сталін, Пол Пот та інші, котрі мали чималий розум, але розум хворий, почварний.

Тому ноосферу слід оцінювати перш за все в гуманітарному, моральному та ціннісному ключі, розглядати її з точки зору того, який вплив вона має на фізичне та духовне життя людині. Чи є ноосферним явищем, приміром, раціональний опис

фашистськими конструкторами автомобілів-душогубок у технічній документації кидання у передсмертному відчаї людей до зачинених дверей машині, «хаотичним пересуненням вантажу»? Чи має відношення до ноосфери цілком «раціональне» обґрунтування більшовиками необхідності вбивства не тільки «ворогів народу», але й їхніх дружин і дітей? Чи є «ноосферною» продумана до дрібниць організація концтаборів нищення, логіка добивання поранених противників, килимових і ядерних бомбардувань мирних міст? Ясно, що ні.

Прекрасно це усвідомлюючи, В. І. Вернадський на своєму «науково-об'єктивістському» тлумаченні ноосфери як прояву людського титанізму з усіма його жахливими рисами не зупиняється. Вводячи ще одну гранично-світоглядну кодифікацію категорії *життя*, а саме, *агресивну*, коли воно, «сповнене трагедій, сліз, крові, страждань», має бути змінене на краще, він по суті визнає, що агресивність як віковічну форму світовідношення та стосунків між людськими спільнотами слід відкинути. В універсально-культурній площині це означає відмову від традиційного для попередньої історичної доби *культивування* насильства і його *табуювання* як неприпустимої установки на *винищення* як довкілля, так і інших людей у всіх сенсах – фізичному, соціальному, духовному.

Таким чином, мислитель збагачує зміст поняття ноосфери шляхом ототожнення її з *життям* людей та *культурою*, зазначаючи, що «людина вперше охопила своїм життям, своєю культурою всі верхню оболонку землі, всю біосферу». Про те, що до такого, цілісно-етичного розуміння ноосфери В. І. Вернадський підійшов цілком свідомо, свідчать прикінцеві тези його роботи «Декілька слів про ноосферу», де він зазначає, що ми вступаємо до ноосфери у грізний час руйнівної світової війни, але важливо, що ідеали нашої демократії йдуть в унісон із стихійним геологічним процесом, із законами природи, відповідають ноосфері. Повставши проти сил зла, людство має «солідаризуватися на деяких загальних засадах єдності», а до єдності, про що добре відали ще древні, веде не *ворожнеча-відштовхування*, а *тяжіння-любов* – додамо ми.

Обґрунтування ідеї ноосфери як максимального прояву людяності він підкріплював такими думками. Геологічний процес відповідає біологічній єдності та рівності людей. Єдність рас – це закон природи. У теперішній війні виграє той, хто цього закону дотримується. Не можна безкарно йти проти принципу єдності всіх людей як закону природи.

Тобто, В. І. Вернадський вже надає ноосфері таких рис, які пов'язані з єдністю людства, оперту на *свободу* та *рівність*, коли інтерес всіх і кожного визначає життя людства на підставах культивації приязного ставлення людей один до одного на принципах загальної філантропії. Отже, табуюючи *агресію*, вчений імпліцитно вводить ще один, вже останній, світоглядний код, *еротичний*, який у широкому сенсі означає любов, симпатію, дружбу, прив'язаність, котрі й обумовлюють єдність людей.

Не дивлячись на доволі пізнє (за часом) експліковане визнання ноосфери явищем, що неодмінно повинно включати до себе гуманістичний аспект, В. І. Вернадський ще за кількадесят років до цього сформулював принципові засади неприйняття «голої» раціональності як деякої ноосферної сили, що діє нарівні з силами природніми. Щоправда, ці принципи вибудовувались не на підставі аналізу ставлення людини до довкілля, а через моделювання рівноправних стосунків різних людських спільнот, зокрема, національних, де кожна сторона мала б мати розглядатися за рівного партнера. Йдеться про його відому працю «*Українське питання і російська громадськість*».

Цілком у дусі таким чином зрозумілого ноосферного підходу, у відповідності з біблійним приписом і його кантівською інтерпретацією в категоричному імперативові, В. І. Вернадський окреслює й своє ставлення до спілкування національних спільнот, конкретніше – українців та росіян. Для вченого воно мало передусім особистісне значення. Є дані, що він мав козацьке коріння, своєю рідною мовою вважав українську, щоденникові записи юнака містять записи, де він обурюється «страшенним утиском» українців, а чи не єдиний його вірш того ж періоду присвячено саме гіркій долі України.

Такий внутрішній опір юного В. І. Вернадського відомим імперським асиміляційним процесам пізніше знайшов утілення у згаданій праці у твердженні, що українці мають не тільки чітко окреслену етнографічну індивідуальність, але й національну свідомість. Саме це перешкоджає всім спробам «ближніх і дальніх родичів» задля свого звеличення зробити з них «звичайний етнографічний матеріал». Безуспішність цих намагань визначається не самими тільки етнографічними відмінностями українців – значну роль у збереженні їхньої ідентичності відіграють ментально-психологічні особливості, а також ясно усвідомлюваний історичний зв'язок із Західною Європою. Окрім цього, на противагу рабській свідомості асиміляторів, у яких вислів «без царя в голові» є синонімом глупоти, українці ніколи не плазували перед будь-яким «самодержцем», віддавна віддаючи перевагу такому ладу народного життя, яке було, за переконанням В. І. Вернадського, «перейняте духом демократизму».

Тим не менш, наполеглива та повзуча асиміляція українців з боку Російської імперії дала свої плоди. В. І. Вернадський з сумом зазначає, що програш в історичних змаганнях за свою державність призвів до того, що з XIX-го століття будь-які форми власної політичної організації в Україні зникли, попри весь той вплив, що його мала Україна на політичне, культурне, освітнє та економічне життя Росії – додамо ми. Одначе відсутність національної форми існування не змусила українців відмовитися від себе, їхнє національне життя саме у цьому столітті набуло нових проявів – пише далі вчений.

На відміну від багатьох сучасних дослідників українського питання, В. І. Вернадський абсолютно точно вказав на зовнішньополітичні чинники пробудження національного українського духу, а саме – на відродження західнослов'янських народностей, з якими в одній державі жила й частина українців, що було складовою тих процесів національного пробудження в Європі, які отримали назву «Весни народів».

Про це говорить сам вчений, відмічаючи, що серед українців затвердилась думка про Галичину як «П'ємонт українського національного відродження», де успішно та вільно розвивались українське красне слово, культура та наука на тлі загального економічного зростання. В. І. Вернадський вбачає в цьому доказ позитивності та «плодотворності національного начала». Цікаво, що начебто зазираючи у сучасність, В. І. Вернадський писав, що «російські офіційні сфери звикли дивитися на Західну Україну як на вогнище українського сепаратизму».

Підйом українського національного руху збігся, пише далі В. І. Вернадський, з його широким науковим та культурним обґрунтуванням. При цьому цей рух він розглядає не як прагнення до національної ізоляції українців, до замиканні в собі, а як один з складових елементів прагнення людства до утвердження та торжества демократії, де вільні люди жили б серед так само вільних людей.

Іншими словами, національний рух українців вчений розглядав у контексті невід’ємних прав людини, як рух передусім національно-демократичний, змістом

якого є незаперечна прерогатива українців бути самими собою, а не безгласною та безправною частиною іншої національної спільноти. Власне, це й є конкретизоване у соціал-національну форму право на *життя*.

Деякі зміни у ставленні Російської імперії до українців, що відбулися не без впливу вже згаданого українського П'ємонту, а саме, відновлення фіксації української національності при перепису населення 1897 р. (вперше після п'ятої «ревізії» 1795 р., коли українців та білорусів стали свідомо не відрізняти від росіян), дозвіл на українські політичні партії і т. ін. дещо поліпшили українську ситуацію в імперії. В. І. Вернадський особливо відмічає у цьому зв'язку вивчення у 1904-1905 роках спеціальною академічною комісією української мови і визнання її цілком окремою мовою, а не «наречиєм» російської.

Наслідком цього був не тільки дозвіл на друк книжок та інших видань рідним для українців словом, але й зменшення, за висловом мислителя, відчуження «між українською інтелігенцією та російською громадськістю, яке встигло вже виникнути».

Тобто, В. І. Вернадський засвідчує, що репресивні заходи заборонного штибу не тільки не призвели до розчинення українства у російському мовно-культурному середовищі, а, навпаки, викликали посилене прагнення українців до визнання своєї самобутності з наростанням негативним настроїв щодо тих представників російської культури, котрі у той чи інший спосіб, прямо чи пасивно, тим недолугим урядовим асиміляційним потугам сприяли. Показово, що у висновках комісії, до якої входили такі відомі вчені, як О. Шахматов, Ф. Корш, С. Ольденбург тощо, скасування обмежень та розвиток української мови визнавався необхідним «в інтересах загальнолюдських».

Як брутально попиралися ці загальнолюдські інтереси, В. І. Вернадський не тільки нещадно викриває, але й начебто зазирає на десятиліття вперед, коли антиукраїнська політика СРСР в Західній Україні у 1939-1941 роках була абсолютно ідентичною політиці Росії на тих самих теренах, куди тимчасово, на початку Першої світової війни, увійшло царське військо. Царат проводив там політику нищення ненависного для «націоналістів» (так В. І. Вернадський називає російських шовіністів) «вогнища мазепинства», жорстоко руйнуючи всі форми життя і культури української громади, що супроводжувалось гоніннями на її свідомих патріотичних провідників. Все це робилося за формального приводу «звільнення під'яремної Русі», але звелося таке звільнення до тотальної руйнації усього українського «в ім'я російської єдності».

За другого, радянського «звільнення» Західної України більшовиками, фактично – злочинним угрупованням, що зброєю захопило владу в країні, вбивцями царської родини, втім – вірними нащадками імперії, проводилась та ж сама політика царського уніфікаторства та приховане під гаслами «українізації» таке саме, як і за царя, національне гноблення українців. Щоправда, на відміну від царату, більшовики у відповідності до своїх експансіоністських устремлінь не віддали українців Буковини й Галичини на поталу «румунізації та полонізації», воліючи і..з них зробити безмовних рабів вусатого тирана.

Чого насправді не міг передбачити В. І. Вернадський, так це тієї не тільки нелюдської, а навіть не звірячої жорстокості (тварини на таке не здатні), що її *звично* проявили по відношенню до неросіян російсько-радянські кати. Коли після вторгнення німців по всіх західних землях відкрили тюрми НКВС, перед очима свідків відкрилася така жахлива картина, що нормальна людина її не здатна й уявити. І тут не слід говорити, як це роблять сьогоднішні українофоби,

що й німці проявили себе не менш страшними нелюдями – злочинами нацистів більшовицькі злочини не амністуються. Так, увійшовши до катівні у місті Самборі, люди побачили, що «по кімнатах і коридорах лежали постріляні старі, жінки і діти. Кожний із цих трупів мав зв'язані за спину колючим дротом руки, в устах повно дрібно посіченого скла або ганчірки, поламані руки, ноги і ребра, відрізані вуха, виколоті очі, а в жінок, крім того, вирізані груди й здерта шкіра». У Чорткові люди піднялися на другий поверх тюрми, де їм відкрилась така картина: «до стіни були прибиті жінки, висіли жінки розп'яті, зовсім голі, груди були вирізані, очі виколоті».

Ми сказали про «звичний» прояв варварської жорстокості, тому що так поводили себе російські колоніальні війська ще у позаминулому столітті, зокрема, у Туркестані (про що з жахом писав К. Маркс) і на Північному Кавказі. Без поблажки для себе як учасника тієї війни Лев Толстой майже документально описує таку трагічну картину, коли серед спаскуджених російськими солдатами сакль, фонтану і навіть мечеті, під завивання жінок та дітей над тілами вбитих, серед яких був і красивий хлопчик, проткнутий багнетом у спину, старі чеченці зібрались на майдані та обговорювали свою біду, але про ненависть до росіян ніхто не говорив, оскільки всі вони мали почуття, сильніше за ненависть – то було невизнання цих російських собак за людей, і така до них відраза, огида й заціпенілий подив від їхньої безглуздій жорстокості, що бажання нищити їх, як винищують пацюків, отруйних павуків і вовків, було таким же природним почуттям, як почуття самозбереження («Хаджи-Мурат»).

На жаль, подібні прояви нелюдяності завжди знаходили собі раціонально сформульовані виправдання. «Наукові» теорії нацизму щодо «вищих» та «нижчих» рас з їхніми краніологічними вигадками твердили, що недолюди, божевільні чи психічно хворі занадто обтяжливі для суспільства, і через це їх краще знищити. «Науковий комунізм», який визнавав за дійсний народ лише «трудящих», власне – робітників, бо селяни мають «подвійну», дрібнобуржуазну сутність, пропонував задля спільного блага позбавити останніх власності на засоби виробництва, оскільки вона веде до експлуатації людини людиною, а це неприпустимо, і тому їх необхідно за будь-що загнати у колгоспи, нехай і ціною голодної смерті.

Військові доктрини тотальної війни твердили, що поранених супротивників слід вбивати, оскільки вони, одужавши, можуть вбити вже тебе тощо. Так само раціонально обґрунтовувались й ідеї «відмирання» (помирання) націй через «інтернаціоналізацію» (русифікацію) народів СРСР, оскільки нації – це пережиток капіталізму, котрий «заважає» швидше досягти соціально однорідного суспільства, і тому слід якнайшвидше викорінювати всі неросійські національні мови, історію, культуру тощо.

Велике значення розуміння В. І. Вернадським ноосфери останнього періоду його творчості полягає в думці, що не все те, що має розумове, раціональне обґрунтування, насправді є явищем «розумним». За ним, як це випливає з його загальних міркувань, не може вважатися ноосферним таке історичне явище людського суспільства, де одна людина за будь-яких раціонально обґрунтованих підстав нищить або утискує іншу – фізично, духовно чи морально.

Тим самим він фактично показав, що нищення євреїв за те, що вони є євреями, або українців-селян – теж за національність, але й ще за їх економічну свободу, є злочином, як злочинними є й ті раціонально-ідеологічні «підстави», за якими ці кримінали коїлись, і ця «раціональність» до поняття ноосфери увійти категорично не може. У гранично-категоріальному аспекті подібні стосунки між людськими спільнотами виражають *агресивне* кодування *вітальності* для спільнот, що прагнуть

фізично чи соціально знищити інші нації чи класи, для останніх же тут має місце *агресивне* кодування *мортальності*.

Відносно того питання, яке тут нас цікавить, а саме, відносин між Україною та Росією, то їхні політичні зусилля ґрунтуються на універсальній для всіх спільнот базисній світоглядній формулі «життя – смертельна загроза – відведення загрози, безсмертя», але зміст її був відмінним. Для царської Росії у її розумінні грізьбу для існування становили національні «сепаратистські» рухи, через що вона кидала величезні ресурси на нищення будь-яких національних відмінностей, зокрема, між росіянами та українцями, взявши на озброєння хибне гасло «єдиного народу», спекулюючи при цьому на факті привласнення московітами самоназви українців (принаймні до 18-го ст.) як «руських».

Посилення національної самосвідомості, у нашому випадку – української, розвиток національних форм буття, мови, літератури, освіти і т. і. вважалося згубним для імперії, тоді як нівелювання націй розумілося як єдино вірний засіб гарантованого виживання Росії. За таким унітарно-центристським поглядом, безпечне життя імперії можливо достачити лише шляхом створення у країні національно однорідної спільноти (де всі стануть або «русскими», або, синонімічно, «советскими») з повною «денаціоналізацію» через асиміляцію неросійських народів, через винищення всіх їхніх самобутніх традицій, імен, мови, культури із підміною їх технічно-бездушними стандартами життя у світі уніфікованих за російськими мірками речей, однакових на всю країну.

Розуміючи це В. І. Вернадський прямо вказував на те, що Росія не повинна страшитися українського руху як такого – небезпека для Росії криється не в самому українському русі, а в тлумаченні його як шкідливого та ще й «привнесеного ззовні» у державно-національний організм Російської імперії. Він за часів, коли все українське росіянами у їхній більшості розцінювалось як неприпустимий сепаратизм та небажане підкреслення національних особливостей, прямо говорить, що за умов відходу росіян від їхньої політики обмеження розвитку української культури існування останньої «цілком сумісне з державною єдністю Росії». Звертаючись до російської громадськості, В. І. Вернадський чекає від неї «повного визнання за українською народністю прав на національно-культурне самовизначення».

Російський принцип розуміння власної безпеки, як говориться, можна зрозуміти, але не виправдати. На відміну від малих народів Росії, які майже втратили відчуття національної окремішності, а якщо вона й залишилася, то набула лише поверхневих етнографічно-фольклорних рис (таку «шароварну» культурну «автономію» у вигляді регіональних відмінностей Росія у всі часи була згідна надати й Україні). Проте українці з їхньою пасіонарністю завжди відчували свою відмінність від росіян, що не викорінили навіть десятиліття перебування під повним адміністративно-державним російським пресингом. Е. Геллнер у праці «Нації та націоналізм» відмічав, що хоча населення півдня Росії у культурному відношенні несхоже з населенням її північних районів, але, на відміну від українців, воно не відчуває цю свою своєрідність як національну.

Здається, що окреслені В. І. Вернадським вимоги українців настільки помірковані, що метрополії було б абсолютно легко на них погодитися. Нагадаємо, що за їхні межі не виходили й післяреволюційні українські сподівання, поки недалекоглядна політика <російського> уряду не призвела до Четвертого універсалу з проголошенням державного суверенітету України. Таке помилкове насичення базисної формули залишилась опорним принципом внутрішньої національної політики СРСР відносно союзних республік і сучасної Росії щодо

суб'єктів своєї федерації. В основі цієї політики лежать небезпідставні побоювання, що з таких поступок почнеться розпад утвореної шляхом повзучого поглинання інших народів держави-конгломерату.

Але варто згадати, що спроби силою присікти бажання радянських прибалтійських республік отримати більшої самостійності у зовнішніх зносинах вилилося у прискорення юридично-конституційно бездоганного виходу цих республік зі складу СРСР з наступним ланцюжковим «парадом суверенітетів».

Сучасна Росія також докладає максимум зусиль для того, щоб якщо не повернути Україну в лоно імперії, без якої, як відомо, вона й імперією бути не може, то, принаймні, утримати її у полі свого політичного та економічного впливу, хоча тепер все це є марною тратою грошей, зусиль і ресурсів і тільки веде «українську народність», як писав майже з цього приводу В. І. Вернадський, до «відхилення її інтересу в бік неросійських тяжінь».

На завершення скажемо, що саме обраний Росією принцип відносин з Україною насичує українську базисну вітальну формулу змістом, зовсім відмінним від російського. Те, що для росіян є відведенням загрози (знищення національних форм життя неросіян), для українців є якраз цією самою смертельною загрозою.

В українському виразі формули її перший член, «життя», передбачає *життя* в автентичних національних формах, котрі іншим народом варварські знищуються, перспективою чого є *смерть* цілої української нації. Відведення цієї загрози постає як відновлення *життя*, як національне *відродження*. В. І. Вернадський прямо вживає ці граничні світоглядні категорії, твердячи, що оскільки український рух «живиться корінням народного життя, то він *ніколи не згасне*». Тобто, він визначав його як незнищенний, *безсмертний*.

Радячи росіянам приймати українців як українців з усіма їх ментальними, мовними та іншими особливостями і власним національно-культурним обличчям, він вважав, що це сприяло б позитивному вирішенню українського питання для держави, яка «не відмовляється від засад правового устрою», тоді як «будь-які відтягування та відкладання цього вирішення тільки поглиблюють внутрішній розлад у державі». Таке відтягування, зрештою, і призвело до того, що через відцентрові рухи російська імперія двічі за одне століття розпадалася.

Ясно, що сторічної давнини поради В. І. Вернадського про визнання Росією українців як українців уже застаріли і мають бути доповнені порадами нашим сусідам тверезіше ставитися до відновленої української державності, відмовитись від асиметричності у всіх видах наших міждержавних зносин на користь Росії, що за умови їхнього щирого застосування у реальній політиці визначили б, зрештою, формування дійсно братерніх стосунків між дійсно братніми народами на засадах *любові*, партнерства та рівності. Це мають бути насправді розумні, гуманістичні та людяні відносини, які абсолютно відповідатимуть тому сенсу ноосфери як *мудрого* начала життя на Землі, що його вкладав у це поняття в останній свої роботи В. І. Вернадський.

У цьому плані ноосфера поки що не стала реальністю, і тому світові людські спільноти, у тому колі Росія з Україною, ще тільки мають вибудовувати її так, щоб, зокрема, змістовні «підстановки» в універсальну формулу «*життя – смерть – безсмертя*» наповнювали її не *раціональним*, але *агресивним* змістом – ствердженням власного національного життя за рахунок нищення національної вітальності інших народів, а ноосферним, *мудрим принципом* взаємної *любові*.

ALIMENTARY, AGGRESSIVE, EROTIC AND INFORMATION WELTANSCHAUUNG LIFE CODING IN THE VOLODYMYR VERNADSKY NOOSPHERE THEORY & UKRAINIAN-RUSSIAN RELATIONSHIPS

V.I. Vernadsky in his works came close to understanding the universals of culture, which are the categories of ultimate bases and codes of culture. Therefore, his idea of the Noosphere has a deep philosophical and humanistic content. Realizing this, V. I. Vernadsky is revising his initial «scientific-objectivist» understanding of the Noosphere. He enriches the meaning of the Noosphere with the concept of culture, in the framework of which he reflects on intercultural dialogue between nations (as between the «Others»), primarily between Ukrainians and Russians. The differences between them in the cultural-worldview aspect lie in a completely different understanding of the basic worldview formula common to all mankind: «Life – Mortal threat – abduction of threat, Immortality». The Russians still see the threat to their existence in the obsolete Horde paradigm. They are trying to push their outer borders far away from the center of the country, annex the occupied territories and assimilate the peoples who inhabit these territories. That is, the Russians believe that the destruction of the national characteristics of non-Russian peoples who live in the Russian political conglomerate is a prerequisite for the survival of the Russians. In contrast, for Ukrainians, this selfish policy of Russia is the most dangerous threat to the existence of the entire Ukrainian nation. The removal of this threat appears as a restoration of life, as a national Renaissance. V.I. Vernadsky directly uses these worldview categories, arguing that since the Ukrainian national movement «feeds on the roots of popular life, it will never go out». That is, he defined the Ukrainian nation as indestructible, immortal. The scientist urges Russians to abandon futile attempts (especially aggressive ones) to destroy Ukrainian national existence. Such a policy of Russia only pushes the Ukrainians further away from the Russians. He offers the Russians to build relations with Ukrainians on the basis of equality. These proposals of V.I. Vernadsky correspond with his doctrine of the Noosphere. The Noosphere excludes violence over all living things, that is, taboo all forms of aggressiveness – both attitude to nature and to people. The Noosphere affirms the life of all peoples on earth, including Ukraine and Russia, on the principles of wisdom (information code), brotherly love (erotic code) and mutually beneficial cooperation in environmental management, industry and economics (alimentary code).

Keywords: *noosphere, worldview, worldview codes, death and immortality (philos.), Holodomor, Holocaust, Ukraine, Russia, V. Vernadsky.*

МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКО-КУЛЬТУРНОЕ КОДИРОВАНИЕ КАТЕГОРИИ ЖИЗНИ В НООСФЕРНОЙ КОНЦЕПЦИИ В. И. ВЕРНАДСКОГО В СВЕТЕ УКРАИНСКО-РОССИЙСКИХ ОТНОШЕНИЙ

В. И. Вернадский в своих работах так или иначе выходил на инварианты мировоззренческих систем – категории предельных оснований и мировоззренческие коды. Поэтому его идея о ноосфере имеет глубокое мировоззренческо-гуманистическое содержание. Осознавая это, ученый пересматривает свое первоначальное «научно-объективистское» понимание ноосферы. Он обогащает содержание этого понятия понятием культуры, выходя на проблематику культурного диалога между нациями как «Другими», прежде всего – между украинцами и русскими. Различия между ними в этом плане заключаются в совершенно разном смысле, которым наполняется ими общая для всего человечества базовая универсально-культурная мировоззренческая формула «жизнь – смертельная угроза – отведение угрозы, бессмертие». Россияне до сих пор отведение угрозы для своего существования видят в устаревшей Ордынской парадигме – в как можно дальшем отодвижении от центра страны своих внешних границ через захват новых территорий и в ассимиляции народов, их населяющих. То есть, жизненно важным для себя россияне считают уничтожение национальных форм жизни коренных народов на конгломерированных в Россию землях. Для украинцев же эта глобальная политическая установка является наиболее опасной угрозой, с конечной перспективой смерти всей украинской нации. Отвод этой угрозы выступает как восстановление жизни, как национальное возрождение. В. И. Вернадский прямо употребляет эти предельные мировоззренческие категории, утверждая, что поскольку украинское национальное движение «питается корнями народной жизни, то оно никогда не погаснет». То есть, он определял его как неистребимое, бессмертное. Учитывая это, ученый призывает россиян отказаться от тщетных попыток (тем более – силовых) уничтожить все украинское, так это только все дальше отталкивает от них украинцев, и построить отношения с нами на основе равенства. Ноосфера как разумная организация жизни людей исключает (табуирует) все проявления агрессивности – как по отношению к природе, так и к людям, обеспечивая утверждения жизни народов путем построения человечных отношений между ними, в том числе – Украины и России, на принципах мудрости (информационный код), братской любви (эротический код) и общего, через взаимовыгодное сотрудничество, удовлетворения материальных жизненных потребностей (алиментарный код).

Ключевые слова: *ноосфера, мировоззрение, мировоззренческие коды, смерть и бессмертие (филос.), Голодомор, Холокост, Украина, Россия, В. Вернадский.*

ПРОБЛЕМА РІВНИХ МОЖЛИВОСТЕЙ ТА УКРАЇНСЬКЕ НАЦІОНАЛЬНЕ БУТТЯ У СВІТЛІ ВЧЕННЯ Г. СКОВОРОДИ ПРО НЕРІВНУ РІВНІСТЬ

УДК 130.2; 177.5; 342.722.1+724:
Доповідь: **XII-ті Шинкаруківські читання – Міжнародна науково-практична конференція «Проблеми людини українських реаліях: надії та сподівання» – Товариство «Знання» України – (Київ – 21 квітня 2017 р.)**
Публікація: в ред. зб. «Шинкаруківські читання»

Переконання Г. Сковороди про природну та божественну сутність нерівності людей розглянуто у контексті проблеми збереження та розвитку українських національних культурно-світоглядних цінностей. Перший аспект нерівності проявляє себе у тому, що ми, українці, відмінні від інших, але не гірші і не кращі за них, нерівні у своїх відмінностях, але рівні у праві ці особливі риси мати. Другий розмисел Г. С. Сковороди розглянуто у контексті духовних підстав національно-патріотичної самоідентифікації українців. Мова йде про ті традиційні культурно-світоглядні цінності українського народу, котрі завжди надихалися Божественним Одкровенням. Отже, ми маємо бути рівними з іншими народами у цивілізаційних досягненнях і нерівними (відмінними) у культурних формах та у своїй Святій Вірі з її власним, Святого Письма, розумінням гріховності, котру зараз толерує щодо різного ґатунку девіацій частина секуляризованого суспільства.
Ключові слова*: Г. Сковорода, нерівна рівність, національна ідентичність, європейський вибір України, сенс національного буття, Святе Письмо, гріховність та праведність*

Незаперечний факт нерівності людей у соціальному, політичному, національному планах завжди вважався проявом соціальної несправедливості. Відповідно, вже на початку людської історії з'являлися політичні теорії егалітарного кшталту, котрі окреслювали загальні контури такого суспільства майбутнього, де цю «несправедливість» буде усунуто і всі люди стануть рівними. Недаремно частину таких учень називали «соціальними утопіями», тобто, теоріями, яким немає місця (топосу) в реальності.

Тим не менш, подібні настанови, навіть із спробою їхньої реалізації, продовжували виникати. Вперше вголос про необхідність втілення теорії соціальної рівності через соціальну революцію заговорили французькі «глупцы», як їх називав Г. С. Сковорода, і ця практика, зрештою, втілилась у рівність всіх революціонерів та контрреволюціонерів перед гільйотиною з наступною реставрацією монархії.

Що ж протиставляє таким твердженням Г. С. Сковорода? По-перше, він говорить про те, що нерівність людей закладено від Природі. Це не означає, що вона від самого початку когось наділяє усіма благими рисами, а когось – поганими, або когось з надлишком одаровує, а комусь і простого жалкує.

Наш мудрець пише: «Вечная Правда Блаженныя Натуры никого не обижает», але вона робить усім «равное во всем неравенство». Обґрунтовує філософ це на прикладі Крота і «звера Линкса», який, «по Сказкам» «имеет столь Острый Взор, что на несколько Аршин Землю прозирает. Сей, в Земле увидев Крота, начал смеятся слепоте его. – Если бы ты, негодная Тваришка, имел моей Прозорливости Сотую Долю, ты бы мог проникнуть сквозь самой Центр Земли. А теперь всїо щупаеш, слеп, как безлунная Полночь… – Пожалуй, перестань хвастать, – отвечал Крот. – Взор тебе острый, но Ум весьма слеп. Если тебе дано, чего я лишен, и я ж имею, чего у тебе нет. Когда помышляеш о Остром твоем Взоре, тогда не забывай и Остраго моего Слуха. Давно бы имел, если бы для мене нужны были, Очи» [1].

По-друге, для Григорія Сковороди така рівна в усьому нерівність визначена Богом: «Воля Божїя есть то Верх и Закон Законов. Не ходи далее… Никого он не

обижает, вливая Закон сродностей. Один к одному, другїй к другому, сотый к сотому, хотя к подлому Званїю, или Ремеслу, но не к безчестному, а для его забавному и полезному, если устремляется с Богом, щаслив» [2, с. 667]. Іншими словами, у тому, до чого тяжіє людина у своєму житті, є певні моменти, визначені божественними причинами, а оскільки ці схильності від початку є нерівними, то нерівним є й соціальний статус людини. Але зовсім не цей статус визначає реальне соціальне самопочуття людини: «Не чудо ли, что один в изобилїи скуден, а другой в скудости доволен?» [2, с. 668].

Як ілюстрацію цієї своєї думки Г. С. Сковорода наводить далі свій знаменитий приклад фонтану: «Бог богатому подобен Фонтану, наполняющему различные сосуды по их вместности. Над Фонтаном надпись сїя: «Не равное всем равенство». Льются из разных трубок разные Токи в разные Сосуды, вкруг Фонтана стоящїе. Меншїй сосуд менее имеет. Но в том равен есть большему, что равно есть полный. И что глупее, как равное равенство, которое Глупцы в Мїр ввесть всуе покушаются? [2, с. 669].

Як можна було б задіяти вказані особливості індивідуального буття особи взагалі до проблеми створення суспільства рівних можливостей для особистості як носія національних цінностей та формування національно-патріотичних світоглядних установок громадян нашої країни?

Перше міркування Г. С. Сковороди має у цьому контексті розумітися як установка на повне відкидання поглядів щодо власної як меншовартості, так і «великовартості». Ті позитивні риси, що їх мають українці, не мають бути розцінені як підстава для пихатості та самовихваляння. Те, що у нас є якісь природжені позитивні риси, разом з тим означає, що деяких добрих рис, яких мають інші нації, у нас немає.

Національне буття визначає національну свідомість, і те, як самі себе визначають українці, є, зрештою, підсумком вікового досвіду виживання та самозбереження. З огляду на це, виходячи з постулату, що немає добрих та поганих націй, українці мають вибудовувати власну національну ідентичність не через приниження інших народів, пошуку в них реальних або вигаданих недоліків, а через самодостатнє самоствердження, в якому любов до Батьківщини не буде лише пустою формою національного самозвеличення, часто – безпідставного. Нерівна рівність тут проявляє себе у тому, що ми – відмінні від інших, але не гірші і не кращі за них, нерівні у своїх відмінностях, але рівні у праві ці особливі риси мати.

Другий розмисел Г. С. Сковороди торкається духовних підстав національно-патріотичної самоідентифікації українців. Мова йде про ті традиційні культурно-світоглядні цінності українського народу, котрі завжди надихалися Божественним Одкровенням.

Разом з толеруванням цінностей інших націй, в першу чергу – європейських, якими б вони не були неприйнятними для нашої ментальності, ми маємо послідовно працювати над збереженням тих духовних настанов, котрі є визначальними для української духовності, коли пріоритетними визнаються моральні цінності, а не досягнення статку за рахунок спустошення душ.

Відповідно, ставлячи перед собою історичні задачі на близьку та далеку перспективу, українці повинні робити акцент не на створенні суспільства споживання (хоча заможне буття українців при цьому не виключається, а, навпаки, передбачається, адже неприпустимо, щоб така досить велика «судина», як Україна, була «наповнена» у сенсі добробуту наполовину чи менше за її реальну «ємність»), а на суспільстві, котре живе не за зручно-цивілізаційними, а за культурними

нормами (М. Бердяєв). Бути рівними з іншими народами у цивілізаційних досягненнях і нерівними (відмінними) у культурних формах – це теж прояв рівної нерівності.

Зрозуміло, що вказані особливості національної *сутності* української нації мають бути втіленими в автентичне національне *буття*, коли *єдність сутності та існування* дасть, кінець-кінцем, сформований і завершений *сенс національного життя*. Щоправда, на заваді цьому стоїть проблема особистісної національної ідентичності як такої.

Не дивлячись на те, що за останні часи спостерігається тенденція до універсалізації самого поняття «ідентичність», поряд з логічним та філософським аспектами даного поняття центральне місце з кінця минулого століття міцно посіла традиція артикулювання його переважно у соціогуманітарній площині. Наближення цих підходів власне до проблеми національно-культурної ідентичності вимагає розрізнення національної ідентифікації особою самої себе (самоідентифікація) та ідентифікування її іншими національними суб'єктами.

Загальновизнаною особливістю національно-культурної ідентичності частини етнічних українців Сходу та Півдня України вважається її слабкість, недостатність. Підтвердження такої думки знаходять у нездатності даної частини нашого народу адекватно та у повному обсязі усвідомити свою приналежність до історичних коренів української нації і таке ж слабке володіння або повне неволодіння рідною мовою тощо. На цій підставі робиться висновок про те, що українська нація має не досить високий ступень консолідованості, що, зрештою, становить загрозу як територіальній цілісності країни, так і її державності взагалі.

Шляхи нейтралізації подібної загрози вбачають у підвищенні міри національної самоідентифікації зденаціоналізованих українців, відродженні нашої рідної мови в її повсякденному функціонуванні, у формуванні почуття органічної належності не тільки до політично-державної, але й до етнічної української спільноти в її культурно-історичному вимірі.

В ідеалі вимальовується така бажана модель, де в єдиній та неподільній національній державі всі її громадяни, тим більше – представники державоутворюючого етносу, мають адекватну національно-етнічну та національно-політичну самоідентифікацію, визнаючи себе українцями – єдиним автохтонним населенням сучасної Європи, відчувають як приналежність до всього комплексу культурно-історичного спадку української нації, так і до європейської (а у витоках – індоєвропейської) сім'ї народів, та вимагають від зовнішніх «ідентифікаторів» (часто політично заангажованих) припинення прагнень віднести їх до іншої (зазвичай російської) нації або, принаймні, до російськомовного населення, в якого із свідомими іноземними росіянами начебто є більше спільних рис, ніж із свідомими українцями.

Така модель є за своєю суттю позитивною (не заперечувальною, а стверджувальною), хоча момент негації тут, як і в будь-якому ствердженні, існує – стверджуючи одне, ми тим самим заперечуємо інше, протилежне), і саме у цих вимірах вона має формуватися. […]

Отже, всі ми, такі нерівні за статком, смаками, талантами, здібностями, інтересами, життєвими уподобаннями тощо маємо бути рівними між собою в одному – в своєму українстві. І нехай благодійний внесок пенсіонерки на АТО у десять гривень і мільйона фінансова допомога нашому війську власника великого заводу у кількісному плані є нерівними, їхня відданість Україні у цьому буде рівною.

Література

1. **Сковорода Г.** Басня 24. Крот и Линкс // **Повн**. акад. зб. творів / За ред. проф. Л. Ушкалова – Харків-Едмонтон-Торонто: Майдан, 2011 – 1400 с. – сс. 169-170.
2. **Сковорода Г.** Разговор, называемый Алфавит, или Буварь Мира // **Повн**. акад. зб. творів / За ред. проф. Л. Ушкалова – Харків-Едмонтон-Торонто: Майдан, 2011 – 1400 с. – сс. 645-728.

THE PROBLEM OF EQUAL OPPORTUNITIES FOR PEOPLE AND UKRAINIAN NATIONAL LIFE IN THE LIGHT OF H. SKOVORODA'S TEACHINGS ON UNEQUAL EQUALITY

The views of H. Skovoroda on the natural and divine origin of the inequality of people are examined in the context of the preservation and development of Ukrainian national cultural worldview values. The first (natural origin) aspect of inequality manifests itself in the fact that we, Ukrainians, being no worse and no better than other nations, are different from them, and therefore are unequal with them in our differences. But if all nations rightfully have their own various features, then specifically in this right all these nations will be equal to each other. The second reflection of H. Skovoroda (divine origin of the inequality) is considered in the context of the spiritual foundations of the national self-identification of Ukrainians. The traditional cultural and worldview values of the Ukrainian people have been inspired from time immemorial by Divine Revelation. Thus, we must be equal with other peoples in common civilizational achievements and unequal (distinct) with our own, from the Holy Scriptures, understanding of sinfulness, to which some part of the modern secularized world community is now not only tolerant, but elevates to the rank of dignity and superiority over the righteous
Keywords: H. Skovoroda, unequal equality, national identity, the European choice of Ukraine, the meaning of national life, Holy Scripture, sin and righteousness

Reference

1. **Skovoroda H.S.** (2011) *Basnya 24. Krot i Links* [*Fable 24. Mole and fairy-tale Beast by name «Links»*] // **Povna** akademichna zbirka tvoriv; *Maydan*, Harkiv–Edmonton–Toronto – 1400 p. – pp. 169-170.
2. **Skovoroda H.S.** (2011) *Razgovor, nazyivaemyiy Alfavit, ili Bukvar' Mira* [*A Conversation called the Alphabet, or World ABC-book*] // **Povna** akademichna zbirka tvoriv; *Maydan*, Harkiv–Edmonton–Toronto – 1400 p. – pp. 645-728.

ПРОБЛЕМА РАВНЫХ ВОЗМОЖНОСТЕЙ И УКРАИНСКОЕ НАЦИОНАЛЬНОЕ БЫТИЕ В СВЕТЕ УЧЕНИЯ Г. СКОВОРОДЫ О НЕРАВНОМ РАВЕНСТВЕ

Взгляды Г. Сковороды относительно естественной и божественной природы неравенства людей рассмотрены в контексте проблемы сохранения и развития украинских национальных культурных мировоззренческих ценностей. Первый аспект неравенства проявляет себя в том, что мы, украинцы, будучи не хуже и не лучше других наций, отличаемся от них, и потому неравны с ними в своих различиях, но равны в праве эти различия иметь. Второе размышление Г. С. Сковороды рассмотрено в контексте духовных оснований национально-патриотической самоидентификации украинцев. Речь идет о тех традиционных культурно-мировоззренческих ценностях украинского народа, которые всегда вдохновлялись Божественным Откровением. Таким образом, мы должны быть равными с другими народами в общих цивилизационных достижениях и неравными (отличными) в культурных формах и в своей Святой Вере с ее собственным, от Священного Писания, пониманием греховности, к которой сейчас часть секуляризованного сообщества относится не просто терпимо, а возводит ее в ранг достоинства и превосходства над праведниками.
Ключевые слова: *Г. Сковорода, неравное равенство, национальная идентичность, европейский выбор Украины, смысл национального бытия, Священное Писание, греховность и праведность*

УКРАЇНСЬКА НАЦІОНАЛЬНА РЕЗИСТЕНЦІЯ

УДК 130.2; 323.1+12+13+14; 159.953.3
323.1+12+13+14; 355.425.4; 394.46
Доповідь: **Міжнародна наукова конференція «Дні науки філософського факультету Київського національного університету імені Т. Г. Шевченка» – (Київ, 26-27 квітня 2018 р.)**
Публікація: **Дні науки філософського факультету – 2018 – Міжн. наук. конф.: 26-27 квіт. 2018 р.: [матеріали доповідей та виступів] – Ч. 4 – редкол.: У. В. Мовчан та ін. – К.: Вид.-поліграф. центр «Київський ун-тет», 2018 – 153 с. – сс. 83-85.**
Електронна версія:
http://www.phildep.univ.kiev.ua/uploads/editor/Files/Dny%20nauky/2018/%D0%94%D0%BDi_%D0%BD%D0%B0%D1%83%D0%BA%D0%B8_%D0%A7.4.pdf

Національна резистентність визначається у першу чергу збереженням автентичної національної ідентичності. Чинниками її збереження є національна пам'ять, креативна творчість та соціальні естафети, а також здатність нації давати адекватну відповідь на ті історичні виклики, що загрожують їй знищенням. Попри історичні поразки, українська нація постійно відновлювала свій опір таким спробам. Причиною поразок українських визвольних змагань було те, що ідея національного відродження прив'язувалася до інших ідей – релігійної (пішли під руку «православного царя»), соціально-класової (українські комуністи хотіли збудувати «Червону Україну»), абстрактно-демократичної (прийняли гасло «Демократичні права людини стоять вище за її національні права»). Сучасний етап дає підстави сподіватися, що українська національна ідея, котра виступає тепер у «чистому» вигляді, остаточно переможе.
Ключові слова: *нація, національне відродження, опір асиміляції, українська національна ідея*

Історія знає багато прикладів, коли колись потужні та успішні в історичному плані народи (ассирійці, кіммерійці, скіфи, готи та інші), що легко завойовували нові землі та підкорювали собі інші народи, або зовсім зникали з історичної арени, залишаючи про себе лише непевні згадки у місцевих топонімах чи гідронімах, або розпорошувались серед інших народів, втрачаючи власну територію та стаючи етнічною групою, або цілком безіменно асимілювались. Водночас існує чимало народів, котрі, попри зміни етнічного субстрату та суперстрату і культурні та мовні переміни змогли, тим не менш, зберегти власну національну ідентичність. Цю здатність можна визначити як національну резистентність нації (народу), яка у першому наближенні постає як збереження національної собітотожності, попри негативні зовнішні впливи та власні культурні та етнічно-субстратні трансформації.

Отже, національна резистентність визначається у першу чергу збереженням національної ідентичності. При цьому передусім слід зазначити, що мова йде про автентичну ідентичність, а не про симулякрову фольклорно-шароварну національну видимістну форму національної екзистенції (на яку погоджувались різного роду асимілятори), позбавлену реального змісту, коли декоративні національні форми приховують відсутність реального національно-змістовного життя даних народів

Необхідними, але недостатніми чинниками збереження національної ідентичності є національна пам'ять, <символічна> креативна творчість та соціальні естафети. Проте для того, щоб національна автентична ідентичність слугувала справжньою підставою для опору нації усім спробам її асимілювання, важливо, щоб історична пам'ять була світоглядною, тобто, була не просто знанням про власне минуле, а певною світоглядною установкою, далі, щоб творча креативність у вигляді відтворення національно-культурних форм буття відповідала глибинним формам світобачення та світосприйняття, та, нарешті, щоб соціальні естафети мали ефект чинника, що з різних поколінь, і «мертвих, і живих, і ненароджених», утворює

цілісний національний організм, де кожен представник нації відчуває себе органічною частинкою цієї надіндивідуальної спільноти.

Недотримання цих вимог є прямим шляхом до смерті нації, навіть тоді, коли зденаціоналізовані індивідуальні її представники продовжують жити звичайним людським життям – їсти, пити, ходити на роботу, дивитися телевізор тощо. Саме такою, позбавленою національних рис мріяли бачити «нову радянську людину» російські шовіністи, коли на величезних теренах СРСР всі форми життя уніфікувалися як в культурній, так і в побутовій сферах.

Саме ці ключові елементи української національної резистенції ставали об'єктом атак асиміляторів. Історичну пам'ять витравлювали шляхом переписування та фальсифікації літописів, знищенням книг та історичних документів (відомо, що бібліотеку Києво-Могилянської академії підпалили заслані Петром Першим під виглядом ченців російськи шпигуни), викладом історії України з російсько-імперських позицій тощо.

Лінгвоцид української мови відбувався як через пряму її заборону, так через «м'яке» придушення у вигляді поступового зменшення викладання нею дисциплін у школах та вишах, витіснення з медійного простору тощо. Креативно-творчий аспект національної ідентичності піддавався нищенню через уніфікацію всіх форм культурного життя в СРСР за зденаціоналізованими стандартами, коли навіть назву хліба «Паляниця» у 1980-х в Україні замінили на назву «Хлеб батонообразный», а на всю країну від Прибалтики до Приамур'я було два-три однакових назв пива.

Обрядово-ритуальний аспект національного буття з огляду на фольклорно-християнський синкретизм викорчовувся під виглядом боротьби з «релігійним дурманом» у кращі часи, або розцінювався як прояв «українського буржуазного націоналізму» з розстрілами та засланнями – у гірші. Національна українська соціальна естафета руйнувалась завдяки планової міграції українців у деукраїнізовані міста, на «будови соціалізму» тощо, що приводило до розриву поколінь та втраті національного укорінення.

Ще один важливий момент, котрий визначає резистентність нації – це її здатність дати адекватну відповідь на ті історичні виклики, що загрожують їй знищенням. Показово, що чим відвертішими є такі спроби, тим більш згуртованою та консолідованою виступала українська нація. У тому й криється небезпека «повзучої» асиміляції, що вона, не загострюючи ситуацію, «присипляє» пильність нації, нівелює її рішучу відповідь. Цьому сприяла «хвильова» політика російських асиміляторів, котрі, як тільки виникала небезпека опору їхній політиці, «відкочувались» назад, на певний час заохочуючи все українське, як під час Другої світової війни чи хрущовської «відлиги», але потім безжалісно все проросле у той час українське «викошуючи».

Внаслідок такої політики українці вже у середині 1970-х років опинились на межі національної смерті, коли українська мова освіти, кіно, книг, преси майже втратила свою аудиторію, наслідки чого ми спостерігаємо ще й тепер. Нація повільно, але непомітно для себе гинула. Але як тільки асиміляторські спроби стають вже цілком відвертими, українці заходять у собі сили для потужної та одностайної відповіді. Так було за часів гранично небезпечної полонізації та покатоличення, ліквідації більшовиками національної української держави та, зрештою, цілковитого підпорядкування України, що вже отримала незалежність, Російській федерації за часів Януковича, коли громадяни сусідньої держави навіть посіли ключові державні пости.

Історичні поразки українського визвольного руху обумовлювались тим, що ідея національного відродження, принаймні, у трьох вищезгаданих випадках, контамінувала з іншими політично-світоглядними ідеями. У першому випадку національна ідея поєднувалась з ідеєю збереження релігійної собітотожності, і віддавшись під руку «православного царя», українці згодом на тривалий час втратили й власну церкву, і державну перспективу.

Другий випадок демонструє поєднання української ідеї з ідеєю соціально-класовою, коли українські комуністи хотіли збудувати «Червону Україну», не розуміючи того, що комуністичне вчення ґрунтується на розумінні нації як історичного явища, котре має зникнути, хоча, по суті, в СРСР мова йшла про зникнення всіх націй, окрім російської.

Третій випадок (і, частково, другий, доби УНР) свідчить про хибність поєднання національно-визвольного руху з відверненими демократичними гаслами, коли у 1991 р. і пізніше у ходу був вислів «Демократичні права людини стоять вище за її національні права», що цілком у демократичний спосіб привело до влади спочатку перефарбованих радянських номенклатурників, а потім – організоване злочинне угрупування, цілковито залежне від такого ж ОЗУ при владі у сусідній країні.

Четвертий етап дає підстави сподіватися, що українська національна ідея, котра виступає тепер у «чистому» вигляді, не дивлячись на всі перешкоди, остаточно ствердиться у вигляді непохитного національно-державного буття українського народу.

UKRAINIAN NATIONAL RESISTANCE

National resistance is determined primarily by the ability of folk to keep an authentic national identity. The factors of this keeping are the national memory, symbolic creative work and social relay races, as well as the nation's ability to give an adequate response to the historical destruction challenges. Despite a series of historical defeats, the Ukrainian nation constantly renewed own resistance to any assimilation attempts. The main reason for the defeats was that the idea of national revival was tied to other ideas – religious one (came under the arm of the «Orthodox Tsar»), communism or socialism idea (the Ukrainian Communists wanted to build the «Red Ukraine»), abstract democratic idea (adopted the slogan «Democratic human rights are superior to a national human rights»). The current stage gives reason to hope that the Ukrainian national idea, which now appears in a «pure» form, will finally win.
***Keywords**: nation, national revival, resistance to assimilation, Ukrainian national idea*

УКРАИНСКАЯ НАЦИОНАЛЬНАЯ РЕЗИСТЕНЦИЯ

Национальная резистенция определяется в первую очередь способностью к сохранению аутентичной национальной идентичности. Факторами этого сохранения выступают национальная память, символическое креативное творчество и социальные эстафеты, а также способность нации давать адекватный ответ на исторические вызовы, угрожающие ей уничтожением. Несмотря на ряд исторических поражений, украинская нация постоянно возобновляла свое сопротивление таким попыткам. Основной причиной исторических поражений украинского освободительного движения было то, что идея национального возрождения привязывалась к другим идеям – религиозной (пошли под руку «православного царя»), социально-классовой (украинские коммунисты хотели построить «Красную Украины»), абстрактно-демократической (приняли лозунг «Демократические права человека стоят выше его национальных прав»). Современный этап дает основания надеяться, что украинская национальная идея, которая выступает теперь в «чистом» виде, окончательно победит.
***Ключевые слова:** нация, национальное возрождение, сопротивление ассимиляции, украинская национальная идея.*

СТРУКТУРИ ІСТОРИЧНОЇ ПАМ'ЯТІ УКРАЇНСТВА – ОСНОВА НАЦІОНАЛЬНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ – ЯК ОБ'ЄКТИ АСИМІЛЯТОРСЬКИХ АТАК

УДК 130.2; 323.1+12+13+14; 159.953.3; 323.1+12+13+14; 355.425.4; 394.46:
Доповідь 1 **(частково): «Універсально-культурний зміст національної резистентності». Філософсько-антропологічні читання «Проблема людини в українських реаліях: екзистенційний вимір» – Ін-т філософії імені Г. С. Сковороди НАН України – (Київ, 6 жовтня 2017 р.);**
Доповідь 2 **(частково): «Універсально-культурний аспект української національної резистенції». Філософсько-антропологічні читання «Проблема людини в українських реаліях: минувщість і сьогодення» – Ін-т філософії імені Г. С. Сковороди НАН України – (Київ, 5 жовтня 2018 р.)**
Доповідь 3**: Українські національна ідентичність, національна пам'ять та національна резистентність – Всеукраїнська науково-практична конференція з міжнародною участю «Тоталітаризм як систем знищення національної пам'яті» – Львівський національний медичний університет (Львів, 11 – 12 червня 2020 року).**
Публікація: **Гілея: науковий вісник – Вип. 144 (No 5) – Ч. 2 – Філософські науки – НПУ ім. М. Драгоманова – К. : Видавництво «Гілея», 2019 – 135 с. – сс. 48-52.**
Скорочений варіант **(частково):Українські національна ідентичність, національна пам'ять та національна резистентність // Тоталітаризм як система знищення національної пам'яті: зб. наук. праць за матеріалами всеукраїнської науково-практичної конференції з міжнародною участю 11-12 червня 2020 року / наук. ред. Тетяна Єщенко. – Львів: Друкарня Львівського нац. медичного ун-ту імені Данила Галицького, 2020 – 556 с. – 226-229.**

*У дослідженнях російщення України воно часто розглядається суто описово, не систематично, без з'ясування того, що с**а**ме було кінцевою метою нищення форм українського буття та, головне – чому саме цих форм. Відповідь на це питання полягає у тому, що асимілятори прагнули знищити передусім ті предметні носії українського національного світу символів, смислів та значень, котрі гарантували відтворення української національної ідентичності. Це її відтворення забезпечувалось колективною історичною пам'яттю, причому – структурованою. Отже, кінцевою метою асиміляційних атак на все українське були конкретні структури нашої історичної пам'яті. Цими структурами є такі виокремлені А. Ассман види історичної пам'яті, як пам'ять письма, **о**бразу, тіла та сакральних місць, котрі в українських реаліях конкретизуються у такі об'єкті асиміляції, як 1) правопис та лексика, книги, архіви, історичні документи (письмо), далі, 2) національна символіка та символічні речі (**о**брази), 3) травматична тілесна пам'ять (пам'ять тіла), передусім – Голодомору, та, нарешті, 4) сакральні місця національної пам'яті, у першу чергу – храми та пам'ятники. Ці структури національної пам'яті найбільше за інші піддавались асиміляторським атакам через те, що сумарне нищення української національної самобутності автоматично мало би призвести до втрати національної ідентичності українців, тобто, до загибелі української нації, про що й дотепер мріють російські шовіністи.*
Ключові слова*: національна ідентичність, історична пам'ять, пам'ять письма, **о**бразу, тіла та сакральних місць, русифікація України, А. Ассман.*

Націю неможливо штучно створити,
але її можна навмисно знищити

Про процеси тотальної русифікаторської асиміляції України написано багато. Детально описані конкретні прояви нищення матеріальних пам'яток українців, форм нашого національного буття, мови та культури. Одначе постає *проблемне питання* – що с**а**ме було кінцевою метою нищення форм українського буття та, головне – чому саме цих форм? Відповідь на це питання становить *мету* даної роботи, і у першому наближенні вона полягає у тому, що асимілятори прагнули знищити передусім те, що гарантувало неперервність історичного існування нації, тобто, те, що забезпечувало існування українського національного світу смислів, знаків. символів та значень, котрі, у свою чергу, визначали стабільність та тяглість буття

українського народу на підставі сталого відтворення за їхньою допомогою української національної ідентичності.

Вочевидь, що ця національна ідентичність включає до себе складний комплекс аксіологічних національно-світоглядних та національно-ментальних установок, що складаються протягом історичного процесу формування та становлення нації. Мова йде про національну (а раніше – етнічну) колективну свідомість як сукупність утримуваної у цій свідомості інформації про себе і про свою націю. Сам**е** ж це утримування забезпечується механізмами пам'яті.

Знати себе як себе – це означає відрізняти себе від інших як інших, що є головною запорукою національного спротиву будь-якій асиміляції. І навпаки, національне чи етнічне безпам'ятство – це пряма дорога до зникнення національної чи етнічної спільноти, розчинення її у чужому етносі чи народі. Через це на перший план тут цілком слушно починає висуватися поняття історичної пам'яті в усіх її різновидах.

Відповідно, асиміляційні процеси під запропонованим кутом зору нами розглядаються с**а**ме у контексті спроб асиміляторів знищити українську національну пам'ять задля повної руйнації визначеної нею національної ідентичності. Отже, *задачею* статті є відстеження на конкретних прикладах стратегічно продуманих асиміляційних атак на певні структури історичної пам'яті українців як *утримувачів* та *відтворювачів* національної ідентичності. При цьому ми будемо говорити не про історичну пам'ять взагалі як різновид колективної культурної пам'яті (Морис Хальбвакс [5]), котра також є об'єктом маніпуляцій [2, сс. 231, 234], а про *структуровану* історичну пам'ять як чи не найважливіший чинник збереження національної самоідентифікації.

Цими структурами є такі виокремлені Аляйдою Ассман види історичної пам'яті, як пам'ять *письма*, ***о**бразу*, *тіла* та *сакральних місць* [1, сс. 190-346], котрі в українських реаліях конкретизуються у таких об'єктах асиміляторських атак, як *правопис* та *лексика*, а також пам'ятки писемності – *книги*, *архіви*, *історичні документи* (письмо), далі, *національна символіка* та *символічні речі* (**о**брази), котрі забезпечують укорінення кожної особистості у своїй нації, *травматична тілесна пам'ять* (пам'ять тіла) українців, передусім – <пам'ять про> *Голодомор*, та, нарешті, *сакральні місця національної пам'яті*, у першу чергу – храми та пам'ятники.

Нищення українського правопису та оригінальної лексики. Не маючи можливості відразу ліквідувати українську мову, хоча у цій справі російським асиміляторам багато чого вдалося зробити, вони прагнули знищити передусім матеріальні носії українського слова – книжки та документи. Ними також ставилася свідома задача нівелювання самобутності українського правопису та поступового елімінування специфічно українського, відмінного від російського, лексичного складу мови, що мало сприяти оголошенню української мови звичайним місцевим діалектом «великорусского языка». Це, зрештою, за маніакальною ідеєю росіян про «один народ», мало б сприяти повному розчиненню українців «в русском море» (О. Пушкін).

Виконання першої задачі втілювалось у максимальному зближенні українського правопису з російським, а другого – у прямій забороні вживання цілої купи слів. Деякі наші природні слова були оголошені «буржуазно-націоналістичними» та вилучені зі словників, і діло дійшло до того, що росіяни заборонили навіть літеру ґ, чим хотіли знищити фонетичні особливості нашого мовлення та вимовляння. Прийнятий у 1927-1928-му роках «харківський» правопис був визнаний націоналістичним, а більшість учасників Правописної конференції у 1937 році комуністичними катами було розстріляно. Пізніше приймались й інші редакції українського правопису – у 1945-1946-му та у 1959-1960-му роках, підлаштовані

під виконання російського завдання «забезпечити єдність з правописами братніх народів Радянського Союзу, особливо російського». Якби не останнє зауваження, то ідеологічний штамп виглядав би нісенітницею – як можна було українському правопису мати єдність з естонським чи татарським правописами? Ясно, що на увазі мався правопис саме російський.

Після відновлення незалежності в Україні робилось декілька спроб реформи правопису, останній – у 2018 році, проте, на жаль, ми ще й досі користуємося тим правописом, який, попри даремні зусилля відомих мовознавців та письменників, щоправда, приголублених радянською владою преміями, посадами та званнями, був насильно, через репресії розробників автентичного українського правопису, нав'язаний українцям Сталіним та Кагановичем.

Видані за радянських часів українсько-російськи чи російсько-українськи словники цю «єдність» забезпечували настільки буквально, що вони були, внаслідок впровадження в український правопис російських кальок, по суті, російсько-російськими словниками, тоді як власне українські лексеми при цьому часто ігнорувались, і це при тому, що російська мова щодо української серед споріднених мов є найбільш віддаленою.

У цілому мовна політика царської Росії та СРСР полягала у планомірному звуженні функціонування української мови, починаючи від закриття українських шкіл та вишів як в України, так і за межами, в інших республіках, передусім в РСФСР, і закінчуючи наполегливими рекомендаціями заміни української мови російською у діловодстві, звітах, освіті та культурі в самій Україні та визнанні російської мови фактично загальнодержавною в СРСР (чого варта хоча б вимога написання дисертацій, окрім робіт з української мови, виключно російською).

Українське писемне слово у полум'ї кострищ. Ще однією формою нападу на *письмо* як структурний елемент української історичної пам'яті були гоніння на її писемні пам'ятки – рукописні чи друковані книжки, а також на українські архівні документи. У 1693 році Московський Патріархат у листі до Києво-Печерської лаври забороняє друк будь-яких книг українською. У 1709 та у 1720 роках Петро Перший дублює цей указ, прямо вказуючи, що робиться це задля того, «дабы в них особливого (тобто, українського – О. К.) наречия не было». 1876-го року царем Олександром Другим видається Ємський указ, за яким друк книжок на «малоросийском наречии» також заборонявся.

Боротьба московитів з українською писемністю відбувалася й у суто варварський спосіб, гідний ординців – через знищення книг в українських бібліотеках та архівних документів у сховищах. Триста років тому, у 1718-му році підіслані царем Петром Першим переодягнені на ченців палії знищили бібліотеку Києво-Печерської Лаври. Екскурсоводи у Лаврі, що тепер належить УПЦ Московського Патріархату, а фактично – Російській Православній Церкві, розповідають цілком у дусі звичної для росіян фальсифікації історичних фактів, якщо вони свідчать не на їхню користь, що пожежа виникла через свічку, котра й підпалила келію. Насправді займання почалось у декількох місцях бібліотеки, що однозначно вказує на навмисний підпал.

Чорну справу Петра продовжила Катерина Друга – за її правління, у 1780 році, згоріла бібліотека Києво-Могилянської академії, і такі ексцеси з нею траплялись не один раз. Хоча прямих свідчень розпорядження цариці щодо підпалу немає, але знаючи, як вона ставилась до історичних документів, знищуючи оригінали літописів та фальсифікуючи копії в інтересах Росії так, що в них завжди був «примес лжи» (М. Карамзин), легко припустити, що вона мала у цьому прямий інтерес.

Широкого міжнародного розголосу набула пожежа у бібліотеці АН УРСР у 1964 році, підпалена агентом КДБ, котрий розклав на полицях фосфор. Особливо сильно постраждали фонди відділу україніки. Над палієм навіть відбувся суд, але – за сценарієм таємної політичної поліції, котра мотиви підпалу звела до особистих стосунків – помсти співробітника російського відділу директорові, але чомусь у вигляді нищення книг українського відділу.

Іноді палили вилучені книжки і без підпалу бібліотек. Цар Московський Олексій Михайлович та патріарх Філарет своїм указом у 1627 році наказали зібрати книги українського друку та спалити. В Андрусівський угоді з поляками росіяни вимагали, щоб автори українських книжок (названих «воровскими») та їхні видавці були «смертью казнены и книги собрав сожжены». Петро Перший видав наказ, за яким з усіх монастирів мали звести нібито для переписування старовинні книги, акти, документи та рукописи, але насправді їхні оригінали нищилися, і тільки тому, що були українськими. Так, російський куратор Київської округи наказав спалили весь наклад видання байок Леоніда Глібова.

Переписувачі історії у російських інтересах були прямо зацікавлені у тому, щоб знищити пам'ять українців про своє духовне, економічне та політичне минуле – адже у лаврській та інших бібліотеках зберігалися рукописні книги та манускрипти ще часів княжої доби, дарчі грамоти благодійників, за котрими визначались об'єкти власності монастирів, грамоти князів, можновладців та гетьманів тощо. Припускають, що у полум'ї згоріли рештки бібліотеки Ярослава Мудрого та якісь окремі джерела, що сходять до поганських часів (літописець Нестор ними ще користувався), політичні та дипломатичні документи, у тому колі й ті, що стосувались зносин козаків з Московією.

Українські символи та образи під ударами асиміляторів: смерть за прапор. Укорінені в український національній свідомості власні, оригінальні *образи-символи* теж зазнали потужних атак асиміляторів, котрі можна визначити одним гаслом – «Нічого українського». У першу чергу це торкається самої назви «Україна» та «українка» чи «українець». В офіційних директивах царських урядників давалась пряма вказівка наполегливо роз'ясняти українцям, що ніякої України та українців немає, що є частина Росії, котра має назву Малоросія, що українці – це сплюндровані римо-католицьким і взагалі – західним впливом ті ж самі росіяни, і тому їх слід навернути на правильну самоідентифікацію.

Українцям доводилось боронити не просто власні національні номінації речей, а весь той духовно-образний символічний тисячолітній світ, який розгортається за цими словами у просторі національної української системи світосприйняття. «Паляниця» у цьому сенсі – це не просто різновид печеного хліба, а певний невербальний символ-образ статку, добробуту та працьовитості. «Хлеб батонообразный», що у 1970-х замінив на полицях магазинів «Паляницю», зрозуміло, такого символічно-образного навантаження не ніс і нести не міг, і навряд чи хліб з такою назвою українці могли б оспівувати у своїх піснях, як не можна замість «жита» оспівувати канцелярське словосполучення «зернобобові культури». На руйнацію цього унікального та самобутнього українського національного символічно-образного світу й були спрямовані зусилля асиміляторів.

У принципі, всі знакові речи, котрі піддавались гонінням, репрезентують смисли, пов'язаний у першу чергу з Україною та її волею, і саме тому вони й зазнавали переслідувань. Не розглядаючи весь комплекс таких українських символів, зупинимося на одному з них – вексилологічній українській національній символіці, котра у російських шовіністів викликає особливо істеричну реакцію. Жовто-

блакитний, а пізніше – синьо-жовтий прапор разом із Тризубом є найбільш яскравим уособленням незалежної державності України.

Зрозуміло, що прагнучі витравити дух вільної України як такий, росіяни-імперці <поривались> винищити навіть пам'ять чи будь-які згадки про знакові уособлення української державності та свободи. Я особисто бачив, як на Центральному стадіоні у Києві на матчі київського Динамо та Баварії за Суперкубок у 1975 році натовп оскаженілих міліціонерів бив ногами вболівальника, котрий насмілився принести і розгорнути прапор Української РСР (!).

Якщо легальний червоно-блакитний прапор української квазідержави викликав таку лють, то можна увити, яким було ставлення радянської влади до прапора синьо-жовтого. І не треба думати, що лише бандити Муравйова у 1918 році вбивали на вулицях Києва українців за українську мову, вишиванку чи національний прапор, що пізніше репресивний апарат таємної політичної поліції СРСР вже не був таким нелюдським. Насправді, за мирних часів розстріли за прапор на вулицях без суду та слідства стали вже неможливими, але скільки українців за свої патріотичні переконання і вірність синій та жовтій символіці без широкого громадського розголосу, який був тоді неможливий, загинули у мордовських та інших таборах, важко підрахувати.

Дійсно, коли українське КДБ кинуло всі силу на розшук сміливців, що першого травня 1966 року вивісили на головній будівлі Київського інституту народного господарства синьо-жовтий прапор з тризубом і написом першого рядка теперішнього державного Гімну України, то каральні заходи влади для невдовзі заарештованих виконавців символічної акції обмежились лише двома (Віктор Кукса) і трьома (Георгій Москаленко) роками позбавлення волі у колонії суворого режиму [3].

Проте як тільки російсько-українські відносини знов загострились до збройного протистояння України агресивним діям Кремля, звірячи вбивства за українську символіку поновились. Депутат Горлівської міськради Володимир Рибак під час акції «За єдину Україну!» спробував зняти з будинку міськради прапор терористичної організації «ДНР» і повернути на законне місце український державний прапор. 17 квітня 2014 року його викрали та вивезли у невідомому напрямку, а за два дні його тіло із слідами катування та розпоротим животом знайшли у річці Казенний Торець біля містечка Райгородок Слов'янського району Донецької області.

Особливо жахливим є випадок вбивства шістнадцятирічного підлітка, воротаря футбольного клубу «Авангард» з Краматорська Степана Чубенка, якого 28 червня 2014 року російські терористи після страшних катувань по-звірячому вбили у Донецьку тільки за те, що він до свого спортивного рюкзака прив'язав синьо-жовту стрічку, про що розповів та допоміг матері відшукати могилу молодого патріота один зі свідків злочину з числа сепаратистів, у кого ще залишилась крапля совісті.

Поза зоною бойових дій росіяни <теж> застосовують свої звичні репресивні методи боротьби проти українського прапора. Так, кримський фермер Володимир Балух ще під час Майдану вивісив на своєму будинку державний прапор України, за що після анексії півострова Росією маріонетковий проросійський суд у Криму засудив його майже до чотирьох років ув'язнення.

Разом з таким ключовим українським символом, як прапор, переслідуванням піддавалися герб та гімн України. За носіння зображення Тризуба або за спів «Ще не вмерла України...» українці отримували реальні тюремні терміни. Співання гімну курсантами Севастопольського військово-морського училища під час захоплення його російськими окупантами несло потужний символічний сигнал нескореності українського Духу, вірності Батьківщині та військовій Присязі.

Тут доречно буде згадати й нищення української народної пісенної спадщини – від розстрілів кобзарів у 1930-ті роки до банального плагіату, коли наші пісні співалися на нові, російські слова, і «Друже Ковалю» ставала «Поручиком Голициным», а «В саду осіннім айстри білі» – «Вот кто-то с горочки спустился».

Витравлювання травматичної тілесної пам'яті українців. Стосовно такої *тілесно закарбованої пам'яті* українців, як травма Голодомору, то тут асиміляторська великодержавна політика <Російської федерації>, як і за часів СРСР, полягає у запереченні самого факту цього геноциду з фальсифікацією історичних даних про цілеспрямовану політику більшовиків зі знищення українців задля зламу їхнього опору совєцьким реформам в аграрній сфері. Поступово, під тиском неспростовних архівних даних та спогадів очевидців, тема Голодомору стала одним із доказів злочинності радянської влади, і вже ціла низка країн визнала його як акт геноциду.

Сучасна Росія ж, як і раніше СРСР, заперечує Голодомор як цілеспрямовану репресивну політику тодішнього керівництва країни, як форму державного терору, і коли факти, що наводять історики, стають вже зовсім неспростовними, прагне відвести звинувачення від себе, говорячи про те, що цю політику проводили самі ж українці, а не росіяни, нехтуючи тією обставиною, що тодішні <маріонеткові> керівники УРСР діяли виключно за наказом Кремля.

Руйнація асиміляторами сакральних місць української історичної пам'яті. Атака на таку культурну пам'ять українців, як *пам'ять місця*, відбувалася вигляді заміни сакрального простору простором абстрактним – саме ця заміна є «головною умовою колоніальної політики» [1, с. 339] взагалі та Росії щодо України зокрема. А. Ассман далі пише, що колонізатор завжди прагне «очистити» територію народу, який колонізується, від усіх тих смислів, які даний народ надавав своїм пам'ятним місцям. У випадку, коли мова йде про пам'ять, пов'язану з розривом традиції, то мінімізується або викривляється будь-яка інформація про події, пов'язані з даними місцями – адже, якщо немає ніяких відомостей про події, немає й прив'язки до цих подій пам'ятних місць. Нищення знання про минуле, що відбувалося у певному місці, ліквідує й самі ці місця як місця пам'яті.

За приклад такої ситуації можна взяти бій під Крутами. Після віддання належних почестей загиблим юнакам під час їхнього перепоховання на Аскольдовій могилі з встановленням в Україні радянської влади героїв «забули» на довгі сімдесят років, тільки іноді згадуючи як «зрадників». Нищення самої могили є показовим – з тією ж метою нищення історичної пам'яті стиралися з лиця землі такі знакові для української ідентичності об'єкти, як база Запорізької Сечі на острові Хортиця чи гетьманська столиця Батурин, а в наші часи постійних нападів зазнають пам'ятники Степанові Бандері та навіть його могила. За часів незалежності вшанування пам'яті героїв Крут було відновлене, але [...] лише з 2004 року, і тільки у 2006 тут відкрили меморіал, офіційне оформлення якого, до речі, не зроблене й по сей день.

Сакральні місця пам'яті – мається на увазі у першу чергу церкви, за часів Російської імперії – не могли просто нищитися, як це сталося вже за Радянської влади. Основний упор робився на уніфікації церковної архітектури у відповідності до шаблонних норм, запроваджених власне у Росії. Метою таких дій було знищення української національної специфіки у церковній архітектурі та відповідно – української національної пам'яті сакральних місць. Нав'язуючи свої проекти церковних споруд, Петербург цим не обмежився і у 1800 році взагалі заборонив зводити церкви за українською архітектурною традицією.

З підйомом російського націоналізму в імперії поширився церковний стиль у жахливому псевдовізантійсько-руському стилі, і саме цей стиль мають побудовані

у той час церкви Харкова, Житомира, Катеринослава. Це не тільки не відповідало українській церковно-архітектурній традиції, але й виразно спричиняло зміну міського ландшафту українських міст на російський зразок, що, безумовно, сприяло подальшому російщенню України. Ще одним засобом цього російщення була «реставрація» старовинних українських церков таким чином, що вони цілком втрачали свій особливий стиль та перетворювались на штамповану московську культову споруду.

Особливу ненависть російських асиміляторів викликали церкви, споруджені у бароковому стилі, так звані «гетьманські», бо вони нагадували про часи Козацької держави, про вільну Україну. Як пише Ярослав Тарас, «за задумами гетьманів, храми, як і княжого часу, мали нагадувати народові про велич України в Європі. Ними збудовані величні сакральні споруди: Троїцький собор у Чернігові (1679-1695), собор Мгарського монастиря (1684-1692), Богоявленський собор Братського монастиря (1690-1693), Микільський собор (1690-1696) у Києві та багато інших. Гетьманський собор став храмом української державності, ідеологічним прапором, який показував існування могутньої європейської держави» [4]. Зрозуміло, що такі місця сакральної пам'яті, які одночасно були місцями пам'яті національної, ніяк не влаштовували росіян, і вони приступили до їхнього планомірного нищення.

Ці храми почали розбирати відразу після заборони будівництва церков в українському стилі, на початку позаминулого століття. У XX-му столітті більшовики подовжили цю політику. Були зруйновані такі пам'ятки сакральної архітектури світового значення, як дзвіниця та собор Михайлівського Золотоверхого монастиря (1108 р.), церква Успіння Богородиці Пирогощі (1132-1136 рр.), Трьохсвятительська церква (1184 р.), Георгіївська церква (1744-1752 рр.), Микільський собор Микільського монастиря (1693-1696 рр.), мазепинська церква Богоявлення та інші [4]. У такий спосіб витравлювалась пам'ять сакральних місць українців та водночас готувалося підґрунтя для повзучої російської експансії на українськи землі з далекосяжною перспективою.

Література

1. **Ассман А.** Простори спогаду. Форми трансформації культурної пам'яті – К.: Ніка–Центр, 2012 – 440 с. – (Сер. «Зміна парадигми»; вип.15) http://shron1.chtyvo.org.ua/Aleida_Assmann/Prostory_spohadu.pdf

2. **Губин В. Д**. Борьба с памятью. Истоки беспамятства // **Вестник** РГГУ – 2017 – № 4 (10) – Ч. 2 – 324 с. (Серия «Философия. Социология. Искусствоведение»).

3. **Кравченко В.** Синьо–жовтий прапор над Києвом 1 травня 1966 року – К.: Смолоскип, 2004 – 56 с.

4. **Тарас Я.** Церкви доби Гетьманщини як об'єкт руйнівних заходів тоталітаризму // **Наукове** Товариство Шевченка http://ntsh.org/ content/cerkvi–dobi–getmanshchini–yak–obiekt–ruynivnih–zahodiv–totalitarizmu – 2007.

5. **Хальбвакс М.** Коллективная и историческая память // **Неприкосновенный** запас – 2005 – № 2-3 (40-41) http://magazines.russ.ru/nz/2005/2/ha2.html

STRUCTURE OF UKRAINIAN HISTORICAL MEMORY – THE BASIS OF NATIONAL IDENTITY – AS THE OBJECTS OF ASSIMILATION ATTACKS

It should be noted that studies on the russification of Ukraine are often purely descriptive, not systematized, without questioning what lies behind the destruction of the Ukrainian nation existence forms and, most importantly, why these, and not other forms, are attacked. The answer to this question is that the assimilators sought to destroy first of all those forms of the Ukrainian national world of symbols, signs and meanings, which guaranteed the reproduction of Ukrainian national identity. This reproduction was provided by structured historical memory. Consequently, the main targets of assimilation attacks on Ukraine were specific structures of historical memory. The structural elements of this memory are the memory of the letter,

image, body and sacred places (A. Assman). In Ukrainian realities, these kinds of memories are specified in such objects of assimilation as:

1) Ukrainian spelling and vocabulary, books, archives, historical documents (letter), further
2) national symbols and semiotics (images),
3) traumatic bodily memory (memory of the body), first of all – the Holodomor, and finally,
4) sacred places of national memory – temples and monuments.

These structures of national memory were subjected to the greatest destruction due to the fact that the loss of their national specificity automatically leads to the loss of national identity, that is, to the death of the Ukrainian nation, what Russian chauvinists still dream about. So, the article with the help of historical illustrations of assimilation processes in Ukraine is shown that the objects of those crackdown attacks are specific structures of the historical memory of Ukrainians as the holders and regenerators or reproducers of national identity.
***Key words**: national identity, historical memory, memory of the letter, image, body and sacred places, Russification of Ukraine, A. Assman*

References

1. **Assman A.** (2012). *Prostory spogadu. Formy transformacii' kul'turnoi' pam'jati* [*Spaces of memory. Forms of cultural memory transformation*] *Nika–Centr*, Kyïv – 440 p. – (Serija «Zmina paradygmy»; vyp.15) http://shron1.chtyvo.org.ua/Aleida_Assmann/Prostory_spohadu.pdf

2. **Gubin V. D.** (2017). *Bor'ba s pamjat'ju. Istoki bespamjatstva* [*The fight against memory. The origins of unconsciousness*] // **Vestnik** RGGU, M., No 4 (10); Chast' 2; Serija «Filosofija. Sociologija. Iskusstvovedenie» – 324 p.

3. **Kravchenko V.** (2004) Syn'o–zhovtyj prapor nad Kyjevom 1 travnja 1966 roku [Blue and yellow flag over Kyiv on May 1, 1966] *Smoloskyp*, Kyïv – 56 p.

4. **Taras Ja**. (2007). *Tserkvy doby Get'manshhyny jak ob'jekt rujnivnyh zahodiv totalitaryzmu* [*The destruction of the church architecture of the Hetmanate era by Soviet totalitarianism*] // **Naukove** Tovarystvo Shevchenka. Onlajn–zhurnal http://ntsh.org/content/cerkvi–dobi–getmanshchini–yak–obiekt–ruynivnih–zahodiv–totalitarizmu

5. **Hal'bvaks M.** (2005). *Kollektivnaja i istoricheskaja pamjat'* [*Collective and historical memory*] // **Neprikosnovennyj** zapas, No 2–3 (40–41) http:// magazines.russ.ru/nz/2005/2/ha2.html

СТРУКТУРЫ ИСТОРИЧЕСКОЙ ПАМЯТИ УКРАИНСТВА – ОСНОВА НАЦИОНАЛЬНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ – КАК ОБЪЕКТЫ АССИМИЛЯТОРСКИХ АТАК

Русификации Украины часто рассматривается сугубо описательно, не систематично, без выяснения того, что именно было конечной целью уничтожения форм самобытного украинского бытия и, главное – почему именно этих форм. Ответ на этот вопрос заключается в том, что ассимиляторы стремились уничтожить прежде всего те предметные носители украинского национального мира символов, смыслов и значений, которые гарантировали воспроизведения украинской национальной идентичности. Это ее воспроизведение обеспечивалось коллективной исторической памятью, причем – структурированной. Итак, конечной целью ассимиляторских атак на все украинское были конкретные структуры нашей памяти. Этими структурами являются такие выделенные А. Ассман виды исторической памяти, как память письма, образа, тела и сакральных мест, которые в украинских реалиях конкретизируются в такие объекты ассимиляции, как 1) правописание и лексика, книги, архивы, исторические документы (письмо), далее, 2) национальная символика и символические вещи (образы), 3) травматическая телесная память (память тела), прежде всего – Голодомора, и, наконец, 4) сакральные места национальной памяти, в первую очередь – храмы и памятники. Эти структуры национальной памяти больше других подвергались ассимиляционным атакам из-за того, что их суммарное уничтожения автоматически должно было привести к потере национальной идентичности украинского народа, то есть, к его гибели как самобытной нации, о чем до сих пор мечтают российские шовинисты.
***Ключевые слова:** национальная идентичность, историческая память, память письма, образа, тела и сакральных мест, русификация Украины, А. Ассман.*

СИМВОЛІЧНА КРЕАТИВНІСТЬ ТА СОЦІАЛЬНА ЕСТАФЕТА ЯК ЧИННИКИ УКРАЇНСЬКОЇ НАЦІОНАЛЬНОЇ РЕЗИСТЕНЦІЇ

УДК 130.2; 159.953.3; 323.1+12+13+14; 355.425.4; 394.46:
Доповідь 1: **XIV Шинкаруківські читання «Філософська антропологія та цивілізаційні виклики сучасності» – Товариство «Знання» України – (Київ, 28 листопада 2019 р.)**
Доповідь 2: **Українські національна ідентичність, національна пам'ять та національна резистентність – Всеукраїнська науково-практична конференція з міжнародною участю «Тоталітаризм як систем знищення національної пам'яті» – Львівський національний медичний університет – (Львів, 11 – 12 червня 2020 року).**
Публікація: **«Філософія та гуманізм». Періодичне електронне наукове видання – Вип. 2 (12) – Одеський національний політехнічний університет – Одеса: ОНПУ, 2020 – 134 с. – сс. 45-55.**
Скорочений варіант публікації (частково)**: Українські національна ідентичність, національна пам'ять та національна резистентність // Тоталітаризм як система знищення національної пам'яті: зб. наук. праць за матеріалами всеукраїнської науково-практичної конференції з міжнародною участю 11-12 червня 2020 року / наук. ред. Тетяна Єщенко – Львів: Друкарня Львівського нац. мед. ун-ту імені Данила Галицького, 2020 – 556 с. – сс. 226-229.**

Поставлено мету виявити основні чинники української національної резистенції. На думку автора, допомогти у цьому можуть концепції символічної креативності (П. Віліс) та соціальної естафети (М. Розов). Символічна креативність протидіє асиміляції через неперервну актуалізацію національних символічних смислів. Вона продукує емоційно-образне підґрунтя світовідношення та світорозуміння. Між видами культурної пам'яті та видами необхідної символічної роботи існує дивовижний збіг. Це – збіг між основними напрямками асиміляторських атак на національно-культурну пам'ять як основу національної ідентичності (відповідно – й резистенції) і видами тієї символічної роботи, котрі цим атакам протидіяли. До основних форм цієї роботи відносяться мова, активне тіло та драма як колективне дійство та як символічний ресурс, до якого входять правила, ритуали, вистави, танці, співи, жарти, розповіді історій та інші рольові дії. Відповідно, мові як виду необхідної символічної роботи відповідає такий вид культурної пам'яті, як письмо, тілу – тілесна та травматична пам'ять, а драмі – всі ті види символічних дійств, що об'єднуються у межах усіх образів пам'яті, включно з місцями пам'яті та сакральними місцями. Що стосується соціальної естафети, то вона знаходить прояв у тому, що ці актуалізовані та безперервно відтворювані смисли передаються від генерації до генерації. Подібна спадкоємність у вигляді національно-культурної естафети подібна до «хвилі» (куматоїду) національної спільноти, коли міняються предметні втілення національних смислів, але самі вони залишаються. У підсумку це дає стабільну національно-культурну тяглість української нації. Таким шляхом забезпечується стійка національно-культурна спадкоємність, що дає гарантовану відсіч усім спробам асиміляції українців, оскільки завдяки їй національна ідентичність настільки «вкорінюється» у самосвідомості, що ніякими зовнішніми впливами її неможливо «викорінити». Ці фактори, зрештою, й забезпечують національну резистентність українства.
Ключові слова: *українська національна ідентичність, символічна креативність, соціальна естафета, опір асиміляції, Аляйда Ассман, Поль Вілліс.*

Історична картина довготривалого цілеспрямованого нищення українців, нашої культури та ідентичності за своєю суттю постає як масштабний цивілізаційний *виклик*, котрий спонукає замислитися про те, яким чином за таких небаченої за своїм розмахом та цілеспрямованістю антиукраїнської політики сусідніх держав, передусім – Росії, українцям вдалося дати цьому виклику адекватну відповідь. *Які ж причини та механізми лежать в основі української резистенції?*

Пошук відповіді на це *проблемне питання* становить *мету* даної статті. Знаходженню її можуть допомогти деякі сучасні теорії та концепції. Однією з них є *концепція символічної креативності* Поля Вілліса, котра дозволяє краще зрозуміти глибинні основи української національної ідентичності та, відповідно, української національної резистентності, хоча цей автор розробляв її дещо в іншому контексті.

Про широкі евристичні потенції концепції П. Віліса свідчить те, що вона, як зазначає К. Райхерт, отримала поширення у дослідженнях з культурології, соціології, економіки, мовознавства та теорії дискурсу тощо, а у тій своїй частині, де йдеться про *необхідну символічну роботу*, вона почала становити інтерес для історії філософії, філософської антропології, філософії культури та соціальної філософії, для соціології повсякдення тощо [3, с 42].

П. Вілліс розглядає два види роботи – фізичну роботу та роботу символічну. Другий вид роботи не є якимось факультативним додатком до першої – символічна креативність для людини так само необхідна, як і фізичний труд. Ця обставина пов'язана як з самою символічною природою людського світосприймання, так і з тим, що у процесі праці люди утворюють певні комунікативні спільноти.

Необхідна символічна робота, за П. Віллісом, проявляється у таких формах, як:

1) *мова*, котра є первинним інструментом комунікації, що дозволяє оцінювати наш вплив на інших та плив інших на нас;

2) *діюче* (active) *тіло* як локалізація знань і набір знаків та символів, джерело продуктивної та комунікативної активності у вигляді певних символізацій;

3) *драма* як колективне дійство та як символічний ресурс, де завдяки динамічній установці через певні норми (rules), ритуали та вистави (perfomances) – танці, співи, жарти, історичні передання (storytelling) та інші рольові дії встановлюється невербальна комунікація та, нарешті,

4) власне *символічна креативність*. Остання є продуктом функціонування усіх трьох попередніх форм, а її роль полягає у тому, що вона допомагає виробляти специфічні людські форми ідентичності, (розумові) здібності та компетенції (capacity). Все разом це складає *культуру* в широкому сенсі слова.

Після невдалих спроб знищити українській нарід фізично або шляхом дезінтеграції через дифузне переселення з етнічних земель область культури стала основним полем національно-визвольних змагань. Саме у культуросфері розгортається основна боротьба за виживання української нації через протистояння спробам сусідньої держави знищити її саме як націю, що можна розглядати як одну з форм тероризму – державного.

Російський державний тероризм давно використовує культурні чинники у боротьбі проти України – адже саме через них реалізовуються асиміляторські плани Кремля. Культурні наративи та тероризм мають між собою прямий зв'язок. Через це до начебто безневинних культурних акцій – настирливого поширення серед українському загалу російських пісень, книжок, кінофільмів, популяризації російських акторів, співаків і політиків, нав'язування російського політичного та історичного наративу, активної антиукраїнської пропаганди російських, наших та іноземних проросійських ЗМІ слід ставитися відповідно – саме через ці культурні канали відбувається вимивання з українського життя усього специфічно українського та самобутнього і заміна його культурними, переважно масово-культурними, стереотипами іншого народу. Ці стереотипи з дитинства вкарбовуються у свідомість українців, підмінюючи собою <все автентично українське> з причин навмисного виведення <його> з публічного життя чи прямих репресивних тисків <на нього>.

Якщо не можеш перемогти противника силою – зроби так, щоб він почав ототожнювати себе з тобою – так діють проти нас російські асимілятори, звідки йдуть їхні наполегливі твердження про те, що ми з ними – «один народ» (у розумінні шовіністів це означає, що українці мають стати росіянами). Культурно-наративний тероризм є навіть більш небезпечним для нас, ніж тероризм силовий – українці гинули у засланні та концтаборах, залишаючись українцями. У цьому ж випадку вони,

залишаючись живими, помирали ментально, оскільки їхнє російщення автоматично зменшувало кількість українців та збільшувало кількість росіян.

Приміром, на українських землях, що відійшли до Росії по східному кордону, кількість тих, хто вважає себе українцями, з довоєнних часів зменшилась з 60-70% до 10-12%. Під час війни О. Довженко у своєму щоденнику з гіркотою зазначав, що в «исконно русских» містах Вороніжчини всі мешканці говорять українською, але їхні діти вже цілком «причастилися» до всього російського. Теж саме ми бачимо на Донбасі, в українських ексклавах Сибіру, на Кубані. Наші стратегічні союзники – США, це давно зрозуміли і ведуть боротьбу з тероризмом у культурно-наративній області так само повноцінно, як і у сфері військовій та політичній [6].

Даючи розгорнуте визначення символічної креативності, П. Вілліс підкреслює її фундаментальність, оскільки вона лежить в основі всіх інших людських дій. Така креативність взагалі постає як сутнісна риса людини, і «бути людиною означає бути креативним у сенсі "римейку" світу для нас самих, коли ми знаходимо у ньому своє місце та формуємо власну ідентичність» [7, p. 285].

Отже, значення символічної креативності П. Вілліс вбачає у тому, що завдяки їй формується індивідуальна та колективна ідентичність, котрі залучаються в історичний контекст, а також у тому, що через неї відбувається розвиток активного відчуття власних життєвих здібностей та сил і того, як вони можуть бути докладені до світу культури, і це останнє є найбільш значущою та вирішальною (clinching) частиною ідентичності. Зрештою, це застосування символічної креативності надає людям впевненості у майбутньому, дозволяє визначати, хто є другом, а хто – ворогом, а також формує такі стилі мислення, котрі здатні надати світові більшого значення та смислу [Ibid.].

Стосовно нашої теми концепція символічної креативності має неабияке значення у багатьох аспектах. Одним з них є використання ідеї П. Вілліса про розрізнення фізичної та символічної роботи для визначення критерію, що дозволяє провести демаркаційну лінію між національними спільнотами, що втратили чи майже втратили свою національну ідентичність, та тими, хто цю ідентичність зберіг. Розроблена автором цієї статті концепція *універсалій культури* стверджує, що люди відрізняються не тим, *що* вони роблять, а тим, *як* вони це роблять.

Відповідно, розрізнення *необхідної фізичної роботи* та *необхідної символічної креативності* у П. Вілліса конкретизує це твердження, підходячи до даного розрізнення з іншого боку, коли всі люди всіх часів та народів схожі один на одного саме тотожністю у виконанні ними необхідної фізичної роботи (П. Вілліс прямо говорить про *універсалізм* людства у цьому плані), а відмінні вони як раз через іноді абсолютно різний зміст їхньої символічної креативності.

Нещодавно у надчорноморському степу археологи віднайшли рештки великого будинку давнього римлянина. У плані необхідної фізичної роботи цей римський колоніст нічим не відрізняється від українського хуторянина, котрий оселився на цих землях тисячоліттями пізніше – приторговував пшеницею, ґаздив і таке інше, але у креативно-символічному плані, тобто, у плані духовно-практичного світовідношення та культурної ідентичності вони є, зрозуміло, абсолютно відмінними людьми.

З даним колом питань безпосередньо пов'язана *проблема життєстійкості* та *резистентності української нації*, котра внаслідок укоріненості в ній комплексу символічної креативності успішно чинила опір всім спробам її асиміляції іншими народами. Саме втрата цього комплексу (залишились лише штучно підтримувані декоративні форми) призвела, приміром, до повної деідентифікації в цьому плані корінних народів російської Півночі, у котрих збереглася тільки «необхідна фізична

робота» з простої підтримки існування (на відміну, приміром, від ескімосів Аляски чи Канади).

Вочевидь, що саме таке майбутнє готували українцям різного типу асимілятори, коли ми, позбавлені свого національного символічного світу і – головне – позбавлені здатності цей символічний світ постійно відтворювати, перетворились би на простих виконавців необхідної фізичної роботи з підтримки свого фізіологічного існування – саме таку політику рівності у злиднях КПРС проводила в СРСР, коли люди, позбавлені власності, не жили, а виживали в умовах вічного товарного голоду, карток та дефіциту найнеобхідніших речей. Виснажлива фізична робота у совєцьких концтаборах також мала за мету перетворення політв'язнів на істот без будь-яких ознак культурної ідентичності.

Інші аспекти концепції символічної креативності у межах цієї розвідки стосуються проблеми комунікативності як основи національної ідентифікації, проблеми неперервності креативної роботи з актуалізації національних символічних смислів, сутності символізму в контексті національної стійкості, а також визначення відповідностей між видами культурної пам'яті та видами необхідної символічної роботи. Розглянемо ці моменти детальніше.

Проблема *ідентичності*, як вона репрезентована у концепції П. Вілліса показує, що саме відмінності у символічній креативності по відношенню до інших соціальних спільнот та тотожності всередині них стають основою для національної (расової), класової та іншої самоідентифікації цих спільнот. Комунікативна, зокрема, національна спільнота, на відміну від індивіда, має вищий ступінь резистентності внаслідок того, що вона становить собою не простий механічний агрегат особистостей, а має свої специфічні системні якості, котрі перевищують якості всіх її членів.

Безумовно, загальнонаціональна комунікативна резистентність та індивідуальний опір спробам позбавити конкретну людину національних рис взаємно пов'язані, але у першому випадку ми маємо те, що називається *організованим* опором – недаремно, коли мова заходила про протидію українців російщенню через створення об'єднань однодумців, це викликало значно більш гостру реакцію шовіністичної влади, ніж окремі індивідуальні протести, нехай і вкрай радикальні, як, скажімо, самоспалення у 1978 році на Чернечій горі на знак протесту проти нищення українства Героя України оунівця Олекси Гірника (недаремно слідчі таємної радянської поліції шукали зв'язки колишнього сталінського політв'язня з «антисовєцькими силами»).

Саме з цієї причини російсько-радянська пропаганда демонізувала у масовій свідомості радянських громадян ОУН, УПА та їхніх провідників і всіляко дискредитувала саму ідею організованої національно-визвольної боротьби українців. Індивідуальна національна ідентифікація завжди звертається до тієї спільноти, до якої дана конкретна особистість належить – неможливо говорити про себе, що ти – українка чи українець, не маючи при цьому референції до всієї української нації, тоді як колективна національна ідентифікація до конкретної національно визначеної індивідуальності не зводиться – тут діють лише окремі постаті-символи (герої та провідники нації) та відсилки національно-знакового штибу – такі, як прапор, герб, гімн тощо.

Подібні *символи* виробляються колективними зусиллями усієї комунікативної спільноти, котрі вписуються у загальний культурно-історичний контекст. Глибинний смисловий зв'язок індивідуальної національної ідентичності з ідентичністю спільноти забезпечує для кожного члена цієї спільноти усвідомлення власних життєвих здібностей та позитивних (творчих, креативних) сил та їхньої актуалізації у національному культурному комплексі. Колективна національна

ідентифікація несе у собі певні «скріпи» (clinching), котрі консолідують окремих розпорошених індивідів у монолітний блок. Колективна ідентичність формує, зрештою, той феномен національної культури, у котрій оявлені цінності послуговують для кожної особистості за зразок-еталон при вирішенні світоглядних проблем на підставі загального принципу.

Саме завдяки цій приналежності до національної спільноти кожна національно свідома особистість має однакові з іншими членами цієї спільноти смисли, що їх отримує їхній світ, визначає спільні критерії розрізнення друзів від ворогів нації та має ідентичні з іншими особистостями аргументи на користь гарантованого подовження національного буття, що й дозволяє, як зазначав П. Вілліс, мати впевненість у майбутньому (а **са**ме, додам, майбутньому нації).

Ця впевненість виникає внаслідок того, що, трансцендуючи у надіндивідуальну національну комунікативну спільноту, особистість починає розуміти себе як ланку, котра опосередковує зміну генерацій нації, виступаючи як живий посередник у зв'язку між вже «мертвими» та ще «ненародженими» одноплемінниками та як гарант того, що буття нації триватиме й надалі. Відповідно, така трансцендуюча ідентифікація надає додаткові сили для протидії спробам будь-якої національної нівеляції, оскільки представники нації, які живуть у теперішній час, починають відчувати відповідальність перед минулими поколіннями (вони мають бути їхніми спадкоємцями **са**ме як українці) та майбутніми генераціями українців (які через них ще мають стати українцями).

Зрештою, такими обставинами визначається той ключовий спонукальний мотив вчинення опору, що змушує націю берегти від асиміляторського спотворення та нищення весь той символічний світ національної культури, залучення до якого прийдешніх генерацій і має відтворювати націю. Все це визначає консолідованість української національної ідентифікації як такої, що має часові виміри, коли від навмисного забуття рятується минуле нації (національно-культурна та історична пам'ять) та готується ґрунт для «націоналізації» (за аналогією з «соціалізацією») тих, хто прийде у світ услід за теперішнім поколінням, що реалізується через *соціальну естафету* (див. далі).

Коли йдеться про *проблему неперервності креативної роботи з актуалізації національних символічних смислів*, то слід зауважити, що засобом досягнення такого стану є постійне продукування системи символічних значень світу національної культури у межах креативного відтворення усіх чинників національної ідентичності, котре ніколи не повинно припинятися. Для того, щоб національна мова та письмо існували, ними потрібно постійно розмовляти та писати, для того, щоб такі сакральні місця, як церкви, зберігали свою сакральність, у них слід постійно молитись, народні пісні мають часто співатися, і для того, щоб національні символи не втрачали свою значущість, їх необхідно постійно відтворювати у таких знакових діях вшанування та відзначення, котрі П. Вілліс назвав перфомансами. Все це й створює те предметне надіндивідуальне системне утворення національної української ідентичності, котре внаслідок своєї системності, яка передбачає неперервну самовідтворюваність її структур, забезпечує тривалу історичну успішність антиасиміляторського опору українства.

Говорячи про роль символічної креативності у формуванні національної ідентичності, звернімо увагу ще на один момент, котрий примітив К. Райхерт – на момент зв'язку *символів* та *ідентичності*. На його думку, символ грає значну роль у самоактуалізації особистості у процесі його «споживання», тобто, розпредмечення, оскільки «здатність і вміння споживати символи та смисли є також необхідним

чинником для формування і вираження людської ідентичності, тому що людина здатна обирати, що вважати символом…» [3, с. 47].

Втім, тут постає питання, на якій підстав людина здійснює цей вибір? Дійсно, чи здатна людина, чужа щодо української національної ідентичності, не просто адекватно розпізнати смисл символу, що ним уособлюється, а жити ним? І навпаки, чи не сприяє адекватне розпредмечення смислу символу формуванню національної ідентичності?

Вочевидь, це взаємно пов'язані процеси, своєрідне «герменевтичне коло» – формування ідентичності відбувається шляхом відтворення автентичних смислів національно-культурних символів, але, з іншого боку, без наявної сформованої ідентичності ці смисли залишаться для людини, навіть за умов її освіченості щодо сенсу символу, смислом, котрий сприймається нею як гола та бездушна інформація. Тут, вочевидь, слід розрізняти окремі символи та інтегральний символічний образ, котрий уособлює націю як таку.

Мова йде про той образ, про який говорив П. Рикьор, за яким будь-яка людська спільнота «тримається на ногах, набуваючи міцності та постійності завдяки стабільному довготривалому образу, якого вона створює сама про себе» [5, p. 386]. Саме цей загальний образ-символ України, що інтегрує в себе усі окремі українські національні символи, й служить вирішальною підставою для визначальної самоідентифікації.

Виявлення інтегральної національної ідентичності у цьому випадку може бути здійснено через своєрідний «тест» – перевірку на глузування – той, хто вважає себе справжнім українцем, навіть жартома не буде знущатися над українськими національними символами, наприклад, ні за яких обставин не кине на землю синьо-жовтий прапор, не буде паплюжити постать совісті нації – Тараса Шевченка, не стане сміятися з традиційно шанобливого ставлення українців до жінки. Зрозуміло, що така роль *символу* визначається його сутнісною природою. У чому ж вона у контексті національної резистенції та символічної креативності полягає?

Ключова роль символо-образів у національній резистентності визначається самою природою образності, коли вона, за думкою Аляйди Ассман, має ту перевагу над вербальними текстами як засобу накопичення та носія передання, що вони забезпечують *тривке продовження свідомого формування традиції*. Саме завдяки своїй чуттєвій образності вони краще, ніж інтерпретативний розсуд, закарбовують ті чи інші смисли у пам'яті [1, с. 242].

Окрім того, слід сказати, що образи як засоби збереження історичної пам'яті виникають та функціонують задовго до виникнення письма і подовжують виконувати свою національно-інтегральну функцію вже після його виникнення та запровадження у даного народу. В цьому криється та сила символів національної картини світу, котру неможливо знищити так само легко, як свідомо нищилися українськи пам'ятки писемності, архіви та книжки.

Узагальнююча інтерпретація розуміння П. Віллісом сутності символу у контексті концепції символічної креативності дозволяє сказати, що змістом її енергійного прояву є продукування у нашому духовному житті хвилюючих символічно виражених сенсів, що становлять емоційно-образне підґрунтя світовідношення та світорозуміння. Ці значення, що ми їх виробляємо завдяки символічній творчості, є проявом життєвої енергії та потужним емоційним поривом, котрі разом здатні нейтралізувати деструктивні тенденції щодо символічного світу національно-культурних смислів.

На відміну від холодної вербальної пам'яті, символ є своєрідним генератором національної енергії та спонукальним мотивом опору всьому тому, що робить замах на національну ідентичність. Таким чином, суттєвою рисою символу є те, що він не є чимось на кшталт закоснілого та нерухомого «інвентарю» на «складі» світоглядного «депозитарію», він є тим, що стимулює нас до постійної творчої дії з відтворення національно-культурного світу у формі символічних демонстративних дій на противагу постійним і масштабним зусиллям зовнішніх сил зруйнувати його.

Показовим є також дивовижний збіг між *видами культурної пам'яті* та *видами необхідної символічної роботи*, тобто, збіг між основними напрямками асиміляторських атак на національно-культурну пам'ять як основу національної ідентичності (відповідно – й резистенції) і видами тієї символічної роботи, котрі цим атакам протидіяли. До основних форм цієї роботи, як вже зазначалося вище, відносяться *мова*, *активне тіло* та *драма* як колективне дійство та як символічний ресурс, до якого входять правила, ритуали, вистави, танці, співи, жарти, розповіді історій та інші рольові дії.

Відповідно, *мові* як виду необхідної символічної роботи відповідає такий вид культурної пам'яті, як *письмо*, тілу – *тілесна* та *травматична пам'ять*, а драмі – всі ті види символічних дійств, що об'єднуються у межах усіх ***о**бразів* пам'яті, включно з місцями пам'яті та сакральними місцями. Іншими словами, опір спробам нівелювати національну ідентичність відбувався саме за тими напрямками, за якими він здійснювався, і у цьому, можливо, і полягає його прикінцева ефективність – попри всі спроби асиміляції українська нація спромоглася, переживши такі трагічні ситуації, коли вона стояла на межі зникнення, зрештою, вистояти та відродитися.

Ще одним чинником стійкості української національної резистенції можна вважати такі властивості національного культурно-історичного досвіду, котрі піддаються опису у межах запропонованої М. О. Розовим *теорії соціальних естафет* [4], спочатку – для пояснення особливостей епістемології, основні положення котрої потім були узагальнені у рамках питання про спосіб існування семіотичних об'єктів взагалі, згодом поширеної на інші області, зокрема, на розуміння причин сталості національного буття. По суті, мова йде про діахронизацію системності цього буття, переведення його у площину передачі його змісту та форм від генерації до генерації.

Прикладом, який наводить М. О. Розов для пояснення своєї теорії, є *університет*, котрий за століття свого існування не один раз міг міняти помешкання, в якому змінювались ректори, склад студентів, додам – мінялись навчальні дисципліни та зникали та виникали факультети, але сам університет як сталий феномен подовжував існувати.

Щось подібне відбувається і з нацією – міняються кордони її проживання, змінюють одна одну генерації, трансформується мова, одяг, побут, співаються нові пісні, видаються нові книги, зазнає перемін суспільна організація її життя, але власне нація подовжує існувати, причому її собітотожність, тобто, своя власна «ідентична ідентифікація» зберігається. Те, що залишається інваріантним моментом в усіх змінах національного існування становить собою складний комплекс безлічі соціальних естафет у межах єдиного процесу трансляції загальної соціокультурної програми. Особливістю цих естафет є те, що вони, попри зміну матеріалу, неодмінно відтворюють самих себе.

М. О. Розов вводить також поняття *куматоїду* (від грец. κύμα – хвиля), тобто, хвильового феномену, котрий постає як здійснення декотрої програми за певним зразком, і одним з об'єктів, де дане явище знаходить прояв, є нація (етнос). «Уявіть собі одиночну хвилю, що біжить поверхнею океану – пише М. О. Розов. Всі знають, що частинки води разом з хвилею не переміщаються, хвиля захоплює в сферу своєї дії

все нові і нові частинки, вона весь час нова за матеріалом. Але те ж саме можна сказати і про соціальні естафети: тут постійно змінюються люди, об'єкти і засоби їх діяльності, будь-яка реалізація в цьому плані матеріально відмінна від зразка» [Тамо ж].

Так **са**мо на кожному етапі життя української нації діють різні люди у відмінних, ніж раніше, обставинах, і ці їхні дії відрізняються від історично заданого еталонного «зразка» того, що називається «українським» та «національним», але тим не менш те, що відтворюється при цьому, все ж таки постає і *українським*, і *національним*. Подібна спадкоємність у вигляді національно-культурної естафети як «хвилі» національної ідентичності, котра залишалась незмінною навіть за умов зміни усього того предметного матеріалу, котрий становив її втілення, не могла, безумовно, не сприяти тому, що українці на її підставі відтворювали стійкий національно-культурний «гомеостаз», завдяки якому й ставав можливим їхній спротив усім спробам цю незмінну у її мінливості ідентичність знищити.

Таким чином, *підсумовуючи*, слід сказати, що український історичний наратив за своєю структурою цілком відповідає універсальній світоглядній формулі «*життя – смерть – безсмертя*» у її конкретному втіленні як «*національне життя – смертельна небезпека для нього та часткове нищення – перемога і національне відродження*», де загроза самому існуванню українців була цілком реальною.

Уявимо собі, що всі описані у нашій статті [2] спроби асиміляторів мали б успіх, і українці були б позбавлені власної історії, національних образів-символів, сакральних місць національної пам'яті, свого письма та мови, письменників та митців, пісень, обрядовості, своїх провідників – що тоді б залишилось власне українського? Нація перетворилася би на середньостатистичне населення, країна – на адміністративну територію, а кожна особистість – на денаціоналізованого індивіда без роду та племені, позбавленого укоріненості у минулому своєї нації та в її історичному майбутньому. Українська національна резистенція убезпечила інший варіант розвитку подій, котрий описується за допомогою концепту «відродження» як подолання цієї смертельної погрози. Разом з тим українство зазнало таких неповторних втрат, які вже ніколи не будуть компенсовані.

Своєрідний національний мартиролог України складається зі скорботного переліку українських етнічних земель, котрі назавжди відійшли до інших держав разом з втраченими (у більшості своїй) для України українцями, з багатомільйонного списку жертв Голодомору, воєн, розстрілів, через що кількість українців натепер майже вдвічі менша, ніж мала б бути (80 000 000) за умов нормального цивілізаційного розвитку, з трагічного пантеону загиблих Провідників нації, її цвіту – письменників, митців, вчених, котрі, за умов, якби вони не були вбиті асиміляторами, могли б очолити кращий поступ України у всіх сферах життя, з величезної кількості тих українців, котрі, залишивши батьківщину як внутрішньосоюзні мігранти, безповоротно асимілювались на чужині, зі зруйнованих соборів, спалених книжок, архівів, документів, вкрадених клейнодів та коштовностей, музейних експонатів, котрі були предметним втіленням нашого історичного минулого. Багато що з цього вже ніколи не буде відновлено.

Слід мати на увазі ще й те, що боротьба Україну далеко не завершилась, що ми ведемо епічний бій з віковічним асимілятором України – російським шовінізмом за те, щоб знову ніколи не підпасти під його бездарне та руйнівне панування. Гострота цієї борні визначається тим, що імперія, агонізуючи, знаходиться на фінальному етапі <свого існування, через що стає особливо небезпечною, не в останню чергу покладаючи надію на тих українців, котрих історичний досвід перебування у складі держави-колонізатора призвичаїв до рабської долі малоросів, а не спонукав на визвольні змагання за те, щоб бути вільною людиною у своїй вільній країні.

Література

1. **Ассман А.** Простори спогаду. Форми трансформації культурної пам'яті – пер. з нім. К. Дмитренко, Л. Доронічева, О. Юдін – К.: Ніка-Центр, 2012 – 440 с. – (Серія «Зміна парадигми»; вип. 15) http://shron1.chtyvo.org.ua/Aleida_Assmann/Prostory_spohadu.pdf
2. **Кирилюк О. С.** Структури історичної пам'яті українства – основа національної ідентичності – як об'єкти асиміляторських атак // **Гілея**: наук. вісник – Вип. 144 – (No 5) – Ч. 2 – Філософські науки – НПУ ім. М. Драгоманова – К. : Гілея, 2019 – 135 с. – сс. 48-52. Див. це видання, ст. II.6.
3. **Райхерт К.** Концепція необхідної символічної роботи П. Віліса // **Людинознавчі** студії – Сер. Філософія – 2015 – № 32 – сс. 41-54.
4. Р**озов М. А.** В поисках Жар-птицы // **Вопр**. философии – 2005 – № 6 – сс. 63-82. http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=506&Itemid=5#_ftnref24
5. **Ricoeur P.** Du texte à l'action. Essais d'herméneutique, II. Paris: Editions du Seuil, 1986 – 414 p.; Цит. за: **Вдовина И. С.** Поль Рикер: творчество «жизненного мира» // **Философия** творчества: Ежегодник – Вып. 3 – Творчество и жизненный мир человека / Ред. Смирнова Н.М. – ИФ РАН – М.: ИИнтеЛЛ, 2017 – 382 с. – сс. 85-103 – с. 101 (Сер.: Философия творчества)
6. **Russell J., Casebeer W.** Storytelling and Terrorism: Towards a Comprehensive 'Counter-Narrative Strategy' – // **Strategic** Insights – Volume IV, Issue 3 – 2004 – (March 2005). http://www.au.af.mil/au/awc/awcgate/nps/casebeer_mar05.pdf
7. **Willis P.** Symbolic Creativity / Paul Willis // **The Everyday** Life Reader / ed. B. Highmore – London, New York: Routledge, 2002 – pp. 282-292.

SYMBOLIC CREATIVITY AND SOCIAL RELAY AS THE DETERMINANT OF UKRAINIAN NATIONAL RESISTANCE

The purpose of the article is to identify the main factors of Ukrainian national resistance. To solve this problem, we can use the concept of symbolic creativity (P. Willis) and social relay (M. Rozov). Symbolic creativity counteracts assimilation through the continuous updating of national symbolic meanings, as a result of which a unique national spiritual foundation of world relations and understanding of the world is formed. There is an important coincidence between the main directions of assimilation attacks and the types of symbolic work that counteract these attacks. The main forms of this work include language, an active body and drama as a collective action and as a symbolic resource. This resource includes rules, rituals, performances, storytelling, dancing, singing, jokes, storytelling, and other role-playing activities. The language here corresponds to the letter; the body corresponds to the traumatic somatic memory. The drama in a ritual form reproduces images of historical memory, more specifically, places of memory and sacred places. As a symbolic resource, drama provides continuous reproduction of these rituals and the transfer of historical narratives to a new generation. All these types of symbolic creativity – the language, a songs, stories, customs, traditions or rituals – are a concrete embodiment of an integral national spirit, which through these single forms manifests itself as a general idea. The social relay race as a «wave» (kumatoid) conveys those national meanings that were produced by symbolic creative actions from one generation to another. Due to this, a change in the historical forms of national existence, when the objective embodiment of national meanings become obsolete, does not lead to the disappearance of these meanings – they continue to exist, but in new forms. In this way, a stable national-cultural continuity is formed, which ensures a successful rebuff to all attempts to assimilate Ukrainians, because thanks to it, national identity is so radically "rooted" in people's self-consciousness that it cannot be "eradicated" by any external influences.
Keywords: *Ukrainian national identity, symbolic creativity, social relay race, resistance to assimilation, A. Assman, P. Willis.*

References

1. **Assman A.** (2012) *Prostory spohadu. Formy transformatsii kulturnoi pamiati* [*Spaces of memory. Forms of cultural memory transformation*] / per. z nim. K. Dmytrenko, L. Doronicheva, O. Yudin – *Nika-Tsentr*, Kyïv – 440 p. – (Seriia «Zmina paradyhmy»; vyp. 15) http://shron1.chtyvoorg.ua/Aleida _Assmann/Prostory_spohadu.pdf
2. **Kyrylyuk O. S.** (2019) *Struktury istorychnoi pamiati ukrainstva – osnova natsionalnoi identychnosti – yak obiekty asymiliatorskykh atak* [*Structures of Ukrainian historical memory – the basis of national identity*

– *as objects of assimilationist attacks*] // **Hileia**: nauk. visnyk. NPU im. M. Drahomanova – *Hileia*, Kyïv – Vyp. 144 – (No 5) – Ch. 2 – Filosofski nauky – 135 p. – pp. 48-52. See this book, article II.6.
3. **Raikhert K.** (2015) *Kontseptsiia neobkhidnoi symvolichnoi roboty P. Vilisa* [*The concept of the necessary symbolic work of P. Willis*] // **Liudynoznachi** studii – Ser. Filosofiia – № 32 – pp. 41-54.
4. **Rozov M. A**. (2005) *V poiskah Zhar-pticy* [*Finding the Firebird*] // **Vopr.** filosofii – № 6 – pp. 63-82
5. **Ricoeur P.** (1986) *Du texte à laction. Essais dherméneutique*, II. Paris: Editions du Seuil, 1986 – 414 p.; quote by: **Vdovyna Y.S.** (2017) *Pol Ryker: tvorchestvo «zhyznennoho myra»* [*Paul Ricoeur: Creativity of the* «*Life World*»] // **Fylosofyia** tvorchestva. Ezhehodnyk / RAN. YF – M., 2017 – Vyp. 3: Tvorchestvo y zhyznennыi myr cheloveka / Red. Smyrnova N.M. – *YYnteLL*, M. – 382 p. – pp. 85-103 – p. 101 (Ser.: Fylosofyia tvorchestva) http://www.aintell.info/32
6. **Russell J., Casebeer W.** (2004*) Storytelling and Terrorism: Towards a Comprehensive 'Counter-Narrative Strategy.*– // **Strategic** Insights – Volume IV, Issue 3 (March 2005)
7. **Willis P.** (2002) *Symbolic Creativity* // **The Everyday Life Reader** / ed. B. Highmore – *Routledge*, London, New York – pp. 282-292.

СИМВОЛИЧЕСКАЯ КРЕАТИВНОСТЬ И СОЦИАЛЬНАЯ ЭСТАФЕТА КАК ФАКТОРЫ УКРАИНСКОЙ НАЦИОНАЛЬНОЙ РЕЗИСТЕНЦИИ

Целью статьи является выявление основных факторов украинской национальной резистенции. Для того, чтобы решить эту проблему, мы можем использовать концепции символической креативности (П. Уиллис) и социальной эстафеты (М. Розов). Символическая креативность противодействует ассимиляции путем непрерывной актуализации национальных символических смыслов. Она формирует уникальное национальное духовное основание мироотношения и миропонимания. Существует важное совпадение между основными направлениями ассимиляционных атак и видами той символической работы, которые этим атакам противодействуют. К основным формам этой работы относятся язык, активное тело и драма как коллективное действо и как символический ресурс. Этот ресурс включает в себя правила, ритуалы, представления, рассказывание историй, танцы, пение, шутки, повествования и другие ролевые действия. Языку тут соответствует письмо, телу соответствует травматическая соматическая память. В драме в ритуальной форме воспроизводятся образы исторической памяти, конкретнее, места памяти (памятники, мемориальные комплексы) и сакральные места (места молитв, поклонения лидерам нации и чествования национальных героев). Как символический ресурс драма обеспечивает непрерывное воспроизведение указанных ритуалов и передачу новому поколению исторических нарративов. Все эти виды символической креативности являются чем-то бо́льшим, чем просто языком, песнями, рассказами, обычаями, преданиями или ритуалами – они выступают конкретным воплощением интегрального национального духа, который через эти единичные формы являет себя как общая идея. Социальная эстафета как «волна» (куматоид) передает национальные смыслы, произведенные символическими креативными действиями, от одного поколения к другому. Благодаря этому смена исторических форм национального бытия, когда предметные воплощения национальных смыслов устаревают, не приводит к исчезновению этих смыслов – они продолжают существовать, но уже в новых формах. Таким путем формируется стойкая национально-культурная преемственность, обеспечивающая успешный отпор всем попыткам ассимиляции украинцев, поскольку благодаря ей национальная идентичность настолько радикально «укореняется» в самосознании людей, что никакими внешними воздействиями ее невозможно «искоренить».
Ключевые слова: *украинская национальная идентичность, символическая креативность, социальная эстафета, сопротивление ассимиляции, А. Ассман, П. Уиллис.*

СТАНОВЛЕННЯ, РОЗВИТОК ТА ІМПЛЕМЕНТАЦІЯ КОНЦЕПЦІЇ УНІВЕРСАЛІЙ КУЛЬТУРИ

ФИЛОСОФИЯ – КУЛТУРА – СВЕТОГЛЕД

УДК 14; 130.2; 140.8
Доповідь 1 **(частково): 1. Заседание на Академичния съвет на Научноизследователския Институт по културата при КК и БАН – (София, март 1986 г.)**
Доповідь 2. **XIV сесия на Лятната Варненска школа по философия – (Варна, юни 1986 г.**
Публікація**: Михаил Бъчваров, Александър Кирилюк. Философия култура – светоглед // Проблеми на културата ; ред кол.: Елит Николов (главен ред.) [и др.] – Комитет на култура. Науч-изсл. Ин-т по култура при КК и БАН – София, 1986 – Год. 9 – № 6 – сс. 3-16.**
Скорочена публікація**: Категории предельных оснований как универсалии культуры и философское понимание человека // Материалы к XIV Международн. Летней Варненской филос. школе «Человек в современном мире» – (Варна, июнь, 1986 г.) – сс. 123-130.**
Рецензія-огляд з викладом виступу**: «Философска мисъл», 1988, № 6;**
Рецензія-огляд**: «Філософська думка», 1987, № 4.**

Статията е посветена на разработването на методологични аспекти на проблема за живота, смъртта и безсмъртието като културните универсалии. Тези категории лесно се намират в културните текстове (да речем, в митология). Но присъстват ли тези културните универсалии във философията? Бяха използвани конкретни примери на западната философия, за да се покаже присъствието на тези категории дори в онтологични или епистемологично ориентирани философски системи. Причината за това се крие в следната връзка между философия, култура и светоглед. Тези категории са граничните основи на отношението на човек към света и съответно определят структурата на светогледа. А философията е теоретичен компонент на светогледа. Следователно философията не може да не включва тези категории, но в тяхната рефлексивна форма.
Ключови думите*: философия и светоглед, културните универсални, категории на крайните основания, структурата на културните текстове.*

Проблемите, свързани с изследването на типологичните характеристики на културата връзката **и** с философското съзнание на епохата и със светогледа като цяло днес са предмет на особено внимание. Сред многото изследвания в тази насока можем да посочим статиите, появили се в последното време на страниците на сп. «Проблеми на културата». Много принципно важни проблеми намериха отражение в статията на М. Б. Ешич […] [Вж.: 9, с. 18]. Проблем, поставен в заглавието на статията, е свързан с разнообразен спектър от анализи, подходи, методологически позиции и т. н.

Проблемите на живота, смъртта и безсмъртието са предмет на интензивни разработки не само от философите марксисти. Те са и предмет на изтънчени спекулации от страната на религиозните мислители, различни направления на екзистенциализма, на буржоазната философия от епохата упадък и криза. Всичко това остава извън нашето внимание. Като се опират на по-раншните разработки върху философската култура, историята на културата и история на философията [Вж.: 1, с. 23-35], авторите са си поставили задачата да посочат общите светогледни източници на проблема за смисъла на живота. Те разглеждат преди всичко такива извънредно важни явления в духовния свят на човека, каквито са философията, културата и светогледът.

Развитието на представите за съотношението между философията, културата и светогледа може да се проследи в различни посоки. Една от тях е изучаването на феномена, наречен «философска култура». Този проблем, за пръв път ясно поставен от Хегел в «История на философията», се свежда до анализ на разликата между историята на философията и историята на философската култура. Както е известно, Хегел изключва от историята на световната философска мисъл така наречената популярна философия, която не създава принципно нови оригинални философски учения, а само ги разпространява «в ширина».

Същевременно при това разпространения от голямо значение е асимилирането на едни или други философски учения от по-широките пластове на културното съзнания в дадена епоха, което може дотолкова да измени изходните философски положения, че откриването им в дадения културен слой ще предизвика методологически затруднения. Става дума по-конкретно за възприемането и репродуцирането на базисните философски положения в представите, понятията и съдържанието на изкуството, литературата, масовото съзнание, фолклора и т. н. Този процес несъмнено е двустранен, взаимнообогатяващ се, но също така е несъмнено, че философската квинтесенция на епохата съвсем не се затваря в собствената си философската «килия». Тя може да оказва някакво въздействие върху умовете на хората дотолкова, доколкото в по-голяма или по-малка степен е съзвучна с господстващите или – напротив – с отхвърлените умонастроения.

Може би тъкмо по тези причини днес наблюдаваме такова мощно (и не винаги достатъчно обосновано) нахлуване в философските изследвания на различни методи, похвати, дори общометодологически претенции от страната на близки, гранични, а понякога и твърде отдалечени от философията дисциплини. Не е ли парадоксално, че най-влиятелни днес са концептуалните системи, опиращи се на езикознанието, митологичното изследване, филологията, етнографията, фолклористиката и т. н. Днес рядко може да се намери философски труд, в който да не е използван материал от сферата на историята на културата и историята на културните универсалии (езикови категории, митологични стереотипи, знакови системи от други области).

Това състояние на нещата има две следствия. Първото от тях води до невероятното, на все по-често срещано схващане, че философското изследване е по принцип вторично, производно, че то не може и крачка да направи, без да потърси спасителна опора в някакъв емпиричен материал. В такива случаи обикновено се изтъква някакво абстрактно-теоретично положение, което веднага се илюстрира с конкретен пример. Но философската традиция, големите и нетленни образци на истински философски анализ все пак ни карат да мислим, че детинският страх дори за онези философи, които било поради образованието си, било в резултат на сляпо и инстинктивна подражание разпространяват такъв стил на философствуване.

Второто следствие е по-опасно. Това, че така нареченият философстващ емпирик или частнонаучен теоретик стои близко до онова, което мнозинство приема за «чиста философия», както и естественият стремеж да се «обърне» реалното отношение, поражда представата, че имено това е *самата* философия. И ето виждаме как онова, което току-що е било непретенциозно обобщаване теоретизиране, става ерзац-философски метод с всички произтичащи от него методологични изводи.

Разбира се, това положение има изход. Можем да открием източниците на такова необосновано заместване, можем дори да «разделим» както това стана със структурализма, научното течение на «правилно» (което не претендира за философското обобщение и се ограничава със собствената си проблематика) и «неправилно» (което необосновано претендира за философско-светогледна

всеобщност). При това решение на въпроса можем в бъдеще да очакваме други «нашествия» във философското знание от страна на философствуващите емпирици. Очевидно, много по-плодотворно и резултатно би било да се изяснят истинските причини за подобно заместване, да се определят общите основи на философията и частните науки като културни явления и да се разкрият разликите между тях.

Културната позиция на всяка епоха издига някакво неопровержимо и приемане без доказателство абсолютно начало като аксиома и постулат на светогледното съзнание. Абсолютното затова е абсолютно, защото за своето съществуване не се нуждае от никакво допълнително обосноваване. Именно този светогледен абсолют е общата основа, обуславяща единството (достигащо, както знаем, до взаемозаместване) на философия и частните науки. В различните епохи такъв абсолют е бил или духът, или природата. Като правило онтологизираният и хипертрофиран дух, също както и абстрактно разбираната природа са били никакви «крайни основания» на цялата духовна култура.

Едва ли може да се каже, че подобно разбиране на крайните основания на човешкото битие и съответно културните форма на осмисляне на мястото на човека в света изцяло принадлежи на миналото. В абсолютизирането на духовното начало като световна първооснова се коренят различните неохегелиански, неотомистски и други обективно-идеалистически концепции. Малко по-различно стои въпрос с природата като крайно основание на човешкото битие. Обективно всички ние наистина сме «деца на природата», доколкото зависим от природните биоритми, циклите на слънчевата активност, от колебанията на други обективни физически и химически показатели на околната среда.

Но тук става въпрос по-скоро за биологическото, отколкото за човешкото у човека. В съвсем определен смисъл човекът не е чисто природно същество: той е подчинен на природните ритми дотолкова, доколкото «изпълнението» на природните предписания му позволява да постига своите «свръхестествени», надприродни човешки цели, опирайки се на естественото. Тук е принципната разлика между природността на човека и природността на животното, за което всички унаследени и придобити форми на приспособителна дейност не излизат от рамките на строго природните форми на съществуване.

Толкова по-странни изглеждат опитите на някои автори да издигнат лозунга «назад към природата». Някои от тях твърдят, че, «за да разберем особеностите и насоките на развитие на културната фурма, нейните творчески позиции, трябва според нас ... да се върнем от културата към природата». Това е необходимо за да «изкопаем» напод «вкамените щампи и формализми на мисленето и действието онези природни условия и първичният смисъл, които някога са породили едно или друго светоусещане» [8, с. 103]. Първо, тук направо са отъждествени «природните условия» и «първичен смисъл», което очевидно е недопустимо. От друга страна, разглеждането на природата като детерминанта на културата, дори ако става въпрос за природата с нейните «жизнено-всеобщи феномени» (земя, светлина, ритъм и пр.) [8, с. 103], нивелира собствено човешкото отношение с приспособителните механизми на поведение у животните. Пък въпросът за природните феномени като начало на историята неизбежно ни води до необходимостта да определим на какъв стадий от усвояването на природата се намира човекът.

Ако говорим за културния феномен светлина, то конкретната представа за нея се намира в тясна връзка с общото равнище на практиката – в обществото, в което светлината се разбира като поток от фотони, е невъзможен един абсолютно тъждествен на древния символизъм подход к този феномен. Следователно не природата сама по себе си, а още по-малко някакъв абсолютен дух, образуват крайното основание на човешкото

битие, а природата, очовечена от хората чрез тяхната дейност. Затова очевидно е, че в центъра на мирозданието трябва да се постави човекът, който се отнася по такъв начин към света, че светът започва да се схваща като съществуваш «за» или «против» човека. Да се разглежда човекът като «венец» на природната еволюция означава формите на развитие, присъщи на чисто биологическото равнище на материята, неправомерно да се прехвърлят и една сфера, понякога качествено различна от природата – в социалната област.

Човекът не наследява природата като пряк наследник на всички изначално дадени свои признаци. Признаците на човешкото у човека са продукт на неговото собствено развитие. Плоско-еволюционисткият подход не взема под внимание факта, че светът е нещо *целесъобразно* само затова, защото *съобразността* на света е определена цел е преди всичко *съобразност* на света с човека като *цел на самия себе си*. Оттук става ясно, че природните «универсалии» не могат да бъдат някакво «обективно», дадено отгоре основание на човешкото битие. Напротив, човекът в практиката преобразува и социализира природното по такъв начин, че постепенно цялата природа се превръща в артефакт.

И тъй база за определянето на крайните основания е дейностният подход, според който такива основания не могат да бъдат нито обективирана, идеалистически разбирана духовност, нито природата, взета безотносително към човека. Изходен момент при теоретичния анализ на инвариантните компоненти на цялото безкрайно многообразно съдържание на човешкия живот във всичките му форми е отношението между човека и света, т. е., практическото светоотношение или преобразуването на света. Както и да се разбира отношението на човека към света, дори в една такава отдалечена от ежедневното област като философската рефлексия – навсякъде изходно в крайна сметка в реалното предметно-практическо светоотношение, колективният, активният живот на хората. Обикновени хора, които не са склонни към чиста рефлексия, смятат своите битие да онази реална основа, върху което нараства целият им жизнен и културен свят.

Това отношение може се схваща или като сливане на човека с живия трепет на природата (в натурализма), или като титанизъм на човека, който с промишлен ентусиазъм преодолява «резистентността» на природата и и «покорява» (в концепциите на новото време), или като тясно познавателно отношения в онези гносеологически ориентирани системи, проникнати от исканата увереност в разумността на световното устройство (в рационализма), или като отрицание на самата възможност от съприкосновение на човека с външния свят поради безнадеждното му затваряния в кръг от субективни усещания, или поради обективния характер на човешкото (в скептицизма и агностицизма). Това отношение понякога се разбира като осмисляне на света в образа на една непреодолима и страшна заплаха за крехкото човешко съществуване (в екзистенциално настроените философски системи).

В основа на марксистко-ленинското схващане за практиката в сборника «Прерывное и непрерывное» се стига до извода, че крайните основания на битието се формулират не в самата теория, а в онези «константи на светогледното съзнание», които се образуват «по периферията» на действия на теоретичните закономерности [15, с. 153]. В цитирания труд е посочено, че в различните светогледни и теоретички системи за крайни основания се вземат или природата, или разумът, или нерефлексивни компоненти за човешката дейност. Авторите подчертават едностранчивостта на натуралистичния и рационалистичния подход към проблема, които търсят крайните основания *извън*, а не *във* пределите на човешката дейност. Като се съгласяваме по принцип с общите положения на редица автори, цитирани в посочения труд, трябва да отбележим, че би било по-логично да се разкрият реалните причини,

поради които за крайни основания на човешкото битие са били определяни разумът или природата сама по себе си. Очевидно е, че нивото на развитие на предметната дейност на човека е определяло по необходимост дали природата или разумът ще станат онзи светогледен «абсолют» и регулатор на всички (философски и нефилософски) компоненти на светогледното съзнание. Едва ли можем да си представим, че дейността (като крайно основание на човешкото битие) се осъществява извън природата и без помощта на човешкия разум.

Дейността според нас по-скоро не е крайно основание на битието, а начин да се преодолее тази крайност, излизане *извън* природно и социално обусловените граници на съществуването. Животното снема своята крайност чрез продължението на рода. А дейността е родов признак на човека, който му позволява да снема своето крайно индивидуално съществуване не просто в биологичното репродуциране, във възпроизвеждането на себе подобен организъм, а в социалната онаследяване социалното и в развитието на историческия опит, културата и производството. Разбира се, от това природните форми за продължаване на човешкото битие не представят да бъдат жизненозначими. Обаче с развитието на човечеството всички природно дадени все повече се социализират и цивилизоват, макар че това е един сложен и нееднопосочен процес с много зигзаги и отстъпления.

Конкретната форма, в което изразяват категориите на крайните основания в културата, зависи от господстващите форми на отношение на човека към света, доминиращия тип съзнание, което в крайна сметка се обуславя от преобладаващите на дадения етап от развитието на обществото форми на дейност. Например доминирането на такъв вид дейност, каквато е събирателството, поражда сложна класификация на растенията (които се основен обект на тази дейност) в първобитното мислене на принципа «живот – смърт». Възникването на земеделието, включването на природните цикли на селскостопанския растения в производствената дейност на хората води до възникването на символите и обредната практика, посветени на умиращото и възкръсващо растително божество. Занаятчийството е отразило категориите на крайните основания в символизма на грънчарските съдове – като раждаща човека утроба и като погребален съд.

Съвременното равнище на науката поставя този проблем на нова плоскост. Активността човека доведе до създаването на «втора», тоест очовечена природа. Тази очовечена природа в днешно време е достигнала до такава степен на развитие, че вече се говори за втора природа от «втори порядък». Очовечената природа заобикаля човека с многообразна предметност, създадена от самия човек. Тази предметност вече става за човека обективна, независима от него съвкупност на изкуствени, включително и кибернетични устройства.

Спецификата на развитие научното знание и експеримента е такава, че сега проблемът на безсмъртието на човека може да се изрази чрез понятията на кибернетиката, биологията, генетиката. Например съвременните възпроизвеждащи устройства, както и обемните холографски образи могат да създават илюзията за присъствие на отдавна умрял човек, неговия жив образ, познатия глас, усмивка и настроения му. Нещо повече, не изключена възможността за кибернетично кодиране на всички параметри за неговата психична и разумна индивидуалност чрез програмирането и пренасянето **и** в електронното устройство. Правен е опит например чрез изучаване произведенията на А. С. Пушкин и въвеждане завеждане на данните в електронна машина да се възпроизведе неговата личност като цялостно психо-ментално образуване.

Нови перспективи за индивидуално безсмъртие разкри генетиката, която доказа възможността на клонирате (възпроизводство от не полови клетки с «пълен» хромозомен

набор). В случая се касае само за телесна идентичност на два организма, при които хромозомите напълно съвпадат.

***

Историческия възникналите форми за преодоляване на индивидуалната крайност намират отражение целият масив на културата. Можем да отделим такива устойчиви «универсалии», които са инвариантни във всичките си преобразования и отразяват спецификата на човешката самосъзнание и ориентация. Ограничеността на човека от природните и социалните рамки и стремеж му да продължи живот си се възпроизвеждат в различния културно-философски конструкции. Човек винаги е осмислял житейски и практически своята крайност и я е възпроизвеждал във формите на светогледното съзнание. В мита, религията, литературата, в народното съзнание и др. човек възпроизвежда исторически осъзнатите от него крайни основания на битието. Ключови категории при това осъзнаване са: «раждане», «живот», «смърт». Разбирането, че човек е затворен между два полюса – начало и край – се съпровожда от исторически конкретен стремеж да се излезе от рамките на тези крайности.

Мястото на човека в света и осмислянето на собствената му същност се свежда до разбирането за стадиалност, процесуалност и крайност на индивидуалното битие. Затова отношението на човека към света – това е преди всичко отношението на едно крайно, смъртно същество. Въпреки че техниката и социалните връзки изменят съдържанието на това отношение, тези светогледни константи съществуват във всяко съзнание и през всяка епоха. Те не съществува извън формите на духовно-практическото усвояване на света, а постоянно се възпроизвеждат в културата, като на определен етап от развитието **и** стават дори предмет на самосъзнаването и специално духовно производство и потребление.

В рамките на това отношение процесът на културно развития само в редки случаи демонстрира светогледните константи в «чист» вид – на «повърхноста» на светогледното съзнание. Културните универсалии се проявяват като светогледни форми в неявен, скрит вид. Те пронизва целият културен «организъм» и се реконструират едва след определени познавателни процедури. Още по-завоалирана е връзката между светогледните категории на крайните основания и философските категории. Въпреки това анализът показва, че съществува несъмнена връзка между исторически определените типове светоотношение, светогледното съзнания на съответната епоха и нейната култура с философско-методологическото знание, с господствуващите в него концептуални принципи.

Категориите на крайните основания опосредствувано са свързани с културното съдържание на епохата. Опосредствува ги целият комплекс от културно-светогледни феномени, които възпроизвеждат исторически <детерминиран> тип светоотношение. Към тях се отнасят «кодовете», конкретизиращи крайните основания (еротичен, алиментарен, социален начин за продължаване на човешкото битие) комбинациите от тях, които се конституират в определена светогледна доминанта, основен мит, стереотип на светогледното съзнание; по-нататък – целият културен и понятиен апарат, описващ конкретния начин на осмисляне на човешкото битие в рамките на дадена господствуваща форма за светогледната съзнание; сферите на влияния, върху които оказва въздействие преобладаващият тип осмисляне на крайните основания (живопис, литература и т. н.); по-нататък – сюжетите, структурата на текста, константните елементи на художественото мислене, митопоетиката и т.н.; накрая – общофилософските базисни възгледи за света от гледна точка на мястото на човека в него.

Като всяка друга схема и тази не може да претендира за изчерпателно изложение на цялото многообразие от връзки между културата и философията от гледна точка

на светогледната им функция. Ако я приемем обаче, можем до известна степен да обясним приоритетното положение на някои частнонаучни изследвания и извънредно устойчивото използуване на техните резултати от страна на философската рефлексия, както и непроизволното подменяне на общофилософските изследвания със специални разработки. Тайната на това явление се крие според нас във факта, че специалните (психологически литературоведчески, лингвистични и др.) трудове издигат и се опитват в съответствие със своите методи да решат фундаменталните въпроси за битието и смисъла на живота, които открай време са вълнували човека и които по право се смятат за «вечни» философски въпроси. Въпреки че претенциите на структурализма, неофройдизма, културологията и др. за всеобщност и значимост по отношение на цялото хуманитарно-културологично знание се отричат достатъчно аргументирано в литературата, трябва да признаем, че именно насочването към светогледните константи – в културно-съдържателен аспект (структура на текста, символи и пр.) е достатъчно силен (за представителите на тези направления) аргумент, за да претендират за господствуващо положение в «ранг-листата» за хуманитарното знание.

В действителност спецификата на философското знание, на неговия специален метод и съответен научен апарат е в способността да възпроизвежда и да анализира в общозначим план целия сложен процес на формиране на културните (включително и философските) феномени под влияние на фактори, които могат да се нарекат светогледни константи. В дадения случай правото на философията на последна дума се оправдава от цялото предшествуващо историческо развитие на нейния предмет, в центъра на който стои човекът и неговото отношение към света. Във философските категории, в методологията, в гносеологическите концепции намираме изразената в философски понятия представа за мястото на човека в света в съответствие с неговите възгледи за начините и формите на преодоляване на индивидуална крайност.

Ако вземем гносеологически ориентираните философски системи от Ново време, за да илюстрираме как светогледните универсалии се трансформират в общофилософски теоретико-гносеологически положения, трябва да определим преди всичко самия познавателен процес като социално обусловен вид дейност, като компонент от по-широк тип светоотношение, свързан с осигуряването на човешките жизнени функции.

По-всичко личи, че съдържанието на конкретния тип светоотношение се възпроизвежда отначало в по-широки светогледни конструкции, които образуват аксиоматичната база на рефлексиращото съзнание. В този аспект светогледът може да се дефинира като исторически определена експликация на крайните основания на човешката жизнена дейност, която във всяка епоха се «преизразява» на съответния философско- рефлексивен, категориален и методологичен «език».

Историко-философската литература особено в последно време започна да отделя значително внимание на нетеоретичните детерминанти при генезиса на философските системи, да определя връзката между теоретичните конструкции и социалните фактори. Обаче често възпроизвежданите във философските системи от даден период специфични начини на осъзнаване на човешкото битие, както и осмислянето на неговата крайност и ограниченост, се разглеждат само като етико-емоционални «допълнения» към «по-сериозните» фундаментални идеи, да речем, от гносеологическо естество.

Всъщност именно категориите на крайните основания дадоха основната насока на гносеологическите системи от Ново време, като трансформираха идеята на безсмъртието на човека в идеята за възможността от реализация но безкрайните възможности на човешкото познание [13, с. 261]. Независимо че именно в този период възникнаха основните дилеми на буржоазното философско съзнание (сциетизъм – антропологизъм, рационализъм – емпиризъм), не трябва да забравяме общата оценка на

философията на XVII-XVIII в., дадена от основоположниците на марксизма: «метафизика на XVII век още съдържаше в себе си *положително* земно съдържание», но след това «материализмът стана враждебен на човека» [12, сс. 141, 143]. В какво именно се изразява тази враждебност и какви са източниците и формите **и** – можем да разберем, ако си спомним първия тезис на К. Маркс за Фойербах. Ясно е, че недостатъкът на тази форма на материализма е именно елиминирането но субективно-сетивно-човешкия аспект на познанието от самия познавателен процес.

За да разберем по-добре как категориите на крайни основания в светогледното съзнание се трансформират в гносеологическите концепции на Новото време, трябва да познаваме общото съотношение между светоглед, гносеология и онтология. Изследователите на този проблем считат за неправилно да се мисли, че представите за света, взети сами по себе си, формират определени гносеологически форми, които..детерминират пътищата на познанието (емпирични, теоретични и т. н.), а след това въз основа на овладения материал вече се формира светогледната картина.

В действителност нещата са съвсем различни. Както показаха изследванията, в подобни системи онтологията не е нищо друго освен учение за човека, «преобърната върху битието» [14, с. 107]. Логично е да допуснем, че онтологизацията в крайна сметка и в реалността на изходните светогледни принципи не е нищо друго освен стремеж да се утвърдят тези универсалии, но различни за всяка епоха основания на битието в системата от аксиоматични знания, за да им се предаде вид на «истинска обективност».

Ако в предишните философски системи такова абсолютно основания на крайните полюси е бил богът – творец и вседържец, то в Ново време творецът става «изкусен механик», а проблемът за личното безсмъртие се трансформира в концепцията за приемственост между познавателния опит на субектите. Не може да се каже, че в Ново време е напълно отстранено религиозното решение на проблема за крайните основания, но във философските учения от този период то играе подчинена роля.

Проблемът за раждането, живота, смъртта и безсмъртието в тези философски учения има широк теоретико-познавателен контекст, който играе ролята на теоретична и философска обосновка на общите светогледни принципи.

Например категория раждания (възникване) във философията на Новото време **е** включена в общите теоретични конструкции, макар че ролята и значението **и** в различните системи е различна. В редица случаи проблемът за възникване на новото (началния, първия полюс на крайните основания на събитието) е представен в ясно изразена форма, в други случаи той присъствува в контекста на едно по-абстрактно концептуално равнище, в трети – е поставен на чисто гносеологическа плоскост и фигурира като проблем за възникването на ново знание. Първият вариант може да се срещне у Т. Хобс, който се занимава непосредствено с проблема за възникването на човека [7], вторият – при Б. Спиноза, който разглежда пораждането на една субстанция от друга [17, с. 362], третият – у Лок, който се занимава със социалната обусловеност на съдържанието на знанията [11]. Проблемът за безсмъртието и свързаните с него теоретико-познавателни задачи решаване в общата светлина на теоретичните търсения на Новото време е представена и в трудовете на руския философ А. Н. Радишчев [16].

Категорията смърт, противоположна на категорията раждане, съща се разглежда различни аспекти. В чисто концептуален план (като обосноваване съществуването на субекта) тя функционира в картезианската аргументация, която доказва битието на мислещия субект в рационална форма. За доказателство се взема очевидната даденост на рефлексията за собственото мислене. Действително, ако допуснем, че субект няма никаква друга възможност да провери факта на своето съществуването, тогава самата мисловна дейност може да послужи като аргумент в полза на съществуването.

Обикновено този аргумент се интерпретира како опит да се обоснове познанието. Ако ставаше въпрос само за познанието, обаче формулата би имала следния вид: «Мисля, следователно зная». В крайна сметка и познанието би могло да бъде цел на това заключение, но главното следствие все пак е доказателство за самият факт на съществуването.

Обратната страна на доказателствата за съществуване на субекта на познанието (трансформираната светогледна категория «живот») е категорията «небитие», несъществуване, нищо, т. е. светогледната категория «смърт». Тя също иманентно е включена в аргументацията на Декарт. Ако я представям в ясна форма, аргументът на Декарт може да се изрази така: «Не мисля, следователно, не съществувам». Съществената разлика между двете полярни светогледни категории – живот и смърт – като логически израз на битието и нищото се състои в това, че като се обръща в битието, рефлектиращият субект съвсем очевидно фиксира своите битие, а като се обръща към небитието, то доказателство (макар и парадоксално) също се осъществява, защото рефлексията по отношение к «немисленето» (несъществуването) също е мисловен акт. Този аргумент би изглеждал така: «Аз мисля, че не мисля, следователно, мисля и все пак съществувам». Очевидно именно това е накарало Декарт да предпочете рефлексията като необорим аргумент в полза на «съществуването, който има значително предимство в сравнение с нерефлексивната еднозначност на просто битие или небитие.

Освен в концептуална форма категорията «смърт» («нищо») присъства във философските системи на Новото време и като предметна даденост – като светогледни фон, като материал за построяване на силогизъм, като резерв от нетеоретични аргументации и са съвкупност от примери.

Категорията, която отразява процеса на съществувание, затворен между тези два светогледни полюса, е категорията «живот». Разглеждана гносеологическо време, тя става атрибутивен признак на познаващия субект и играе главна роля при решаване на поставените гносеологически проблеми.

Живот като висша ценност се разглежда в много философски трудове от XVII-XVIII в. Например, Ф. Бейкън отбелязва, че целта на научните изследвания е да продължи живота и пряко свързва жизнената проблематика с чисто третичните въпроси [2, сс. 264, 274, 276, 277]. В рамките на общата механична картина на света Б. Спиноза смята, че съществуването на човешкото тяло се поддържа по подобие на функциите на някаква механична машина [17, сс. 585, 586], но още по онова време са съзнавали колко е опростен този възглед. Например Г. Лайбниц разглежда човека не като просто механично тяло, а както една от монадите. Така той набелязва пъти към позитивно решения на въпроса за смисъла на живота като активно отношение на човека към света.

В резултат можем да обобщим, че насищането на гносеологическите тези с жизненозначимо съдържание не се е свеждало просто до обикновени нравствени сентенции и банални проповеди да се грижим за собственото си здраве. Човекът от този период още не се е превърнал в следкритичния трансцедентален субект на Кант или интенционалното съзнание на феноменология – той още е пълен с живот и ежедневни грижи, неотделими от познавателна му дейност.

Своеобразна интерпретация гносеологията на Ново време получава категория «безсмъртие», която едновременно отрича смъртта и утвърждава раждането. Представянето на тази светогледна категория в предметен, логико-гносеологически и концептуален аспект във философските системи от Ново време позволява да се говори за широк спектър от решения на проблема на безсмъртието както в традиционните направления, така и в посока от нови светогледни търсения. При това тук се наблюдава известно концептуално единство на предлаганите решения в две иначе противоположни

гносеологически ориентации – в емпиризма и рационализма. Дедуктивно-рационалистическата и емпирико-индуктивната «познавателни програми» се свеждат до единна логико-методологическа основа – разработването на методи, критерии и начини на обосноваване на знанието.

Формирането на социалните институции и определянето на мястото на човека в тях е важен момент при предаването изследването на проблема за безсмъртието. Наред с този подход в учението на човека се срещат и възгледи на продължаване на човешкото съществуване, т. е. за родовото безсмъртие на човека. Често същността на въпроса се свежда само до простото констатиране на физиологичните процеси, но не по-малко разпространен е анализът на такова важно духовно-практическо чувство, каквото е любовта. Например Ф. Бейкън говори за любовта като начин за продължаване на човешкото съществуване от гледна точка на семейните отношения [3, с. 372]. Хелвеций разглежда нравите и тяхната роля за продължението на човешкия род [6, с. 251; 5, с. 391]. Т. Хобс изследва любовта като важен елемент на човешката природа. Б. Спиноза анализира любовта в контекста на социалната организация на хората [17, с. 458].

В общия контекст на материалистическите учения идеята за безсмъртие се изразявала в твърдението, че едно материално тяло не може да се унищожи докрай, а само в дадената форма на съществуване. Идеалистическите представи за духовното безсмъртие се изграждат върху постулата за безсмъртието на душата като частица от вечната световна духовна същност. Ако вземем предвид, че понятието материя тогава е било «анти-Бог», т. е. Бог с отрицателен знак, а самият Бог е изразявал «преобърнатия» социален човек, издигнат на небето и надарен с всички достойнства на идеалния гражданин, то източниците на този подход към проблема на безсмъртието трябва да търсим в своеобразното отражения и изопачаване на реалния факт, че индивид е безсмъртен в рода, разбирам както социален организъм. Това, че онтологичните системи са «преобърнати върху битието» светогледни системи, ни дава основание да говорим, че в основата на представата за света като нещо вечно лежи представата на безсмъртието на индивида в рода, като тук става въпрос за социално, а не за биологично безсмъртие.

Същевременно трябва да отбележим, че приемствеността в развитието на идеите, процесите взаимно влияние между различните форми и равнища на светогледното съзнание са определили и такъв подход към идеята за безсмъртието във философските системи от Ново, който е тясно свързан с общата религиознодогматична традиция. Това се отнася не само до явните привърженици за религия. Например дори у Ф. Бейкън, у когото като творец на материализма «се крие зародишът всестранното развитие» на това учение, самото учение, изложено под формата на афоризми, «още гъмжи ... от теологични непоследователности» [12, с. 143]. В същото време прави впечатление, че когато говорят за безсмъртието на душата, философите от Ново време използват аргументи, отговарящи на духа на епохата.

Например Г. Лайбниц доказва безсмъртието на душата, представяйки я като несъставна, неспособна да се премества в пространството, следователно, неразрушима и безсмъртна [10, с. 84]. Виждаме, че в теоретичните конструкции за светогледните категории на крайните основания, съчетани решаването на «вечните» философски проблеми, въпросът е представен като нов тип отношение към света, макар че са привлечени и такива средства, като митологичните образи при, които символизъм и сюжетната консервативност са представени най-ярко.

Позитивното решаване на проблема за социалното безсмъртие може да все осъществи върху основата на фундаменталните марксистко-ленински принципи, които разглеждат човека като социално и активно същество. Този проблем изисква детайлна и всестранна разработка, която вече се осъществява в редица философски

изследвания. Но в общи линии и сега може да се каже, че новата историческа основа на подхода към проблема за светогледните универсалии е свързана с насочването на жизнените ориентации към реализиране на активно-творческата същност на всяка личност, при които личността преодолява своята крайност чрез самореализация в социално-значими форми и резултати от своята дейност.

Този хуманистични идеи пронизват цялото съдържание на културното наследство на човечеството. Съвременният свят ни предлага два реални начина за продължаване на човешкото битие. При условията на капитализма то се осъществява чрез превръщане на повечето хора в средство за постигане целите на малцина «избраници». В условията на социализма всеки от трудещите се разглежда като самоцел на общественото развитие. Днес марксистко-ленинската философия все по-често се занимава с проблемите за смисъла на живота, тъй като хуманизмът на социалистическото общество изисква от нея теоретичен анализ на въпроса за реални пътища на развитие на човека като социално обусловен и социално изразен процес на преодоляване на човешката крайност чрез обществено значимите продукти (духовни и материални) от неговата дейност. […]

Предшественици и източници на хуманистичната традиция на марксизма са много велики умове на човечеството. Сред тях стоят имената на такива хуманисти като Ф. М. Достоевски и Л. Н. Толстой. Техният подход към проблема за смъртта и безсмъртието на човека не може да се смята за окончателно решение на проблема, защото въпреки тяхната антиклерикалност те все пак не са разбирали че най-важните въпроси на смисъла на живота не могат да се решават в рамките на утопичните пожелания. Проблемът на човешкото безсмъртие се отнася и до самите тях в този смисъл, че за нас великите умове на човечеството са безсмъртен източник на идеи, възгледи, гледни точки. Затова сме съгласни с един от изследователите на творчеството на Ф. М. Достоевски, който казва, че «онзи, който и от гроба продължава да обича, той никога не умира, безсмъртен е ...» и че «за своята борба Достоевски ще бъде поканен на божествения пир. На тоя пира му е поднесено ново питие, които дава безсмъртен живот» [4, сс. 88, 198].

От друга страна, в произведения на великите синове на човечеството срещаме опити за решаване на проблема за безсмъртието, които не отговарят на нашите възгледи, но които са крачка в развитието на хуманизма. Ние не можем, разбира се, да приемем възгледите и идеите на Л. Н. Толстой, че «човешкият живот не свършва със смъртта», че «видимият живот е частица от безкрайния живот», че «телесните страдания са необходимо условие за живота и благото на хората», но ние ценим Л. Н. Толстой заради това, че той е свързал тези въпроси с представата, че «човек умира, но неговото отношение към света продължава да влияе на хората [18, сс. 94, 95, 112]. Ние разбираме по друг начин това влияние, като го свързваме със социалната значимост на човешкия живот, но ценим Л. Н. Толстой за самото поставяне на тези важни въпроси.

***

Единната родова същност на човека, неговото активнопреобразователно отношение към света прави възможно взаимното разбирателство не само между културите от различни региони, но също така обяснява общото движение на светогледните принципи на културното и философското осъзнаване на света. Разглежданите и възпроизведени в категориите на културата и философията категории на крайните основания на човешкото битие са базата, откъдето в тях проникват фундаменталните въпроси на нашата съвременност за смисъла за живота, които обогатяват не само теоретичното, но и духовно-практическото усвояване на действителността [...].

В заключение ще отбележим, че първостепенна задача при комплексното изследване на проблеми за човека и неговото духовно и практическото отношение към света е въпрос за взаимоотношението между човека и «разумната хуманизирана реалност, поставен актуално и в перспективата на много други аспекти на анализ. Сред основните въпроси изпъква проблемът за възможностите и творческото могъщество на човека и човешкия гений като създател на разумни машини, за социалните им функции и използването им за благото или против самия човек. С бурното развитие на научното-техническия прогрес и за засилените процеси на социално и революционно обновление на света заплахата от гибел на човечество престава да бъде само абстрактна възможност, защото «нехуманизираната разумна реалност» се оказва притежател на такива средства за разрушения, които са в състояние да унищожат цялата човешка цивилизация. Оттук глобалните проблеми на света и по-конкретно борбата за защита на мира и унищожаване на ядрените оръжия става една от главните задачи за осигурявания на социалното безсмъртие на човечеството.

Развитието на теорията за хуманизираната реалност, за «разумната хуманизирана реалност» и нейния антипод – «разумната антихуманна реалност», поставя проблема за създаване на […] методология на глобалната етика, която да стане теоретична основа на нравствените норми на човешкото отношение към света при съвременните условия, когато основната задача е да се запази човечеството от тотално унищожение. Принципът за човешката значимост на глобалните проблеми […] разкрива пътищата за създавания на теоретичното съдържание и методологическите принципи на глобалната етика и общочовешкия хуманизъм.

Препратки

1. **Бъчваров М.** Българската философска култура // **Проблеми** на културата – 1983 – бр. 6 – сс. 23-35
2. **Бэкон Ф.** О достоинстве и приумножении наук // Соч. в 2-х т. – Т. 1 – М.: Мысль, 1971 – 592 с. – сс. 87-546.
3. **Бэкон Ф.** Опыты или наставления нравственные и политические. (Гл. Х. О любви) // **Соч**. в 2-х т. – Т. 2 – М.: Мысль, 1972 – 582 с. – сс. 347-486.
4. **Вургов Х. В.** Пророк и провидец (Т. М. Достоевски. Творчество и идеи) // «**Разум** и любов» (Библиотека) – № 4 – София, 1926 – 226 с.
5. **Гельвеций К. А**. О человеке // **Соч**. в 2-х тт. – Т. 2 – М.: Мысль, 1974 – 687 с. – сс. 5-568.
6. **Гельвеций К. А.** Об уме // **Соч**. В 2-х тт. – Т. 1 – М.: Мысль, 1973 – 647 с. – сс. 143-606.
7. **Гоббс Т.** О человеке // **Избр**. произв. – В 2-х тт. – Т. 1 – М.: Мысль, 1964 – 622 с. – сс. 219-270.
8. **Губин В. Д.** «Культура» и «природа» в феномене творчества // **Философия** и история культуры – М.: Наука, 1985 – 319 с. – сс. 95-120.
9. **Ешич М.** Концепция за културата в съвременната марксистка литература // **Проблеми** на културата – 1980 – бр, 4 – сс. 55-69.
10. **Лейбниц Г. В.** Свидетельство природы против атеистов // **Соч**. в 4-х тт. – Т. 1 – М.: Мысль, 1982 – 322 с. – сс. 78-84.
11. **Локк Дж.** Опыт о человеческом разумении // **Соч**. – В 3-х тт. – Т.1 – М.: Мысль, 1985 – 621 с. – сс. 96-134.
12. **Маркс К., Энгельс Ф.** Святое семейство, или критика критической критики. Против Бруно Бауэра и компании // **Соч**. – Изд. 2-е – Т. 2 – М.: Гос. изд. полит. лит-ры, 1955 – 651 с. – сс. 3-230.
13. **Мировоззренческое** содержание категорий и законов материалистической диалектики – Отв. ред. В. И. Шинкарук и др. – Институт философии АН УССР – К.: Наукова думка, 1981 – 368 с.
14. **Мудрагей Н. С.** Проблема взаимоотношения гносеологии и онтологии в немарксистской философии / Мудрагей Нэлля Степановна, Никитин Евгений Петрович // **Гносеология** в системе философского мировоззрения – Ин-тут философ. АН СССР – М.: Наука, 1983 – 383 с. – сс. 91-121.
15. **Прерывное** и непрерывное – М.А. Парнюк (отв. ред.) и др. – К.: Наукова думка, 1983 – 311 с.
16. **Радищев А. Н.** О человеке, его смертности и бессмертии // **Избр**. философские сочинения – М.: Госполитиздат, 1949 – 559 с. – сс. 271-398.
17. **Спиноза Б.** Этика // **Избр**. произв. – В 2-х тт. – Т. 1 – М.: Гос. изд-во политич. лит-ры, 1957 – 632 с. – сс. 359-618.
18. **Толстой Л. Н.** За живота – Плевен, 1907 – 135 с.

ФІЛОСОФІЯ – КУЛЬТУРА – СВІТОГЛЯД

Стаття присвячена розробці методологічних аспектів проблеми життя, смерті і безсмертя як універсалій культури. Дані категорії легко виявляються в текстах культури (скажімо, в міфології). Але чи присутні вони у філософії? На конкретних прикладах західноєвропейської філософії було показано наявність цих категорій як глибинних інваріантних структур навіть в онтологічних або гносеологічно орієнтованих філософських системах. Причина цього полягає у наступному співвідношенні філософії, культури та світогляду. Згадані категорії є граничними підставами ставлення людини до світу і, відповідно, детермінантами структури світогляду. А філософія є теоретичним компонентом світогляду. Отже, філософія не може не включати до себе ці категорії, але в їхній рефлексивної формі.

***Ключові слова**: філософія і світогляд, універсалії культури, категорії граничних підстав, структура текстів культури*

PHILOSOPHY – CULTURE – WORLDVIEW

The article is devoted to the development of methodological aspects of the problem of life, death and immortality as universals of culture. These categories are easily found in cultural texts (say, in mythology). But are these cultural universals present in philosophy? Specific examples of Western philosophy have shown the presence of these categories even in ontological or epistemologically oriented philosophical systems. The reason for this is the following correlation of philosophy, culture and worldview. These categories are the ultimate bases of a person's relationship to the world. Accordingly, thanks to these categories, the structure of the worldview is determined. But philosophy is a theoretical component of the worldview. Consequently, philosophy include these categories, but in their reflexive form.

***Key words**: philosophy and worldview, universals of culture, categories of ultimate foundations, structure of cultural texts.*

References

1. **Bychvarov M.** (1983) *Blgarskata filosofska kultura* [*Bulgarian philosophical culture*] // **Problemi** na kulturata — br. 6 – pp. 23-35
2. **Bakon F.** (1971) *O dostoinstve i priumnozhenii nauk* [*Of the proficience and advancement of learning, divine and human*] // **Soch**. v 2-h tt. – T. 1 – *Mysl*, M. – 592 p. – pp. 87-546.
3. **Bakon F.** (1972) *Opyityi, ili nastavleniya nravstvennyie i politicheskie* [*Essays or Counsels, Civil and Moral*] // **Soch**. v 2-h tt. – T. 2 – *Mysl*, M. – 582 p. – pp. 348-486.
4. **Vrgov H. V**. (1926) *Prorok i providec (T. M. Dostoevski. Tvorchestvo i idei)* [*Prophet and seer (F. M Dostoevsky. Creativity and ideas)*] // «**Razum** i lyubov» (Biblioteka) – № 4 – Sofiya – 226 p.
5. **Helvetius K. A.** (1974) *O cheloveke* [*About Man*] // **Soch**. v 2-h tt. – T. 2 – *Mysl*, M. – 687 p. – pp. 5-568.
6. **Helvetius K. A.** (1973) *Ob ume* [*About Mind*] // **Soch.** V 2-h tt. – T. 1 – *Mysl*, M. – 647 p. – pp. 143-606.
7. **Hobbes T.** (1964) *O cheloveke* [*About Man*] // **Izbr**. proizvedeniya – V 2-h tt. – T. 1 – *Mysl*, M. – 622 p. – pp. 219-270.
8. **Gubin V. D.** (1985) *«Kultura» i «priroda» v fenomene tvorchestva* [*«Culture» and «nature» in the phenomenon of creativity*] // **Filosofiya** i istoriya kultury – *Nauka*, M. – 319 p. – pp. 95-120.
9. **Eshich M.** (1980) *Koncepciya za kulturata v svremennata marksistka literatura* [*Concept of culture in contemporary Marxist literature*] // **Problemi** na kulturata – br. 4 – pp. 55-69.
10. **Leibniz G.V**. (1982) *Svidetelstvo prirody protiv ateistov* [*Evidence of nature against atheists*] // **Soch**. v 4-h tt. – T. 1 – *Mysl*, M. – 322 p. – pp. 78-84.
11. **Locke J. (**1985) *Opyt o chelovecheskom razumenii* [*An Essay concerning Human Understanding*] // **Soch**. – V 3-h tt. – T.1 – *Mysl*, M. – 621 p. – pp. 96-134.
12. **Marx K.,** Engels F. (1955*) Svyatoe semejstvo, ili kritika kriticheskoj kritiki. Protiv Bruno Bauera i kompanii* [*The Holy Family, or Criticism of Critical Criticism. Against Bruno Bauer and company*] // **Soch**. – Izd. 2-e – T. 2 – *Gos. izd-vo politich. lit-ry*, M. – 651 p. – pp. 3-230.
13. ***Mirovozzrencheskoe** soderzhanie kategorij i zakonov materialisticheskoj dialektiki* (1981) [*The worldview content of the categories and laws of materialist dialectics*] – Otv. red. V. I. Shinkaruk i dr. – Institut filosofii AN USSR –*Naukova dumka*, Kyïv – 368 p.
14. **Mudrageĭ N.S.** (1983) *Problema vzaimootnosheniya gnoseologii i ontologii v nemarksistskoĭ filosofii* [*The problem of the relationship between epistemology and ontology in non-Marxist philosophy*] / Mudrageĭ Nellya Stepanovna, Nikitin Evgeniĭ Petrovich // **Gnoseologiya** v sisteme filosofskogo mirovozzreniya – In-tut filosofii AN SSSR – *Nauka*, M. – 383 p. – pp. 91-121.

15. ***Preryvnoe*** *i nepreryvnoe* (1983) [*Discontinuous and continuous*] – Red.kol.: M.A. Parnyuk (otv. red.) i dr. – *Naukova dumka*, Kyïv – 311 p.
16. **Radishev A. N.** (1949) *O cheloveke, ego smertnosti i bessmertii* [*About man, his mortality and immortality*] // Izbr. filosofskie sochineniya – *Gospolitizdat*, M. – 559 p. – pp. 271-398.
17. **Spinoza B.** (1957) *Etika* [*Ethics*] // **Izbr**. proizv. – V 2-h tt. – T. 1 – *Gos. izd-vo politich. lit-ry*, M. – 632 p. – pp. 359-618.
18. **Tolstoj L. N.** (1907) *Za zhivota* [*About Lifetime*] – Pleven – 135 p.

ФИЛОСОФИЯ – КУЛЬТУРА – МИРОВОЗЗРЕНИЕ

Статья посвящена разработке методологических аспектов мировоззренческих категорий предельных оснований – рождения, жизни, смерти и бессмертия как универсалий культуры. Авторы исходили из того, что они легко обнаруживаются в текстах культуры, скажем, в мифологии, но для их экспликации в философии, где они не столь очевидны, необходимо предварительное решении ряда вопросов. Прежде всего было принято, что проблема бессмертия не имеет естественнонаучного решения, ибо разного рода попытки «техническим» способом найти для человека «эликсир» бессмертия изначально вступают в противоречие с фундаментальными философско-мировоззренческими постулатами о невозможности вечного существования в таким образом устроенном нашем мире, где даже сам он имеет конец во времени. Из этого следовало, что проблема бессмертия имеет сугубо философско-мировоззренческое решение, заключающееся в понимании его не как бесконечного, никогда не заканчивающегося существования человека, а как выход социального («культурного») человека за свои телесные границы (трансцендирование) и продолжение себя в мире. Соответственно, важно было показать, как соотносятся между собой философия, культура и мировоззрение, когда под философией мы не можем понимать «чисто» теоретические обобщения предметного материала, взятого из мифологии, искусства, литературы и т. д. Между тем именно такие конструкции делают в наше время заявки на придание им статуса философии, хотя выявление, к примеру, бинарной структуры мифологических текстов мало что дает нам в мировоззренческом плане, и лишь когда авторы данных исследований выходят на мировоззренческий уровень, утверждая, к примеру, что главной бинарной оппозицией культуры является оппозиция жизни и смерти, они, сами того четко не фиксируя, поднимаются на философско-мировоззренческое понимание текстов культуры. Только введение данной проблемы в философско-антропологический контекст дает возможность выявить реальные предельные основания бытия человека в мире. Таким основаниями являются не природа, не деятельность сама по себе и не абсолютизированный дух человека, как это утверждается в работах по данной теме, а те мировоззренческие константы, которые являются универсалиями культуры – рождение, жизнь, смерть и бессмертие. Авторами на конкретных примерах было показано их присутствие даже в онтологических или гносеологически ориентированных системах, а также в их заданных социально-историческими факторами формах проявления в других типах знания. Эти и иные, намеченные в статье, направления исследования указанной проблемы впоследствии, иногда через десятилетия, были развиты в других статьях одного из авторов, размещенных в этом сборнике. Так, специально был разработан вопрос о трансцендировании как сущностной черты человека (см. это изд., статья I.2). Утверждение о таком же антропологе-мировоззренческом статусе философском онтологии, как и собственно мировоззрение и его конкретные культурные формы и уровни нашло развитие в статье о Б. Спинозе (см. это изд., статья I.9). Положение о том, что превращение разума в планетарную силу не всегда имеет позитивные черты и что только гуманизированная разумная реальность дает возможность создания общечеловеческой этики, отвечающей природе человека, детализировано в статье о В. Вернадском и В. Шинкаруке (см. это изд., статья I.6) и о феноменологии предельных оснований (см. это изд., статья III.10). Главная же тема данной статьи – категории предельных оснований как универсалий культуры, для автора этих статей стала основной, и ее разработке посвящены не только монографии о структуре мифа, сказки, обряда, новеллы и других художественных произведений, но и подавляющее число представленных тут статей и тезисов докладов и выступлений.
Ключевые слова*: философия и мировоззрение, универсалии культуры, категории предельных оснований, структура текстов культуры.*

МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКИЕ УНИВЕРСАЛИИ И СТРУКТУРА ТЕКСТА

УДК 130.2; 140.8;
Доповідь: **IX Всесоюзна нарада «Аналіз знакових систем. Історія логіки та методології науки». АН СРСР. Інститут філософії та ін. – (Харків, жовтень 1986 р.)**
Публікація: **Анализ знаковых систем. История логики и методологии науки. Тезисы докладов IX Всесоюзного совещания (Харьков, октябрь 1986 г.) – Ред. кол.: Б. А. Парахонский, Ю. М. Лотман и др. – К.: Наук. думка, 1986 – 148 с. – сс. 71-73.**

Из первых разведок в области категорий предельных оснований эта публикация для меня самая памятная. Связано это тем, что сообщение я делал в секции, которую вел Ю. М. Лотман. Помню заполненную аудиторию харьковского университета и «эйнштейновскую» шевелюру ведущего (примета, по которой я должен был по просьбе организаторов конференции узнать его при встрече на вокзале). После того, как я начертал на доске приводимую ниже таблицу, он проявил к сообщаемой теме живой интерес. Правда, когда я, отвечая на один из его вопросов, зачислил его в структуралисты, он как-то взметнулся, без слов, лишь междометиями, выражая несогласие. Тогда быть структуралистом в СССР считалось недопустимым, ибо он был неправильным, буржуазным течением. Пришлось исправлять эту неловкость, как-то смягчая и уточняя, в каком смысле Юрий Михайлович является структуралистом. Само же сообщение и публикация в моей самооценке с позиций сегодняшнего дня выглядит довольно путаной, вдобавок, с каким-то перебором «научности» в оборотах. Наблюдательный читатель это, безусловно, заметит. Но это видно сегодня. Сейчас я переписал бы эту статью набело совершенно по-иному. Но в те же времена это был, хоть и маленький, но шаг вперед в развитии захватившей тогда меня идеи поиска истинных инвариантов культурных текстов. Впрочем, есть в этих первых пробах мысль, от которой я не отказываюсь и сейчас - то, что сокровенные жизненные смыслы не могут быть исчерпывающе формализированы.
Ключевые слова*: категории предельных оснований, универсалии культуры, коды мировоззренческого сознания.*

В определении возможностей формальных средств в деле выражения фундаментальных жизненных уровней мироотношения существуют две точки зрения. Первая ярко выражена в «Трактате» Л. Витгенштейна: «О чем невозможно говорить, о том следует молчать». Понимание жизни как предельного основания языковой активности сочеталось у него с критикой существующего типа научной рациональности, якобы не способной выразить жизненно значимые аспекты бытия человека в мире.

Противоположная точа зрения, считающая, что знаковые системы позволяют раскрыть самые сокровенные глубины мироощущения, представлена структурализмом. Ему можно приписать следующий тезис: «Говорить можно обо всем». При этом утверждается, что мироотношение задается структурой и обусловливается влиянием формальных отношений, заложенных в интеллекте.

В действительности дело обстоит наоборот: мироотношение задает инвариантные структуры интеллекта. Инвариантность структурных отношений связана с инвариантными моментами отношения человека к миру. В этом отношении выделяются два полюса: начало и конец (рождение и смерть), выступающие предельными основаниями всей человеческой жизнедеятельности в ее практическом и теоретическом проявлениях. Мы предлагаем рассматривать эти предельные основания в качестве базиса всех остальных (вторичных) структур текста. Это позволяет дать концептуально целостное и мировоззренчески выдержанное основания для специальных структуралистских исследований.

Фундаментальная роль этих оснований определяется тем, что они, при их интериоризации в интеллекте, структурируют все остальные формальные образования, определяют наиболее общие связи между ними. Эти инварианты можно назвать мировоззренческими универсалиями, поскольку они пронизывают все типы и уровни мировоззренческого сознания.

Каждый вторичный формальный элемент может быть рассмотрен как конкретизация базисной мировоззренческой универсалии или как ее модификация в зависимости от применяемого кода. Выделяются коды: механический (М), растительный (Р), алиментарный (А), эротический (Э), производственно-социальный (ПС). В каждом тексте выделяется структура, в конечном счете сводимая к имманентным глубинным мировоззренческим универсалиям, которые проявляются в слабом и сильном вариантах, представляя содержательный аспект текста.

Комбинаторика предельных оснований выражает также стремление человека к преодолению своей конечности и рефлексивное восприятие своей длительности в мире. Поэтому опосредующими моментами предельных оснований выступают мировоззренческие универсалии жизни и бессмертия. Именно эти константы мировоззренческого сознания – рождение, жизнь, смерть и бессмертие детерминируют структуры текстов. В качестве иллюстрации предлагается вариант функционирования мировоззренческих универсалий в мифе.

Мировоззренческие универсалии	Коды				
	М	Р	А	Э	ПС
Рождение	Упал с неба	Вырос	Приготовлен	Зачат	Создан
Жизнь	Бывание	Рост	Поедание	Половые связи	Труд
Смерть	Разрушен	Засох	Съеден	Эксцесс Инцест Наказание	Агрессия
Бессмертие	Всегда был	Вечное цветение	Напиток бессмертия	Дети Люди	Память Любовь

Таким образом, <вроде бы> верно, что формально можно выразить всё. Однако формально воссоздаваемые отношения разворачиваются в бесконечно многообразном содержании, зависящем от развития исторически сменяющихся типов мировоззрения. В то же время конкретно-историческое жизнеощущение человека ускользает от любой формализации и остается невыразимым, но молчаливо подразумеваемым моментом мироотношение. Каждая эпоха воспроизводит в соответствующих ей формах неформализуемые моменты миропереживания. Хотя воспроизводство структуры миропереживания вполне осуществимо, тем не менее разворачиваемое в её рамках жизненно значимое содержание не только не формализуемо, но <оно> не поддаётся даже простому описанию. Единство родового и индивидуального момента в человеке приводит к тому, что для новых поколений предельные основания бытия в мире раскрывается с неформализуемой остротой. Эти основания репродуцируются в формах знаковой деятельности культуры, в том числе и эстетической, и именно в этом аспекте вечным является проведение черты между научным и ненаучным освоением мира.

СВІТОГЛЯДНІ УНІВЕРСАЛІЇ ТА СТРУКТУРА ТЕКСТУ

З перших розвідок в області категорій граничних підстав ця публікація для мене є найбільш пам'ятною. Пов'язано це тим, що повідомлення я робив в секції, яку вів Ю. М. Лотман. Пам'ятаю заповнену аудиторію харківського університету і його «ейнштейнівської» шевелюру (прикмета, за якою я повинен був на прохання організаторів конференції впізнати його, зустрічаючі на вокзалі). Після того, як я написав на дошці наведену тут таблицю, він проявив до теми мого повідомлення жвавий інтерес. Правда, коли я, відповідаючи на одне з його запитань, зарахував його в структуралісти, він якось зметнувся, без слів, лише вигуками, висловлюючи незгоду. Тоді бути структуралістів в СРСР вважалося неприпустимим, бо він був неправильною, буржуазною течією. Довелося виправляти цю незручність, як-то пом'якшуючи і уточнюючи, в якому сенсі Юрій Михайлович є структуралістом. Саме ж повідомлення і публікація в моїй самооцінці з позицій сьогоднішнього дня виглядає досить плутаною, до того ж, з якимось перебором «науковості» в оборотах. Спостережливий читач це, безумовно, помітить. Але це видно сьогодні. Зараз я переписав би цю статтю набіло зовсім по-іншому. Але в ті ж часи це був, хоч і маленький, але крок вперед у пошуку справжніх інваріантів культурних текстів, чим я захопився на роки наперед. Втім, є в цих перших пробах думка, від якої я не відмовляюся і зараз – про те, що потаємні життєві смисли не можуть бути вичерпано формалізовані.
Ключові слова: *категорії граничних підстав, універсалії культури, коди світоглядної свідомості.*

WORLDVIEW UNIVERSALS AND TEXT STRUCTURE

This publication is very memorable for me. This is due to the fact that I made the report in the Yu. M. Lotman's section. I remember the filled auditorium of the Harkov University and his "Einstein's" hair (a sign by which, at the request of the conference organizers, I had to recognize him when I met him at the station). After I drew the table below on the board, he took a keen interest in my topic. True, when I, answering one of his questions, called him a structuralist, he somehow violently disagreed with me. At that time, being a structuralist in the USSR was considered unacceptable, because structuralism was "wrong, a bourgeois trend. I had to correct this awkwardness, somehow softening and clarifying in what sense Yuri Mikhailovich is a structuralist. Now this publication looks rather confusing, in addition, with some sort of overkill of "scientific" in the turnover. The observant reader will certainly notice this. But it can be seen today. Now I would rewrite this article in a completely different way. But at the same time it was a small step for developing of the idea that the categories of ultimate bases are the true invariants, universals of culture. However, there is a thought in these first attempts, which I do not refuse even now - that the innermost meanings of life cannot be exhaustively formalized.
Key words: categories of ultimate foundations, universals of culture, codes of worldview consciousness.

КАТЕГОРИИТЕ НА ПРЕДЕЛНИТЕ ОСНОВАНИЯ КАТО УНИВЕРСАЛИИ НА КУЛТУРАТА

УДК 130.2; 140.8;
***Доповідь*: XIV Міжнародна Літня Варненська філософська школа ім. акад. Тодора Павлова «Людина у сучасному світі» – (Варна, Болгарія, червень 1986 року).**
***Публікація*: Философска мисъл – Българското Философското Дружество. Единия център за философия и социология и Института по философия «Акад. Тодор Павлов» – София, 1987 – Год. XLIII – Кн. 8 – сс. 69-73.**
***Паралельна публікація* (затримане видання): Категории предельных оснований как универсалии культуры // Человек в современном мире. Труды международн. Варненской филос. школы им. акад. Т. Павлова: сб. науч. трудов: статьи – июнь, 1986 – Том. VI – София: Изд-во БАН – 1988 – сс. 123-130.**

Тази статия, базирана на доклад на Лятната варненска философска конференция през лятото на 1986 г., започва повече от двадесет години от разработването на концепцията за категории на гранични основания като универсалии на култура до защитата на нейните резултати. Въпреки очевидните недостатъци в подхода, още в тази първа работа бяха очертани основните ключови разпоредби на концепцията, които бяха задълбочени и развити. Те се превърнаха в позицията,

че светогледните категории на пределните основания са категориите раждане, живот, смърт и безсмъртие, че тези категории се пречупват чрез кодовете на светогледно съзнание – растителен, алиментарен, еротичен и социално-практичен. По-късно първият и последният от тези кодове бяха заменени от агресивни и информационни кодове. От съществено значение е да се каже, че проблемът със смъртта и безсмъртието трябва да се разглежда само в контекста на мирогледа. Още тогава се изтъкваше трудността за отделяне на категориите пределни основания и кодове от масива от културни текстове поради тяхното смесване (двойно значение) и скрити, словесни форми на тяхното изразяване. За да се преодолеят тези трудности и систематизират проявите на тези категории и кодове в културата въз основа на разделението на нивата, беше предложено определено степенуванена връзката им с културата. Въпреки че този модел не е разработен в по-нататъшна работа, той представлява някакъв интерес като един от вариантите за създаване на познавателни инструментите в изучаването на културата и като такъв може да бъде използван от други изследователи.
***Ключови думите**: човек и свят, мироглед, култура, категории на гранични основания, кодове на културното съзнание.*

Ние смятаме, че анализът на пределните основания на светогледното съзнание и тяхната връзка с културно развитие на човечеството ще помогне по-добре да се разбере мястото на човека в съвременния свят. В докладите и искаш изказванията на тази сесия категориите на пределните основания на битието на човека се разглежда в различни аспекти. Ние ще се опитаме да отделим някои общи моменти на това разглеждане.

Когато се говори за мястото на човека в съвременния свят, възникват въпроси, свързани с разбирането на същността на ставащите промени. В това отношение проблемът е, какво се е изменило съвременния свят сравнения със света на миналото – самият човек или пък свят. Очевидно в дадения аспект възниква проблем, засягащ някои инвариантни компоненти по отношения на човека и свята. Тези инварианти не могат да се бъдат само природни или чисто идеални. Изходен момент на теоретичния анализ на инвариантните компоненти на културата като масив на очовечения свят трябва да бъде отношението между човека и света, практическото светоотношение.

Светогледът като идеален компонент на светоотношенията и форма на самосъзнание на човека включва такива устойчиви «универсалии», които могат да се нарекат светогледни константи. Те изразяват спецификата на човешкото самосъзнание и светоориентиране, свързани с осмислената от човека ограниченост на неговото съществуване. Човекът в своите светоотношение е ограничен от определени природни и социални граници, което се осъзнава от него и се възпроизвежда в артефактите на неговата собствена културна организация. Ключов момент с задълбочаващата се и развиваща се насоченост за продължаване на собственото битие, която се проява в различните културни форми, съответствуващи на епохата

Човек винаги практически-жизнено осмисля и преживява своята тленност. В митовете, религията, народното съзнание, литературата, философията, в други форми на духовно овладяване на действителността се възпроизвеждат частни форми на еволюиращите по законите на дадена форма на обществено съзнание светогледни универсалии, сред които възлови категории на пределните основания на битието на човека са категориите «раждане», «живот», «смърт».<Признаване на фактът> на затвореността на човека в две граници – начало и край, се съпровожда с общочовешки стремеж да се излезе от тези граници. Въпросът е, какви средства има човек затова.

Разбиране от човека за мястото му в света се определи от тези страни на неговото съществуване, които си свързани с процесуалността и стадиалността на неговия живот. Затова отношението на човека към света същество. Технологията и историческите форми на социалността променят основно конкретното съдържание на светоотношението,

но във всяко светогледно съзнание на всяка епоха има светогледни константи, които определят своеобразното виждане на конкретното човешката форма на битие в света.

Светогледните константи не съществуват извън формите на духовно-практическото усвояване на действителността, те постоянно се репродуцират в културата, превръщат се на определен етап от нейното развитие в специален продукт на духовно производство и потребление.

В рамките на светогледните константи се осъществява общ културно-исторически процес. При това самите светогледни категории на пределните основания само в редки случаи излизат на повърхността на светопреживяването в «чист» вид. По-често те са вплетени в сложната система на светогледно-културните реалии на дадено общество в скрит вид, като са опосредствувани от много частни форми. В този смисъл културата може да се определи като социално обусловен комплекс от средства за продължение на самия човек в света. Именно култивираните за осигуряване продължаването на съществуването на човека продукти на духовната и предметната дейност са основно съдържание на феномена на култура. В културата става реалното преодоляване на индивидуалната ограниченост и реализиране на родовото безсмъртие на човечеството. Материално-техническата база на битието на човека в света е свързана с осигуряване продължаването на неговото физическо съществуване като телесно същество. Духовните компоненти на културния процес, осигурявайки приемственост на духовния свят на хората дават възможност на обществото чрез диалектиката на индивидуалното и общественото да осигурява духовния свят на човека.

Исторически материалното и духовното продължение на човечеството наред биологично необходимото възпроизводство на нови поколения се получили предшестващите научния светоглед форми социално обусловено неправилно тълкуване. В съответствие равнището на овладяване на природната и социалната действителност в светогледните построения на много култури се възпроизвеждат неадекватни форми за осигуряване продължаването на битие на човека. Така например в религиозно-митологичното съзнание то се разбира като продължение на духовното битие след телесната смърт. В секуларизирания буржоазен светоглед се преувеличава биолого-сексуалната функция за продължаването на човешкото потомство и се изследват различни форми на конфликти между природните еротични стремежи и ограничаващите ги социални условия.

Съобразяването със социално-биологичния аспект на човечеството също обяснява причината за преплитането на тези два компоненти в различните културни конструкции. Преувеличаването обаче на ролята на биологичните форми за нашето продължение в света при неразбирането на социално обусловената природа на човека и съответствувашата **и** форма за продължаване на човека в неговото съществуване правят подобни фройдистки и неофройдистки модели безсмислени. Категориите на пределните основания (КПО) и масовите култури са свързани с опосредствуващи звена. КПО се възпроизвеждат в различните култури и светогледни съзнания в рамките и формите на своеобразни «кодове», конкретизиращи по-широки светогледни универсалии. Сред тези кодове могат да се посочат алиментарният, еротичният, социалният и пр.

Трябва да се отбележи, че опосредствуващо звено между културата и КПО е също и едно по-широко основание, което организира комбинацията от кодове в определена система. Тя може да бъде или основен мит, или някаква друга светогледна доминанта, която определя светогледните стереотипи на дадена култура. Например основен мит на много ранни култури е змееборството и героичното сватосване. Тук КПО «смърт – безсмъртие» се осмисля като противостоене между жизнените сили и силите на смъртта.

Тази идея за борба между живота и смъртта присъствува и в християнството, където е конкретизирана в основния мит за смъртта на Христос на кръста, осигуряваща на всички приобщени към лоното на църквата безсмъртие бъдеще. Тук растителният код (кръст – дърво), алиментарният (евхаристия) и социалният (наказание, учение, познание) са сложно преплетени. Съвременната масова култура на Запад възпроизвежда основния светогледен стереотип идеята за потребителството, като утвърждава доминирането на хипертрофирания алиментарен код. Наред с тях в буржоазната масова култура доминират идеите на суперменството (социализиран код на смъртта като резултат на агресивността), еротизмът (откъснатият от функциите за биологично продължение на рода култ за употребя на човешкото тяло в животинско-телесна форма).

Важно е да се отбележи че дадените доминанти могат да имат силно и слабо изразяване. Например стереотипът на насилието като специфична за буржоазно-масовата култура трансформация на светогледната универсалия на смъртта може да бъде представен в слаб вариант на емоционално-волево потискана на съперника Той може да бъде напълнен с конкретни сюжети и аксесоари на борбата за справедливост и отвращение от социалната опасност, борба със стихийните бедствия и др. КПО и «кодовете» могат да пораждат синтетични универсалии, съдържащи две КПО, а също и по конкретни форми на репрезентиране на КПО. За репрезентация на тези синтетични категории на светогледното съзнание служат устойчиви символични предметности. Например символът на огъня служи като древен символ на безсмъртието и в това си проявление е влязъл даже материалистическото светоусещане – вечният огън на славата.

Подобни културни идентификации на предметната действителност и широките символични пластове, с които са свързани и в които се проявят КПО, са основани върху процедурите на светогледното съзнанието: пренасяне, отъждествяване, смесване. Тези действия се разпространяват както върху съдържанието на културните образования, така и върху символите, стереотипите, кодовите и техните дълбочинни основания.

Съдържанието на културните текстове, произведенията на литературата и изкуството могат и наистина са безкрайно богати на съдържание. Всяка историческа епоха възпроизвежда съответните си форми ненапълно формализирани моменти на светопреживяването. Но в основата на всички лежат дълбоки културни структури, свързани с възпроизводството на пределните основания на битието и продължаването на битието на човека в света в културните категории и в другите **и** знакови форми. Сега се наблюдава широк стремеж да се разкрият структурите на текстове, инвариантите на културните форми и др. Тези изследвания получават адекватна философско-методологична и светогледна основа.

Общата схема на отношения на КПО и съдържанието на културата, свързани чрез опосредствуващи елементи, може да се представи по следния начин:

1) светогледни категории на пределните основания;

2) «кодове» на светогледното съзнание (алиментарен, еротичен, социален) и конкретно-историческата им модификация;

3) основен мит или светогледна доминанта;

4) културно-понятиен апарат на конкретната форма на общественото съзнание, вкл. символиката;

5) поле на влияние на всички компоненти на светогледното съзнания, които не са непосредствено свързани с него;

6) сюжети, вторични и производни от КПО понятия на културата, стереотипи на културните региони, структури на текста;

7) съдържания на масива на културата.

Разграничаването на компонентите на културно-светогледното съзнание позволява достатъчно дълбоко да се прави типологичен анализ на културата и културно-светогледното съзнание, разглеждайки ги или като своеобразна комбинация КПО, в различна степен и последователност възпроизвеждащи процес на излизане на човека от ограничеността на битието му, или като своеобразни конкретизации на посочените «кодове» като спецификации на КПО.

Въпрос и проблематиката за продължаване на човека в света се конкретизират в проблема за реалните средства и методи за постигане на това продължение, с които разполага сегашният човек […].

(Превод Маргарита Петрова)

КАТЕГОРІЇ ГРАНИЧНИХ ПІДСТАВ ЯК УНІВЕРСАЛІЇ КУЛЬТУРИ

Даною статтею за доповіддю на Літній Варненській філософській школі 1986 року після затвердження у 1985 році теми докторської дисертації почалася більш ніж двадцятирічна розробка концепції категорій граничних підстав як універсалій культури аж до захисту її результатів у вигляді дисертації на початку 2010 року. Автор бачить всі недоліки цих перших спроб концептуалізації своєї ідеї, обтяжених в цій статті ще й обов'язковими у ті часи ідеологічними доважками (вилучено). Однак уже в цій першій роботі були намічені основні ключові положення концепції, які в подальшому поглиблювалися і розвивалися. Ними стали положення про те, що світоглядні категорії граничних підстав – це категорії народження, життя, смерті і безсмертя, що ці категорії заломлюються крізь коди світоглядної свідомості – рослинний, аліментарний, еротичний і соціально-практичний (хоча пізніше перший і останній з названих кодів були замінені на агресивний та інформаційний коди), а також твердження про те, що проблема смерті і безсмертя повинна розглядатися виключно в контексті світоглядної проблематики. Вже тоді було вказано на складність виокремлення категорій граничних підстав і кодів з масиву культурних текстів через їхнє змішування (подвійне значення) та приховані, поняттєві форми їхнього вираження. З метою подолання цих труднощів і систематизації проявів даних категорій і кодів в культурі на основі поділу рівнів було запропоновано наступна градація їхнього співвідношення з культурою: 1) світоглядні категорії граничних підстав; 2) «коди» світоглядної свідомості (аліментарний, еротичний і соціальний) та їхня конкретно-історична модифікація; 3) основний міф чи світоглядна домінанта; 4) культурно-концептуальний апарат конкретної форми суспільної свідомості, в т.ч. символіка; 5) поле впливу всіх компонентів світоглядної свідомості, не пов'язаних з нею безпосередньо; 6) сюжети, вторинні і похідні від категорій граничних підстав поняття культури, регіональні культурні стереотипи, структури текстів; 7) весь зміст масиву культури. Хоча дана модель у подальших роботах не отримала розвитку, вона становить певний інтерес як один з варіантів створення пізнавального інструментарію у дослідженні культури, і в цій якості вона може бути застосованою іншими дослідниками.

***Ключові слова**: людина і світ, світовідношення, світогляд, культура, категорії граничних підстав, коди культурної свідомості.*

CATEGORIES OF ULTIMATE BASES AS UNIVERSALS OF CULTURE

In 1985, the author began work on the problem of cultural universals. This article is the first publication on this topic. It is a presentation of the report at the Varna Summer School of Philosophy at 1986 in the main Bulgarian philosophical journal «Philosophical Thought» at 1987. The author sees all the shortcomings of these first attempts to conceptualize his idea. However, already in this first work the main key provisions of the concept were outlined, which were further deepened and developed. These are the provisions that the worldview categories of ultimate bases are the categories of birth, life, death and immortality, that these categories are refracted through codes of worldview consciousness – plant, alimentary, erotic and socio-practical, although later the first and last of these codes were replaced by the aggressive and informational ones, as well as the assertion that the problem of death and immortality should be considered exclusively in the context of worldview issues. Even then, it was pointed out that it is difficult to distinguish categories of ultimate foundations and codes from an array of cultural texts due to their mixing (double meanings) and hidden, conceptual forms of their expression. In order to overcome these difficulties and systematize the manifestations of these categories and codes in culture based on the separation of levels, the following gradation of their relationship with culture was proposed: 1) worldview categories of ultimate bases; 2) codes of worldview consciousness (alimentary, erotic and social) and their specific historical modification; 3) the main myth or worldview dominants; 4) the cultural and conceptual apparatus of a specific form of social consciousness, incl.

symbolism; 5) the field of influence of all components of worldview consciousness that are not directly related to this consciousness; 6) plots and the concept of culture, which are secondary and derived from the categories of ultimate bases, regional cultural stereotypes, text structures; 7) the entire content of the array of culture. Although this model was not developed in the author's further works, it may be interest as one of the approaches to structuring cultural research, and in this methodological quality it can be used by other cultural researchers.
***Key words**: man and the world, world relations, worldview, culture, categories of ultimate bases, codes of cultural consciousness.*

Категории предельных оснований как универсалии культуры

Данной статьей по докладу на Летней Варненской философской школе летом 1986 г. после утверждения в 1985 г. темы докторской диссертации началась более чем двадцатилетняя разработка концепции категорий предельных оснований как универсалий культуры до защиты ее результатов в виде диссертации в начале 2010 г. Автор видит все недостатки этих первых попыток концептуализации своей идеи, вдобавок обремененных в этой статье неизбежными в те времена идеологическими довесками (изъято). Однако уже в этой первой работе были намечены основные ключевые положения концепции, которые в дальнейшем углублялись и развивались. Ими стали положения о том, что мировоззренческие категории предельных оснований – это категории рождения, жизни, смерти и бессмертия, что эти категории преломляются через коды мировоззренческого сознания – растительный, алиментарный, эротический и социально-практический (хотя позже первый и последний из названных кодов были заменены на агрессивный и информационный коды), а также утверждение о том, что проблема смерти и бессмертия должна рассматриваться исключительно в контексте мировоззренческой проблематики. Уже тогда было указано на сложность выделения категорий предельных оснований и кодов из массива культурных текстов из-за их смешивания (двойных значений) и скрытых, понятийных форм их выражения. С целью преодоления этих трудностей и систематизации проявлений данных категорий и кодов в культуре на основе разделения уровней было предложена следующая градация их соотношения с культурой: 1) мировоззренческие категории предельных оснований; 2) «коды» мировоззренческой сознания (алиментарный, эротический и социальный) и их конкретно-историческая модификация; 3) основной миф или мировоззренческая доминанта; 4) культурно-концептуальный аппарат конкретной формы общественного сознания, в т.ч. символика; 5) поле воздействия всех компонентов мировоззренческого сознания, не связанных с ним напрямую; 6) сюжеты, вторичные и производные от категорий предельных оснований понятия культуры, региональные культурные стереотипы, структуры текстов; 7) все содержание массива культуры Хотя эта модель не была развита в дальнейших работах, она представляет определенный интерес как один из вариантов создания когнитивных инструментов изучения культуры и как таковая может использоваться другими ее исследователями.
***Ключевые слова**: человек и мир, мироотношения, мировоззрение, культура, категории предельных оснований, коды культурного сознания.*

КАТЕГОРИИ ПРЕДЕЛЬНЫХ ОСНОВАНИЙ И МОДЕЛИРОВАНИЕ ПОВЕДЕНИЯ

УДК 159.922.775; 159.929; 316.624.2; 616.89-008.442.2:
***Доповідь*: Категории предельных оснований и рациональность в моделировании поведения. III-тий Республиканский методологический семинар «Рациональность и семиотика поведения» – (Одесса, ЮНЦ АН УССР, ИФ АН УССР, ОФ Каф. философии АН УССССР, апрель 1988 г.). (Постійно діючий науково-методологічний семінар з проблем логіки, психології та семіотики діяльності Республіканського бюро методологічних семінарів при Президії АН УРСР ; Ін-т філософії АН УРСР (Одеса, Одеське відділення Кафедри філософії АН УРСР, квітень 1988 г.)**
***Публікація*: Рациональность и семиотика поведения: мат. научно-методологического семинара по проблемам логики, психологии и семиотики деятельности (Киев, 1986 г.; Полтава, 1987 г.; Одесса, 1988): тез. докл. и выст. ; ред. кол.: А.Т. Ишмуратов, Е.И. Головаха, Б.А. Парахонский (отв. за вып.) и др. – Республ. бюро методол; семинаров при Президиуме АН УССР ; Ин-т философии АН УССР – К., 1988 – 57 с. – сс. 46-47.**

Поведение юной девушки из рассказа И. Бунина «Легкое дыхание» объясняется на основе концепции категорий предельных оснований, когда базисное жизненное влечение, выразившиеся

в адюльтере (в обоих значениях слова – и как «взрослость», и как «половая жизнь») сочеталось у нее со стремлением вернуться в инфантильное состояние, что психологически определило формирование у нее двух взаимоисключающих моделей поведения. На основе этих же категорий раскрывается глубинная структура всего рассказа.
***Ключевые слова**: психология поведения, модель поведения, структура художественного текста, И. Бунин, Л. Выготский*

Исследование моделей поведения на материале художественных текстов основывается на структурном анализе. Примером такого подхода является рассмотрение Л. С. Выготским эстетической реакции <читателя на рассказ И. Бунина «Легкое дыхание» и анализ схемы его диспозиции>. Эстетический аспект композиции связывался им со стремлением писателя изложить события жизни гимназистки Оли Мещерской так, чтобы погасить <негативное> впечатление от описываемых событий (*падение, смерть*) и перевести его в положительный тонус [1, с. 151].

Схема диспозиции рассказа включает, по Л. С. Выготскому, 21 элемент, охватывающий две линии – «Оля Мещерская» и «Классная дама» [1, с. 145]. Однако при таком подходе остаются неясными не только причины <массовых> читательских симпатий <к героине, благодаря чему повествование> об иррационально ведущей себя гимназистке <стало мировым литературным шедевром>, но и основные глубинные мотивы ее поведения.

По нашему мнению, глубинный слой рассказа, основанный на категориях предельных оснований (*рождения*, *жизни*, *смерти и бессмертия*), выступает главным фактором, структурирующим не только композицию текста, но объясняющим также и мотивы поведения героини и других персонажей, внутренняя близость которых миллионам людей объясняет позитивную эстетическую реакцию читателя, усиленную мастерством писателя.

Среди 21 элемента композиции, выделенных Л. С. Выготским, ключевыми выступают оппозиционные пары, в которых наиболее ярко представлена антитеза жизни и смерти. Речь идет об элементах 1 и 14 (*детство – могила*), 6 и 11 *(<сексуальная> связь с Малютиным – убийство*), 4 и 12 (*разговор о легком дыхании – похороны*). В основе этих пар лежат категории предельных оснований, где детство и эротическая сцена выражают начало и продолжение жизни, убийство и похороны – ее конец, а легкое дыхание символизирует бессмертие, как неуничтожимый признак героини, растворенный в актуальности.

Мотивы поведения главное героини также объясняются при помощи динамики категорий предельных оснований, <в которых, в итоге, выражалось ее стремление к> реализации жизненных устремлений. Связь с мужчиной, приятелем отца, и обстоятельства признания в этом классной даме, расцениваются как выражение стремления <преодолеть свое инфантильное состояние и через секс со зрелым мужчиной получить такой же взрослый и, следовательно, независимый статус (либидо)>, а отказ от брака с казачьим офицером – как <стремление избежать> финальной жизненной перспективы, (<поскольку за взрослением видна уже и старость, а там и смерть не за горами>) и <попытаться возвратиться> к <раннему инфантильному зависимому состоянию, близкому к состоянию, которое предшествовало рождению (мортидо)>. Из этих моментов вытекает логика поведения других персонажей.

Литература

1. **Выготский Л. С.** Анализ эстетической реакции. Гл. VII. Легкое дыхание // **Выготский Л. С.** Психология искусства / Сост., авт. послесл., с. 293-323, М. Г. Ярошевский ; под ред. М. Г. Ярошевского; подгот. текста и коммент. В. В. Умрихина – М.: Педагогика, 1987 – 341, [4] с. : ил. – Библиогр.: с. 335-338 – Указ. имен., предм. в конце кн. – сс. 187-208.

КАТЕГОРІЇ ГРАНИЧНИХ ПІДСТАВ І МОДЕЛЮВАННЯ ПОВЕДІНКИ

Поведінка юної дівчини з оповідання І. Буніна «Легкий подих» пояснюється на основі концепції категорій граничних підстав, коли базисний життєвий потяг, що проявився в адюльтері (в обох значеннях – і як дорослість, і як статеве життя), поєднувався у неї з прагненням повернутися в інфантильний стан, що визначило психологічні чинники формування у неї двох взаємовиключних моделей поведінки. На основі цих же категорій розкривається глибинна структура всього оповідання.

***Ключові слова**: психологія поведінки, модель поведінки, структура художнього тексту, І. Бунін, Л. Виготський*

CATEGORIES OF ULTIMATE BASES AND BEHAVIOUR MODELLING

The behaviour of the young girl from the story of I. Bunin's «A Slight Breathing» is explained by the conception of Categories of Ultimate Bases, when the basic life attraction expressed in adultery was combined with her infantile desire to return to own pre-birth status, which determined her having two conflicting patterns of behaviour. Based on these same Categories, the deep structure of the whole story is revealed.

***Keywords**: behaviour psychology, behaviour patterns, structure of a literary text, Ivan Bunin, L. Vygotsky*

References

1. **Vy`gotskij L. S.** (1987) *Analiz e`steticheskoj reakczii. Gl. VII. Legkoe dy`khanie* [*Analysis of the aesthetic impression. Ch. Vii. «A Slight Breathing»*] // **Vy`gotskij L. S.** Psikhologiya iskusstva / Sost., avt. poslesl., pp. 293-323, M. G. Yaroshevskij ; pod red. M. G. Yaroshevskogo; podgot. teksta i komment. V. V. Umrikhina –*Pedagogika*, M., – 341, [4] p. : il. – Bibliogr.: pp. 335-338 – Ukaz. imen., predm. v koncze kn. – pp. 187-208.

МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКИЕ КАТЕГОРИИ ПРЕДЕЛЬНЫХ ОСНОВАНИЙ КАК УНИВЕРСАЛИИ КУЛЬТУРЫ

УДК 130.2; 140.8:

***Доповідь:* XVIII Всемирный философский Конгресс «Философское понимание человека» – Симпозиум «Существуют ли культурные универсалии?» – (Брайтон, 25 августа 1988 г., комн. 2, 16-18 часов, Round table – Symposium «Are There Cultural Universals»? Ведущие Д. Пассмор (Австралия), С. Наср (США), К. Виреду (США), Т. Ойзерман (СССР) – (Великобритания, Брайтон, 21-27 августа 1988 г.).**

***Публікація*: Проблема человека в современной западной буржуазной философии: сб. тезисов сов. философов / XVIII Всемирный философский Конгресс ; общ. ред. кол. серии «Философское понимание человека»: И.Т. Фролов (отв. ред.) и др. ; ред. кол. сб.: Б.Т. Григорьян (отв. ред.) и др. – Препринты докл. сов. ученых к XVIII Всемирн. филос. Конгрессу «Философское понимание человека» (Великобритания, Брайтон, 21-27 августа 1988 г.) – АН СССР. Ин-т философии – М., 1988 – 100 с. – сс. 94-100 – (Препринт / Ин-т философии АН СССР)**

Представители как культурологии в целом, так и прикладных культурологических дисциплин (этнопсихологии, этнографии, фольклористики, религиоведческих и мифологических студий и т. д.) не сомневаются в том, что в сфере культуры универсалии существуют. Проблема заключается в том, на каких методологических основаниях их следует искать, эксплицировать и изучать. Однако простая констатация их наличия без четкой мировоззренческой или методологический основы превращает эти универсалии в набор схем, не обладающих ни эвристической, ни методологической, ни мировоззренческой значимостью. В развитии представлений

об универсалиях культуры необходимо выйти за пределы узко-специального исследования, поставив в центр внимания мировоззренческую проблематику, а именно, проблему отношения человека и мира в широком социально-практическом контексте. Именно акцент на этом отношение и на вырастающей на его основе системе культурных форм, отражающих его ключевые моменты, позволяет найти в качестве универсалий не просто какие-то повторяющиеся у одного народа или идентичные у нескольких народов элементы (символы, мотивы, сюжеты, образы и проч.), а обнаружить реальные, глубинные и аутентичные универсалии как инварианты культурного осмысления форм практического мироотношения. В мифе, религии, обычаях, ритуале, обрядах, искусстве, эпосе и других формах мировоззренческого сознания человек воспроизводит свое видение путей преодоления конечности существования индивида. Деятельность человека в ее культурных формах и призвана, в итоге, эту индивидуальную конечность преодолеть. В статье дана классификация этих форм и их модификаций как культурных трансформаций базисных жизненных функций человека (алиментарной, репродуктивной и других), выполняемых для того, чтобы продолжить жизнь и преодолеть индивидуальную смертность
***Ключевые слова**: мировоззрение, культура, культурные универсалии, жизнь-смерть-бессмертие (филос.)*

Поиск универсалий культуры, под которыми мы понимаем инвариантные элементы культур разных времен и регионов, является одним из возможных направлений культурологических исследований. Этими инвариантами в разных <ответвлениях> конкретно-гуманитарного знания называются «основные схемы» структуры текстов, мотивы, сюжеты, «архетипы» и т. п. Утверждения представителей этнопсихологии, этнографии, фольклористики, религиоведения, <мифологических студий> и т. д. о том, что эти устойчивые компоненты находят проявление в любой культуре на любом этапе ее развития не подлежат сомнению – в их правоте нас убеждают неоспоримые факты. Однако простая констатация […] наличия универсальных инвариантов или внешнее отображение их трансформации без четкой мировоззренческой или методологический основы превращает эти универсалии в набор схем, не обладающих ни эвристической, ни методологической, ни мировоззренческой значимостью.

На наш взгляд, в развитии представлений об универсалиях культуры необходимо выйти за пределы узко-специального исследования, поставив в центр внимания мировоззренческую проблематику, а именно, проблему отношения человека и мира в широком социально-практическом контексте. Именно это отношение и вырастающая на его основе система культуры […] позволяет выделить эти инварианты как инварианты культурного осмысления форм практического мироотношения.

В имеющихся в немарксистской философской литературе общетеоретических обоснованиях универсалий культуры эти моменты игнорируется, и потому они оказываются односторонними. Так, философская концепция структурализма, опирающегося на идею бессознательного, <представляет собой вариант> кантовского априоризма, но без «трансцендентального субъекта», где роль априорных форм выполняют инварианты трансформаций внешних воздействий <на> культурно установленные объекты. В своем приложении к конкретным областям культуры структурализм дает знание <о движении> общего содержания элементов структуры на основе знания об отношениях между ними в рамках таких инвариантов (например, бинарных оппозиций). Но при этом само содержание теряется.

Ведь, в конце концов, можно предположить, что все возможные комбинации элементов структуры в формальном смысле будут выявлены, однако все они помогут понять особенности культурного мышления тех или иных его носителей только тогда, когда мы сможем увязать специфику конкретной структуры культурного или мировоззренческого сознания с особенностями социально-исторических реалий жизнедеятельности данного общества.

Структуру следует рассматривать в связи с содержанием сознания, а оно, как известно, социально обусловлено. Связь выявленных структур с реальными формами осмысления жизненных реалий (например, бинарных оппозиций с более широким культурным контекстом отношения противоположностей типа «жизнь – смерть») требует проведения последовательной линии на определение в качестве источника универсальных компонентов культуры жизненно значимых форм ориентации человека в мире, восходящих в итоге к практике как к способу обеспечения сам**о**й жизни людей. Такой подход позволил бы вести несомненно перспективные и захватывающие исследования проблемы культурных универсалий на корректном философско-методологическом базисе.

Требуют дальнейшей разработки также и проблемы, поднимаемые различными направлениями неофрейдизма, в частности, идеи К. Юнга о коллективном бессознательном. Образы и структуры этого бессознательного проявляются через так называемые «архетипы», которые, в свою очередь, сводятся к глубинным слоям психики, проявляющей себя спонтанно и автономно [5, p. 18-103]. Отрыв «архетипов» от их реальных источников – социальных отношений, в итоге – от всех опосредующих материально-предметную деятельность звеньев, скрывает их происхождение, наталкивают на ложную мысль об их исторической предзаданности.

Характерны в этом отношении поиски различных инвариантных начал человеческого существования. Г. Маркузе, столкнув в виде непримиримых противоположностей труд (являющийся социальной, но в условиях капитализма отчужденной формой продолжения человеком своего бытия в мире) и эрос (как оторванный от социальных институтов инстинкт биологического продолжения рода), отдает предпочтение второму элементу, объявляя эрос «сущностью бытия» [4, p. 114]. <Его> примечательное обращение к небиологическим способам продления <бытия> человека в труде еще более усиливается у Э. Фромма, который сочетает традиционную фрейдистскую идею пансексуальности с претензиями на аутентичное прочтение марксистских идей.

Если говорить о подлинных истоках инвариантности культурных универсалий, то здесь не обойтись без анализа предметно-практической деятельности, возникающих на ее основе социальных отношений и отражающихся в сознании их всеобщих форм – категорий. Рассматривая категории в качестве не только всеобщих определенностей сознания, но также и всеобщих определенностей деятельности, принимая, что они представляют собой рефлексивный компонент более широкого культурно-мировоззренческого образования, следует также признать деятельностный характер и нерефлексивного уровня культуры.

Развиваемый в советской литературе[1] взгляд на категории как на универсальные формы практического мироотношения позволяет концептуализировать взгляд на проблему инвариантности категориальных структур культуры, опираясь на положение об идентичности лежащей в ее основе предметно-преобразующей деятельности людей. Зафиксированный в конкретно-гуманитарных исследованиях факт инвариантности элементов культурно-мировоззренческого сознания разных народов, находящихся на одном уровне социально-исторического развития, дает возможность говорить также и о социально-исторической инвариантности универсалий культуры.

Когда мы говорим о деятельности как о процессе преобразования социальным субъектом исторически данного объекта, мы также должны иметь ввиду темпоральность индивидуального субъекта, подключающегося в процесс своей социализации <и инкультурации> к способам предметной и культурной деятельности, и осмысливающим сообразно специфике своей культуры факт индивидуальной

конечности человека. Особенность человеческого бытия, отличающая его от всех других живых существ, состоит, кроме всего прочего, в осмыслении индивидуальной конечности и организации социально выраженных форм ее преодоления. Поэтому даже такие биологические формы поддержания существования, как питание и деторождение, включаются в социально-культурный фон уже на самых ранних этапах развития человечества.

В мифе, религии, обычаях, ритуале, обрядах, искусстве, эпосе человек воспроизводил свое представление о пограничных полюсах своего бытия и о способах преодоления конечности существования индивида. Универсальность этого момента практического мироотношения определенным образом, опосредованно, через систему культурно выраженных форм самосознания детерминировала инвариантность культурных универсалий различных времен и регионов, а историческое многообразие форм самосознания человека в их мировоззренческих формах обусловило наличие сложной иерархизированной и специфически проявляющейся в каждый период истории системы универсалий культуры.

Конкретная экспликация в культурном сознании категорий предельных оснований (рождения, жизни, смерти, бессмертия) пронизывает все типы культур на всех стадиях их развития, завися при этом от господствующего способа производства, преобладающих форм жизнедеятельности и стереотипов мировоззренческого сознания.

Так, преобладание собирательства как основного рода деятельности раннего человека дает сложную классификацию растений, в основе оппозиторной структуры которой лежит антитеза «жизнь – смерть» [3, p. 237]. Земледелие, подключившись к сезонным ритмам, привело к такому осмыслению предельных оснований, которое выражалось в представлениях об умирающем и воскресающем растительном божестве, с которым отождествлялись все умершие люди [2, с. 547]. Ремесло нашло отображение в символике гончарного сосуда как материнской утробы и как погребальной камеры.[2]

Все это сопровождалось становлением мощной рефлексивной традиции, выражающей в предфилософской и философской форме представление о предельных основаниях бытия человека в мире как глобальных ориентирах личного бытия (Абсолют, вечность, Судьба, Универсум),

В свете вышесказанного возможно следующее развитие наших воззрений на роль предельных оснований в генезисе и эволюции, а также в функционировании культурно-мировоззренческого сознания. Категории предельных оснований восходят к конкретно-историческим способам предметно-практической деятельности человека, которая не является самоцелью, а выступает средством обеспечения жизни людей [1]. Обращение к анализу смысложизненных проблем человека на основе принципов диалектического материализма вскрывает подлинные формы преодоления человеком его конечности в социально значимых формах деятельности. Именно под этим углом зрения следует рассматривать универсалии культуры как инварианты многообразных форм осмысления проблемы жизни, смерти и бессмертия человека.

Эти предельные основания бытия человек в мире воспроизводились в культуре каждой эпохи, облекаясь в предметную форму и специфически выраженный в зависимости от той или иной культурной формы материал. Исторически сложилось так, что материальное и духовное продолжение человека как процесс производства форм жизни и духовное наследование социального опыта получили в предшествующем научному мировоззрению культурном сознании социально обусловленное превратное истолкование. Таковым является как религиозно-мифологическое понимание продолжения жизни в потустороннем мире, так и культивирование и идеологизация культа насилия и стремления «к смерти», эротизм в буржуазном сознании.

Следует сказать, что лишь в редких случаях категории предельных оснований связаны с формами предметной деятельности непосредственно. Чаще они отделены от нее рядом опосредующих звеньев. Поэтому универсалии культуры представляют категории предельных оснований неявным образом, как детерминации ими содержания различных мировоззренческих форм. Еще более завуалирована связь категории предельных оснований как мировоззренческих и культурных универсалий с философской рефлексией, хотя эта связь несомненна.

Предлагаемая ниже систематизация форм категорий предельных оснований в культуре <сделана с учетом> факта такого опосредования и проведена на базе анализа трансформации категории предельных оснований в рамках мифологического, религиозного, народного (фольклор) сознания и в литературе. Эта систематизация имеет следующий вид:

1) Формы практического мироотношения как формы культурно-мировоззренческого сознания; 2) «Коды» (алиментарный, эротический, социально-производственный) мировоззрения и культуры как предметные экспликации способов преодоления конечности индивидуального бытия; 3) Комбинации кодов и мировоззренческие доминанты; 4) Структуры текстов, мотивы, сюжеты, классификация, комбинация структур; 5) Символы, эмблемы, архетипы, устойчивые семантические единицы и их функции; 6) Законы развития инвариантных знаковых моделирующих систем, в основе чего лежат исторически определенные формы культуры с их специфичностью и самобытностью; 7) Культурно-понятийный аппарат конкретно мировоззренческой формы, системы терминов, понятий, представлений, раскрывающих символический смысл и культурно-историческое содержание частной формы культуры.

Безусловно, подобная систематизация не может считаться окончательной и полной, однако с ее помощью оказывается возможным выделить в кажущемся хаотическом нагромождении сюжетов, образов, перипетий и напластований истории культуры четкие инварианты культурного самосознания.

Примечания

[1] Смотрите, например: Социально-исторические и мировоззренческие аспекты философских категорий – К., 1978; Субъект и объект как философская проблема – К., 1979 – сс. 137-165; Лекторский В. А. Субъект, объект, познание – М., 1980; Категории диалектики, их развитие и функции – К., 1980 – сс. 43-80; Мировоззренческое содержание категорий и законов материалистической диалектики – К., 1981; Абдильдин Ж. и др. Формирование логического строя мышления в процесс практической деятельности – Алма-Ата, 1981; Категории философии и категории культуры – К., 1983 – сс. 15-52; Прерывное и непрерывное – К., 1982 – сс. 177-183; Категориальные структуры познания и практики – К., 1986.

[2] О культурном аспекте вопроса смотрите: Логико-гносеологические исследования категориальной структуры мышления – Киев: Наук. думка, 1980 – с. 26.

Литература

1. **Маркс К.,** Энгельс Ф. Фейербах. Противоположность материалистического и идеалистического воззрений (Новая публикация первой главы «Немецкой идеологии») // **Маркс К**., Энгельс Ф. Избр. произв. в трех томах – Т. 1 – М.: Изд-во полит. лит-ры, 1970 – сс. 2-43.
2. **Мифы** народов мира – Т. 2 – М.: Сов. Энциклопедия, 1982 – 671 с.
3. **Levi-Strauss C.** The Savage Mind – Chicago: University of Chicago, 1968 – 310 p.
4. **Marcuse H.** Eros et civilisation: contribution à Freud – traduit de l'allemand par J. G. Nény et B. Fraenkel – Paris: Les Éditions de minuit, 1963, 239 p.
5. **Jung K. G**. Approaching the unconscious // **Carl G. Jung and M.-L. von Franz, Joseph L.Henderson, Jolande Jacobi, Aniela Jaffe'** Man and his symbols – Anchor Press – Doubleday, New York – London – Toronto – Sydney – Auckland, 1972 – 320 p.

Представники як культурології у цілому, так і прикладних культурологічних дисциплін (етнопсихології, етнографії, фольклористики, релігієзнавчих та міфологічних студій тощо) не мають сумнівів, що у сфері культури універсалії існують. Проблема полягає в тому, на яких методологічних засадах їх слід шукати, експлікувати і вивчати. Однак проста констатація їхньої наявності без чіткої світоглядної або методологічний основи перетворює ці універсалії на набір схем, що не мають ні евристичної, ні методологічної, ні світоглядної значущості. У розвитку уявлень про універсалії культури необхідно вийти за межі вузько-спеціальних досліджень, поставивши у центр уваги світоглядну проблематику, а саме, проблему відношення людини до світу в широкому соціально-практичному контексті. Саме акцент на цьому відношення і на системі культурних форм, що виростають на його основі та відображують його ключові моменти, дозволяє знайти не просто якісь повторювані у одного народу або ідентичні у кількох народів елементи (символи, мотиви, сюжети, образи тощо), а виявити реальні, глибинні і автентичні універсалії як інваріанти культурного осмислення форм практичного світовідношення. У міфі, релігії, звичаях, ритуалі, обрядах, мистецтві, епосі та інших формах світоглядної свідомості людина відтворює своє бачення шляхів подолання скінченності свого індивідуального існування. Діяльність людини в її культурних формах й покликана, зрештою, цю індивідуальну скінченність подолати. У статті дана класифікація цих форм та їхніх модифікацій як культурних трансформацій базисних життєвих функцій людини (аліментарної, репродуктивної та інших), які виконуються для того, щоб продовжити життя і подолати індивідуальну смертність.
***Ключові слова**: світогляд, культура, культурні універсалії, життя-смерть-безсмертя (філос.)*

WORLDVIEW CATEGORIES OF ULTIMATE BASES AS UNIVERSALS OF CULTURE

Scientists in the field of ethno-psychology, ethnography, folklore, religious and mythological studios and others do not doubt that universals of culture exist. The problem is on what methodological grounds should they be sought, explicated and studied. However, a simple statement of their presence without a clear worldview or methodological basis turns these universals into a set of schemes that have neither heuristic, nor methodological, nor worldview significance. In the search for these universals of culture, it is necessary to go beyond the boundaries of narrowly specialized research. The focus should be placed on the worldview problem of the relationship between man and the world in a wide socio-practical context. This relationship and the cultural system that grows on its basis make possible to distinguish these invariants as invariants of the cultural transformations of the basic life functions of a person (alimentary, reproductive and others), performed in order to continue life and overcome individual mortality. In myth, religion, customs, ritual, rites, art, epic and other forms of worldview consciousness, a person reproduces his vision of ways to overcome the finiteness of his individual existence. Human activity in its cultural forms overcomes this individual mortality. The article gives a classification of these forms and their modifications as cultural transformations of the basic life functions of a person (alimentary, reproductive and others), performed in order to continue life and overcome individual mortality.
***Key words**: worldview, culture, cultural universals, life-death-immortality (philosophy)*

References

1. **Marks K., Engels F.** (1970) *Feyerbah. Protivopolozhnost materialisticheskogo i idealisticheskogo vozzreniy. (Novaya publikatsiya pervoy glavy` «Nemetskoy ideologii»)* [*Feuerbach. The opposite of materialistic and idealistic views (new publication of the first chapters of «German ideology»)*] // **Marks K., Engels F.** Izbr. proizv. v treh tomah – T. 1 – *Izd-vo polit. lit-ry`*, M. – pp. 2-43.
2. ***Mify`** narodov mira* (1982) [*Myths of the World*] – T. 2 – *Sov. Entsiklopediya*, M. – 671 p.
3. **Levi-Strauss K.** (1968) *The Savage Mind – University of Chicago Press*, Chicago – 310 p.
4. **Marcuse H.** (1963) *Eros et civilisation: contribution à Freud – Les Éditions de minuit*, Paris – 239 p.
5. **Jung K. G**. (1972) *Approaching the unconscious* // **Carl G. Jung and M.-L. von Franz, Joseph L. Henderson, Jolande Jacobi, Aniela Jaffe'** *Man and his symbols – Anchor Press – Doubleday*, New York – London – Toronto – Sydney – Auckland – 320 p.

КАТЕГОРІЇ КІНЦЕВИХ ПІДСТАВ ТА КОНТРОВЕРЗИ ПОНЯТТЯ ПРИРОДИ У СВІТОГЛЯДНО-КУЛЬТУРНІЙ СВІДОМОСТІ

УДК 008; 502.1
***Доповідь*: XII-ий Всесоюзний теоретичний семінар «Світогляд і наукове пізнання. Екологія і культура» – Наукова рада АН України «Філософські та соціальні проблеми науки и техніки»; Інститут філософії АН України; Луцька філія Львівс. політех. ін-ту та ін. – (Луцьк, червень 1989 р.).**
***Публікація*: Экология и культура. Тезисы XII-го Всесоюзного теоретического семинара «Мировоззрение и научное познание» (Луцк, июнь 1989 р.) ; ред. кол. В. С. Крисаченко (отв. ред.) и др. – Научный совет АН Украины «Философские и социальные проблемы науки и техники»; Ин-т философии АН Украины; Луцкий филиал Львовского политехн. ин-т и др. – Ч. I – Луцк, 1989 – 123 с. – с. 86-88. (Відредаговано 20.03.2020 р.)**

Оціночне розуміння людиною природи у різні епохи не раз радикально змінювалося на протилежне (контроверзійне). Античність розуміла природу як позитивно-творче начало (народження). У середні віки вона стала розумітися у термінах гріха і тліну (смерть). За часів Ренесансу відновлюється колишнє ставлення до всього природного як життєстверджуючого начала (життя). У Новий час відбувається третя зміна, природа знову отримала негативні оцінки як сліпа потужна сила, джерело бід і небезпек для людини (смерть). Сучасна, четверта контроверзійна зміна уявлень про природу полягає у тому, що «перша», «незаймана» людиною природа оцінюється позитивно (життя), а природа, «зґвалтована» людьми – негативно (смерть). Цю «погану» природу слід відновити (відродити) до її первісного стану.
***Ключові слова**: людина і природа, екологія, народження, життя, смерть, відродження як безсмертя (філос.)*

Категорії кінцевих підстав, до яких відносяться категорії *народження*, *життя*, *смерті* та *безсмертя*, утворюють фундамент світоглядно-культурної свідомості, визначають <її> домінуючі аспекти та орієнтацію. Історично першою значущою категорією кінцевих підстав була категорія «*народження*». «*Генетив*» як основоположний принцип *міфологічної свідомості*, спрямованої на пошук джерела <походження> усього в світі, починаючи від окремих речей до світобудови взагалі, виступає базою для формування стійкого уявлення про наявність у світі <загального джерела, яке все породжує>. Поступове звільнення категорії народження від персоніфікації («рожаниці» і т. п.) […] привело до ідеї «*архе*», а потім – до розвинутих конструкцій безякісного «Одного», що породжує весь світ. Процес розвитку концепції «*τό Ἓν*» у межах неоплатонізму <тривав протягом> майже двох тисячоліть, <до сучасних> постпозитивістських конструкцій. <Одночасно з цим відбувалося> паралельне становлення понять «матерія» і «природа».

Природа (*натура*), як і матерія (*мати*, *матір*) етимологічно відображують у собі пануючий у межах міфологічної свідомості стереотип «*народження*». При-*рода* – це те, що *породжує*, *матер*-ія – це «*матір*» усіх речей, їхнє «лоно». Завдяки природі всі речі виникають «натуральним», природним шляхом. Природа і матерія тут виступають як «позитивні», добрі основи, причини сущого, <оскільки> у даному випадку вони інтегруються у таку картину світу, де весь позитивний зміст можливих змін у житті людини очікується з боку природних начал.

Природні сезони, цикли у розвитку сільськогосподарських рослин разом з архетипами світоглядної свідомості і, можливо, перинатальними матрицями <Станіслава Грофа>, відтворюючись у культурній самосвідомості як особливі культурні категорії *народження*, *розквіту* та *занепаду*, давали картину вікового кругообігу *народжень* і *смертей*. Коло у цьому русі переводило факт […] *народження* речей у вигляд *відродження* того, що померло. Це знайшло прояв у розповсюдженому сюжеті про бога, що вмирав та воскресав. <Узагалі ж в епоху *Античності* при домінуванні категорії «народження» природа розумілася як позитивно-творче начало, що породжує сущі речі. Вона, як і Космос в цілому, була втіленням гармонії і краси.>

Релігійна свідомість монотеїстичних культів асимілювала світоглядні схеми міфології, змінив акценти у дусі антитези тіла і духа, природного та ідеального першоджерела руху. Функція *породження* була суцільно віднесена до компетенції Бога-творця, а природне у його ототожненні з гріховним стало втілювати протилежний зміст. <Воно тепер розумілося не як> *породжуюче* джерело, а <як> те, що несе *смерть*. Ідея хресної смерті Христа синтезувала у нових формах старий стереотип <*померлого*, але потім *воскреслого*> бога. <Так> здійснилась ***перша*** <*контроверзійна зміна* у розумінні природи> – замість категорії *народження* почала панувати ідея *смерті*, яку несе в собі все природне як антидуховне.

За часів *Ренесансу* полюси знов міняються. Відтворюється започатковане ще з часів Античності ставлення до природного у його життєстверджувальних формах. Повертаються навіть терміни міфології, що позначають життя та любов (Купідон, Ерот). <Відбулася ***друга*** *контроверзійна трансформація* розуміння природи – для людини вона знову стала зразком для наслідування, в ній, як і раніше, почали бачити виключно позитивні риси, а сам вислів «жити по природі» стало синонімом виразу «жити по-людськи, правильно, дотримуючись простих принципів», а поняття «природна людина» означало «добра, чиста, не сплюндрована людина»>.

За *Нового часу* починає діяти нова установка по відношенню до природи, що спирається на ідею «підкорення» її промислово діючому суб'єктові. Мати-природа перетворюється на *матеріал* для людини, <котра пробує> свої сили. З гігантським стрибком у розвитку продуктивних сил, що відбувся <протягом> останнього століття, поняття природи <зазнало ***третьої*** *контроверзійної зміни*>: воно знову почало нести у собі негативний зміст, <але тепер природа заперечувалась (піддавалась нищенню, *смерті*) не знаково-символічно, як у середні віки, а предметно-практично, реально>. […] Від природи люди стали очікувати бід, різних негативних впливів на їхнє здоров'я, спосіб життя тощо. Природокористування, що […] перейшло до знищення […] природи, зламало стереотип уявлень про <неї як про> «лоно», матір. Світоглядна свідомість <тих часів> дивилась на природу як на потенційний і реальний антипод людини, <сповнений сліпих та могутніх сил, яких треба було упокорити>. Тобто, природа перетворилась на своєрідну «антилюдину», <на деяке «суб'єктне» джерело негативного впливу на людей (природа «мститься» – погрожує, нищить, ламає, струшує, затоплює тощо>). […] Причина того, <що природа стала ворожою до людини>, полягає у тому, що людина практично відтворила у «першій» природі у вигляді «другої» природи своє власне обличчя. У відношенні до природи як у дзеркалі відображується <ставлення> людини до самої себе, і саме це відношення потребує вдосконалення. <Антиприродна сутність людини обернулася антилюдяною сутністю природи>.

<Стара установка, спрямована> на безпосередню сьогоденну ефективність <втручання людини у природу>, в сучасній свідомості повинна змінитися <на таку>, яка б відтворювала в олюдненому світі природних речей гармонічні пропорції взаємопов'язаних сторін об'єктивного світу. <Таким чином, сучасна, ***четверта*** *контроверзійна переміна* уявлень про природу полягає у тому, що остання перестала визначатися однозначно або як позитивна, або як негативна. «Першій», «незайманій» природі, до котрої слід повернутися, надаються позитивні риси, тоді як негативні ознаки приписуються «зґвалтованій» людьми «другій», «поганій» природі, яку слід рекультивувати, відновити (категорія *воскресіння*, *відродження*), повернувши їй її первісний стан. >

CATEGORIES OF ULTIMATE BASES AND CONTRAVERSIONS OF THE THE CONCEPT OF NATURE IN WORLDVIEW-CULTURAL CONSCIOUSNESS

At different times, man's estimated understanding of nature has radically changed to the opposite (contraversion) with a complete change of axiological poles. In the era of Antiquity, nature was understood as

a positive-creative principle (birth). In the Middle Ages, it began to be understood in terms of sin and decay (death). During the Renaissance, the poles change again. The former attitude to everything natural as a life-affirming principle (life) is restored. In the New Age, a third change is taking place, nature has again received negative assessments as a source of troubles and dangers for man (death). The modern, fourth contraverse change of ideas about nature consists in the fact that the «first», «untouched» by man nature is evaluated positively (life), and the nature «raped» by man is evaluated negatively (death). This «bad» nature should be restored (revived) to its original state.
***Keywords**: man and nature, ecology, birth, life, death, rebirth as immortality (philosophy)*

КАТЕГОРИИ ПРЕДЕЛЬНЫХ ОСНОВАНИЙ И КОНТРОВЕРЗЫ ПОНЯТИЕ ПРИРОДЫ В МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКО-КУЛЬТУРНОМ СОЗНАНИИ

Оценочное понимание человеком природы в разные эпохи не раз радикально менялось на противоположное (контроверзийное) с полной сменой аксиологических полюсов. В эпоху Античности при доминировании категории «рождения» природа понималась как позитивно-творческое начало, порождающее сущие вещи. Она, как и Космос в целом, была воплощением гармонии и красоты. Вместе с тем в мифологическом сознании категории конечных оснований были представлены в полной развертке. Это нашло проявление, во-первых, в понимании всех природных процессов как последовательно проходящих на протяжении своей жизни фазы рождения, расцвета и упадка. Во-вторых, появление новых вещей воспринималось как возрождение того, что умерло, исчезло. Религиозное сознание функцию порождения отнесло к компетенции Бога-творца, в то время как природное, земное, телесное начало стало пониматься в терминах греха и смерти. Итак, первое контроверзийное изменение в понимании природы заключалось в том, что в сущности природы вместо категории (по)рождения начали видеть идею смерти. Во времена Ренессанса полюса вновь меняются. Восстанавливается прежнее отношение ко всему природному как жизнеутверждающему началу. Так произошла вторая контроверзийная трансформация понимания природы. Она для человека снова стала образцом для подражания, в ней, как и прежде, стали видеть исключительно положительные черты, само выражение «жить по природе» стало синонимом выражения «жить по-человечески, правильно, соблюдая простые принципы», а понятие «естественный человек» означало «добрый, чистый, не испорченный человек». С Нового времени начинает действовать иная установка в отношении к природе, опирающаяся на идею «покорения» ее промышленно действующим субъектом. Мать-природа превращается в материал для деятельности человека. С третьим контроверзийным изменением значений преобразованная человеком природа вновь получила негативные оценки, стала пониматься как слепая разрушительная сила, как источник бед и опасностей для человека. Современная, четвертая контроверзийная перемена представлений о природе заключается в том, что последняя перестала определяться однозначно или как положительная, или как отрицательная по своей сущности. «Первой», «девственной» природе, к которой следует вернуться, были приписаны положительные черты, тогда как «изнасилованной» людьми «второй» природе придавались признаки негативные. При этом общепризнано, что данную «плохую вторую» природу следует восстановить (категории воскресенье, возрождение) до ее первоначального состояния, то есть, до состояния первой природы.
***Ключевые слова**: человек и природа, экология, рождение, жизнь, смерть, бессмертие (филос.)*

КАТЕГОРИИ ПРЕДЕЛЬНЫХ ОСНОВАНИЙ И ПРОБЛЕМА «ИНКАРНАЦИИ»

УДК 291.23; 632.699:
***Доповідь*: Х-та Всесоюзна конференція з логіки, методології та філософії науки – (Мінськ, 24-26 вересня 1990 р.)**
***Публікація*: Х Всесоюзная конференция по логике, методологии и философии науки (Минск, 24-26 сентября 1990 г.) – Тезисы докладов и выступлений – Секции 8-10 ; ред. кол.: В. С. Степин (отв. ред.), П. П. Гайденко, В. А. Лекторский, М. В. Попович и др. – АН СССР и др. – Минск: АН БССР, 1990 – 198 с. – сс. 182-184.**

В тезисах представлена одна из первых попыток автора приблизиться к пониманию способов реального продолжения человеком своего бытия в мире посредством опредмечивания своих сущностных сил, или через транцендирование в мир, которое тут получило название инкарнирования.
***Ключевые слова**: человек, жизнь и смерть, социальное бессмертие, деятельность, объективно-предметная инкарнация.*

Анализ текстов культуры, включающий рассмотрение религиозных, мировоззренческих, художественных типов сознания показал наличие <в них> устойчивых констант, некоторых универсалий культуры, восходящих в своих истоках к категориям предельных оснований (рождения, жизни, смерти), динамика которых выражалась в формуле «жизнь после смерти», или в категории бессмертия. Бессмертие подразумевает тождественность живущего субъекта в той или иной форме самому себе. Одним из наиболее распространенных вариантов […] религиозного решения этого вопроса является идея реинкарнации.

Для уяснения специфики мировоззренческого осмысления идеи реинкарнации необходимо указать на момент рефлексии, отстраненности субъекта этого процесса от самог**о** предметного воплощения в <чем-то> ином, ибо в противном случае факт подобного реинкарнирования остался бы вне <его> поля зрения. Это обстоятельство сопряжено с реализацией в рефлексирующем субъекте полной «развертки» всей формулы перевоплощения и начала новой жизни.

Источником рационально выраженных формулировок продолжения существования в ином могут считаться биологические или предпсихологические (типа сигнальной систем 1` Д. Лукача) <[3]> импульсы […], социализация <и инкультурация которых> предполагает <их> предметное выражение в формах продуктивной деятельности, имеющих конкретно-исторические особенности. В зависимости от этих особенностей формула «жизнь после смерти» реализовывалась в превратных формах иллюзорного сознания лишь как выражение отчуждения реальных форм самореализации реинкарнирующего в иное человека.

Наиболее фундаментальным в реально данных формах инкарнирующей деятельности людей является промышленное производство, связанное с создание «неорганического тела» человека (Маркс). Опредмечивая в природном материале свои функции и навыки, человек тем самым инкарнировал себя в природный материал. Преобразующий момент определил обнаружение в преобразовываемом материале элемента всеобщности, закрепление которого во второй сигнальной системе человека привело к возникновению сознания (идеального). Идеальное как отношение между рефлексирующими друг в друга вещами, отраженное в специфической знаковой форме, становится инструментом и регулятором познавательной и социальной формы жизни.

Заданные историческим типом практического мироотношения способы инкарнации в предметно-преобразующей деятельности оказывают влияние на инкарнацию в социальных формах жизнедеятельности. <В первобытном обществе> реализация универсальной формулы, наряду с логикой мифа (оборотничество) осуществляется в предметных формах превращения, подражания, притворства (Э. Канетти) <[2]>.

Далее закрепление в знаковой форме системы социальной иерархии приводит к жестко регламентированным формам одежды, костюма, представляющее собой фиксацию определенной телесной организации человека, воплощающейся в зависимости от ранга в ту или иную значимую форму.

Иерархическая структура средневекового общества придавала огромное значение предписываемым стилям и убранствам одежды, оставляя при этом вопрос о предметной инкарнации в загробной жизни без достаточно ясного ответа. Поражающим воображение моментом такого инкарнирования является впечатляющая галерея образов <церковных> иерархов у Федерико Феллини («Рим»).

Современная индустриальная эпоха привела к принципиально иным типам инкарнирования, связанных с изменением технологического типа мироотношения. Сращенность машины и человека определила инкарнирование его в механические структуры, налагая <при этом> отпечаток и на характер человека (В. Шкловский) <[4]> и трансформируя это отношение в один из типов <межличностного> общения.

Безусловно, ни одна из предшествующих форм инкарнирования не исчезала в новых культурах. Так, первобытные формы трансформировались в формы обрядно-карнавальные, в том числе и в период господства религиозного сознания (М. Бахтин) <[1]>. Инкарнация-костюмирование десакрализировалась и стала одним из важных моментов демонстрации статуса личности в системе моды. Эта сторона дела в определенной степени связывается и с машинной инкарнацией в рамках дизайна престижных автомобилей.

<Литература

1. **Бахтин М.** Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса – М**.,** 1965 – 704 с.
2. **Канетти Э.** Человек нашего столетия – М.: Прогресс, 1990 – сс. 418-423.
3. **Лукач Д.** Своеобразие эстетического – В 4-х томах – Т. 3 – Гл. 11. Сигнальная система I` - Перевод.: А. Ю. Айхенвальд и др. – Москва: Прогресс, 1986 – 304 с.
4. **Шкловский, В.** Zoo. Письма не о любви или Третья Элоиза – Берлин: Геликон, 1924 – 112 с.>

КАТЕГОРІЇ ГРАНИЧНИХ ПІДСТАВ І ПРОБЛЕМА «ІНКАРНАЦІЇ»

У тезах представлена одна з перших спроб автора наблизитися до розуміння способів реального продовження людиною свого буття в світі за допомогою опредмечування своїх сутнісних сил, тобто, через транцендування в світ, яке тут отримало назву інкарнації.

***Ключові слова**: людина, життя і смерть, соціальне безсмертя, діяльність, об'єктивно-предметна інкарнація.*

CATEGORIES OF ULTIMATE BASES AND THE PROBLEM OF «INCARNATION»

The thesis presents one of the first attempts of the author to come closer to understanding the ways of a person's actual continuation of his being in the world by means of embodying in the things of his essential forces, that is, by transcending into the world, which is here called the incarnation.

***Keywords**: human, life and death, social immortality, activity, objective incarnation.*

<References

1. **Bahtin M.** (1965) *Tvorchestvo Fransua Rable i narodnaya kul`tura srednevekov`ya i Renessansa* – [*François Rabelais's literary heritage and folk culture of the Middle Ages and Renaissance*] – M. – 704 p.
2. **Kanetti E.** (1990) *Chelovek nashego stoletiya* [*The man of our century*] – *Progress,* M. – pp. 418-423.
3. **Lukach D.** (1986) *Svoeobrazie esteticheskogo* [*The originality of the aesthetic*] – V 4-x tomax – T. 3 – Gl. 11. Sy`gnal`naya sy`stema I`– Perevod.: A. Yu. Ajhenval`d y` dr. – *Progress*, M., – 304 p.
4. **Shklovsky`j, V.** (1924) *Zoo. Pis`ma ne o lyubvi ili Tret`ya Eloiza* [*Zoo. Letters not about love or the Third Eloise*] – *Gelikon*, Berlin: 1924 – 112 p.>

УНИВЕРСАЛИИ КУЛЬТУРЫ И КАТЕГОРИИ ПРЕДЕЛЬНЫХ ОСНОВАНИЙ

УДК 130.2
***Доповідь*: XIV Всесоюзний теоретичний семінар «Світогляд і наукове пізнання» – (Переяслав-Хмельницький, 30 вересня – 4 жовтня 1991 р.)**
***Публікація*: Человек, бытие, культура. Тез. докл. XIV-го Всесоюзн. теорет. семинара «Мировоззрение и научное познание» – Ч. 1 – Секция 1. Философская онтология и культура – Киев – Переяслав-Хмельницкий: Ин-тут философии АН УССР, 1991 – 98 с. – сс. 41-42.**

Проблема инвариантов текстов культуры, разрабатываемая фольклористами, этнологами, филологами и семиотиками с середины 1980-х годов, стала предметом изучения и философов. Так, на XVIII-ом Всемирном философском Конгрессе в Соединенном Королевстве по данной теме работал Круглый стол, на котором выступил сопредседатель секции московский философ Т. Ойзерман. В данных тезисах сделана попытка показать, что те универсалии культуры, которые выделял этот ученый, являются частным случаем выражения более глубинных универсальных форм, которые автором этих тезисов также были представлены на Конгрессе (см. это изд,, статья III.5) и которые сводятся к категориям предельных оснований и мировоззренческим кодам.
***Ключевые слова**: универсалии культуры, категории предельных оснований (жизнь, смерть и бессмертие), коды культурного сознания.*

На XVIII-том Всемирном Философском Конгрессе активно обсуждался вопрос о существовании универсалий культуры. По мнению Т. И. Ойзермана даже из беглого взгляда на культуру видно, что во всех ее формах имеется 1) уважение к трудолюбию; 2) благоговение перед материнством; 3) восхищение мужеством перед лицом смерти; 4) любовь как супружеское общение на базе влечения полов; 5) война и агрессивность; 6) экологическая проблематика [1].

По нашему мнению, проблема выделения из массива культуры некоторых универсалий сопряжена прежде всего с разграничением онтологии и социальности в ее разнообразных формах проявления. Кроме того, следует исходить из признания в качестве изначальных определений человека тех фор м его мировоззрения, которые связаны с его бытием в мире как телесного существа. Предметно-практическое мироотношение сводится к изменению вещества природы и трансформации природных органических связей в цепи, подчиненные целесообразности в том ее виде, как это видит человек.

Жизнеобеспечение, связанное с добычей продуктов питания, порождает трудовую и, впоследствии, социальную дифференциацию общества. Побочным моментом этого является изменение условий обитания человека, влияющее на его соматику вследствие господствующего в наше время типа природопользования. Самовоспроизводство человека как родового существа на основе постепенной социализации <и инкультурации> инстинктивных форм сексуального поведения, при наличии проявления отчуждения от человека результатов этой деятельности (демографический «взрыв») связано также с возникновением сознательно культивируемого почитания материнства и возвышающего человека чувства любви. Угроза, исходящая уже не от природных, а от социальных источников, агрессивность со стороны себе подобных привела к тому, что войны стали неотъемлемым компонентом цивилизации. Наряду с социальной дифференциацией, связанной с возникновением структур как результата воспроизводства человеческого рода (народности, нации) формирование институализированных форм закрепления социальных интересов в политических формах (государство с его армией, полицией, судами) придает агрессивности специфически человеческий вид насилия, не связанного с непосредственной необходимостью и личным неприязненным отношением. Насилие над другими людьми, равно как и культивация стойкости и мужества становятся элементом социализации людей.

Учитывая, что технологическое мировоззрение со всеми производными структурами, самовоспроизводство человека, формирование средств социальной защиты людей от внешней угрозы можно увязать с реализацией человеком самой главной функции – поддержанием существования перед лицом смерти, то в качестве доминанты культуры как способа бытия человека в мире можно признать формулу «*утверждение жизни, отвержение смерти*». *Жизнь* и *смерть*, продолжение жизни после смерти (*бессмертие*) и являются, по нашему мнению, представленному также для обсуждения на Конгрессе в Брайтоне [2], универсалиями культуры.

Для того, чтобы лучше представить эту точку зрения, необходимо указать на наличие своеобразных мировоззренческих кодов, которые специфицируют универсальную формулу «*утверждения жизни*». Этими кодами являются *социально-производственный*, *растительный*, *эротический* и *алиментарный* коды. В каждом из них рождение, жизнь смерть и бессмертие преломляются сквозь такие <универсальные> «кванторы», которые подчиняют бесконечное многообразие содержания текстов культуры основной идее. Так, в *социальном* коде рождение оформляется как «творение», в *растительном* как «зачатие», в *эротическом* как появление на свет, в *алиментарном* – как следствие поедания плода, ягоды и т. д.

На основе сказанного видно, что универсалии культуры, предложенные Т. И. Ойзерманом, есть лишь частный случай более широких мировоззренческих оснований, а именно, предельных оснований мировоззрения. Например, универсалии №№ 1 и 6 – это конкретизация установки на *жизнеобеспечение* с точки зрения технологического мироотношения и его неблагоприятных для человека последствий. Универсалии №№ 2 и 4 предстают как спецификация основной формулы, преломленной через *эротический* код, связанный с кодификацией жизнеобеспечения с точки зрения продолжения людского рода. Универсалии №№ 3 и 5 связаны со спецификацией формулы жизнеобеспечения с точки зрения *устранения угрозы смерти*, внешней опасности.

Анализ текстов культуры (философско-методологической основой которого выступает признание этих текстов воспроизведением в культурном сознании онтологических сторон жизнеобеспечения) показывает, что признание в качестве универсалий культуры мировоззренческих категорий предельных оснований имеет значительный эвристический результат, позволяет не только реконструировать базу, но и прогнозировать направления развития вновь создаваемых текстов.

Література

1. **Ойзерман Т. И.** Существуют ли универсалии культуры? // **Вопр.** философии – 1989 – № 2 – сс. 51-62.
2. **Проблема** человека в современной западной буржуазной философии: сб. тезисов сов. философов / XVIII Всемирн. Филос. Конгресс ; ред. кол. сб.: Б.Т. Григорьян (отв. ред.) и др. – Препринты докл. сов. ученых к XVIII Всемирн. филос. Конгрессу «Философское понимание человека» (Великобритания, Брайтон, 21-27 августа 1988 г.) – АН СССР. Ин-т философии – М., 1988 – 100 с. (Препринт / Ин-т философии АН СССР) (см. это изд., статья III.5)

УНІВЕРСАЛІЇ КУЛЬТУРИ ТА КАТЕГОРІЇ ГРАНИЧНИХ ПІДСТАВ

Проблема інваріантів текстів культури, що здавна розробляється фольклористами, етнологами, філологами та семіотиками, з середини 1980-х років стала предметом вивчення філософів. Так, на XVIII-му Всесвітньому філософському конгресі у Сполученому Королівстві з даної теми працював Круглий стіл, на якому з власною концепцією культурних універсалій виступив співголова секції філософ Т. Ойзерман. У даних тезах зроблена спроба показати, що ті універсалії культури, які виділяв цей вчений, є окремим випадком прояву більш глибинних універсальних форм, котрі автором цих тез також були представлені на Конгресі і які зводяться до категорій граничних підстав і світоглядних кодів.
***Ключові слова**: універсалії культури, категорії граничних підстав (життя, смерть і безсмертя), коди культурної свідомості.*

The problem of invariants of cultural texts, long developed by folklorists, ethnologists, philologists, and semiotics, has been the subject of study by philosophers since the mid-1980s. So, at the 18th World Philosophical Congress in the United Kingdom, a Roundtable was working on this topic. At this symposium, co-chairman T. Oizerman made a presentation on his own concept of cultural universals. These theses attempt to show that those universals of culture spoken of by this scholar are a special case of the manifestation of the more profound universal forms, which the author of these theses also presented at Congress (see above in this section of the (see this book, article III.5). These universals are categories of ultimate bases and worldview codes.

***Keywords**: universals of culture, categories of ultimate bases (life, death and immortality), codes of cultural consciousness.*

References

1. Ojzerman T. I. (1989) *Sushhestvuyut li universalii kul`tury`?* [*Are there universals of culture?*] / Teodor Il`ich Ojzerman // **Vopr**. filosofii – # 2 – pp. 51-62.

2. *Problema cheloveka v sovremennoj zapadnoj burzhuaznoj filosofii*: sb. tezisov sov. filosofov (1988) [*The problem of man in modern Western bourgeois philosophy*] / XVIII Vsemirny`j filosofskij Kongress – Preprinty` dokladov sovetskikh ucheny`kh k XVIII Vsemirnomu filosofskomu Kongressu «Filosofskoe ponimanie cheloveka» (Velikobritaniya, Brajton, 21-27 avgusta 1988 g.) – *AN SSSR. In-t filosofii* – M., 100 p.

ПРОБЛЕМА СМЕРТИ И БЕССМЕРТИЯ КАК ПРЕДЕЛЬНОЕ ОСНОВАНИЕ МИРОВОЗЗРЕНИЯ

УДК 001.891.32; 81.42; 130.2; 316.277.5;

***Доповідь*: Засідання вченої ради Кафедри філософії НАН України – Співдоповідач М. О. Парнюк – (Київ, 23 листопада 1988 р.)**

***Публікація*: М. А. Парнюк, А. С. Кирилюк. Гуманистические аспекты биологического познания: сб. науч. трудов ; отв. ред. Н. Н. Киселев ; библиография с. 134-135 ; Л. В. Мелешкевич: осн. лит-ра по теме «Гуманистические аспекты биологического познания» с. 150-157 – АН УССР. Институт философии ; Бюро методологических семинаров – К.: Наук. думка, 1991 – 160 с. – сс. 115-134 (В помощь методологическим семинарам. Серия)**

***Розширені варіанти*: Про універсально-культурну структуру міфу – Универсалии культуры и семиотика дискурса. Миф. – Одеса: Изд. дом «Рось», 1996 – 142 с.; про онтологію категорій граничних підстав та кодів – Універсалії культури та структура дискурсу. Казка та обряд. Друге видання, виправлене та доповнене – Одеса: Автограф/ЦГО НАН України, 2005 – 372 с. (Розділ 3, Глава 2, § 4 – с. 333 і далі)**.

Статья является одной из первых работ, посвященных развитию концепции категорий предельных оснований как универсалий культуры. Жизнь и смерть, секс и насилие рассматриваются в ней в их онтологическом аспекте, то есть, на уровне биологии и физиологии человека, но под углом зрения процессов их социальных трансформаций и культурного осмысления. Соответственно, сущность базисных функций человека (не совсем верно, как теперь считает автор концептуальной части статьи, названных в работе инстинктами) и их социальные формы проявления рассматриваются под углом зрения двух методологий – биологии и философии. Этим двойным подходом определился и круг тех работ, послуживших теоретической базой исследования, которые социокультурные проявления человеческой природы тесно увязывали с ее биологическими основаниями. Авторы предлагают следующую версию иерархии уровней категорий предельных оснований: инстинктивный, или биолого-физиологический, социально-деятельностный и теоретико-мировоззренческий. Природные формы поддержания жизни с развитием общества начали дублироваться в семиотической системе ритуалов. Обряды знаково воссоздавали ключевые моменты жизненного пути человека (рождения, инициация, брачный союз, рождение детей, смерть, поминание предков). Как показал автор концепции в расширенном варианте статьи, каждый из этих ритуалов основывался на идее возрождения после смерти. Эта же идея выражалась в вербальном сопровождении церемоний. После отделения вербального сопровождения от собственно ритуала оно приобретает форму текста, известного как миф. Миф дал начало религии, фольклору (легендам и сказкам), литературе (эпосу, роману, поэзии). Поэтому все производные формы культурно мировоззренческого сознания несут в себе первичную КПО-структуру, которая выражает главную идею любого структурированного текста культуры – «возрождение после смерти».

***Ключевые слова**: биосоциальная проблема, сущность человека, жизнь и смерть (филос.), Эрос, Танатос, культура, структура текстов культуры.*

<Наблюдаемая в наши дни> общая тенденция гуманизации естественнонаучного познания нашла свое <проявление также> в усилении внимания к проблеме жизни, смерти и бессмертия со стороны биологической науки. Определенные изменения <в отношении> к этой проблеме наблюдаются и в сфере мировоззренческо-философского знания, где была констатирована ее несомненная важность и <признано>, что она «пронизывает всю историю духовной культуры человечества» [9, с. 19]. Имеются также попытки осмыслить весь комплекс возникающих вопросов в рамках такого направления исследований, как философские проблемы биологии. Тем не менее, следует отметить <существенное отличие> как методологических подходов, так и всей ориентации «чисто» философского и «чисто» биологического исследования, в результате чего […] разрыв между результатами проведенных научных разработок <в этих областях познания продолжает сохраняться>.

Такой развивающийся далее разрыв не отвечает общему направлению роста научного знания, характеризующегося интеграционными процессами. Значительным остается и тот <познавательный> ущерб, который вызван отрывом, скажем, этической проблематики смерти и бессмертия от сугубо «технических» исследований в области <выявления> границы жизни и смерти и т. д. Однако даже в столь отвлеченных специальных […] <работах> неизбежно возникают вопросы, связанные с нахождением некоторых гуманистических или этических критериев жизни и смерти. В частности, в США для президентской комиссии потребовалось особое заключение медицинских консультантов в связи с проблемой проведения демаркационной линии между жизнью и смертью.

В работах, посвященных медицинским аспектам определения смерти все сильнее ощущается этическая проблематика, связанная с вопросом об эвтаназии (гуманном умерщвлении) безнадежно больных по их просьбе и нежизнеспособных детей грудного возраста, о критериях жизни и т. п. [17, p. 388]. Прогресс медицинской техники привел к тому, что очень остро встала проблема признаков жизни. Если прежде к таковым относили сохраненные, не стимулируемые извне сердечные сокращения и спонтанное дыхание, то теперь в качестве главного критерия выступает жизнь головного мозга, тех его структур, которые способны обеспечивать высшую нервную деятельность. Эта проблема имеет весьма значительный общественный резонанс, она обсуждается на самом высоком уровне правительственных организаций многих стран, и в последнее время <появляется> все больше сторонников этого критерия среди специалистов-медиков [22].

В то же время нередки случаи отрицания правомочности даже ближайших родственников <давать свое согласие на прекращение> поддержания дыхания пациентов, находящихся в состоянии «coma depasee» (необратимой утраты способности дышать). Нередкими являются случаи ритуализированного ухода пациентов после прощания с родственниками и введения им по их доброй воле и в присутствие юристов препаратов, прекращающих жизнедеятельность. Все это говорит о том, что человеческая способность продление биологического существования пациентов на вегетативном уровне, связанная с успехами медицины, вошла в соприкосновение с этической и даже мировоззренческой проблематикой, ибо до сих пор эти вопросы оставались прерогативой высших сил (Бога или природы).

Таким образом, <«чисто техническое» поддержание биологического функционирования организмов не может ограничиваться решением данной проблемы на одном только естественно-научном уровне, ибо тут неизбежно возникает> множество вопросов общемировоззренческого плана. Среди них – вопрос о правомерности решения проблемы жизни и смерти кем-либо в отношении другого человека, вопрос о финансовых аспектах поддержания жизнедеятельности с помощью кардиореспираторных устройств длительное время, вопрос о моральной ответственности медицинского персонала за

несанкционированные действия по прекращению поддержания жизнедеятельности страдающих пациентов (дела медсестер-убийц в ФРГ) и многие другие.

В более общем плане вопрос о жизни смерти и бессмертии в его «технической форме» выражения ставит множество глобальных вопросов, касающихся определения самой сути рассматриваемых явлений. Если говорить о бессмертии в первом приближении, то под ним подразумевается отсутствие смерти, продление жизни бесконечно долгое время. Отсюда возникает необходимость рассмотрения бессмертия и смерти в контексте категорий бесконечного и конечного. Метафизический отрыв этих категорий друг от друга, игнорирование других категорий материалистической диалектики, таких как прерывное и непрерывное, одно и многое, и других, обусловливает изначально ошибочную попытку […] <привязать> проблему бессмертия […] к обособленному индивиду, <якобы могущему непрерывно существовать и отдельно от своего родового бытия>.

В действительности диалектика смерти и бессмертия такова, что в смерти индивида реализуется бессмертие рода, в конечности обособленных индивидов – бесконечность (относительная) всей популяции, в прерывах индивидуальных жизней – непрерывность жизни как формы существования материальных тел и формы движения материи [10, с. 283]. При этом важно отметить социально-историческую обусловленность процессов самореализации бесконечных потенций человека как <родового существа>. В предметно-преобразующей деятельности человек опирается на практику как на то основание, «которые позволяют конечному существу действовать бесконечным образом и само**е** бесконечность делать содержанием и направленностью актов своей активности [6, с. 318].

Если развивать идею бессмертия дальше, то неизбежно возникает вопрос о том, что же конкретно следует подразумевать под «длительным» (да еще бесконечно длительным) существованием? В рамках каких условий – Земли, космического пространства? Ведь конечность сохранения на Земле существующих условий обитания, потеря ею атмосферы, охлаждение Солнца и тому подобные явление несомненны. Если речь идет о достаточно длительном существовании, то, безусловно, следует задать вопрос и о сути самого существования. Очевидно, под ним понимается жизнедеятельность, при которой сохраняется себетождественность «вечного» существа.

<Но что же нам следует> понимать под жизнедеятельностью? Активность телесную или же только духовную? Активность практически-преобразующую или простое поддержания жизненных функций, хотя бы на уровне анабиоза? Что понимать под «себетождественностью» организма, если известно, что его бытие даже в условиях жизненного цикла представляет собой непрерывный обмен со средой и непрестанное обновление вещества из которого «состоит» организм? Какова роль «механизма старения» организма в таком «длительном себетождественном жизнедеятельном существовании»? Будет ли «вечный организм» вечно молод, либо он будет вечно стар? Возможно […] <ли обратное развитие> от старости к молодости в результате омолаживающих процессов, протекающих в организме?

Ясно, что ответы на эти вопросы выходят далеко за рамки одного только биологического исследования […] и требует осмысления на уровне мировоззренческого, <культурологического>, философского сознания.

В тоже время нельзя не видеть и того обстоятельства, что биологическое знание имеет безусловную собственную специфику в <изучении> проблемы смерти и бессмертия. Очевидный факт биологического основания жизни в наших земных условиях непосредственно связывает вопрос о бессмертии с вопросом о поддержании телесного бытия. Кроме уже упоминавшейся диалектики индивида и вида

биологический аспект жизни, смерти и бессмертия проявляется в рамках проблемы клонирования живых индивидов на основе воспроизводства точного генетического кода организма.

Как отмечалось в ряде работ по этой проблеме, в данном случае речь идет о своеобразном телесном воплощении из части организма его генетического двойника, а не о подлинном бессмертии «родительского» организма. Более того, неучет социальных условий развития организма приводит к неверному отождествление формирующихся на базе идентичных биологических структур принципиально отличающиеся друг от друга духовно-ментальных образований, того сложного комплекса внутренних духовных черт личности, которые в своей совокупности образуют неповторимое «Я» человека.

К перечисленному ряду проблем можно отнести и проблему поддержания жизнедеятельности организма в условиях анабиоза, вопросы, касающиеся техники реанимации, эндокриногенного омоложения организма, которое привело бы к постоянному «осциллированию» организма между молодостью и старостью и т. п. Общим моментом всех перечисленных здесь аспектов жизни, смерти и бессмертия является их связь с материальным, биологическим субстратом жизни, белковыми молекулами. Отсюда можно сделать вывод о том, что биологический аспект сопряжен с проблемой сохранения функции биологически организованного вещества. Вещество же, как известно, является исторически производной формой (видом) материи.

Правда, в последнее время возникают идеи безвещественных формы жизни вообще или параллельного участия вещественных и полевых факторов в антропогенезе. Точка зрения одного из исследователей [2] о том, что существенным антропогенным факторам была магнитная аномалия на Земле около 3-4 млн лет назад, предполагает объяснение возникновения сознания переходом от сенсорных (зрения, речь) к полевым связям нейронов головного мозга.

Такая точка зрения представляется нам принципиально неверной. Сенсорное восприятие мира основано на усвоении тех же электромагнитных колебаний (цветов, звуков, запахов и т.п.), однако в отличие от «мгновенного постижения» действительности в акте «телепатии» сенсорное восприятие базируется на отражении преобразованных предметов внешнего мира. Ломая природные связи и отношения вещей, человек отражал их «идеальные», до поры не выявленные свойства.

Именно эти всеобщее отраженные стороны действительности и легли в основу идеальных связей между знаками, закреплявших в сознании человека всеобщие и необходимые отношения вещей. Другое дело, что в самом организме, а не в факторах его генезиса, проявляются два момента – вещественные и полевой. И здесь проблема индивидуального бессмертия приобретает иную направленность.

В частности, имеется немало научно-фантастических произведений о «реконструкции» с помощью электронно-вычислительных машин всего комплекса сознания той или иной выдающиеся личности. Технически это не представляется невыполнимым. Действительно, вполне вероятным может быть такой вариант бессмертия, который можно назвать «компьютерным бессмертием». Словарный запас, память о значительном, но конечном числе событий жизни, в том числе и маловажных, эмоционально-психологический склад личности, ее индивидуальные способности обучения и реагирования на внешний мир – все это может быть заложено в память машины и в дальнейшем с таким комплексом возможен диалог, имитирующий диалог с реальной личностью.

Однако главная черта человека – способность к самосовершенствованию – в данном случае останется проблематичной. Отнесенность подобного рода

полуфантастических гипотез больше к области беллетристики, чем серьезного научного исследования, показывает укорененность некоторых устойчивых инвариантных мотивов самосознания человека в его изначально данных способах миропереживания. Тексты культуры несут в себе огромный фактический материал, где обращенность к смысложизненным мировоззренческим универсалиям, так называемым «категориям предельных оснований» мировоззрения – жизни смерти и бессмертия – составляет их несомненной внутренний структурообразующие «каркас».

Если обратиться, скажем, к таким формам мировоззренческого сознания, как миф, религия, искусство, литература, то выяснится, что в большинстве глобальных по значению мировоззренческих текстов категории жизни, смерти и бессмертия выступают универсалиями культуры. [1]

Прежде чем рассмотреть подробнее категории предельных оснований (далее – КПО) мировоззрения в рамках культурного сознания, попытаемся дать определение самим КПО в целом и каждой из них – в отдельности. Под категориями предельных оснований нами понимаются конститутивные структурообразующие компоненты мировоззрения, связанные с социализацией <и инкультурацией> фундаментальных форм жизненной ориентации человека, когда его жизнь и конечная жизненная перспектива (смерть или бессмертие) становится предметом специального (осмысливаемого или не осмысливаемого) действия в формах социальной практики.

«Жизнь» и «смерть» являются главными категориями предельных оснований <как универсалий культуры>. «Жизнь» <как категорию мировоззрения и культуры> в этом смысле можно определить как <виртуальную> область временных и пространственных форм самореализации человека, высшую самоценность, предмет рефлексии и аксиологических оценок. «Смерть» выражает прекращение этих форм бытия, «рождение» – их начало, а «бессмертие» – <способ воссоздания в мировоззренческо-культурном сознании с последующим их рефлексивным осмыслением исторически определенных средств> продления бытия человека в мире […] неопределенно долгое время.

Для выявления этих КПО мировоззрения в текстах культуры рассмотрим вначале мифологию. **Миф** многими исследователями расценивается как проявление еще необузданной фантазии человека, движущегося в пределах полуживотных форм продолжение собственного бытия в мире как через эротические связи, так и через добывания жизненных средств и борьбу за выживание. Отсюда – то, что ставится в упрек мифам как набору прелюбодеяний, кровосмешений, коварных предательств и убийств соперников, каннибализма и деспотизма. В этом есть доля истины, но не будет большим преувеличением сказать и то, что подобные дела составляют реальную жизненную практику людей вовсе не такого далекого прошлого. Если попытаться всмотреться в миф […] <с целью выявления> имеющихся там доминирующих мотивов, то обнаружится, что все конкретные шаги героев укладываются в элементарную схему жизнеутверждения через продолжение себя в роде, антагонизм (борьбу) с соперниками и добывание […] средств <жизнеобеспечения> (пусть даже таких имитационных, как, например, Золотое Руно).

Безусловно, миф как явление <представляет собой> нечто весьма неоднородное. Он прошел определенную эволюцию от неразвитых форм к рафинированным утонченным […] <выражениям духовности>, близким к литературе и поэзии. Поэтому содержательно отличаются, <скажем, еще грубо-натуралистический> миф американских индейцев, повествующий о возникновении семейной жизни путем расчленение на куски предварительно коллективно изнасилованной женщины с последующим раздачей каждому мужчине племени отдельного куска, из которого

затем для каждого из них возникает жена, и мифы позднего древнегреческого общества.

Однако и в том, и в другом случаи можно выделить актантов (персонажей), главными функциями которых будет осуществление актов по продолжению собственного бытия. <Суть этих актов особенно ясно выражена> в так называемом основном мифе индоевропейского ареала, сводящемуся к героическому сватовству и змееборству, связанных с пространственными координатами Мирового дерева («Див сидит вверху дерева…» – «Слово о полку Игоревом») и <со скотоводческой и> земледельческой тематиками в целом. Многие мифы посвящены этиологии, проблеме возникновения вещей, людей и мира в целом. Здесь доминирует КПО *рождения*. Огромный пласт мифологических повествований занимают идеи, рисующие бессмертие как в пространственном, так и в качественном аспектах. КПО *бессмертия* дополняется ее антиподом – *смертью*, предстающей в большинстве случаев в виде персонажа, мира обитания умерших, результата сражения антагонистов и т. д.

Мифологическое сознание развивалась далее по двум линиям. Одна из них вылилась в философскую проблематику, в которой мифологические проблемы нашли понятийно-теоретическое выражение. Таким был, в частности, процесс трансформации мифологической КПО *рождения* в философское понятие *начала-принципа* (*архе*). Вторая линия получила воплощение в десакрализованном пласте народного сознания, сказках и фольклоре вообще. […]

Миф, кроме того, имел в себе много такого, что было заимствовано еще одной формой культурно-мировоззренческого сознания – **религией**. Здесь КПО *бессмертия* превращается в доминирующую идею. […] Если взять в качестве примера ветхозаветный и новозаветный сюжеты, […] <то в общем плане тут виден> тот смысловой структурообразующей пласт, который связан с генерирование предметного содержание на базе синтеза материала в рамках категорий предельных оснований мировоззренческого сознания. *Творение* есть одним из вариантов КПО *рождения*, преступления и наказания людей как в Раю, так и на Земле, есть разновидностью ослабленных вариантов <КПО> *смерти*, приобретающей форму реальной угрозы не только для телесного, но и для вечного духовного существования <людей>.

<В **фольклорных памятниках** светского содержания противоположность смысложизненных полюсов разводит> сюжетные линии на два основных направления – героико-исторического и любовного характера. Сражение героев былин, баллад, эпосов со своими противниками происходит обычно ради руки и сердца красавицы, <на которой в итоге счастливо женится герой>. Добыча сокровищ под представлением о богатстве вуалирует реальные основания добывания средств для поддержания жизни только в более развитых произведениях. Ранние их образцы свидетельствуют о поиске напитка бессмертия, волшебной скатерти-самобранки и о подобных вещах, связанных с так называемым *алиментарным* (пищевым) процессом поддержания жизнедеятельности. […] Еще более ясными представляются указанные коды в других литературных <жанрах – новеллах, стихотворениях, киноискусстве и т. д. [2]

Можно с <большой> долей уверенности утверждать, что любой текст культуры, имеющий сколько-нибудь значимый вес в общественном сознании, несет в себе КПО-структуры. Это обстоятельство не осталось незамеченным многими исследователями, чем определяется устойчивый и глубокий интерес к данной теме. «Вечные» темы смерти и бессмертия, любви и вражды пронизывают не только культурно-мировоззренческие слои общественного сознания, но и теоретический компонент мировоззрения – философию.

Философский подход к теме жизни, смерти и бессмертия насчитывает столько же тысячелетий, сколько и сама философия. Историко-философский обзор темы смерти,

проведенный одним из исследователей [3, с. 212], демонстрирует широчайший диапазон интересов к этой теме, проявляемый еще Фалесом и Эпикуром, вплоть до современных западных философов. В тесной связи с этой темой находится тема бессмертия, которая всегда рассматривалась в контексте первой проблемы. Причем, важно отметить, […] эта тема отнюдь не замыкалась <в кругу одних только> экзистенциалистских исследований. Ею активно занимались, например, «критический реалист» Дж. Сантаяна [25, pp. 229-250; 251-273], представитель аналитической философии Л. Витгенштейн [26, p. 229], Б. Рассел, прошедший путь собственной философской эволюции о пифагореизма к юмизму [11, сс. 207-212].

В границах философского подхода к теме проблематику жизни, смерти и бессмертия разрабатывали и многие прогрессивные естествоиспытатели. <Начавшись с> попыток практического решения вопросов продления жизни у И. И. Мечникова посредством рационального питания и специальной диеты натуралистическая линия в решении вопросов о смерти и бессмертия распространилась на общетеоретические проблемы, получив, <например,> комплексное развитие у такого видного исследователя, как Корлисс Ламонт. Широкому кругу читателей становятся известными и интереснейшие мысли на этот счет В. И. Вернадского, сориентировавшего поиск бессмертия на земную память о человеке в соответствии с его делами.

Внутри философских исследований проблемы смерти и бессмертия долгое время доминирует этическая ориентация, связанная с морально-философскими размышлениями о смысле жизни, смерти и бессмертия человека. На стыке философии и литературы высятся такие гиганты, как Ф. М. Достоевский и Л. Н. Толстой, взгляды которых могут дать плодотворный материал и для философа, специализирующегося на философских вопросах биологии [14, сс. 59-67].

Но уже в этих, не связанных с биологическим исследованием в его конкретной методике, подходах издавна намечался поворот в сторону обнаружения некоторых «естественных» оснований для развития во всем массиве мировоззренческого сознания таких очевидных устойчивых структур, как категории жизни смерти и бессмертия. Так, Б. Рассел склонялся, по всей видимости, не без влияния господствующих течений в различных направлениях биологии и психологии, к определению в качестве доминирующих факторов социального развития инстинктов людей.

Проблемы здесь возникают не надуманные. Действительно, насколько сильным фактором, изменяющим формы поведения человека, являются биологический и психосоматический уровни личности? Является ли человек рабом своих несомненно существующих устойчивых инстинктов к жизни, или же социальная жизнь их неузнаваемо облагораживает?

Одной из попыток дать ответы на эти вопросы явились исследования, проводимые в рамках психологии и направленные на поиск «биологических» корней структурообразующих компонентов культуры. При этом в центре внимания оказывались и уже не сами культурные образования, а их роль и воздействие на человека.

Наиболее ярким и оригинальным взглядом на биологическую заданность культурных феноменов обладал З. Фрейд. По его мнению, психические выражения изначальных инстинктивных побуждений человека трансформируются от животных форм к человеческим. Среди многих влечений человека, возникающих на основе начальных инстинктов, выделяются два – влечение к жизни и влечение к смерти. Первое получило имя Эроса, второе – Танатоса, по именам античных богов любви и смерти.

Противоречие между жизнью и смертью служит основанием для разворачивания более глобальных противопоставлений, а именно, столкновений биологического

и культурного в человеке. Свобода, по его мнению, заключается в освобождении от «репрессивного» влияния культуры, в высвобождении и игре жизненных и антижизненных сил.

Согласно Фрейду смысл жизни задан принципом удовольствия. Этот вид влечения обеспечивает подчинение ему всех иных видов влечения и концентрируется в принципе Эроса. Однако удовольствие – это контрастное явление, ибо при ровном и однопорядковом его проявление оно теряет свой смысл. Удовольствие оттеняется контрастным принципом, связанным с неудовольствием, с угрозой, которую несут нам внешний мир объективных вещей, другие люди и наше собственное тело. Бегство от потенциальных страданий находит воплощение во влечение к смерти, влечении, призванном в неосознанной форме избежать страданий и лишений жизни.

Что же касается реализации принципа удовольствия, то он может реализовываться либо в удовлетворении отсутствием страданий (удовольствие покоя), либо в активном ориентировании на мир, в котором эти удовольствия получают воплощение, либо в химической интоксикации организма, либо в смещении принципа удовольствия в область любви и творчества.

Большое значение при этом приобретает внутренняя организация индивида с точки зрения психологии. Эротический человек будет искать удовольствие в любовных связях с другими людьми, нарциссический – в своих душевных волнениях и переживаниях, энергичный – в деятельности по преобразованию внешнего мира. Последнее обстоятельство сопряжено с возникновением социальных структур, которые ограничивают исходные влечения человека в направлении Эроса и в какой-то степени пробуждают влечение в сторону Танатоса.

Созданные в результате подавления влечений культурные механизмы – это, по Фрейду, плата человека за его относительную безопасность. И далее он приходит к парадоксальном у выводу о том, что что б**о**льшую часть вины за наши несчастья несет так называемая культура [13, с. 98]. Культура в ее социальной форме превращается в механизм ограничения и подавления неистребимых изначальных инстинктов человека к жизни и смерти. Это это обстоятельство делает культуру тождественной репрессивному механизму вообще, что вызывает вопрос о путях «нейтрализации» этих влечений.

Неофрейдистская философия, особенно в той ее разновидности, которая получила название фрейдо-марксизма, попыталась представить дело так, будто культура и общество в целом как аппарат подавления сексуальных и агрессивных инстинктов требует коренной ломки. Выходец из Западной Украины Вильгельм Рейх прямо указывал на связь труда и сексуальности, соединяющихся в единой форме биологической энергии [24, p. 71]. Более поздние последователи Фрейда, такие, как Герберт Маркузе, развивали дальше мысль тех марксистов, которые искали точки соприкосновения этого учения с марксизмом [12] в рамках идеи «сексуальной пролетарской революции».

Сам Маркузе широко использовал термины «Эрос» и «Танатос», отмечая что инстинкт смерти управляется принципом Нирваны, <который> стремится к состоянию стабильной удовлетворенности. По мере приближения к этому состоянию деструктивные тенденции уменьшаются и возникает парадоксальная редукция конфликта между жизнью и смертью, когда принцип удовольствия и принцип Нирваны сливаются. Затем Эрос смог бы включить себя инстинкт смерти и консервативная природа инстинкта оказалась бы примиренной с реальностью. В итоге смерть перестала бы быть целью инстинкта [23, p. 203]. Книга Маркузе «Эрос и цивилизация», выдержав много изданий, оказывает воздействие на

фрейдомарксистов и по сей день, хотя его взгляды и подвергаются критическому анализу [16].

Влиянием фрейдизма можно объяснить не только господствующие в западной интеллектуальной среде настроения, но и <предпринимаемые ее представителями> реальные шаги по рассмотрению текстов культуры с точки зрения воплощения в них инстинктов любви и смерти. Так, довольно убедительно было показано, что содержание целого ряда живописных полотен поддается описанию с позиций выявления в их сюжетах Эроса и Танатоса, любви и смерти [27]. Обращение к армейскому фольклору <американских> летчиков во время мировой войны показало, что в нем происходит отождествление отношений мужчины с женщиной и летчика с машиной [21].

Это говорит о своеобразном соединение эросных и танатосных мотивов, имеющих яркое выражение в связи с непосредственной угрозой жизни в условиях боевых действий. Известно, что в условиях войны вообще усиливается эротический элемент жизненности, в какой-то мере снимаются социальные нормы, фривольность поведения обосновывается близкой угрозой потери самой возможности реализации инстинкта любви. Однако важно не просто проиллюстрировать мысль о связи культурных текстов с инстинктивными влечениями, но и выразить механизм этой связи.

С одной стороны, может показаться, что биологические инстинкты жизни и смерти находят свое воплощение в реальной жизни людей и сознание просто отражает их в их содержательном воплощении. С другой стороны, активизм человека показывает, что многие формы его жизнедеятельности определяется им самим, и в большинстве случаев эротическое или агрессивное поведение задано импульсами, идущими от самой личности, пусть даже под влиянием внешней среды.

Отсюда – проблема определения структурирующей функции главных форм инстинктивных влечений (Эроса и Танатоса) по отношению к культуре.

Как тогда понять укорененность эросно-танатосных мотивов в культуре? Связывать ли их с прямой экспликацией биологических мотивов, либо – с попытками их подавления в «репрессивном» аппарате культуры. Очевидно, здесь нужно говорить о сложной, многоступенчатой иерархии биологического, социально-практического и культурного моментов жизнедеятельности человека в рамках полюсов жизни и смерти. К этой проблеме имеется несколько подходов.

Одним из фундаментальных исследований инстинктивных форм в их представленности в различных культурных и сознательных образованиях является такая ветвь психоанализа, которую представляет К. Г. Юнг. По его мнению, факт удивительной тождественности мотивов снов, сказочных сюжетов, религиозных верований в их существенных формах связан с тем, что что всех людей объединяет нечто <всем> им присущее – коллективное бессознательное. В нем главную роль играют так называемые архетипы, к которым Юнг относил представление об отце, «Я», «тени», «старухе» и т. п.

В то же время он остерегался давать ясное и четкое определение архетипа, чтобы, по всей видимости, избежать вульгаризации. По его мнению, архетипы представляют собой «непредставимую, бессознательную форму» как часть структуры «психе». Они – нечто вроде кристаллической решетки, которая сама по себе не существует, но, тем не менее, организует строящийся на ее основе материал [20, p. 411]. В отличие от инстинктов, архетипы не манифестирует себя в органах чувств, [...] <однако они> в какой-то мере аналогичны инстинктам, <поскольку> существуют так, как существуют побудительные мотивы у муравьев в их организации <жизни муравейника> или у перелетных птиц при их миграциях.

Обращаясь к психоаналитической интерпретации снов одной молодой пациентки, К. Г. Юнг показал, что они представляют собой результат действия архетипических образований, большинство из которых основано на мотивах деструкции и реставрации [19]. В дальнейшем Юнг решил, что примеры из снов являются чересчур индивидуальными и обратился к фольклору и мифам. В отличие от Фрейда, для Юнга мифы являлись выражением такого первобытного психического процесса, который предшествует даже человеческой расе. […] Он анализировал структуры мифов и сказок, преломляя их под углом зрения своей концепцией так, чтобы были видны структурообразующие функции архетипов по отношению к содержанию этих культурных текстов.

[…] Архетипы в сути своей очень близки, как мы считаем [4] к категориям предельных оснований. <Это подтверждает большой интерес Юнга к процессам «реставрации», нового рождения, к бессмертию и таким его разновидностям>, как метемпсихоз, реинкарнация, воскресение, реновация, трансформация. <Учитывая это>, представляется возможным вывести фундаментальные слои мировоззренческого сознания из, <может быть, даже из допсихической жизни>. Речь идет о трансформации инстинктов жизни и смерти (которым подчиняется любое живое существо) вначале в устойчивые компоненты зоопсихологии, а потом и в компоненты сознательной жизни, в которой, однако, они никогда не проявляются в «чистом» виде.

Близким к фрейдизму течением, также пытающимся рассмотреть универсальные формы культуры с точки зрения некоторых биологически заданных факторов, является трансперсональная психология. Одной из главной идеей видного ее представителя, С. Грофа, является мысль о тождестве р**о**дов со стадиями развертывание культурных текстов. Так же, как во многих мифах и других формах культурно-мировоззренческая сознания происходит движение от блаженного состояния к потрясениям, смерти и последующему восстановлению благого состояния, так и стадии родов выражают (в плане ранних психофизиологических переживаний индивида) переходы от стадии блаженство к потрясению и снова к обновленному состоянию.

Эти стадии р**о**дов С. Граф считает базисными перинатальными матрицами, которые накладывают отпечаток на весь последующий духовный опыт человека. Проанализировав огромный фактический материал, он пришел к выводу, что мифы, ритуалы, обычаи во многом являются репродукцией базисных перинатальных матриц (покоя, сокращения матки, прохождения родовых путей и акта рождения), чему соответствует переживание покоя, возникновения чувство безысходности, опасные приключения и, наконец, возрождение и полное духовное обновление [8].

Несколько особняком стоит работа Я. Э. Голосовкера, труды которого долгое время были неизвестны, поскольку их автор был подвергнут незаконным репрессиям в условиях сталинщины. Согласно мнению этого автора, инстинкты, связанные с биологическими существованием, питанием и сексуальностью, трансформируется в человеческом обществе в инстинкт (побуд) культуры, в дух, в центре внимания которого – забота о бессмертии. Он пишет, что «в борьбе человека за существование жажда насыщения и оплодотворения ради самосохранения и самоутверждения, жажда наслаждение вкусового и полового … развили потребность сохранить себя возможно длительнее [1, с. 133].

Таким образом, исследователь выводит идею <(«инстинкт»)> бессмертия, структурообразующий компонент многих культурно-мировоззренческих форм сознания, из двух более низших инстинктов, алиментарного и сексуального, которые, как мы пытались показать [5], представляют собой своеобразные «коды»

мировоззренческих категорий предельных универсалий […]. Биологические инстинктивные <жизненные начала>, определяющие силовые линии культурно-мировоззренческого сознания, <функционируют> в них не напрямую, <а через определяемые культурой социальные механизмы> обеспечения жизнедеятельности. […] Уже на ранних этапах своего развития человек изменил чисто биологические способы бытия в мире, наметив пути отрыва от «пуповины» природы.

<Трансформацию> четырех важнейших функций живого <в их> социальные формы проанализировал П. Кууси [7], показав, что эротизм развивается в социально поддерживаемый способ сохранения родового существования, алиментарный инстинкт дает начало производству продуктов и вещей, инстинкт агрессивности находит выражение в социально обусловленных столкновениях людей в войнах, а информационное развитие составляет накапливающийся элемент гуманизации всех остальных функций живого. Таким образом, инстинкты в человеческом обществе развиваются в такие социальные формы, в которых исконные влечения человека начинают приобретать <все более> цивилизованный вид. […]

При этом вовсе не потребность в «длительном» наслаждении пищей и половыми связями заставляет человека думать о собственном бессмертии. Бессмертие как идея мировоззрения имеет социально заданные основания в родовом признаке человека, в его предметной деятельности, выражает существование, реализуемое посредством поддержания его условий. Условием же поддержания существования социального человека является деятельность, социальная практика, воспроизводящая в различающихся <…> способах производства универсальные формы бытия человека в мире. Рефлексия целей в самом сознании человека как отражение универсальных мировых связей в их всеобщности дает <человеку> возможность действовать бесконечным, то есть, бессмертным образом.

Оставаясь по своей организации биологическим существом, человек через свою социальную сущность определяет уже отнюдь не биологические, а социальные условия для своего длительного существования. Успех в практическом продление жизни или открытие условий для бесконечно долгого поддержание жизни связан не с биологической приспособляемостью человека, <а с возможностями, открывающимися с> итогами и результатами его практической деятельности. Перспективы человека, как отмечает И. Т. Фролов, <лежат> на путях социального и технического прогресса [15, сс. 3-15].

Исходя из изложенного, можно предположить, что между инстинктивным, биолого-физиологическим, социально-деятельностным и теоретико-мировоззренческим аспектами КПО существует следующая связь. Инстинкты составляют весьма мощный и реальный компонент духовной структуры человека, связанным с ее иррациональным и «подсознательным» слоем […]. Это утверждение основывается на признании того факта, что человек как живое существо не мог не унаследовать от своих непосредственных предков из ближайших ступеней эволюционной лестницы некоторых устойчивых побудительных мотивов ориентации в мире, связанных с <закрепленными в досознательных формах способностями> к добыванию пищи, отражению внешней угрозы и продолжению себя в половых формах размножения. Именно эти моменты становятся предметом анализа в таких направлениях психологии, как фрейдизм или учение об архетипах.

Социальный уровень КПО находит проявление в том, что человек, в отличие от своих животных предков, реализует инстинктивно заданные формы мироориентации во внеприродных формах социальной практики, дополняя реальные действия по преобразованию природы с целью добычи жизненных средств, организации формы

коллективной защиты и нападения и практики родового устройство в виде социальных регламентаций половой жизни как бы «вторым», имитирующим уровнем […]. <Вместе с тем> этот уровень в ритуалах и обычаях воспроизводит ключевые моменты жизненного пути человека (рождение, инициация, брачный союз, рождение детей, смерть, поминание предков) […].

<Ритуально-знаковые уровень развивается затем в ментально-знаковые системы, которые получили у нас название «вторичных моделирующих систем», где указанные ключевые моменты жизни человека сначала воспроизводились непосредственно при отправлении обряда как его вербальное сопровождение. После отделения этого сопровождения от собственно ритуала оно приобретает форму текста, известного как миф>. Миф дал начало религии, фольклору (легендам и сказкам), литературе (эпосу, роману, новелле, поэзии). Поэтому все производные формы культурно мировоззренческого сознания несут в себе <первичные> КПО-структуры в качестве глубинных смыслообразующих детерминант.

<Однако объяснение устойчивости всех КПО-структур в культуре и мировоззрении одними только историческими корнями недостаточно, как недостаточной является и чисто биологическая интерпретация этой устойчивости>. КПО-структуры в культуре оказываются не просто выражением исторического опыта человечества по оцивилизовыванию начальных инстинктов и не просто выражением сиюминутных импульсов подсознания. Культура оказывается мощным средством для нейтрализации животного начала в импульсах жизни и смерти, любви и агрессивности. Отсюда – удивительная устойчивость КПО-структур в текстах культуры, даже генетически друг с другом не связанных. Глядя на эксцессы любви и смерти в образах культуры, что находит подкрепление во вторичных по своей сути социальных образованиях, регулирующих отношения людей правовыми средствами (право, политика, государство и т. д.), человек как бы переживает подлинную реализацию своих неуничтожимых инстинктивных начал.

Это переживание может приобретать и антикультурные формы, причем не всегда в виде выхода из формальных рамок культуры. Такой выход особенно ярко проявляется в случаях отбрасывания контролирующий функции культуры, и тогда цензурные границы разрушаются. При этом происходят поражающие людей чудовищные всплески насилия и жестокости, особенно <среди> неуравновешенных личностей подросткового возраста, у которых инстинкты любви и смерти сплетаются в один акт вандализма буйствующей животной природы [18, pp. 285-302]. Но подчас вандализм маскируется и под цивилизованные формы, и тогда насилие приобретает черты государственного диктата (тоталитаризма).

<Данное> направление развития инстинктов в антикультурной форме их проявления также получило отражение в постфрейдисткой литературе, в частности, у Эриха Фромма. Можно соглашаться или не соглашаться с его оценками Сталина как несексуального садиста или Гиммлера как садиста анально-сберегающего, однако нельзя подвергнуть сомнению тот факт, что в случае получения бесконтрольной власти правящие лица тоталитарных режимов скатываются на самые примитивные формы реализации своих инстинктов, прямо или косвенно становясь <враждебными> подлинной культуре, хотя осуждаемые обществом эксцессы случается и в демократических сообществах.

Следовательно, КПО-структуры мировоззренческого сознания выполняют своеобразную профилактическую или даже терапевтическую функции. Трудно сказать, насколько цивилизованным является современный уровень осмысления человеком в форме культурно-мировоззренческого сознания инстинктов жизни и смерти.

Возможно, что беспрестанное обращение к этим доминантам культурного сознания во всем диапазоне мировоззрения, начиная от возвышенно-религиозных, по-настоящему идейных <воззрений до высокодуховных творений> подлинного искусства и литературы и кончая самыми пошлыми и вульгарными образцами массовой культуры, в которой тема любви и смерти эксплуатируется в неприкрыто коммерческой форме, спекулирующей на близости массовой культуры к инстинктивным импульсам, связано с особой остротой переживания человеком своей конечности в условиях колоссального дефицита жизненного цикла. Как считают, возраст человека в нормальных условиях равняется ста пятидесяти годам, в то время как сейчас он равен примерно половине этого срока.

Логично предположить, что достижение гарантированных биологических сроков продолжительности жизни, расцвет медицинских средств предотвращения ранних смертей от заболеваний, совершенствование реанимационный и трансплантационный техники в сочетании с созданием условий для свободной самореализации духовных потенциалов личности снимет остроту проблемы.

«Вечные» темы философии, поэзии и литературы от этого, конечно, не исчезнут, но овладение существенными <процессами> биологической организации человека преломит их под иным углом зрения. И тогда иначе проявят себя и проблема жизни, смерти и бессмертия. В наше же время она составляет предмет жгучих размышления человека о мире и о себе, ибо место человека в мире определяется не только его деятельной природой, но и фактом <осознания> им собственной конечности.

Примечания

[1] Пожалуйста, обратитесь к: **Кирилюк А. С.** Мировоззренческие категории предельных оснований как универсалии культуры // **Проблема** человека в современной западной буржуазной философии: препринты докладов советских ученых к XVIII Всемирному философскому Конгрессу «Философское понимание человека» (Великобритания, Брайтон, 21-27 августа 1988 г.) – АН СССР. Ин-т философии – М., 1988 – 100 с. – сс. 94-100 (см. это изд., статья III.5); **Кирилюк А.** Категориите на пределните основания като универсалии на културата // **Философска** мисъл – София, 1987 – Год. XLIII – Кн. 8 – сс. 69-73 (см. это изд., статья III.3).

[2] Изложение краткого содержания образцов таких текстов с их КПО-анализом см.: **Кирилюк А. С.** Категории предельных оснований и проблема реконструкции первичных структур сознания // **Рациональность** и семиотика дискурса. Rationality and Semiotics of Discourse: [сб. науч. трудов: статьи] ; на рус. и англ. языке ; отв. ред. Б. А. Парахонский ; Engl. Contents ; библиог. в конц. статьи с. 57-59 – Ин-т философии НАН Украины – К.: Наук. думка, 1994 – 252 с. – сс. 38-57 (см. это изд., статья III.11).

Литература

1. **Голосовкер Я. Э.** Логика мифа – Приложение: Акад. Н. И. Конрад о труде Я. Э. Голосовкера. Сост. и авторы примеч. Н.В. Брагинская и Д.Н. Леонов. Послесловие. Н. В. Брагинской. Отв. ред. Е. М. Мелетинский – М.: Наука. Гл. ред. восточной литературы, 1987 – 218 с. (Исследование по фольклору и мифологии Востока).

2. **Казначеев В. П.** Дюрин-Юрех: загадка или открытие? // **Советская** Россия, 13 сент. 1989 г.

3. **Калчев И.** Етюди за смъртта – София: Издателство на БАН, 1985 – 127 с.

4. **Кирилюк А. С.** Архетипы и категории предельных оснований // **Логика,** психология, семиотика: аспекты взаимодействия: сб. науч. трудов – АН УССР. Ин-т философии ; Республ. бюро методол. сем. при Президиуме АН УССР – К.: Наук. думка, 1990 – 160 с. – сс. 109-119 (см. это изд., статья VI.1)

5. **Кирилюк А. С.** Мировоззренческие универсалии и структура текста // **Анализ** знаковых систем. История логики и методологии науки. Тезисы докладов IX Всесоюзного совещания (Харьков, октябрь 1986 г.) – Ред. кол.: Б. А. Парахонский, Ю.М. Лотман и др. – К.: Наук. думка, 1986 – 148 с. – сс. 71-73 (см. это изд., статья III.2.)

6. **Конечное** и бесконечное / Ф.И. Гаркавенко, Р.В. Гарковенко, Т.А. Горолевич и др. ; редкол.: М.А. Парнюк (отв. ред.) и др. – К.: Наукова думка, 1982 – 347 с. – (Материалистическая диалектика. Серия).

7.**Кууси П**. М. Этот человеческий мир – М.: Прогресс, 1988 – 368 с.

8. **Майков В. В.** Проблема интеграции сознания в трансперсональной психологии // **Логика**, методология и философия науки – Вып. 2 – М.: ИНИОН, 1987 – сс. 205-229.
9. **Мировоззренческое** содержание категорий и законов материалистической диалектики – Шинкарук В. И., Яценко А. Я. (отв. ред.) – К.: Наукова думка, 1981 – 368 с.
10. **Прерывное** и непрерывное / М.Д. Ахундов, Р.В. Гарковенко, В.С. Готт и др. ; редкол.: М.А. Парнюк (отв. ред.) и др.], АН УССР, Каф. философии – К.: Наук. думка, 1983 – 311 с.
11. **Рассел Б.** Есть ли жизнь после смерти? // **Почему** я не христианин – М.: Политиздат, 1987 – 340 с.
12. **Рейх В.** Диалектический материализм и психоанализ // **Под знаменем** марксизма. № 7–8 – М.: Издание газеты «Правда», 1929 – 260 с. – сс. 180–206.
13. **Фрейд З.** Недовольство в культуре // **Философские** науки – 1989 – № 1 – сс. 92-101.
14. **Фролов І. Т.** Історія морально-філософських роздумів про смисл життя, смерть та безсмертя: М. Ф. Федоров, В. І. Вернадський, М. М. Пришвін // **Філос**. думка – 1985 – № 3 – сс. 59-67.
15. **Фролов И. Т.** Перспективы человека: опыт комплекс. постановки проблемы, дискуссии, обобщения – 2-е изд., перераб. и доп. – М.: Политиздат, 1983 – 350 с.
16. **Alford C. Fred.** Eros and Civilisation after Thirty Years : A Reconsideration in Light of Recent Theories of Narcissism // **Theory** and Society – Amsterdam – 1987 – V. 16 – # 6 (Nov.) – pp. 869-890
17. **Ethical** Issues in Death and Dying – Columbia University Press – N. Y. 1986 – 406 p.
18. **Fromm E.** The Anatomy of Human Destructiveness – N.Y.: Publ. by J. Cape Ltd, 1974 – 635 p.
19. **Jung C. G**. Approaching the unconscious // **Man** and his symbols / Carl G. Jung and M.-L. von Franz, Joseph L. Henderson, Jolande Jacobi, Aniela Jaffe' –New York – London – Toronto – Sydney – Auckland: Anchor Press – Doubleday – 1972 – 320 p. – pp. 18-103
20. **Jung C. G**. Memories, Dreams, Reflections – N. Y.: Random House, 1974 – 583 p.
21. **Kenagy S. G.** Sexual Symbolism in the Language of Air Force Pilot // **A Psychoanalytic** Approach to Folk Speech. Western Folklore – Los Angeles – 1978 – V. 37 – # 2 – pp. 89-101
22. **Lamb David**. Death, Brain Death and Ethics – London-Sydney: Croom Helm – 1985 – 120 p.
23. **Marcuse H.** Eros et Civilisation, Contribution à Freud – traduit de l'allemand par J. G. Nény et B. Fraenkel – Paris: éd. de Minuit, 1963 – 239 p.
24. **Reich W.** People in Trouble (The Emotional Plague of Mankind – #2) – Philip Schmitz (Translator) — N.Y.: Farrar, Straus and Giroux – 1978 – 304 p.
25. **Santayana G.** The Life of Reason, or the Phase of Human Progress – V. 3 – Reason in Religion – London: Archibald Constable & Co Ltd – 1906 – pp. 229-250 (The Belief in a Future Life); 251-273 (Ideal Immortality)],
26. **Wittgenstein L.** Culture and Value – ed. G. H. Von Wright, trans. P. Winch – Oxford: Basil Blackwell, 1980 – 256 p.
27. **Woodcock G.** Eros and Thanatos: Love and Death in the Arts // **Queen's Quarterly** – Ottawa – 1985 – V. 92 – # 4 – pp. 773-784.

ПРОБЛЕМА СМЕРТІ І БЕЗСМЕРТЯ ЯК ГРАНИЧНА ПІДСТАВА СВІТОГЛЯДУ

Стаття є однією з перших робіт, присвячених розвитку концепції категорій граничних підстав як універсалій культури. Життя і смерть, секс і насильство розглядаються в ній в їхньому онтологічному аспекті, тобто, на рівні біології і фізіології людини, але під кутом зору процесів їхніх соціальних трансформацій і культурного осмислення. Відповідно, сутність базисних функцій людини (не зовсім вірно, як тепер вважає автор концепції, названих у роботі інстинктами) та їхні соціальні форми прояву розглядаються під кутом зору двох методологій – біології та філософії. Цим подвійним підходом визначився й коло робіт, що послужили теоретичною базою дослідження – З. Фройда, В. Райха, К. Г. Юнга, Я. Е. Голосовкера, Е. Фромма, Г. Маркузе, С. Грофа, котрі соціокультурні прояви людської природи тісно пов'язували з її біологічними підставами. Ключовим принципом вирішення питання про подвійну, біосоціальну природу людини для авторів стало їхнє переконання у тому, що людина ніколи не виступає «чисто» біологічною істотою, що всі її природні форми підтримки життя, так само як і самі життя і смерть, завжди виходять за межі компетенцій біології, фізіології або медицини, оскільки не можуть бути зрозумілі і осмислені без етичного, філософського і культурно-світоглядного їх розгляду. Виходячи з цього принципу, автори пропонують наступну версію ієрархії рівнів категорій граничних підстав: інстинктивний, чи біолого-фізіологічний, соціально-діяльнісний і теоретико-світоглядний. Реальну силу інстинктивних життєвих спонукань не можна заперечувати вже лише тому, що людина як жива істота не могла не успадкувати від своїх безпосередніх предків з найближчих ступенів еволюційної драбини

деяких стійких спонукальних мотивів орієнтації в світі, пов'язаних із закріпленими у досвідомих формах здібностями до добування їжі, відбиття зовнішньої погрози, і продовження себе в статевих формах розмноження. Соціальний рівень категорій граничних підстав (КГП) знаходить прояв у тому, що людина, на відміну від своїх тваринних та напівтваринних предків, реалізує інстинктивно задані форми підтримки життєдіяльності у неприродних формах соціальної практики, доповнюючи реальні дії з перетворення природи з метою здобуття життєвих засобів, організації колективного захисту і нападу, а також практики подовження родового буття у системі соціальних регламентацій статевого життя «другим», ритуально-знаковим рівнем. Цей рівень у ритуалах і звичаях відтворює ключові моменти життєвого шляху людини (народження, ініціація, шлюбний союз, народження дітей, смерть, поминання предків). Як показав автор концепції у розширеному варіанті статті, кожен з цих ритуалів ґрунтувався на ідеї відродження після смерті. Ця ж ідея виражалася в вербальному супроводі церемоній. Ритуально-знаковий рівень згодом розвивається у ментально-знакові системи, які отримали у нас назву «вторинних моделюючих систем», де зазначені ключові моменти життя людини спочатку відтворювалися безпосередньо при відправленні обряду, як його вербальний супровід. Після відділення цього супроводу від власне ритуалу він набуває форму тексту, відомого як міф. Міф дав початок релігії, фольклору (легенди і казки), літературі (епос, роман, новела, поезії). Тому всі похідні форми культурно-світоглядної свідомості несуть у собі первинні КГП-структури в якості глибинних змістотворних детермінант. Однак пояснення стійкості всіх КГП-структур в культурі і світогляді одними тільки історичними коренями недостатньо, як недостатньою є і чисто біологічна інтерпретація цієї стійкості. КГП-структури в культурі виявляються не просто вираженням історичного досвіду людства з цивілізування початкових інстинктів і не просто вираженням ажитаційних імпульсів підсвідомості. Культура виявляється потужним засобом для нейтралізації тваринних імпульсів відносно життя і смерті, сексу і агресивності. Звідси йде дивовижна стійкість КГП-структур в текстах культури, навіть генетично між собою не пов'язаних, які поєднані спільною ідеєю досягнення безсмертя після помирання чи щасливого здолання смертельних загроз.
***Ключові слова**: біосоціальна проблема, сутність людини, життя і смерть (філос.), Ерос, Танатос, культура, структура текстів культури.*

THE PROBLEM OF DEATH AND IMMORTALITY AS THE WORLDVIEW`S ULTIMATE FOUNDATION

The article is one of the author's first works on the development of the concept of categories of ultimate bases as universals of culture. Life and death, sex and violence are considered in the ontological aspect, but from the point of view of the processes of their social transformations and cultural understanding. Accordingly, the essence of the basic functions of man (instincts) and their social forms of manifestation are examined from the angle of two methodologies – biology and philosophy. This double approach also determined the circle of authors whose work served as the theoretical basis for the study (S. Freud, W. Reich, C. G. Jung, Ya. E. Golosovker, E. Fromm, H. Marcuse, S. Grof) because they explained the sociocultural manifestations of human life on the basis of its biological pre-social forms. The author offers the following version of the hierarchy of categories of ultimate bases: instinctive, or biological-physiological, social-activity, and theoretical-worldview levels. The biological-physiological natural forms of sustaining life with the development of society began to overlap in the semiotic system of rituals. Rituals recreated key moments of a person's life (birth, initiation, marriage, birth of children, death, remembrance of ancestors). As the author showed in an extended version of the article, each of these rituals was based on the idea of rebirth after death. The same idea was expressed in verbal accompaniment of ceremonies. After separating of the verbal accompaniment from the ritual, it takes the form of a text known as myth. The myth gave rise to religion, folklore (legends and fairy tales), literature (epic, novel, poetry). Therefore, the deep structure of all these texts consists of combinations of the categories of life and death, love and immortality, aggressiveness and sex within the framework of the main idea of a new birth after dying.
***Keywords**: biosocial problem, the essence of man, life and death (philos.), Eros, Thanatos, culture, structure of cultural texts*

References

1. **Golosovker Ya. E`**. (1987) *Logika mifa* [*The logic of myth*] – Prilozhenie: Akad. N. I. Konrad o trude Ya. E`. Golosovkera. Sost. i avtory` primech. N.V. Braginskaya i D.N. Leonov. Posleslov. N. V. Braginskoj. Otv. red. E.M. Meletinskij – *Nauka. Gl. red. vostochnoj literatury*`, M. – 218 p. (Iss. po fol`kloru i mifologii

Vostoka).
2. **Kaznacheev V. P.** (1989) *Dyurin-Yuryakh: zagadka ili otkry`tie?* [*Dyurin-Yuryakh: riddle or discovery?*] // **Sovetskaya** Rossiya ot 13 sentyabrya.
3. **Kalchev I.** (1985) *Etyudi za smertta* [*Etudes of Death*] – *Izdatelstvo na BAN*, Sofiya – 127 p.
4. **Kirilyuk A. S.** (1990) *Arkhetipy` i kategorii predel`ny`kh osnovanij* [*Archetypes and categories of ultimate bases*] // **Logika**, psikhologiya, semiotika: aspekty` vzaimodejstviya: cb. nauch. trudov: stat`i – AN USSR. In-t filosofii – *Naukova Dumka*, Kyïv – 160 p. – pp. 109-119 (see this book, art. VI.1).
5. **Kirilyuk A. S.** (1986) *Mirovozzrencheskie universalii i struktura teksta* [*Worldview universals and text structure*] // **Analiz** znakovy`kh sistem. Istoriya logiki i metodologii nauki. Tezisy` dokladov IX Vsesoyuznogo soveshhaniya (Khar`kov, oktyabr` 1986 g.) – Red. kol.: B. A. Parakhonskij, Yu.M. Lotman i dr. – *Nauk. dumka,* Kyïv – 148 p. – pp. 71-73 (see this book, art. III.1).
6. ***Konechnoe*** *i beskonechnoe* [*Finite and infinite*] (1982) / F. I. Garkavenko, R. V. Garkovenko, T. A. Gorolevich i dr. ; redkol.: M.A. Parnyuk (otv. red.) i dr. – *Naukova dumka*, Kyïv – 347 p. – (Materialisticheskaya dialektika).
7. **Kuusi P. M.** (1988) *E`tot chelovecheskij mir* [*This human world*] – *Progress*, M. – 368 p.
8. **Majkov V. V**. (1987) *Problema integraczii soznaniya v transpersonal`noj psikhologii* [*The problem of integration of consciousness in transpersonal psychology*] // **Logika**, metodologiya i filosofiya nauki – Vy`p. 2 – *INION*, M. – pp. 205-229.
9. ***Mirovozzrencheskoe*** *soderzhanie kategorij i zakonov materialisticheskoj dialektiki* (1981) [*Worldview content of the categories and laws of materialist dialectics*] – Shinkaruk V.I., Yaczenko A.Ya. (otv. red.) – *Naukova dumka*, Kyïv – 368 p.
10. ***Prery`vnoe*** *i neprery`vnoe* (1983) [*Discontinuous and continuous*] / M.D. Akhundov, R.V. Garkovenko, V.S. Gott i dr. ; redkol.: M.A. Parnyuk (otv. red.) i dr.], AN USSR, Kaf. filosofii – *Naukova dumka*, Kyïv – 311 p. – (Materialisticheskaya dialektika)
11. **Rassel B.** (1987) *Est` li zhizn` posle smerti?* [*Is there life after death?*] // **Pochemu** ya ne khristianin – *Politizdat*, M. – 340 p.
12. **Reich W.** (1929) *Dialekticheskij materializm i psikhoanaliz* [*Dialectical materialism and psychoanalysis*] // **Pod znamenem** marksizma. # 7–8 – *Izd.` «Pravda»,* M. – 260 c. – pp. 180–206.
13. **Freud S.** (1989) *Nedovol`stvo v kul`ture* [*Discontent in culture*] // **Filosof.** nauki – # 1 – pp. 92-101.
14. **Frolov Г. T.** (1985) *I`stori`ya moral`no-fi`losofs`kikh rozdumi`v pro smisl zhittya, smert` ta bezsmertya: M.F.Fedorov, V. I`. Vernads`kij, M. M. Prishvin* [*Reflections on the meaning of life*] // **Fi`los**. dumka – # 3 – pp. 59-67.
15. **Frolov I. T.** (1983) *Perspektivy` cheloveka: opy`t kompleks. postanovki problemy`, diskussii, obobshheniya* [*History of moral and philosophical reflections on the meaning of life, death and immortality: M. F. Fedorov, V. I. Vernadsky, M. M. Pryshvin*] – 2-e izd. – *Politizdat*, M. – 350 p.
16. **Alford C. Fred** (1987) Eros and Civilisation after Thirty Years : A Reconsideration in Light of Recent Theories of Narcissism // **Theory** and Society – Amsterdam – V. 16 – # 6 (Nov.) – pp. 869-890.
17. ***Ethical*** *Issues in Death and Dying* (1986) – *Columbia University Press*, N. Y. – 406 p.
18. **Fromm E. (**1974) The Anatomy of Human Destructiveness – *Jonathan Cape Ltd*, N.Y. – 635 p.
19. **Jung C. G**. (1972) Approaching the unconscious // **Man** and his symbols / Carl G. Jung and alt. – *Anchor Press – Doubleday*, New York – London – Toronto – Sydney – Auckland – 320 p. – pp. 18-103.
20. **Jung C. G**. (1974) Memories, Dreams, Reflections – *Random House*, N. Y. – 583 p.
21. **Kenagy S. G.** (1978) Sexual Symbolism in the Language of Air Force Pilot // **A Psychoanalytic** Approach to Folk Speech. Western Folrlore – Los Angeles – V. 37 – # 2 – pp. 89-101.
22. **Lamb David** (1985) Death, Brain Death and Ethics – *Croom Helm*, London-Sydney – 120 p.
23. **Marcuse H.** (1963) Eros et Civilisation, Contribution à Freud – traduit de l'allemand par J. G. Nény et B. Fraenkel – *éd. de Minuit*, Paris – 239 p.
24. **Reich W.** (1978) People in Trouble (The Emotional Plague of Mankind – #2) – Philip Schmitz (Translator) – *Farrar, Straus and Giroux*, N.Y. – 304 p.
25. **Santayana G.** (1906) The Life of Reason, or the Phase of Human Progress – V. 3 – Reason in Religion – *Archibald Constable & Co Ltd*, London -– pp. 229-250); 251-273 (Ideal Immortality)],
26. **Wittgenstein L.** (1980) Culture and Value – ed. G. H. Von Wright, trans. P. Winch – Basil Blackwell, Oxford – 256 p.
27. **Woodcock G.** (1985) Eros and Thanatos: Love and Death in the Arts // **Queen's Quarterly** – Ottawa – V. 92 – # 4 – pp. 773-784.

УНІВЕРСАЛІЇ УКРАЇНСЬКОЇ КУЛЬТУРИ У ЗАГАЛЬНОСВІТОВОМУ КОНТЕКСТІ (МЕТОДОЛОГІЧНИЙ АСПЕКТ)

УДК 130.2; 140.8
***Доповідь*: III-тя секція «Культура: самоідентичність та розвиток» наукової конференції пам'яті заслуженого діяча науки професора М.О. Парнюка «Універсум людини: мислення, культура, наука» – (Київ, 19-20 жовтня 1994 р.)**
***Публікація*: Універсум людини: мислення, культура, наука: тези наукової конференції пам'яті заслуженого діяча науки професора М. О. Парнюка – III секція. Культура: самоідентичність та розвиток – Відп. ред. В. А. Рижко – Київ, 19-20 жовтня 1994 року – К.: ЦГО НАН України, 1994 – 59 с. – сс. 57-58.**

У тезах вперше було оприлюднене одне з ключових положень концепції категорій граничних підстав як універсалій культури, а саме, запропоновано розглядати їхні предметні втілення в залежності від рівнів світовідношення – предметно-практичного, ритуально-обрядового, духовно-практичного та духовно-теоретичного. Це дало можливість систематизувати реконструйовані структури текстів культури як такі, в глибинній основі яких лежать категорії граничних підстав, кожна з котрих має відмінні форми свого прояву в залежності від того, на якому з цих рівнів вона себе маніфестує. Завдяки цьому в самому підході до універсалій культури намітилися шляхи для їхньої адекватної систематизації.
***Ключові слова**: категорії граничних підстав, універсалії культури, рівні світовідношення*

Категорії кінцевих підстав – життя, смерть та безсмертя – складають універсальний структуроутворюючий компонент світоглядної свідомості у різних типах культур незалежно від їхніх часово-просторових характеристик. Реконструкція цих універсально-культурних компонентів дозволяє доказово твердити про наявність культурної єдності людства.

Проте понятійні експлікації категорій кінцевих підстав свідчать про те, що єдиний культурний процес відбувається у таких специфічних формах, які <відображають> історичні умови буття кожного народу і накладають на витвори його культури відбиток <їхньої> своєрідності та неповторності. Таким чином, виявлення культурно-універсальних елементів в світогляді та світовідношенні та з'ясування їхньої специфічності дає можливість порівняльного аналізу різних типів культур та осягнення <зв'язку між ними>.

Для кращого <розуміння> специфічних особливостей української культурно-світоглядної свідомості пропонується розмежовувати такі рівні світовідношення:

1) предметно-практичний,
2) ритуально-обрядовий,
3) духовно-практичний
4) духовно-теоретичний рівні.

Відповідно до цього, аналіз та порівняння української культури в її універсальних вимірах повинно йти за такими напрямками:

1) <аналіз *предметно-практичного рівня*> *світовідношення* дає можливість порівняти те, яким чином в українському менталітеті знайшли відображення такі елементи культурного буття, що мають <стосунок> до уславлення працелюбності, хазяйновитості, шлюбного та родинного життя. Сюди ж мають входити почуття, що їх включено до менталітету народу, <такі, скажімо>, як ставлення до оселі (семантика хати), села, міста, великої Батьківщини та нації взагалі.

2) *ритуально-обрядовий рівень світовідношення* розкриває перспективу з'ясування спільного та відмінного в українській культурі в її порівнянні із світовою <культурою> в обрядах життєвого циклу (<народини>, весілля, похорон тощо), календарних обрядах і т. і. Символічний зміст цього рівня світовідношення певним чином робить його близьким до третього рівня.

3) *духовно-практичний рівень світовідношення* ставить питання про уніфіковані та відміні елементи в українській міфології, народній релігії, християнстві (як воно вкоренилося в українській народній свідомості). Тут цікаво буде дослідити, як відбулося «накладання» українських язичеських поглядів на християнську релігійну систему. Універсально-культурний зміст української ментальності на даному рівні можна вивчати також на прикладі семантики тризубу, візерунків на вишиванках, рушниках тощо.

4) *духовно-теоретичний рівень* стосується проблем самоусвідомлення українського народу у тому вигляді, як це має місце у концептуалізованих засадах осягнення минулого та майбутнього народного життя, розуміння його місії та місця в історії, окреслення ментальних відмінностей від інших націй тощо.

<При цьому універсалія «народження» на першому рівні може виражатися через поняття «виготовлення речі», на другому – «хрещення», на третьому – «сотворіння світу», на четвертому – «зародження теорії» тощо>.

UNIVERSALS OF UKRAINIAN CULTURE IN A GLOBAL CULTURAL CONTEXT (METHODOLOGICAL ASPECT)

For the first time, one of the key provisions of the concept of the categories of Ultimate bases as universals of culture was published in the theses. It is suggested to consider them depending on the «man-world» attitude. This relation has certain levels – real-practical, ritual-ceremonial, spiritual-practical and spiritual-theoretical ones. At each of these levels, these categories have specific forms of manifestation. Taking into account this circumstance allowed to overcome the chaos and introduce systematicity in the analysis of the deep structure of cultural texts. For example, the universal of «birth» on the first level can be expressed in the concept of «making things», on the second – «baptism of a child», on the third – «creation of the world», on the fourth – «the emergence of theory», etc.

***Keywords**: categories of ultimate bases, universals of culture, levels of a person's attitude to the world.*

УНИВЕРСАЛИИ УКРАИНСКОЙ КУЛЬТУРЫ В ОБЩЕМИРОВОМ КОНТЕКСТЕ (МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ)

В тезисах впервые было заявлено одно из ключевых положений концепции категорий предельных оснований как универсалий культуры, конкретно, было предложено рассматривать их понятийно-предметные воплощения в зависимости от уровней мироотношения – предметно-практического, ритуально-обрядового, духовно-практического и духовно-теоретического. Это позволило рассматривать реконструированные структуры текстов культуры как такие, в глубинной основе которых лежат категории предельных оснований, каждая из которых имеет отличные формы своего проявления в зависимости от того, на каком из этих уровней она себя манифестирует. Скажем, универсалия «рождения» на первом уровне может выражаться в понятии «изготовление вещи», на втором – «крещение», на третьем – «сотворение мира», на четвертом – «зарождение теории» и т. д. Благодаря этому в самом подходе к универсалиям культуры наметились пути для их адекватной систематизации.

***Ключевые слова**: категории предельных оснований, универсалии культуры, уровни мироотношения.*

КАТЕГОРИИ ПРЕДЕЛЬНЫХ ОСНОВАНИЙ И ПРОБЛЕМА РЕКОНСТРУКЦИИ ПЕРВИЧНЫХ СТРУКТУР СОЗНАНИЯ

УДК 001.891.32; 81.42; 130.2; 316.277.5;
Доповідь **(частково): Постійно діючий науково-методологічний семінар «Логіка, психологія та семіотика діяльності» Республіканського бюро методологічних семінарів при Президії АН УРСР – (Полтава, травень 1987 р.)**
Публікація**: Рациональность и семиотика дискурса. Rationality and Semiotics of Discourse: [сб. науч. трудов: статьи] ; на рус. и англ. языке ; отв. ред. Б. А. Парахонский ; Engl. Contents ; библиограф. в конце статьи с. 57-59 – Ин-т философии НАН Украины – К.: Наукова думка, 1994 – 252 с. – сс. 38-57.**
Розширені варіанти**: *універсально-культурна структура міфу* – Универсалии культуры и семиотика дискурса. Миф. – Одеса: Изд. дом «Рось», 1996 – 142 с.; *казки* – Універсалії культури та структура дискурсу. Казка та обряд. Друге видання, виправлене та доповнене – Одеса: Автограф/ЦГО НАН України, 2005 – 372 с.; *Біблії* – Універсальні виміри культури: біблійний дискурс та біблійні мотиви у демонстративному фольклорі. // Універсальні виміри української культури – НАН України. Укр. Філософ. Фонд – Одеса: Друк, 2000 – 216 с. – сс. 83-121; *новели, балади, віршів* – Универсалии культуры и семиотика дискурса. Новелла – ЦГО НАН Украины – Од. филиал – К 80-той годовщине НАН Украины – Одеса: Астропринт, 1998 – 143 с.; *фільмів* – Трансперсональна психологія та онтологічні витоки універсально-культурних мотивів та образів в творах О. Довженка // Універсальні виміри української культури – НАН України. Укр. Філософ. Фонд – Одеса: Друк, 2000 – 216 с. – сс. 159-163.**

Статья представляет собой уже более коцептуализованную, чем ранее, попытку создания аналитического языка описания глубинной структуры текстов культуры на основе ее инвариантных элементов, которые предлагается считать культурными универсалиями. Если в отношении категорий предельных оснований – рождения, жизни, смерти и бессмертия – в дальнейших исследованиях никаких изменений не предпринималось, то выделенные в данной статье уровни мироотношения и коды в последующих работах автора изменены. Биологический слой (уровень мироотношения) предстал как нулевой, еще не социализированный уровень проявления базисных жизненных функций. Социально-деятельностный слой стал пониматься как предметно-практический уровень отношения человека к миру, а ритуально-дублирующий слой предстал как обрядно-ритуальный уровень. Идеальный слой (описательный, рефлексирующий или нарративный уровень) был разделен на два уровня – духовно-практический и духовно-теоретический. Соответствующие поправки были внесены и в понимание самих кодов, где наряду с алиментарным, эротическим и агрессивным кодами появился код информационный. От таких единиц языка описания, как модификация кодов, а именно, растительно-земледельческая, скотоводческая и ремесленно-формоизменяющая модификации автор впоследствии вообще отказался. В результате этого в данном языке было также устранено отождествление агрессивного кода с кодом социально-производственным. Наряду с этим в работе уже прослеживается понимание двойного кодирования, определяемого смешиванием (названное позже контамнацией) двух разных кодов (агрессивно-алиментарный комплекс религиозного сознания). Кроме того, вполне определенно наметилось разграничение категориального и понятийного проявления культурных универсалий, когда, например, категория бессмертия находит свое выражение в понятиях «реинкарнация», «возрождение», «новое рождение» и т. д. С помощью данного языка описания в работе была успешно осуществлена реконструкция глубинных универсально-культурных структур таких текстов культуры, как миф, сказка, религиозные тексты, тексты художественно-литературные (баллада, новеллы, киносюжет, поэзия). В дальнейших работах, эти тексты были проанализированы более глубоко и уже на основе усовершенствованного языка выявления и описания их инвариантных структур. Позже также была введена формульная связка категорий предельных оснований, выражаемая базисной мировоззренческой формулой «утверждение жизни, преодоление смерти, стремление к бессмертию», которая в данной статье еще не была эксплицирована.
Ключевые слова: *структура текстов культуры, культура, структурализм, порождающие грамматики, инварианты (универсалии) культуры*

Обращение к анализу первичных структур сознания требует уяснения некоторых очевидностей, равных картезианскому *Cogito*. Пробуждение, расцвет, угасание, зимний сон и новый расцвет природы как опыт повседневности убедил человека в его подвластности общем ритмам природы. Однако практически-действенная сущность человека проявляется в виде экспансии в пространстве и интенсификации деятельных изменений, вносимых человеком в окружающий мир. Вся история людей выражает реализацию попыток преодолеть собственную конечность, зависимость от циклов природного существования на неприродных, можно сказать, сверхъестественных основаниях.

Первоначально способ, каким человек осуществлял преодоление своей конечности, был всецело задан природными факторами и выражался в общих для всего живого функциях размножения и питания, которые все более социализировались. *Ем, следовательно*, *существую*, как и *Люблю, следовательно, существую* становились человеческими по мере развития третьей функции, <родовидового спецификатора> собственного человеческого – *Тружусь*, *следовательно*, *существую*. <Без них были бы невозможны и производные очевидности типа *Живу*, *следовательно*, *существую* или даже *Умираю*, *следовательно*, *существую*> […].

По мере развития отношения человека к миру над природой надстраивался второй слой объективности – социальный. Природные функции питания и размножения стали подчиняться системе социальных и духовных связей и отношений (religare). Отражение возникших связей в системе совокупного сознания породило информационно-ментальную структуру, воспроизводящую многие особенности и черты первых слоев онтологии и обладающей собственными закономерностями. Эта вторичная структура могла выступать в своем существенном виде уже не только в системе предписаний, имитирующих основные функциональные особенности первичных структур (обрядов и ритуалов), но и в текстуальный форме. Если на уровне обрядно-ритуального действия мысль и действия слитны, то вследствие отделения ритуала и мифа друг от друга социализированные онтологические очевидности трансформировались в сложные структурные образования, состоящее из символов, образов, фигур, мотивов, выстроенных в сюжетные линии. Этот слой текста представляет самостоятельный интерес, однако при помощи такого подхода выявить глубинный дискурс текста не удается.

Особенности деятельного мироотношения человека, создавшего второй слой онтологии, проявились и в заданности общих форм осмысления фундаментальных структур культурного сознания. Категории предельных оснований *рождения*, *жизни*, *смерти* и *бессмертия* фиксировались в системах мифологии и религии, несли в себе отпечаток скотоводческой, земледельческой и ремесленной деятельности, развили опыт межродовых и внутриродовых отношений, более развитых социальных коммуникаций. Отсюда следуют персонажи, сюжеты, образы, связанные с животными (бык, лошадь и т.д.), растениеводством (растительный стереотип: Мировое дерево и т.д.), с производственным стереотипом (наиболее ясно развивавшийся в идее творения, созидания, но неотрывного и от негативных форм своего проявления – агрессивности, воинственности и т. д.) <и, наконец, с> семейно-племенными связями.

В процессе развития культуры порождения текстов включенные в их состав константы претерпели изменения. Их устойчивость, возобновляемость и повторяемость в отдаленных <друг от друга> культурных регионах составляют проблему. Наличие странствующих сюжетов, идентичных образов, схем ставит вопрос об их устойчивости и инвариантности. Как правило, это объясняют процессами взаимного влияния культур. Однако такой подход игнорирует факторы универсальности

форм практики, а также не учитывает укорененных в родовых структурах способов продолжения существования. Если дело объяснять <одним лишь> взаимовлиянием культур, то следует признать наличие культур-доноров и культур-реципиентов. Последние при этом окажутся не просто пассивными восприемниками чужого опыта, но и непонятным образом заинтересованными в его развитии в таком же общем, унифицированным для всего мира направлении.

Принимая во внимание частные случаи заимствования устойчивых сюжетов и образов, других структурных элементов текста, их универсальность все же следует искать в идентичности основных фаз культурно-производственной жизни людей, в схожести их экзистенциального опыта. Одними традициями в развитии инвариантных форм сознания в рамках одной и той же культуры их также не объяснить. <Эпатажные направления> искусства, обрывающие связь времен и традиций, неуклонно воспроизводят все те же вечные проблемы, повторяя возможный в пределах данного набора образов и связей вариант их комбинаций.

Если перевести наш вопрос в плоскость связи автора текста и читателя, то в данном случае тексты культуры становятся способом осмысления наиболее важных и глубинных сторон человеческого существования. Это становится возможным вследствие некоторой отстраненности читателя от развернутой формулы «жизнь – смерть», ибо даже в случае завершения жизни <героя текста смерть как таковая> для читателя оказывается преодоленной, <ибо сам он продолжает жить>. Меняются местами персонажи, действие переносится из одного места в другое, тема получает общественно значимое, пафосное или лирическое, интимное звучания, однако во всех этих движениях продолжает существовать устойчивый каркас, определяющий функцию всего текста как способа мировидения в границах предельных оснований бытия.

Учитывая, что тексты культуры выражают реалии жизненного уровня, логично проследить их связь с инвентарными наборами как самих текстов, так и процедур их реконструкции и описания. Вместе с тем современная тональность философских исканий во всем мире достаточно хорошо выявила основополагающие компоненты человеческой экзистенции и проективности человека в будущее как способов преодоления <им> своей ограниченности в темпоральном плане. Остается только удивляться отсутствию прямого изучения проблемы в ракурсе поиска связи структур текстов с фундаментальными структурами мироотношения. Встречающиеся эпизодически проводимые параллели нельзя считать развитым подходом. [1] Представляется, что категории предельных оснований (далее – КПО) следует рассматривать в качестве структурообразующих факторов по отношению к культурно-мировоззренческим текстам, дающим весь набор актантов, функции и результатов как в парадигматике, так и в синтагматике. [2]

Исходя из нашего подхода, выделяются такие КПО-уровни, как: а) биологические функциональные формы рождения, жизни, смерти и бессмертия; б) деятельностные социальные структуры, трансформирующие биофункции в общественно выражаемые формы человеческого поведения; в) дубликаты социализированных биофункций и социальных деятельностных структур; г) идеальные моменты этой деятельности, исторически обосабливающиеся от нее и превращающиеся в самостоятельно функционирующий комплекс мировоззренческого сознания в виде текстов культуры.

КПО-структуры кодифицируются в *алиментарный*, *эротический* и *социально-производственный* коды, проявляющиеся также в модификациях, связанных с особенностями социально-производственной жизни (растениеводство, скотоводство, социальные коммуникации и т.п.). Надо сказать, что все эти уровни в тексте являются нам в смешанном, сложно переплетенным виде. […] Именно из-за этого наложения

различных слоев друг на друга и возникают затруднения в деле реконструкции структурообразующих оснований текстов культуры.

Первый слой КПО-структур, биолого-функциональный, фиксируется в тексте в виде факта: «Жили-были…», «Когда у женщины родился сын…», «И он ее соблазнил…» и т. д. Социально-деятельностный слой воплощается в акте: «Трудился он и день, и ночь…», «Они женились…», «Победил он Змея…» и т. д. Слой социальной дубликации выражен в описании ритуальное-обрядной практики – свадеб, похорон, инициации и т. п. Слой текстуального осмысления выражен ценностно-нормативных, ориентирующих, регулятивных, диалоговых, дискурсивных формах, рефлексивно фиксирующих все предшествующие уровни: «Жена устояла, себе на славу и монаху на стыд…», «Жили они долго и счастливо…» и т. п.

Из сказанного видно, насколько трудно выделить в потоке текста его изначальные онтологические основания. Если взять первый уровень, то он реально исключает наличие такой КПО, как бессмертие, ибо даже <такая> его разновидность, как бессмертие индивида в роде есть факт, требующий рефлексии со стороны, […] <которую единичный субъект в отношении собственного родового бессмертия осуществлять> не может.

<Различие природного и социального моментов в одном и том же жизненном факте часто бывает сугубо условным>. Ведь лишь в случае незначимости <данного> факта для общей логики разворачивающегося текста он не получает значение социального действия. Однако различия здесь все же есть. Например, если говорить о р**о**дах как факте, […] <то они в своей непосредственной форме выступают природным, физиологическим явлением. И совсем иначе они расцениваются тогда, когда> оговаривается, что «богатыря» рождают «для батюшки-царя». Здесь физиологический факт становится социальным актом. Еще более усиливается социальный момент в ритуализации физиологии, допускающей полный разрыв с реально протекающими процессами. И если первые обряды инициации еще буквально дублировали <естественное рождение> социализирующегося члена общины, то в дальнейшем имитация схожести социальных родов с физиологическими утрачивается.

Все эти уровни реализуются в рефлексии текста и получают дискурсивное (связанное) воплощение вследствие подчинения некоторой общей структуре, доминирующей в разных культурах в независящей от конкретного содержания их мировоззренческих текстов форме. Что же это за мировоззренческая доминанта? Очевидно, что без обращения к конкретным примерам ее суть <будет> показана без достаточного обоснования.

Предварительно нам необходимо кратко рассмотреть вопрос об имеющихся подходах к КПО-структурам, и в этих подходах определить общий тип ориентации исследования на тот или иной из указанных выше слоев КПО-структур.

Подход к КПО-структурам текстов культуры с точки зрения выявления в них в качестве главных моментов первого, онтолого-физиологического слоя, проявляется в своем полном виде в различных медико-физиологических исследованиях, которые в этой своей части не выходят на социальный уровень. Физиология полового акта, проблемы, возникающие в этой сфере жизни людей, физиология акта умирания без обращения к вопросам психологического свойства – вот тот круг проблем, которыми переполнена литература данного направления.[3] Безусловно, пребывание полностью в рамках такого подхода означает развитие биологизаторского метода, и поэтому, как правило, вся означенное литература изучает и социально-психологические, и морально-регулятивные стороны вопроса, затрагивая всю его историю.

Физиолого-психологический аспект проблемы, с выходом на социально-имитационной уровень, представлен в ряде других работ, количество которых в общем

масштабе по сравнению с другими подходами является преобладающим. Речь идет о разного рода попытках объяснения социальных и культурных феноменов при помощи укорененных в структуре человеческой психики КПО-элементов, рассматриваемых на интуитивном, инстинктивном, бессознательном или даже соматико-физиологическом уровнях.

Данный подход в наиболее известной форме представлен фрейдизмом и развивающимися из него направлениями. Эрос и Танатос как изначальные элементы человеческих влечений и как сами этим влечения (к жизни и к смерти) в ортодоксальном фрейдизме считаются асоциальными (хотя и человеческими с точки зрения их психической формы) явлениями. Конечно, рассмотрение всей целостной системы Фрейда как сугубо биологической концепции было бы явным огрублением, тем более, что сам он неоднократно корректировал свои позиции, включая в развиваемый подход различные социокультурные элементы. Однако все они в итоге восходили к проведению параллелей <между биологически заданными влечениями и социальными явлениями>, что нашло проявления в утверждении о том что, например, хотя психоанализ и не в силах уяснить что-либо значительное в области прекрасного, но «производность прекрасного из области сексуальных ощущений кажется установленной» [22, с. 96].

Преодоление пансексуальности фрейдистского метода шло по пути как социализации <и инкультурации> «эроса» и «танатоса»,[4] так и развития физиолого-соматического объяснения КПО-структуры мировоззренческого сознания. Последний подход развивал С. Гроф в учении о перинатальных матрицах, определенном векторном пространстве психологического опыта, который организует культурные формы осмысления феномена смерти и бессмертия по аналогии со стадиями р**о**дов. [5]

Указанный подход претендует на преодоление односторонностей как психоанализа, так и развивающихся на его основе социокультурных вариантов неофрейдизма, хотя <последний> в общем […] остается на позициях признания в качестве основополагающих именно биологических элементов, тем или иным образом трансформирующихся в факты сознания и культуры. Поэтому данные исследования в принципе не ушли от признания инстинктивных факторов в качестве главных детерминант и структурообразующих элементов по отношению к культурно-мировоззренческим формам. Такой подход был присущ и К. Юнгу, развивавшему идею коллективного бессознательного, архетипов, как основы эмоционального комплекса, что связано с тем, что он имеет «инстинктивную природу» [28, p. 411].

Попытки связать инвариантные элементы психолого-биологического слоя сознания с инстинктами встречаются и в нашей литературе. Интересными попытками дать ответ на эти сложные проблемы является концепция Я. Э. Голосовкера, <который> высшим инстинктом культуры <считает> «жизненный побуд к бессмертию» [6, с. 137].

Второй слой КПО-структур как социально оформленная деятельность в пределах первого уровня онтологической реальности исследуется, в частности, в работе П. Кууси, который проследил изменения конкретного проявления социализированных структур энергообеспечения человека (пища), продолжения рода (сексуальность), устранения угрозы существованию извне (агрессивность) и информационного развития. Он выявил те количественные параметры *алиментарного*, *эротического*, *производственного* (военного) мироотношения, которые в условиях современного развития пришли к самоотрицанию при отчуждении их результатов от человека [13].

Изучению социализированных форм КПО-структур в пределах их деятельностной формы выражения посвящены, можно сказать, большинство работ по технологии, демографии, военному делу, однако для нас важно подчеркнуть тот онтологически сущий момент, на которой обращены данные исследования.

Третий уровень представлен работами по этнографии и фольклористике, где КПО-структуры исследуются в рамках имитационно-дублирующей деятельности человека. К этому же уровню следует отнести все ритуально применяемые символы, существующие в предметно-вещественной форме их выражения (чуринги, предметы культового почитания и т. п.). Каждый из них также несет смысловые нагрузки, сопряженные с представлениями о жизни, смерти и бессмертии. Так, амулеты служат средством предотвращения бедствий, отведения угрозы. На этом уровне весь предметный мир в его наиболее общих параметрах превращается в мир предметных символов, охватывающих пространственные, временные, причинно-следственные связи.

К этим областям исследования в какой-то степени примыкает «Философия символических форм» Э. Кассирера [25, pp. 83-140], особенно те разделы работы, в которых исследуются особенности мифологических воззрений на пространство и время. Символизм как функция мышления в связи со знаковым характером языка анализируется этим мыслителем в первом томе его работы [24, pp. 69-105]. Символизм в его жизненном плане изучался М. Элиаде [26, pp. 9-33]. Однако все эти работы, развивая категориальный подход к символизму, к ритуально-обрядной практике, являются, если можно так выразиться, общетеоретическими.

Более конкретно указанный уровень КПО-структур исследуется в этнографических и фольклорных аналитических работах, в которых, в частности, изучаются семантика скульптурных изображений, образы в их культурной традиции, ритуальные предметы, культурные предметы (бубны и т. п.), обряды, типологии предметов, включенных в обряд, семиотический статус вещей и другие аспекты предметно-деятельностного уровня КПО-структур. [6]

Данный уровень КПО-структур имеет тесную связь с четвертым, текстуальным уровнем. В частности, песни обрядного цикла включались в свадебные обряды, заклинания, посвященные урожаю и т.д. При этом часто различались обрядные и начинающие отделяться от них жанровые, или лирические песни [12, с. 272]. Происходит также дифференциация песен на обрядно-календарные, связанные с производственным циклом [9], песни героические, связанные с защитой жизни в социально выраженных формах агрессивного (или агрессивно-упреждающего поведения) [3], песни любви, связанные с переживанием социализирующегося эротического кода [16].

Связующим звеном между ритуально-обрядной и текстуальной КПО-структурами выступают такие исследования, в которых прослеживается стремление установить параллели между этнографией и символами, сюжетами и образами, имеющими сугубо текстуальное выражения. При этом весьма важно отметить что «не только разные фольклорные тексты и жанры по-разному соотносятся с этнографической действительностью, но и разные области этой “действительности” характеризуется разными соотношениями со словесными текстами». К областям этой действительности относят «1) социальную организацию; 2) технологические процессы и вещи (а в связи с последними и изобразительное искусство); 3) систему ритуалов» [2, с. 233].

Промежуточность такого анализа вследствие распределения внимания между третьим и четвертым уровнями КПО-структур, уходящего и в сторону социального уровня, наиболее ярко представлена у В. Я. Проппа. «Исторические корни “волшебной” сказки» – это попытка установить параллели между структурами текстуального и социально-обрядного уровня. И если удается, скажем, выявить наличие связи […] <сказочного мотива про> возложение меча между молодоженами в первую брачную ночь с древним обычаем ритуальной дефлорации невесты «дружкой», то задача считается выполненной [17].

Исследования, обращающиеся к четвертому – текстуальному уровню нарративного типа, ставят в центр внимания имманентные связи между элементами текстуальной структуры, представляя в качестве познавательной задачи установление некоторых закономерностей в их функционировании, чередовании, композиции и т. д. Однако в этом случае из поля зрения выпускаются те КПО-детерминанты, которые организовывают все производные, частные системы связей в дискурсе, определяют общую логику его построения.

Задача, которую ставим мы – показать, что КПО-структуры не только присутствуют в каждом из подвергаемых анализу текстов, но и задают глобальное направление и служат импульсом поступательного развертывания более частных, вторичных, третичных и т. п. структур. Например, выявление структур, описывающих поведение персонажей, связанных с семейными узами, должно идти к КПО-структурам потому, что в итоге варианты и сама возможность новых связей между ними задаются физиолого-биологическими, социализированными условиями (связанными с половозрастными особенностями актантов, типом общества и вытекающими из него регуляторами брачно-семейных отношений, типом семьи и т.д.). Обращение к этим глубинным структурам дает возможность лучше понять психологию поведения персонажей, их стимулы, что […] показано нами на примере рассказа И. Бунина «Легкое дыхание» [10], произведений Н. В. Гоголя. [7]

Как отмечает Б. А. Парахонский, схемы повествования, сложившиеся способы сюжетно-композиционного моделирования могут быть представлены как выработанные культурой формы исследовательской деятельности на уровне интеллектуальных взаимодействий и трансформации значений [14]. Продолжая идею трансформации значений, можно добавить, что вся эта трансформация постоянно выходит к полюсам мировоззренческого сознания, отталкивается от них, а переход от одной противоположности к другой и составляет как бы импульс поступательности.

Если использовать применяемые в указанной работе различения коммуникативных сторон текста, то связь с вещами (интерпретация) проявляется как номинация актантов с точки зрения выполнения ими своих функций (часто олицетворенных в буквальных образах, характерных фамилиях, облике и т.п.), движущихся в пределах производственно-социальных функций (Осирис-зерно, Солнце-бык…). Система интерперсональной коммуникации выявляется, например, через брачно-семейные связи как трансформацию изначального эротико-репродуктивного импульса. Автокоммуникация выводит нас на четвертый, информационный тип регулируемого поведения человека, в котором дискурс интровертируется в программы деятельности актантов («Задумал Иван жениться…», «Решил он сразиться со Змеем…»). «Высшие» же существа наделяется признаками КПО-значений, иногда в буквальной форме, как неуемные в своих эротических проявлениях Гильгамеш или Геракл, иногда – в персонифицированной форме, выражающий воплощение КПО – Мара, Лето, Венера, Марс и т.п.

Так или иначе, но вся структура вторичного типа возвращается к КПО-структуре, вследствие чего последнюю можно рассматривать в качестве границы, *предела* для вторичных компонентов структуры текста, поскольку далее их семантизация действительности в рамках сюжетно-композиционного моделирования не идет. Отсюда, можно сказать, и происходит наименование КПО как категорий *предельных* оснований.

Их онтологический статус, разведенный по слоям, показывает, что в первом уровне они являются своеобразным средством пространственно-временной организации физиологически данных форм организации живого. На втором и третьем уровнях, выступающих как социализирующиеся формы первых, […] в рамках вторичных

моделирующих систем они становятся средствами духовно-практического преодоления конечности человеческого бытия. Как феномен четвертого уровня категории предельных оснований – это конститутивные, структурообразующие компоненты сознания, связанные с социализацией <и инкультурацией> основных форм жизненной ориентации человека, делающего свою жизнь и смерть предметом рассмотрения посредством удвоения мира природных предметностей и создания второго слоя реальности, где КПО становятся выразителями главных смысложизненных ориентиров.

По этой причине онтология здесь выступает как слепок функциональности, заданной в системе мироотношения <КПО-структурами> мировоззренческого сознания. Разворачивание же их в равной степени направлено как на жизненную среду, так и на осмысление воздействия на нее. Это осмысление происходит в формах господствующей в данной системе практики средств воздействия на внешний мир <и соответствующих этой практике> модификаций мировоззренческих кодов. Исходя из этого, мы видим, как *эротический*, *алиментарный* и *социально-производственный* (*агрессивный*) коды модифицируется в скотоводческую, растительно-земледельческую или ремесленно-формоизменяющую терминологию.

Под кодами мировоззренческого сознания здесь понимаются укорененные в структуре мировоззрения способы, формы, приемы осмысления и практического включения в жизненной процесс ключевых пунктов жизненного пути человека, отражающие исторически сложившиеся формы объективно сущих средств поддержания и продолжения существования человека и защиты его жизни от внешней угрозы. Соответственно, можно говорить и о предлагаемом языке описание текста с точки зрения названных элементов.

КПО (обозначим их римскими цифрами)
I – *рождение*
II – *жизнь*
III – *смерть*
IV – *бессмертие*

Слои КПО-структур сохраняют обозначение, данное выше, когда <литера>
а) будет обозначать *биологический* слой
б) – *социально-деятельностный* слой
в) – *ритуально-дублирующий* слой
г) – *идеальный* слой (описательный, рефлексирующий или нарративный уровень).

Коды мировоззренческого сознания обозначим арабскими цифрами:
1 – *алиментарный*, **2** – *эротический*, **3** – *агрессивный* коды.

Их модификации будут обозначаться греческими буквами:
α – *растительно-земледельческий*
β – *скотоводческий*
γ – *ремесленно-формоизменяющий* уровень модификаций.

Надо сказать, что реально любой текст представляет собой сложнейшие переплетение мотивов, образов, символов, сюжетных линий. И наши средства описания, конечно, будут огрублять содержание. Мы, в частности, не будем касаться кросс-связности КПО и мировоззренческих кодов, отослав читателя к работе, где об этом идет речь [11]. Отметим, лишь вкратце <такие важные для понимания сути дела моменты>,

как амбивалентность образов и предметов, их иерархию, необходимость введения динамических категорий, отражающих переходы от одной КПО к другой, <а также требующее исследовательского внимания многообразие форм выражения данных категорий, когда> […], например, категорию <бессмертия следует видеть в> […] понятиях возрождения, реинкарнации, оборотничества, воскресения и т.д. < – везде, где мы встречаем> переход от смерти новой жизни. Общий подход к такого рода проблемам <достаточно детально> описан в литературе. [8]

В данной работе попробуем выявить структуры разных уровней в текстах, которые уже стали предметом семиотического анализа, чтобы лучше различить нормативный структурный подход от предлагаемой реконструкции дискурса как подлинной онтологии текстов культуры.

Уже само обращение к таким «фундаментальным основаниям культуры» [8], как Мировое дерево, Мировое яйцо, крест, колесо, змея и т.п. показывает возможность описания их при помощи предлагаемых КПО терминов. Например, Мировое дерево символизирует плодовитость, изображенную на нанайских халатах в виде модели брачных отношений. Иногда Мировое дерево модифицируется в прямой аналог сексуального объекта, когда оно выступает подобием женщин (ср. Иер. 3.9).

Видоизменение этого образа в фаллические символы, вплоть до жезлов, тирсов, елочных шишек свидетельствует о кодировании его в рамках эротической парадигмы. Наряду с этим за деревом закрепляются символические значения места и/или орудия пытки, казни, кровавых испытаний, тягот. В то же время именно на дереве обретают спасение герои, побеждающие Змея (АТ 301), под деревом прячется загадка бессмертия Кощея. Два сплетенных над могилой влюбленных дерева символизирует бессмертие их любви [20].

Таким образом, символ Мирового дерева описывается в диапазоне I-IV КПО в 1-3 кодах, в растительной модификации α и на уровне повествования (г). Амбивалентность и поливалентность образа позволяет ему подключаться к предшествующим и последующим элементам текста в зависимости от линии сюжета. В частности, дерево, трансформированное в христианстве в образ креста, выступает вначале орудием смерти, переходя затем к символу вечной жизни и бессмертия.

Растительная модификация охватывает, <как видим>, динамику перехода от КПО III (смерть) к КПО IV (бессмертие), что выражается в формуле α (III-3 $\rightarrow$ IV-г). Агрессивность (казнь) переходит здесь в бессмертие в идеальной (духовной) форме на общем фоне растительной семантики дерева, имеющей двойной, положительный и отрицательный знак. Почти идентичным является факт поливалентности и у образа змея (символ фаллоса, врачевания и вредительство, мудрости, вечности, смерти) [27, p. 1418].

Актанты, предметы с символическими функциями, сами функции как действия и как переходы и коммуникации, выстраиваются в такую линию, которая может быть реконструирована на основе предлагаемого подхода с целью выявления более глубинных, широких и, следовательно, полномочных обоснований для определения внутренней логики дискурса.

Рассмотрим это на примерах мифа, сказки, религиозной мифологической структуры (баллады), новеллы, киносюжета, стихотворений определенного цикла более подробно. Примеры, избранные нами, уже послужили в ряде случаев материалом для семиотического анализа, что позволяет выделить альтернативный аспект, развиваемый в данной работе. Подчеркнем лишь, что недостаток места и намеченный

аспект работы не может достаточно полно показать, насколько укорененными и фундаментальными являются для текстов культуры КПО-структурные образования.

Миф. Мифологический текст большинство ведущих исследователей определяют как аморфный, часто хаотичный набор прелюбодеяний, убийств, подвигов. Поэтому, по-видимому, именно благодаря хаотичности и крайней неустойчивости типологических характеристик амбивалентных, по существу, актантов и функций глубинный пласт КПО-структур здесь прослеживается более отчетливо, чем в других материалах.

Пьер Маранда исследовал миф одного из индейских племен с точки зрения выявления в нем актантов, объектов действий и самих действий. Содержание мифа сводится к следующему. Охотники встретили в лесу двух женщин и погнались за ними. Женщины спрятались на дереве. Одна из них упала оттуда и превратилась в животное. Вторую заставили спуститься вниз и привели в деревню. Там все жители-охотники вступили с ней в половую связь, а затем убили ее, расчленив тело на куски. Каждый взял кусок тела женщины с собой, внеся его дом. Наутро, вернувшись с охоты, мужчины увидели, что вся деревня полна женщин, болтающих между собой и делающих для мужей лепешки. Компьютерный анализ по двум семантическим полям, <проведенный Пьером Марандой>, позволил выявить, что динамика этого мифа связана с периодичностью переходных и непереходных действий [29]. Изложение сюжета в терминах КПО-структур может быть выражено иначе:

II б → III б; 1 а; III а + 1; II 2; II 1.

Социальная жизнь (охота) выражается в убийстве животных. Встреча с женщинами в лесу привела к смерти одной из них и […] половой связи с <другой женщиной> всего племени. Последующие убийство и расчленение с алиментарными целями привело к установлению сексуальной жизни, <разделению труда между полами> и упорядочению потребления пищи.

Мифологические структуры развитых культур также представляют картину динамического взаимодействия между КПО-структурами, их кодами и модификациями. Если в таких мифологических текстах, как австралийские, речь идет преимущественно о сборе пищи, плодородии земли и людей, переходе людей и вещей в иные формы существования, то, скажем, в западно-семитской мифологии, где отражается развитые социальные семейно-брачные структуры, главное внимание уделяется проблемам установления или снятия запретов на эротические связи и борьбе с противниками. Основной индоевропейский миф сопряжен с проблемой змееборства и героического сватовства, косвенно связанной с растительной семантикой Мирового дерева, на вершине которого расположен Герой, а у корней – повергаемый на землю Змей-противник.

Сказка. Анализ структур сказочных повествований может быть конкретным и обобщающим. К первому можно отнести анализ африканской сказки о быке-тайнике Клодом Бремоном. Выявленные им связи и действия сводятся к проблеме правильных и неправильных действий героя, в результате чего он либо вознаграждается, либо погибает. Содержание сказки связано с проникновением героя <внутрь тела> быка, которого можно потихоньку поедать, не трогая тот или иной важный орган.

Однако второй герой сказки нарушает запрет, бык умирает и, в итоге, покушавшийся на него также гибнет, хотя <первый> из героев хитростью обеспечивает свое спасение. Доминантой здесь, как видим, служит алиментарный код, распространяющийся на всю остальную структуру, в которой фигурируют действия, приводящие к гибели. Иначе говоря, сказка может быть представлена в таком виде:

β(II а → III а; III 3)

Скотоводческий алиментарный код включает в свой комплекс жизнь, поддерживаемую биологически при помощи еды, нарушение же условий насыщения ведет к тому, что духи-хранители быка забивают нарушителя насмерть [4].

Такой же частный анализ <магрибской> сказки провели К. Брето и Н. Заньоли [5], выделив в качестве синтаксической единицы членения текста диаду, проявляющуюся в функционирования персонажа в антитезе конституирования и разрушения. Они также составили таблицы, в которых проведена группировка персонажей, их действий, орудий или предметов, с которыми осуществлялись действия. Выводы, к которым они пришли, заключаются в признание того, что в данной сказки доминирует сексуальный код и код семейных отношений. Содержание сказки выражается в том, что дочь, не оставив матери чечевицы, выходит замуж, пройдя перед этим испытание едой. Мать кормится при доме молодоженов, потом умирает. Дочь ссылается на некоего отца, который в действительности является чужим человеком, но признает ее дочерью, а затем умирает и оставляет ей богатство. Сугубо алиментарный код в начале сказки, с которым связана, в конце концов, и смерть матери, сменяется социализированным алиментарным кодом, сопряженным с богатством. Таким образом, данная сказка записывается в таком виде:

$f(\alpha\ II \rightarrow не\ \alpha\ IV\alpha);\ 1 \rightarrow 2;\ II\ б \rightarrow 1$

<То есть,> алиментарный код в растительном выражении (чечевица) при ее отсутствии <вызывает> смерти матери. Алиментарное испытание приводит к эротической связи. Семейная жизнь продолжается благодаря ритуалу удочерения (обрядового рождения) дочери от названного отца, <также умирающего, но оставившего дочери средства для поддержания жизни.> Аналогичные по целям <иные> исследования, выявляющие грамматические и логические структуры сказок, также могут быть дополнены общим мировоззренческим базисом, который, как, например, в сказке о Золушке, вращается вокруг брачно-семейных связей (мачеха – падчерица, таинственная невеста – ищущий жених). В этом анализе уже определяется общий теоретический подход, ориентирующиеся на поиск универсальных порожденных структур сказки [21].

Развивая идеи <предшественников, корифей> исследования сказочно-фольклорного материала с позиций структурно-функционального анализа, В. Я. Пропп, показал, что в сказке в виде инварианта действует последовательность из 31-го элемента. В итоге после процедуры упрощения посредством сведения функций к <оппозициям> типа «борьба – победа» А. Греймас показывает, что их число сокращается до двадцати [7]. Однако при введении КПО-терминов общий каркас сказочного фольклора сводится к сражению героя (3γ) и все завершающей счастливой развязке – его свадьбе (2в).

Два цикла обнаруженные В. Я. Проппом в сказке, также хорошо описывается КПО-терминами. Так, первый цикл 1) увод, 2) избушка, 3) запродажа героев 4) избиение героев, 5) мнимые знаки смерти, 6) проглатывание и извержение, 7) разрубание и оживление, 8) волшебные средства достижения цели, 9) возвращение в дом разбойников, 10) красавица в гробу, 11) муж на свадьбе жены и наоборот, 12) запретный чулан позволяет выделить КПО смерть (III) в пп. 4, 5, 6, 7, 10, причем в одном случае (п. 5) она будет мнимой, то есть равной (III г), в другом оттенена эротизмом (красавица – но в гробу), что выражается в формуле (2 – III), а в-третьем антитезирована КПО бессмертия (преодоление смерти), причем в п. 6 это будет связано с алиментарным кодом – $1(III \rightarrow IV)$, а в п. 7 – с кодом агрессивно-производственным $3(III \rightarrow IV)$.

Остальные пункты несут в себе КПО-информацию в ослабленных вариантах пространственных категорий, когда, например, избушка выражает опасное, смертельное место и т. п., или в отрицательных формулировках ритуального уровня эротической организации (п. 11).

Второй цикл 1) похищение девушки, 2) чудесное рождение, 3) возвращение умершего, 4) путь героя, 5) бой с хранителем входа, который хочет съесть героя, 6) прибытие также достаточно хорошо поддается описанию в КПО-терминах, где, например, социализированно выраженная смерть (бой) сочетается с алиментарным кодом (угроза поедания). <В п. 1 мы видим насильственный увод, исчезновение = смерть (III-б-2), в п. 2 – собственно рождение жизни (I-а), в п. 3 – бессмертие как воскресение (IV) и т.д.>. Однако, за неимением возможности развить анализ, этим рассмотрение сказки завершим.

Религия. Эта форма самосознания человека опирается на идею бессмертия как на господствующую КПО-доминанту. Однако конкретный понятийный аппарат, равно как и рассмотренные нами КПО-термины, демонстрирует связь содержания религиозных учений с фундаментальными основаниями в структурах человеческого мироотношения.

Возьмем для примера ветхозаветный и новозаветный сюжеты. Общий их вид связан с 1) Творение мира Богом, включая <создание> человека из глины. Затем следуют такие события: 2) вкушение человеком запретного плода привело его к грехопадению, «узнаванию, что наг» и обретению смертной природы; 3) развитие греха на земле на радость Сатане привело к неминуемому наказанию людей из-за их ссор, братоубийств, прелюбодеяний т. д.; 4) наказание потопом привело к уничтожению всех людей, кроме Ноя; 5) однако и после наказания остается угроза вечной смерти после смерти телесной по причине отвращения от Бога и отдачи человеком себя в руки Антибога; 6) помочь этой борьбе призван Мессия – Сын Божий, отданный Им во искупление грехов человеческих в жертву Сатане; 7) Крестная смерть Спасителя выступает как торжество Сатаны, но торжество мнимое; 8) смертью Своей Христос попирает смерть, воскресает и возносится на небо; 9) тем самым Он спасает всех нас от смерти, оставляя, тем не менее, перспективу вечной гибели для тех, кто не примкнет к Нему; 10) образом приобщения к вечной жизни служит на Земле таинство евхаристии, прообраз подлинного приобретения бессмертия через вкушение крови и плоти Господней.

Эта схема, безусловно, неполна, <в ней отсутствуют> важные <моменты>, рисующие проблему в русле предлагаемой нами системы анализа, <что предполагает, в частности, рассмотрение также и различных образов, среди них> – образа креста (Мирового дерева как орудия казни <и одновременно> – символа бессмертия), мотивов земледельческой и скотоводческой тематики (сбор винограда, Золотой телец), аналогий брачных связей (Небесный Жених Иисус и Церковь).

Но в общем плане <данный> дискурс показывает непосредственную связь христианской религии с глубинными КПО-структурами человеческого бытия. Творение мира Богом есть порождение на […] <идеальном> уровне в рамках ремесленной (гончарной) модификации, что записывается формулой (1 г γ). Второй эпизод выражает переход от алиментарного кода вкушения запретного плода к эротическому в его животной функции (1 → 2 а). <Следующий переход ведет к потере> невинности и бессмертия (IV г). Ослабленный вариант КПО III (смерть) в итоге реализуется в потопе, выражая агрессивный код 3 на уровне «б» как социально значимые деяния Бога. Уход от угрозы вечной смерти может быть реализован только с помощью Иисуса Христа, который воплощает в себе сложный комплекс агрессивно-алиментарного толка, объединяемого идеей жертвоприношения детей (3.1. – не 1). Отрицание смертью смерти обусловливает спасение, обретение бессмертия, что записывается как (III → не III → IV). В десятом пункте <присутствует> прообраз перехода к КПО бессмертия через алиментарный код причащения (III.1 → IV), выраженный на уровне ритуального

дублирования подлинного приобщения, что записывается как (1 в). В итоге вся картина выглядит как структура связей КПО-элементов в такой последовательности:

(1 г γ) → (1) → (2) → (не IV) → (III 1) → (III) → (не III) →(1 в) → (III → IV)
↓
(3. 1. – не 1)

Попытки систематического изложение Библии предпринимаются на основе группировки Священной истории по трем направлениям. Первое из них раскрывает замысел Творца, второе свидетельствует о том, что Иисус Христос спасает нас от бедствий, третье повествует о жизни Церкви. Однако и здесь в своеобразной форме выражена КПО-структура, например, в терминах творения (порождения) – дерево, животное, голубь, в терминах человека – мужчина, женщина, пол, плодовитость, в терминах жизни Церкви – спасение и т. д. [19]. Аналогичный уровень можно обнаружить и в других религиозных системах, в которых доминирующим моментом оказывается уже не категория бессмертия, а категория смерти (буддизм), а само представление о потустороннем мире рисуется в эротических тонах (магометанство).

Литература. Два смысложизненных полюса находят проявление и в эпических литературных памятниках, среди которых, в частности, героические *баллады*, в развитии своих сюжетов идущих по двум направлениям – героико-исторического и любовного характера [1]. Весьма показателен сюжет баллады № 25 <из указанного сборника> – «Король Генри», в которой происходит трансформация структур от КПО IV до КПО II через алиментарный код (1) к эротическому (2).

Король после охоты остается в хижине наедине с чудищем, которое требует еды. Расправившись с конем и соколами, оно требует от короля мужских ласк. Наутро вместо чудовища король видит на своем ложе прекрасную, уже расколдованную девушку.

Схема этой баллады такова:

II в, I β → IV г 1 → II 2.

Охота как способ жизненного поведения по обеспечению пищей (животной) приводит к столкновению с образом смерти, требующей мясной пищи, но в итоге олицетворение смерти – чудовище, оказывается прекрасной девушкой, с которой реализуется эротический код КПО жизни.

КПО-структуры *новеллистической* композиции также выходят на полюса жизни и смерти, однако вследствие специфики материала вся проблема здесь переводится, по сути, на уровень межличностного общения. По мнению А. А. Реформатского, для новеллы (и для сонаты) каноничны две темы – любовная, связанная с динамикой a и b (он и она) и темы соперничества (a и a_1, b и b_1). Он также отмечает, что эти две темы встречаются в различных комбинациях [18].

$a_1 a_2$	$b_1 b_2$	$a_1 b$	$a b_1$	
∇	∇	∇	∇	
b	a	a_2	b_2	и т.д.

Ясно, что здесь важно учитывать и те особенности свойств персонажей, о которых мы говорили выше. Проанализировав «Гептамерон» Маргариты Наваррской, мы пришли к выводу, что на структуру связей персонажей налагает отпечаток историческая специфика, которая сводится к постоянному сравнению реального поведения персонажей с кодексами части, хотя негативные оценки прелюбодеяния и тому подобные вещи получают отнюдь не всегда. Оппозиция нормы, выработанной социально, и природы, бьющей живой жизненной энергией, образует динамические поля всех 72-х новел. Главными героями оказываются мужчина и женщина, связанные или не связанные

узами брака, и лишь в двух новеллах речь идет об одном только соперничестве (не связанном с эротизмом) и непристойном конфузе, случившемся с одной дамой (№№ 11 и 28). Сюжет № 65 связан с идеей воскресения (ложного чуда) [30].

В 38-ми новеллах действуют актанты a_1 и b_1 (муж и жена), в остальных – как они, так и другие мужские и женские персонажи a_n и b_n. Варианты связей a_1 и b_1 варьируется от взаимопомощи до провоцирования связей с другими актантами противоположного пола. Часто фигурирует и мотив соперничество, проявляющийся в столкновении двух мужчин, а также идея предпочтения смерти позору, избираемой перед лицом […] сексуальной угрозы соблазняемыми женщинами. Реальные или мнимые измены, мстительные выдумки обманутых мужей и жен, раскаяния возвращающихся к семейному очагу блудников и блудниц, наставление рогов самим себе по причине ошибки подмены и т.п. – вот жизненный универсум окружения французской королевы.

Здесь, как видим, плоскость героического противоборства и любовных страданий как переживаний интимно-личностного уровня сменяется сугубо схематичным описанием ситуаций, в которые могут попасть при развитии действия персонажи, суть которых определяется их половыми признаками и социальным статусом (женат – замужем, господин – крестьянка, монах – мирянка и т.д.). Однако везде крайними полюсами такого схематизма, как и прежде, выступают КПО-структуры культурного самосознания, кодированные в эротические формы социального и ритуального уровня (II 2 бв, III б).

Поэтические формы в их лирической разновидности переводят проблему на интимный уровень личностного переживания КПО-структур мироощущения […]. Роман Якобсон, обращаясь к стихотворению А. С. Пушкина, отмечал, наряду с реализацией собственных целей исследования, что в «Царскосельской статуе» представление об урне, разбитой девой, ассоциируется с образом пресеченной жизни [23, с. 197]. В то же время из этой урны плещет «вечная струя», над которой печальная дева «вечно сидит». Таким образом, КПО-структуры и в данном материале проявляют свой системообразующий характер, определяя динамику стихотворной формы через антитезирование жизни и смерти, смерти и бессмертия.

В бессюжетных (лирических) <поэтических> произведениях КПО-структуры проявляются в антитезировании оппозиционных семантических единиц разных уровней, в которых выражается осцилляция мысли между полюсами высшего жизненного проявления (любви) и оттеняющей ее смерти. Показательна, в частности, любовная лирика А. А. Ахматовой. Оппозиция жизни и смерти находит яркое проявление в подавляющем большинстве стихотворений (47 из 50), помещенных в сборнике русской любовной лирики. Однако бессюжетная форма показывает, что КПО-структуры в данном случае […] часто <представлены> не предметно, а функционально, хотя и предметная форма их проявления также имеет место. В пяти случаях КПО-III (смерть) фигурирует в виде глагола «умереть», дважды – в образе вдовства, трижды – в идее убийства, шесть раз – в образе боли, стона, четырежды – в образе могилы или могильной земли, а также в образах гибели, ада, пытки, печали, недуга, удушения, ухода, отнятия, вреда, тюрьмы и т.д. [15]. Отсюда следует, что *любовная* <(*эросная*)> лирика в равной степени может быть названа «*танатосной*» <(*смертельной*)> лирикой. Динамика <ее> видна в постоянном оттенении жизненных любовных порывов смертью, которая «целует», убивает любовь, ложится надгробным камнем любви на жизнь поэта.

Кино. В то же время функциональность КПО-структур может выступать и сюжетообразующим моментом Это хорошо видно в таких формах искусства, как кино и телевидение. Эрзац-культурные формы этого направления эстетического осмысления мира особенно ярко выразили глубинную мощь КПО-структур, проявляющуюся в чистом

виде при отсутствии необходимой прежде материально-словесной оболочки. Обнаженные слои КПО-структур выплеснулись на экраны в виде откровенно порнографических и агрессивных фильмов, видеокассет и т.д. Содержание такого рода произведений не отягощено задачей реализации КПО-структур через вторичные уровни ментальности. Иллюстративно-откровенный подход к динамическому изображению <базовых функций> привел к тому, что <показ> сексуальных или агрессивных сцен составляет всю канву сюжета. Однако и в этом виде искусства возможны высокие <виды> […] реализации КПО-структур как форм мировоззренческо-культурного осмысления жизненных реальностей человека. К ним можно отнести фильм А. П. Довженко «Земля», рассматриваемый во многих странах как один из лучших фильмов всех времен и народов. В нем режиссер создал картину качественно отличающихся друг от друга форм жизни и смерти, взятых в антитезе природного и социального.

Фильм начинается с эпизода естественного умирания старого деда в плодоносном яблоневом саду. Иллюзорность бессмертия в старых культурно-мировоззренческих формах показана через иронию вопроса товарища умершего старика, склонившегося над могилой и вопрошающего: «Как там?» Столкновение социальных сил на селе привело к смерти главного героя Василя. Его убийца, Хома, хотя и жив, но он исчез из поля зрения людей. Природному небытию Василя художник противопоставил социальную смерть Хомы. Похороны Василя, которого проносят через цветущий весенний сад, ассоциируют со свадебной процедурой, а весь обряд выражает социальное преодоление смерти в продолжающейся жизни общины, мира. Таким образом, три типа смерти – природной, социальной и идеальной выражены через противопоставление их идее бессмертия, понимаемой в новом, социальном, а не иллюзорном смысле. Это обстоятельство подчеркивается и эпизодам с батюшкой, который оказывается бессильным перед такого рода ситуацией.

Три типа смерти развиваются в ленте наряду с антитезированием трех уровней любви – телесно-природной, любви двух людей в их социально-практическом, семейном функционировании, и социально-духовной любви к герою. Первый уровень представлен образом мятущийся обнаженной фигуры невесты Василя, посылающий проклятия всему миру. Второй – в образе влюбленной пары, любующейся природой, третий – в мотиве всенародной любви к Василию. Антитеза биологического и общественного бессмертия снимается в эпизоде родов матерью Василя нового сына, в то время как все село отправилось провести Василя в последний путь.

Следовательно, в фильме в качестве структурообразующего начала использованы не просто КПО-структуры, а их антитезирование, разведение по уровням и кодам. Схема его представляется в таком виде:

III а, IV а; 3 III б; III г; III б → IV в; 2 II а; 1 а → II б

↓ ↓

IV г IV г

Смерть деда оттеняется бессмертием природы и иллюзорностью идеального бессмертия, заменяемого бессмертием в роде (рождается новый человек). Смерть в агрессивном коде (убийство) противопоставляется <условной> смерти в идеальном смысле, <когда убийца физически продолжает жить, но для людей он умер. Смерть> на ритуальном уровне (похороны) оттеняется идеальным бессмертием в памяти людей. Жизнь на биологическом уровне в эротическом коде, отрицающая иллюзорность религиозного бессмертия, развивается в биологическое рождение нового человека для социальной жизни. И надо сказать, что такой анализ не исключает рассмотрение <этого гениального фильма> с точки зрения всех его художественных достоинств.[9]

Примечания

[1] Введя категорию жизнь versus смерть, мы смогли установить культурную сетку, которая, деля код мифа по двум разным параметрам, имеет при этом более общий характер, чем организуемая ею культура питания – пишет А. Греймас. См.: **Греймас А.** К теории интерпретации мифологического нарратива // **Зарубежные** исследования по семиотике фольклора – М.: Главная редакция Восточной литературы, 1985 – 318 с. – сс. 109-145 – с. 136.

[2] В исследованиях К. Леви-Стросса бинарные структуры развиваются также и на базе противопоставления категории жизни и смерти. См.: **Levi-Strauss C**. The savage mind – The University of Chicago Press; London [England] : Weidenfeld and Nicolson Ltd., 1966 – 289 p. – p. 237.

[3] Среди множества работ выделяются следующие: **Гуревич П. С.** Возрожден ли мистицизм? – М.: Политиздат, 1984 – 302 с. – сс. 89-146; **Сабиров В. Ш.** Критический анализ философско-этических оснований современной танатологии // **Филос**. науки – 1985 – № 3 – сс. 100-107; **Калчев И.** Етюди за смъртта – София – 1985 – сс. 5-16; **Williams C.** J. E. Dying // **Philosophy** – 1969 – 07 – Vol. XLIV – # 169 – pp. 217-230.

[4] «Смерть перестала быть целью инстинкта...» Против нее, «возможно, будет протестовать неугнетенная энергия человечества, против который она будет вести свою наиболее важную борьбу. В этой борьбе разум и инстинкт могли бы объединиться. Не те, кто умирают (вообще), а те, кто умирают прежде, чем они желают умереть, умирают в боли и скорби, составляют фундаментальный обвинительный акт против цивилизации. Они свидетельствуют также о виновности человечества». И еще: «В нерепрессивных условиях сексуальность имеет тенденцию развиваться в Эрос, т. е., переходить к автосублимации в форме расширяющихся отношений (включая и трудовые)…». (**Marcuse H.** Eros et Civilisation, contribution à Freud – Traduit par J.-G. Neny et B. Fraenkel – Paris : Les Edition de minuit,1963 – 239 p. – pp. 203, 193).

[5] «Смерть и возрождение всегда были такими сакральными моментами, в которых заново осмысливалось отношение человека по всему прожитому. Во все времена во многих культурах существовали ритуалы, в ходе которых люди переживали смерть в символической форме». Это соприкосновение со смертью являлось основной частью обрядового действия в храмовых мистериях. Гроф считает, что четыре стадии родов «создают», соответственно, четыре фундаментальные психические матрицы, являющиеся «оттисками» наиболее ранних «психофизиологических» переживаний, показывая, что имеется сходство «текстуры и структуры ритуального и символического переживания смерти с опытом людей, которые пережили клиническую смерть». (**Майков В. В.** Проблема интеграции сознания в трансперсональной психологии // **Логика**, методология и философия науки – Вып. 2 – М.: ИНИОН, 1987 – сс. 205-229). Этот метод, как видим, также перебрасывает мостик от физиологии к социальной и даже ритуальной практике.

[6] Все указанные темы <исследований> взяты из сборника: Материальная культура и мифология – Сборник МАЭ – Т. 37 – Л.: Наука, Ленинградское отделение – 1981 – 227 с.

[7] Трансформацию мифологических сюжетов и перенос мотивов и персонажей в литературу см.: **Кирилюк А. С.** Украинская мифология и мифологические элементы в творчестве Н. В. Гоголя // **Музыкой** наполняющиеся строки. Тезисы докладов и сообщений областной Гоголевской научно-творческой конференции (Одесса, 15-16 апреля 1988 г.) – Од. обл. отд. Музыкального общ-ва Украины – Одесса, 1988 – 73 с. – сс. 53-56 (см. это изд., статья IX.1).

[8] См. работы автора по данной тематике: **Кирилюк А.** Категориите на пределните основания като универсалии на културата // **Философска** мисъл – София, 1987 – Год. XLIII – Кн. 8 – сс. 69-73 (см. это изд., статья III.2).; **Кирилюк А.** Философия – култура – светоглед / Михаил Бъчваров, Александър Кирилюк // **Проблеми** на културата – София, 1986 – Год. 9 – № 6 – сс. 3-16 (см. это изд., статья III.1).; **Кирилюк А. С.** Мировоззренческие категории предельных оснований как универсалии культуры // **Проблема** человека в современной западной буржуазной философии: сб. тезисов сов. философов / XVIII Всемирный философский Конгресс – АН СССР. Ин-т философии – М., 1988 – 100 с. – сс. 94-100 – (Препринт / Ин-т

философии АН СССР.) (см. это изд., статья III.4)

[9] См. работы о фильме Кучеры Яна «Певец революции», Анна Филипа «“Земля” – это величественная и глубокая песня», Савдуна Фазиля «Хвала жизни как лейтмотив» в сборнике: **Довженко** і світ. Творчість О. П. Довженка в контексті світової культури: Статті, есе, рецензії, спогади, допіді, відгуки, листи, телеграми / Упоряд. С.П. Плачинда; Передм. О. Гончара – К.: Радянський письменник, 1984 – 222 с. – сс. 66-68, 53-54, 101-104.

Литература

1. **Аринштейн Л.** Предисловие // **Английская** и шотландская народная баллада / Аринштейн Л.М. (сост.) – М.: Радуга, 1988 – 512 с. – сс. 11-18.
2. **Байбурин А. К.** К проблеме «У этнографических истоков фольклорных сюжетов и образов» / А.К. Байбурин, Г.А. Левинтон // **Фольклор** и этнография. У этнографических истоков фольклорных сюжетов и образов – Под ред. Б.Н. Путилова – Л.: Наука, 1984 – 256 с. – сс. 229-244.
3. **Балади.** Народна творчість – К.: Дніпро, 1987 – 319 с.
4. **Бремон К.** Бык-тайник. Трансформация одной африканской сказки // **Зарубежные** исследования по семиотике фольклора – М.: Главная ред. Вост. лит., 1985 – 318 с. – сс. 275-314.
5. **Брето К.** Множественность смысла и иерархия подходов в анализе магрибской сказки / К. Брето, Н. Заньоли // **Зарубежные** исследования по семиотике фольклора – М.: Главная ред. Вост. лит., 1985 – 318 с. – сс. 167-184.
6. **Голосовкер Я.Э.** Логика мифа – Приложение: акад. Н. И. Конрад о труде Я. Э. Голосовкера. Сост. и авторы примеч. Н.В. Брагинская и Д.Н. Леонов. Послеслов. Н. В. Брагинской. Отв. ред. Е.М.Мелетинский – М.: Наука. Гл. ред. Вост. лит., 1987 – 218 с. (Исс. по фольклору и мифологии Востока).
7. **Греймас А.** К теории интерпретации мифологического нарратива // **Зарубежные** исследования по семиотике фольклора – М.: Главная ред. Вост. лит., 1985 – 318 с. – сс. 109-145.
8. **Губин В. Д.** «Культура» и «природа» в феномене творчества // **Философия** в истории культуры – М.: Наука, 1985 – 319 с. – сс. 95-120.
9. **Календарно-обрядові** пісні – К.: Вид-во художньої літ. «Дніпро», 1987 – 396 с.
10. **Кирилюк А. С.** Категории предельных оснований и моделирование поведения // **Рациональность** и семиотика поведения: тез. докл. и выст. ; Ин-т философии АН УССР – К., 1988 – 57 с. – сс. 46-47 (см. это изд., статья III.4).
11. **Кирилюк А. С.** Мировоззренческие универсалии и структура текста // **Анализ** знаковых систем. История логики и методологии науки. Тезисы докладов IX Всесоюзного совещания (Харьков, октябрь 1986 г.) – К.: Наук. думка, 1986 – 148 с. – сс. 71-73 (см. это изд., статья III.2).
12. **Круглов Ю.Г.** Русские обрядовые песни – М.: : Высшая школа, 1982 – 320 с.
13. **Кууси П**. М. Этот человеческий мир – М.: Прогресс, 1988 – 368 с.
14. **Парахонский Б.А**. Язык культуры и генезис знания – К.: Наукова думка, 1988 – 210 с.
15. **Песнь** о любви: русская любовная лирика – Кишинеу: Литература артистикэ, 1987 – 704 с.
16. **Пісні кохання** / упоряд., вступ. ст. та прим. О. І. Дея ; відп. ред. Д. В. Павличко ; грав. В. Є. Перевальського – Київ: Дніпро, 1986 – 366, [1] с. : іл. – (Б-ка укр. усної нар. творчості).
17. **Пропп В. Я.** Исторические корни «волшебной» сказки – Л.: ЛГУ, 1946 – 340 с.
18. **Реформатский А. А.** Опыт анализа новеллистической композиции // **Семиотика** – М.: Радуга, 1983 – 634 с. – сс. 557-565.
19. **Словарь** библейского богословия – Пер. с франц. – Брюссель: Жизнь с Богом, 1974 – 1287 с.
20. **Топоров В.Н.** Древо Мировое / **Мифы** народов мира: Энциклопедия в 2 тт. – Т. 1 – М.: Советская Энциклопедия, 1980 – сс. 398-406.
21. **Фотино С.** Грамматика сказки / С. Фотино, С. Маркус // **Зарубежные** исследования по семиотике фольклора – М.: Главная редакция Восточной литературы, 1985 – 318 с. – сс. 275-314.
22. **Фрейд З.** Недовольство в культуре // **Философские** науки – 1989 – № 1 – сс. 92-101.
23. **Якобсон Р. Я**. Работы по поэтике: переводы / Сост. и общ. ред. М. Л. Гаспарова – М.: Прогресс, 1987 – 464 с, [12] л. ил. – (Языковеды мира)
24. **Cassirer E.** The Philosophy of Symbolic Forms – Vol. I – Language – New Haven & London: Yale University Press, 1953 – Pp. xiv + 328.
25. **Cassirer E.** The Philosophy of Symbolic Forms – Vol. II – Mythical Thought – New Haven & London: Yale University Press, 1955 – pp. xviii + 269.
26. **Eliade M.** Images et symboles. Essais sur le symbolisme magico-religieux – P., Gallimard, 1952 – 238 p.

27. **Jobs G.** Serpent // **Dictionary** of Mythology: Folklore and Symbols – Part 1 – New York – The Scarecrow Press, Inc., 1962 – 1482 p.
28. **Jung C. G**. Memories, Dreams, Reflections – N. Y.: Random House, 1974 – 583 p.
29. **Maranda P**. Qualitative and quantitative analyses of Meth by computer // **Mythology** – Penguin, 1972 – pp. 154-156.
30. **Маргьорит дьо Навар**. Хептамерон – София: Народна култура, 1986 – 502 с.

КАТЕГОРІЇ ГРАНИЧНИХ ПІДСТАВ І ПРОБЛЕМА РЕКОНСТРУКЦІЇ ПЕРВИННИХ СТРУКТУР СВІДОМОСТІ

Стаття є вже більш концептуалізованою, ніж раніше, спробою створення аналітичної мови опису глибинної структури текстів культури на основі їхніх інваріантних елементів, яких пропонується вважати культурними універсаліями. Якщо по відношенню до категорій граничних підстав – народження, життя, смерті і безсмертя – у подальших дослідженнях ніяких поправок не робилося, то виділені у даній статті рівні світовідношення і коди у наступних роботах автора зазнали змін. Біологічний шар (рівень світовідношення) постав як нульовий, ще не соціалізований рівень прояву базисних життєвих функцій, котрі трансформуються у культурі на коди культурно-світоглядної свідомості. Соціально-діяльнісний шар став розумітися як предметно-практичний рівень ставлення людини до світу, а ритуально-дублюючий шар постав як обрядово-ритуальний рівень. Ідеальний шар (описовий, рефлексуючий або наративний рівень) був розділений на два рівня – духовно-практичний та духовно-теоретичний. Відповідні поправки були внесені і в розуміння самих кодів, де поряд з аліментарним, еротичним і агресивним кодами з'явився код інформаційний. Від таких одиниць мови опису, як модифікація кодів, а саме, рослинно-землеробська, скотарських і ремісничо-формозмінювальна модифікації автор згодом взагалі відмовився, у результаті чого у даній мові було також усунено ототожнення агресивного коду з кодом соціально-виробничим. Поряд з цим у роботі вже простежується розуміння подвійного кодування, що визначається змішуванням (назване пізніше контамнацією) двох різних кодів (агресивно-аліментарний комплекс релігійної свідомості). Крім того, тут цілком виразно намітилося розмежування категоріального і понятійного прояву культурних універсалій, коли, наприклад, категорія «безсмертя» знаходить своє вираження в поняттях «реінкарнації», «відродження», «нового народження» тощо. За допомогою даної мови опису в роботі була успішно здійснена реконструкція глибинних універсально-культурних структур таких текстів культури, як міф, казка, релігійні тексти, тексти художньо-літературні (балада, новели, кіносюжет, вірші). У подальших роботах ці тексти були проаналізовані більш глибоко і на основі вдосконаленої мови виявлення і опису їхніх інваріантних структур. У них же була вже введена формульна зв'язка категорій граничних підстав, що виражається базисною світоглядною формулою «ствердження життя, подолання смерті, прагнення до безсмертя», яку в даній статті ще не було експліковано.
***Ключові слова**: структура текстів культури, культура, структуралізм, генеруючі граматики, інваріанти (універсалії) культури.*

CATEGORIES OF ULTIMATE BASES AND THE CONSCIOUSNESS` DEEP STRUCTURE

The article is one of the first attempts by the author to create an analytical language for describing the depth structure of cultural texts on the basis of its invariant elements, which are cultural universals. In subsequent works of the author this language was improved. The term «stratification of the text» has been replaced by the term «levels of relation to the world». Corrections have been made to the understanding of worldview codes, in particular, to the alimentary, erotic and aggressive codes, the information one has been added. The author has abandoned such a unit of this language as code modification. Along with this, the work already traces the understanding of double coding, which is determined by the mixing (called later contamination) of two different codes (such as aggressive-alimentary complex of religious consciousness). In addition, there is quite clearly a delineation of the categorical and conceptual manifestation of cultural universals, when, for example, the category of immortality is reflected in the concepts of reincarnation, rebirth, new birth, etc. With the help of this description language, the work has successfully reconstructed the deep universal cultural structures of such cultural texts as myth, fairy tale, religious texts, literary texts (ballad, short stories, films, poems). This structure, after all, comes down to combinations of birth, life, death, and immortality categories and the mentioned worldview codes.
***Keywords**: structure of texts of culture, culture, structuralism, generating grammars, invariants (universals) of culture.*

References

1. **Arinshtejn L.** (1988) *Predislovie* [*Foreword to The English and Scottish popular ballads*] // **Anglijskaya** i shotlandskaya narodnaya ballada / – *Raduga*, M. – 512 p. – pp. 11-18
2. **Bajburin A. K.** (1984) *K probleme «U etnograficheskih istokov folklornyh syuzhetov i obrazov»* [*To the problem "At the ethnographic sources of folklore plots and images"*] / A. K. Bajburin, G. A. Levinton // **Folklor** i etnografiya. U etnograficheskih istokov folklornyh syuzhetov i obrazov – *Nauka*, L. – 256 p. – pp. 229-244.
3. ***Balady**. Narodna tvorchist'* (1987) [*Ballads. Folk creativity*] – *Dnipro*, Kyïv – 319 p.
4. **Bremon K.** (1985) *Byk-tajnik. Transformaciya odnoj afrikanskoj skazki* [*Bull-Secret Box of Food. Transformation of an African Tale*] // **Zarubezhnye** issledovaniya po semiotike folklora – *Nauka*, M. – 318 p. – pp. 275-314.
5. **Breto K.** (1985) *Mnozhestvennost smysla i ierarhiya podhodov v analize magribskoj skazki* [*The multiplicity of meaning and hierarchy of approaches in the analysis of the Maghreb tales*] / K. Breto, N. Zanoli // **Zarubezhnye** issledovaniya po semiotike folklora – *Nauka*, M. – 318 p. – pp. 167-184.
6. **Golosovker Ya.E.** (1987) *Logika mifa* [*The Logic of Myth*] – Prilozhenie: Akad. N. I. Konrad o trude Ya.E.Golosovkera. Sost. i avtory primech. N.V. Braginskaya i D.N. Leonov. Posleslov. N. V. Braginskoj. Otv. red. E.M. Meletinskij – *Nauka*, M. – 218 p. (Issl. po folkloru i mifologii Vostoka).
7. **Grejmas A.** (1985) *K teorii interpretacii mifologicheskogo narrativa* [*On the theory of interpretation of mythological narrative*] // **Zarubezhnye** issl. po semiotike folklora – *Nauka*, M. – 318 p. – pp. 109-145
8. **Gubin V. D.** (1985) *«Kultura» i «priroda» v fenomene tvorchestva [«Culture» and «nature» in the phenomenon of creativity*] // **Filosofiya** v istorii kultury – *Nauka*, M. – 319 p. – pp. 95-120.
9. ***Kalendarno-obryadovi** pis'ni* (1987) [*Calendar-ritual songs*] – *Dnipro*, Kyïv – 396 p.
10. **Kirilyuk A. S.** (1988) *Kategorii predelnyh osnovanij i modelirovanie povedeniya* [*Categories of ultimate bases and behavior modeling*] // **Racionalnost'** i semiotika povedeniya: tez. dokl. i vyst. ; In-t filosofii AN USSR – Kyïv – 57 p. – pp. 46-47 (see this book, art. III.4).
11. **Kirilyuk A. S.** (1986) *Mirovozzrencheskie universalii i struktura teksta* [*Worldview universals and text structure*] // **Analiz** znakovyh sistem. Istoriya logiki i metodologii nauki. Tezisy dokladov IX Vsesoyuznogo soveshaniya (Harkov, oktyabr 1986 g.) – *Nauk. dumka*, Kyïv – 148 p. – pp. 71-73 (see this book, art. III.2).
12. **Kruglov Yu.G.** (1982) *Russkie obryadovye pesni* [*Russian ritual songs] – Vyssh. shkola*, M. – 320 p.
13. **Kuusi P. M.** (1988) *Etot chelovecheskij mir* [*This human world*] – Progress, M. – 368 p.
14. **Parahonskij B.A.** (1988) Yazyk kultury i genezis znaniya [*The language of culture and the genesis of knowledge*] – *Naukova dumka*, Kyïv – 210 p.
15. ***Pesn** o lyubvi: russkaya lyubovnaya lirika* (1987) [*Love Song: Russian love lyrics*] – *Literatura artistike*, Kishineu – 704 p.
16. ***Pisni** kohannya* (1986) [*Love songs]* / Uporyad., vstup. st. ta prim. O. I. Deya ; vidp. red. D. V. Pavlichko ; grav. V. Ye. Perevalskogo – *Dnipro*, Kyïv – 366, [1] c. : il. – (Biblioteka ukrayinskoyi usnoyi narodnoyi tvorchosti).
17. **Propp V. Ya.** (1946) *Istoricheskie korni «volshebnoj» skazki* [*The historical roots of the fairy tale*] – *LGU*, L. – 340 p.
18. **Reformatskij A. A.** (1983) *Opyt analiza novellisticheskoj kompozicii* [*Analysis of the novelistic composition – the result of research*] // **Semiotika** – *Raduga*, M. – 634 p. – pp. 557-565.
19. ***Slovar** biblejskogo bogosloviya* (1974) [*Dictionary of Biblical Theology*] – *Zhizn s Bogom*, Bruxelles – 1287 p.
20. **Toporov V.N. (**1980) *Drevo Mirovoe* [*World Tree*] / **Mify** narodov mira: Enciklopediya v 2 tt. – T. 1 – *Sovetskaya Enciklopediya*, M. – pp. 398-406.
21. **Fotino S.** (1985) *Grammatika skazki* [*Grammar of a fairy tale*] / S. Fotino, S. Markus // **Zarubezhnye** issledovaniya po semiotike folklora – *Nauka*, M. – 318 p. – pp. 275-314.
22. **Freud Z.** (1989) *Nedovolstvo v kulture* [*Discontent in culture*] // **Filos.** nauki – № 1 – M. – pp. 92-101.
23. **Yakobson R. Ya.** (1987) *Raboty po poetike: perevody* [*The works on poetics: translations]* / Sost. i obsh. red. M. L. Gasparova – *Progress*, M. – 464 p, [12] l. il. – (Yazykovedy mira)
24. **Cassirer E. (**1953) The Philosophy of Symbolic Forms – Vol. I – Language – *Yale University Press*, New Haven & London: – pp. xiv + 328.
25. **Cassirer E. (**1955) The Philosophy of Symbolic Forms – Vol. II – Mythical Thought – *Yale University Press*, New Haven & London – pp. xviii + 269.
26. **Eliade M. (**1952) Images et symboles. Essais sur le symbolisme magico-religieux – *Gallimard*, Paris – 238 p.
27. **Jobs G.** (1962) Serpent // **Dictionary** of Mythology: Folklore and Symbols – P. 1 –New York – 1482 p.
28. **Jung C. G**. (1974) – Memories, Dreams, Reflections – *Random House*, N. Y. – 583 p.
29. **Maranda P**. (1972) Qualitative and quantitative analyses of Myth by computer // **Mythology** – *Penguin,* Harmondsworth – pp. 151-161 – pp. 154-156.
30. **Marguerite de Navarre (**1986) L'Heptameron – *Narodna kultura*, Sofia – 502 p.

АРХЕТИП МАНДАЛИ ЯК УНІВЕРСАЛІЯ КУЛЬТУРИ: ПОДОЛАННЯ СМЕРТІ

УДК 003.62; 81-116; 81.372; 130.2
***Доповідь*: Лекція для співробітників Кафедри філософії АН УРСР «Категорії кінцевих підстав як універсалії культури та архетип Мандали» – (Київ, 28 червня 1991 р.)**
***Публікація*: Філософська і соціологічна думка – К.: Ін-тут філософії НАН України –1994 – № 11-12 – сс. 227-245. Переклад з російської Т. Громової. На рус. яз.: Архетип мандалы как универсалия культуры: преодоление смерти // Философская и социологическая мысль – К.: Ин-тут философии НАН України – 1994 – № 11-12 – сс. 227-246.**
***Розширений варіант*: Универсалии культуры и семиотика дискурса. Миф – Одеса: Изд. дом «Рось», 1996 – 142 с.; Универсалии культуры и семиотика дискурса. Новелла – ЦГО НАН Украины – Од. филиал – К 80-той годовщине НАН Украины – Одеса: Астропринт, 1998 – 143 с.; Універсально-культурний зміст епічних міфопоетичних текстів // Універсальні виміри української культури – НАН України. Укр. Філософ. Фонд – Одеса: Друк, 2000 – 216 с. – сс. 128-143.**

Віє вітер на південь, і на північ вертається,
крутиться, крутиться він та й іде,
і на круг свій вертається вітер...
Еклезіаст 1:6

У статті чи не вперше імплементується оригінальні авторські концептуальні засади вивчення структури текстів культури на основі припущення, що в основі більшості з них лежать деякі вихідні базисні структури, підпорядкування логіці яких і є підставою для варіативних комбінацій змістовного плану, у результаті чого синтезуються тисячі нових сюжетів. Пошук цих генеруючих структуровані тексти джерел розпочався з розгляду робіт відомих структуралістів та семіотиків, що прагнули розв'язати подібні завдання. Автор досить критично оцінює ті отримані ними результати, які вилилися у техніцистсько-позитивістський опис глибинних структур текстів, котрі насправді стосуються чи не найважливішого для всіх людей світоглядного питання про життя, смерть і безсмертя. Замість експлікації цих світоглядних смислів більшість «об'єктивно-науково» налаштованих структуралістів і семіотика ігнорують втілену в даних текстах екзистенціально-смисложиттєву тематику. Навіть у тому випадку, коли в силу її очевидної наявності вони її мимоволі виявляють, перевага віддається нав'язуваним ними тексту штучним конструкціям у вигляді голих формальних схем, які отримують до того ж бездушну математичну форму запису – так, начебто вони мають справу зі структурою гірської породи або кристалу. Задача, яку стосовно них ставив перед собою автор, полягала у тому, щоб на матеріалі їхніх же робіт аргументовано показати, що ці дослідники працювали з текстами, реальну глибинну основу яких складають категорії граничних підстав (межових, кінцевих основ – на час написання статті термінологічна назва цих глибинних структур текстів ще не була остаточно прийнята). Їхня формульна зв'язка утворює коло, коли рух від життя до смерті обертається на рух від смерті до життя, символічним виразом якого умовно було обрано архетип Мандали як втілення цієї циклічності у її смисловій чистоті. Такій самій розбірці на глибинні структури колоподібного типу піддалися й окремі обрані автором тексти, аналіз яких у подальшому було розвинуто у розширеній формі у майбутніх монографічних розвідках.
Ключові слова: *культура, структура текстів, породжуючі граматики, архетип, мандала, життя, смерть та безсмертя (філос.)*

Пошук структуроутворюючих компонентів текстів культури зазвичай проводять у напрямі виявлення формальних елементів тексту, заданих кількістю включених до них інваріантних одиниць, їхніх комбінацій та функцій. Комбінації семантичних одиниць визначають «апріорне» синтезування нового матеріалу. Цю проблему формулюють так: яким чином розповідаючи можуть імпровізувати впродовж багатьох годин, спонтанно синтезуючи сотні рядків епічних текстів? [Див.: 17, p. 333]. Аналогічним буде питання, що стосується текстів культури взагалі. Яким чином у них синтезуються сотні і тисячі сюжетів, тоді як набір структуроутворюючих компонентів у них обмежений і, отже,

обмежена й кількість їхніх комбінацій?

Очевидно, що, незважаючи на гадане різноманіття, в основі цілої низки центральних мотивів більшості текстів культури лежать деякі висхідні базисні структури, підпорядкування логіці яких і є підставою для варіативних комбінацій змістовного плану. Їх часто залічують або до суто психічних, або до ритуальних, або історичних феноменів, не звертаючи уваги на той факт, що певні базисні психологічні структури могли діставати розвиток у соціально-історичних формах діяльності, ритуалах і т. ін., і потім закріплюватися у власне культурних текстах.

Вияв цих глибинних елементів, які пройшли разом із текстами культури відповідний розвиток, здійснюють у рамцях структуралізму. В його межах напрацьовані принципи теоретичного аналізу, який, бувши розпочатий на концептуальних засадах Володимиром Проппом, розвинувся у цілий науковий напрям досліджень. Вони спираються на положення про принципову можливість виявлення фундаментальних структуроутворюючих компонентів текстів, для чого природна мова є лише засобом, який сприяє доведенню глибинного змісту до свідомості слухача або читача, котрі сприймають текст.

Скрупульозність і ретельність у розчленуванні тексту культури на складові елементи, пошук закономірностей їхньої взаємодії роблять ці дослідження важливим об'єктивно-аналітичним досягненням, що виключає суб'єктивні оцінки чи переваги. Напрацьовано значний матеріал, який дозволяє вивести деякі загальні методологічні прийоми <виявлення у культурних текстах глибинних метамовних основ>.

У ролі цієї метамови (під якою розуміють «аналітичну мову, яка складається з однозначно визначених термів і всі синтаксичний правила якої виражені експліцитно» [9, сс. 261-262] може виступати теорія орієнтованих графів, за допомогою якої стає зручно виявляти відношення між термами (персонажами наративу) [9, с. 264], <а також> – функції, цебто, додаткові словесні висловлювання, які ідентифікують терми [10, с. 204], типи, мотиви, міфеми, мотивеми і т. ін. Типи, як відзначав В. Пропп, характеризує наявність яскравих моментів, що не завжди відрізняються своєю побудовою, але мають обов'язкову структурну значущість. Мотив, на відміну від типу, взагалі не має сам по собі операціональної значущості. Міфема є змістовно-структурною одиницею, яка складається з відношення між суб'єктом і предикатом, у термінах яких фіксують компоненти міфу. Мотивема ж належить до окремої дії драматичного персонажу, що визначає розвиток наративу як цілого [10, с. 196].

Унаслідок проведених досліджень наративних текстів провідними семіотиками (К. Леві-Стросом, П. Марандою, Е. Кьонгас-Марандою, А. Греймасом та ін.) на підставі формальних процедур розчленування та запису структурних елементів казок, міфів, саг, магічних формул, віршів та ін. <ними було> виявлено їхні глибинні композиції. Відмінності у підходах цих вчених полягають у вибори підстав для структурної реконструкції текстів. Домінуючим підходом є аналіз наративу з погляду наявності у ньому бінарних опозицій, що включають <до себе> відношення актантів, їхні дії, зв'язки з об'єктами, функціональні особливості <тощо>. Парадигмою <для багатьох з них> виступає певне протиставлення культурного і некультурного <як структуроутворюючих елементів> тексту, розглядуваних як предикативне визначення його смислових одиниць.

Не заперечуючи значущості та плідності такого методологічного підходу, хочеться відзначити деяку «технізацію» як засобів аналізу, так і його результатів, яка зближує структурно-семіотичні дослідження такого роду із загальною позитивістською установкою, що дає підстави вважати структуралізм одним із відгалужень позитивістської філософії і методології другої половини XX-го століття.

<Щоправда,> останнім часом в рамцях семіотичного та структурного аналізу текстів накреслилися тенденції виходу за межі формально-позитивістського аналізу, на широкий «оперативний простір», відкриваний упровадженням в аналіз культурно-світоглядного контексту. Цей процес пов'язаний з подоланням традиційного розуміння пізнавального відношення як «очищеного» суб'єктно-об'єктного антитезування – тепер *суб'єкта розглядають як члена епістемологічного процесу*, включеного у широкий культурний контекст [6].

Водночас пошук «базової формули» культурного інваріанту літературно-художнього освоєння дійсності ще далекий від завершення, і не малою мірою, як бачиться мені, через відсутність усвідомлюваного, цебто, свідомо застосовуваного, принципу єдності методологічних і світоглядних прийомів аналізу. Цей принцип має виходити з розуміння найважливіших, сутнісних рис людини, однією з яких виступає трансцендування, що полягає у здатності людини виходити за межі свого темпорального та локально обмеженого *Я* [15, с. 162]. Здійснення *трансцендування* визначає окультурювання базисних інстинктів людини, її взаємодію з власними продуктами об'єктивування, коли вона є одночасно є і творцем, і творінням.

Цими базисними інстинктами є <інстинкти> *аліментарний*, *сексуальний*, *агресивний* та *інформаційний*. У кінцевому підсумку всі вони «підключаються» до реалізації простої, але вельми важливої, центральної «формули» світоставлення, суть якої можна передати так: *подолання смерті, утвердження життя, досягнення безсмертя*. Відсилаючи читача до докладнішого викладу цієї ідеї [5], зауважимо, що очевидність запропонованої формули – лише позірна, у чому автор неодноразово переконувався в ході обговорення цієї проблеми з колегами. <Неочевидність присутності> цієї формули у текстах, які стали предметом семіотичного аналізу вже згаданих авторів, підтверджує те, що категорії граничних основ як базисні структуроутворюючі елементи тексту (цебто, категорії *життя*, *смерті* та *безсмертя*) були включені до складу зазначених праць лишень як […] рівні з іншими елементи теоретичного аналізу наративу. Підпорядковану, <а не ключову структуроутворюючу> роль <у їхньому аналізі структури текстів> відігравало також те, що я називаю «кодами» світоглядної свідомості. <Ними є> транспоновані у культуру базисні інстинкти людини, <в якій вони> постають як *аліментарний*, *сексуальний*, *агресивний* та *інформаційний* коди культурної свідомості.

Коди світоглядної свідомості модифікуються залежно від того, на якому рівні світовідношення – предметно-практичному, ритуально-обрядовому чи символічному, практично-духовному (теоретичному) вони реалізуються. Володіючи певною метамовою опису текстів культури, що включає до себе такі категорії граничних основ, як *життя* (разом з ідеєю його *породження*, генетивом), *смерть* і *безсмертя*, а також коди світоглядної свідомості, неважко показати, що всі […] структурно-семіотично досліджувані <названими вище вченими> тексти підпадають під широку систему їхнього культурного світоглядного охоплення. Категорії кінцевих основ та їхні коди можуть бути подані як у сильному, так і слабкому варіантах, наприклад, «смерть > хвороба > відхід» і т. ін.

Так, проаналізований К. Леві-Стросом ***міф*** про Асдиваля [див.: 7, с. 39-40] поряд із структуроутворюючими чинниками, зазначеними автором (опозиція «небо – земля» і т. ін.), може бути реконструйований з погляду його глибинних структур як розповідь про боротьбу героя, його матері та сестер за виживання, що відбувається у зіткненні як з природними силами, так і з соціальними негараздами <чи> негативними персонажами (братами жінки). Домінуючим мотивом виступає аліментарний код, пошук їжі, знаходження засобів для її достатку й невичерпності. Герой зазнає різних випробувань, у тому числі й смертельних, з яких він виходить переможцем, більше того,

він навіть воскресає після смерті.

П. Маранда і Е. Кьонгас-Маранда до аналізованих текстів включили не тільки міфи, але й інші фольклорні <твори>. В одному з них, марійському «сонеті», поданому у вигляді формули

$$f_x (a) > f_y \left(\sum_{i=0}^{b} b_i \right)$$

(де *a* – функція відходу, *y* – функція зоставлення) навіть самі <ці> автори вбачають пісню «про смерть, її заперечення, про безсмертя» [10, с. 207].

Така ж формула описує ***міфічний вірш***, хоча самі автори відзначають як центральну ту обставину, що герой Антерус отримує п'ять повідомлень про смерть родичів, даючи розпорядження, як похоронити батька, матір, брата, сестру та дружину, причому дружину він поціновує менш за всіх. Аналогічно – і в інших прикладах. Автори при цьому свідомо залишають осторонь змістовий аспект аналізу, емоційні […] взаємозв'язки родичів у їхній взаємній любові та ненависті, вважаючи, що «структурний аналіз» для «можливих інтерпретацій» є лише «попереднім кроком».

Здається, що таке свідоме обмеження можливості структурного аналізу доволі симптоматичне, бо функціональні й актантні «зрізи» тексту не є помежовими структурами, що визначають його функціонування. Визнаючи безумовну технічну важливість аналізу тексту на актантно-функціональному, мотиваційному та інших рівнях, я все-таки дотримуюсь погляду, що цей аналіз має попередній і другорядний характер (у тому разі, якщо ми бажаємо виявити деякі універсальні інваріанти культурної свідомості).

Треба сказати, що й самі згадані дослідники вийшли на світоглядно-культурний рівень аналізу, визначений мною як вихідний пункт виявлення інваріантних структур тексту. А. Греймас, зокрема, впроваджує поняття *сексуального* та *гастрономічного* «культурних параметрів» [2, с. 144], що близько до мого розуміння *сексуального* та *аліментарного* кодів, і навіть прямо говорить про те, що впровадження категорій *життя* і *смерті* допомогло «встановити ту культурно мережу, яка, ділячи код міфу за двома різними параметрами, має при цьому загальніший характер, аніж організовувана нею культура харчування». Таку саму антитезу прикладає автор і до розгляду сексуальної культури [2, с. 136], зберігаючи, проте, твердження про домінування бінарності («сире» – «варене», «свіже – «гниле») за допомогою наступного дешифрування масиву тексту саме в цьому ключі.

Відмінність мого підходу полягає у *висуненні антитези життя і смерті в їхній динаміці на перший план аналізу*, у твердженні, що докладний розгляд усіх попередніх бінарних структур як похідних від вищеназваного глобального світоглядного протиставлення має не тільки суто технічне значення, що сприяє кращому розумінню структурної організації тексту (з боку виявлення мотивів і функцій актантів), а має й ще значення, пов'язане з виявленням найзагальніших структуроутворюючих чинників, знання яких допомагає звести багато які сюжетні перипетії та повороти до деякої універсальної формули. Суть цієї формули було вже названо, проте її варіабельність дозволяє бачити її повне чи усічене функціонування у більшості сюжетних структур і мотивів.

Удаючись для демонстрації <правомірності застосування> цього положення до текстів, які стали предметом семіотичного аналізу, розглянемо лише деякі сюжети. В одному з них, *sage*, мовиться про те, що при похованні старої був зігнутий цвях, якого вбивали у її труну, що зумовило її прихід до людей у вигляді привиду. Ліквідація цвяха призвела до усунення привиду. Зрозуміло, що в цьому разі йдеться

про фрагментарне вичленення однієї з ділянок формули «подолання смерті, подовження життя», доповнене до того ж зміщенням події в ту сферу, де безумовно панує смерть і де відродження має аномальний характер.

П. Маранда і Е. Кьонгас-Маранда реконструюють цей текст у вигляді формули

$$f_x (a) \rightarrow f_y (b) = f_x (b) \rightarrow f_y (a)$$

де *a* – вкрадений, чіткіше сказати, кинути в ящик для цвяхів кривий цвях, *b* – привид (себто, недавно померла стара), функції *x* та *y* – внесення неспокою та встановлення спокою. Очевидно, що зникнення речей, застосування їх не за призначенням і т. ін. є тривіальною подією, яка не варта уваги, і лише забарвлення <цієї> події у тони помежових категорій зробило її гідною збереження і передавання у наративі. Фактично весь сюжет побудовано на неприйнятті такого різновиду безсмертя, яке викликане за допомогою невдоволення померлої <старої> пропажею належної їй речі, вираженням остороги «удаваного воскресіння». Саме це і викликає неспокій і прагнення до відновлення спокою, які самі по собі можуть поставати через скільки завгодно велику кількість подій і тому їх не можна вважати справді базисним елементом сюжетоутворення.

Схожі аргументи можна висунути і в аналізі ***змови*** (<***заклинання***>), де встановлено паралель між цвітінням рослин і загоюванням рани, між неможливістю розквіту води і перемоги над тим, про кого йдеться у змові. Створюючи формулу, аналогічну попередній, вже згадані автори прагнуть насамперед виявити формальні відношення між елементами (імплікації), тоді як головним для заклинача є не встановлення простого формального зв'язку між аналогічними (за деякими підставами) явищами, а закріплення впевненості у власній невразливості, себто, в силі життя перед лицем загрози.

Узагальнюючі результати праці, П. Маранда і Е. Кьонгас-Маранда посилаються на повідомлення Дж. Кемпбелла, котрий зводить структуру, зокрема, героїчного міфу до своєрідного кола у вигляді діаграми, коли герой, ризикуючи життям, відправляються зі світу повсякденного у світ чудес, де він бореться і здобуває перемогу над фантастичними противниками, потім повертається у повсякденний світ, маючи здатність наділяти благами своїх підданих. На думку авторів, герой не повертаються у колишній світ, і підсумком його пригод є трансформація світу [10, с. 260]. Не вдаючись до докладного аналізу героїчного міфу, зауважимо, що коловий характер діаграми свідчить, кінець-кінцем, про своєрідне *«заперечення заперечення», повернення до старого на новій основі, що у підсумку є базою для уявлення про відродження, <котре> йде після смерті*.

Ураховуючи цю обставину і приймаючи її як засадничий принцип для подальшого розгляду проблеми структури текстів культури, висунемо у вигляді попередньої гіпотези припущення про *універсальний характер циклічності*, про *коло* як загальну форму організації композиційних параметрів наративу. Проблема, як мені бачиться, полягає у визначенні ролі та місця універсалій культури, себто, категорій помежових основ, у виконанні ними функцій структуроутворення текстів.

Глобальний характер циклічної будови <текстів> культури може визначитися наявністю у складі породжуючої ці тексти свідомості первинних підсвідомих структур. Останнім часом їх дедалі частіше стали пов'язувати з поняттям ***архетипу*** у тому його розумінні, як це спостерігаємо у К. Юнга. Цей структуроформуючий архетип дістав вияв у багатьох формах культурної свідомості, її символах, образах і сюжетах. Достатньо згадати символ кола, мандалу, з його загальнокосмічною семантикою та структуруванням світу у горизонтальному та вертикальному зв’язках його елементів, включаючи сексуально-еротичний код (центр мандали – це місце, де твориться божественний акт, виплескується світова енергія). Колова будова перших поселень

як моделей усього космосу, колоподібне планування житла (юрта, вігвам) з установленою аналогію між світом у цілому і конкретним житлом людини як його копії – все це свідчить про силу та вкорінення цього образу не тільки у сфері ідеальних смислів, але й в їхніх предметних утіленнях, включаючи ритуально-символічні значення таких речей, як, наприклад, коровай з його сексуально-обрядовим комплексом.

Циклічність як характеристика космологічний текстів безпосередньо спирається на функціонування включених до них (як глибинних елементів) категорії граничних основ, і тому їхньою органічною структурою […] <буде така структура, котра постає відображенням> процесів «народження (появи) – еросу (збільшення) – деградації (зменшення) – і смерті (щезнення)». Далі ця циклічна структура увійшла до складу натурфілософських і ранньоісторичних текстів. Ця чотиричленна схема «народження, росту, деградації і смерті» втратила «свою релевантність стосовно абсолютного буття» і стала основою «історичних універсалій», коли виклад подій минулого, історії міст, держав і цивілізацій здійснювався істориками за допомогою понять, що описують загальний процес у рамцях життєвого циклу людини.

На думку деяких дослідників, аналогію такого підходу можна спостерігати і в сучасних істориків-методологів, зокрема, у Тойнбі, котрий застосував терміни «genesis», «growth», «death» [14, сс. 136-138]. Правда, треба відзначити властиву кожній схемі схильність до спрощення реальної картини.

При розширенні часових меж історичного опису прикладання цієї схеми до різних об'єктів приводить до «зустрічі» і «переплетіння» її елементів. Доба Відродження знаменує собою період, описуваний за допомогою категорії «подолання смерті» (безсмертя), який іде за періодом деградації і загибелі певного типу цивілізації. У свою чергу, Середньовіччя не можна розглядати тільки як перейнятий жахом інтелектуальної ночі етап застою цивілізації, <оскільки> без підготовлених Середньовіччям досягнень буквально у всіх сферах життєдіяльності людей Відродження і революції Нового часу були б неможливими.

Присмерк «Abendlands» у тому розумінні взагалі здається творчим пересмикуванням О. Шпенглера, бо саме починаючи з XX-го століття Західний світ дав зразки технічного та інтелектуального поступу, на які почала рівнятися решта світу. І вже у цей короткий період історичного часу багато які європейські країни, <як> переможені, так і переможниці, зазнали у своїй суспільній самосвідомості відчуття жахливого краху і надихаючого відродження, пов'язаного з підсумками Другої світової війни.

Проте відсутність чіткої просторово-часової локалізації схеми «*генезис – ріст – занепад – смерть*» свідчить радше про її універсалізм, ніж про обмежені можливості. Доповнення цієї схеми залежно від сфери «прикладання» (історичний опис, космологічна розповідь і т. ін.) тим чи іншим елементом конкретно-змістовного плану не виключає, а, навпаки, передбачає, що у широкому аспекті основа схематизму багатьох текстів культури є єдиною. Подібно до того, І. Кант визнав, що в основі синтетичних апріорних суджень лежать категоріальні структури, які забезпечують підведення суб'єкта висловлювання під предикат, так можна вважати, що і в основі продуктивної здатності уяви авторів наративних та інших текстів лежить якась універсальна схема, присутність якої детермінує зв'язність змісту і наявність інваріантності при дивовижній їхній розмаїтості. Ця схема має «архетипне» походження, пов'язане з несвідомими установками «на виживання», цебто, на реалізацію цих установок у культурній і виробничий сферах у вигляді «вирощування» (культивування) інстинктів, які дісталися нам у спадок <від природи>.

Опредметнений світ людських сутнісних сил, виступаючи антиподом «природних» форм буття живого, постає як та об'єктивно суща загальність, прилучення

до якої є найважливішим чинником соціалізації <та інкультурації> людини. Тим самим заданий природою схематизм циклічності дістає соціокультурного закріплення, постаючи як зовнішнім чином даний зразок для «научування» тій обставині, що все у світі рухається по колу, зазнаючи нескінченної низки народжень і смертей. Тому при відповіді на питання, що є засадою формування стійких стереотипів циклічності у нашій свідомості, можуть указувати як на наративи (засвоєнні дискурсивно-рефлексивно), так і на моделі історії, космогонічні тексти і т. ін.

Насправді, як нам здається, вторинні структури, що підпорядковуються схематизму циклічності, *сягають архетипової мандали, кола, як дискурсивного вираження людиною <присутньої у її глибинній самосвідомості інтуїтивного уявлення про власну> темпоральность у її вузлових пунктах* (межових ситуаціях), <де діє установка на подолання смерті, тобто, на рух по колу від життя до нового життя після його закінчення>. Усвідомлення життя (народження), кінцевої перспективи смерті з установкою на подолання власності скінченності виступає своєрідним універсальним класифікатором, що рубрикує змістовно дані культурні форми самосвідомості <та вишиковує їх у відповідності до цього архетипового паттерна у кругову конфігурацію>.

Це положення можна підтвердити на прикладі конкретного аналізу сюжетних структур текстів культури, спираючись на категорії кінцевих основ як на засоби, за допомогою яких здійснюється творчий синтез різноманітних сюжетів ходів, що зводяться до деякої універсальної схеми «мандали». «Коловий» характер сюжетних побудов виявляється найчіткіше тоді, коли як основу для реконструкції структури тексту розглядають категорії кінцевих (межових) основ (ultimate bases).

У низці випадків «прихований» характер глибинної структуроутворюючої детермінанти епіфеноменів культурної свідомості не дає можливості виявити ці категорії не тільки в їхньому «усіченому» вигляді, але й у будь-якому безпосередньому зв'язку з ідеями життя, смерті та безсмертя. Це пов'язано з тим, що вторинні моделі у цих випадках виступають як самостійно функціонуючі відчужені структури, своєрідні «перетворенні форми». Проте і тут можна виявити співвіднесеність формально «нейтральних» структур із життєзначущими культурними універсаліями.

Наприклад, узяті як головні структуроутворюючі компоненти у класичному структуралізмі *бінарні опозиції*, зображуючись у прямому вигляді опозицією життя і смерті [Див.: 16, p. 237], а у непрямому – як протилежність культурного і природного (≈ вареного / сирого), у кожній з розвинутих бінарних структур подані наче «в квадраті», як додатковий класифікатор смисложиттєвого плану.

Зокрема, такі опозиції, як <парність / непарність>, праве / ліве, небо / пекло, верх / низ, чоловічий / жіночий і т. ін. мають у собі змістовний момент, що стосується надання тій чи тій стороні позитивно-життєвого чи негативно-мортального смислу. З <парністю>, наприклад, пов'язана удача, оскільки йдеться про щось «ціле», звідси – зв'язок зі здоров'ям (пор. «цілющий») тощо. Ліва сторона – це сторона Диявола, свербіння лівої долоні – <до> втрати. Права сторона – це сторона Янгола-Хранителя, свербіння правої долоні – <до> прибутку тощо.

[…] <Аналогічні опозиції ми також бачимо на рівні просторової організації соціуму. Вони виявляються у поділі місця проживання людей на рівні міста чи селища на сакральні або прокляті, недобрі частини поселень>. У рамцях же загальної опозиції освоєного та неосвоєного <людьми простору ці опозиції знаходять вираження у протиставленнях на кшталт> свій / чужий, дружній / ворожий. Коло, обійстя (та частина освоєної території, яку можна обійти) також може деталізуватися за допомогою опозиції життя і мортальності, що видно зі зв'язку Заходу

як частини світу зі смертю, згасанням, а Сходу – з народженням і відродженням.

У культурно-світоглядних моделях світу ця протилежність конкретизуються опозицією космосу (краси і порядку) та хаосу (безформності, зіяння безодні) у міфі, в антитезу потойбічного і поцейбічного світів в релігії. Причому в останньому випадку негативні параметри світу, де царює Князь Пітьми, переносять на частину потойбічної реальності, як приписані (<притаманні>) колам (показово, шо колам) пекла.

Що стосується безпосередньо текстів культури, то нас у них цікавитиме, яким чином структурні елементи, що ґрунтується на протиставленні життя і смерті та синтезуючої їх категорії – безсмертя, визначають колоподібну структуру розповіді. Якщо у ранньолітературних космогонічних пам'ятках описи, що базуються на циклічній моделі, <виявити> доволі легко (пор. <вислів «круглий» рік, або Космос>, котрий у філософській рефлексії Геракліта <йде по колу>, «мірою спалахує та мірами згасає» і т. ін.), то у розвинутий міфології, коли на перший план замість космоонтологічної картини вийшли герої, титани й боги, що є суперниками […], коловий характер загальної структури тексту перестав бути очевидним.

Разом з тим не тільки ця обставина, а й присутність у міфі категорій граничних основ як структуроутворюючих компонентів зафіксована дослідниками цієї проблеми з достатньою достовірністю. Так, Ю. Лотман та З. Мінц писали, що підпорядкованість міфу циклічному часу загальновідома. Результатом цього є відсутність лінійності розповіді, втрата самостійної значущості початку і кінця, народження і смерті. Міф міг починатися з поховання героя (розривання на частини), смерть означала фактичне народження (у міфологемі зерна, опущеного у землю). «*Зачаття – народження (відродження) – розквіт – занепад – нове народження (оновлення)*» могли бути розказані, починаючи з будь-якої точки, і будь-який епізод мав на увазі актуалізацію всього ланцюга.

У підсумку батько і син <починають бути зв'язаними не у лінійній послідовності>, вони можуть бути розглянуті як єдиний персонаж, <як> та ж сама померла й відроджена істота. Надалі іпостасі єдиного персонажа стали сприйматися як різні образи. Руйнація ізометричної свідомості, де народження і смерть збігалися, призводила до того, що опозиція життя і смерті стала функцією різних персонажів-противників. Як результат виникли кровозмісні та агресивні сюжети, персонажі-двійники, в яких часом збігалися навіть імена. Це було наслідком того, що безперервний шлюб умираючого та воскресаючого божества чи героя перетворився на інцестуальний зв’язок та злочинні дії [8, сс. 35-55].

Для нашого дослідження важливим висновком, що випливає з результатів такого аналізу, є визнання факту переходу циклічної побудови тексту в лінійну з «розгортанням» персонажів у систему опозиторно-кон’юнктивних відношень. Саме *в опозиторності і сховалася циклічна структура початкового тексту*, <ставши «рознесеною»> по окремих персонажах з відособленими функціями. У деяких випадках спостерігається суміщення опозиторної і циклічної структур, наприклад, коли герой, відряджаючись у подорож, натрапляє на своїй дорозі на перепони й, успішно долаючи їх, повертається у рідні пенати. Формула світовідношення при цьому мультиплікується, стаючи окремим елементом більш загальної циклічної структури. У цьому разі йдеться нібито про «спіраль» тексту, де кожен епізод є втіленням мікроциклу, включеного у загальний макроцикл.

Показовою у цьому аспекті є «Одіссея». Герой цього епосу наражається на своєму шляху додому на постійні небезпечні для нього та його супутників перепони, яких вони, з деякими втратами, успішно долають. Опозиція «герой – ворог», конкретизована у різних епізодах (Одіссей – Поліфем, Одіссей – сирени, Одіссей – претенденти на руку Пенелопи

тощо) створює структуроутворюючу канву цього міфу.

Безперечно, конкретна оформленість <композиційних> структур у різних міфологічних системах може бути вельми різноманітною. Опозиція може бути включена у єдиний <образ> життя і смерті (пор. богині-матері та богині-<уособлення> смерті одночасно, <такі, як> Рея-Кібела, дравідська Катравей та інші). <Вона також може бути> розподілена між кількома стійкими персонажами (наприклад, Брахмою, Кришною і Шивою), пов'язана з описом Священної історії (Христос-світ) і т. ін. Навіть у християнстві домінування лінійної моделі часу, впровадження принципу єдиного світового початку і кінця, не виключає загальної колової схеми, коли все «повертається на круги свої», а календарний рік складається з періодично повторюваних церковних свят, головною пружиною чого є ідея вмираючого та воскресаючого божества.

В останньому випадку реконструкція головної структури християнської доктрини потребує врахування багатьох чинників, які зумовили її формування, у тому числі й похідних, вторинних. Загальна схема життєвого циклу «життя – смерть» трансформується тут у повну формулу, доповнену ідеєю безсмертя як вираження трагічного пафосу закинутої у світ зла людини, котра несе тяжкий гріх свого праотця Адама […], <що компенсується> ідеєю потойбічної відплати. Смерть кожної людини сприймається як справжня трагедія, бо життя за домовиною після неї не гарантоване. Більш того, навіть очікування Страшного суду не є <таким станом душі, що позбавлене тривоги>. Недарма С. К'єркегор назвав таке очікування смерті та неможливість її досягти своєрідною «хворобою до смерті».

Духовне трансцендування, прилучення до Святого Духа (тільки в єретичних течіях зрозуміле буквально, як злиття з Ним) стає умовою досягнення безсмертя. Несиметричність […] <відношення між породженням душ та їхнім безсмертям> (наявність початку за відсутності кінця) також викликала єретичні спроби оголосити кількість душ незмінною. Проте в усякому разі циклічність <тут все рівно> дотримана – кінцевий стан створінь Божих збігається, після земного життя, з їхнім станом, що спостерігається на початку. <Грандіозною провістю обіцяної Святим Письмом перспективи для людей пройти по колу «*життя – смерть – оновлене життя*» є Хресна Смерть та чудесне Воскресіння Спасителя, яке є запорукою воскресіння після смерті кожної людини, котра вірує, що у дохристиянський період знаходило календарне вираження у традиційних святах аграрних циклів>. […]

Очевидно що остання обставина, а саме, зв'язок з аграрними циклами аж до буквального біблійного повторення притчі про зерно (яке, не вмираючи, залишається одним, а вмираючи, дає плід) треба розглядати як вторинну. Засадничим моментом тут є колективно-несвідоме відтворення життєвого циклу з метою його практично-духовного переживання і тим самим – доповнення рефлексивністю. Положення людини у Космосі, за М. Шелером, пов'язане зі здатністю людей виходити із загальної суб'єкт-об'єктної опозиції і дивитися на себе наче збоку. <Це> є універсальною рисою самосвідомості людей, які уходять у своєму рефлексуванні <над цією опозицією> у безконечність, і, більш того, саме таким чином формують уявлення про неї. Тому у неаграрних культурах аналогічний архетип циклізму виявився у міфах про вмираючого та воскресаючого звіра (мисливські народи).

Народна міфологічна свідомість стихійно тягнулася до відтворення циклічного архетипу, що особливо яскраво виявився у добу домінування лінійної моделі історії – у Середньовіччя. Карнавальна свідомість «закручувала» циклізм, «жонглюючи» протилежностями життєвого циклу, знову роблячи їх важкорозрізнюваними, недиференційованими. М. Бахтін упровадив в одній зі своїх праць термін «ряди» стосовно структури середньовічного роману, який <є близьким> нашому розумінні кодів

світоглядної свідомості. «Рядами» він вважав «ряди» людського тіла в анатомічному та фізіологічному розрізах, <а також> «ряди» одягу, їжі, пиття, статевих стосунків та смерті.

<Ці «ряди» М. Бахтіна як елементи структури тексту є прямими відповідностями світоглядних кодів («ряд» їжі та пиття – це той самий *аліментарний* код, «ряд» статевих стосунків – код *еротичний* тощо) та деяких категорій кінцевих основ (смерть – це *мортальна* категорія). Як бачимо, М. Бахтін не розрізняв світоглядні коди від категорій кінцевих основ. Проте це> не заважає розкриттю тієї обставини, що за допомогою гротескно-пародійної форми тут здійснюється відновлення циклічності, реалізація архетипу мандали.

У дусі синкретизму міфологічної свідомості, описаної у вже згаданій праці Ю. Лотмана та З. Мінц, у середньовічному романі здійснено змішування <у рамцях вказаних «рядів»> смерті та їжі, тіла й одягу та ін., що призводить до відновлення архетипового аналогу головної життєвої схеми – мандали. Укорінення такої колової моделі бачилося самому М. Бахтіну в аналогіях між структурою середньовічного роману і старогрецькими теракотовими статуетками вагітних старих, що сміються, а також, більш широко – в особливостях хронотопу, коли фази життя і смерті утворюють замкнутий цикл [1, сс. 240-245 та ін.]. Розрив цього циклізму призводив, уважав дослідник, до утворення самостійних елементів роману.

На наш погляд, розрив циклічності міфологічної свідомості, зумовивши формування таких структур замкнутих текстів, де всі елементи головної формули, виражені або персоніфіковано, або ситуативно, набули самостійного значення та утворили *статичну циклічну модель*. Ізоморфність цих структур у різних текстах виражається, зокрема, в ізоморфності основних структур казки, детективу, творів наукової фантастики та ін.

<Говорячи> про структуру казки, варто відразу зазначити, що вона, розглядувана як трансформований і десакралізований міф, заснована на універсальній формулі світовідношення в *еротико-агресивному* коді (героїчне сватання та боротьба з противником). Докладніше структуризація універсальних сюжетів, наприклад, у В. Проппа, пов'язана з виділенням 32-ох елементів у двох циклах. Циклічність у «динамічному» плані виражена тут у здатності героя подолати всі труднощі, ствердити себе у життєвозначущих формах, та, зазнавши реальної смертельної небезпеки, перемогти смерть. У «статичному» плані конфігурація циклічності дістає вияв в опозіторності героя та його ворога, у наявності помічника (дародавця) [13].

Цю «трикутну» формулу В. Проппа доповнив Є. Мелетинський [11, с. 118] <зі співавторами, розмістивши персонажів по колу довкола героя>, залежно від наявних у них позитивних або негативних стосовно героя властивостей.

ПОМІЧНИК
добровільний дародавець – ДАРОДАВЕЦЬ – вимушений дародавець
ГЕРОЙ – ПРОТИВНИК
наречена, що допомагає – НАРЕЧЕНА – ворожа наречена

На думку Т. Кестхейї, всі функції казкового героя виявляються у ***детективі*** за аналогією до [...] <наведеної вище> колової форми розподілу ролей провідних персонажів [4, с. 146]. Відповідником героя виступає окремий детектив, ворога – вбивця, дародавця – головний свідок, нареченої – довіритель, помічника – жертва-доказ. Проміжні персонажі мають такі паралелі: добровільний дародавець – це свідок, що допомагає; вимушений дародавець – ворожий свідок-поплічник; наречена, що допомагає – помічник сищика, а ворожа наречена – це професійний поліцейський.

Як бачимо, статична модель циклічного плану зберігається і в цьому жанрі.

Поєднання статичної та динамічної моделі мандали у структурах указаних типів текстів доповнюється їхнім «кодуванням» та рефлексуванням. Популярність детективного жанру значною мірою залежить від того, що читач переживає смерть літературного персонажа відсторонено, перебуваючи сам у безпеці. Домінування у цьому різновиді текстів мотиву *мортальності* в *агресивному* коді при забороні коду *сексуального* <компенсується універсальністю читача, котрий емоційно *переживає* за персонажа, імагинативно його *пере-живаючи*, і тим самим стверджуючи своєрідне подолання смерті>. Циклічна структура детективного сюжету дістає такий вияв або у звуженні, або у розширенні кола підозрюваних осіб у ході розслідування.

Своєрідно розвиваються структура казки у такому жанрі, як наукова фантастика. Тут при появі нових персонажів, таких, як учений, неучений, чудесний предмет <тощо> немовби реконструюється «триланкова» колова формула, проміжні ж комірки кола заповнюються персонажами, які виникають з контамінації базових діючих осіб (учений – чудесний предмет, неучений – учений і т. ін.). [12, сс. 53, 65, 161].

Науково фантастичні твори, акцентуючи, з огляду на закони жанру, на позаприродні, чудесні форми існування героїв, продовжують, проте, багатовікову історію усвідомлення людиною умов забезпечення свого безсмертя. Вихід за межі можливого у фантастиці дозволяє малювати картини реального безсмертя персонажів, їхні незвичайні властивості і здатності, пов'язані з продовженням власного буття. *Агресивний* і *еротичні* коди у цьому разі виявляється, зокрема, у формі боротьби світів, космічних цивілізацій, «зоряних воєн» і дій, пов'язаними з визволенням взятих у полон жіночих персонажів, варіацій на тему позастатевого розмноження, збереження генотипу людини від утручання чужорідних форм життя тощо.

Проте у будь-якому разі центральним мотивом і панівним імпульсом, який визначає структуру тексту культури*, є архетипова, колективно-несвідома орієнтація на подолання смерті, ствердження життя після смерті*, себто, на фундаментальну життєву структуру. Пошук «загального коду світової культури» [3] має відбуватися, як мені здається, саме в цьому напрямі.

Література

1. **Бахтин М. М**. Формы времени и хронотопа в романе // **Литературно–критические** статьи – М.: Худож. лит., 1986 – 543 с. – сс. 121–290.
2. **Греймас А.** К теории интерпретации мифологического нарратива // **Зарубежные** исследования по семиотике фольклора – М.: Глав. ред. Вост. лит., 1985 – 318 с. – сс. 109-145.
3. **Кедров К.** Ларец Кощея // **Новый** мир – 1987 – № 12 – с. 237-238.
4. **Кестхейи Т.** Анатомия детектива : Следствие по делу о детективе ; пер. с венг. Елены Тумаркиной ; Предисл. Г.А. Анджапаридзе – [Будапешт]: Корвина, 1989 – 260 с.
5. **Кирилюк О. С.** Трансцендування як сутнісна риса людини // **Філос**. і соціологічна думка – 1993 – № 2 – сс. 126-136 (див. це видання, стаття І.2).
6. **Крымский С.** Эпистемология культуры: введение в обобщенную теорию познания / С. Б. Крымский, Б. А.Парахонский, В. М. Мейзерский – ред. М. В. Попович – Институт философии НАН Украины – К.: Наукова думка, 1993 – 216 с.
7. **Леви-Стросс К.** Деяния Асдиваля. Как умирают мифы // **Зарубежные** исследования по семиотике фольклора – М.: Глав. ред. Вост. лит., 1985 – 318 с. – сс. 35-76.
8. **Лотман Ю. М.** Литература и мифология / Ю. М. Лотман, З. Г. Минц // **Ученые** записки Тартуского университета – Вып. 546 – Труды по знаковым системам – № 13 – Тарту: Издательство Тартуского университета, 1981 – 181 с. – сс. 35-55.
9. **Маранда П.** «Золушка». Теория графов и множеств // **Зарубежные** исследования по семиотике фольклора – М.: Главная редакция Восточной литературы, 1985 – 318 с. – сс. 261-275.
10. **Маранда П.** Структурные модели в фольклоре / П. Маранда, Э. Кенгас-Маранда // **Зарубежные**

исследования по сем. фольк. – М.: Глав. ред. Вост. лит., 1985 – 318 с. – сс. 194–260.
11. **Мелетинский Е. М.** Проблемы структурного описания волшебной сказки / Е. М. Мелетинский, С. Ю. Неклюдов, Е. С. Новик, Д. М. Сегал // **Ученые** записки Тартуского университета – Вып. 236 – Труды по знаковым системам – № 4 – Тарту, 1969 – 534 с. – сс. 86-135.
12. **Неёлов Е. М.** Волшебно-сказочные корни научной фантастики – Л.: Изд. ЛГУ, 1986 – 200 с.
13. **Пропп В. Я**. Морфология сказки – Изд. 2-е. – М.: Глав. ред. Вост. лит., литературы изд-ва «Наука», 1969 – 168 с. (Исследования по фольклору и мифологии Востока).
14. **Топоров В. Н.** О космологических источниках раннеисторических описаний // **Ученые** записки Тартуского университета – Вып. 308 – Труды по знаковым системам – № 6 – Тарту: Издательство Тартуского университета, 1973 – 572 с. – сс. 106-150.
15. **Фромм Э**. Предисловие к антологии «Природа человека» / Э. Фромм, Р. Хирау // **Глобальные** проблемы и общечеловеческие ценности – М.: Прогресс, 1990 – сс. 146-168.
16. **Levi-Strauss C**. The savage mind – The University of Chicago Press ; London [England] : Weidenfeld and Nicolson Ltd., 1966 – 289 p.
17. **Patterns** in oral literature / eds. Heda Jason, Dimitri Segal – The Hague; Paris: Mouton; Chicago: Aldine, 1977 – xii, 332 p.

THE MANDALA ARCHETYPE AS A CULTURE UNIVERSAL: OVERCOMING DEATH

It is almost the first time that the article implements the original author's conceptual approach to studying the structure of cultural texts on the basis of the proposition that most of the cultural texts are based on some initial basic structures. Following the logic of these structures through various combinations of text content allows synthesized a thousands of new plots. The search for these sources, which are generating structured texts, began with a review of the works of famous structuralists and semiotics, who sought to solve the same problems. As a result, author find, that they give only a positivistic and formal description of the text structures, which really concern the most important issue for all people about life, death and immortality. Most of these «impartial», «objective» researchers ignored the existential topics that are obviously presented in these texts, even when they these topics sow and fixed. They often prefer to reconstruct the structure of such kind of texts using soulless mathematical formulas, such as if they are dealing with a rock or crystal structure. The author posed the task on the basis of the material of their own work to show reasonably that these researchers worked with texts which by their real structures have the categories of ultimate bases. Their formulaic connection forms a circle, when the movement from life to death turns into a movement from death to life. As the symbolic expression of this process author arbitrarily choses the archetype of Mandala because it is the best image of this cyclicity in its semantic purity. The same approach was applied to other texts (detective novel, science fiction, epic). Subsequently, a more detailed analysis of these texts from the point of view of the author's concept was developed in future monographic studies.
***Keywords**: culture, structure of texts, generative grammars, archetype, Mandala, life, death and immortality (philosophy).*

References

1. **Bahtin M. M. (**1986) *Formy vremeni i hronotopa v romane* [*Forms of time and chronotope in the novel*] // **Literaturno–kriticheskie** stati – *Hudozh. lit.,* M. – pp. 121-290.
2. **Grejmas A.** (1985) *K teorii interpretacii mifologicheskogo* narrativa [*On the theory of interpretation of mythological narrative*] // **Zarubezhnye** issledovaniya po semiotike folklora – *Glavnaya redakciya Vostochnoj literatury*, M. – 318 p. – pp. 109-145.
3. **Kedrov K.** (1987) *Larec Kosheya* [*Bonesy McDead's casket*] // **Novyj** mir – № 12 – p. 238
4. **Kestheji T.** (1989) *Anatomiya detektiva: Sledstvie po delu o detektive* [*Detective Anatomy: Detective Investigation*] ; per. s veng. Eleny Tumarkinoj ; Predisl. G.A. Andzhaparidze – *Korvina, Cop*., – 260 p.
5. **Kirylyuk O. S.** (1993) *Transtsenduvannia yak sutnisna rysa liudyny* [*Transcendence as an essential feature of man*] // **Filos**. i sotsiolohichna dumka – № 2 – pp. 126-136 (see this book, art. 1.2).
6. **Krymskij p.** (1993) *Epistemologiya kultury: vvedenie v obobshennuyu teoriyu poznaniya* [*Epistemology of culture: an introduction to the generalized theory of knowledge*] / S. Krymskij, B. Parahonskij, V.Mejzerskij – red. M. Popovich – In-t filosofii NANU – *Naukova dumka*, Kyïv – 216 p.
7. **Levi-Stross K.** (1985) *Deyaniya Asdivalya. Kak umirayut mify* [*Acts of Asdival. How myths die*] // **Zarubezhnye** issledovaniya po semiotike folklora – *Gl. Red. Vost. literatury*, M. – 318 p. – pp. 35-76.
8. **Lotman Yu. M**. (1981) *Literatura i mifologiya* [*Literature and mythology*] / Yu. M. Lotman, Z. G. Minc // **Uchenye** zapiski Tartuskogo universiteta – Vyp. 546 – Trudy po znakovim sistemam – № 13 – *Izdatelstvo Tartuskogo universiteta,* Tartu – 181 p. – pp. 35-55.
9. **Maranda P.** (1985) *«Zolushka». Teoriya grafov i mnozhestv* [*«Cinderella». Graph and set theory*] // **Zarubezhnye** issledovaniya po semiotike folklora – *Glavnaya redakciya Vostochnoj literatury*, M. –

318 p. – pp. 261-275.
10. **Maranda P.** (1985) *Strukturnye modeli v folklore* [*Structural models in* folklore] / P. Maranda, E. Kengas-Maranda // **Zarubezhnye** issledovaniya po semiotike folklora – Glavnaya redakciya Vostochnoj literatury, M. – 318 p. – pp. 194–260.
11. **Meletinskij E. M**. (1969) *Problemy strukturnogo opisaniya volshebnoj skazki* [*Problems of the structural description of a fairy tale*] / E. M. Meletinskij, S. Yu. Neklyudov, E. S. Novik, D. M. Segal // **Uchenye** zapiski Tartuskogo universiteta – Vyp. 236 – Trudy po znakovym sistemam – № 4 – *Izdatelstvo Tartuskogo universiteta,* Tartu – pp. 86-135.
12. **Neyolov E. M. (**1986) *Volshebno-skazochnye korni nauchnoj fantastiki* [*Fairytale roots of science fiction*] – *Izd. LGU,* L. – 200 p.
13. **Propp V. Ya.** (1969) *Morfologiya skazki* [*Morphology of a fairy tale*] – Izd. 2-e – *Glavnaya redakciya vostochnoj literatury izdatelstva «Nauka», M.* – 168 p. («Issledovaniya po folkloru i mifologii Vostoka»).
14. **Toporov V. N.** (1973) *O kosmologicheskih istochnikah ranneistoricheskih opisanij* [*On cosmological sources of early historical descriptions*] // **Uchenye** zapiski Tartuskogo universiteta – Vyp. 308 – Trudy po znakovym sistemam – № 6 – *Izdatelstvo Tartuskogo universiteta*, Tartu – 572 p. – pp. 106-150.
15. **Fromm E.** (1990) *Predislovie k antologii «Priroda cheloveka»* [*Preface to the anthology «Human nature»*] / E. Fromm, R. Hirau // **Globalnye** problemy i obshechelovecheskie cennosti – *Progress,* M. – pp. 146-168.
16. **Levi-Strauss C**. (1966) The savage mind – The University of Chicago Press ; *Weidenfeld and Nicolson Ltd*, London [England] – 289 p.
17. **Patterns** in oral literature (1977) / eds. Heda Jason, Dimitri Segal – *Mouton*, The Hague; Paris; *Aldine*, Chicago – xii, 332 p.

АРХЕТИП МАНДАЛЫ КАК УНИВЕРСАЛИЯ КУЛЬТУРЫ: ПРЕОДОЛЕНИЕ СМЕРТИ

В статье едва ли не впервые имплементируется оригинальный авторский концептуальный подход к изучению структуры текстов культуры на основе положения о том, что в основе большинства из них лежат некоторые исходные базисные структуры, подчинение логике которых и является основанием для вариативных комбинаций содержательного плана, в результате чего синтезируются тысячи новых сюжетов. Поиск этих генерирующих структурированные тексты источников начался с рассмотрения работ известных структуралистов и семиотиков, которые стремились решить подобные проблемы. Автор весьма критически оценивает те полученные ими результаты, которые вылились в техницистко-позитивистское описание структур текстов, представляющих собой средоточие самого важного для всех людей мировоззренческого вопроса о жизни, смерти и бессмертии. Вместо экспликации этих мировоззренческих смыслов большинство «объективно-научно» настроенных структуралистов и семиотиков игнорируют воплощенную в данных текстах экзистенциально-смысложизненную тематику. Даже в том случае, когда они ее в силу ее очевидного присутствия и обнаруживают, предпочтение отдается навязываемым тексту искусственным конструкциям в виде голых формальных схем, получающих к тому же бездушную математическую форму выражения – так, как будто они имеют дело со структурой горной породы или кристалла. Задача, которую по отношению к ним ставил перед собой автор, заключалась в том, чтобы на материале их же работ аргументированно показать, что эти исследователи работали с текстами, реальную глубинную основу которых составляют категории предельных оснований (пограничных, конечных основ – на момент написания статьи терминологическое название этих глубинных структур текстов еще не была окончательно устоявшимся). Их формульная связь образует круг, когда движение от жизни к смерти возвращается к движению от смерти к жизни, символическим выражением которого условно был избран архетип Мандалы, воплощающий эту цикличность в ее семантической чистоте. Такой же разборке на глубинные структуры круговидного типа подверглись и отдельные избранные автором тексты (детектив, научная фантастика, эпос), анализ которых был развит в будущих монографических исследованиях.
Ключевые слова: *культура, структура текстов, порождающие грамматики, архетип, Мандала, жизнь, смерть и бессмертие (филос.).*

УНІВЕРСАЛІЇ КУЛЬТУРИ В ОСНОВНИХ СВІТОВИХ СЮЖЕТАХ: АНАЛІЗ МОВИ ОПИСУ

УДК 8; 81.42,-116,-372; 82.091,-31,-32;
130.2; 303.446.2; 316.277.5; 78.083:
***Доповідь*: Круглий стіл «Універсальні виміри культури». Модератори І. В. Голубович, О. С. Кирилюк, В. Л. Левченко. Презентація зб. «Докса», № 15, 2010 р. – Філос. ф-тет ОНУ – Од. нац. ун-т ім. І. І. Мечникова, Одеська гуманітарна традиція, ЦГО НАНУ (Одеська філія) – (Одеса, Філософський ф-тет ОНУ, 26 квітня 2012).**
***Публікація*: Δόξα/Докса: зб. наук. праць з філософії та філології – Вип. 15 – Універсальні виміри культури. На пошану професора Олександра Кирилюка з нагоди 60-річного ювілею – Од. нац. університет ім. І. І. Мечникова ; Од. гуманітарна традиція – Одеса, 2010 – сс. 10-51.**

Методологічно обґрунтований аналіз мов опису основних сюжетів Ж. Польті та К. Букера на підставі універсально-культурного підходу показав, що введені цими авторами класифікаційні рубрики є прямим або змістовно-поняттєвим втіленням категорій граничних підстав (народження, життя, смерть, безсмертя) та світоглядних кодів (агресивного, аліментарного, еротичного, інформаційного). Установлено, що глибинна структура аналітично описаних ними основних сюжетів складається з комбінацій даних восьми категорій та кодів, пов'язаних у світоглядну формулу, суттю якої є ствердження життя та подолання смерті. У результаті була виявлена єдина для всіх оповідальних текстів інваріантна сюжетна лінія, що має у формульному запису вигляд «життя – смерть – воскресіння», яка в одній зі своїх предметних варіацій набуває форми «життя – загроза життю – відведення погрози». Усунення цієї смертельної загрози, повернення до нормального життя або відродження після тимчасової смерті можливе через боротьбу (агресивний код), коїтус чи цілунок (еротичний код), виринання назад проковтнутого, скажімо, китом або чудищем (аліментарний код у реверсії), або через чарівне замовляння (інформаційний код).
***Ключові слова**: екзистенціальний структуралізм, універсалії культури, структура тексту, основні світові сюжети, категорії граничних підстав, життя, смерть та безсмертя (філос.), агресія, любов, інформація, Жорж Польті, Крістофер Букер.*

Не так давно у розмові із світлої пам'яті Сергієм Борисовичем Кримським про запропоновану мною концепцію категорій граничних підстав (КГП) як універсалій культури, я стверджував, що глибинна інваріантна структура текстів культури, або їхня «типова схема» складається з комбінації восьми елементів – чотирьох категорій граничних підстав («*народження*», «*життя*», «*смерть*» та «*безсмертя*») і чотирьох кодів (*аліментарного*, *еротичного*, *агресивного* та *інформаційного*). Шановний метр у відповідь примітив, що пошук базових сюжетів (схем) триває вже достатньо довго, але їх зазвичай нараховували значно більше – від близько десятка до декількох сотень.

Лише тепер мені стало зрозуміло, що це був делікатний натяк на те, що, вочевидь, для закріплення результатів попередніх розшуків, якими було підтверджено правомірність універсально-культурного підходу до текстів культури, слід було б ще проаналізувати під даним концептуальним кутом зору ці універсальні сюжети. Це й становитиме *мету* даної статті. Разом з тим планується з'ясувати, чи не становить універсально-культурна базова формула (схема) «*ствердження життя – подолання смерті – прагнення до безсмертя*», тобто, категорії граничних підстав у їхній світоглядній зв'язці, стійкий інваріант глибинної структури цих сюжетів, що можна вважати дослідницькою *задачею* даної роботи. *Проблема* ж полягає у тому, що, не дивлячись на позитивні результати, що їх було отримано при дослідженні нами різних культурних текстів (міфи, обряди, казки, новели тощо), що дає всі підстави сподіватися на виявлення універсально-культурного підґрунтя й базових світових сюжетів, це питання поки що залишається відкритим.

Впритул приступити до аналізу цієї проблеми вдалося лише у жовтні 2010 року. Як виявилося, найбільш «блогованими» джерелами, в яких робилися спроби винайти основні сюжеті, є праця Жоржа Польті «Тридцять шість драматичних ситуацій» [12] та видавана з 2004 по 2010 роки по декілька разів на рік книга Крістофера Букера «Сім основних сюжетів» [11]. Не менш згадуваною є й тематична «предтеча» цих робіт – стислі міркування на дану тему Ґете, який зв'язував дану ідею із славетним італійським драматургом Карлом Гоцці («Любов до трьох апельсинів», «Турандот», «Король-олень» тощо). Ці думки було записано Й. П. Еккерманом 14 лютого 1830 року: «Гоцці вільно було стверджувати, – сказав Ґете, – що існує всього тридцять шість трагічних ситуацій. Шиллер усіма силами старався знайти побільше, проте навіть тридцяти шести не почислив» [10, с. 104-105]. Перекази цих праць, щоправда, текстуально однакові та без посилань на першоджерела, присутні у багатьох десятках блогів, і це свідчить про величезний інтерес до визначення обмеженої кількості «вічних» сюжетів, якого можна пояснити лише прагненням багатьох знаттєлюбних людей знайти загальні «принципи» та «елементи» генерування усього розмаїття оповідальних текстів, відаючи про які можна легко зрозуміти їхню глибинну суть.

***

I. **Тридцять шість сюжетів Жоржа Польті**

На жаль, праці К. Гоцці з наведеними вище висловлюваннями ми не знайшли, і тому важко сказати, за якими критеріями він нарахував таку, як жартують у коментарях, кабалістичну кількість сюжетів – тридцять шість, але саме ця цифра фігурує у праці Ж. Польті. Щоправда, він говорить не про сюжети, а про «драматичні ситуації», але у даному випадку <вони є майже синонімами>. Про це з усією визначеністю говорить О. М. Веселовський, який, прагнучі розрізнити мотив з його одночленним схематизмом, та сюжет, до якого розвивається мотив, писав, що «недостатньо підрахувати, як це зробили Гоцці, Шиллер і нещодавно Польті, скільки – і як небагато! – сюжетів живили античну і нашу драму...» [1, с. 301].

Отже, мова тут йде саме про сюжети. Втім, таке твердження з врахуванням ще й досі остаточно не визначеної відмінності між темами, сюжетами та мотивами, потребує певного уточнення. Якщо, зважуючи на достатньо стислі формулювання Ж. Польті самих ситуацій та їх розклад на доволі прості елементи, брати менш узагальнено, тут фактично йдеться не про сюжети, а про мотиви, котрі, будучи, за О. М. Веселовським, достатньо елементарними оповідальними одиницями (схід сонця, плями на місяці, затьмарення, увезення дівчини-дружини тощо), «снують» у межах певних тем, чим й утворюють сюжети.

Якщо підходити більш «генералізовано», беручи приклади Ж. Польті у контексті його посилань на конкретні літературні тексти (а він проаналізував та розбив на рубрики тисячу двісті драматичних творів і тисячу діючих осіб з літературних пам'яток всіх часів), то, за оцінкою цих прикладів О. М. Веселовським, мова тут йде про типові схеми. В останньому випадку ми маємо справу з певними узагальненнями, з типологізацією, але й тут предметом розгляду теж постають сюжети, оскільки вони, на думку цього дослідника, є «складними схемами».

Відповідно, універсально-культурний аналіз підходу Ж. Польті має враховувати його прагнення виділити окремі елементи типових сюжетних схем та самі ці схеми (ситуації). Коли ж ми спробуємо відтворити прихований категоріальний (маються на увазі категорії граничних підстав та відповідні коди) контекст «ситуацій» та їхні «елементи», то тут ми, за певним виключенням, навряд чи зможемо побачити очевидним чином репрезентовану культурно-світогляду формулу «*життя – смерть – безсмертя*»,

і дослідницьку задачу можна буде вважати вирішеною, якщо ми виявимо, що дані ситуації (типові схеми) та їхні елементи є лише деяким поняттєвим втіленням указаних категорій чи кодів. Вочевидь, задля отримання бажаного результату при пошуку універсальної світоглядної формули, спираючись на яку цей твір структурно формується, слід брати до уваги весь завершений текст, з якого виділені дані елементи, і саме в ньому, цілому, можна буде, за всіма ознаками, винайти вказану формулу в її повній розгортці.

Уже в самих «титульних» назвах рубрик тих сюжетів (ситуацій), котрих виділяв Ж. Польті, їхнє універсально-культурне підґрунтя, тобто, категорії граничних підстав та коди, проглядає доволі чітко, хоча перші очевидним чином репрезентовано лише у сюжеті «Богоборство» з конкретизацією «Смертний та безсмертний» (31). *Вітальна* КГП простежується у сюжеті номер 12, де йдеться про покращення умов *життя* через досягнення мети чи отримання певної цінності – життєвих благ, грошей (кодифікація категорії життя трансформованою *аліментарністю*), згоди на шлюб (*еротичне* кодування *вітальності*) тощо. *Мортальна* КГП у «чистому» вигляді репрезентована у сюжеті «Втрата того, кого любиш» (36) при специфікації її *еротичністю*.

Повна базова формула «*життя – смерть – безсмертя*» за всіма ознаками, має бути присутня у сюжеті номер два – «Спасіння, звільнення» (Deliverance) – адже рятуються від якоїсь серйозної небезпеки, що передбачає наявність всіх членів даної формули. І дійсно, сам Ж. Польті, уточнюючи суть даного сюжету, говорить, що його змістом є *порятунок* від смертельної кари чи від смертельної небезпеки взагалі [13, p. 21].

Утім, наявність категорій граничних підстав у «чистому вигляді» у виділених Ж. Польті сюжетах є явищем достатньо нечастим, їхня переважна більшість ґрунтується на відповідних світоглядних кодах у їхньому поняттєвому втіленні (щоправда, при повній відсутності *аліментарного* коду).

Так, *агресивно* кодована *мортальність* чи просто *агресивність* лежать в основі таких сюжетів, як «Відплата злочинцю чи супернику» (3); «Помста за смерть рідних чи близьких» (4); «Переслідування, погоня» (5); «Страшне лихо» з конкретизацією – «Переможений ворог» (6); «Стати жертвою жорстокості, нещастя» (7); «Заколот, бунт» (8); «Зухвала заповзятливість» з конкретизацією «Небезпечні пригоди» (9); «Викрадання силою», особливо жінок та дітей (10); «Ворожнеча, неприязнь до родичів» (13), «Змагання, суперництво між рідними людьми» (14); «Фатальна необачність» з конкретизацією «Жертва» (17); «Невільне вбивство» (19); «Самопожертва за ідеал, віру» (20); «Самопожертва за близьких людей» (21); «Необхідне принесення у жертву того, кого любиш» (23); «Суперництво між вищим та нижчим» (24); «Честолюбність, амбітність» з конкретизацією – «Яка привела до злочину» (30).

Інформаційний код чітко проявляється в сюжетах «Загадка» як невідоме знання (11); «Безумство» як викривлене мислення, або спотворено сприйнята чи передана інформація (16); «Узнавання про безчестя того, кого любиш» з конкретизацією «Змушене покарання, страта того, кого любиш» (27); «Судова помилка» як прийняття правничого рішення на хибних інформаційних підставах (33); «Каяття» з конкретизацією «Жертва» як визнання себе винним (34); «Загублений та знайдений» (Recovery of a lost one) як перехід від незнання про місцезнаходження шуканого до знання про це одне (35) тощо.

Еротично кодованими сюжетами є «Смертоносний адюльтер» (15); «Невільний любовний гріх» з незнання, включно з інцестом (18); «Шалена пристрасть, заради якої жертвують усім» (22); «Перелюбство, адюльтер» (25); «Злочини кохання» як свідоме порушення сексуальних табу щодо інцесту та інше (26); «Завади кохання» як табуювання *еротичного* коду (28); «Коханець-ворог» (29); «Помилкові ревнощі» (32)

Слід зазначити, що Ж. Польті, як і всі наступні «класифікатори» сюжетів чи мотивів, зустрівся з труднощами, визначеними тим, що реальний текст зовсім не завжди

«утискується» у вузьку «шпарину» поняття-рубрики. Змістовно виражені сюжети дуже часто містять у собі переходи від однієї рубрики до іншої, накладаються та змішуються (контамінують) один з одним. Іноді ця неоднозначність сама проявляє себе у назві рубрики. Наприклад, контамінація різних кодів можна угледіти в сюжетах за номером 15 – «Смертоносний адюльтер» та за номером 29 «Коханець-ворог» тощо, де *еротичний* код поєднано з *агресивним*. Ту ж саму основу має сюжет «Вбивство з необережності (незнання)» (19), який демонструє поєднання *агресивного* та табуйованого *інформаційного* кодів. У сюжеті номер 29 «Узнавання про безчестя того, кого любиш» з конкретизацією «Змушене покарання, страта того, кого любиш» *агресивний* код контамінує відразу з обома щойно названими кодами – *еротичним* («кого любиш) та *інформаційним* («узнавання»).

Одначе часто-густо додаткові універсально-культурні смисли підведених Ж. Польті під класифікаційні рубрики сюжетів стають очевидними тільки за умов взяття до уваги його додаткових зауважень, конкретизацій та фіксацію їхніх різновидів, що він зробив через розбиття сюжетів на підгрупи «А» та «В» з наступною нумерацією.

<Яким чином> універсально-культурне підґрунтя тієї чи іншої рубрики починає ясніше проступати при врахуванні цих зауважень та конкретизацій, можна проілюструвати на прикладі першого сюжету – «Благання». Спочатку видається, що тут мова йде цілковито про *інформаційний* код, коли один персонаж, прохач, передає іншій особі відомості про бажану для нього дію з молінням діяти саме таким чином. Але з першого ж пояснення, що до нього вдається Ж. Польті (А-1. Fugitives Imploring the Powerful for Help Against Their Enemies) стає зрозумілим, що той, кого переслідують, молить про допомогу, тобто, фактично, про *порятунок* «від ворогів». Драматизм ситуації посилено ще й тим, що той, могутній і впливовий, від кого залежить порятунок, не відразу погоджується надати допомогу, чому й доводиться звертатися до нього з емоційно загостреними благаннями [13, p. 16].

В інших прикладах до цього сюжету Ж. Польті базова універсальна формула так явно вже не проглядає, хоча, можливо, на мотиві порятунку просто не було зроблено акценту, а головна увага зверталась на палке прохання про спасіння. У деяких інших прикладах базова формула проступає в її завершеному варіанти, коли, приміром, той, хто зазнав аварію корабля, просить притулку (В-1. Hospitality Besought by the Shipwrecked). Ця людина вже врятувалася, тобто, базову формулу у цьому сюжеті вже реалізовано, але їй потрібен прихисток, щоб оговтатись після морської катастрофи. Іноді базова формула втілюється лише у своєму неповному варіанті, коли все закінчується смертю персонажу, як, скажімо, в прикладі, де прохач молить про притулок саме для того, щоб спокійно померти (А-3. Appeals for a Refuge in Which to Die). Отже, легко пересвідчитися, що звернення до уточнень, якими супроводжує свої класифікаційні процедури Ж. Польті, дозволяє виявити раніше не очевидну КГП-структуру виділених ним сюжетів.

Ця структура починає виказувати себе ще повніше, якщо звертатися до прикладів, що їх допроваджує Ж. Польті у вигляді додатків до певних рубрик. Приміром, таким додатком до другого сюжету є казка «Синява Борода», де йдеться про те, як молода дружина врятувалась від неминучої смерті від рук патологічного жінковбивці за сприяння братів та сестриці.

Розгортання ситуації виникнення смертельної загрози та її відведення відбувається тут на підставі *еротичного* коду (дівчина *закохалася* у чоловіка с синявою бородою), і далі – у межах *інформаційного* коду (закоханість виникла після близького *знайомства* з ним; ситуація загрози утворилася після порушення заборони *заглядати* у таємний прикомірок, де вона *побачила* жахливу картину; ключик, яким дівчина

відкрила його двері, весь час *виказує*, що ним скористалися; дівчина врятувалась лише завдяки здійнятому *ґвалту*, крикам про допомогу тощо).

Очевидно присутнім тут є також *агресивний* код, іноді – в контамінації з кодом *інформаційним* (демонстративно *виставлені* скривавлені трупи вбитих Синявою Бородою попередніх дружин – результат насильства; на ключику весь час виступає кров – *свідчення* насильства; сам жахливий чоловік налаштований на насильство щодо своєї дружини вкрай рішуче, весь час *закликаючи* її скоріше йти до нього – *намір* здійснити насильство і т. і.).

Всі ці коди маркують *мортальність* у її здійснених або можливих модусах. Здійсненими є *мортально-агресивні* дії щодо попередніх дружин Синявої Бороди, а можливі та нейтралізовані – щодо останньої благовірної психопата. У цілому ж йдеться про *відведення загрози* від потенційної жертви (у тому числі – від можливих майбутніх дружин) та *ствердження її життя*, що говорить про наявність в цьому сюжеті розгорнутої базової формули, композиційно доповненої її «обірваною», неповною версією в оповіді про загиблих попередніх дружин («життя – смерть – ...»), що служить прийомом для підкреслення серйозності існуючої загрози та для посилення значущості позбавленні від неї.

Можна навести багато прикладів того, як назва, запропонована Ж. Польті, фактично приховує реальне КГП-структурування твору в межах та на підставі базової універсальної формули, і в цьому випадку вирішити нашу дослідницьку задачу можливо лише за умов звернення до посилань Ж. Польті на ті чи інші літературні твори, де даний сюжет реалізовано. Розглянемо, приміром, сюжет номер 35 «Загублений та знайдений (герой)» чи «Повернення загубленого (героя)» (Recovery of a lost one).

Серед художніх текстів, котрі, на думку Ж. Польті, написано на цей сюжет, він називає «Діти капітана Гранта» Жюля Верна. Дійсно, пошуки капітана Гранта, які закінчилися щасливо, складають центральний стрижень усієї оповіді. Але так само безсумнівно, що йому загрожувала смертельна небезпека, з якої він <вийшов живим>. І «Повернення загубленого героя», по суті, є нічим іншим, як подолання ним смертельних ризиків, борня зі смертю та, зрештою, виживання. Тому назва, що її дав даному сюжету Ж. Польті, не відображує тієї глибинної основи, на котрій від вибудувався.

Більш того, універсально-культурна формула як інваріант тексту може багаторазово помножуватися, і згаданий твір є чи не найліпшим прикладом такої мультиплікації. Взагалі, «Діти капітана Гранта» становить собою типовий оповідальний текст номадичного типу, коли, на відміну від предметного втілення базової формули у землеробських народів, вона постає не як опис життя, смерті та відродження божества чи героя, аналогічних життю, смерті та весняному пробудженню рослинності, а як нескінчений ланцюг пригод авантюрного героя, що зустрічає на своєму шляху різного ґатунку смертельні перешкоди, втрачає своїх супутників, зазнає прикростей тощо, але у кінцевому підсумку виходить живим, успішно подолавши всі загрози смерті. Серед цих творів у першу чергу як приклад можна назвати «Уліс», і недаремно важкі пригоди називають «одіссеями». [див. про це докладніше: 8].

Для підтвердження нашої думки розглянемо твір про капітана Гранта під даним кутом зору детальніше.

Виловлена в Ірландському морі пляшка містить записку, яка повідомляє, що під час морської катастрофи врятувалося лише троє членів екіпажу – капітан Грант та два матроси, котрим вдалося вибратися на невідому землю. Отже, після загибелі корабля троє людей врятовуються, і це дає нам першу повну розгортку базової формули, де зачином постає повідомлення (*інформаційний* код).

Проте уцілілі мореплавці перебувають у безвісті, і, можливо, їхньому життю загрожує смерть від голоду чи інших небезпек на невідомій землі. Тому яхта «Дункан» виходить у море з метою знайти уцілілих в аварії, і тим остаточно врятувати. Саме по собі це плавання, без сучасних систем оповіщення про шторми, без двигунів, лише під вітрилами, становило суцільну загрозу для відважних мандрівників, і долання ними безкраїх просторів океанів та морів відбувається під реальною щоденною загрозою загибелі через шторм, викидання корабля на скелі тощо. Загибель у морі дуже ймовірна, а вдале завершення плавання проблематичне, через що формула у вигляді «життя – загроза життю» постає як домінантна тональність усієї оповіді аж до її щасливого фіналу з остаточним порятунком від загроз смерті та весіллями.

Ситуація загрози життю та її відведення надалі відтворюється в творі не один раз. Так, під час землетрусу в Чилі зникає Роберт. Виявляється, його ухопив величезний кондор. Влучний постріл збиває птаха, і Роберт успішно рятується. У пампасах мандрівникам загрожує смерть від спраги, але вони відшукують воду і рятуються. Під час пошуків води вночі на трьох мандрівників нападає зграя червоних вовків, але завдячуючи коню, їм вдається уникнути загибелі. Невдовзі у річковій долині подорожан застає бурхлива повінь, але їм удається залізти на розкидисте горіхове дерево, якого ярий потік не зміг вирвати із землі. На ньому вони влаштовують привал, навіть розводять багаття (тимчасове відведення загрози). Але вночі ураган усе ж таки валить дерево, проте воно пливе, пристає до берега, і людям удається щасливо порятуватися.

Після повної пригод подорожі Австралією, де їм загрожували бандити, герої потрапляють до Нової Зеландії, звідки є регулярні рейси на Європу, куди вони, вже втративши надію на успіх у пошуках капітана, прагнуть повернутися (через що загроза його загибелі у невідомій землі актуалізується, він залишається без допомоги). Самі ж пасажири яхти у такий спосіб (просторове переміщення) уникають усіх небезпек, що їх вони спіткали і яких ще можуть зустріти на своєму шляху, і тим самим, нарешті, <начебто> остаточно <відводять> всі зазнані та ще незнані загрози для свого життя. Але не так сталося, як гадалося. У Новій Зеландії їх хочуть з'їсти (*аліментарно-агресивна мортальність*) тубільці, але завдяки спритності Роберта їм удається втекти і тим позбавитися від такої жахливої загрози. Через кілька днів шляху вони дістаються східного узбережжя, де на березі бачать групу тубільців, котрі їх переслідують. Мандрівників рятує неочікувана поява «Дункану», команда якого допомагає їм відірватися від переслідувачів та <врятуватися>. На острові, де герої воліли залишити у покарання зрадника та заколотника, котрий перешкоджав їм в усьому, геть чудесним чином віднаходиться капітан Грант із супутниками, і таким чином їх остаточно врятовано. Яхта повертається до Шотландії, і тепер, після такої кількості кошмарних небезпечних пригод, життю героїв вже нічого не загрожує. На повне щасливе завершення оповіді деякі її герої одружуються.

Неважко переконатися, що основна світоглядна формула присутня тут як смисловий фундамент усієї оповіді. Тому без вагань можна припускати, що у різних її специфікованих варіантах на кшталт «життя – загроза життю – відведення загрози», чи «життя – смерть – відновлене життя», «життя – замах на життя – порятунок», «життя – тимчасова смерть – нове народження», «життя – мертвий сон – пробудження», «життя – життя в утисках та негараздах – відроджене повноцінне життя у щасті та статках», «життя – смерть – метаморфоза як життя в іншому, трансформованому вигляді», «життя – смерть – смерть смерті» тощо ця формула репрезентована й в інших класифікованих Ж. Польті, і не тільки ним, основних оповідальних текстах, але прозорою вказана обставина стає лише за умов змістовної експлікації змісту творів на ці сюжети.

Даний висновок стосується й іншої, теж доволі популярної версії основних світових сюжетів Хорхе Луї Борхеса («Чотири оповідання»), на думку якого існують усього чотири світових історії – про штурм та захист міста (Іліада), про повернення (Одіссея), про пошуки (золотого руна, золотих яблук) та про самогубство бога (**О**дин зі скандинавської міфології та Христос).

У першому сюжеті мотив порятунку представлено у вигляді «подвійного заперечення» – смерть долається через смерть, порятунок (виживання) одних відбувається за рахунок загибелі інших. Саме так виглядає суть подій Троянської війни, якщо їх окинути загальним поглядом. Виживання, перемога еллінів (данайців та ахейців) уможливлюється внаслідок загибелі, поразки троянців (тевкрів) [6, с. 234]. Базова формула втілена тут переважно в *агресивному* ключі, хоча сильним є й мотив кохання (*еротичний* код).

Оповідь про повернення Одіссея відтворює вказану формулу також через опис смертельних загроз, що їх так щасливо уникає герой, переважно через *агресивний* (наприклад, кіклопи) і суттєво – *еротичний* коди (приміром, Кірка). В «Одіссеї» <один за одним> гинуть майже всі супутники Улісса, в той час як сам він виходить з небезпеки живим. Відбувається певна мультиплікація героїчних персонажів, які концентруються довкола центральної фігури оповіді. Загибель стає фатальною долею супутників основного героя, у той час як сам він у будь-яких перипетіях рятується. Поступово, за ходом розгортання пригод, число цих супутників зменшується, аж поки Одіссей не опиняється на самоті.

Через це основна базова формула однією своєю частиною (*мортальністю*) пов'язується з епізодичними діючими особами, а другою (*іммортальністю*) – з основним героєм [6, с. 234]. Ясон також зазнає різного роду випробувань задля отримання бажаного руна – скажімо, за чаклунської допомоги коханки Медеї оре поле вогнедимними биками, приспавши змія-охоронця, і теж залишається, зрештою, живим. Здобуття золотих яблук Гесперід є одинадцятим подвигом Геракла – одного з багатьох важких подвигів, що він їх робив на вимогу царя Еврисфея, котрий посилав його на неминучу смерть, але герой завжди повертався живим.

І вже цілком розгорнутою базова формула втілена у вселенській драмі Христа та неодноразово репрезентована у Біблії в цілому, де у її загальній структурі універсальна базова формула розгортається тут принаймні тричі:

А. 1). Народження (творення світу та людей): 2) Життя людей в Раю та на Землі; 3) Смерть людей через потоп; 4) Спасіння (виживання) частини людства.

В. 1) Народження (Різдво) Ісуса Христа; 2) Земне життя Ісуса Христа; 3) Хресна смерть Ісуса Христа; 4) Воскресіння Ісуса Христа як перемога над силами смерті.

С. 1). Нове народження (спасіння людей після потопу); 2) Неправедне життя людей; 3) Загроза вічної смерті грішному людству; 4) Спасіння людей у Христі, відродження у Дусі Святім та одержання перспективи вічного життя та перемоги над ворогом – смертю [6, с. 240-241].

Складна будова християнського віровчення передбачає й певні моменти, що відображують тимчасове домінування *мортальної* категорії, як, наприклад, старозавітне розуміння потойбічного існування померлих у вигляді жалюгідних тіней у шеолі, у слизький пітьми могил, серед огидних гробаків, проте цей мотив не є для даного вчення вирішальним. Християнин жахається смерті, перед якою тремтів у Гетсиманському саду Сам Христос, але він, натхнений великою обітницею Тог**о**, Хто є Словом (*інформаційний* код), Любов'ю (*еротичний* код) та Хлібом (*аліментарний* код) у страху Божому (*агресивний* код) живе на цьому світі великою надією на спасіння (*безсмертя*).

***

II. **Сім сюжетів Крістофера Букера**

Крістофер Букер у своїй праці «Сім основних сюжетів» число базових світових сюжетів значно зменшив, звівши все їхнє розмаїття до кількості, заявленій у назві книги. Їхнє дослідження він вважає вкрай нагальним, оскільки саме на їхній основі, як на нього, написано всі художні твори світу, в тому числі багато з найвідоміших у світі казок [11, p. 215].

Необхідно зазначити, що при обстоюванні власної точки зору К. Букер зробив декілька важливих уточнень. Він пише, що істина ні в якому разі не є настільки простою, як на це могла б схилити та легкість, з якою ми виявляємо обмежене число основних сюжетів. Очевидно, не було б вірним твердження, що кожну казку або розповідь можна акуратно і з механічною точністю підвести під той чи інший базовий сюжет – інакше ми всі повинні були давно помітити цей факт, і художні тексти навряд чи були б для нас настільки нескінченно різними і чаруючими, якими вони є насправді.

Надалі він окреслює ті можливі складнощі, які утруднюють виявлення у художньо-літературних текстах того чи іншого «базового» сюжету. По-перше, у деяких з них спостерігається накладання основних сюжетів один на одного. По-друге, є багато творів, котрі включають до себе декілька основних сюжетів одночасно, ба навіть є невелике число таких творів, котрі містять всі сім сюжетів одночасно, як, наприклад, «Володар Кілець». По-третє, є й такі оповідальні історії, які сформовані тільки частиною базового сюжету. Більш того, є, по-четверте, й такі тексти, де розгортання оповіді тим чи іншим чином йде «не так, як треба», коли основний базовий сюжет, що лежить в їхній основі, настільки добре приховано за особливими формами його маніфестації, що цей твір дуже важко однозначно звести до одного з семи цих одних [11, p. 5-6]. Втім, не дивлячись на наведені вище уточнення та зауваження К. Букера щодо неприпустимості спрощеного розуміння його позиції, підсумковий результат його розвідок полягає все ж таки у тому, що основних базових сюжетів є тільки сім, а саме:

1) «Подолання Чудовища» (Overcoming the Monster); 2) «З грязі у князі» (Rags to Riches); 3) «Пошуки пригод» (The Quest); 4) «Подорож та повернення» (Voyage and Return); 5) «Комедія»; 6) «Трагедія»; 7) «Відродження» (Rebirth).

Всі ці основні сюжети розгортаються, за К. Букером, у п’яти фазах, дещо відмінних у різних сюжетах, проте в цілому вони складаються з 1) етапу, що передує настанню загрози, 2) її першої, ще не дуже тривожної появи, 3) тимчасового її послаблення, далі, 4) стадії посилення загрози впритул до смертельної небезпеки та її 5) відведення, зникнення чи знищення.

Показово, що, як це стане видно з нижче проведеного аналізу універсального сюжету, у підсумку К. Букер відмовляється від п’ятичленної конструкції та схиляється до «тріади», виключаючи другу та третю стадії, що в цілому відповідає будові <нашої> основної світоглядної формули.

У першому наближенні явний універсально-культурний підтекст мають не всі з виділених цим автором сюжетів. Перший з них, «Подолання Чудовища», має прозоре *агресивне* кодування, оскільки тут йдеться про результати боротьби, позитивні для героя і негативні для його супротивника – Чудовиська. Тому стосовно останнього можна твердити про наявність *мортальної* КГП, а стосовно переможця – повної розгортки базової світоглядної формули в одній з її специфікацій, а саме, «*життя – смерть (загроза смерті) – безсмертя (уникнення загибелі)*». Загальний фінал цього базового сюжету полягає у тому, що смертельну небезпеку, котра нависла над героєм, було відведено, і він вижив. Це підтверджує сам К. Букер, присвячуючи цьому сюжетові дві глави – власне «Подолання Чудовища» та

«Чудовище і бентежне уникнення смерті».

Другий сюжет, «З грязі у князі», на перший план виводить *вітальну* категорію, оскільки в ньому йдеться про життя, власне, про такі його позитивні зміни, коли злиденне животіння змінюється на соціально високе життя у статку та добробуті. Ця КГП кодифікується тут *аліментарним* кодом у його широкому значенні.

Третій сюжет, «Пошуки пригод», лише натякає на його *агресивне* кодування, але за будь-що у даному випадку йдеться про звитяжне життя на противагу життю обивательському, суцільно миролюбному, без турбот та небезпек. Через це даний *агресивний* код маркує тут *вітальну* категорію як активно-наступальне життя у звитягах, подвигах та героїчних вчинках.

Четвертий, п'ятий та шостий сюжети не виказують свій універсально-культурний зміст наочним чином, його експлікація явно потребує проведення спеціального дослідження, але, втім, у глибинному значенні терміну «трагедія», завжди пов'язаною із насильницькою загибеллю героїв, явно простежується *агресивно-мортальна* контамінація.

Останній, сьомий сюжет, центрується довкола фінального члена базової світоглядної формули, *безсмертя*, але такого, що мовчазно передбачає наявність всіх інших її складових. Адже «rebirth» як «нове народження» очевидно припускає народження «старе», перше, яке природно трансформувалося у життя, згодом перерване, але щасливо відновлене.

Мимохідь зауважимо, що К. Букер при поняттєвому позначенні декотрих з названих категорій граничних підстав часто вдається до вживання евфемізмів, використовуючи замість відповідних термінів, що позначають смерть та життя такі слова, як «пітьма» («темна сила», «тінь») та «світло».

Не дивлячись на доволі прозору репрезентацію категорій граничних підстав та світоглядних кодів навіть просто у назвах більшості з тих сюжетів, що їх К. Букер визнав «основними», виявлення структуризації текстів, які є змістовним втіленням цих сюжетів, категоріями граничних підстав та кодами, потребує окремого розгляду, до чого ми й приступаємо.

***

II.1. ***Подолання Чудовища***

У цьому сюжеті розгортається драматична боротьба героя зі «страшною персоніфікацію зла», і це розгортання, пише К. Букер, зазвичай проходить через п'ять етапів. Хоча на першій стадії, «Очікування» (Anticipation) та «Заклику» (Call), чудовисько спершу сприймається начебто здалека, і у ньому бачать не більше, ніж якусь смутно небезпечну дивину, втім, у деяких текстах його руйнівна сила може бути продемонстрована відразу. Поступово, коли Чудовище вже реально загрожує співтовариству, країні, королівству чи людству в цілому, тоді герой відчуває «Заклик» протистояти йому.

На «Спокійній стадії» (Dream Stage), коли Герой або ще просто розшукує Монстра, або він сам до нього наближається, видається, що поки що все йде добре. Небезпека ще не сприймається як реальна, вона далеко, і наші почуття через це розслаблені. Стадія «Краху надій» (Frustration) дає, нарешті, зіткнення Героя з Чудовиськом віч-на-віч. Через надприродну силу Почвари Герой виглядає крихітним і безпомічним, і здається, що Монстр уже переміг його. Остаточне випробування починається на «Жахливому етапі» (Nightmare Stage). У страшному бою більше шансів перемогти, як видається, має Чудовище. Але у самий розпал протистояння, коли все вже начебто втрачено, ситуація міняється на протилежну. На стадії «Бентежне уникнення смерті і загибель Чудовиська» (The thrilling escape from death, and death of the Monster)

йдеться про те, як в останній момент Монстр чудесним чином зазнає смертельного удару, його повалено, а тих, хто підпав під його темну силу, звільнено [11, p. 48-49].

Цілком очевидно, що попереднє визначення даного сюжету як такого, де базова універсально-культурна формула репрезентована у повному обсязі, підтвердилося. Втім, вона тут у деяких своїх частинах дублюється. Оскільки Чудовище спочатку Героєві безпосередньо не загрожує, то її середній член (смертельна небезпека) має відношення до об'єктів агресії Монстра – групи людей, королівства, людства в цілому. Проте самі вони цій біді не протидіють – за них це робить Герой, і тільки під час вирішального двобою загибель стає для нього реальною загрозою. Тим більше вражаючою стає перемога сил життя над силами смерті, що небезпека ця була не удаваною. Балансування Героя на межі життя та смерті під час агону емоційно гостро підкреслює значущість його перемоги.

Отже, універсально-культурне підґрунтя даного сюжету в межах базової формули виглядає так:

«Життя» (Героя, Спільноти, Чудовища») – «Загроза смерті» (Спільноті, Герою) та «Смерть» (Чудовища) – «Безсмертя» (перемога Героя та порятунок Спільноти).

Ця формула в останній своїй частині маркована *агресивним* кодом для героя та *нульовим* кодом для спільноти, королівства чи держави, котрі сам**і** участі у боротьбі не брали і своїм порятунком мають завдячувати тільки войовничому Героєві. Крім того, більш детальні класифікації у межах КГП-підходу тут вбачаються також у «Заклику» (до бою), який ґрунтується на контамінації *інформаційного* та *агресивного* кодів.

II.2. ***З грязі у князі***

Основний зміст цього сюжету полягає у розповіді про те, як молоді безвісні герой або героїня, що жили в бідності, стають багатими та щасливими. Цей їхній шлях вгору, зазначає К. Букер, не завжди є простим, і більшість оповідей на цей сюжет, за винятком найпростіших версій, розгортається через низку стадій. Першою з них є етап «Початкове убозтво вдома» і «Заклик». Тут ми вперше знайомимося з молодими героєм чи героїнею в їхньому визначально приниженому і нещасному стані, як правило, в них вдома. Найбільш очевидна причина їхніх страждань полягає у тому, що їх оточують темні злорадні сили, які зневажають ними та принижують їх. Ця стадія закінчується, коли хто-небудь закликає героїв вийти у широкий світ.

Герой чи героїня даного сюжету на наступній стадії «У світі – перші успіхи», не дивлячись на певні випробування, що вони їх зазнають, вже досягають першого, поки що скромного, успіху, але це стає передвістям їхньої можливої щасливої долі. Вони можуть вперше познайомитися з принцом або принцесою чи навіть у чомусь випередити своїх «темних» конкурентів, але ще неповною мірою.

«Головна криза: всі раптом йде не так» – третя стадія розгортання сюжету «З грязі в князі». Темна сила раптово повертається, Герой або Героїня розлучаються з тією чи тим, хто став для них важливішою/шим за все на світі, і вони сповнені відчаю. Через те, що раніше їхня доля покращувалася, а тепер все пішло на шкереберть, і вони безсилі що-небудь поправити, це – найгірший момент долі героїв у даному сюжеті.

На четвертій стадії «Незалежність і остаточне випробування» герої задля здобуття вільного стану повинні пройти останнє випробування. Зазвичай це битва з деяким потужним темним персонажем, що стоїть між ними та їхньою метою, і в цьому полягає кульмінація всієї оповіді. Тільки тоді, коли випробування успішно пройдено і темні сили повністю усунені з їхнього життя, для героїв, нарешті, відкривається вільний шлях для руху до заключної стадії.

Остання, п'ята фаза сюжету «Заключне поєднання, завершення і виконання» показує, як герої отримують кінцеву винагороду, чим є, як правило, шлюб з принцом або принцесою. Вони також можуть отримати у винагороду королівство, природа якого не прописана, але ясно, що воно є розвиненою державою, яким вони будуть правити мудро і добре. Оповідь, таким чином, завершується ідеальним станом цілісності, що триватиме вічно в майбутньому («вони жили довго і щасливо») [11, p. 65-67].

Глибинна базова структура даного сюжету тут також спирається на світоглядну формулу «*життя – смерть – безсмертя*», але у даному випадку у дещо ускладненому варіанті. Розповідь відразу починається з опису ненормального життя героя чи героїні – воно не вільне, утиснуте. Втім, вочевидь, колись воно було свобідним, і хоча можливі й такі оповіді, де герої живуть під тиском ворожих істот від самого свого народження, ми знаємо, що, як правило, це відбувається внаслідок якоїсь прикрої події – смерті матері з наступним одруженням батька з чужою жінкою, котра пригнічує пасербицю і таке подібне. Тому *агресивне* кодування *вітальності* тут присутнє від самого початку, коли розповідь розпочинається зі змальовування картини життя героїв, але життя насильно пригніченого, у злиднях та убогості. І винними у цьому є деякі ворожі постаті, котрі гноблять героїв. Через це базова формула тут відразу розпочинається з *вітальності*, кодованої *агресивністю*. Отже, даний сюжет нібито «виносить за дужки» попереднє нормальне життя героя чи героїні, відразу починаючи з опису життя в утисках. Тому за умов врахування цієї мовчазно гаданої ланки формули вона виглядатиме так:

(«Нормальне життя») – «Життя в утисках» – «Життя, часткове звільнене від утисків через вихід в світ зі щасливою життєвою перспективою»

І нехай у даному випадку звільнення від притисків відбулося у пасивний спосіб, шляхом простого «виходу в світ», перед персонажами, раніше поневоленими, відкриваються манливі обрії вільного життя у любові та добробуті. З цього моменту базова світоглядна формула знову починає працювати. Сп'янілі від почуття отриманої свободи закохані герої зазнають страшного удару, коли вся їхня життєва перспектива перекреслюється темною силою. Тепер простого «виходу у світ» вже недостатньо, героям слід докласти активних зусиль, щоб відвести від свого майже повноцінного життя неочікувану загрозу. Формула наразі отримує такого вигляду.

«Життя, часткове звільнене від утисків з щасливою життєвою перспективою» – «Загроза цьому життю» – «Відведення загрози через боротьбу з темними силами та життя при владі, у статках та коханні».

Як бачимо, ідея ствердження життя, конкретно – у статках та разом з коханою людиною, може реалізовуватися у сильному та послабленому варіантах. У першому з них фігурує той важливий момент, котрого ми вже бачили у першому сюжеті – боротьба за своє щастя з «темними силами». У послабленому варіанті оповіді ми бачимо, що звільнення від утисків, укладання шлюбного союзу, життя у добробуті можна досягти шляхом простого видибування з під влади темних сил через безпосередній «вихід у світ».

Накладання двох варіантів змістовного втілення базової формули в одному сюжеті посилює драматизм усієї оповіді, коли успіх, що був, здавалося, вже так близько, вислизає з рук, і перед героями починає глибочіти така смертельна прірва, у порівнянні з якою попереднє життя у злиднях визирає справжнім щастям.

Подібне «подвоєне» функціонування базової формули через «коливальні» зміни успіху на невдачу та навпаки, К. Букер зафіксував у поняттях «згортання та розгортання». Він пише, що <тут>, як і в сюжеті про подолання чудовиська, ми бачимо, що на найглибшому рівні сюжет «З грязі в князі» розгортається через чергування фаз згортання та розгортання. На початку герой або героїня зазнавали відкритого

приниження і навіть переслідування. Поступово, виходячи в світ, вони вже можуть мати сподівання на позбавлення від знущань та мають перші, ще скромні успіхи. Але це раптово закінчується шоком головної кризи, що вводить нове згортання. Потім знову відбувається поступове розширення, мірою розвитку їхньої зрілості, поки не настає кульмінаційне випробування, коли згортання стає найбільш важким. Тільки після цього ми можемо бачити завершення випробувань та остаточне звільнення, яке дозволить героям вийти тріумфаторами наприкінці оповіді, возз'єднатися та завоювати винагороду, яка дає їм відчуття повного виконання сподівань на щасливе життя, яке буде тривати нескінченно і в майбутньому [11, p. 67].

До цього ще можна додати, що повнота життя, якого, зрештою, досягають герої, теж описується в термінах *агресивності*, хоча і позбавленої відвертого насильства і ворожості – адже відносини панування та підкорення, які мають місце в управлінні будь-якою державою, хоча і передбачають покарання порушників законів та тих, хто зазіхає на її існування, у даному сюжеті пом'якшені вказівкою на те, що правління героями отриманим ними у винагороду королівством буде «мудрим та добрим». Крім того, опис повноти життя у добробуті дає культивоване *аліментарне* кодування *вітальності*, а щасливий любовний союз коханців демонструє наявність у специфікації *вітальності* ще й *еротичного* коду. До всього цього прибавляється також поєднання категорії *життя* з послабленою *іммортальністю* – адже це життя героїв у добробуті та коханні буде ще й довгим, чи, як прямо сказано в тексті, «триватиме нескінченно».

Втім, аналіз даного сюжету К. Букером цікавий ще й тим, що він згадує і такий його варіант, який є «уламком» від повного сюжету. Мова йде про так звану «темну» варіацію сюжету «З грязі в князі», де герой або героїня, намагаються піднятися з низів, але з тих чи інших причин це їм не вдається [11, p.67]. В такий оповіді базова формула теж репрезентована лише частково, без своєї фінальної позитивної частини.

II.3. ***Пошуки пригод***

Цей сюжет, за всіма ознаками, криє в собі достатньо повно репрезентований набір категорій граничних підстав та кодів, не дивлячись на доволі розпливчасте його «титулування» (ясно, що «пригоди» – це завжди небезпека, але заради чого герой їх шукає – з назви невідомо). К. Букер, розкриваючи зміст даного основного сюжету, перш за все вказує на пов'язаність його з прагненням героя до деякої далекої, дуже важливої мети, і поки її не буде досягнуто, належної розв'язки оповіді не відбудеться. Основна історія пошуків розгортається через ряд таких етапів:

У першій стадії, «Поклик» (Call), йдеться про гнітюче та нестерпне життя героя у деякому «місті руйнації та смерті» (city of destruction). Герой відчуває поклик до змін, вважаючи, що виправити ситуацію може лише довга та непроста подорож. Він обирає важкий шлях до своєї мети, досягнення якої оновить його життя.

Подорож (Journey) становить другу стадію сюжету. Герой і його супутники вступають у ворожу місцевість, проходячи низку небезпечних для життя випробувань. Вони зустрічають жахливих чудищ, яких необхідно подолати, зазнають спокуси, перед яким слід встояти тощо. Кожне з цих випробувань закінчується хвилюючим уникненням небезпеки. Під час іспитів герої мають певний час для перепочинку, коли вони зустрічаються з гостинними персонажами, отримують допомогу або пораду, часто від «мудрих людей похилого віку» або від «красивих молодих жінок». На цьому етапі герою іноді доводиться робити подорож у підземний світ, де він тимчасово переступає поріг смерті і має корисні контакти з духами минулого, які дають йому вказівки про те, як досягти своєї мети.

На третій стадії – «Прибуття та крах надій» герой досягає своєї цілі, але до кінця його історії ще дуже далеко, тому що тепер, на рубежі його мети, він бачить нові, ще страшніші, ніж це було, перешкоди між ним та предметом його жаготи, яких треба подолати, перш ніж його прагнення здійсняться.

«Заключні випробування» дають четвертий етап розгортання даного сюжету. Герой повинен пройти останню серію випробувань (часто три), щоб довести, що він дійсно гідний винагороди. Оповідь досягає кульмінації в останній великій битві або випробуванні, які можуть бути найбільш небезпечними з усіх вже пройдених. Нарешті, на п'ятій стадії під назвою «Мета» (Goal) герой, благополучно уникнувши смерті на попередній стадії, отримує у винагороду королівство, принцесу або скарб, котрі цілком міняють його життя, разом із гарантією, що це обновлене життя подовжуватиметься й у майбутньому [11, p. 83]

Універсально-культурну формулу у даному сюжеті можна побачити вже у першій його стадії – «Поклик». Як і в попередньому сюжеті, герой живе у пригніченому стані, який його не задовольняє. Вихід з такого стану герой вбачає у залишенні того *мортального* міста, де він живе. У такий, щоправда, пасивний спосіб, герой заперечує «руйнацію та смерть», що є визначальною ознакою цього міста. Той же самий засіб, просторове пересування, розцінюється ним як шлях до *оновлення* його власного життя. Щоправда, все це має вигляд наміру, котрий ще тільки повинен здійснитися, і сприяє цьому усвідомлення ситуації, заклик до змін (*інформаційний* код). Отже, ми бачимо таку формульну зв'язку:

«Життя в утисках та під тінню смерті та руйнації» – «Заперечення такого забарвленого у кольори смерті життя» – «Життя оновлене, вільне».

На другій стадії універсальна формула конкретизується у переживання героєм смертельних небезпек, з яких він, зрештою, виходить живим. Чудовиська випробовують героя на силу (*агресивний* код), а оскільки у всіх випадках герой уникає смерті, то тут ми бачимо пряме втілення глибинної базової формули «*життя – загроза життю (з боку монстрів) – відведення загрози, виживання (через перемогу над чудовиськами*)».

Серед засобів порятунку героя є поради мудрих старих людей або духів підземного царства, що кодифікує порятунок ще й *інформаційністю*. Сама ж оповідь про подорож у підземний світ також свідчить про наявність в основі й цього епізоду повної розгортки базової формули – адже щоб попасти туди, герой має тимчасово «померти», а повернення його в «цей світ» передбачає його неодмінне […] *оживлення*. Гостинність «помічників» демонструє табуйований *агресивний* код, а «спокуси», вочевидь, пов'язані із жінками – так само заперечений *еротичний* код. У цілому ж на даній стадії базова формула співпадає за своїм втіленням із першим сюжетом:

Життя» (Героя) – «Загроза смерті» (Герою від Потвор) та «Смерть» (Чудовищ) – «Безсмертя» (перемога Героя над Чудовищами)

Третя та четверта стадії є лише мультиплікаціями відтвореної на другій стадії ситуації виникнення смертельних загроз для життя Героя та вдалого їх подолання, і тому наша формула змістовно тут залишається без змін, міняються лише, можливо, персоніфікації цих загроз.

Відносно п'ятої стадії слід зазначити, що ініціальний спонукальний мотив пошуку пригод – незадовільний життєвий простір – є зовсім необов'язковим. До мандрів героя може підштовхнути бажання отримати скарби, одружитися, звільнити принцесу, посісти високу посаду тощо – тобто, все те, що герой, зрештою, на цій завершальній стадії й отримує.

Іншими словами, життя героя не тільки врятовано і оновлено, воно набуває ознак позитивної повноти через казкове багатство (трансформований *аліментарний* код) та *безсмертя* у родовому сенсі, як подовження в дітях через шлюб з принцесою, чи у сенсі соціальному – як особистісне втілення усієї громади на королівському троні, що перевершує внаслідок цієї соціально значущої ролі будь-які параметри індивідуально-одиничного життя окремої людини і з її біологічною смертю не закінчується. Окрім цього, КГП *безсмертя* втілена у фінальній частині сюжету в тому, що здобута повнота життя має гарантію подовження у майбутньому.

Таким чином, розуміння повноцінного життя описується у термінах *аліментарності* (багатство, скарби), *еротичності* (одруження) та *агресивності* (владарювання), а усвідомлення цієї обставини Героєм, що й визначає його прагнення до такого повноцінного життя, дає *інформаційний* код.

II.4. ***Подорожі та повернення***

Цей сюжет розповідає про подорожі героя з «цього», «нормального», на «той», «ненормальний» світ з неодмінним поверненням. Оповідь розгортається таким чином:

Перша стадія «Очікування» (Anticipation) та «попадання» в інший світ показує, як молоді, наївні, з дуже обмеженим досвідом герої, стають більш активними і шукають щось таке, що, зрештою, виносить їх у дивний світ, з яким вони ніколи не мали справу до цього.

На стадії «Первісне захоплення» (або «Спокійна стадія») відбувається їхнє знайомство з цим бентежним, але вкрай загадковим і незнайомим світом. Хоча воно може бути хвилююче цікавим, але це ніколи це не буде місцем, де вони почуватимуть себе як вдома.

Третя стадія – це стадія «Краху надій», фрустрації. Настрій цікавої пригоди поступово змінюється на стан розчарування, відчуття краху надій та гноблення. Загроза (Shadow) стає все більшої та тривожною.

На четвертій, «Жахливій стадії» загроза (Shadow) стає настільки домінуючою, що це, здається, становить серйозну небезпеку для виживання героя або героїні. Як і слід було очікувати, на п'ятій стадії відбувається бентежне уникнення загрози і повернення героїв. Коли загроза стає занадто серйозною, герої повертаються у той світ, з якого вони прийшли [11, p. 105-106].

Особливістю даного основного сюжету є, по-перше, доволі розпливчаста фіксація природи тих загроз, що їх зазнають герої, а по-друге – відсутність активного протистояння небезпекам з їхнього боку – вони просто тікають назад, додому. Тим не менш оскільки вказані небезпеки все ж таки визначаються К. Букером як такі, що становлять <грізьбу> для життя, то світоглядна формула у її такому конкретизованому варіанті також очевидним чином наявна:

«Життя» – «Загроза життю» – «Уникнення загрози (через втечу від неї)»

Єдиний код, який тут репрезентовано очевидним чином – це *інформаційність*, адже героям цікаво пізнавати дещо нове, невідоме, загадкове та незнайоме.

II.5. ***Комедія***

Достатня невизначеність таких сюжетів, як «Комедія» та «Трагедія» змушує К. Букера робити при їх аналізі відповідні зауваги. Він зазначає, що сутність сюжету «Комедія» не може бути узагальнена так само, як це робилося відносно інших сюжетів, тому що тут слід враховувати деякі його варіації. Але попри це він все ж таки виділяє певний інваріант, твердячи, що суть даного сюжету завжди полягає у тому, що у всіх його варіаціях ми бачимо людей у ситуації плутанини, зніяковіння та невизначеності, котра,

коли все сплітається у кошмарних кудлай, стає все нестерпнішою. Нарешті, сприймання раніше неадекватно зрозумілих речей різко змінюється, ситуація дивовижним чином трансформується, і всі сходяться у радісному союзі.

Ключем до розуміння комедії, – пише він далі, є, таким чином, перехід між двома загальними станами. Перший, що зберігається протягом більшої частини оповідання, є своєрідними сутінками, у яких нічого не зрозуміло, де не видно дійсної суті людей, і неясно, що з цього усього вийде. Другий стан полягає в «узнаванні», «усвідомленні ситуації», «порозумінні» (Recognition), коли в кульмінації оповіді темну постать викривають, і все стає прозорим та зрозумілим. Кожен справжній характер і особистість розкривається, всі дізнаються, хто є його чи її власною «половинкою». Те, що було розділеним, стає тепер цілим, і ніщо не символізує це більш повно, ніж союз героя і героїні [11 , p. 150].

Порівнюючи «Комедію» з іншими, вже розглянутими сюжетами, К. Букер відмічає, що, як і в них, ми бачимо тут домінування протягом більшої частини оповіді загрозливої темряви (Shadow), котре наприкінці досягає кульмінації, і тоді тут так само відбувається обернення ситуації, чудове звільнення, і оповідь завершується цілковитою повнотою своєї реалізації [11, p. 151]. У «Комедії» немає такого фіналу, як це має місце у більш ранніх типах оповідей, коли ворожі щодо героя або героїні персонажі знищуються, хоча і в ній деякі сліди цього залишаються у вигляді викриття або вигнання супротивників.

Задля пояснення своєї позиції К. Букер наводить приклад, котрий дає можливість краще збагнути відмінності сюжету «Комедія» від інших сюжетів. В цій оповіді ми бачимо героя, який закохується в красиву героїню. Вона теж любить його і, незважаючи на сильну протидію батька, який вважає героя «соціально нижчим», вони одружуються. Але герой мимоволі ображає ревниву, озлоблену третю особу, яка стає головною темною постаттю оповіді. Ця постать бажає помстися і натякає герою, що його молода дружина не вірна йому. Він демонструє хустку, яку нібито дав героїні її коханець. Герой скаженіє від люті.

Якщо б це була комедія, тоді після того, як неясність та плутанина досягли кульмінації, через «узнавання» ситуації та «порозуміння» між героями сюди було б внесено ясність, і стало б відомо, хто насправді втратив хустку, а темну постать було б викрито. Герой з жалем визнав би, що він страшенно образив дружину. Після цього вони, нарешті, помирилися б, і все скінчилося благополучно. Проте ми всі знаємо, що ця історія так не закінчується, тому що в ній не було <«узнавання»> (Recognition). Тому «Отелло» – не комедія, і це приводить нас до наступного сюжету, «Трагедії» [11, p. 152].

Тобто, ми бачимо, що динаміка наростання загрози, її заперечення та відновлення позитивного стану в «Комедії» також присутні. Відмінність змістовного втілення базової світоглядної формули в «Комедії» від її втілень в інших сюжетах полягає в тому, що загроза, небезпека, смерть відводяться не шляхом їхнього реального подолання, а, після певного прояснення ситуації через отримання істинної інформації. *Інформаційний* код тут, як бачимо, грає ключову роль, даючи можливість перетворити загрозу на дещо несерйозне з наступною розрядкою напруги у фінальній стадії через сміх. Сама ж формула набуває тут такого вигляду:
«*Життя*» – «*Загроза життю*» – «*Відведення загрози через прояснення ситуації*».

II.6. ***Трагедія***

На відміну від комедії, ситуація, завдяки якій для героїв виникає загроза, в трагедії не проясняється, і все закінчується їхньою смертю. Тут йдеться, – пише

К. Букер, не про природну смерть «сповнених літами» героїв, а про їхню «неприродну», або, як ми кажемо, трагічну кончину [11, p. 153]. Звичайно, це не означає, – продовжує він, що величезна маса оповідей, котрі закінчуються насильницькою смертю, мають однакову глибинну модель. До такого фіналу можна прийти багатьма маршрутами. «Трагічне закінчення» мають і попередні сюжети в їхніх «темних» (негативних») версіях. І у власне трагедіях ми знаходимо значну різноманітність в їхніх основних формах та моральних акцентах, що унеможливлює зведення їхньої глибинної структури до якоїсь однієї простої формули.

Одначе, на думку К. Букера, в трагедії ми можемо виділити один такий конкретний тип оповіді, що формується певною моделлю настільки наполегливо, що помилитися у її визначенні неможливо. Задля підтвердження своєї думки він звертається до п'яти відомих творів, написаних за різних культурних умов і з відмінними цілями. Це грецький міф про Ікара, німецька легенда про Фауста, «Макбет» Шекспіра, оповідання позаминулого століття Р. Стівенсона і сучасний роман В. Набокова «Лоліта» [11, p. 154]. Далі К. Букер по-черзі розглядає всі названі твори, виділяючи в них п’ять спільних стадій:

На стадії очікування герой перебуває у деякому стані неповноти, його думки націлені на майбутнє з надією на деяку незвичайну винагороду. Потім герой вчиняє таку волю, котра визначає напрямок усіх його наступних дій (наприклад, Фауст підписує договір з дияволом, Гумберт хоче втопити матір Лоліти, але негаданий нещасний випадок з нею і без цього дозволяє йому реалізувати свої педофільскі перверсії). На цій другій, «Спокійній стадії» деякий час майже все для героя складається неймовірно добре. Він отримує ту винагороду, про яку мріяв, і, здається, все йому «сходить з рук».

З початком стадії «Краху надій» (Frustration) справи майже непомітно починають йти не так, як треба. Герой не може знайти собі місця, він починає відчувати розчарування, і задля подальшого досягнення мети він заходить все далі і далі, і це утягує його у брудні справи безповоротно. Тут може появитися «темна фігура», котра в якийсь неясний спосіб починає погрожувати йому. Згодом герой втрачає контроль над станом справ, його охоплює відчай – ворожі сили і доля обертаються проти нього. Це – «Жахливий етап» оповіді. Нарешті, п’ята стадія «Знищення або бажання смерті» показує, що герой гине – або через дію сили, яку він накликав на себе, або через заключний акт насильства, що прискорює його смерть (наприклад, вбивство або самогубство) [11, p.157]

Основна глибинна модель в структурі трагедії, за К. Букером, показує, як люди можуть загрузнути у таких діях, котрі, зрештою, призводять до їх неприродної смерті. Все це є наслідком падіння героїв, їхнього насильницького заперечення усього довкола них [11, p. 192].

Здавалося, що в цьому основному сюжеті базові світоглядна формула присутня лише в «обломленому» вигляді, коли все закінчується смертю героїв, часто – насильницькою:

«Життя героїв» – «Смерть героїв» – «_ _ _ _ _ _ »

Одначе тут слід вирізняти героя негативного та позитивного. Вищенаведений варіант формули поєднує загибель позитивного героя від рук чи за інтриг героя негативного та смерть самого цього негативного героя. Одначе загибель останнього є для спільноти формою відведення можливих наступних смертельних загроз, що їх міг би принести даний недобрий персонаж. Через це смерть негативного героя постає як певне звільнення від небезпеки, що дає повну розгортку базової формули:

«Життя позитивного героя» – «Загроза його життю від героя негативного» – «Смерть позитивного героя» – «Смерть негативного героя» – «Відведення через це загрози подальших смертей позитивних героїв»

Але й за умов падіння негативних героїв трагедії у цей жахливий морок, уточнює К. Букер, вони іноді можуть спробувати знайти в собі сили для руху у зворотному напрямку, так, щоб світло знову просяяло крізь їхню похмуру сутність. Втім, у трагедії це повернення до світла може відбуватися лише частково, і воно є недостатнім, щоб здолати сили темряви, котрі у підсумку змітають геть героя чи героїню. Проте, існують й такі оповіді, де підйом від темряви до світла має своє тріумфальне завершення. Це приводить нас до наступного і останнього з основних сюжетів – «Відродження» [11, p. 192]. Іншими словами, відведення загрози подальших смертей, <позбавлення> від негативного героя може відбутися через його переміну, коли він викоренить в собі всі ті риси, що призвели до трагедії.

Цей суттєво значущий момент такого типу оповідальних текстів у свій час окреслив Ю. М. Лотман, на думку якого західний роман в основному описує сімейне життя, у той час як російський роман – життя суспільне. Перший заснований на архетипі «Попелюшки», що змінює свій статус у незмінних соціальних умовах, другий концентрується навколо змін світу героєм і зв'язаних з цим його власних змін. Він виступає одночасно як рятівник цього світу, і як його руйнівник. Ця функція героя накладає на нього визначені стереотипні структури, коли він у своїх діях змушений проходити крізь пекло, гинути і потім воскресати до нового життя [6, с. 247]. Втім, подібний варіант реалізації повної розгортки світоглядної формули радше притаманний такому основному сюжету, як «Відродження».

II.7. ***Відродження***

Прикладом казок на сюжет «Відродження» К. Букер вважає «Сплячу Красуню», «Білосніжку», «Царівну-жабку», «Сніжну королеву» та інші. Герой або героїня підпадають під дію злостивого закляття, внаслідок чого перебувають у деякому «замороженому стані» жалюгідного існування (Living Death), як от фізичне чи духовне позбавлення волі, мертвий сон, хвороба або які-небудь інші форми чар. Потім деякий персонаж допомагає їм звільнитися від цих наслідків ворожого чаклунства [11, p. 194].

Всі ці тексти мають, вважає цей дослідник, таку основну послідовність: 1) Молодий герой чи героїня потрапляють під владу (Shadow) злої (Dark) сили; 2) Деякий час здається, що все йде досить добре, загроза, можливо, відступила, 3) але у кінцевому рахунку вона наближається, набирає повну силу, і герой чи героїня ув'язнюються у стані жалюгідного існування; 4) це триває протягом довгого часу, і вже здається, що темна сила повністю перемогла; 5) але нарешті вершиться чудесне позбавлення від такого стану, і воно приходить, якщо закутою у ньому є героїня – від героя, або, якщо в цьому стані перебуває герой – від молодої жінки або дитини [11, p. 204].

Перше, що тут кидається в очі, так це відсутність у К. Букера розгляду того напрямку розвитку подій, котру було заявлено наприкінці аналізу «Трагедії». Ми не бачимо тут позитивного переродження негативного героя. Звільнення «живих трупів» (Living Death) від цього запаморочного стану відбувається не ними самими, а іншими героями – в залежності від того, кого звільняють від чар – героєм, героїнею чи дитиною.

Водночас неважко помітити, що у сюжеті «Відродження» базова світоглядна формула репрезентована у повному обсязі, хоча сама смерть та форми її загрози виписані тут К. Букером вкрай розпливчасто. Її персоніфікує якась неясна «темна сила»,

хоча, по суті справи, це нічого не міняє. Стан, у якому перебувають герої (фізичне або духовне ув'язнення, мертвий сон, хвороба та, часто, й власне смерть, що вважалася незворотною, але виявилася тимчасовою) є видами заперечення нормального життя, до якого <героїня>, скажімо, Спляча Красуня, у чудесний спосіб, іноді досить екзотичний, як в оригіналі казки – через злягання Героя з нею, мертвою (який, за В. Я. Проппом, робить з нею «гріх» – f-5), щасливо повертається. Отже, ця формула як універсально-культурне підґрунтя даного сюжету, виглядає таким чином:

«Життя героїв» – «Смерть героїв (у послаблених варіантах – стан мертвого сну тощо)» – «Безсмертя» (відродження мертвих героїв чи звільнення їх від майже мертвого стану)»

Узагальнюючи, можна твердити, що дана специфікація базової формули тут..не виходить за межі її «короткого» варіанту «Життя – Смерть – Безсмертя», а форми звільнення від майже смерті чи реального мертвого стану можуть бути репрезентовані *еротичним* кодом (злягання, алегорично – поцілунок) чи табуйованим *агресивним* кодом (наприклад, висмикування веретенця).

Завершуючи розгляд семи основних сюжетів К. Букера, важливо зауважити, що, як і в деяких інших випадках класифікації інваріантних структур текстів культури, наприклад, у Ольги Фрейденберг, ця процедура у роботі, що ми її зараз розглядаємо, проведена не досить коректно. Це проявляється, зокрема, у наявності однакових класифікаційних понять у різних рубриках, приміром, «Подорожі». У хоча в англійській мові є смислові нюанси у виразах «journey» (переважно сухопутна подорож) та «voyage» (переважно морська подорож), мова все рівно йде про просторове пересування героїв, якому, приміром, у В. Я. Проппа взагалі відводилась роль допоміжного елементу структури казки.

Крім того, назви деяких стадій розгортання сюжетів фактично не відображують того змісту, що ними позначається. Так, п'ята стадія розгортання сюжету «У пошуках пригод» – «Мета», по суті мала б називатися «Досягнення мети» тощо. Невдалими, як на нас, є назви сюжетів «Комедія» і «Трагедія», оскільки вони, по-перше, традиційно вважаються жанрами, а не окремими сюжетами, і, по-друге, такі назви основних сюжетів абсолютно нічого не говорять про зміст кореляційних оповідей та їхню універсальну основу, яку вивів при їх розгляді у відповідних розділах К. Букер.

До безсумнівних надбань К. Букера слід віднести розуміння ним тієї обставини, що кожен з семи основних сюжетів у свій спосіб репрезентує дещо спільне, що лежить у самому осерді оповідей [11, p. 7]. Це вкрай важливе твердження стосується не тільки його суто пропедевтичної сентенції, що при будь-якій спробі дослідити найбільш глибокі моделі, <які> формують літературні тексти, ми рано чи пізно приходимо до того важливого факту, що, не дивлячись на розмаїття мільйонів оповідальних історій, у них можливі лише два фінали – вони закінчуються або тим, що чоловік і жінка поєднуються в коханні, або смертю [11, p. 153].

Хоча тут ми вже бачимо у К. Букера фактично ідентичний нашому, хоча і вкрай спрощений, універсально-культурний підхід до глибинних інваріантів текстів, який ґрунтується на *мортальній* КГП (неповна формула) та на *еротичному* кодуванні *вітальності* та *іммортальності* (оскільки у такий спосіб окрема людина подовжує власне життя через нащадків, тобто, досягає безсмертя у роді), він на цьому не зупиняється і йде ще далі, прагнучі виявити спільний для всіх семи основних сюжетів універсальний сюжет, до розгляду чого ми й переходимо.

***

III. **Універсальний сюжет К. Букера**

Як ми щойно переконалися, запропоновані К. Букером типологічні сюжети мають у своїй основі повний набір категорій граничних підстав та відповідних світоглядних кодів у їхній універсально-культурній формульній зв'язці. Більш того, універсально-культурний зміст легко виявити й у тих сюжетах, яких, як він, за власним зізнанням, взагалі не торкався. Це «спеціалізовані», за його висловом, сюжети на кшталт «Міфів творення», що пояснюють, як світ почав існувати, або сюжет «Таємниця», що лежить в основі детективів [11, p. 215].

Неважко побачити, що в основі міфів творення лежить *генетивна* КГП, що нами було детально проаналізовано в окремій роботі [4], а детектив будується не тільки на табуйованій *інформаційності* (таємниця), але й розслідуванні (культивований *інформаційний* код) зазвичай кримінального злочину, як правило, вбивства (*мортальна* універсалія). Думку про тайну як основний зміст детективу задовго до К. Букера висловлював Т. Кестхейи [3]. За ним, головною категорією детективу виступає таємниця, відповідь на яку разом з письменником шукає і читач, тоді як *мортальный* момент, найчастіше – убивство, <є, як правило, заданим> від самого початку, часом – поза рамками оповідання (КГП-аналіз структури детективу див.: [5, с. 117]). Дана обставина говорить про те, що, як і слід було очікувати, й ті сюжети, які не увійшли до кола аналізу К. Букера, також несуть у собі універсально-культурний зміст.

Серед важливих методологічних питань пошуку інваріантних структур культурних текстів чи не центральне місце посідає проблема виявлення їхніх джерел. Як на нас, задовільне пояснення походження структуризації текстів культури категоріями граничних підстав та кодів не може спиратися на «теорію відображення», коли структуру цих текстів пояснюють тим, що вони є віддзеркаленням дійсності – соціальної, обрядової чи якоїсь іншої (В. Я. Пропп та всі його чисельні послідовники).

За цих обставин залишається без відповіді запитання про джерела структурування самої цієї «дійсності». Незадовільним є й інтерпретація структури того чи іншого дискурсивного тексту теорією «запозичення», оскільки і тут ніхто не може дати доступного пояснення, по-перше, завдяки чому саме так було структуровано «перший» текст, який потім чомусь почав «копіюватися» іншими культурами, а також, по-друге, чому одні культури здатні генерувати тексти, а інші – лише їх запозичувати.

З огляду на це нами було запропоновано концепцію автогенерування інваріантних структур культурних текстів, враховуючи ідентичність природжених основних екзистенційних установок людей всіх часів і народів, у результаті соціалізуючого та окультуруючого розвитку яких постають ідентичні у будь-якій культурі вічні філософські питання та однакові теми, сюжети та мотиви в літературі. Адже кожна людина, що прийшла в цей світ, неодмінно зустрінеться з питанням життя і смерті. Родова єдність людства обумовлює збіги у відповідях на це питання, що їх дає, зокрема, й світове красне слово.

Проте, нам довелось визнати, що сам «механізм» автогенерації універсально-культурних структур текстів культури ще недостатньо відомий, і поки що при спробах його детально розглянути він губиться у «таємничий» глибині «продуктивної здатності уяви» (І. Кант).

І що ж ми зустрічаємо у К. Букера? Він також твердить про неясність дії цих «механізмів», але <вже> щодо предмету свого дослідження – генерування семи основних сюжетів. За ним, ми фактично не знаємо, як цей чудовий процес працює в неврологічному аспекті, ми не можемо пояснити це фізично, ми навіть не можемо знайти, в якій саме

частини нашого мозку ця дуже складна діяльність відбувається. Сам факт повторення вказаних інваріантних оповідальних моделей (patterns) важко пояснити – зазначає він далі, але ясно, що є деякий механізм у психіці людини, який не тільки збирає уявні образи разом у ці моделі, але робить це таким чином, який показує, що вони розгортаються у відповідності до певних правил [11, p. 216].

Даючи, за прикладом К. Букера, певну самооцінку зробленого, зазначимо, що, на відміну від нього, ми не обмежились констатацією труднощів у виявленні глибинних «механізмів» генерування зв'язаних оповідальних текстів та їхньої КГП-структури, і не тільки висунули ідею про спонтанне самопородження останньої. Окрім цього, ми знайшли пряме чи непряме підтвердження даної думки у низці праць, автори яких з того чи іншого боку підходять до запропонованої нами концепції автогенерування універсально-культурної структури текстів культури.

До них відноситься, зокрема, аналіз підсвідомих чинників генерування та синтезу глибинних інваріантних сенсових структур текстів культури К. Юнгом та С. Грофом, теорія спонтанного самогенерування ідентичних КГП-структур в історико-політичній думці, казках та дитячій психології Гейварда Олкера, думки про автопороджуюче відтворення універсально-культурних смислів у роботі продуктивної здібності уяви у дитячій творчості Джанні Родарі та їх виявлення в письменницькій інтроспекції Миколою Носовим, та, нарешті, згадана тут останньою, але за своєю значущістю найбільш важлива – концепція «метафор первісної свідомості» Ольги Фрейденберг [6, с. 28-30, 269-278].

Вочевидь, існує певна логіка дослідження певного предмету, що визначається логікою самого цього предмету. Мабуть тому і тут ми бачимо певні збіги міркувань К. Букера з нашою позицією. Він теж вважає, що витоки базових сюжетів слід шукати у несвідомому шарі розумової організації людини, прямо і не зовсім вірно називаючи сім основних сюжетів архетипами (про автентичне розуміння К. Г. Юнгом архетипів як апріорних структурних форм змістовної свідомості, котрі ні в якому разі не тотожні символам, образам, а тим більше – сюжетам, а є лише динамічними факторами, що маніфестують себе в імпульсах, спонтанно, так само, як й інстинкти див.: 14, p. 67-92 та 6, с. 278]). У чому К. Букер безумовно правий, так це в тому, що ці «основні фігури та ситуації» «деяким чином несвідомо закарбовані у наших головах, так що ми не можемо уявити собі оповідальні історії у будь-якій іншій формі» [11, p. 215-216].

Ця «закарбованість» визначає особливості сприйняття оповідальних текстів, зокрема, казок, дітьми, котрі, за цим автором, вперше в ранньому дитинстві знайомлячись з ними, інстинктивно усвідомлюють, про що в них йдеться. Маленька дитина, – пише К. Букер, коли їй розповідають казки, може мати справу із зображеннями таких речей, яких вона ніколи не бачила у реальному світі, або яких ніколи не існувало, наприклад, чути оповіді про кровожерливих велетнів, тварин, що розмовляють, про вогнедимних зміїв тощо. Але дитина може відразу сприйняти ці міфічні істоти, оскільки символічна мова, якою подані ці оповіді, відповідає інстинктивним моделям, котрі вже запрограмовані в її підсвідомості [11, p. 216].

І тут, як бачимо, у нас с К. Букером співпадають методологічні ходи, він теж звертається до особливостей дитячої психології у сприйнятті казкових текстів. Утім, у цьому конкретному питанні у наших підходах існує й суттєва відмінність, котра полягає в тому, що, як на нас, діти не просто сприймають казкові тексти на підставі певних інстинктивних моделей, вони на підставі цих моделей здатні активно продукувати, а не тільки пасивно сприймати та «впізнавати» знайомі глибинні схеми. І запрограмованою в їхній свідомості є не символічна мова казкових історій, а притаманна усьому живому базова установка на подолання небезпеки, на виживання,

яка у людини набуває імагінативних, уявних форм прояву.

Через це діти в експериментах Дж. Родарі відтворювали базову універсально-культурну формулу на будь-якому запропонованому їхнім вчителем матеріалі, а маленька онучка академіка М. В. Поповича (для мене цей приклад вже став хрестоматійним) для утворення ситуації загрози та її успішного подолання штучно вводила в казку, яку перед сном розповідав їй дідусь, небезпеку в образі ніколи не баченої нею «стлашної саламандли» [6, с. 291-293].

Нагнітання моторошності є важливим моментом, необхідним для розгортки усієї світоглядної настанови на виживання, <яка без введення в дану уявну ситуацію> небезпеки, загрози не могла б <актуалізуватися>. В. Я. Пропп зафіксував цю необхідність у вигляді визначення початкових ситуацій <як> «біди» та «нестачі», і саме вони надають оповіді потужної динаміки та визначають загальну логіку цього розгортання – від смерті до життя, що К. Букер назвав рухом від темряви до світла (from shadow into light).

Але у своїй праці К. Букер робить ще один важливий пошуковий хід, котрий прямо перегукується з нашою концепцією категорій граничних підстав як універсалій культури – він прагне з розглянутих семи сюжетів вивести один-єдиний, як він його прямо називає, універсальний сюжет. Оскільки мій аналіз вказаних сюжетів К. Букера показав їхнє очевидне універсально-культурне підґрунтя, то, зрозуміло, слід очікувати, що й цей універсальний сюжет К. Букера прямо відповідатиме категоріям граничних підстав в їхній формульній зв’язці.

Дуже цікаво, що для виявлення універсального сюжету К. Букер не просто звертається до особливостей дитячого сприйняття оповідальних текстів, але й показово визнає давно зафіксовану нами щойно згадану потребу дітей у переживанні віртуального настраху та щасливого уникнення небезпечних для життя загроз (недаремно у всьому світі існує такий вид дитячого фольклору, як «страшилки») в якості важливого «сюжетоутворюючого» чинника.

К. Букер вірно вхоплює, що саме ситуація загрози життю (в його термінах – конфлікт, боротьба, зіткнення) та позбавлення від неї є прихованою структурою основних сюжетів. Він вважає її складовою людською природи, символічно репрезентованою у різних оповіданнях як «зла сила» (Dark Power). Саме вона становить ту базову модель, до якої діти «від початку інстинктивно прив'язані», і яка лежить в основі багатьох казок, котрі, «як правило, показово приймають форму подібної моделі».

У своїй найпростішої формі деякі з цих ранніх дитячих казок, такі, як «Кролик Пітер», «Червона Шапочка» і «Золотоволоска і три ведмеді», показують нам маленького героя або героїню, що живуть вдома з матір'ю. Потім вони виходять у таємничий зовнішній світ – сад, великий ліс, де зустрічаються із страшними постатями та опиняються перед обличчям смерті. Але в кульмінації оповідання герої врятовуються утіком, знаходячи порятунок вдома, при матері.

Таким, – відмічає К. Букер, є найпростіший варіант оповіді, і ми не випадково пов'язуємо його з казками, призначеними для дуже маленьких дітей. Але надалі дана проста модель розвивається, і це ми бачимо в таких казках, як «Джек і бобова стебелина» або «Гензель і Гретель». Знову дитина знайомиться з героєм або героїнею, що живуть у хатинці. І знову вони виходять у таємничий зовнішній світ, де заново підпадають під загрозу від страшних персонажів – гігантів чи відьом. І тут казкова історія доходить до такої кульмінації, коли здається, що герої ось-ось загинуть. Але суттєва відмінна річ, яку дитина бачить тепер, полягає в тому, що герой чи героїня здатні вже самі подолати сили зла. Вони самостійно, власними зусиллями мають знищити велетня чи відьму. Й їхньою нагородою, йдеться далі в оповіді, є не тільки уникнення смерті, але й отримання казкових скарбів. Проте навіть у даному випадку, оскільки ці казки все

ще призначені тільки для маленьких дітей, їхні герої, як і раніше, у фінальній частині повертаються до рідної оселі, що надає їм звичний захист.

Тільки з третього кроку до моделі, що розгортається, додається ще один важливий інгредієнт. У казках, таких як «Три грубих козла» (The Three Billy Goats Gruff) та «Троє поросят», оповідь знов починається з маленьких героїв, котрі живуть вдома з матір'ю. Підростаючи, вони також виходять у великий світ, де вони теж стикаються із страшною темною постаттю – з жахливим тролем, що охороняє міст (і не дає козлам пройти), або з великим недобрим вовком. І тут, завдяки сміливості і винахідливості, цим героям самим, у кінці кінців, вдається знищити ці кошмарні фігури (хоча, у казці про поросят двох з них було з'їдено). Але ми більше не бачимо того, щоб у фіналі казки після перемоги герої відступили б назад додому.

Головне тут полягає у зміні напрямку руху героїв – вони пересуваються вже не назад, а вперед. Перейшовши міст, козенята можуть розпочати нове життя, розкошувати солодкими травами на лузі, на схилі гори. Третє порося може жити довго і щасливо у своєму цегляному будинку, який успішно витримав напад вовка, бо, на відміну від своїх братів, він побудував його безпечним, з міцних матеріалів. Завдяки своїй перемозі над злою силою, цей герой вже сам для себе створює безпечний притулок у зовнішньому світі, де він може вільно жити своїм самостійним життям.

Нарешті, – продовжує К. Букер ми підійшли до тих казок, де ця модель розгортається до своєї цілковитої повноти. В «Аладіні» або «Білосніжці» ми знову бачимо, як молодий герой чи героїня виходять у світ і вступають у боротьбу з тією ж злою силою, яка триває протягом більшої частини казкової історії. Знову вони, нарешті, тріумфують та торжествують. Але їхня кінцева нагорода тепер набуває набагато більш конкретної форми, коли ми бачимо укладання шлюбу з красивою принцесою або прекрасним принцом та отримання царства на додачу.

На думку цього автора, ми тут бачимо, що в житті цих героїв здійснилася, мабуть, найбільш фундаментальна переміна, що взагалі буває у будь-якому людському житті. Їхнє життя почалося у безпеці, але тоді вони були ще дітьми і багато від чого залежали. Потім вони вийшли у великий світ, щоб протистояти всім видам випробувань і пригод. Зрештою, вони створили абсолютно нову надійну базу для власного життя, побравшись та пануючи у своєму власному маленькому королівстві. Перехід від дитинства до зрілості завершився. І засіб досягнення цієї мети полягав у тому, щоб вийти переможцем з боїв зі злою силою.

Підсумовуючи, К. Букер констатує, що ці казки мають ті основні елементи, що їх Аристотель визначив як «початок», «середина» і «кінець» оповіді. «Початок» у майже всіх типах оповідей показує нам героя або героїню у стані нерозвиненості, фрустрації, розчарування чи нездійсненності. Це робить їх нещасними та незрілими, що створює напруження та робить нагальною необхідність вирішення цієї проблеми, що й становить суть подальшої оповіді.

«Середина» оповіді показує, що герої рано чи пізно підпадають під владу злої сили, конфлікт з якою становить основну дію розповіді. «Кінець» дає розв'язку оповіді. З часом дія наростає до кульмінації, коли загрози досягають своєї вищої точки тиску на всіх задіяних учасників оповіді, і це відкриває шлях для повного обернення ситуації або розв'язання всіх її вузлів, коли сили зла буде повалено. Таким чином, – завершує він, у будь-якій оповіді, яка повністю завершена, основна модель (паттерн, картина) залишається однаковою. Темрява (фактично, смерть – О. К.), зрештою, долається, і світло (фактично, життя – О. К.) перемагає [11, с. 216-218].

Отже, у своєрідних термінах, з власними дослідницькими завданнями та цілями, К. Букер дійшов висновку, що універсальний сюжет, до якого сходять всі виділені ним

сім базових сюжетів, має в своїй основі категорії граничних підстав у формульній зв'язці. Вкрай цікавим є той момент у розвідках автора, що він не просто фіксує цю обставину, але розглядає у якості чинника утворення сюжетів наявну у дитячих казках трансформацію форм подолання загрози, визначену проективністю дитячого світосприймання у майбутнє, у повній життєвій перспективі. Іншими словами, базова світоглядна формула тут репрезентована не тільки у своєму категоріальному вигляді у такій поняттєвій формі, як «*нормальне життя – виникнення загрози для життя – ліквідація загрози для життя*», вона розширена до ідеї ствердження життя у всій цілісності та повноті її позитивних проявів.

І якщо В. Я. Пропп відтворив базову світоглядну структуру казкового тексту по суті мимоволі, ухопивши в порядку розташування казкових функцій наявність певної потрійної структури, але не вгледівши, що ця тріада підпорядковується загальній світоглядній формулі «життя – смерть – безсмертя», котра в даному конкретному випадку має специфічну конкретизацію в межах ідеї «*життя – загроза життю – відведення загрози*» [7, с. 104; 6, с. 153], то К. Букер чітко вказує на те, що інваріантом усіх згаданих типів казок є подолання смертельної загрози та ствердження життя.

Відмінності, що він їх бачить у різних типах казок, відповідних до віку дітей, полягають лише у засобах відведення загрози. Спочатку це є лише простим пасивним уникненням смертельної небезпеки через втечу та ховання під захистом матері у рідному будинку, потім – «активна оборона» через побудову власних засобів захисту, і, зрештою, наступальне подолання сил смерті через позитивне ствердження життя. Додамо лише, що це ствердження теж не виходить за межі КГП – воно відбувається через владарювання королівством, тобто, панування над іншими людьми (*агресивний* код) та одруження (*еротичний* код), хоча чимало казок завершуються рамковою приказкою, що казкар «там» теж був та «мед-пив пив» (*аліментарний* код).

І ще один важливий момент. К. Букер не був би прискіпливим дослідником, якби він, фактично виявивши, що структура типових сюжетів ґрунтується на формулі «*життя – загроза життю – відведення загрози*», не поставив би питання про те, як узгоджується цей висновок з оповідальними текстами, де герої гинуть, тобто, з таким основним сюжетом, як «Трагедія».

Сам К. Букер пояснює це таким чином. Як на нього, характер закінчення розповіді цілком залежить від того, як герой чи героїня ставляться до злої сили. Якщо вони залишаються в опозиції до неї, то у підсумку вони винагороджуються – отримують скарб, принцеса або принц звільняються від її влади тощо. Якщо ж герой чи героїня стають на бік злої сили (ототожнюють себе з нею), оповідь закінчується їхнім знищенням. Але навіть це відбувається згідно з тими ж правилами, які визначають завершення оповіді щасливим кінцем. Так, у багатьох текстах світло (життя – О. К.) торжествує – навіть коли головні персонажі гинуть, то для всіх інших все закінчується знайомим мотивом звільнення. Всі вони відроджується, і тут, так само, як в оповідях із щасливим кінцем, все увінчується перемогою життя [11, с. 218]. Прецінь, К. Букер вважає вказаний мотив торжества сил життя над силами смерті насправді таким універсальним, що він є наявним навіть в оповіданнях, де на героїв чекає згін.

Ця думка близька до нашої, але тут слід зробити декілька уточнень. По-перше, тексти, де головний герой гине, і на цьому все закінчується, є жанрово обмеженими. По-друге, цей сюжет може слугувати підкріпленню ідеї ствердження життя через відконтрастовування загибелі одного героя (негативного персонажу) на противагу виживанню іншого (позитивного персонажу), як це ми бачимо у двоходових казках типу «Мачушина дочка та пасербиця») По-третє, твори з таким печальним кінцем перш за все слід розглядати в контексті «текст – читач» чи «розповідач – слухач», оскільки і при

цьому основна формула зберігається, хоча виживання (безсмертя) тут має відношення до читача або до суспільства в цілому, «яке засуджує всі види агресивної девіантної поведінки з тим, щоб зберегти цінність цивілізованих норм людяності» [5, с. 117-118].

У дитинстві людина переживає досвід віртуального виживання, слухаючи казки про загибель та наступне відродження героя, а ставши дорослою, вона у даному випадку стверджує власне життя таким само уявним пере-живанням загиблих діючих осіб у трагедії чи детективі. Більш того, наші мас-медіа недаремно переповнені повідомленнями про наглі смерті, порнографічними (відверто-натуралістичним) відеозаписами або фотографіями скривавлених трупів з місць злочину, хворобливо-зацікавленими репортажами про аварії з постраждалими чи напади диких звірів на людей, розслідуваннями авіакатастроф і таке інше – не в останню чергу через цинічний розрахунок журналістів підняти рейтинг власного каналу, експлуатуючи цю людську «зачарованість смертю».

Дивлячись це, сидячи вдома в кріслі та попиваючи каву, обиватель тим самим відчуває себе ледь не як казковий персонаж, що у такий спосіб уникнув смертельної загрози, сховавшись у власному затишному будинку. На щось подібне вказував колись Еліас Канетті, але стосовно реального виживання, коли одним з найсильніших досвідів ствердження життя є досвід переможця, котрий стоїть на полі бою серед повалених мертвих супротивників, відчуваючи себе особливим, обраним – бо він вижив!

І, нарешті, по-п'яте, при аналізі таких суцільно «мортальних» фіналів оповіді слід мати на увазі наявність, якщо можна так сказати, «обломлених» сюжетів, сколків колись цілої розповіді з повною розгорнутою базовою світоглядною формулою, обірваною на другому її члені – смерті персонажа чи знищення предмета, як, скажімо, казки «Колобок» чи яєчко у «Курочці Рябій». Є також твори світової літератури, такі, як «Лісова пісня» чи «Гамлет» з його «типологією смертей», де універсально-культурна формула присутня неявно і потребує певної реконструкції.

У «Лісовій пісні», як нами вже відзначалося, універсальна базова формула в її тріадності репрезентована у творі за аналогією з природними циклами та в **о**бразі вогняного оновлення. Зимовий сон Мавки переривається навесні, коли вона не тільки пробуджується, але нібито заново народжується. Тіло Мавки у фіналі, засвітившись ясним вогнем, «вільними іскрами в гору злетіло», але вона знає, що залишений від нього «легкий пухкий попілець ляже, вернувшись, в рідну землицю, вкупі з водою там зростить вербицю, – стане початком тоді мій кінець» [6, с. 248]. Отже, тут смерть Мавки не є остаточною, її кінець стає її ж початком.

Відносно «Гамлета» можна сказати, що мортальна тема в цьому творі є визначальною. В якому ж виді тут реалізована універсальна тріада «життя – смерть – воскресіння?» Про це з усією визначеністю говорить відомий дослідник цього твору О. Анікст. За ним, Гамлет, утративши після смерті батька життєстійкість, перейнявшись почуттям помсти, відродився до нового життя. Ідея відродження тут знайшла втілення в *агресивно-мортальному* кодуванні, коли життя одного (відновлення до життя Гамлета) стверджується через смерть іншого (Клавдія), винного у загибелі того, з ким героя зв'язувалася до цього повнота життєвих сил (батька). Отже, заявлене споконвічне домінування КГП *смерті* тут лише акцентоване, тоді як сама ж загальна світоглядна формула, безсумнівно, є присутньою, хай і в перетвореному виді [6, с. 252].

Що стосується казок типу «Колобок», то вони належать до так званих «рекурсивних», «ланцюжкових» казок, де дійство регулярно повторюється. Насправді, у чому ж полягає це повторюване дійство у даній казці? У тому, що Колобок постійно рятується. Іншими словами, загроза життю (*вітальність*) через *аліментарно* кодовану *мортальність* (загроза бути з'їденим) весь час відводиться і все закінчується

щасливим спасінням (*іммортальність*). Отже, базова формула тут не тільки репрезентована в її повному варіанті, ця казка її ще й неодноразово мультиплікує. Одначе, зрештою, даний казковий персонаж гине, з чого виникають всі підстави для заперечення універсальності згаданої світоглядної формули. Що ж можна сказати з цього приводу?

«Колобок», де низка виживань героя врешті закінчується його загибеллю, несе в собі, як показав Микита Толстой, ідею порятунку від смерті. За ним, початкова невразливість Колобка, коли його не могли з'їсти звірі, визначена його пісенькою, котра є фактично «текстом творіння» (*генетив*), який сам по собі вже має захисну функцію (послаблена *іммортальність* в *інформаційному* коді з табуйованими *агресивністю* та *аліментарністю*). Окрім того, самі приговори-оповідання про «пристрасті» хліба, льону та інших рослин, до яких типологічно примикає й «Колобок», традиційно грали захисну функцію [6, с. 297-298].

Дана обставина знайшла прояв у казках у тому, що іноді смерть одного персонажу постає як необхідна передумова відродження іншого. Так, якщо у кумулятивній казці про Колобка повторення ситуації «загроза життю – порятунок», коли він вдало карбулявся від тих, хто хотів його з'їсти, врешті-решт, завершується його загином, то у казці про Вовка та цапенят загибель Вовка та розтинання його черева виступає як передумова повернення до життя з'їдених ним козеняток [7, с. 15-16]. Вочевидь, у витоках казки про «Колобка» також лежать подібні уявлення, коли його смерть поставала як жертовна, тобто, як така, що слугувала передумовою спасіння або відродження інших персонажів, особливо якщо врахувати, що хлібній жертві передували жертви тваринні, ще раніше – тварини тотемної (родоначальника).

Що до казки «Курочка Ряба», то за даними деяких дослідників (Н. Стекольнікової), її «канонічному» варіанту передував інший, де розбите золоте яйце веде до повного розладу звичного життя – дід з бабою плачуть, гуси гагакають, собаки брешуть, вовк виє, служниця цебра ламає, піп храм підпалює тощо. Це, фактично, постає як «світова катастрофа», викликана розбиттям зародка світу мишкою, що виконує роль трикстера, руйнівника встановленого світопорядку, космосу, Всесвіту в цілому. Вперше золотим розбите яйце в цій казці назване в обробці К. Д. Ушинського (1864), хоча в інших записах, за даним Н. В. Лозовської [9], воно «черно, пестро и багровисто» (Садовников) – чим не космос? М. Волошин з цього приводу зазначав, що просте яєчко, якого знесла Курочка Ряба для заміни розбитого золотого – це вічне повернення життя, невичерпне джерело відродження, минущий знак того яйця, з якого до часів виникає все суще» [2, с. 100].

Отже, є всі підстави вважати, що колись вкрай спрощена у викладі для дітей молодшого віку К. Д. Ушинським казка у минулому була оповіддю про те, як світовий порядок було створено, зруйновано, а потім відновлено. Таким чином, і тут ми бачимо функціонування базової світоглядної формули, через що такі казки не тільки заперечують, але, навпаки, підтверджують нашу позицію стосовно тотальної структуризації текстів культури тріадою «*життя – смерть – безсмертя (відродження)*».

На додаток до предметного розгляду основних світових сюжетів хотілось би зупинитися на деяких наших ключових методологічних засадах. Йдеться про запропоноване нами розрізнення предметної онтології текстів культури та мови їхнього аналізу («денотатів» та «концептів»). В одній з робіт ми вияснили, що більшість дослідників структури текстів культури імпліцитно застосовували КГП як мовний «концептний» інструмент опису дискурсивних структур (через наближення до неявного відтворення базисної світоглядної формули або шляхом введення «деструктивного», «гастрономічного» та інших близьких до запропонованих нами кодів) [6, с. 114-120].

Цей самий висновок можна зробити й стосовно підходів до реконструкції основних сюжетів світової літератури Ж. Польті та К. Букером. Річ у тім, що, в залежності

від обраного мовного «інструментарію», різні дослідники можуть класифікувати один і той самий обраний сюжет за відмінними рубриками, в залежності від того, який момент даного сюжету було ними визначено головним. Наприклад, в «Едипі» той же Ж. Польті звернув увагу на інцест з матір'ю, та відніс цей сюжет до рубрики номер 18 «Невільний любовний гріх».

Разом з тим цей сюжет можна було б віднести, за умов виділення в ньому у якості головної події батьковбивства, до рубрики номер 19 «Невільне вбивство (близького)». Взагалі, нічого не заважає якомусь автору ввести спеціальну окрему рубрику – «Батьковбивство», і він по-своєму правильно класифікував би даний сюжет. За очевидної присутності у ньому цих двох епізодів його, зрештою, можна одночасно віднести до двох класів, але такий подвійний зміст в інших сюжетах може бути не настільки очевидним, і через це їх часто відносять до якогось одного класу, тоді як при більш прискіпливому розгляді виявляється, що з однаковим успіхом його можна було б віднести до іншої рубрики. Показово, до речі, що у Ж. Польті переважна більшість сюжетів ґрунтується на *агресивному* коді, тоді як інші дослідники в аналізованих творах побачили б, можливо, зовсім інші змісти. Фактично, так воно часто й буває, внаслідок чого ми маємо доволі значну кількість не ідентичних покажчиків казкових мотивів та типів, класифікаторів сюжетів тощо.

У чому причина цього? Вона, як на нас, криється у тому, що автори даних узагальнююче-типологічних робіт звертають увагу не на глибинну структуру наративів, а на допоміжні, часто другорядні обставини її змістовного розгортання та предметного втілення. Так трапилося, зокрема, у Р. М. Волкова та В. Я. Проппа, котрі вводили багато зайвих елементів казкової структури, водночас проігнорувавши декотрі важливі одні.

За приклад візьмемо казку за номером 131 зі збірки О. Афанасьєва, визнану В. Я. Проппом однією-єдиною казкою, з якої походять всі інші, і яку він розбив на такі формалізовані епізоди: Цар, три дочки (початкова ситуація). Дочки відправляються гуляти (відлучка молодших), затримуються в саду (рудимент порушення заборони). Смок їх викрадає (зав'язка). Цар кличе на допомогу (клич). Три героя відправляються на пошуки (відправка). Три бої зі Змієм та перемога (бій – перемога), визволення дівиць (ліквідація біди). Повернення, нагорода.

Ми провели відповідну процедуру, прагнучі виявити глибинний інваріант даної «базової» казки. Для цього слід було з'ясувати, чи руйнується після вилучення того чи іншого епізоду її смислове ядро. Якщо це має місце, то даний епізод ми вважали необхідним елементом даної казки, якщо ж ні, то його зовсім необов'язково треба було фіксувати та описувати. Виявилося, що, наприклад відлучку дочок, що мали звичку гуляти в саду, не можна вважати структуроутворюючим елементом, оскільки їхнє викрадення могло здійснитися і з палацу під час сну, і під час їхньої хатньої роботи або бенкету тощо. Але, <як видається на перший погляд, сам**е**> викрадання дочок Змієм становить <тут необхідний> ключовий момент цієї казки, оскільки завдяки цьому епізодові до структури казки вводиться КГП *смерті*, що загрожує мирному *життю* і дає поштовх усій подальшій оповіді (див. докладніше: [6, с. 197-201; 7, с. 115-124]). <Проте, власне викрадання теж може бути замінене на інші способи створення ситуації смертельної загрози.>

Ми вже зазначали, що проведений нами аналіз казкового матеріалу на предмет виявлення значеннєвого ядра тієї або іншої казки показав, наскільки помилковим є підхід В. Я. Проппа. Скажімо, такі виділені ним казкові елементи, як «відлучка» або «нестача», що нібито служать умовою наступного наростання погрози та настання лиха, є лише поняттєвим одинично-предметним проявом сюжетного ходу, органічно необхідного для відтворення в тексті казки ідеї порятунку. Однак лихо або загроза життю героя може

наставати і без всякої відлучки, наприклад, коли негативні персонажі, скажемо, чорти, самі приходять до хати героїні. Тому, виходячи з пропповской логіки, потрібно було б до складу казкової структури ввести і такий елемент, як «прихід». Якщо ж спробувати дати відповідь на питання, про що саме йдеться в цій казці, то її головний зміст зводиться до оповіді, як царські дочки мирно собі жили-поживали, як потім їх життю почала загрожувати смертельна небезпека, і як, на щастя, цю небезпеку було усунуто. Підсумкова формула, що тут є головною та структуроутворюючою, проступає у вигляді тріади «*життя – смерть – безсмертя*» [6, с. 200].

<Таким чином,> [...] тут постає питання – чи є власне викрадання дівчат Змієм необхідним елементом казкової структури? Вочевидь, що ні. Адже видати дочок на поталу Змієві цар міг бути змушений через програш у війні з ним, дочки могли бути заручницями Змія, і перейти під його владу внаслідок невиконання царем-батьком якоїсь угоди, чи після того, як він не зміг відгадати загадки, зрештою, просто з незнання, помилки чи через свою глупоту або нетверезість і таке інше. Що ж тут є насправді інваріантним та головним? <Ним> є саме настання та наступне відведення загрози, що утворює стійку інваріантну структуру, ідентичну у багатьох казок, і саме на неї націлений наш дослідницький пошук.

Тепер уявимо, як підійшов би до типологічного аналізу цієї казки звичайний класифікатор (прикладів цього – безліч). Він міг би віднести її до класу «Викрадання» з підкласом «Викрадання Змієм». Можна було б також ввести такий «основний сюжет», як «Небезпечні прогулянки», або, і це ми бачимо у класифікаційних системах Ж. Польті та К. Букера, звернути головну увагу на епізоді пошуку царівен героями та зачислити даний сюжет до рубрики «Пошуки». Доводиться визнати, що саме у такий спосіб узагальнив все розмаїття оповідальних текстів Х. Л. Борхес, втім, здається, у нього ці міркування є не більше, ніж есейною замальовкою.

Коли узагальнююча типологізація сюжетів чи оповідальних схем спирається на їхні другорядні, поверхневі, видимістні складові, застосовуючи для цього відповідну аналітичну мову опису, аналіз останньої змушений наполегливо «пробиватися» крізь бідні та відвернені поняття, що позначають ці епіфеноменальні, вторинні явища. Тому, коли ми бачимо подібні вторинні узагальнення того чи іншого сюжету, зафіксовані у певних поняттях, то за цими поняттями ми повинні постаратися угледіти ще й їхню категоріальну підставу, а ще краще – підставу категоріально-граничну, далі якої оповідь вже не йде. Як ми вже зазначали, граничні підстави тому і є «граничними» та «підставовими», що далі їх вже нема куди рухатись, коли виражена ними глибина смислів, повнячись, доходить до крайньої надміри своїх проявів у своїй цілковитій вичерпаності [6, с. 265].

Ось чому категорії граничних підстав за їхньої реконструкції на цьому поняттєво-змістовному матеріалі дозволяють виходити на дійсно граничні, дійсно підставові рівні будови тексту, що сходять, зрештою, до ідентичного для всього людства культурного досвіду виживання, якщо тільки культуру розуміти як форму і процес специфічної трансформації природного початку на людське, суттю чого є «вирощування» людяного в людині, що одночасно робить культуру і засобом життєзабезпечення [6, с. 339].

З погляду методики такий процес виходу на кінцеві підстави будови даної конкретної оповідальної історії, казки Аф$_{131}$, може виглядати як пошук відповідей на цілком конкретні запитання – Чому прогулянки у саду є небезпечними? Задля чого Змій викрадає принцес? На що спрямовано пошуки героїв і чим вони мають увінчатися?

Прогулянки в саду є небезпечними тому, що місце це неспокійне, час від часу там вештається Змій, придивляючись, кого б підхопити та утягти до себе. А уносить він дівчат, маючи, за різними версіями, дві різних мети. За першою він просто голодний

і змушений у такий спосіб рятуватися від смерті від виснаження (*аліментарне* кодування *вітальності* для Змія та *агресивно-аліментарне* кодування *мортальності* – для дівиць).

Друга його мета – побратися з однією з них або, принаймні, просто швиденько злягти з ними через власну розбещеність. Це дає *еротичне* кодування *вітальності*, одне культивоване, з весіллям, а друге – табуйоване, поза межами культурних норм. Зрештою, герої відправляються на пошуки царівен саме для того, щоб врятувати їх від такої жахливої життєвої перспективи, <тобто, відвести загрози від *життя* (слабкий варіант *безсмертя*),> і засобом для цього служить сила (*агресивний* код).

Отже, відповіді на ці запитання вивели нас на окреслену вище універсальну сюжетну лінію, котра, зрештою, розповідає про те, як дівчата жили собі спокійним життям, гуляючи у саду, як для них виникла загроза смерті або збезчещення, і як її було відведено. Важливо зазначити, КГП *смерті* є вкрай важливим моментом оповіді, без нього вона втратила би весь свій сенс – адже без погрози смерті не було б і *перемоги* над нею. Уявимо собі казку, що просто розповідає про прогулянки дівиць у саду – кому б вона була цікава? [6, с. 265].

Утім, ця загроза могла б уособлюватися і в інші конкретні прояви смертельної небезпеки, і головне в адекватному аналізі глибинної структури тексту полягає у тому, щоб вказані уособлення не заступили собою істинний зміст оповіді, тут – її мотиву чи епізоду. У першу чергу слід мати на увазі суть події – настання власне смертельної загрози, не зупиняючись на описі форм її прояву – викраденні, взятті у полон, ув'язненні і т. і. В останньому випадку ми попадаємо у дурну нескінченість номінації кожної з утворених через таке узагальнення рубрик, на кшталт «Викрадення», «Взяття в полон», «У тюрмі» тощо, хоча за цим, в принципі, стоїть одна подія, котра, відтворюючи ситуацію смертельної небезпеки для героїв, динамізує подальше розгортання сюжету.

Тобто, за наявності «незмінного» ядра тексту, якого піддають такій обробці, результати класифікаційних процедур в залежності від обраної аналітичної мови опису можуть відрізнятися один від одного. Саме на це ми тут хотіли звернути увагу і наголосити, що предметом нашого аналізу були не тексти як певні «денотати» культурного дискурсу, а «концепти», або, іншими словами, ми досліджували не сюжети самі по собі, а аналітичну мову їхнього опису в працях Ж. Польті та К. Букера. Збіг відтвореної картини, коли виявилось, що базові світові сюжети більш-менш адекватно описуються за допомогою неявно застосованого чи методологічно відрефлексованого універсально-культурного підходу на підставі очевидного чи закамуфльованого понятійними утіленнями вживання категорій граничних підстав та кодів, дозволяє сформулювати наступні висновки:

1) Універсально-культурний метод аналізу базових світових сюжетів ще раз підтвердив свої евристичні переваги, оскільки розглянуті узагальнююче-типологічні підходи до сюжетів так чи інакше класифікують їх за допомогою неявного використання категорій граничних підстав та світоглядних кодів. Але наша позиції має суттєвіші переваги перед щойно розглянутими, оскільки вона спирається на свідоме застосування даної аналітичної мови опису для відтворення автентичної будови сюжетних схем;

2) Це застосування, зрештою, дозволило відповісти на питання, чи не становить універсально-культурна базова формула (схема) «*ствердження життя – подолання смерті – прагнення до безсмертя*», тобто, категорії граничних підстав у їхній світоглядній зв'язці, стійкий інваріант глибинної структури основних світових сюжетів? Отримана відповідь позитивна.

Щоправда, для нас цей результат не став неочікуваним.

Література

1. **Веселовский А. Н.** Поэтика сюжетов // **Веселовский А. Н.** Историческая поэтика – М.: Высш. школа, 1989 – 648 с. – сс. 300–307.
2. **Волошин М.** Аполлон и мышь (творчество Анри де Ренье // **Волошин М.** Лики творчества – Сост. В.А.Мануйлов, В.П.Купченко, А.В.Лавров – М.: Наука, 1988 – 382, [1] с. – сс. 96–111.
3. **Кестхейи Т**. Анатомия детектива – Будапешт: Корвина, 1989 – 262 с.
4. **Кирилюк А. С.** Универсалии культуры и семиотика дискурса. Миф – Одесса: Рось, 1996 – 142 с.
5. **Кирилюк А. С.** Универсалии культуры и семиотика дискурса. Новелла – О.: Астропринт, 1998 – 142 с.
6. **Кирилюк О. С.** Світоглядні категорії граничних підстав в універсальних вимірах культури – Одеса: ЦГО НАНУ / Автограф, 2008 – 416 с.
7. **Кирилюк О. С.** Універсалії культури і семіотика дискурсу. Казка та обряд – Одеса: Автограф / ЦГО НАН України, 2005 – 372 с.
8. **Кирилюк О. С.** Універсально-культурний зміст епічних міфопоетичних текстів // **Універсальні** виміри української культури – Одеса: ЦГО НАН України / Друк, 2000 – сс. 128-143.
9. **Лозовская Н. В.** Сказочный сюжетный тип: проблемы генезиса и структурного моделирования // **Кунсткамера**. Этнографические тетради-1995 – Вып. 8-9 – СПб., 1995 – сс. 258–262.
10. **Эккерман И. П.** Разговоры с Гете в последние годы его жизни – М.: Художественная литература, 1981 – 669 с.
11. **Booker C.** The Seven Basic Plots. Why we tell stories – N. Y.: Continuum, 2004 – 728 p.
12. **Polti G.** Les 36 situations dramatiqies – Paris, 1894 – 182 p.
13. **Polti G.** The Thirty-Six Dramatic Situations. – Franklin, Ohio: Ed. James Knapp Reeve, 1924 – 190 p.
14. **Jung K. G**. Approaching the unconscious. Ch. The archetype in dream symbolism // **Carl G. Jung and M.-L. von Franz, Joseph L. Henderson, Jolande Jacobi, Aniela Jaffe'** Man and his symbols – Anchor Press-Doubleday, New York – London – Toronto – Sydney – Auckland, 1972 – 320 p. – pp. 67–92.

CULTURAL UNIVERSALS AND THE WORLD-FAMOUS BASIC PLOTS: DESCRIPTION LANGUAGE ANALYSIS

The subject of this article were the works of G. Polti «The Thirty-Six Dramatic Situations» and the C. Booker «The Seven Basic Plots». By means of our universally-cultural analysis of their description language the inner deep structure of main world-famous plots have been discovered. This structure look like a combination for four ultimate bases categories (birth, life, death, immortality), and four weltanschauung codes (aggressive, nutritional, erotic, information). In result, one common to all narrative invariant storyline «Life – Death – Immortality» was set, or, in one of its reduced shape – «Life – life-threatening – Salvation» etc. The prevention of this mortal threat and saving lives are carried out by the struggle (aggressive code), coitus or kiss (erotic code), return of who was swallowed (nutritional code) or by the magic word (information code) etc.

Keywords: *Existential Structuralism, Text Structure; Basic Plots; Category of Ultimate Bases; Life, Death, Immortality (philos.); Aggression, Love, Information; Georges Polti, Christopher Booker.*

References

1. **Veselovskij A. N.** (1989) *Poetika syuzhetov* [*Poetics of plots*] // **Veselovskij A. N.** Istoricheskaya poetika – *Vyssh. shkola*, M. – 648 p. – pp. 300–307.
2. **Voloshin M.** (1988) *Apollon i mysh (tvorchestvo Anri de Rene)* [*Apollo and the mouse (literary work by Henri de Rainier)*] // **Voloshin M.** Liki tvorchestva – *Nauka*, M. – 382, [1] p. – pp. 96–111.
3. **Kestheji T.** (1989) *Anatomiya detektiva* [*The anatomy of the literary genre of the detective*] – *Korvina*, Budapesht – 262 p.
4. **Kirilyuk A. S.** (1996) *Universalii kultury i semiotika diskursa. Mif* [*The universals of culture and the semiotics of discourse. Myth*] – *Ros*, Odessa – 142 p.
5. **Kirilyuk A. S.** (1998) *Universalii kultury i semiotika diskursa. Novella* [*Universals of culture and semiotics of discourse. Short story*] – *Astroprint*, Odessa – 142 p.
6. **Kyrylyuk O. S.** (2008) *Svitoglyadni kategoriyi granichnih pidstav v universalnih vimirah kulturi* [*World-outlook categories of ultimate bases in universal dimensions of culture*] – *TsGO NANU / Avtograf*, Odesa – 416 p.
7. **Kirilyuk O. S.** (2005) *Universaliyi kulturi i semiotika diskursu. Kazka ta obryad* [*The universals of culture and the semiotics of discourse. Fairy tale and rite*] – *Avtograf / TsGO NANU*, Odesa – 372 p.
8. **Kyrylyuk O. S.** (2000) *Universalno-kulturnij zmist epichnih mifopoetichnih tekstiv* [*Universal cultural content of epic mythopoetic texts*] // **Universalni** vimiri ukrayinskoyi kulturi – *CGO NAN Ukrayini / Druk*,

Odesa – pp. 128-143.
9. **Lozovskaya N. V.** (1995) *Skazochnyj syuzhetnyj tip: problemy genezisa i strukturnogo modelirovaniya* [*Fairytale story type: problems of genesis and structural modeling*] // **Kunstkamera**. Etnograficheskie tetradi-1995 – Vyp. 8-9 – SPb. – pp. 258–262.
10. **Ekkerman I. P.** (1981) *Razgovory s Gete v poslednie gody ego zhizni* [*Conversations with Goethe in the last years of his life*] – *Hudozhestvennaya literatura*, M. – 669 p.
11. **Booker S.** (2004) The Seven Basic Plots. Why we tell stories – *Continuum*, N. Y. – 728 p.
12. **Polti G.** (1894) Les 36 situations dramatiqies – Paris – 182 p.
13. **Rolti G.** (1924) The Thirty-Six Dramatic Situations – *Ed. J. Knapp Reeve*, Franklin, Ohio – 190 p.
14. **Jung K. G.** (1972) Approaching the unconscious. Ch. The archetype in dream symbolism // **Carl G. Jung**. Man and his symbols – *Anchor Press-Doubleday*, N. Y. – London – Toronto – Sydney – Auckland – 320 p. – pp. 67–92.

УНИВЕРСАЛИИ КУЛЬТУРЫ В ОСНОВНЫХ МИРОВЫХ СЮЖЕТАХ: АНАЛИЗ ЯЗЫКА ОПИСАНИЯ
Методологически обоснованный анализ языка описания основных сюжетов Ж. Польти и К. Букера на основании нашего универсально-культурного подхода показал, что введенные этими авторами классификационные рубрики являются прямыми или понятийными воплощениями категорий предельных оснований (рождение, жизнь, смерть, бессмертие) и мировоззренческих кодов (агрессивного, алиментарного, эротического, информационного). Установлено, что глубинная структура аналитически описанных ими основных сюжетов состоит из комбинаций данных восьми категорий и кодов, связанных в мировоззренческую формулу, сутью которой является утверждение жизни и преодоление смерти. В результате была выявлена единая для всех повествовательных текстов глубинная инвариантная сюжетная линия, имеющая в формульной записи вид «жизнь – смерть – бессмертие», а в одной из своих предметных вариаций принимающая форму «жизнь – угроза жизни – отведение угрозы» и т.д. Устранение этой смертельной угрозы, или возвращения к жизни через возрождение после временной смерти может осуществляться через борьбу (агрессивный код), коитус или поцелуй (эротический код), исторжение проглоченного, скажем, китом или чудовищем (алиментарный код в реверсии), или благодаря силе волшебного слова (информационный код).
Ключевые слова: *экзистенциальный структурализм; универсалии культуры; структура текстов; основные мировые сюжеты; категории предельных оснований; жизнь, смерть и бессмертие (филос.); агрессия, любовь, информация; Жорж Польти; Кристофер Букер.*

ПРОЛЕГОМЕНИ ДО УНІВЕРСАЛЬНО-КУЛЬТУРНОГО ПОКАЖЧИКА ФОЛЬКЛОРНИХ ТА ЛІТЕРАТУРНИХ МОТИВІВ

УДК 398.21; 7.046; 81.364; 82.091; 303.446.2:
***Доповідь*: Сьомі Всеукраїнські наукові фольклористичні читання, присвячені професору Лідії Дунаєвській – «Мамаєва Слобода» – Київський нац. ун-тет ім. Т. Г. Шевченка, Ін-т філології, Юр. ф-тет, Центр народознавства «Козак Мамай» («Мамаєва Слобода»), Центр Української Культури та Мистецтва – (Київ, 8 червня 2013 р.)**
***Публікація*: Література. Фольклор. Проблеми поетики: зб. наук. праць – Вип. 39 – Ч. 1 – Київський нац. ун-тет ім. Т. Г. Шевченка – К.: Вид.-поліграф. центр «Київський університет», 2013 – 390 с. – сс. 86-94.**

Доповідь зроблено у розвиток та поширення ідей, висунутих у монографії: Кирилюк О. С. Універсалії культури і семіотика дискурсу. Казка та обряд. Одеса: Автограф / ЦГО НАН України, 2005 – 372 с.

На основі авторської концепції категорій граничних підстав як глибинної структури наративних дискурсів намічені шляхи створення принципово нового, відповідного до базового змісту текстів культури Покажчика казкових і літературних мотивів і сюжетів, заснованого на класоутворюючій ролі всіх формально можливих комбінацій зазначених категорій (народження, життя, смерть і безсмертя) і світоглядних кодів (аліментарного, еротичного, агресивного і інформаційного).

Ключові слова: *покажчик мотивів, структура тексту, структурно-типологічний аналіз текстів, універсально-культурний метод, категорії граничних підстав, світоглядні коди.*

Категорії граничних підстав (КГП) – *народження*, *життя*, *смерті* та *безсмертя*, і світоглядні коди – *аліментарний*, *еротичний*, *агресивний* та *інформаційний*, становлять інваріантну глибинну структуру казкових та інших текстів, і це відкриває перспективу створення на їхній основі концептуально нового покажчика фольклорних та літературних мотивів, доведення можливості чого становить *мету* даної статті. *Завдання* ж полягає у попередньому складанні (із залученням у якості прикладів відомих мотивів або образів) повного набору формально можливих комбінацій вказаних КГП та кодів (у найпростішому варіанті, без комбінацій типу IV-III-A чи III-B-C), котрі мають відігравати у майбутньому покажчикові роль найширшого класоутворювача, на підставі чого за створеними рубриками будуть групуватися відомі мотиви (див. таблицю).

В межах цього набору конкретний текст може розумітися як ланцюжкова диспозиційна чи композиційна послідовність наведених у таблиці варіантів контамінацій КГП та кодів, побудована у будь-якому, вертикальному чи горизонтальному, напрямку. Якщо ж деякі варіанти комбінацій КГП та кодів залишаться нереалізованими через відсутність їх у жодному відомому нам творі, «невикористана» синтагматика цих комбінацій постане як варіант потенційної КГП-структури тих творів, що їх ще не написано. Тобто, ця таблиця дає нам ще й можливість інтерполювати глибинні універсальні структури сюжетів і мотивів і перефразувати питання І. Канта про проблему можливості апріорних синтетичних суджень таким чином: «Як можливий апріорний синтез глибинних базових структур тексту і продукування нових текстів взагалі?» [1] […].

КГП	Культурно-світоглядні коди			
	A. Alimentar	B. Erotical	C. Agressive	D. Informative
I. Genetiv	I-A	I-B	I-C	I-D
II. Vitality	II-A	II-B	II-C	II-D
III. Mortality	III-A	III-B	III-C	III-D
IV. Immortality	IV-A	IV-B	IV-C	IV-D

Для інших комбінацій КГП та кодів теж неважко знайти їхні змістовні вираження у казкових, міфологічних, фольклорних, обрядових, літературних текстах і тим самим класифікувати їх за запропонованим принципом. Утім, наведені приклади демонструють лише перше наближення до створення відповідного покажчика мотивів, оскільки універсально-культурна мова опису включає до себе додаткові специфікації, зокрема, розрізнення *сильних* та *слабих* форм КГП та кодів, коли, скажімо, категорія *безсмертя* актуалізується у понятті *вічного*, *довгого* або *врятованого* від смертельної небезпеки *життя*. Суттєвим елементом цієї мови є також фіксація *рівнів*, на яких реалізуються ті чи інші КГП та коди, коли, прем, *аліментарний* код на *предметно-практичному* рівні постане як землеробська праця, а на рівні *ритуально-обрядовому* – як свято врожаю чи символічне поїдання божества з метою ототожнення з ним. *Еротичний* же код на *духовно-практичному* рівні <проявиться> через таке духовно-практичне почуття, як кохання, а на *духовно-теоретичному* – як дослідження сутності цього феномену людського життя, <скажімо>, в філософській еротології Платона, Бердяєва чи Фромма.

Окрім цього, важливо також виявляти, якій саме трансформації піддається той чи інший вітальний потяг, котрий потім набуває статусу коду культури – чи це буде його *культивація*, чи *табуювання*, чи *каналізування*. Відповідно, в комбінації III-A антитетичними щодо згаданих вище мотивів будуть ті, котрі табуюють *аліментарність*

і тим заперечують життя (такими мотивами постають мотиви голоду, життя у злиденності або, скажімо, катастрофічних недородів), а культивованими – мотиви ненаситної ненажерливості (велетня) чи патологічної жадібності (млин не можна зупинити, через що запопадливий герой гине). У варіанті табуювання *аліментарності* на духовно-теоретичному рівні (історичні дослідження Голодомору) це втілиться в аналіз вбивств більшовицьким режимом українських селян голодом, а на духовно-практичному (казка) – у мотив смерті від неможливості їсти через відсутність органів травлення, поїдання тварини зсередини і т. п.

До того ж, слід також враховувати і ту обставину, що казковий наратив розгортається у часі, і тому в ньому можливі переходи від однієї КГП-класифікації мотиву, сюжету або епізоду до іншої, навіть протилежної (*аліментарна вітальність* у мотиві чарівного млина змінюється, приміром, на визначену тим же кодом *мортальність*). Існують й інші проблеми, пов'язані з методологічно вивіреною імплементацією універсально-культурного підходу до структури текстів, про які йшлося в інших моїх працях (зокрема, про казку та обряд). Важливим моментом є також та обставина, що вказані комбінації кодів та КГП за будь-яких умов утворюють структуру, підпорядковану універсальній базисній світоглядній формулі «*народження – життя – смерть – безсмертя*».

Попри деякі невирішені питання, як на мене, подальший розвиток та вдосконалення такої теоретико-аналітичної мови відкриває перспективу подолання відомих вад всіх суто описових покажчиків мотивів та сюжетів, принципи класифікації яких спираються на вторинні, похідні, епіфеноменальні елементи тексту, відтворюючи, навіть за умов застосування узагальнюючих процедур, поверхневу, другорядну структурну основу тексту, не кажучи вже про суто емпіричні рубрикації, котрі безнадійно в'язнуть у своєму матеріалі.

Натомість використання універсально-культурної мови у процесі аналізу текстів та створення на її підставі покажчика мотивів та сюжетів дозволяє вийти на автентичні опорні елементи тексту, оскільки в основі його класифікаційної систематизації лежать поняття не «другого» ступеня загальності (наприклад, коли різні види ошукування узагальнюються у рубриці «Обмануті та скривджені герої», не вузька, конкретна дія (на кшталт «Лис прикидається неживим, щоб поласувати»), або, що гірше, бідне за змістом абстрактне поняття дії взагалі (типу «Дехто зробив дещо по відношенню до декого»), а категорії (з огляду на відоме розрізнення понять та категорій), <конкретно> – категорії граничних підстав, котрі є граничними та підставовими саме тому, що «глибше» за них у структурі тексту вже нічого немає. Через універсальність такої мови виконана на її підставі класифікація мотивів здатна охопити весь без виключення матеріал, чого не можна сказати про відомі покажчики мотивів, побудовані на згаданих принципах, котрі, як правило, змушені визнавати, що деякі мотиви чи сюжети через їхню «непіддатливість» не увійшли до жодної введеної в них рубрики, тобто, не піддались класифікації, і тому залишились несистематизованими.

Це зауваження стосується всіх типів класифікаційних систем – тематичних (де в основі класифікації лежить тема оповіді, скажімо, «Спірка мужика і чорта»), актантних (де по рубриках розведені діючі особи або персонажі, як от «Чорт», «Свійські тварини», «Одоробало» тощо), та прагматична (де класифікація проведена за змістом дій чи, ширше, за функціями актантів, на кшталт «Царівен викрадають», «Дерево надає чудесну допомогу», «Іван рятує царівну»). До того ж такі системи класифікації є принципово незавершеними – адже потенційне багатство змісту оповідей невичерпне, і тому завжди може відкритись нова тематика або з'явитись якійсь нечуваний герой, що вчиняє дивну дію, наприклад, така собі Глокая Куздра, яка бокрячить Бокрьонка,

і це вимагатиме введення нових рубрик на кшталт «Бокрячення» з підкласом «Штеке бокрячення», або «Куздра» з підрубрикою «Куздра Глокая».

Універсально-культурна ж класифікація відразу побачить тут втілення базисної формули, де злобна (*агресивність*) Куздра загрожує (*мортальність*) здоров'ю чи життю <*вітальність*> бідного Бокрьонка, котрого, за правилом з виключеннями, обов'язково хтось чи він сам себе врятує (*виживання*, <слабий варіант *безсмертя*>).

Пропонована аналітична мова на противагу згаданим мовам є не тільки сповна завершеною, оскільки має сталий номенклатурний набір одиниць опису та аналізу (культивовані, табуйовані або каналізовані чотири КГП і чотири коди у сильних та слабих формах їхнього прояву на різних рівнях світовідношення та у різних контамінація, зв'язаних у базисну світогляду формулу, або універсальний шифр культури), але й прогностичною – на підставі підтвердженої дослідженнями закономірності можна впевнено говорити про те, що всі ці тексти, зрештою, мають за свій загальний підмурок універсальну базисну світоглядну формулу «*(народження) – життя – смерть – безсмертя*».

Така мова спирається на дедуктивний теоретичний принцип аналізу структури тексту, а знання принципу за всіх умов дає суттєві методологічні переваги перед нескінченим через невичерпне багатство емпіричного матеріалу індуктивним пошуком. Як тут не згадати афоризм Гегеля про те, що якщо факт суперечить теорії, то тим гірше для факту – добра теорія дає знання не нетипове та одиничне, а типове та узагальнене.

Відповідно, реконструйована таким чином структура будь-якого конкретного тексту дасть нам ланцюжок тих комбінацій КГП та кодів, котрі були наведені вище, при цьому ми маємо отримати також і конкретне поняттєве втілення загальної базисної світоглядної формули. Знання даних фундаментальних конструкцій аналізованого тексту дозволить, зрештою, виявити, в які предметно-поняттєві форми втілились у даному тексті граничні категорії та світоглядні коди, і тим самим побачити за явищами сутність, за багатоманіттям одиничного матеріалу – загальне.

Розглянемо це на прикладі «основної та єдиної» казки, як її визначив В. Я. Пропп – простої одноходової казки No 131 зі збірки О. Афанасьєва з мотивом «Бою та перемоги» (до речі, а чому б тут не побачити мотив «Змій як сексуальний маніяк та людоїд»? – О. К). […] Як і в інших казках, <створення небезпеки> дає динамічний імпульс усьому оповіданню, оскільки навряд чи кому-небудь була б цікава розповідь про буденну та звичну, без усяких пригод, прогулянку дівчат.

Запис цієї казки запропонованою універсально-культурною мовою виглядає так: Мирне, та, вочевидь, у добробуті, життя царської родини (КГП *життя*) включає до себе звичку прогулюватися у садку. Запізнившись з прогулянки, дочки втрачають забезпеку старших (заперечення захисної сили, табуйований *агресивний* код) і через це зазнають нападу та викрадаються Змієм (культивований *агресивний* код), котрий хоче їх з'їсти (контамінація *аліментарного* та *агресивного* кодів у *мортальному* контексті), або насильно ними як жінками оволодіти (контамінація *агресивного* та *еротичного* кодів в контексті *вітальної* універсалії). Цар закликає допомогти дочкам, яким загрожує смертельна небезпека (*інформаційне* кодування *мортальної* універсалії в контексті *агресивності* – силуваного опору насиллю). Три герої вступають зі Змієм у смертельний бій (*агресивний* код у *мортальній* перспективі), перемагають його (перемога сил життя у боротьбі із силами смерті, табуювання *мортальності*, послаблена *іммортальність* як виживання після відведення смертельної загрози), звільняють дівиць від Смока (порятунок від смерті чи сексуального насилля, повернення до нормального життя, його ствердження як послаблений варіант *безсмертя*) та одружуються з ними (*еротичний* код

у *вітальному* контексті) з іманентним подовженням життя у дітях (*іммортальність*).

Стисла КГП-структура цієї казки може бути зведена до оповіді про те, як для мирного життя царівен у добробуті (II-A, *аліментарна вітальність*) виникла смертельна загроза (III-C, *мортальна агресивність*, конкретизована III-B, III-C *сексуальним насиллям*), котру завдяки звитяжцям-нареченим було відведено (IV-C, *агресивна іммортальність*), далі йде повернення до мирного життя у добробуті та одруження (II-A, мирне життя, перспектива *безсмертя* в дітях I-B, IV-B).

Але оскільки загроза життю існувала не тільки для царівен, але й для інших персонажів, і тільки один з героїв, Змій, не вижив, базисна формула стосовно кожного з них виглядатиме таким чином: 1) Царівни: життя – загроза життю – порятунок життя – безсмертя (родове); 2) Царевичі: життя – загроза життю – перемога в боротьбі за життя – безсмертя (родове); 3) Змій: життя – загроза життю – смерть; 4) Цар: життя – загроза родовому життю – безсмертя (родове).

Якщо ж записати універсально-культурну структуру цієї казки не за актантами, а за КГП, то вона постає в такому вигляді: 1) життя (царівен, царя, царевичів, Змія) – 2) загроза життю (царівнам, царю, царевичам, змію) – 3) смерть (Змія) – 4) виживання (царевичів, царівен) – 5) безсмертя в роді (царя, царівен, царевичів). Тобто, гранично-категоріальний «стрижень», на який «насаджується» конкретно визначений поняттєвий зміст даного тексту, становить собою базисну формулу з провідною ідеєю виживання через відведення смертельної загрози, і ця ідея стосується всіх діючих осіб казки, окрім Змія, смерть якого є смертю смерті як необхідної умови порятунку та подовження життя інших учасників колізії.

Уявімо, які класифікаційні процедури здійснили б тут гіпотетичні автори звичних покажчиків казкових мотивів. У «тематичному» покажчику цю казку віднесли б до рубрики «Необачність», вужче – «Необачні принцеси», у «актантному» її включили б до рубрики «Три царівни» чи «Змій», а у прагматичному, скоріше за все, вона увійшла б до класу «Викрадання» з підкласом «Викрадання Змієм», або до рубрики «Пошуки» з підкласами «Пошуки царівен», або «Порятунок» з підкласом «Врятовані та побрані». Є й синтетичні класифікації, як у А. Аарне, що поєднують всі три підходи, наприклад: «Змієборець: принцесу врятовано» (A300).

Коли б такі класифікатори раптом виявили запис нової казки, де цар віддав дочок Змієві задля збереження влади, або через невиконання обіцянки чи просто програвши їх у карти, то всю процедуру довелось би розпочинати спочатку і створювати, приміром, рубрики «Дочки в обмін на царство», або «Програш» з конкретизацією «Фатальна гра у карти» тощо. Зрештою, можливі й такі казки, де Змій викрадає не царівну, а пасербицю, ба більше – її ніхто не викрадає, а вона сама наражається на небезпеку, з якихось резонів приходячи вже не до Змія, а до Мерця з могили тощо. Що ж тут є насправді головним? Ним є сам**е** настання та наступне відведення загрози, що утворює стійку інваріантну структуру, однакову, врешті-решт, у переважній більшості, якщо не у всіх, казок, що й змусило В. Я. Проппа твердити про «одну-єдину» казку, і с**а**ме від неї, тобто, інваріанту всіх казок, має відштовхуватися наш універсально-культурний покажчик мотивів.

Ясно, що смертельна небезпека могла б уособлюватися і в інших формах, і головне в КГП-аналізі глибинних смислів тексту полягає у тому, щоб за вказаними уособленнями бачити сутнісний зміст цілої оповіді. У першу чергу слід, маючи на увазі суть події – настання смертельної загрози як смислової передумови неодмінного наступного порятунку – вміти розпізнавати за її поняттєвими проявами (викраденні, взятті у полон тощо) гранично-категоріальний підтекст.

Така фіксація інваріантної універсально-культурної, гранично-категоріальної будови тексту, за всіма знаками, дасть нам можливість адекватної систематизації мотивів,

що у перспективі дозволяє говорити про структуру дискурсу взагалі в його конкретній загальності. У поєднанні цих підходів (гранично-категоріального та поняттєво-змістовного) можна побачити нові перспективні напрямки дослідження художніх творів, фольклорних та інших текстів, коли завдяки їхньому застосуванню ми можемо, приміром, 1) з'ясувати індивідуально-авторські особливості поняттєвого втілення категорій граничних підстав та кодів у того чи іншого письменника; 2) визначити гранично-категоріальну видову специфіку різних жанрів; 3) отримати узагальнені структурно-типологічні КГП-характеристики певного літературного періоду; 4) виявити поняттєву специфіку втілення універсальних категорій у фольклорі різних народів тощо.

Показово, що досвід такого типу досліджень поступово накопичується. До робіт, де універсально-культурний підхід застосовується як відрефлексований методологічний прийом, можна віднести праці Олени Пашник. За її висновками, генетивна КГП втілюється в українській прозі 1920-30-х рр. у відображенні процесу постреволюційного народження «нового світу», при розкритті в літературі питань «соціалістичного будівництва», через іманентний зв'язок з образами жінки та дитини тощо. Мортальна категорія, «індикатор культурного буття народу», у прозі письменників цього періоду знайшла активну реалізацію як результат зіткнення індивіда з тоталітарною системою, у соціальній деформації, у воєнній танатографії, в екзистенційній площині.

У межах розгортання тоталітарного міфу ця категорія набуває таких поняттєвих форм: 1) проходження ініціації вбивством (у прозі Б. Антоненка-Давидовича, М. Хвильового); 2) набуття маргінального статусу в системі (тексти Б. Антоненка-Давидовича, В.Підмогильного та ін.). Воєнна ж танатографія має такі виміри втілення: 1) заперечення наявності мотивації індивіда до вбивства (події Першої світової війни) – твори М. Ірчана, П. Панча, О. Слісаренка та інших; 2) актуалізація іммортальності при відображенні революції та громадянської війни – проза Б. Антоненка-Давидовича, А. Головка, І.Дніпровського, О. Копиленка, М. Хвильового; 3) експлікація через категорії людської вітальної тілесності та емоційної настроєності – болю, голоду, страху, безнадії, самотності, тривоги, божевілля (М. Івченко, О. Турянський, Ю. Яновський та ін.); 4) реалізація в контексті функціонування в текстах концепту крові, міфологем вогню, дороги, тиші тощо (В. Винниченко, А. Головко, Г. Косинка та ін.).

Втілення універсалії безсмертя, пише О. Пашник далі, пов'язана з відображенням постреволюційних соціально-історичних процесів, що зумовило трансформацію іммортальної категорії як 1) результату відображення революційної ейфорії мас, втіленої у прагнення «всесвітньої революції»; 2) заперечення універсалії смерті в межах героїчного міфу – смерть заради безсмертя; 3) реалізацію мрії про «світле майбутнє», комуністичний «рай на землі»; 4) ствердження соціалістичного будівництва (контамінація універсалій *безсмертя* та *народження*, втілених через трансформацію культурно-історичного інваріанта дому) тощо. Дана універсалія, *безсмертя*, тісно пов'язана з усіма іншими КГП (*народження, життя* та *смерті*) – підсумовує дослідниця [1], що свідчить про вихід її аналізу на рівень базової світоглядної формули та наближення до її свідомої експлікації.

Отже, у дисертаційній роботі О. Пашник, де «вслід за О. Кирилюком» як основний застосовується метод універсально-культурного аналізу, вивчалася поняттєво виражена специфіка втілення універсальних онтологічних і культурно-історичних структур на різних рівнях текстуальної організації – ідейно-тематичному, сюжетно-композиційному, персонажному та емоційно-тональному.

У цьому результативному пошуку змістовно-предметного втілення у літературних творах універсальних категоріальних структур уже ясно видно певні обриси шуканого інтегрального категоріально-поняттєвого методу побудови

покажчика мотивів та сюжетів. І хоча дослідниця не використала у своїх роботах усіх можливостей запропонованої мною аналітичної мови (ігнорувала класифікаційні можливості відповідних світоглядних кодів, не розрізняла слабі та сильні прояви КГП та їхню культивовану, табуйовану чи каналізовану форму і не розділяла КГП за рівнями їхньої репрезентації на різних рівнях світовідношення), тим не менш, сам факт плідного застосування гранично-категоріального підходу, хай і не цілого, яскраво засвідчив його евристичні можливості.

Використані у повному обсязі, розрізнені за рівнем загальності та предметною втіленістю, всі згадані одиниці універсально-культурної аналітичної мови навіть у межах підходу О. Пашник (візьмемо для прикладу її окремі результати) постають як основа майбутніх класифікаційних рубрик (вишикуваних тут як ланцюжок з переходом від категорії до понять з поступовим зменшенням рівня загальності останніх) на кшталт:

1) «КГП народження – творення – соціальна творчість – мотив народження «нового світу»; 2) «КГП смерті – агресивне кодування мортальності – культивоване мортальне насильство – культивація насильства у тоталітарній системі – агресивний опір їй вільної особистості»; 3) «Мортальність – агресивне кодування мортальності – культивація (героїзація) смерті – інформаційне кодування мортальності (смерть з переконань, віри у "світле майбутнє")»; 4) «КГП безсмертя – безсмертя через табуювання (заперечення) смерті – духовно-практичний (міф) рівень мортально-іммортальної контамінації («героїчний міф» – смерть заради безсмертя) тощо.

Застосована до різних предметів дослідження, дана концепція, меншою чи більшою мірою використана у працях й інших вчених (Н.І. Бернадська, Ю. Ганошенко, П. Е. Герчанівська, Л. Є. Запорожцева, Н. І. Зражевська, Т. А. Калімуліна, Т. П. Кизима, О. В. Когут, С. Кочерга, А. І. Кузнєцова, О. М. Лозова, В. Б. Марік, Н. В. Мафтин, П. В. Мірошниченко, І. В. Морозова, Ю. Набок-Бабенко, Ю. М. Нідзельська, В. М. Ніколаєнко, Н. А. Пилипенко-Фрицак, Т. В. Пулария, В. І. Пуліна, А. А. Ткач, Т. В. Черкозьянова, Ж. А. Янковська etc.), показала свою продуктивність, що свідчить про, виснуємо, цілком реальні перспективи створення універсально-культурного методологічно та концептуально принципово нового покажчика національних та світових мотивів та сюжетів. Справа ця, зрозуміло, непроста, але начало їй вже покладено.

Примітки

[1] Змістовний розгляд цих комбінацій на прикладах конкретних мотивів наведено у статті про «один» сюжет О. М. Фрейденберг під аналогічною таблицею (див. це видання, стаття III.15).

Література

1. **Пашник О. В.** Онтологічні й культурно-історичні універсалії в українській прозі 20-30-х рр. XX ст. / Олена Валеріївна Пашник // **Автореф**. дис. ... канд. філ. н. – 10.01.01 – українська література – Х.: ХНУ, 2006 – 19 с. Див. також інші її роботи: **Пашник О. В.** Смерть як індикатор тоталітарного типу культури (на матеріалі української прози 20-30-х років XX ст.) // **Вісн**. Харк. нац. ун-ту ім. В.Каразіна – No 595 – Сер. Філологія – Вип. 38 – Х., 2003 – сс. 22-26; **Пашник О. В.** Творчість О. Копиленка крізь призму універсально-культурного аналізу // **Вісн**. Житом. пед. ун-ту – Вип. 16 – Житомир, 2004 – сс. 61-64; **Пашник О. В.** Специфіка реалізації універсалії безсмертя в українській прозі 20-30-х рр. XX століття // **Література**. Фольклор. Проблеми поетики – Вип. 17 – К.: Твім інтер, 2004 – сс. 395-401.

PROLEGOMENA TO THE UNIVERSAL-CULTURAL INDEX OF FOLK AND LITERARY WRITTEN WORKS MOTIVES

As combination of Categories of Ultimate Bases (Birth, Life, Death and Immortality) and world-outlook Codes (Alimentary, Erotic, Aggressive and Informative) as a deepest Structure of all Narratives may be used as a classifier for new authentic Folk-tales and Stories Motif-index.

Keywords: *Motive-index, text structure, structural-typological analysis of texts, universally-cultural method, the category of Ultimate Bases, world-outlook Codes.*

References

1. **Pashny`k O. V.** (2006) *Ontologichni y` kul`turno-istory`chni universaliï v ukraïns`kiy˘prozi 20-30-x rr. XX st.* [*Ontological and cultural-historical universals in Ukrainian prose of the 20-30's of the XX century*] / Olena Valeriïvna Pashny`k // **Avtoref**. dy`s. ... kand. fil. n. – Specz. 10.01.01 – ukraïns`ka literatura – HNU – Harkiv – 19 p.**;** ***See also:*** **Pashny`k O. V.** (2003) *Smert` yak indy`kator totalitarnogo ty`pu kul`tury` (na materiali ukraïns`koï prozy` 20-30-x rokiv XX st.)* [*Death as an indicator of a totalitarian type of culture (for example of the material of Ukrainian prose of the 20-30's of the XX century)*] // **Visn**. Hark. nats. un-tu im. V. Karazina – No 595 – Ser. Filologiya – Vy`p. 38 – Harkiv – pp. 22-26;

**Pashny`k O. V. (**2004) *Tvorchist` O. Kopy`lenka kriz` pry`zmu universal`no-kul`turnogo analizu* [*O. Kopylenko's stories from the perspective of universal cultural analysis*] // **Visn**. Zhy`tomy`rs`k. ped. un-tu – Vy`p. 16 – pp. 61-64;

**Pashny`k O. V.** (2004) *Specy`fika realizaciï universaliï bezsmertya v ukraïns`kiy prozi 20-30-x rr. XX stolittya* [*Cultural universalia of «immortality» in Ukrainian prose of the 20-30's of the XX century*] // **Literatura**. Fol`klor. Problemy` poety`ky` – Vy`p. 17 – *Tvim inter*, Kyïv – pp. 395-401.

ПРОЛЕГОМЕНЫ К УНИВЕРСАЛЬНО-КУЛЬТУРНОМУ УКАЗАТЕЛЮ ФОЛЬКЛОРНЫХ И ЛИТЕРАТУРНЫХ МОТИВОВ

На основе авторской концепции категорий предельных оснований как глубинной структуры нарративов намечены пути создания принципиально нового, соответствующего основному содержанию культурных дискурсивных текстов «Указателя сказочных и литературных мотивов и сюжетов», основанного на всех формально возможных комбинациях указанных категорий (рождение, жизнь, смерть и бессмертие) и мировоззренческих кодов (алиментарного, эротического, агрессивного и информационного).

Ключевые слова*: указатель сюжетов и мотивов, структура текста, структурно-типологический анализ текстов, универсально-культурный метод, категории предельных оснований, мировоззренческие коды.*

ОЛЬГА ФРЕЙДЕНБЕРГ: В ПОЛУШАГЕ ОТ УНИВЕРСАЛЬНОГО («ОДНОГО») «СЮЖЕТА»[1]

УДК 7.046; 8; 81.42, -116, – 372; 81.364; 82.091; 303.446.2; 398.21;
Доповідь: XXIII Лотманівські читання. «Ольга Михайлівна Фрейденберг в науці, літературі, історії» – Рос. Державний Гуманітарний університет – (Москва, 22-24 грудня 2015 р.)
Публікація: XXIII Лотмановские чтения. «О. М. Фрейденберг в науке, литературе, истории» – Рос. Гос. Гуманитарный ун-тет – М.: РГГУ, 2015. Стендовые доклады.

Доповідь зроблено у розвиток та поширення ідей, висунутих у монографії: Кирилюк О. С. Універсалії культури і семіотика дискурсу. Казка та обряд – Одеса: Автограф / ЦГО НАН України, 2005 – 372 с. http://ivgi.org/Tekst/LCh23Kiriljuk

Поиск инвариантов универсальной структуры текста является устойчивой общей тенденцией. Ближе всех к пониманию этого инварианта как категорий предельных оснований и кодов подошла Ольга Фрейденберг. У исследовательницы они получили понятийное выражение в рамках ее не безукоризненно проведенной классификации метафор первобытного сознания, разделенных на три группы – метафор «Еды» (жертвоприношения, смерти и воскресения, обряды разрывания и связанная с едой литургия), метафор «Рождения» (воскресенье и исцеления, брака как еды, борьбы и шествия, а также земледельческие метафоры рождения, свадьбы и брака, победы, года, спасения), и метафор «Смерти» (царства и рабства, суда, которые раскрываются через майскую обрядность, буффонии, сатурналии, семантику умершего, суда и смеха, призыва, брани и насмешки). В этих классах метафор нетрудно увидеть понятийное выражение категорий предельных оснований (генетив и иммортальность), а также одного из кодов (алиментарного). Невзирая на некоторую натянутость аргументации, нестрогость классификации и частую подмену понятий, О. М. Фрейденберг выходит на те уровни строения текста, которые ею прозорливо угаданы, но не названы – на категории предельных оснований (рождение, жизнь, смерть и бессмертие) и коды (алиментарный, эротический, агрессивный и информационный). Вместе с этим довольно драматичным процессом формирования языка описания того, что мы теперь называем структурным инвариантом

текста, О. М. Фрейденберг уже в рамках поиска этого языка предпринимала попытки найти ту связку между его единицами, которая дала бы устойчивую «формулу» их отношений между собой. Эту формулу, развивая анализ конкретных текстов на основе своего подхода, она хотя и не эксплицировала прямо, но очень близко к ней подошла, и сводилась она к идее утверждения жизни после отведения от нее смертельной угрозы или смерти с последующим оживанием. Новаторским является также и понимание ею истоков инвариантной универсально-культурной структуры культурных дискурсов, которых она увидела в глубинах человеческой субъективности. Правда, эту генеративную функцию сознания она отнесла лишь к ранним стадиям его развития. В итоге искомым «одним» сюжетом у О. М. Фрейденберг выступила, по сути, генеральная универсальная структуропорождающая матрица текстов, которая у исследовательницы нашла выражение в образе «рождающей смерти» как конкретно-специфическом выражении базисной мировоззренческой формулы «утверждение жизни – преодоление смерти – стремление к бессмертию», тогда как до выделения ее в «чистом» виде оставалось лишь «полшага».
Ключевые слова: *сказочные сюжеты, порождающая семантика, глубинная структура текстов, метафоры первобытного сознания, жизнь-смерть-бессмертие (филос.), Ольга Фрейденберг.*

Концептуальные соображения. Поиск инварианта, универсальной структуры текста на сегодняшний день является, вообще-то, устойчивой общей тенденцией, которая берет начало, может быть, с пионерской разведки Р. М. Волкова <в работе о сказках про> невинно гонимых, концентрируется в утверждении В. Я. Проппа о том, что все сказки могут быть сведены к одной сказке $Аф_{131}$, предметно репрезентируется в бахтинских «рядах», проступает в замечании Ю. М. Лотмана о структуре русского и западного романа и, наконец, продолжается в современных поисках некоей глубинной структуры теста со значительными вариациями ее наименования. Это – и «стереотип», «шаблон», «клише», и «трансформационная модель», «схема-формула», «праформа», «сюжетный тип», «элементарный (архаичный) сюжет», и «коммуникативно-действенный ансамбль», и «матрица», и «универсальный шифр культуры», и «архаичные сюжетные модели» и «сюжетные свертки», и даже «трансформационная повествовательная грамматика» (С. Айвазян, С. Апо. А. Архипова, В. Баевский, К. Бремон, М. Гаазе-Рапопорт, А. Греймас, А. Дандис, Б. Кербелите, Т. Китанина, О. Ковылина, А. Кретов, Г. Левинтон, Е. Мелетинский, С. Неклюдов, Е. Новик, Н. Новиков, Б. Парахонский, А. Рафаева, Е. Рахимова, И. Ревзин, А. Решетов, О. Якимова, Г. Ясон и другие).

Если исходить из моей концепции, согласно которой глубинный инвариант текстов культуры составляют КПО – категории предельных оснований (*рождение, жизнь, смерть и бессмертие*) в их формульной связке (*утверждение жизни, преодоление смерти, стремление к бессмертию*) с кодированием их соответствующими мировоззренческими кодами (*алиментарным*, *эротическим*, *агрессивным* и *информационным*), в *сильных* и *слабых* их проявлениях (смерть ≥ сон, рождение ≥ создание), в *культивированных*, *табуированных* либо *канализированных* формах, на разных уровнях мироотношения (*предметно-практическом, обрядно-ритуальном, духовно-практическом и духовно-теоретическом*), в разных вариантах *контаминаций* кодов и категорий (рождение ≡ умирание, вкушение ≡ половой акт), то ближе всех к этому инварианту подошла Ольга Фрейденберг, тогда как Роман Волков и Владимир Пропп даже терминологически не приблизились к такому пониманию искомых инвариантов, не говоря уже о его (понимания) концептуализации, да и не ставили они перед собой такую задачу вообще. Хотя, между тем, анализ и хода, и результатов их исследований, в том числе и итоговых выводов, показывает, что в силу того, что реальная инвариантная глубинная структура текстов (в данном случае, сказочных) является именно таковой, они, сами того не осознавая, этот инвариант в латентном виде воспроизвели.

Р. М. Волков в своей работе составляет реестр всех мотивов, присутствующих в сказках о безвинно гонимых. На основании проведенных им процедур обобщения и

формальной записи структуры ряда типологических сказок он подходит к своему главному итоговому заключению о наличии единого, общего для всех сказок о безвинно гонимых сюжета, формализованная схема которого выглядит так: ***А – А-2 – С-2***, что расшифровывается как «преследование гонимой – стремление свести ее в могилу – торжество гонимой». Это тот мотив, заявляет Р. М. Волков, из которого развиваются все сказки о безвинно гонимых. Однако в контексте универсально-культурной семиотики этот вывод смотрится иначе.

[…] Роман Волков делает акцент на мотиве ***С-2*** (торжество гонимой), считая его усилением мотива ***С*** (спасение). Действительно, без спасения девушки не было бы и ее торжества. Но чем оно определено, это торжество? Очевидно, оно по своей сути связано прежде всего с выживанием падчерицы в сложной, смертельно опасной ситуации, когда кажется, что все направлено против нее, что все ведет к ее гибели, но она тем или иным способом отводит от себя эти угрозы и достигает жизненного успеха.

Безусловно, в некотором смысле финальную ситуацию данного типа сказок можно рассматривать как ситуацию «торжества над ...». Падчерица торжествует над своими врагами, которые не только не смогли унизить ее или свести в могилу, но и сами не достигли жизненного успеха или погибли. Однако выживание гонимых в широком мировоззренческом контексте является не просто частным случаем спасения при определенных обстоятельствах, это торжество жизни как таковой над смертью как таковой. Это становится ясным из тех вариантов сказок, где смертельная угроза для гонимых возникает и без коварных действий преследователей. Кроме того, последние в большинстве случаев лишь создают условия, при которых над гонимой нависает смертельная угроза, которая могла возникнуть и без их зловещих намерений. По этой причине в окончательной формуле должно остаться не ***С-2*** (торжество), а собственно ***С*** (спасение, утверждение жизни).

<Повторю> , этот мотив жизнеутверждения просматривается также в тех случаях, когда избавление от смертельной угрозы для гонимой часто происходит и без ее «торжества» над ее источником. Ведь гонимая не восторжествовала над медведем, Морозко или Кобылячьей головой. Нейтрализация или обезвреживание по-настоящему опасных для жизни сил демонстрирует воплощение идеи утверждения жизни в ее положительном значении, что подчеркивается мотивами подарков и богатства как результата этой нейтрализации. Хотя иногда смертельно опасные силы и уничтожаются, но в основном – под действием объективных факторов (рассвет и т.д.), и это их уничтожения не является типичным. В подавляющем большинстве случаев эти силы нейтрализуются или обезвреживаются в результате особого обращения с ними гонимых. Вероятно, это обстоятельство является типологической особенностью сказок о безвинно гонимых, в которых, в отличие от, скажем, сказок о герое-змееборце, опасность преодолевается не силой, а смирением.

Момент торжества гонимых наступает тогда, когда под действие смертельно опасных сил подпадают те, кто хотел направить их на гонимых, но в конце сам от них пострадал. Из-за гибели отрицательных персонажей, которая контрастирует с выживанием персонажей положительных, происходит конституирование полной универсально-мировоззренческой формулы. Хотя композиционно эта гибель происходит после того, как от смерти удачно спасаются гонимые, диспозиционно, по своему месту в этой формуле «жизнь – смерть – бессмертие», взятой структурно-морфологично, гибель гонителей занимает место ее среднего члена.

Таким образом, реконструированный Романом Волковым «универсальный», единый для всех сказок о безвинно гонимых сюжет, состоящий из трехчлена ***А – А-2 – С-2*** «*преследование гонимой – стремление свести ее в могилу – торжество гонимой*»,

не отражает подлинного базового основания этого типа сказок. Инвариантная схема данных сказок основывается на универсально-культурном инварианте «*жизнь – смерть (угроза смерти) – бессмертие (отведение угрозы)*», вариативные воплощение которого были рассмотрены Р. М. Волковым как множественные «разветвления» этого единого сюжета. Но сам исследователь данное обстоятельство, вопреки реальному результату, даже не заметил.

Если обратиться к сказке номер 131 из сборника А. Афанасьева, признанную В. Я. Проппом одной-единственной сказкой, из которой происходят все остальные, то он разбил ее на такие формализованные эпизода: *Царь, три дочери (начальная ситуация). Дочери отправляются гулять (отлучка младших), задерживаются в саду (рудимент нарушение запрета). Змей их похищает (завязка). Царь зовет на помощь (клич). Три героя отправляются на поиски (отправка). Три боя со Змеем и победа (бой – победа), освобождения девиц (ликвидация беды). Возвращение, награда*.

Я провел соответствующую процедуру, стремясь выявить глубинный инвариант данной «базовой» сказки. Для этого следовало выяснить, разрушается после удаления того или иного эпизода ее смысловое ядро. Если это имеет место, то данный эпизод можно считать необходимым элементом данной сказки, если же нет, то его совсем необязательно надо было фиксировать и описывать. Оказалось, что, например отлучку дочерей, которые имели привычку гулять в саду, нельзя считать структурообразующим элементом, поскольку их похищения могло осуществиться из дворца во время сна, или во время их работы по дому или пира и тому подобное. Само же похищение царских дочерей Змеем составляет ключевой момент этой сказки, поскольку благодаря этому эпизоду в структуру сказки вводится КПО смерти, угроза их мирной жизни, что и дает толчок всему дальнейшему повествованию, хотя, в принципе, беда или угроза жизни героя может наступать и без всякой отлучки, например, когда отрицательные персонажи, скажем, черти, сами приходят в дом героини. Поэтому, исходя из пропповской логики, нужно было бы в состав сказочной структуры ввести и такой элемент, как «Приход».

Если же попытаться дать ответ на вопрос, о чем же таком самом главном идет речь в этой сказке, то ее ключевой смысл сводится к рассказу о том, как царские дочери мирно жили-поживали, как потом их жизни начала угрожать смертельная опасность, и как, к счастью, эта опасность была устранена. Итоговая формула, являющаяся тут структурообразующей глубинной основой текста, явно проступает в нем в виде триады «*жизнь – смерть – бессмертие*».

Пойдем далее и спросим, является ли собственно похищение девушек Змеем необходимым элементом сказочной структуры? Очевидно, что нет. Ведь царь мог бы быть вынужден отдать дочерей в жертву Змею из-за проигрыша в войне с ним, дочери могли по какой-то причине стать заложницами Змея, или же попасть под его власть в результате невыполнения царем-отцом какого-то соглашения, или после того, как он не смог отгадать загадки, наконец, просто по незнанию, ошибке или в результате его глупости, нетрезвости, какой-то обиды на них и так далее. Что же здесь на самом деле является инвариантным и главным? Это – именно наступление и последующее отведение угрозы смерти, что и образует устойчивую инвариантную структуру не только этой сказки, но и большинства остальных.

С точки зрения методики такой процесс выхода на предельные основания строения данной конкретной повествовательной истории, сказки $Аф_{131}$, может выглядеть как поиск ответов на вполне конкретные вопросы: Почему прогулки в саду опасны? Для чего Змей похищает принцесс? На что направлены поиски героев и чем они увенчались?

Прогулки в саду опасны потому, что в этом беспокойном месте время от времени шастает Змей, зорко присматриваясь, кого бы подхватить и утянуть за собой.

А уносит он девушек, имея, по разным версиям, две разные цели. По первой он просто голоден и вынужден таким образом спасаться от смерти от истощения (*алиментарное* кодирования *витальности* для Змея и *агрессивно-алиментарное* кодирования *мортальности* – для девиц). Вторая его цель – жениться на одной из них или, по крайней мере, просто быстренько совокупиться с ними по причине невозможности бороться с собственной похотью. Это дает *эротическое* кодирования *витальности*, одно культивируемое, со свадьбой, а второе – табуированное, с брутальным нарушением табу, вне культурных норм. В конце концов, герои отправляются на поиски царевен именно для того, чтобы спасти их от такой ужасной жизненной перспективы, и средством для этого служит сила (*агрессивный* код).

Итак, ответы на эти вопросы вывели нас на очерченную выше универсальную сюжетную линию, которая, в конце концов, рассказывает о том, как девушки жили спокойной жизнью, гуляя в саду, как для них возникла угроза смерти или осквернения, и как она была отведена. Важно отметить, <что> КПО смерти является крайне <существенным> моментом повествования, без него оно потеряла бы весь свой смысл – ведь без угрозы смерти не было бы и победы над ней. Представим себе сказку, которая просто рассказывает о прогулках девушек в саду – кому бы она была интересна?

Нетрудно убедиться, что В. Я. Пропп, по сути, невольно, как и Р. М. Волков, воспроизвел базовую мировоззренческую структуру сказочного текста, увидев в порядке расположения сказочных функций наличие определенной тройной структуры, но не разглядел, что эта триада подчиняется общей мировоззренческой формуле «жизнь – смерть – бессмертие», которая в данном конкретном случае имеет специфическую конкретизацию в пределах идеи «*жизнь – угроза жизни – отведение угрозы*». То есть, <В. Я. Пропп> остался на суто внешнем, если не сказать, поверхностном, уровне анализа. При этом нужно заметить, что его формализованная запись общей сказочной структуры почему-то весьма далека от сюжета признанной им «основной» сказки $Аф_{131}$.

Следует также сказать, что <другие исследователи> уже непосредственно выходят на искомый универсальный инвариант, хотя привязывают его к определенному тексту или их типологической группе. Так, М. М. Бахтин, «нащупывая» инвариантную структуру текста (одного, конкретного романа Ф. Рабле), довольно близко «подобрался» к категориям предельных оснований как неизменных и обязательно присутствующих элементов этой структуры (ряды «тела», «питья и пьянства», «испражнений», «полового акта и половых непристойностей» и, наконец, «ряд» «смерти» и попутно упоминаемый «жизненный» ряд). Телесными проявлениями в их конкретизации являются питье, пьянство и половой акт, что, соответственно, можно приравнять к *алиментарному* (в одном случае – в «реверсе») и *эротическому* кодам. Неявно, но в анализе присутствует и *агрессивный* код, тогда как *мортальная* и *витальная* категории у него репрезентированы непосредственным образом. [2]

Ю. М. Лотман, обращаясь к специфическому «глубинному» содержанию двух культурно-пространственных разновидностей романа, уже прямо эксплицировал наличествующую в них базисную мировоззренческую формулу. По его мнению, западный роман касается в основном семейной жизни, в то время как русский роман – жизни общественной. Первый основан на архетипе «Золушки», изменяющей свой статус в неизменных социальных условиях, второй концентрируется вокруг изменений мира героем и связанных с этим его собственных изменений. Он выступает одновременно как спаситель этого мира и как его разрушитель. Эта функция героя налагает на него определенные стереотипные структуры, когда он в своих действиях вынужден проходить сквозь ад, гибнуть и потом воскресать к новой жизни.

Западный роман имеет в своих истоках сказку, русский – миф. Далее этот автор обращается к рассмотрению триады «жизнь–смерть–воскресение» в том ее виде, каком она реализовалась в русском романе.

Широко распространенные истории о великих грешниках (Андрей Критский, папа Григорий) репродуцировались и в русском романе. Раскольников, Митя Карамазов, другие герои Ф. Достоевского воспроизводят гоголевскую схему из «Мертвых душ», где Чичиков едет в Сибирь (ад, смерть). Все ключевые герои большинства русских романов тоже проходят через ад, совершая преступление, осознавая это и умирая в социальном плане. Пройдя ад Сибири, эти герои «воскресают».

Уже только это краткое определение специфики романа как разновидности культурного дискурса показывает, что в его основе лежит все та же «вечная» универсально-культурная схема, наполненная конкретным историческим содержанием, определяемым особенностями культурно-мировоззренческих представлений, доминировавших в тот период в России [3, сс. 133-134].

О. М. Фрейденберг, в отличие от них, не только ввела оригинальный, и, как по мне, довольно адекватный язык описания инвариантной структуры текстов культуры, и не только вплотную подошла формульной связке тех категорий предельных оснований и кодов, которые получили содержательное выражение в введенном ею понятии «метафор первобытного сознания», но и впервые поставила вопрос о происхождении (или генезисе – оставим проводимое различение «происхождения» и «генезиса» в стороне) этих инвариантов.

Коротко говоря, главное отличие подхода О. М. Фрейденберг от подхода […] <других исследователей> заключается в том, что она, хотя и анализировала совершенно определенные тексты, тем не менее, пыталась разглядеть в них некую общую как для них, так и для многих других текстов, структуру. Кроме того, ее приближение к этой структуре значительно детальнее, <чем у других исследователей>, проработано и включает в себя введение определенного языка ее описания, попытки выявить некую формульную связку выделенных элементов и даже выйти на источники ее генерирования.

***

Язык описания. Напомню вкратце те элементы описания неочевидной структуры текста, которые О. М. Фрейденберг определила как «метафоры первобытного сознания». Она подразделила их на три класса. К первому из них она отнесла метафоры, объединенные под названием «Метафоры еды», куда вошли метафора жертвоприношения, смерти и воскресения, обряды разрывания и связанная с едой литургия.

Второй группой метафор является метафоры «Рождение», куда вошли метафоры воскресенье и исцеления, брака как еды, борьбы и шествия, а также земледельческие метафоры рождения. Сама же эта рубрика раскрывается через рассмотрение семантики свадьбы и брака, победы, года, спасения и тому подобное. Метафоры брака и рождения предстают здесь в контексте представлений о космогоническом кругообороте.

Третья группа метафор, «Смерти», объединяет метафоры царства и рабства, суда, которые раскрываются через майскую обрядность, буффонии, сатурналии, семантику умершего, суда и смеха, призыва, брани и насмешки. Завершается изложение рассмотрением всех трех групп метафор, то есть «Еды», «Рождения» и «Смерти» как метафор «оживания» с последующим их определением как будущих форм сюжетов и жанров.

***

Универсально-культурное глубинное содержание «метафор первобытного сознания». Рассмотрим этот язык описания О. М. Фрейденберг с точки зрения моей концепции категорий предельных оснований и мировоззренческих кодов. Первым и главным выводом, который делаешь после ознакомления с концептуальной частью труда О. М. Фрейденберг, является то, что под видом «метафор» она, фактически, представила полный набор категорий предельных оснований и мировоззренческих кодов, включая их формульное сочетание. Вместе с этим нельзя не признать, что в ее классификационной системе предельные пункты жизни человека, такие, как *рождение*, *жизнь* и *смерть* имеют одинаковый статус с важнейшими жизненными функциями, которые воплощаются в *алиментарном*, *эротическом*, *агрессивном* и *информационном* кодах и являются средством поддержки жизни и преодоления смерти.

В качестве кодов они могут выступать классификаторами КПО, как это видно <из раскрытия автором КПО-содержания> метафор, зачисленных в рубрику «Еда». Универсально культурный смысл метафор этой группы реконструируется довольно легко. Жертвоприношение в этом смысле является ничем иным, как *агрессивно* кодированной *мортальностью*, к которой в условиях потребления жертвы в пищу добавляется *алиментарный* код, а учитывая его типичную цель – предотвращение опасности – также *витальность* и *иммортальность*.

Такую же КПО-семантику имеет обряд разрывания, тогда как литургия как демонстративное действие добавляет к данному универсально-культурному комплексу еще и *информационное* кодирование. Метафоры смерти и воскресения представляют универсалии культуры непосредственным образом, однако они здесь О. М. Фрейденберг рассматриваются как вторичные по отношению к «титульной» метафоре «Еда».

В группу метафоры «Рождение» исследовательница в первую очередь отнесла воскресенье и исцеления, в основе которых лежит КПО «бессмертие» в сильном своем варианте, как возвращение к жизни после смерти, а в слабом ее проявлении – как выздоровление после болезни, угрожающей жизни. Метафора брака (социальный уровень *эротично* кодированного *генетива* в *иммортальной* родовой перспективе) и свадьбы (обрядовый уровень и того же комплекса КПО) раскрывается ею через отождествление брака с едой (*эротически-алиментарная*), борьбой (*эротически-агрессивная*) и процессией, шествием (*эротически-информационная)* контаминации.

К этой же группе отнесена и метафора рождения, то есть, *генетив* в чистом виде. Кроме того, содержание этой рубрики раскрывается с помощью изложения отдельных метафорических семантик, которые имеют тождественные с предварительно указанными метафорами универсально-культурные значения, где победа однозначно выступает как *агрессивно* кодированное понятие, а спасение – как воплощение *иммортальности* в форме отведения смертельной опасности. Универсально-культурное основание семантики года не проявляет себя непосредственным образом и становится понятным только в контексте борьбы старого, отжившего года с годом «новорожденным».

Особенно внимательного подхода к реконструкции КПО-содержания требуют метафоры третьей группы, «Смерти», такие, как метафоры царства и рабства, суда, смеха, призыва, брани, насмешки, а также майская обрядность, буффонии и Сатурналии. Хотя основой для их классификации служит очевидным образом представленная «родовая» мортальная КПО, их универсально-культурное содержание ею далеко не исчерпывается. Впрочем, это касается всех трех групп метафор, затем, что, как это видно из итоговой части данного раздела труда О. М. Фрейденберг, «Еда», «Рождение» и «Смерть» классифицируются ученой как метафоры «Оживление». То есть, все они, в конце концов, сводятся к КПО *бессмертия*.

***

Оценка классификации «метафор» у О. М. Фрейденберг. Необходимо признать, что классификация «метафор» проведена О. М. Фрейденберг крайне непоследовательно, особенно учитывая их универсально-культурное основание. Так, скажем, *мортальная* КПО, представленная в «метафоре» «Смерть», служит не только рубрикатором для ряда других метафор, эта категория сама подвергается классификации, будучи занесена в другие рубрики, в частности, в группу «метафор» «Еда», где она предстает уже как нечто вторичное по отношению к этой классообразующей «метафоре». То же самое касается универсалии «Рождение», а особенно – «Бессмертие». Последняя, кроме того, что она является основой для всех трех групп, включена в эти три класса в своей понятийной форме, например, в виде «спасения». Аналогичные замечания можно сделать относительно метафор, которые, по сути, являются не категориями (по моему мнению), а мировоззренческими кодами, к которым относится, например, «Еда» (*алиментарный* код).

Иными словами, в приведенной классификационной системе О. М. Фрейденберг одинаковые «метафоры» «разбросаны» по разным классам, поэтому следует признать, что главным недостатком проведенной исследовательницей классификации является несоблюдение ею основных принципов этой процедуры, когда, во-первых, один и тот же объект не может одновременно входить в разные равнозначные классы, а во-вторых, классообразующее понятие не может совпадать с объектом классификации.

Нельзя считать методологически корректным и то, когда понятие, служащее основанием для классификации тех или иных «метафор», заносится в параллельный равнозначный класс. Какое-никакое какое оправдание этого недостатка можно найти в предусмотрительно сделанном О. М. Фрейденберг замечании о том, что ей самой трудно отличить одну «метафору» от другой, поскольку они тесно переплетены в «клубке» смыслов.

К другим недостаткам классификации «метафор» О. М. Фрейденберг следует отнести то, что названия отдельных «метафор» не всегда совпадает с их реальным раскрываемым содержанием, когда, скажем, в разделе о смехе и суде речь идет не столько о смехе и почти не о суде, а скорее – о культе половых органов и всего, что с ними связано, то есть, о культивированном *эротическом* коде в его наиболее откровенной физиологической форме, которая, впрочем, в целом соответствует идее утверждения жизни. Кроме того, здесь большое внимание уделено *агрессивности* как в ее чистом виде, так и в контаминации с *алиментарностью* (жатва) и *эротизмом* (изнасилование и осквернение), хотя *агрессивность* как таковая в работе нигде не выделяется.

Скорее всего, такая нестрогая классификация была вызвана тем, что Ольга Фрейденберг опиралась при проведении этих процедур на свой постулат о семантическом тождестве различных «метафор». Но утверждение относительно этой тождественности верно лишь при определенных уточнениях. Значение различных «метафор», учитывая их специфичность, не является полностью тождественным, ведь смерть не является свадьбой, а употребление пищи не является совокуплением. Однако мы действительно наблюдаем сдвиги значений с одной метафоры на другую, их пересечения и наплывы друг на друга.

Как по мне, объяснение данного факта становится более убедительным, если использовать для этого предложены мной методики анализа структуры текста, где, во-первых, введено понятие контаминации универсально культурных категорий и мировоззренческих кодов, а во-вторых, проведено разграничение между различными уровнями воплощения реального события в мироотношении человека и его мировоззренческой рецепцией. Когда мы говорим, что, скажем, в погребальной

обрядности мы можем обнаружить элементы обрядности свадебной, или наоборот, то это не значит, что реальная свадьба тождественно похоронам. Другое дело, что семантизация этого события в обряде происходит с привлечением всей номенклатуры КПО и кодов, когда реальная свадьба как обряд включает в себя элементы погребальной обрядности, но уже в мировоззренческом (имажинарном) качестве.

Данное обстоятельство достаточно хорошо понимала и сама О. М. Фрейденберг, когда говорила, что каждая из семантически тождественных метафор не является интерпретацией голода, совокупления или умирания (очевидно, имея в виду их физиологический аспект). По ней, «метафорические» образования в обряде получают только свою позднюю «отливку». Если согласиться, что предшественником настоящих обрядов было то, что Ольга Фрейденберг называет «метафорами», то действительно следует признать, что после возникновения указанных представлений к реальным физическим или социальным актам продолжали прикрепляться те метафорические формы, которые не имеют с ними ничего общего, разделяя таким способом «реальное» и «имажинарное» действия. Этим она, по сути, объяснила тот факт, что реальное физическое событие осмысливается через полный набор мировоззренчески данных КПО-инвариантов, где, действительно, к факту смерти, может легко «прикрепиться «метафора» рождения, а к факту рождения – наоборот, «метафора» смерти и т. п.

То есть, по О. М. Фрейденберг, первобытный синкретизм метафор определял слияние в любом событии всех этих метафорических смыслов, тогда как позже рациональное знание о причинах данных явлений эти смыслы уже развело и отгородило друг от друга. Это достаточно удовлетворительное объяснение, которое свидетельствует о том, что она прозорливо предугадала самые истоки механизмов формирования глубинной структуры текстов.

Если оценивать достижения О. М. Фрейденберг с точки зрения того, что она сделала, а не того, что она «не сделала», то уже в фиксации таких классов метафор, как «Рождение» (*генетив*) и «Смерть» (*мортальность*) эти глубинные гранично-категориальные истоки эксплицированы самым непосредственным образом, тогда как группа метафор «Еда», поставленная в один ряд с предыдущими, относится скорее к <алиментарной> «кодировке» *генетива* и *мортальности*.

Вдобавок к этому она, пускай и косвенным образом, вводит в качестве рубрики еще и такую предельную категорию, как *иммортальность* («оживление» как бессмертие). Упрекать Ольгу Михайловну за это не смею, ибо сам довольно долго приближался к адекватному языку описания предельных оснований структуры текстов, пытаясь в свое время вводить, например, «растительный» и «производственный» коды [2].

О сложностях подобного поиска говорит и тот факт, что даже такие авторитетные исследователи, как Е. М. Мелетинский, С. Ю. Неклюдов, Е. С. Новик, Д. М. Сегал [7], выделяя среди функций сказочных персонажей функцию деструктивную (*агрессивный* код) и прямо говоря о функции *эротической* (непосредственная фиксация соответствующего кода), говорили также о каннибальской функции, не замечая, что она является контаминацией *алиментарности* и *агрессивности*, которой кодируется либо *мортальность* (если речь идет об убийстве и поедании жертвы), либо, уже в чистой «*алиментарности*» – *иммортальность* (когда поедание <скифами> умершего родителя <было> призвано обеспечить продолжение его жизни после смерти).

О сложностях приближения самой Ольги Михайловны к предельным основаниям структуры текста свидетельствует некоторая, в ряде случаев, искусственность выдвигаемой ею аргументации и неубедительность приводимых примеров. Очевидно, это вызвано тем, что, исследовательски-проницательно видя эти основания,

она искала способы недекларативного их выделения.

Так, обращаясь к метафорам рубрики «Еды», О. М. Фрейденберг основанием для единства семантик таких различных явлений, как жертвоприношения (*агрессивно-алиментарно кодированной мортальности*), священной варки (*информационно-алиментарной контаминации*), убийства и разрывания (*агрессивно кодированной мортальности*) считает метафору «бессмертия» (*иммортальная универсалия*).

Определенным образом противореча самой себе, она указывает, что все эти действия имели целью омоложения, новое рождение и воскресение, то есть, все они считаются тождественными не благодаря своему собственному специфическому содержанию, а вследствие тождественности всех их значений с иммортальностью. Иначе говоря, жертвоприношения тождественно варке не потому, что убийство жертвы является равным ее варке, а потому, что в обоих «метафорах» присутствует общая основание – универсалия бессмертия, *иммортальная* семантика.

Однако О. М. Фрейденберг основой тождественности этих «метафор» считает не иммортальность как таковую (она ее как бы «не замечает»), а одно из возможных образно-символических ее воплощений, конкретно, огонь, который рождает и оживляет, и хотя и губит мир во вселенском пожаре, но, в итоге, ведет к его обновлению. Этой семантикой вселенского огня она объясняет семантику погребального костра, давая пример понятийного функционирования *иммортальной* категории на обрядовом уровне, когда к реальному *мортальному* событию, смерти и похоронам, в форме костра добавляется идея *бессмертия*. Итак, несмотря на то, что ученая привязывает категорию бессмертия к ее предметному воплощения, сама эта категория ею достаточно четко фиксируется.

Говоря о смерти и воскресении контексте метафоры «Еда», О. М. Фрейденберг прямо выходит на базисную универсальную формулу. Закрепление за одним реальным событием двух значений, *мортального* и *иммортального*, образует предпосылки для наглядного развертывания ключевых смыслов этой формулы. Упоминание античных надмогильных изображений трапез мертвых в свете сказанного следует понимать в контексте представлений о загробной жизни умершего, то есть, в контексте представлений о бессмертии. Картины трапез подчеркивает блаженное существование на том свете, где изображения изобильного стола является наглядным подтверждением такого «сытого» существования. Поэтому эти надмогильные изображение к реальному *мортальному* событию прикрепляли *алиментарно* кодированные образы *бессмертия*, что служило, как отмечает сама О. М. Фрейденберг, «гарантией бессмертия» и «средством против умирания». Воспроизведение этих трапез на надгробных стелах является не только обещанием, но и гарантией воскресения умершего.

Причины отождествления *смерти* и *бессмертия* через *алиментарную* семантику О. М. Фрейденберг видит в специфике земледелия с его мировоззренческим образом матери-земли, которая по аналогии с порождением землей растений является не только последним пристанищем умершего, но и источником его *возрождения*. В данном случае двойное *мортально-иммортальное* определения земли имеет под собой известные «реальные» основания, ведь «из земли все возникло и в нее все возвратится».

Однако это показательное сочетание идей жизни и смерти в образе земли здесь не главное. Ольга Фрейденберг не совсем права, на мой взгляд, в другом. Земледелие возникло позже охоты, но идея вечной жизни, тем более в составе «метафор» первобытного сознания, как она сама это признает, уже существовала. Поэтому ее утверждение о том, что истоки отождествление смерти и бессмертия лежит в земледелии, являются, по меньшей мере, проблематичным.

То есть, говоря о стадиальные изменения метафор «Еды», О. М. Фрейденберг не совсем последовательно переходит к более ранней по отношению к земледелию охотничьей культуре, что ей было необходимо для объяснения возникновения *агрессивного* кодирования комплекса КПО-представлений первобытного сознания, а именно, «метафоры» борьбы. В охотничьей культуре, по ее мнению, еще нет представлений о смерти и возрождения, существует лишь представление об исчезновении и появлении всего сущего, в первую очередь – космогонически понятого зверя-тотема. Описывая способ употребления добытого на охоте животного путем разрывание его руками и питья его крови, исследовательница делает явное преувеличение. Представьте себе, способен ли даже первобытный человек разорвать руками хотя бы шкуру любого более-менее крупного добытого животного, не говоря уже об отрывании кусков мяса от неосвежеванной туши.

Такие утверждения нужны О. М. Фрейденберг, во-первых, для объяснения позднего ритуализированного обычая разламывания хлебов как стадиального развития какого-то крайне неясного дообрядово-прагматического, но уже семиотизированного разрывания зверя, а во-вторых, для объяснения происхождения метафоры *борьбы* как следствие перехода от охоты голыми руками к охоте с оружием. В любом случае здесь вводится метафора борьбы, определенной способом добывания пищи. И если в достаточно проблематичном для человека варианте охоты без оружия, очевидно, с помощью ногтей и зубов, акты еды и убийства животного были непосредственно соединены, то использование орудий труда определило разделение *агрессивного* и *алиментарного* действия во времени.

Построение такой последовательности изменения способа получения пищи служит исследовательнице для объяснения того, как переход от хищно-животной агрессивности к целеполагающему орудийному агрессивному поведению определил переход от понимания смерти и возрождения как исчезновения и появления к осознанию их в адекватной метафорической или, впоследствии, понятийной форме.

Не знаю, как кого, а меня подобные объяснения не убеждают, впрочем для цели моего рассмотрения здесь важно одно – в состав «метафор» первобытного сознания Ольга Фрейденберг вводится еще одна важная базовая функция человека, *агрессивная*, причем в ее контаминации с функцией *пищевой*, которая в исторические времена продолжала проявлять себя в виде сопровождающих ритуальные трапезы соревнований.

Примерно по такой же схеме О. М. Фрейденберг объясняет происхождение еще одной составляющей поздних обрядовых действий, *процессии*. Если истоки ритуальных соревнований она видит в самой технологии охоты, то происхождение ритуальных шествий связывается ею с условиями охотничьей жизни, которые требовали постоянного поискового передвижения первобытного коллектива с места на место. Путешествовали первые люди для того, чтобы найти себе пищу, и этот факт О. М. Фрейденберг использует в качестве аргумента в пользу отождествления пищи с ритуальным ходом. Осознавая, что определенное утилитарными целями вынужденное (от голода) передвижение не может дать начало традиции ритуальных процессий, она утверждает, что это свое передвижение первобытные охотники понимали как движение всей природы.

Далее у О. М. Фрейденберг разворачивается примерно такой «паралогизм»: «Процессия как передвижения охотников является движением природы» – «движение природы является движением солнца» – «солнце преодолевает врага» – «враг является зверем» – «добытого зверя едят» – значит, «процессия тождественна пище». Здесь параллель между едой и процессией проводится на том основании, что добытого во время охотничьих путешествий зверя употребляют в пищу, и тогда уже сама процессия считается «метафорой», имеющей равную с «едой» семантику.

Эти соображения, как и, на мой взгляд, предыдущие, не является неопровержимым доказательством того, что обрядовая процессия возникла из охотничьих рысканий по лесам и полям, тем более – с осознанием космогонического характера этих явлений, из-за чего она семантически стала тождественна пище. Однако здесь, пусть и не совсем в убедительной форме, О. М. Фрейденберг вводит в круг «метафор» еще одну важную базисную функцию человека, а именно, *информационную*, хотя следует сказать, что шествие очевидно не было таким информационно-демонстративным актом, где еда явно доминировала.

Не оставляя своей идеи относительно того, что главной «метафорой» первобытного сознания является «Еда», О. М. Фрейденберг утверждает, что она неотделима не только от метафор «рождения» и «смерти», но еще и от «полового акта», который, по ее мнению, также семантически не отличается от смерти и воскресения. Трудно не заметить, что вместо рождения речь идет уже о половой связи. Безусловно, без полового акта реально не может произойти и рождения, но все же это разные явления, поскольку, кому к счастью, кому на беду, не всякое совокупление заканчивается рождением ребенка. Вместе с тем «половой акт» может быть отнесен к метафоре группы «Рождение», как явление, с ним непосредственно связанное.

После такого не совсем правомерного отождествления рождения и полового акта О. М. Фрейденберг переходит к еще одной метафоре этой группы, к браку, одновременно противоречиво стремясь доказать, что он в те архаичные времена не был определен ни обычаями, ни религией, ни идеей репродукции рода. Если брак не имеет отношения к метафоре «рождение» (репродукции), то непонятно, почему он тогда отнесен к данной группе? Эту связь рождения и брака можно было бы обнаружить, указав, что брак является социальным институтом, благодаря которому в культуре упорядочивается репродуктивная функция.

Развивая мысль о соотношении брака и смерти в контексте преодоления последней, О. М. Фрейденберг продолжает рассматривать изменения метафор «брака», «воспроизведения» и «нового рождения» под влиянием новых земледельческих реалий, когда охотничье пара «исчезновение – появление» приобретает вид «смерти – рождения». Фактически здесь утверждается, что *эротически* кодированный *генетив*, половой акт и рождение, являются тождественными *мортальности*. Правда, исследовательница, не отличая половой акт от рождения, уравнивает *генетивную* универсалию и *эротический* код – как я сказал бы об этом в своих терминах.

Далее, единство рождения и смерти, то есть, *генетивно-мортальную* контаминацию, она находит в понимании женщины как такой, что рождает и одновременно – несет смерть. Но сначала женщина должна быть оплодотворена, следовательно, продолжает автор, возникает такая метафора, как «оплодотворение – смерть», которая в Средние века превратилась в распространенную метафору «смерть – любовь», что дает уже *эротическое* кодирования *мортальности*. Теперь мы тут видим смешение не только брака, свадьбы и полового акта, но и отождествление возможного результата последнего, по сути, суто физиологического процесса, уже от женщины напрямую независимого, то есть, ее оплодотворения, с любовью. Хотя у нас в последнее время и стали говорить «заняться любовью», но любви как таковой тут нет, а если и есть, то ею нельзя «заниматься».

Говоря о том, что смысловое сочетание полового акта и смерти имеет целью достижение бессмертия, исцеления и выздоровления, О. М. Фрейденберг вводит еще одну контаминацию, где место *мортальности* занимает антитетическая по отношению к ней *иммортальная* универсалия в ее сильной (бессмертие) и слабой (избавление от возможной смерти через исцеление) вариациях.

Но, в отличие от других метафорических форм воплощения идеи преодоления смерти, в репродуктивном акте имеет место совпадение реального и «имажинарного» аспектов *иммортальности*, потому что он, этот репродуктивный акт, метафорически воспринятый как форма преодоления смерти, и на самом деле является реальным средством продолжения рода, достижения родового бессмертия, однако последнее обстоятельство остается исследовательницей не замеченным.

Как видим, невзирая на некоторую натянутость аргументации и частую подмену понятий, О. М. Фрейденберг настойчиво стремится выйти на те уровни строения текста, которые ею прозорливо угаданы, но не названы – на категории предельных оснований и коды. Из сказанного выше мы знаем, что первая группа «метафор» классифицируется О. М. Фрейденберг на основании одной из своеобразно понятных базисных функций, а именно – «*алиментарной*», тогда как в других двух группах уже представлены собственно категории предельных оснований (в первой – «*генетив*», а во второй – «*мортальность*»). По этому поводу можно сказать, что в целом за структурный инвариант текстов культуры эта автор берет ключевые пункты жизненного пути человека, его рождение и смерть.

Мое дополнительное замечание «в целом» означает, что концептуальной кристаллизации данных категорий у нее не произошло, из-за чего она часто отождествляет упомянутые предельные пункты жизни человека с некоторыми другими понятиями, относящимися к явлениям, объединяемым, например, в «эротическом» коде. «Разбросанность» смыслов и понятий этого кода, когда, в частности, О. М. Фрейденберг фактически не отличает рождение от полового акта, свадьбу от брака, смешивает свадьбу, половой акт и оплодотворение как «акт ложа», свидетельствует лишь о поисково-пробном статусе вводимых ею терминов.

Ни на одном из них не останавливаясь, она применяет их, по сути дела, в одном значении, а именно, в данном случае – в том же, какой я вкладываю в понятие *эротического* кода, когда этот код охватывает любые явления, обеспечивающие утверждение жизни через воспроизведение рода (это и половой акт, и брак, и роды, и, в табуированной форме – сексуальные запреты, и, в канализированной форме – проституция, в том числе и храмовая и т .п.). Примерно таким же образом обстоят дела и с другими единицами аналитического языка описания структуры текстов у Ольги Фрейденберг.

***

В поисках несуществующего «сюжета». Вместе с довольно драматичным процессом формированием языка описания того, что мы теперь называем структурным инвариантом текста, О. М. Фрейденберг уже в рамках поиска этого языка предпринимала (как мы видели выше) попытки найти ту связку между его единицами, которая дала бы устойчивую «формулу» их отношений между собой. Этот процесс у нее проходил так же непросто. И дело не в том, что он усложнялся принятым положением о семантическом тождестве различных «метафор» (тогда какое отношение, кроме тождества, между такими элементами возможно?). В конце концов, при всем отождествлении, разные метафоры О. М. Фрейденберг все же четко различались.

И дело не в том, что, «будучи философом и культурологом по сути, в терминологическом плане она осталась литературоведом», чем, возможно, «обусловлено сложное восприятие ее наследства» [9, с. 89]. Хотя у нее действительно наблюдается явный конфликт литературоведческих и философских методологических приемов и установок, когда, постоянно увязая в содержании анализируемого текста, она не может оторваться от его предметного содержания, и вместе с тем, делает на основании этого же текста далеко выходящие за пределы литературоведения

обобщающие выводы – но ведь бывают же и междисциплинарные исследования.

Сложности не сводятся и к тому (на это обстоятельство недавно в интернет-общении обратила мое внимание Нина Владимировна Брагинская), что «инвариант» как специальный термин, широко используемый сейчас, во времена О. М. Фрейденберг просто отсутствовал – в конце концов, О. М. Фрейденберг использует термины «структура» или «схема», и в каких-то близких смыслах – «шаблон».

Все дело в том, что если речь идет о каком-то «одном», универсальном сюжете, который разветвляется на множество вариантов, то Ольга Михайловна, хотя и обозначает его данным словом, тем не менее, считает, что такого единого сюжета никогда не существовало. Она прямо говорит о том, что «разбирая отдельные мотивы сюжетов, мы наталкиваемся на один основной образ, который манифестировал свою семантику в целом ряде параллельных, друг другу вариантных, метафор. Но где же он сам, образ в чистом неприкосновенном виде, тот образ, от которого пошли эти все побочные образы? Где тот единый сюжет, который «дифференцировался» или «развился» в серию подобных ему сюжетов? – … Проделанный анализ показал, что ни такого образа «в чистом виде», ни такого сюжета в качестве «источника» нет и никогда не существовало. … Образа, как ипостаси, нет; есть только конкретно овеществленный образ, образ в виде метафоры» [8, п. 17].

На этот момент обращала внимание и Н. В. Брагинская – да и как не обратить? – ведь ставится задача найти то, существование чего прямо отрицается.

Иное дело, если под «сюжетом» (а потому он и дан в заголовке доклада в кавычках), понимается не собственно сюжет, а нечто иное, то общее, что присуще, скажем, как отмечает О. М. Фрейденберг в указанной работе, трем, или даже, более того, сколько угодному числу сюжетов. Условность наименование этого искомого видна уже хотя бы в том, что Ольга Михайловна не втягивается в вековечный спор по различению тем, мотивов и сюжетов. Чем это определено? Очевидно, тем, что ищет она, по сути, не какой-то «особый», общий для всех сюжетов «один» сюжет, она ищет инвариантную структуру этих различных сюжетов.

Налицо очевидная методологическая коллизия, когда, понимая, что в «чистом» виде искомый «сюжет» найти невозможно, О. М. Фрейденберг, тем не менее, стремится очертить хотя бы приблизительные контуры этого конструкта, исходя из «живого» материала, в данном конкретном случае – двух (а вернее, трех и более) конкретных сюжетов. Возможно, проблема бы разрешилась, если бы она использовала термин «архетип» в его изначальном, юнговском смысле, как некую «кристаллическую решетку» кристалла, которая в самом кристалле объективно не существует, но которая, тем не менее, воссоздается нами при описании его структуры. Совершенно также можно говорить о некоей инвариантной структуре (архетипе) текста, которая вне текста сама по себе не существует, но которую можно, как идеальный объект, реконструировать. И Ольга Фрейденберг такие шаги предпринимает.

***

Базисная мировоззренческая формула у О. М. Фрейденберг. Обращаясь к двум «совершенно различным» сюжетам с целью обнаружения в них некоего «общего» момента, О. М. Фрейденберг в первую очередь обращает внимание на «сюжетную рамку» «жизнь есть сон». Сон, и это известно из сказочных сюжетов, часто отождествляется со смертью, Гипнос является братом Танатоса. а «Спящая Красавица» – это «мертвая красавица», и оживление ее «через грех» (В. Я. Пропп), по сути, через половой акт с неживым телом, полностью совпадает с приводимыми О. М. Фрейденберг литературными примерами, которые необходимы ей для констатации именно того факта,

что засыпание и пробуждение в них является ничем иным, как «умиранием» и «воскресением», и *воскресение* это связано с *половым актом*.

В новелле Боккаччо, приводимой в качестве примера, дело, правда, обстоит несколько иначе. Ревнивый глупец «умирает», специально усыпленный, в то время как аббат сходится с его женой. Это усыпление-умертвление глупца и последующее его «возрождение» с половым актом между женой и распутным аббатом никак не связано, ревнивец был просто устранен на время для того, чтобы аббат получил то, что желал. Но общая схема «возвращение к жизни мертвого посредством акта (возможного) порождения новой жизни» для О. М. Фрейденберг настолько очевидна, что она связывает эти два события в одно, несмотря на то, что муж «оживает» вовсе не в результате связи аббата с его женой, задаваясь при этом вопросом «что же в этом сюжете отчетливей: переход мужа из жизни в смерть и снова в жизнь, или мотив “эротики”, соединения жены с аббатом?» [8, п. 5], находя ответ на него «трудным».

Уже то обстоятельство, что все события с мужем понимаются ею как «переход из жизни в смерть и снова в жизнь» показывает, что О. М. Фрейденберг видит взаимопереход жизни и смерти в качестве предельных оснований этого сюжета и, по сути, непосредственно применяет для его описания *мортальную* и *иммортальную* универсалии, считая, что «здесь “жизнь есть сон”» обращается в “жизнь есть смерть”» [8, п. 5], хотя при этом равноценным для сюжетообразования для нее остается второстепенный, на мой взгляд, мотив усмирения ревнивого мужа.

Насколько эта схема, а на самом деле – базисная мировоззренческая формула, «чужда» реальному материалу, видно уже из того примера из «реальности», который О. М. Фрейденберг считается истоком данного сюжета. За много тысячелетий до литературных воплощений данного сюжета, «жизнь есть сон», он разыгрывался, пишет она, в самой жизни, и его автором был «весь общественный коллектив» [8, п. 8].

Однако когда человека, приговоренного к смерти, объявляли царем, на некоторое время превращали по своим функциям в царя, а потом казнили, то никакого буквального возрождения тут нет. Раб-узник убит, но в некотором смысле он способствовал тому, что эта его смерть обусловливала возрождение настоящего царя, который на некоторое время становился рабом. «Там, где раб его не заменял в этой функции, умерщвлялся сам царь, а на его место ставился новый» – заключает О. М. Фрейденберг [8, п. 8].

Иными словами, никакого перехода от смерти к жизни в данном реальном случае, особенно, если речь идет о царе, не подмененном рабом, тут нет. Связка «смерть – возрождение» «работает» только в том случае, если совершается подмена – или ролей, если в реальности, или понятий (царь = раб, раб = царь), если в тексте. То есть, умирает один актант, а возрождается – другой. [3]

Подобное «распределение» ролей по умиранию и воскресению четко прослеживается в сказках о мудрой падчерице и глупой дочке ее мачехи, или в типологически близких к ней сказках вроде «Морозко», которые рассматривал Роман Волков. Считать так, как считает О. М. Фрейденберг, что смерть раба обеспечивает возрождение царя – это все равно, что считать смерть дочери мачехи условием выживания падчерицы.

Иногда в указанных сказках мачехина дочка не умирает, ее «косточки» домой не везут, она лишь теряет свой социальный статус. Что-то подобное можно увидеть в рассмотренном О. М. Фрейденберг случае царя и раба, когда базисная мировоззренческая формула «срабатывает», если под «умиранием» понимать утрату социальной статуса с последующим его возобновлением. Раб, становясь царем, умирает в своем старом качестве раба, и возрождается в новой жизни как царь. Царь, теряя свое высокое положение, умирает как царь и рождается как раб, правда, при смерти своего

заместителя он претерпевает воз-рождение, снова становясь царем.

В свое время мне приходилось рассматривать данный сюжет, определенный Кристофером Буккером как «Из грязи в князи» (Rags to Riches) [10] под универсально-культурным углом зрения [5], и он, в принципе, пусть и с некоторыми специальными оговорками, полностью под базисною мировоззренческую формулу подпадает.

Может быть, подобного «насилия» над материалом не будет, если в повествовании речь будет идти не о двух и более, а об одном персонаже, который умер, но потом ожил, например, о Спящей Красавице. Предположим, что выполнение живым героем роли сексуального партнера мертвой красавицы будет иметь для нее положительные последствия. Но из-за чего именно в процессе полового контакта та проснется от мертвого сна? Может ее «растолкают» фрикционные толчки, или возбуждение ее генитальных нервных рецепторов, или она оживет от гормональной реакции организма и выделения физиологических веществ и феромонов, или от нарастания напряженного чувства наслаждения и его разрядки в оргазме?

Понятно, что ничего подобного здесь нет и в помине. Ни механика, ни химия, ни биология, ни физиология или психология коитуса сами по себе не могут оживить человека, хотя было бы очень соблазнительно интерпретировать жизнеутверждающий по своей сути половой акт героя с мертвой девушкой как наиболее действенное средство борьбы со смертью. Однако в сказке совокупление ради оживления мертвой красавицы в первую очередь выступает как знаково-символическое событие, а знак, как известно, является обозначением тех свойств вещи, которые не присущи ей «от природы». Итак, половой акт как физиологическая форма репродукции вне текста культуры, в том числе и сказочного, никакой семиотической нагрузки не несет.

В данном случае мы имеем простое совпадение между реальным содержанием соединения двух полов как средства продления жизни и его семиотической формой применения в тексте как структурно-функционального элемента этого текста, который используется для обозначения идеи преодоления смерти, утверждение жизни и достижения бессмертия. Аналогичную функцию в сказке с одинаковым успехом могут выполнять другие актанты, предметы или действия, в соответствии с тем, кто, чем и как это сделал. И если в образах палочки, прикосновением которой оживляют героиню, или выпитого волшебного зелья или живой воды в пределах современной пансексуальной интерпретации сказки еще можно усмотреть намеки на срытые образы полового члена или спермы, то многие другие сказочные средства оживления <такого эротического подтекста в своих смыслах не имеют>. По этой причине оживление спящей красавицы через половой акт с ней героя является не более, чем семиотической функцией, которая в этом смысле не отличается от всех других методов введения в КПО-структуру текстов культуры (в данном случае, сказки) третьего члена базовой универсальной формулы, бессмертия.

Таким образом, содержание мотива совокупления героя с красавицей следует рассматривать не как буквальное текстуальное воспроизведение реального события, а как выражение определенной сказочной функции, в основе которой лежит КПО *бессмертия*, продления жизни. Учитывая тот факт, что в «действительности» половой акт является едва ли не самым значимым формой продления жизни, выполнения им аналогичной роли в сказке сначала выглядит вполне логичным.

То есть, совокупление как средство оживления красавицы кажется результатом простого переноса в текст «настоящей» функции продления жизни рода через <репродукцию> индивида. Несмотря на такую очевидную убедительность, данные утверждения имеют существенные несуразности. Ведь половой акт с мертвой женщиной не может закончиться ее беременностью и обеспечить продолжение жизни. Поэтому с точки зрения здравого смысла данный акт скорее является не продолжением,

а отрицанием родового бессмертия героя, который впустую тратит свою оплодотворяющую силу, вливая ее в безжизненное тело. Правда, существуют обратные варианты половых отношений, когда живая женщина беременеет от умершего мужа, о чем свидетельствуют не только мифологические предания об Осирисе, но и современные технологии консервации спермы, которые позволяют оплодотворить женщину спермой уже умершего мужа. Но это не наш пример.

Показательным в этом плане является также пример новеллы Дж. Боккаччо, приводимый О. М. Фрейденберг в ее «Поэтике…». Важно, что в ней универсалии культуры представлены в ансамблевой связке в пределах базисной формулы. Смерть замужней женщины (*табуирование мортальностью эротически кодированной витальности*), которую любил друг ее мужа (*эротический код*), была мнимой (*ослабленная иммортальность*). Ее беременное состояние (*эротически кодированный генетив в витально-иммортальной перспективе*) заставил его отказаться от своих чувств (*табуирование эротизма*). После рождения ребенка (*генетив*) ее супружеские отношения восстанавливаются путем возвращения к собственному мужу (*иммортальность и восстановления эротически кодированной витальности*) во время пира (*алиментарно кодированная витальность*). [4]

О. М. Фрейденберг, почему-то считая данную новеллу реалистичным воспроизведением сказочного сюжета, обращает эту последовательность на композиционную цепочку «жизнь – смерть (женщины) – рождение (ребенка) – оживление (женщины)». Она говорит, что эпизод рождения ребенка в смерти матери является основанием для отождествления рождения и преодолена смерти. Противореча собственному изложения повествования, она утверждает, что рождение ребенка произошло после смерти матери, и именно оно вызвало возвращение ее к жизни. На самом деле тут все наоборот – избавление от смерти беременной женщины, захоронение которой действительно привело бы к смерти ее плода, определяет избавления от смерти и еще не рожденного ребенка. Никак нельзя признать, что рождение плода могло бы состояться уже после смерти матери, став причиной ее возрождение, ведь в новелле рожает не мертвая, а живая, хотя, возможно, и полуживая, женщина.

Подобная явная натяжка нужна Ольге Фрейденберг для того, чтобы провести свою настойчивую мысль о тождестве метафор, в данном случае, смерти и рождения. Из изложения ею содержания новеллы не видно, что, как она в дальнейшем утверждает, ребенок именно поэтому рождается, что ее мать умерла. Но ведь ее любовник сначала обнаружил, что она не умерла, а потом – что она беременна, а уже потом родился ребенок. О. М. Фрейденберг это нужно только для того, чтобы сказать, что для первобытного сознания смерть является не прекращением, а началом жизни. Подобным же приемом она пользуется для обоснования тождества «метафор» смерти и еды, считая, что воскресение женщины и рождения ребенка «для отца» во время пира является доказательством этого тождества.

Кроме того, что событие, которое произошло «во время» или «после» какого-то другого события, нельзя так просто считать следствием иного события, оживление мнимо умершей и рождении ею ребенка, которое произошло задолго до самого пира, делает утверждение о ключевой роли еды в воскресении крайне неубедительным, даже при условии принятия постулата о «метафоричности» такого отождествления.

Что же мы тут видим? Очевидно, что в данных случаях некий разнородный и логически противоречивый (при буквальном прочтении) материал организовывается в некую законченную смысловую систему на основе метафорического синтеза смыслов посредством соединения не сочетаемых в реальности вещей и явлений. Эта смысловая система представляет собой «налагаемую» на предметный материал базисную мировоззренческую формулу или семиотический универсально-культурный

ансамбль «жизнь – смерть – воскресение», которая и есть тем «априорным» архетипом, существование которого так прозорливо видела О. М. Фрейденберг и который и есть, по сути, искомым «одним» «сюжетом». Именно по его «схеме» («шаблону», «матрице») и строится каждый конкретный сюжет (с исключениями из правила, которые его только подтверждают).

Поэтому, несмотря на достаточную проблематичность рассмотренных выше исканий О. М. Фрейденберг, нам важно констатировать главное – семиотический универсально-культурный ансамбль, составляющий основу отдельной новеллы в изложении и интерпретации О. М. Фрейденберг, еще раз проявил себя в полном объеме. Данный конкретный рассказ не выходит за пределы базовой формулы, где смерть преодолевается, а жизнь в ее перспективе утверждается. Эти универсалии культуры можно назвать «метафорами», «рядами», как угодно, однако их инвариантная относительно культурного дискурса суть от этого не исчезает и не меняется.

Завершая свой поиск, О. М. Фрейденберг констатирует: «Вот и все. Анализ наших сюжетов закончен … Самое основное: мы убедились на опыте, что три сюжета – а их три, потому что в действительности, реально, их существует трое, – что три сюжета являются только сюжетом одним. Этот один сюжет представляет собой *развернутый один образ рождающей смерти*» [8, п. 17] (курсив мой – А.К.).

Таков итог – вплотную подойдя к инварианту «жизнь – смерть – воскресение», О. М. Фрейденберг останавливается в полушаге от того, чтобы этот инвариант найти, поскольку «рождающей смерти», по сути, не бывает. Смерть прерывает жизнь, а не порождает ее, но она, смерть, является крайне важным и необходимым моментом разворачивания всего этого инварианта, мировоззренческой установки, «матрицы» культурных текстов, ибо дает возможность подчеркнуть значимость жизнеутверждения, совершаемого посредством попирания временно торжествующей смерти. В рамках текстов *мортальность* предстает как стадиальный этап развертывания всей формулы, оттеняющей и подчеркивающей идею победы жизни – ведь жизнь, которой ничего не угрожает, не нуждается в подобном акцентировании. И на данное важное обстоятельство, а именно, что после смерти неизменно следует жизнь, Ольга Михайловна прямо указала, и в этом – ее безусловная заслуга.

***

«Один» «сюжет» как универсально-культурная «матрица» генерирования сюжетов. Указанный «один» сюжет может быть «реконструирован» в виде полного набора формально возможных комбинаций КПО и кодов (тут будет дан их простейший вариант) в виде таблицы 1.

Таблица 1.

КПО и коды	A. Алиментарный	B. Эротический	C. Агрессивный	D. Информацион-ный
I. Рождение	I-A	I-B	I-C	I- D
II. Жизнь	II-A	II-B	II-C	II-D
III. Смерть	III-A	III-B	III-C	III-D
IV. Бессмертие	IV-A	IV-B	IV-C	IV- D

В рамках этого набора конкретный текст может пониматься как цепочная диспозиционная или композиционная последовательность приведенных в таблице вариантов контаминаций КПО и кодов, выстроенная в любом, вертикальном или

горизонтальном, направлении. Будем считать, что если некоторые варианты комбинаций КПО и кодов останутся нереализованными из-за отсутствия их в каком-то известном нам произведении, то «неиспользованные» комбинации предстанут как вариант потенциальной КПО-структуры тех произведений, которые еще не написаны. То есть, эта таблица дает нам еще и возможность интерполировать глубинные универсальные структуры сюжетов и мотивов. В этом смысле вопрос Канта о том, как возможны априорные синтетические суждения можно перефразировать следующим образом: «Как возможен априорный синтез глубинных базовых структур текста и создание новых текстов вообще?»

Рассмотрим эти комбинации содержательно, на конкретных примерах.

I-A, *генетив* и *алиментарность*, лежат в основе мотивов рождения героя через прием пищи, и, вообще, зачатия оральным путем (поедание плода, рыбы, щепки, семян и т. д.), или в мотиве самооплодотворения божества через глотание собственной спермы (древнеегипетский Атум).

Умелое ведение хозяйства, сказочное благосостояние, молочные реки, кисельные берега, волшебно плодородные деревья, необычный рост растений, тыквы с богатством внутри, странно большой приплод скота, волшебная скатерть, чудесные мельницы, которые дают муку, соль или золото в огромном количестве, как и неожиданное приданое, богатство, деньги, клады, сокровища вообще, то все, что в текстах выражает жизнь в полном достатке, подпадает под комбинацию ***II-A*** – *витальности* и *алиментарности*.

Комбинация ***III-A***, *мортальности* и *алиментарности*, просматривается в мотиве гибели жадного персонажа в море намеленной волшебным мельницей соли или золота, или в мотиве гибели объевшегося волка. К этой же комбинации относится мотив отравления напитком или пищей («мертвая» вода, наливное яблочко).

Сочетание *иммортальности* и *алиментарности* (***IV-A***) видно в мотивах и образах таких «продуктов питания», как напиток, вода, мед бессмертия (сома, хаома), «живая» вода, молодильные яблоки или омолаживающее кипящее молоко.

Контаминация *эротического* кода с КПО *рождения* (***I-B***) находит проявление в мотиве рождения детей от обычной половой связи («Поженились они и родились у них три сына и три дочери ...»), с КПО *жизни* (***II-B***) – в мотивах семейной и супружеской жизни в любви и взаимной привязанности, в мотиве любви родителей к детям и детей – к родителям, в мотивах интенсивной половой жизни как самоцели, в сексе, который придает жизни смысл, является формой социального самоутверждения или средством достижения жизненного успеха и высокого статуса благодаря такому «социальному лифту», как выгодный брак (женитьба Иванушки-дурачка на царевне) и прочее.

Этот код в единстве с *мортальностью* (***III-B***) можно усмотреть в сказочном рассказе о смерти во время или от полового акта, о гибели претендентов на невесту, в <представлениях об пенэктомической опасности> лона женщины для мужского члена (vagina dentata), об угрожающем мече между молодыми в <первую> брачную ночь, <в повествовании> о наказании смертью за запрещенную половую связь или неравный брак, об изнасиловании Змеем царевны с последующим <ее> убийством, об убийстве любимых из ревности или о самоубийстве из-за неразделенной любви, измены и т. п.

Бессмертие и *эротический* код (***IV-B***) воплощаются в мотивах, скажем, оживления Спящей Красавицы «через грех» или, слабее, благодаря поцелую, в признании реинкарнации дедов во внуках, которые возрождаются в них благодаря половым отношениям, в любви навек, в «донжуанстве» (А. Камю) как средстве преодоления смерти через умирание в старой и возрождение в каждой новой любовной связи или в выживании Геракла после дефлорации за ночь пятидесяти девственниц [..],

или в продлении им рода царя Теспия вследствие оплодотворения нескольких десятков его дочерей.

Рождения вследствие разрубания, расчленения (первочеловек), падения, удара (рождение Афины-Паллады после удара топором по голове Зевса Гефестом), обтесывания (Пиноккио), жизнь как поле непрерывной битвы («тридцать лет <сражался> со Змеем»), «ратный труд», ценность личной храбрости и героизма, неестественная смерть персонажей, коварные убийства героев, насильственное изменение их человеческого <облика> путем превращения в вещь или чудовище, казнь подлых братьев героя, гибель от агрессивного поведения (дочь мачехи), наказание смертью обидчиков, достижение бессмертия в борьбе с воплощением смерти, оживление героя, <пробуждение> Спящей Красавицы <после> извлечения из ее тела острого предмета, неумирающий Змей, живущий и после отрубания его регенерирующих голов, смертельно опасный Кощей Бессмертный – все это отдельные примеры контаминации КПО *рождения*, *жизни*, *смерти* и *бессмертия* с *агрессивным* кодом (***I-C, II-C, III-C, IV-C***).

Наконец, *информационный* код (***D***) конкретизирует указанные категории через мотив демонстративного рождения наследника («... для батюшки-царя»), заговоры для деторождения, порождение словом, внушением, через магические заговоры и колдовство (***I-D***). Рассказы о прошлом, жизнь в вере, обучение, усвоение опыт старших, «хитрая наука» колдуна, который взял себе на воспитание ребенка, жизненная мудрость, передача жизненно важных сообщений – <это именно те мотивы, которые> вписываются в формальную запись единства *жизни* и *информации* (***II-D***). Комбинация (***III-D***) воплощена в <мотиве> гибели от заговорного слова, клеветы, оговора, сговора, сглаза и т. д., видна в обмане, ведущем к смерти героя, в словесных образах мертвых, в раскрытии тайны об истинных убийцах волшебными растениями, вырастающими на могилах жертв и прочее тому подобное.

Продление жизни в памяти потомков, выживание героя благодаря обману или хитрости, советы от умерших, но перерожденных в другие существа лиц, вещие потусторонние призраки, предсказывающие беду и тем самым способствующие ее отведению (*выживание* как слабый вариант *бессмертия*), вербальные формулы, произнесение которых дарует бессмертие, продолженное существование в измененном виде или превращение в иных существ после волшебного слова и так далее – все это дает нам контаминация *информационного* кода и *иммортальной* универсальной категории (***IV-D***).

Рассмотрим одну конкретную цепочку указанных комбинаций КПО и кодов, снова на примере «основной и единственной» сказки, как ее определил В. Я. Пропп – простой одноходовой сказки № 131 из сборника А. Афанасьева с мотивом «Боя и победы» (кстати, почему бы здесь не увидеть мотив «Змей как сексуальный маньяк и людоед?»). […] Сжатая КПО-структура этой сказки может быть сведена к повествованию о том, как для мирной жизни царевен в благосостоянии (***II-A***, *алиментарная витальность*) возникла смертельная угроза (***III-C***, *мортальная агрессивность*, конкретизирована ***III-B***, ***III-C*** *сексуальным насилием*), которая благодаря победителям-женихам была устранена (**IV-C**, *агрессивная иммортальность* в слабом варианте как спасение-выживание), <с последующим возвращением их к мирной жизни в замужестве> и достатке (***II-A***, мирная жизнь в достатке, перспектива *бессмертия* в детях ***I-B***, ***IV-B***).

Но поскольку угроза жизни была реальной не только для царевен, но и для других персонажей, и только один из героев, Змей, не выжил, то базовая формула для каждого из них будет выглядеть следующим образом: 1) *Царевны*: жизнь – угроза жизни – спасение жизни – бессмертие (родовое) 2) *Братья*: жизнь – угроза жизни – победа в борьбе за жизнь – бессмертие (родовое) 3) *Змей*: жизнь – угроза жизни – смерть; 4) *Царь*: жизнь – угроза родовом жизни – бессмертие (родовое).

Если же записать универсально-культурную структуру этой сказки не по актантами, а по КПО, то она предстает в таком виде: 1) *жизнь* (царевен, царя, братьев, Змея); 2) *угроза жизни* (царевнам, царю, братьям, Змею); 3) *смерть* (Змея); 4) *выживания* (царевичей, братьев в ситуации смертельной угрозы); 5) *бессмертие* в роде (царя, царевен, братьев). То есть, предельно-категориальный «стержень», на который «насаживается» конкретное, вполне определенное содержание данного текста, представляет собой базовую формулу с ведущей идеей выживания как результата отведения смертельной угрозы, и эта идея касается всех действующих лиц сказки, кроме Змея, смерть которого является *смертью смерти* как необходимого условия спасения и продления жизни других участников коллизии. Думаю, не стоит большого труда заметить, <что> и приводимые О. М. Фрейденберг примеры также строятся на подобных элементах своей глубинной структуры.

***

Проблема происхождения универсальной структуропорождающей матрицы. Среди важных методологических вопросов поиска инвариантных структур культурных текстов едва ли не центральное место занимает проблема выявления их источников. Как нам кажется, удовлетворительное объяснение происхождения структуризации текстов культуры категориями предельных оснований и кодов не может опираться на «теорию отражения», когда структуру этих текстов объясняют тем, что они являются <отображением> действительности – социальной, обрядовой или какой-то другой (В. Я. Пропп и все его многочисленные последователи). В этих обстоятельствах остается без ответа вопрос об источниках структурирования самой этой «действительности». Например, если под последней понимается обряд, который задал, в итоге, структуру сказки, то причины структурирования обряда остаются необъясненными.

Неудовлетворительной является и интерпретация структуры того или иного дискурсивного текста <с помощью теории> заимствования» (если речь идет о структуре, а не о ее реальном наполнении, в последнем случае этого отрицать нельзя), поскольку и здесь никто не может дать внятного объяснения, во-первых, благодаря чему именно так был структурирован «первый» текст, который потом почему-то начал «репродуцироваться» другими культурами, а также, во-вторых, почему одни культуры способны генерировать тексты, а другие – только их заимствовать.

Возможность реконструкции инвариантов культурных дискурсов определяется изоморфизмом их содержания, организованного на определенных универсальных предельных основаниях. Глубинное содержание текстов, как правильно это заметила О. М. Фрейденберг, везде является одним и тем же. Но, добавлю я, не потому, что происходило «странствие» или «заимствование» сюжетов, а потому, что любое сообщество, как и большинство отдельно взятых людей, настроена на то, чтобы обеспечить собственное выживание, не имея для этого никаких иных средств, чем те жизненные функции, которые человек унаследовал «от природы» (получение веществ и энергии в питании, воспроизведение рода, нападение и защита, передача опыта), когда человек, радикально изменив формы и средства их осуществления, все же не вышел за их пределы.

Ритуальное воспроизведение драмы гибели и возрождения-спасения от смерти, совершаемое в обрядах, разыгрываемое в мистериях или воспроизведенное и воспринятое в любой другой форме, выступает как наглядное воплощение идеи утверждения жизни. Совпадение глубинных интенций человека и структуры тестов делает эти тексты мировоззренчески значимым, жизненно правдивым и соответствующим экзистенциальным исканиям человека. Это совпадение изначально задано тем, что инвариантные структуры текстов являются опредмечиванием и объективизацией глубинных жизненных интенций

человека. «Вечность» стремление человека к продолжению своего существования делает «вечно актуальными» и предметные воплощения этой идеи в тех или иных культурных дискурсах. Вот почему КПО-структуры текстов нельзя объяснить, опираясь только на другие объективированные формы манифестации под/сознательных витальных интенций человека, существующих в виде определенной мировоззренческой установки и функционирующей в качестве «матрицы», порождающей семиотически тождественные тексты в рамках формулы «*рождение – жизнь – смерть – бессмертие*» .

И вот почему категории предельных оснований при их реконструкции на определенном понятийно-содержательном материале позволяют выходить на действительно предельные, действительно основательные уровни строения текста, которые восходят, в конце концов, к идентичному для всего человечества культурному опыту выживания, если только культуру понимать как форму и процесс специфической трансформации природного начала в человеческое, сутью чего является «выращивание» <человечного> в человеке, что делает культуру вместе с тем <не только> средством жизнеобеспечения, <но способом становления высокого духа, моральных норм и непреходящих ценностей>. Последнее можно объяснить на таком примере. Ритуальный каннибализм – это культурное, <человеческое>, а не природное явление, но сколько мало <было> в нем собственно человечного, которое еще предстояло «вырастить».

Какова же роль О. М. Фрейденберг в решении задачи происхождения структурного инварианта текстов? Та исходная «действительность», структура которая обычно рассматривается как источник структуризации «производного» от нее текста (а у Ольги Михайловны этот подход до конца так и не изжит, не говоря уже о совсем уж расплывчатых рассуждениях о реальной «жизни людей» или, об «идеологии», что сделано явно с учетом реалий тех годов в СССР) является лишь полем манифестации, но отнюдь не центром зарождения этой структуры.

Инвариантная универсально-культурная структура текста культуры кроется в глубинах человеческой субъективности, на что, смело пренебрегая достаточно серьезными по тем временам возможными обвинениями в идеализме, прозорливо указала в своих работах О. М. Фрейденберг. Однако эта структурообразующая субъективность не принадлежит одному только «первобытному» сознанию, как считала эта исследовательница. Инвариант культурного сознания в такой же степени, как и во времена архаики, живет и действует в наше время и будет действовать в будущем. Поэтому неверно считать это первобытное сознание и его «метафоры» тем источником, из которого затем возникли стереотипные «шаблоны» последующих литературных и культурных форм.

Компромиссный вариант интерпретации подхода О. М. Фрейденберг мог бы заключаться в принятии положения о том, что структурирование и обряда, и мифа, и фольклорных текстов, и сюжетов и жанров определяется «первичными метафорами». Сами же они возникают на основании интериоризации схем деятельности людей в рамках «первоначального жизненного смысла», которые направлены на поддержание существования, из-за чего рождение, жизнь и смерть, преломленные сквозь соответствующие коды, а также глубинная интенциональная установка на достижение бессмертия, составляют их функциональный (в противовес «содержательному») инвариантный состав. Поэтому именно они, эти функциональные схемы, а не «примеры» из природы или общества, становятся основой для возникновения структурных инвариантов любых культурных текстов. Важно, что формирование этих глубинных инвариантов текстов выступает как постоянно продолжающийся процесс, а не как единовременное действие, завершающийся после того, как какой-нибудь текст претерпел такую структуризацию.

Учитывая это нами была предложена концепция автогенерирования инвариантных структур культурных текстов при принятии во внимание идентичности основных врожденных

экзистенциальных установок людей всех времен и народов, в результате социализации и «окультуривания» которых возникают идентичные в любом обществе вечные философские вопросы и одинаковые темы, определяющие в итоге идентичные прасюжеты и сюжеты в различных до-, вне- и литературных формах. Ведь каждый человек, пришедший в этот мир, непременно встретится с вопросом о жизни и смерти. Родовое единство человечества обусловливает тождественные ответы на этот вопрос, которые дает в том числе и мировая литература, в виде универсального «инвариантного» сюжета (матрицы) – «*утверждение жизни – преодоление смерти – стремление к бессмертию*» и его бесконечно разнообразным вариантам воплощения в конкретном материале. В итоге приходится все же признать, что сам «механизм» такой «автогенерации» универсально-культурных структур текстов культуры еще недостаточно известен, и пока что при попытках его детального рассмотрения он теряется в «таинственной глубине» нашей «продуктивной способности воображения» (И. Кант).

***

Выводы.

1. Искомым «одним» сюжетом у О. М. Фрейденберг является, по сути, генеральная универсальная структуропорождающая матрица текстов культуры «*рождение – «жизнь – смерть – бессмертие*» (категории предельных оснований – КПО, являющиеся культурными универсалиями).

2. Предложенный О. М. Фрейденберг «язык описания» текстов культуры в виде «метафор первобытного сознания» очень близок к названным КПО и мировоззренческим кодам (*алиментарному, эротическому, агрессивному и информационному*).

3. В найденном исследовательницей «одном» сюжете в виде «развернутого одного образа рождающей смерти» нашла свое конкретно-специфическое выражение базисная мировоззренческая формула «*утверждение жизни – преодоление смерти – стремление к бессмертию*», до которой ей в своем исследовании, по сути, оставалось лишь «полшага».

4. О. М. Фрейденберг впервые осуществила прорыв парадигмы «действительность – текст», вплотную подойдя к идее автогенерации (почему-то лишь первобытным) сознанием базисного структурного инварианта текстов.

В заключение хотелось бы отметить, что проницательности Ольги Михайловны как пытливого исследователя не перестаешь удивляться. Как я недавно узнал, «Фрейденберг выделила два цикла мифологических образов, условно назвав один «Адониада» (он связан со смертью и воскресением), другой – «Гераклиада» (он связан с борьбой и победой над смертью). Первому отвечает культ богов плодородия, второму – цикл солярных и зооморфных образов» [1, с. 7]. Здесь Ольга Михайловна впервые в литературе указала на две главные типологические разновидности воплощения идеи преодоления смерти и достижения бессмертия – в мотиве умирающего и воскресающего растительного божества и в мотиве преодолевающего смертельные опасности героя. Примерно в этом же ключе и я в свое время разделил реализацию базисной формулы на ту, что связана с Адонисом [4], и ту, которая (в этом мое отличие от О. М. Фрейденберг) связана с номадическим героем, Одиссеем [6]. В первом случае речь прямо идет об умирании и воскресении персонажа, во втором эта идея воплощается в том, что герой выходит живым из смертельно опасных ситуаций.

Примечания

[1] В докладе частично и без ссылок использованы ранее опубликованные материалы автора. На русском языке они представлены впервые.

[2] Смотрите детальный анализ: **Кирилюк А.** Универсалии культуры и семиотика дискурса. Миф – Одесса: Изд. дом «Рось», 1996 – 142 с. – сс. 30-39.

[3] Стадиальную трансформацию фигуры ритуального раба-царя в фигуру клоуна на материалах

О.М. Фрейденберг я рассматривал специально: **Кирилюк О. С.** Ha-ha said the clown: блазень як звір, тотем, цар, раб та жертва. Універсально-культурний стадіальний аналіз фігури циркового клоуна) // **Δόξα/Докса**: зб. наукових праць з філософії та філології – Вип. 9 – Семантичні й герменевтичні виміри сміху – Одеса: ОНУ ім. І. І. Мечникова; Одеська гуманітарна традиція – 2006 – сс. 8-17 (див. це видання, стаття VIII.2).

[4] Подробнее про универсально-культурную структуру новелл, воссозданную по ролевыми связями главных актантов, можно узнать из моей работы про новеллу (где введена нижеприведенная формализация), однако и без этого видно, что расширенное универсально-культурное содержание данной конкретной новеллы в пределах базовой формулы воплощается в диспозицию «жизнь – смерть – оживление (женщины) – рождение (ею ребенка)». По своей структуре эта новелла соответствует новеллам трехактантного типа, где супружеские отношения мужа ***М-1*** и жены ***Ж-1*** разрываются в результате смерти жены ****Ж-1***. При этом здесь рассказывается, как замужнюю женщину ***Ж-1*** любит неженатый мужчина ***М-Х-1***, спасает ее и возвращает мужу ***М-1***.

Литература

1. Брагинская Н.В. Мировая безвестность: Ольга Фрейденберг об античном романе: Препринт WP6/2009/05. – М.: Изд. дом Гос. ун-та – Высш. шк. экономики, 2009 – 40 с.

2. Кирилюк А. С. Категории предельных оснований и проблемы реконструкции первичных структур сознания // **Рациональность** и семиотика дискурса – К.: Наук. думка, 1994 – 251 с. – сс. 38-58 (див. це видання, стаття III.11).

3. Кирилюк А. Универсалии культуры и семиотика дискурса. Новелла – Одесса: Астропринт, 1998 – 142 с. – сс. 133-134

4. **Кирилюк О. С.** Адоніс та Купала: універсально-культурна структурна типологія // **Δόξα /Докса**: зб. наук. праць з філософії та філології – Вип. 4 – Грецький спадок і сучасність – Одеса: Одеський нац. ун-тет ; Од. гуманітарна традиція, 2003 – 392 с. – сс. 290-306 (див. це видання, стаття VIII.3).

5. Кирилюк О. С Універсалії культури в основних світових сюжетах: аналіз мови опису // **Δόξα / Докса**: зб. наук. праць з філософії та філології – Вип. 15 – Універсальні виміри культури. На пошану професора Олександра Кирилюка з нагоди 60-річного ювілею – Од. нац. ун-тет ім. І. І. Мечникова ; Од. гуманітарна традиція – Одеса, 2010 – сс. 10-51 (див. це видання, стаття III.13).

6. Кирилюк О. С. Універсально-культурний зміст епічних міфопоетичних текстів // **Універсальні** виміри української культури / НАН України. Укр. Філософ. Фонд. – Гол. ред. колегії В.А. Рижко – Відп. ред. О.С. Кирилюк – ЦГО НАН України. Од. філія – Одеса: Друк, 2000 – 216 с. (Міжн. Фонд «Відродження». Програма «Підтримка вищої освіти в Україні»)

7. Мелетинский Е. М. Проблемы структурного описания волшебной сказки / Е.М. Мелетинский, С.Ю. Неклюдов, Е.С. Новик, Д.М. Сегал // **Уч. зап**. Тартуск. ун-та – Вып. 236 – Труды по знаковым системам – Т. 4 – Тарту, 1969 – 534 с. – сс. 86-135; Див. також: **Мелетинский Е. М**. Еще раз к проблеме структурного описания волшебной сказки / Е.М. Мелетинский, С.Ю. Неклюдов, Е.С. Новик, Д.М. Сегал // **Уч. зап**. Тартуск. ун-та – Вып. 284 – Т. 5 – Тарту, 1971 – 551, [1] с.: портр., вкл. л. – сс. 63-90.

8. Фрейденберг О. Три сюжета, или семантика одного // **Фрейденберг О.** Поэтика сюжета и жанра: период античной литературы – Л.: Гослитиздат, 1936 – 454 с. – сс. 335–361. http://freidenberg.ru/docs/nauchnyetrudy/stat'i/trisjuzhetailisemantikaodnogo?skip=20&view=alt

9. Чекан Н. І. Філософське осмислення метафори (методологічний аспект) // **Дис**. … канд. філос. н. – 09.00.02 – Діалектика і методологія пізнання – Одеський нац. ун-т ім. І. Мечникова – Одеса, 2015 – 146 с.

10. **Booker C.** The Seven Basic Plots. Why we tell stories – N.Y.: Continuum , 2004 – 728 p.

Ольга Фрейденберг: за півкроку від універсального («одного») «сюжету»

Пошук інваріантів універсальної структури тексту є стійкою загальною тенденцією. Ближче всіх до розуміння цього інваріанта як категорій граничних підстав і кодів підійшла О. М. Фрейденберг. У дослідниці вони отримали понятійне вираження в рамках її не завжди коректно проведеної класифікації метафор первісної свідомості, розділених на три групи – метафора «Їжі» (жертвопринесення, смерті і воскресіння, обрядів розривання і пов'язана з їжею літургія), метафор «Народження» (воскресіння і зцілення, шлюбу як їжі, боротьби і ходи, а також землеробські метафори народження, весілля і шлюбу, перемоги, року, порятунку) та, нарешті, метафор «Смерті» (царства і рабства, суду, які розкриваються через травневу обрядовість, Буфоній, Сатурналій, семантики померлого, суду і сміху, призову, лайки і глузування). У цих класах метафор неважко побачити поняттєве вираження категорій граничних підстав (генетив та іммортальність), а також одного з кодів (аліментарний). Незважаючи на деяку натягнутість аргументації, нестрогість класифікації і часту підміну понять, О.М. Фрейденберг виходить на ті рівні будови тексту, які нею прозорливо

вгадані, але не названі – на категорії граничних підстав (народження, життя, смерть і безсмертя) і коди (аліментарний, еротичний, агресивний та інформаційний). Разом з цим процес формуванням мови опису того, що ми тепер називаємо структурним інваріантом тексту, був у неї досить драматичним. О.М. Фрейденберг в рамках пошуку цієї мови робила спроби знайти ту зв'язку між її одиницями, яка дала б стійку «формулу» їхніх відносин між собою. Цю формулу, розвиваючи аналіз конкретних текстів на основі свого підходу, вона хоча і не експлікувала прямо, але дуже близько до неї підійшла, і зводилася вона до ідеї утвердження життя після відведення від нього смертельної загрози з подальшим оживанням. Новаторським є також і розуміння нею витоків інваріантної універсально-культурної структури культурних дискурсів, яких вона побачила в глибинах людської суб'єктивності. Щоправда, цю генеративну функцію свідомості вона віднесла лише до ранніх стадій її (свідомості) розвитку. У результаті шуканим «одним» сюжетом у О. М. Фрейденберг виступила, по суті, генеральна універсальна структуропороджувальна матриця текстів, яка у дослідниці знайшла вираження в образі «смерті, що породжує» як конкретно-специфічному виразі базисної світоглядної формули «ствердження життя – подолання смерті – прагнення до безсмертя», тоді як до виділення нею її у «чистому» вигляді залишалося лише «півкроку».
***Ключові слова**: міфологічні, казкові і релігійні сюжети, генеративна семантика, глибинна структура текстів, метафори первісного свідомості, життя-смерть-безсмертя (філос.), О. Фрейденберг.*

Olga Freudenberg: a Half-Step away from the Universal («One») «Plot»

The searching for invariants of the text structure is a steady general tendency. The closest to understanding this invariant as categories of ultimate bases and the worldview codes was approached by O. M. Freudenberg . As an invariant of the texts` structure, she proposed to consider metaphors of primitive consciousness, such as «Food», «Birth» and «Death». In these classes of metaphors, it is not difficult to see the conceptual expression of the categories of ultimate bases (genetics and immortality), as well as one of the codes (alimentary). Despite the not entirely correct classification and frequent substitution of concepts, O. M. Freudenberg actually discovers those elements of the text structure that are categories of ultimate bases (birth, life, death and immortality ones) and codes (alimentary, erotic, aggressive and informational ones). Her understanding of the origins of the invariant universal cultural structure of cultural discourses, which she saw in the depths of human subjectivity, is also original. As a result, «one» universal plot, which she was looking for, began to be understood by O. M. Freudenberg as a general universal matrix that gives rise to the structure of texts. In the end, she came to the conclusion that the basis of this formula is the idea of «death that gives life». In order to make explicated the basic worldview formula «affirmation of life – overcoming death – the pursuit of immortality», which lies at the basis of these structures, she had to do only «half a step».
***Key words**: mythological, fairy-tale and religious subjects, generative semantics, deep structure of texts, metaphors of primitive consciousness, life-death-immortality (philos.), O. Freudenberg.*

References

1. **Braginskaya N.V.** (2009) *Mirovaya bezvestnost`: Ol`ga Frejdenberg ob antichnom romane:* [*World obscurity: Olga Freudenberg about the ancient novel*] Preprint WP6/2009/05. – *Izd. dom Gos. un-ta – Vy`ssh. shk. e`konomiki*, M. – 40 p.
2. **Kiriliuk A. S.** (1994) *Kategorii predel`ny`kh osnovanij i problemy` rekonstrukczii pervichny`kh struktur soznaniya* [*Categories of ultimate bases and problems of reconstruction of primary structures of consciousness*] // **Raczional`nost`** i semiotika diskursa – *Nauk. dumka*, Kyïv – 251 p. – pp. 38-58 (see this book, art. III.11).
3. **Kirilyuk A. S.** (1998) *Universalii kul`tury` i semiotika diskursa. Novella* [*Universals of culture and semiotics of discourse. Short story*] – *Astroprint*, Odessa – 142 p. – pp. 133-134.
4. **Kyrylyuk O. S.** (2003) *Adonis ta Kupala: universalno-kulturna strukturna typolohiia* [*Adonis and Kupala: a universal cultural structural typology*] // **Δόξα /Doksa** – Vyp. 4 – *ONU*, Odesa – pp. 290-306 (see this book, art. VIII.3).
5. **Kyrylyuk O. S** (2010) *Universalii kultury v osnovnykh svitovykh siuzhetakh: analiz movy opysu* [*The universals of culture in major world plots: an analysis of description language*] // **Δόξα / Doksa** – Vyp. 15 – *ONU*, Odesa – pp. 10-51 (see this book, art. III.13).
6. **Kyrylyuk O. S.** (2000) *Universalno-kulturnyi zmist epichnykh mifopoetychnykh tekstiv* [*Universal cultural content of epic mythopoetic texts*] // **Universalni** vymiry ukrainskoi kultury – *Druk*, Odesa – 216 p.
7. **Meletinskij E. M.** (1969) *Problemy` strukturnogo opisaniya volshebnoj skazki* [*Problems of the structural description of a fairy tale*] / E.M. Meletinskij, S.Yu. Neklyudov, E.S. Novik, D.M. Segal // **Uch.** zap. Tartusk. un-ta – Vy`p. 236 – Trudy` po znakovy`m sistemam – T. 4 – Tartu – 534 p. – pp. 86-135; See also: **Meletinskij E. M.** (1971) *Eshhe raz k probleme strukturnogo opisaniya volshebnoj skazki* [*Once again to the problem of the*

structural description of a fairy tale] / E.M. Meletinskij, S.Yu. Neklyudov, E.S. Novik, D.M. Segal // Uch. zap. Tartusk. un-ta – Vy`p. 284 – Trudy` po znakovy`m sistemam – T. 5 – Tartu – 551 p. – pp. 63-90.
8. **Freudenberg O.** (1936) *Tri syuzheta, ili semantika odnogo* [*Three plots, or the semantics of one*] // **Freudenberg O.** Poe`tika syuzheta i zhanra: period antichnoj literatury` – *Goslitizdat*, Leningrad – 454 p. – pp. 333-361 (Arkhiv O. Freudenberg).
http://freidenberg.ru/docs/nauchnyetrudy/stat'i/trisjuzhetailisemantikaodnogo?skip=20&view=alt
9. **Chekan N. I.** (2015) *Filosofs`ke osmyslennia metafory (metodolohichnyi aspekt)* [*Philosophical conception of metaphor (methodological aspect)*] // **Dys**. … kand. filos. n. – 09.00.02 – Dialektyka i metodolohiia piznannia – *Odeskyi nats. un-t im. I. Mechnykova*, Odesa – 146 p.
10. **Booker C.** The Seven Basic Plots. Why we tell stories – *Continuum*, N. Y., 2004 – 728 p.

ТРАНСЦИСЦИПЛІНАРНА ІМПЛЕМЕНТАЦІЯ УНІВЕРСАЛЬНО-КУЛЬТУРНОЇ КОНЦЕПЦІЇ ЕКЗИСТЕНЦІАЛЬНОЇ СЕМІОТИКИ (ОГЛЯД ЛІТЕРАТУРИ)

УДК 165; 1:001;001.8
***Доповідь*: Міжнародна науково-теоретична конференція «Гуманітарний дискурс: дисциплінарність, міждисциплінарність, трансдисциплінарність», Од. нац. політехн. ун-т, Одеська гуманітарна традиція – (Одеса, 25-26 червня 2015 р.)**
***Публікація*: Δόξα/Докса: зб. наук. праць з філософії та філології – Вип. 2 (26) – Гуманітарний дискурс: дисциплінарність, міждисциплінарність, трансдисциплінарність – Одеський нац. ун-т ім. І. І. Мечникова; Одеська гуманітарна традиція – Одеса: Акваторія, 2016 – 208 с. – сс. 93-113.**

Змістом статті є огляд робіт, в яких була зужиткована авторська концепція екзистенціальної семіотики з метою демонстрації її трансдисциплінарної універсальності і загальнонаукової значимості. Оскільки концепція евристично застосовувалася у таких областях знання, як філософська антропологія, культурологія, теорія і філософія культури, літературознавство, дослідження фольклору, міфологічні студії, соціальні теорії, педагогіка, релігієзнавство, археологія, соціологія, театрознавство, музикознавство, правознавство, соціальна робота, теорія управління, соціальна комунікація, теорія спорту тощо, то її трансдисциплінарність можна вважати очевидною.
***Ключові слова**: екзистенціалізм, семіотика культури, універсалії культури, трансдисциплінарність*

Будь-яка концепція, котра довела свою спроможність при її застосуванні до деякого обмеженого предмету дослідження, не може вважатися повноцінною, якщо не підтверджено її загальні евристичні можливості. Відповідно до розробленої автором концепції екзистенціальної семіотики (далі – «концепція») глибинну структуру всіх культурних форм (як текстів) утворюють КГП – категорії граничних підстав (*народження, життя, смерть* та *безсмертя*) в їхній формульній зв'язці (*ствердження життя, подолання смерті, прагнення до безсмертя*) та світоглядні коди (*аліментарний, еротичний, агресивний* та *інформаційний*), котрі утворюють своєрідну знакову систему культури і є її універсаліями [64]. Ця концепція, що у цілому відповідає напрямку досліджень Тартусько-Московської школи семіотики («вторинні моделюючі системи»), продемонструвала свою пізнавальну результативність на доволі широкому матеріалі, проте *проблема*, яку можна сформулювати так: «Наскільки універсальною є екзистенціально-семіотична концепція універсалій культури, тобто, чи має вона якійсь методологічно-евристичний потенціал поза власне семіотикою»? залишається. *Метою* статті є огляд робіт з різних дисциплін, де було застосовано концепцію, з кінцевим *завданням* вирішити зазначену проблему через наведення даних про її (концепції) трансдисциплінарне функціонування як форми пізнання.

Для виконання міждисциплінарних функцій концепція має мати певні властивості. Говорити про них самому її автору без того, щоб це не виглядало саморекламою, доволі незручно, і тому я наведу оцінку, котру дала їй колега, світлої

пам'яті Неллі Іванова-Георгієвська. Вона зазначає, що, відповідно до концепції, КГП-структури текстів культури треба розглядати як динамічну категоріальну сітку, котра відтворює цілісну картину образів та задає певну логіку розгортання всього дискурсу. Щасливим наслідком такого філософського відкриття стає можливість «почувати себе вдома» у всіх культурних явищах, бо вони одержали неспростовне обґрунтування [23].

Сама ж Н. Іванова-Георгієвська, як і деякі інші «товариші по цеху», зокрема, Олена Колесник [31] та О. Бондар [4] показали у своїх роботах передусім інтерпретативно-герменевтичні можливості даної концепції. І дійсно, всі ті тексти, які мною досліджувалися – міф, новела, казка, епос, поетичні та релігійні тексти (Біблія та Коран), національно-політична свідомість, світоглядні уяви про соціокультурний простір (космос, місто, хату), обряди (календарні та життєвого циклу) і звичаї (кумівство), дитячі забавлянки, народна демонологія, біографії та долі письменників тощо у процесі їхнього КГП-аналізу «розкрили» свій глибинний структурний інваріант, а саме – універсально-культурну знакову структуру, повною мірою. Тим не менш, розмаїття досліджуваних текстів ще не свідчить про реальну трансдисциплінарність концепції та її методу, оскільки всі ці тексти у своїх специфічних предметностях розглядались, власно кажучи, у контексті однієї дисципліни – семіотики, а точніше – її екзистенціальної гілки.

Слід сказати, що наведену вище оцінку концепції, на мій погляд, слід розуміти як констатацію можливості плідного її використання у межах усього корпусу філософських, соціальних та гуманітарних наук та дисциплін, тим більше, що вона у такій якості вже проявила себе настільки, що про це прямо говорять фахівці. Зокрема, Ольга Турган пише: «Останнім часом сформувався специфічний метод *інтердисциплінарних* (курсив мій – О. К.) досліджень, що має своїм предметом функціонування універсальних категорій у житті людини (як на онтогенетичному, так і на філогенетичному рівнях), у соціальних процесах, художній творчості. <Далі>, об'єктом спеціалізованого філософського дослідження універсальні структури обрали одеські науковці на чолі з О. Кирилюком» [57, с. 148].

Аналогічної думки дотримується Ольга Федько, зазначаючи, що «сталі, неперехідні елементи має кожна окрема національна культура, частина з них має загальнолюдський характер (наприклад, такі категорії, як життя-смерть, добро-зло …). О. Кирилюк наголошує на доцільності й ефективності аналізу цих констант. … Тісний взаємозв'язок літератури й культури, своєю чергою, спричинив посилення уваги літературознавців до реалізації її найрізноманітніших аспектів у художніх текстах. У сучасному літературознавстві існує тенденція до використання *інтердисциплінарних* (курсив мій – О. К.) підходів для глибшого розуміння всіх рівнів художніх текстів – психологічного, філософського, культурологічного тощо. Вивчення останнього передбачає виокремлення в літературному творі вже згаданих культурних констант та їх аналіз. ... Тобто, маємо на увазі пошук у тексті універсальних категорій культури, за словами О. Кирилюка, «сталих елементів, що мають місце в будь-якій конкретній формі культури і що постають як її інваріантні складові, … уведення яких до тексту (свідоме чи несвідоме), відображає культурософські погляди самого письменника, специфіку світоглядних констант, притаманних його народу, а також загальнолюдських універсалій» [58, с. 129].

Красномовним свідченням трансциплінарного значення концепції є її використання у доповідях на Всеукраїнському *міждисциплінарному* семінарі (Шевченківських читаннях) у березні 2014 року в Чернігові (С. Тоцька та інші). Слід сказати, що й сама концепція екзистенціальної семіотики та універсально-культурного структуралізму у низці робіт отримала певний подальший розвиток.

Так, *структуралістську* складову концепції розбирала у своїх дослідженнях Світлана Повторєва [46], відмічаючи, що «аналізуючи мовні структури казок та обрядів, О. Кирилюк виявляє клітинку структурного аналізу і фундаментальне структуротвірне відношення».

Оцінку підходу до архаїчної казки у світлі структуралізму висвітлював Роман Бондарчук [5]. *Екзистенціальну* складову концепції як методу стосовно сучасної свідомості детально проаналізувала Ольга Лозова [37]. Вона поставила за мету дослідити семантичні поля понять-універсалій «життя», «свобода» та «любов» у свідомості сучасників, у зв'язку з чим нею були сформульовані такі експериментальні завдання, як <виявлення> специфіки екзистенціальної семантики вказаних понять за допомогою КГП та «аналізу асоціативних рядів цих понять». У результаті вона дійшла висновку, що «…формула кодифікування КГП фіксує розгалуженість семантики поняття – від біологічного до ідеального». Аналіз національної свідомості в антропологічно-екзистенціальному вимірі у деяких роботах супроводжується <визначенням> концептуально-методологічних засад пошуку універсальних вимірів культури (І. Кутняк) [35].

Оскільки КГП є універсаліями культури, то цілком логічно, що культурологічна складова концепції отримала своє подовження у межах власне ***культурології***. Це роботи таких дослідників, як Олена Афоніна [2], Інна Голубович [14], Олександр Гужва [17], Іван Карпенко [26], Олена Петриківська [44], Тетяна Пуларія [47], Валентина Тихонова [55] та інші, що дозволяє говорити про певний внутрішньо-дисциплінарний потенціал цілої концепції.

Що стосується інших праць, де концепція була застосована чи, принаймні, певним чином допомогла рішенню дослідницьких задач, то їх можна поділити на ***дві групи***. До першої відносяться ті, де в межах різних дисциплін та під їхнім власним кутом зору вивчалися ті типи текстів, котрі вже були предметом мого розгляду. До другої – ті, де відбулося її перенесення як методу пізнання на такі галузі знання, котрі ще не були предметом уваги її розробника, і котрі відкрили цілком самостійну дисциплінарну область застосування концепції. Розглянемо обидві ці варіанти її імплементації.

Серед робіт першої групи у першу чергу слід назвати праці Олени Пашник. Спираючись на універсально-культурну концепцію, вона спрямувала її метод «на вивчення універсалій у *літературознавчих* дослідженнях». У розвиток даного методу вона запропонувала власне бачення класифікації універсалій [43]. Літературознавче студіювання творчості І. Тургенєва із використанням концепції реалізувала Валентина Мусій [40]. Евристичні можливості методики розкриття універсально-культурних аспектів *української національної екзистенції* у ***літературних творах*** було використано у роботі С. Гоч, присвяченої однойменним романам «Земля» О. Кобилянської та Е. Золя [16]. Універсально-культурний розгляд у моїх працях символу Світового Дерева став основою для аналізу жанрової специфіки та поетики у романах Жана Жене Ольгою Семенець [50].

Завдяки перенесенню методу реконструкції глибинної структури новели на твори Ю. Федьковича Наталя Мафтин дійшла висновку, що «глибинну структуру» його прози «значною мірою визначають категорії граничних основин і еросно-танатосна парадигма базисних культурних установок, конфігурованих відповідно до засад поетики романтизму» [39]. До аналогічних висновків при пошуках місця *новели* в українській прозі на підставі концепції прийшла Олена Бровко [6].

У розвиток моїх розвідок з КГП-структури *міфу* написано роботу Айжаркин Кожобекової, яка зазначає, що у міфах, котрі прагнуть пояснити виникнення смерті, з'являється ідея безсмертя як <прояв певного> динамічного процесу [29].

На концептуальні засади пошуку універсальних вимірів культури орієнтується у своїх трудах Поліна Герчанівська, котра підкреслює, що запропонований у концепції «інваріантний комплекс, який обумовлює циклічність людського буття, виявляє себе у різних формах ***народної свідомості*** (міфологічній, релігійній, філософській, художній, естетичній, моральній), визначаючи специфіку *ритуальних дій* та ***обрядів***, народне *художньо-образне бачення світу* і детермінуючи схему *поведінки* та *орієнтування* людини в її практичних справах» [13].

До ***біблійного дискурсу*** у поетичному тексті звертається Юлія Набок-Бабенко, констатуючи, маючи на увазі концепцію, що «***філософська антропологія*** концентрує свою увагу на інваріантних (у даному випадку загальнолюдських), стійких природних, антропокультурних і особистих якостях людини, взятих у суспільно-історичній плинності, специфічності стосовно певної епохи» [41].

Творчий потенціал універсально-структурного методу виявлення будови казки отримав подальший розвиток у розвідках з ***казкознавства***. Зокрема, С. Карпенко, детально переказуючи зміст моєї статті «Пролегомени до універсально-культурного покажчика фольклорних та літературних мотивів», написаної на узагальнення концепції, виснує, що українське казкознавство стоїть на порозі нових відкриттів, і від наполегливості вчених залежить реалізація розголошеного проекту покажчика [27]. До праць, які деякою мірою реалізують ці перспективи, можна віднести роботи Олени Колесник [30], Наталії Пилипенко-Фрицак [45], Лариси Тараненко [52], Оксани Тиховської [54] та Володимира Шабліовського [61]. Як і праці з культурології, кожне з цих досліджень мало власну мету, проте всіх їх поєднує використання для її досягнення концепції, що обертається на метод наукового аналізу.

Студії з казкознавства доповнюються роботами з проблематики, тісно пов'язаної з вивченням структури казки, а саме – з аналізом структури ***обрядів***. Вивченню ***ритуалів*** з елементами універсально-структурного методу присвятили свої роботи Леся Горошко [15] та Андрій Корнєв [32]. На перетині ***обрядознавства*** та ***археології*** написано роботу Г. Вертієнко [9], де на археологічному матеріалі було підтверджено ключове положення концепції про те, що будь-який закінчений структурований світоглядно-культурний текст, у тому колі й погреб небіжчика, у різних народів осмислюється однаково – як перехід від смерті до життя, як відродження. Аналогічний підхід до моделювання курганного простору, в котрому як у своєрідному коді культурної картини світу репрезентовані категорії граничних підстав народження, життя, смерті та безсмертя, реалізувала Світлана Іванова [24].

При визначенні категоріальної сутності теорії обряду Анна Ткач [56] звертається до проблеми методологічного забезпечення дослідження, зазначаючи, що «…світоглядна опозиція смерть/народження є ключовою висхідною проблемою культурологічного компоненту конотацій образу жінки в народній обрядовості». Відтворення власне ***картини світу*** з елементами універсально-структурного екзистенціального методу демонструють роботи Руслана Васильченка [8] та Світлани Власенко [10]. Наталія Анашкіна [1] і Ольга Черниш [60] конкретизували цей підхід через вивчення «життєвого світу» ***байки*** та *мовної картини світу* англійських ***віршів***. Хоча моє застосування концепції щодо театрального мистецтва торкалося лише народного вертепу, тим не менш, і цей напрямок отримав подальший розвиток у ***театрознавстві***, зокрема, при вивченні сучасної української драматургії (О. В. Когут) [28].

У відповідності до універсально-культурних аспектів ***соціальної спаціальності*** (українська хата) написано роботу Віри Даренської [18]. Семіотику міста у творах Ганни Осадчук із застосуванням концепції досліджувала Надія Гаврилюк [11]. Про соціологічні аспекти вивчення *дому* як приватного соціокультурного простору

з посиланням на концепцію можна дізнатися з роботи О. Ручки та Л. Скокової [49]. О. Георгієва розгляд сучасного дизайну середовища заломила крізь призму універсально-культурних екзистенціальних значень народного житла українців [12].

Міждисциплінарне дослідження на стику ***казкознавства*** та ***семіотики соціального простору*** (*міста*) з використанням моєї статті на цю тему здійснила О. Деркачова [19]. Утілення *еротичного* коду в образі *міста* в творчості Юрія Андруховича стало предметом дослідження Н. Опришко [42]. У якості засадничих у дослідженні Мар`яною Штогрин образу *міста* як тексту-міфу використані часопрострові концепції М. Бахтіна, Ю. Лотмана, В. Топорова та О. Кирилюка [63]. Х. Крамарчук поєднала виявлений у роботі з казки універсально-культурний зміст метафор первісної свідомості О. Фрейденберг із своїм аналітичним методом пошуку органічної *метафори у* ***дизайні*** [34].

Перейдемо тепер до другого напрямку трансдисциплінарного застосування концепції через перенесення її на нові предметні поля. Автор концепції, зокрема, майже не розглядав таку область, як ***музикознавство*** (хіба що структуру лібрето «Аїди» та анотацію до твору Л. Бетховена). Тим не менш запропонований мною метод отримав застосування і в цій гілці знання. Марія Ємельяненко, аналізуючи симфонічний стиль у музичній культурі, відмічає, що ноологічне (або ноетічне, у термінології В. Франкла) відношення припускає безмежність художніх смислів з одночасним зв'язком з категоріями «граничних підстав культури» (термін О. Кирилюка) [20]. Теоретичною основою музикознавчих розвідок Валерії Марік стали, поряд з іншим, деякі аспекти проблеми універсалій та універсальних образів, викладені у роботах О. Кирилюка [38].

Максим Тимошенко зазначає, що головним завданням своїх розвідок він вважає формування такого дослідницького підходу до творчості українських майстрів, котрий засновується на особливостях смислового змісту та засобів його вираження у музичному тексті. Такий підхід є вмотивованим з боку смислових інтенцій культури, наприклад, з боку, «категорій граничних засад (О. Кирилюк)» [53].

З погляду Тетяни Калімуліної, феномен композитора Кшиштофа Пендерецького виявляється тісно пов’язаним з явищем культурних універсалій (у понятійному відношенні – з категоріями граничних основ культури, у термінології О. Кирилюка). Реалізуючись у відмінних сферах людської діяльності, модифікуючись у різних видах мистецтва, еволюціонуючи в несхожих історичних жанрових формах, універсалії, як такі культурні форми, що завжди мають загальне значення засад людської творчості (життя як творчого процесу), зберігають зв’язок з єдиним механізмом культури – з базовими структурами культурної свідомості, культурної семантики [25].

Новаційним є також застосування концепції і в такій галузі знання, як ***правознавство***, де в цьому напрямку особливо плідно працює Людмила Запорожцева. Базуючись на «семіотичній теорії міфу Олександра Кирилюка», вона прагне з’ясувати, чи не властиві виявлені в цій теорії ознаки міфу також і правовій міфології. Зрештою, вчена дійшла висновку, що моя теорія виявилася плідною для її дослідження, оскільки за її допомогою можна побачити, як суто міфологічні інваріанти проявляються у правовому наративі, ба більше, у правовій реальності. […]

<Концепція> дозволяє розглянути сукупність етапів будь-якої урочистої обрядовості (ритуальності) у правовій реальності як вияві масової культури, з котрою пов’язане поетапне подолання трьох категорій граничних підстав, як міфему ініціації, тобто сукупність етапів «перетворення» правового статусу суб’єкта. Цю міфему можна знайти майже в усіх героїчних міфах або казках, де герой вже не може існувати у первісному образі (*вітальна* КГП), він має подолати певний етап, що є ідентичним смерті (*мортальна* КГП), задля того, щоб відновити свій статус або народитися знову

(*іммортальна* КГП) [21].

І вже зовсім неочікуваним для автора концепції було те, що елементи його підходу в найбільш значущих моментах його методологічного функціонування стали у нагоді такій дисципліні, як «***Соціальна робота***». Наприклад, Володимир Личковах заявляє, що в якості методологічного і змістового наповнення пропонованої проблематики ним використовуються праці, серед багатьох інших, О. Кирилюка, оскільки у соціальній роботі велике значення має опертя на універсалії української культурної ментальності [36]. Анатолій Фурман та Лідія Пелих також вважають, що категорії як межові, найбільш загальні поняття відіграють роль світоглядних універсалій як найдосконаліших мисленнєвих інструментів роботи соціального працівника, вирізняючись смисловим наповненням, котре зорганізується у вигляді своєрідних кластерів, створюючи пізнавальний образ світу певної епохи, спільності, окремої людини (О. С. Кирилюк та ін) [59].

Окрім цього, концепція знайшла своє використання у дослідженнях з ряду інших дисциплін, зокрема, у ***теоріях управління*** (Л. В. Смєтанкіна) [51] та ***інформаційних комунікацій*** з констатацією того факту, що можливість комунікації … відбувається тоді, коли … світоглядні форми універсалій культури об'єднують людей, дозволяють зрозуміти один одного. Якщо проаналізувати ці категорії, то можна дійти висновку, що в принципі їх можна звести до таких понять, як народження, життя, смерть та безсмертя», котрі О. Кирилюк вважає універсаліями культури – пише Ніна Зражевська [22]. Зустрічаються посилання на вказаний метод також у роботах з ***педагогіки*** та ***освіти*** взагалі (Володимир Варенко [7]; Олег Пунченко [48]; Анатолій Швидкий [62]) включно з дослідженням формування культурних засад становлення цілісної особистості у світі ***спорту*** як творчої, яскравої, автономної, здорової, фізично і духовно загартованої людини, котрі утворюють інваріанти спортивної культури та її універсалії в контексті категорій граничного буття концепції О. Кирилюка (Влада Білогур) [3].

Підводячи *підсумки*, відмічу, що щойно показане на прикладі далеко не всіх відомих мені робіт такого напрямку доволі широке застосування концепції як пізнавального методу в різних дисциплінах визначається реальною інваріантністю категорій граничних підстав, що утворюють автентичне підґрунтя всіх закінчених текстів. Набутий багатьма дослідниками досвід концептуального аналізу відмінних світоглядних текстів однаковим методом у різних дисциплінах дає всі підстави твердити, що коректно застосований аналітичний інструментарій концепції дозволяє виявити не тільки явно виражені світоглядні інваріанти (народження, життя, смерть та безсмертя), але й їхні поняттєві маніфестації, слабкі та замасковані форми прояву.

Наостанок зазначу, що мене як автора концепції розраджує, що вона стала у нагоді багатьом дослідникам з різних дисциплінарних напрямків знання, чим підтвердились мої припущення, що екзистенціально-семіотична концепція універсалій культури сама є універсальною, має трансдисциплінарне застосування та володіє загальнонауковою евристичною значущістю.

Література

1. **Анашкина Н. Ю**. Языковая картина мира в текстах английских стихов Nursery Rhymes и в их переводах на русский язык // **Дисс**. ... канд. филол. наук – 10.02.20 – Сравн.-историческое … языкознание – Екатеринбург, 2005 – 228 с.

2. **Афоніна О. С.** Особливості коду в культурі // **Вісник** нац. акад. керівних кадрів культури і мистецтв – 2015 – № 1 – сс. 94-98.

3. **Білогур В. Є.** Формування культурних засад становлення цілісної особистості у світі спорту (філософсько-антропологічний дискурс) // **Гуманітарний** вісник Запорізького держ. інж. акад. – 2015

– № 60 – сс. 216-225.
4. **Бондар О. І.** Взаємодія об'єктивного, суб'єктивного та віртуального у процесах текстотворення та текстосприймання // **Мова**: наук.-теорет. часопис / ОНУ ім. І. І. Мечникова – 2013 – № 19 – сс. 7-11.
5. **Бондарчук Р.** Архаїчна казка в світлі структуралізму // **Перша** спроба. Студентська наук. творчість: зб. мат. – Вип. 3: У 2 част. – Ч. 2 – Житомир: Житом. пед. ун-т, 2009 – 60 с. – сс. 7-12.
6. **Бровко О. О.** Новела в структурі української прози: модифікації та функції – Луганськ: ЛНУ, 2011 – 400 с.
7. **Варенко В. М.** Вивчення творчості українських письменників XIX – початку XX ст. як засіб формування християнських моральних цінностей у старшокласників // **Автореф**. дис. … канд. пед. наук – 13.00.02 – Теорія та методика навчання – К.: Ін-т педагогіки АПН України, 2005 – 21 с.
8. **Васильченко Р. В.** Методологічні засади дослідження філософсько-освітнього аспекту світоглядної культури // **Вісник** Харківського нац. пед. ун-ту ім. Г. Сковороди – Філософія – 2013 – Т. 1 – № 40 – сс. 231-239.
9. **Вертієнко Г. В.** Принципи та моделі реконструювання поховально-поминальної обрядовості іраномовних народів євразійського степу // **Сходознавство** – Ін-тут сходознавства ім. А. Кримського НАН України – 2007 – № 39-40 – сс. 6-23.
10. **Власенко С. М.** Етнокультурні хронотопи в українській народній картині (на прикладі творів з фондів Чернігівського обласного художнього музею) // **Вісник** Чернігівського держ. пед. ун-ту ім. Т.Г.Шевченка – Вип. 75 / Другі Кулішеві читання з філософії етнокультури – 2010 – 204 с. – сс. 124-127.
11. **Гаврилюк Н.** Homo mehanicus: «техносповідь» Ганни Осадчук // **Слово** і час – Ін-тут літератури ім. Т.Г. Шевченка НАН України – 2009 – № 9 (585) – 128 с. – сс. 79-84.
12. **Георгієва О. С.** Використання елементів народного житла в сучасному дизайні середовища // **Вісник** Харк. держ. акад. дизайну і мистецтв – 2011 – № 5 – сс. 45-47.
13. **Герчанівська П. Е.** Інваріантність і відкритість української народної релігійної культури // **Культура** і сучасність. Альманах ; Держ. акад. керівних кадрів культури і мистецтв – К., 2010 – № 1 http://www.nbuv.gov.ua/portal/Soc_Gum/Kis/2010_1/18.pdf]/
14. **Голубович И. В.** Инварианты культуры в свете «ситуации человека» // **Глобальное** пространство культуры: Мат. международного форума (СПб, 12-16 апр. 2005 г.) – СПб: СПГУ; Центр изуч. культуры, 2005 – 525 с. – сс. 28-30.
15. **Горошко Л.** Обрядочини з водою у контексті йорданського святкування на теренах Черкащини // **Народознавчі** зошити – 2012 – № 2 (104) – сс. 337-347.
16. **Гоч С. В.** Поетика опозиції природа – культура в однойменних романах «Земля» О. Кобилянської та Е. Золя // **Мова** і культура: наук. журнал – Київськ. нац. ун-т ім. Т. Г. Шевченка – К.: Вид. дім Дмитра Бураго, 2009 – Вип. 11 – Т. XII (124) – 352 с. – сс. 266-273.
17. **Гужва О. П.** Симфонізм як феномен духовної культури // **Вісн**ик Харківського держ. акад. дизайну і мистецтв. – 2008 – № 1 – сс. 43-51.
18. **Даренська В. М.** Сакральність простору традиційного українського житла // **Вісн**ик нац. техн. ун-ту «Київськ. політехн. ін-тут». Філософія. Психологія. Педагогіка – К.: Політехніка, 2009 – № 25 – сс. 22-26.
19. **Деркачова О. С.** Топос міста у казках Лімана Френка Баума на матеріалах творів «Дивовижний чарівник країни Оз» та «Нові пригоди Солом'яника та Бляшаного Лісоруба») // **Вісн**ик Луганського нац. ун-ту ім. Т. Г. Шевченка – 2013 – № 22 (281) – Ч. 2 – сс. 58 – 64.
20. **Емельяненко М. С.** Симфонический стиль как авторский феномен в музыкальной культуре XX века // **Наук**овий вісник нац. музич. акад. ім. П. Чайковського: Механізми новацій у музичній творчості: зб. наук. ст., присвячених проблемі музичної драматургії – К., 2013 – Вип. 108 – 237 с. – сс. 3-11.
21. **Запорожцева Л. Є.** Міф у масовій культурі і правовій реальності: питання співвідношення // **Наукові** зап. нац. ун-ту «Києво-Могилянська акад.» – Т. 141 – Філос. та релігієзнавство – К., 2013 – сс. 18-22.
22. **Зражевська Н. І.** Універсалії культурного дискурсу в інформаційному суспільстві: постановка проблеми // **Вісник** Черкаського держ. ун-ту – Сер. Філол. науки – 2005 – Вип. 6 – сс. 170–177.
23. **Іванова-Георгієвська Н.** Структурна реалізація в тексті діалогічного принципу витлумачення як універсальна передумова розуміння // **Δόξα / Докса** – Зб. наук. праць з філософії та філології – Вип. 15 – Універсальні виміри культури – Одеський нац. ун-тет ім. І. І. Мечникова – 2010 – сс. 183-192.
24. **Иванова С. В.** О моделировании курганного пространства в раннем бронзовом веке // **Проблемы** археологии: Урал и Зап. Сибирь : сб. ст. – Курган, 2007 – сс. 65-71.
25. **Калімуліна Т. А.** Універсалії культури у творчості Кшиштофа Пендерецького // **Автореф**. дис. ... канд. мистецтвознавства – 17.00.03 – Музичне мистецтво – Одеська держ. муз. акад. ім. А. Нежданової – 2003 – 17 с.
26. **Карпенко И. В.** Философское пространство культуры: человек философствующий и человек

повседневности – Х.: ХНУ им В. Каразина, 2006 – 291 с.
27. **Карпенко С. Д.** Сучасний стан та перспективи розвитку покажчиків казкових сюжетів та мотивів // **Перспективні** напрямки світової науки: зб. ст. учасників тридцять першої Міжн. наук.-пр. конф. «Інноваційний потенціал світової науки – XXI сторіччя» – Т. 1 – Науки гуманітарного циклу – Запоріжжя – 2015 http://nauka.zinet.info/31/Karpenko.php.
28. Когут О. В. Біблійні сюжети та архетипи в сучасній українській драматургії // **Вісн**ик Житомирського держ. ун-ту ім. І. Франка – 2010 – Вип. 54 – сс. 195-200.
29. **Кожобекова А. Ш.** Сакрализация и десакрализация смерти в мифе // **Вестник** Кыргызско-Российского Славянского ун-та – Т. 12 – № 3 – Бишкек, 2012 – сс. 67-70.
30. **Колесник О. С.** Єдність та багаторівневість фольклорної оповіді (на прикладі казки братів Грімм «Два мандрівники» // **Doξa / Докса –** Зб. наук. праць з філософії та філології – Вип. 12 – Німецька традиція в філософії, гуманітаристиці та культурі – ОНУ ім. І. І. Мечникова – 2008 – сс. 297-307.
31. К**олесник О. С.** Інтерпретація міфологеми троїстої смерті у мистецтві XX-XXI століть // **Δόξα / Докса** – Зб. наук. праць з філософії та філології – Вип. 15 – ОНУ ім. І. І. Мечникова – 2010 – сс. 393-399.
32. **Корнєв А.** Рослинна символіка у весільній обрядовості українського селянства // **Вісник** Харківської держ. акад. дизайну і мистецтв – 2010 – № 1 – сс. 119-121.
33. **Корольова А. В.** Інтимізація як один зі способів попередження лінгвокультурних конфліктів / А.В. Корольова, М.М. Дерев'янко // **Вісник** Сумського держ. ун-ту – Сер. Філологія – 2007 – № 1 – Т. 2 – сс. 29-33.
34. **Крамарчук Х. П.** Види та типи метафор у дизайні. Аналітичний метод пошуку органічної метафори // **Архітектура**: зб. наук. пр. – (Вісник НУ ЛП № 656) – Львів: Вид-во нац. ун-ту «Львівська політехніка» – 2009 – 256 с. – сс. 44-52.
35. **Кутняк І. М.** Національна свідомість у контексті антропологічно-екзистенційного виміру // **Мультиверсум**. Філос. альманах : зб. наук. пр. – Ін-т філософії ім. Г. Сковороди НАН України – К.: Центр духовної культури – 2004 – № 41 – сс. 184-194.
36. **Личковах В. А.** Культурологічні виміри соціальної роботи – Доповідь на Всеукр. наук.-пр. конф. «Соціальна робота та сучасність: тенденції, виклики, перспективи» ; Чернігівський держ. технологічн. ун-тет, Ін-т психології ім. Г. С. Костюка НАПН України та ін. (Чернігів, 23-24 травня 2013 р.) – Чернігів, 2013 // **Вісник** Прикарпатського ун-ту. Філософські і психологічні науки – Вип. 17 – 2013 – сс. 165-172.
37. **Лозова О. М.** Семантика провідних екзистенційних цінностей у сучасній свідомості // **Вісник** Харківського нац. ун-ту ім. В. Каразіна – Психологія – 2007 – Вип. 37 – № 759 – сс. 156-160.
38. **Марік В. Б.** Явища концепту і концептосфери в музичному мистецтві: до проблеми вічного образа // **Автореф**. дис. ... канд. мистецтвознавства – 17.00.03 – Музичне мистецтво – Одеська держ. музична акад. ім. А. Нежданової – 2008 – 18 с.
39. **Мафтин Н.** Страждаючи від кохання... Утверджуючи життя...: Еросно-танатосна парадигма новелістики Юрія Федьковича // **Укр**. мова й література в середніх школах, гімназіях, ліцеях та колегіумах – 2006 – № 4/5 – сс. 169-175.
40. **Мусий В.Б.** «…Глядя задумчиво в небо широкое»: человек и природа в произведениях И.С. Тургенева 1840-1850-х годов – Одесса : Печатный дом, 2016 – 174 с.
41. **Набок-Бабенко Ю.** Біблійний дискурс у поетичному тексті (на матеріалі творчості Дмитра Кременя) // **Дискурс** у сучасному науковому, соціокультурному та інформаційному просторі: зб. тез доповідей Міжн. наук.-пр. конф. «Дискурс у сучасному науковому, соціокультурному та інформаційному просторі» (Маріуполь, 24-25 травня 2013 р.) – Маріуполь: МДУ, 2013 – сс. 144-148.
42. **Опришко Н. О.** Місто як територія любові у постмодерній версії Юрія Андруховича // **Молодий** вчений – Філологічні науки – № 4 (31), квітень, 2016 – сс. 410-415.
43. **Пашник О.** Теоретичні проблеми універсально-культурного аналізу в сучасному літературознавстві // **Слово** і час. – 2004 – № 7 – сс. 57-61.
44. **Петриковская Е.** Антропологический смысл культуры // **Δόξα / Докса** – Зб. наук. праць з філос. та філології – Вип. 15. – Універсальні виміри культури – ОНУ ім. І. І. Мечникова – 2010 – сс. 74-83.
45. **Пилипенко-Фрицак Н. А.** Концептуальная система и категории предельных оснований русских народных волшебных сказок // **Мова** і культура (наук. журнал) – К.: Вид. Дім Дмитра Бураго, 2009 – Вип. 12 – Т. IV (129) – сс. 314-320.
46. **Повторєва С. М.** Принцип виділення структуротвірних відношень як методологічна основа структурного дослідження // **Наук**. вісник Чернівецького ун-ту : зб. наук. праць – Філософія – 2011 – Вип. 561-562 – сс. 205-211.
47. **Пулария Т. В.** Архетип: к проблеме дефиниций в культурологии // **Вісник** держ. акад. керівних кадрів культури і мистецтв: щокварт. наук. журнал – Вопр. духовн. культуры. Культурология – К.:

Міленіум, 2010 – № 1 – сс. 215-219.
48. **Пунченко О. П.** Образование в системе философских ценностей / Олег Петрович Пунченко, Н.О. Пунченко – Одесса, 2010. – 506 с.
49. **Ручка А. О.** Дім як приватний соціокультурний простір / А. О. Ручка, Л. Г. Скокова // **Вісник** Львівського ун-ту – Сер. Соціологія – Вип. 2 – Львів: ЛНУ, 2008 – сс. 162–181.
50. **Семенець О. С.** Романи Жана Жене: проблематика, жанрова специфіка, поетика // **Дис**. … уч. ст. канд. філол. наук – – 10.01.04 – Літ-ра зарубіжн. країн – ХНУ ім. В. Каразіна – Харків, 2010 – 167 с.
51**. Сметанкина Л. В.** Управление как социокультурный феномен в современном российском обществе: факторный анализ // **Дис**. ... уч. степ. докт. филос. наук – 09.00.11 – Социальн. философия. – Ростов-на-Д.ону: «Южный Федеральный Университет», 2012 – 315 с.
52. **Тараненко Л.** Сугестивний вплив озвученої казки на дитину // **Наук**. записки – Вип. 118. – Сер. Філол. науки (мовознавство) – Кіровоград: РВВ КДПУ ім. В. Винниченка, 2013 – сс. 148-155.
53. **Тимошенко М. О**. Персоніфікація композиторської творчості як спосіб усвідомлення та презентації ціннісного культурного досвіду // **Культура** і Сучасність : альм. – К. : Міленіум, 2013 – № 1 – сс. 99-104.
54. **Тиховська О. М.** Українська народна чарівна казка: психоаналітичний аспект – Ужгород: Гражда, 2011 – 256 с.
55. **Тихонова В. Л.** Эволюция категорий культуры в социокультурной парадигме XX века (на примере работ представителей школы «Анналов» и А. Я. Гуревича) // **Дис**. … уч. ст. канд. философских наук – 24.00.01 – Теор. и ист. культуры – Астрахань: АГУ – 2015 – 199 с.
56. **Ткач А. А.** Категоріальна сутність теорії конотації жіночих образів у контексті народної обрядовості українців: до питання методологічного інструментарію дослідження // **Вісник** держ. акад. керівних кадрів культури і мистецтв: наук. журнал – К.: Міленіум, 2011 – № 4 – сс. 118-121.
57. **Турган О.** Культурно-універсальний аналіз художнього твору в методологічній системі сучасної гуманітаристики // **Літературний** процес: методологія, імена, тенденції – 2014 – № 4 – сс. 147-152.
58. Федько О. Інваріантна природа мотиву катарсису в поемі Леоніда Горлача «Ніч у Вишгороді» // **Наук.** вісник Східноєвропейського нац. ун-ту ім. Лесі Українки. Філол. науки. Літературознавство – 2015 – № 8 – сс.129-132.
59. **Фурман А.** Методологічна робота у системі професійної діяльності соціального працівника / Анатолій Васильович Фурман, Лідія Пелих // **Вітакультурний** млин. Методологічний альманах наук.-досл. ін-ту методології та економіки вищої освіти Тернопільського нац. економічного ун-ту – Тернопіль: ТНЕУ, 2010 – Модуль 11 – сс. 9-13.
60. **Черниш О. Г.** Специфікації «життєвого світу» у феноменології байки // **Вісник** держ. акад. керівних кадрів культури і мистецтв: наук. журнал – 2010 – № 1 – сс. 44-47.
61. **Шабліовський В. Є.** Казковий дискурс як об'єкт наукових досліджень (на матеріалі слов'янських, англійських, німецьких, французьких, іспанських, новогрецьких народних казок) // **Слов'янський** світ : щорічник – Вип. 7 – ІМФЕ ім. М. Т. Рильського – К., 2009 – сс. 81-108.
62. **Швидкий А. Л.** Психолого-педагогічна концепція життєвого самовизначення колегіїстів // **Автореф**. дис. … канд. психол. наук – 19.00.07 – Педагогічна та вікова психологія – К.: Ін-т психології ім. Г. С. Костюка АПН України, 2002 – 20 с.
63. **Штогрин М. В.** Урбаністичні топоси сучасної української літератури: традиції та трансформації (2000-2014 рр.) // **Дис**. … канд. філол. наук – 10.01.01 – українська література – Київський ун-тет ім. Бориса Грінченка, Київ, 2016 – 182 с.
64. **Kyryliuk Olexander.** ANTI-PROPP. Criticism of Vladimir Propp's Theory on Genesis of Magic/Fairy Tales' Structure – Odessa: Autograph/CHE UNSA, 2009 – 50 p.

TRANSDISCIPLINARY APPLICATION OF UNIVERSAL-CULTURAL CONCEPT OF EXISTENTIAL SEMIOTICS (REVIEW)

The article deals with the use of the author's original concept of existential semotics in various branches of knowledge. According to this concept, the deep structure of cultural discourses constitute the categories of ultimate bases, such as Birth, Life, Death, and Immortality in their formulaic conjunction «affirmation of life, overcoming death and the desire for immortality», as well the world view codes – Alimentary, Erotic, Aggressive and Informative ones in their strong and weak aspects. By his concept, the author examined the myths, literary works, rituals, religious and folklore texts, the structure of mental forms, and proved that these elements of the structure are the basis for the construction of these texts and at the same time they are the universals of culture. As a result, the entire culture appeared as a special sign system with the same in all its forms invariant (meaning-matrix). But the one important question remained unanswered: «Can we apply the existential-semiotic concept of universals of culture in other areas

of knowledge, not only in the semiotics»? The aim of the article is to review the various disciplines' works, where the conception has been applied, with the author's researching task to prove its transdisciplinary versatility and overall value, and thus to get the answer to this question. A positive answer to this question we have already seen in some articles, which have recognized interdisciplinarity of the concept. Some research papers developed the concept itself, but most of the works applied the concept as a method for solving their own problems. Since the application of the concept realized in the very different fields of knowledge, such as the philosophical anthropology, cultural studies, theory and philosophy of culture, literature, folklore studies (the study of fairy tales and rites), the myth theory, social theory, pedagogy, religious studies, archaeology, sociology, theatre studies, musicology, law, social work, management theory, social communication, sports and so on, transdisciplinarity of the concept of existential semiotics is evident and clear.
Keywords: *existentialism, semiotics of culture, culture universals, transdisciplinarity*

References

1. **Anashkyna N. Yu.** (2005) *Yazykovaya kartyna myra v tekstakh anhlyyskykh stykhov Nursery Rhymes y v ykh perevodakh na russkyy yazyk* [*Linguistic picture of the world in texts of English poems Nursery Rhymes and in their translations into Russian*] // **Dyss**. ... kand. fylol. nauk – 10.02.20 – Sravn.-ystorych. … yazykoznanye – Ekaterynburh – 228 p.
2. **Afonina O.** S. (2015) *Osoblyvosti kodu v kul'turi* [*Special features of the cultural codes*] // **Visn**. Nats. akad. kerivnykh kadriv kul'tury i mystetstv – # 1 – pp. 94-98.
3. **Bilohur V. Ye.** (2015) *Formuvannya kul'turnykh zasad stanovlennya tsilisnoyi osobystosti u sviti sportu (filosofs'ko-antropolohichnyy dyskurs)* [*Local cultural principles of formation whole person in the sports world (philosophical and anthropological discourse)*] // **Humanitarnyy** visnyk Zaporiz'k. derzh. inzh. akad. – # 60 – pp. 216-225.
4. **Bondar O. I.** (2013) *Vzayemodiya ob'yektyvnoho, sub'yektyvnoho ta virtual'noho u protsesakh tekstotvorennya ta tekstospryymannya [Interaction of objectivity, subjectivity and virtuality in the process of creation and comprehension of text*] // **Mova**: nauk.-teoret. chasopys z movoznavstva – *ONU*, Odesa – # 19 – pp. 7-11.
5. **Bondarchuk R.** (2009) *Arkhayichna kazka v svitli strukturalizmu* [*Archaic fairy-tales as the subject of structuralism studies*] // **Persha** sproba. Student·s'ka nauk. tvorchist': zb. mat. – Vyp. 3 – Ch. 2 – Zhytom. ped. un-t – 60 p. – pp. 7-12.
6. **Brovko O. O.** (2011) *Novela v strukturi ukrayins'koyi prozy: modyfikatsiyi ta funktsiyi* [*Novella within the structure of Ukrainian prose: modifications and functions*] – *LNU*, Luhans'k – 400 p.
7. **Varenko V. M.** (2005) *Vyvchennya tvorchosti ukrayins'kykh pys'mennykiv 19 – pochatku 20 st. yak zasib formuvannya khrystyyans'kykh moral'nykh tsinnostey u starshoklasnykiv* [*Teenagers' adoption of moral values by schoolstudying Ukrainian writers' of XIX – early XX century*] // **Avtoref**. dys. … kand. ped. nauk – 13.00.02 – «Teoriya ta metodyka navchannya» – *In-t pedahohiky APN Ukrayiny*, Kyïv – 21 p.
8. **Vasyl'chenko R. V.** (2013) *Metodolohichni zasady doslidzhennya filosofs'ko-osvitn'oho aspektu svitohlyadnoyi kul'tury* [*Methodological basis of researching of philosophically-educational world out-look culture aspect*] // **Visn**. Hark. nats. ped. un-tu im. H. Skovorody – Filosofiya – T. 1 – # 40 – pp. 231-239.
9. **Vertiyenko H. V.** (2007) *Pryntsypy ta modeli rekonstruyuvannya pokhoval'no-pomynal'noyi obryadovosti iranomovnykh narodiv yevraziys'koho stepu* [*Principles and models of Eurasian steppe Iranian peoples' Funereal rites reconstruction*] // **Skhodoznavstvo** – *In-tut skhodoznavstva im. A. Kryms'koho NAN Ukrayiny*, Kyïv – # 39-40 pp. 6-23.
10. **Vlasenko S. M.** (2010) *Etnokul'turni khronotopy v ukrayins'kiy narodniy kartyni* [*Ethnocultural chronotop of ukrainean folk pictures*] // **Visn**. Chernihivs'k. derzh. ped. un-tu im. T. Shevchenka – Vyp. 75 / Druhi Kulishevi chytannya z filosofiyi etnokul'tury – 204 s. – pp. 124-127.
11. **Havrylyuk N.** (2009) *Homo mehanicus: «tekhnospovid'» Hanny Osadchuk* [*Homo mehanicus: «techno confession» of Anna Ocadchuk*] // **Slovo** i chas – *Instytut literatury im. T.H. Shevchenka NAN Ukrayiny*, Kyïv – # 9 (585) – 128 p. – pp. 79-84.
12. **Heorhiyeva O. S.** (2011) *Vykorystannya elementiv narodnoho zhytla v suchasnomu dyzayni seredovyshcha* [*Using the elements of the national housing in modern design*] // **Visn**. Hark. derzh. akad. dyzaynu i mystetstv – # 5 – pp. 45-47.
13.**Herchanivs'ka P. E. (**2010) *Invariantnist' i vidkrytist' ukrayins'koyi narodnoyi relihiynoyi kul'tury* [*Invariance and openness of Ukrainian folk religious culture*] // **Kul'tura** i suchasnist'. Al'manakh ; Derzh. akad. kerivnykh kadriv kul'tury i mystetstv – Kyïv – # 1
http://www.nbuv.gov.ua/portal/Soc_Gum/Kis/2010_1/18.pdf]/
14. **Holubovych Y. V.** (2005) *Ynvaryanty kul'tury v svete «sytuatsyy cheloveka»* [*Culture invariants in the*

context of the «human situation»] // **Hlobal'noe** prostranstvo kul'tury: Mat. mezhdunarodn. foruma, 12-16 aprelya 2005 h. – *SPHU, Tsentr yzuchenyya kul'tury*, S-Pb. – 525 p.
15. **Horoshko L.** (2012) *Obryadochyny z vodoyu u konteksti yordans'koho svyatkuvannya na terenakh Cherkashchyny* [*On ritual usage of water in the context of theophany celebrations in the territory of Cherkasy region*] // **Narodoznavchi** zoshyty – # 2 (104) – pp. 337-347.
16. **Hoch S. V.** (2009) *Poetyka opozytsiyi pryroda – kul'tura v odnoymennykh romanakh «Zemlya» O. Kobylyans'koyi ta E. Zolya* [*Novels with similar titles «Earth» by Olga Kobylianska and Emile Zola: poetics, typology*] // **Mova** i kul'tura: nauk. zhurn. – Kyyivs'k. nats. un-t im. T. Shevchenka – Vyp. 11 – T. XII (124) – 352 p. – *Vyd. dim Dm.Buraho*, Kyïv – pp. 266-273.
17. **Huzhva O. P.** (2008) *Symfonizm yak fenomen dukhovnoyi kul'tury* [*Symphonismus as a phenomenon of spiritual culture*] // **Visn**. Hark. derzh. akad. dyzaynu i mystetstv – # 1 – pp. 43-51.
18. **Darens'ka V. M.** (2009) *Sakral'nist' prostoru tradytsiynoho ukrayins'koho zhytla* [*Ukrainian traditional sacred space housing*] // **Visn**. nats. tekhn. un-tu «Kyyiv. politekhn. in-tut». Filosofiya. Psykholohiya. Pedahohika — # 1 (25) – Kyïv – pp. 22-26.
19. **Derkachova O. S. (**2013**)** *Topos mista u kazkakh Limana Frenka Bauma na materialakh tvoriv «Dyvovyzhnyy charivnyk krayiny Oz» ta «Novi pryhody Solom"yanyka ta Blyashanoho Lisoruba»)* [*Topos of City in the Fairytales by Lyman Frank Baum (on the Base of «The Wonderful Wizard of Oz» and «The Marvelous Land of Oz»)*] // **Visn**. Luhans'k. nats. un-tu im. T. Shevchenka – # 22 (281) – Ch. 2 – pp. 58 – 64.
20. **Emel'yanenko M. S.** (2013) *Symfonycheskyy styl' kak avtorskyy fenomen v muzykal'noy kul'ture XX veka* [*Authors' symphony style as a phenomenon in the musical culture of the twentieth century*] // **Nauk**. visnyk nats. muzych. akad. im. P. Chaykovs'koho – Vyp. 108 – 237 p. – Kyïv – pp. 3-11.
21. **Zaporozhtseva L. Ye.** (2013) *Mif u masoviy kul'turi i pravoviy real'nosti: pytannya spivvidnoshennya* [*Myth in mass culture and legal reality: the issue of correlation*] // **Nauk**. zap. nats. un-tu «Kyyevo-Mohylyans'ka akademiya» – T. 141. Filosofiya ta relihiyeznavstvo – Kyïv – pp. 18-22.
22. **Zrazhevs'ka N. I.** (2005) *Universaliyi kul'turnoho dyskursu v informatsiynomu suspil'stvi* [*Universals of cultural discourse in the information society*] // **Visn**. Cherkas'k. derzh. un-tu – Ser. «Filolohichni nauky» – Vyp. 6 – pp. 170–177.
23. **Ivanova-Heorhiyevs'ka N.** (2010) *Strukturna realizatsiya v teksti dialohichnoho pryntsypu vytlumachennya yak universal'na peredumova rozuminnya* [*Structural realization of dialogical interpretative principle in text as universal basis of understanding*] // **Δόξα / Doksa** – Vyp. 15 – *ONU*, Odesa – pp. 183-192.
24. **Yvanova S. V.** (2003) *O modelyrovanyy kurhannoho prostranstva v rannem bronzovom veke* [*Early Bronze century's Burial space modeling*] // **Probl**. arkheolohyy: Ural y Zap. Sybyr' : sb. – *Yzd-vo Kurhansk. hos. un-ta*, Kurhan – 2007 – pp. 65-71.
25. **Kalimulina T. A.** (2003) *Universaliyi kul'tury u tvorchosti Kshyshtofa Penderets'koho* [*Universals of culture in the music of composer Krzysztof Penderecki*] // **Avtoref**. dys. ... kand. mystetstvoznavstva – 17.00.03 – Muzychne mystetstvo – Odes'k. derzh. muz. akad. im. A. Nezhdanovoyi – Odesa – 17 p.
26. **Karpenko Y. V.** (2006) *Fylosofskoe prostranstvo kul'tury: chelovek fylosofstvuyushchyy y chelovek povsednevnosty* [*Philosophical space of culture: a man philosophizing and everyday man*] – *HNU ym. V. Karazyna*, Harkiv – 291 p.
27. **Karpenko S. D.** (2015) *Suchasnyy stan ta perspektyvy rozvytku pokazhchykiv kazkovykh syuzhetiv ta motyviv* [*The current state and perspectives for creation of innovative fairy and stories motive-indexes*] // **Perspektyvni** napryamky svitovoyi nauky: zb. st. uchasnykiv trydtsyat' pershoyi Mizhn. nauk.-pr. konf. «Innovatsiynyy potentsial svitovoyi nauky – XXI storichchya» – T. 1 – Nauky humanitarnoho tsyklu – Zaporizhzhya http://nauka.zinet.info/31/Karpenko.php.
28. **Kohut O. V.** (2010) *Bibliyni syuzhety ta arkhetypy v suchasniy ukrayins'kiy dramaturhiyi* [*Biblical Plots and the Archetypes in the Modern Ukrainian Drama*] // **Visn**. Zhytomyrs'k. derzh. un-tu im. I. Franka – Vyp. 54 – pp. 195-200.
29. **Kozhobekova A. Sh.** (2012) *Sakralyzatsyya y desakralyzatsyya smerty v myfe* [S*acralization and desacralization of a Death in the myths]* // **Vestn**. Kyrhyzsko-Rossyyskoho Slavyanskoho un-ta – Byshkek,– T. 12 – # 3 – pp. 67-70.
30. **Kolesnyk O. S.** (2008) *Yednist' ta bahatorivnevist' fol'klornoyi opovidi (na prykladi kazky brativ Hrimm «Dva mandrivnyky»* [*Unity and Multilevel of Folk Story (Analises of the Tale «Die beiden Wanderer» by J. Und W. Grimm*] // **Doξa / Doksa** – Vyp. 12 – *ONU*, Odesa – pp. 297-307.
31. **Kolesnyk O. S.** (2010) *Interpretatsyya mifolohemy troyistoyi smerti u mystetstvi XX-XXI stolit'* [*Interpretation of trinity death' myth in the XX-XXI centuries*] // **Δόξα / Doksa** – Vyp. 15 – *ONU*, Odesa – pp. 393-399.
32. **Kornyev A.** (2010) *Roslynna symvolika u vesil'niy obryadovosti ukrayins'koho selyanstva* [*Plant symbols*

in the marriage rituals of the Ukrainian peasantry] // **Visnyk** Harkivs. Derzhavn. akad. dyzaynu i mystetstv – # 1 – pp. 119-121.
33. **Korol'ova A. V.** (2007) *Intymizatsiya yak odyn zi sposobiv poperedzhennya linhvokul'turnykh konfliktiv* [*Informal communication as a way to prevent conflicts in intercultural verbal contacts*] // **Visn**. Sums'k. derzh. un-tu – Ser. filolohiya – # 1 – T. 2 – pp. 29-33.
34. **Kramarchuk Kh. P.** (2009) *Vydy ta typy metafor u dyzayni. Analitychnyy metod poshuku orhanichnoyi metafory* [*Kinds and types of metaphor in a design. Analytical method of search of organic metaphor is exposed*] // **Arkhitektura**: zb. nauk. pr. – (Visnyk NU LP # 656 – *Vyd-vo nats. un-tu «L'vivs'ka politekhnika»*, L'viv – 256 p. : il. – pp. 44-52.
35. **Kutnyak I. M.** (2004) *Natsional'na svidomist' u konteksti antropolohichno-ekzystentsiynoho vymiru* [*The national consciousness in the context of anthropological-existential dimension*] // **Mul'tyversum**. Filos. al'manakh : zb. nauk. pr. – In-tut filosofiyi im. H. Skovorody NAN Ukrayiny – *Tsentr dukhovnoyi kul'tury*, Kyïv – # 41 – pp. 184-194.
36. **Lychkovakh V. A.** (2013) *Kul'turolohichni vymiry sotsial'noyi roboty* [*Cultural dimensions of social work*] // **Visn**. Prykarpat·s'k. un-tu. Filosofs'ki i psykholohichni nauky – Vyp. 17 – pp. 165-172.
37. **Lozova O.M.** (2007) *Semantyka providnykh ekzystentsiynykh tsinnostey u suchasniy svidomosti* [*Semantics of Key Existential Values in Modern Consciousness*] // **Visn**. Hark. nats. un-tu im. V. Karazina – Ps. – Vyp. 37 – # 759 – pp. 156-160.
38. **Marik V. B.** (2008) *Yavyshcha kontseptu i kontseptosfery v muzychnomu mystetstvi: do problemy vichnoho obraza* [*Concept and conceptual phenomena in music: the problem of eternal image]* // **Avtoref**. dys. ... kand. Mystetstvoznavstva – 17.00.03 – Muzychne mystetstvo – Odes'k. derzh. muzychna akad. im. A. Nezhdanovoyi – 18 p.
39. **Maftyn N.** (2006) *Strazhdayuchy vid kokhannya... Utverdzhuyuchy zhyttya...: Erosno-tanatosna paradyhma novelistyky Yuriya Fed'kovycha* [*Suffered from love.,, loving life. «Eros-Thanatos» Paradigm in the short stories of Jury Fed'kovich*] // **Ukr**. mova y literatura v serednikh shkolakh, himnaziyakh, litseyakh ta kolehiumakh – # 4/5 – pp. 169-175.
40. **Musyy V.B.** (2016) «*…Glyadya zadumchyvo v nebo shyrokoe»: chelovek y pryroda v proyzvedenyyakh Y.S. Turheneva 1840-1850-kh godov [«... Looking thoughtfully into the wide sky»: a man and nature in the works of I. S, Turgenev 1840-1850-ies*] – *Pechatnyy dom*, Odessa – 174 p.
41. **Nabok-Babenko Yu.** (2013) *Bibliynyy dyskurs u poetychnomu teksti (na materiali tvorchosti Dmytra Kremenya)* [*Bible discourse in poetic text (based on the works of Dmytro Kremen')*] // **Dyskurs** u suchasnomu naukovomu, sotsiokul'turnomu ta informatsiynomu prostori: zb. tez dopovidey Mizhn. nauk.-pr. konf. «Dyskurs u suchasnomu naukovomu, sotsiokul'turnomu ta informatsiynomu prostori» – 24-25 travnya 2013 roku – *MDU*, Mariupol' – pp. 144-148.
42. **Opryshko N.O.** (2016) *Misto yak terytoriya lyubovi u postmoderniy versiyi Yuriya Andrukhovycha* [*A city as a territory of love in postmodern version of Yuri Andrukhovych*] // **Molodyy** vchenyy – Filol. nauky – # 4 (31), kviten' – pp. 410-415.
43. **Pashnyk O. (**2004) *Teoretychni problemy universal'no-kul'turnoho analizu v suchasnomu literaturoznavstvi* [*Theoretical problems of universal-cultural analysis in modern literary*] // **Slovo** i chas – # 7 – pp. 57-61.
44. **Petrykovskaya E.** (2010) *Antropolohycheskyy smysl kul'tury* [*Anthropological sense of culture*] // **Δόξα / Doksa** – Vyp. 15 – *ONU*, Odesa – pp. 74-83.
45. **Pylypenko-Frytsak N. A**. (2009) *Kontseptual'naya systema y katehoryy predel'nykh osnovanyy russkykh narodnykh volshebnykh skazok* [*Russian folk fairy tales' conceptual system of the category of ultimate bases*] // **Mova** i kul'tura (nauk. zhurnal). – *Vyd. Dim Dmytra Buraho*, Kyïv – Vyp. 12 – T. IV (129) – pp. 314-320.
46. **Povtoreva S. M.** (2011) *Pryntsyp vydilennya strukturotvirnykh vidnoshen' yak metodolohichna osnova strukturnoho doslidzhennya* [*The Principle of Distinguishing of Structural Relations as the Methodical Base of Structural Investigation*] // **Nauk**. visnyk Chernivets'k. un-tu – Filosofiya – Vyp. 561-562 – pp. 205-211.
47. **Pularyya T. V.** (2010) *Arkhetyp: k probleme defynytsyy v kul'turolohyy* [*Archetype: the problem of definitions in Cultural Studies*] // **Visn**. derzh. akad. kerivnykh kadriv kul'tury i mystetstv: shchokvart. nauk. zhurnal – Vopr. dukhovn. kul'tury. Kul'turolohyya – *Milenium*, Kyïv – # 1 – pp. 215-219.
48. **Punchenko O. P.** (2010) *Obrazovanye v systeme fylosofskykh tsennostey* [*Education in the system of philosophical values*] – Odessa – 506 p.
49. **Ruchka A. O.** (2008) *Dim yak pryvatnyy sotsiokul'turnyy prostir* [*House as a private social and cultural space*] // **Visn**. L'vivs'k. un-tu – Ser. cotsiolohiya – Vyp. 2 – *LNU*, L'viv – pp. 162–181.
50. **Semenets' O. S.** (2010) *Romany Zhana Zhene: problematyka, zhanrova spetsyfika, poetyka* [*The novels of Jean Genet: problems, genre specificity, poetics*] // **Dys**. … uch. st. kand. filol. nauk – 10.01.04 – Lit-ra zarubizhn. krayin – Hark. nats. un-tet im. V. Karazina – Harkiv – 167 p.
51. **Smetankyna L. V.** (2012) *Upravlenye kak sotsyokul'turnyy fenomen v sovremennom rossyyskom obshchestve: faktornyy analyz* [*Management as a social and cultural phenomenon in contemporary Russian society: factor analysis*] // **Dys**. ... uch. step. dokt. fylos. nauk – 09.00.11 – Sotsyal'n. fylosofyya – «*Yuzhnyy*

Fed. Unyversytet», Rostov-na-Donu – 315 p.
52. **Taranenko L.** (2013) *Suhestyvnyy vplyv ozvuchenoyi kazky na dytynu* [*Suggestive influence voiced tale for the child*] // **Nauk**. zapysky – Vyp. 118. – Ser. Filol. nauky – *RVV KDPU im. V. Vynnychenka*, Kirovohrad – pp. 148-155.
53. **Tymoshenko M. O.** (2013) *Personifikatsiya kompozytors'koyi tvorchosti yak sposib usvidomlennya ta prezentatsiyi tsinnisnoho kul'turnoho dosvidu* [*Personification of Composer's Creativity as the Way to Understand and Present Valuable Cultural Experience*] // **Kul'tura** i Suchasnist' – *Milenium*, Kyïv – # 1 – pp. 99-104.
54. **Tykhovs'ka O. M.** (2011) *Ukrayins'ka narodna charivna kazka: psykhoanalitychnyy aspekt* [*Ukrainian folk fairy tale: a psychoanalytic dimension*] – *Hrazhda*, Uzhhorod – 256 p.
55. **Tykhonova V. L.** (2015) *Evolyutsyya katehoryy kul'tury v sotsyokul'turnoy paradyhme XX veka (na prymere rabot predstavyteley shkoly «Annalov» y A. Ya. Hurevycha)* [*Evolution of cultural categories in socio-cultural paradigm of the twentieth century*] // **Dys**. … uch. st. kand. fylos. nauk – 24.00.01 – Teor. y yst. kul'tury – Astrakhan'– 199 p.
56. **Tkach A. A.** (2011) *Katehorial'na sutnist' teoriyi konotatsiyi zhinochykh obraziv u konteksti narodnoyi obryadovosti ukrayintsiv: do pytannya metodolohichnoho instrumentariyu doslidzhennya* [*Categorical nature of the theory of women's images in context of the ritualism of the Ukrainian folk as a methodological tool for the study*] // **Visn**. derzh. akad. kerivnykh kadriv kul'tury i mystetstv – *Milenium*, Kyïv – # 4 – pp. 118-121.
57. **Turgan O.** (2014) *Kul'turno-universal'nyy analiz hudozhn'oho tvoru v metodolohichniy systemi suchasnoyi humanitarystyky* [*Universal-cultural analysis of a literature texts in the frame of the methodological system of modern humanities*] // **Lit**. protses: metodolohiya, imena, tendentsiyi. Filol. nauky – # 4 – pp. 147-152.
58. **Fed'ko O. (**2015) *Invariantna pryroda motyvu katarsysu v poemi Leonida Horlacha «Nich u Vyshhorodi»* [*The Invariant Nature of the Motif of Catharsis in L. Gorlach's Poem «Night in Vyshgorod»*] // **Naukovyy** visnyk Skhidnoyevropeys'koho nats. un-tu im. L. Ukrayinky. Filol. nauky – # 8 – pp.129-132.
59. **Furman A.** (2010) *Metodolohichna robota u systemi profesiynoyi diyal'nosti sotsial'noho pratsivnyka* [*Methodological work in the system of professional activity of a social workers*] // **Vitakul'turnyy** mlyn. Metodolohichn. al'manakh nauk.-dosl. in-tu metodolohiyi ta ekonomiky vyshchoyi osvity Ternopil's'k. nats. ekonomichn. un-tu – Ternopil' – Mod. 11 – pp. 9-13.
60. **Chernysh O. H.** (2010) *Spetsyfikatsiyi «zhyttyevoho svitu» u fenomenolohiyi bayky* [*Specifications of Lebenswelt in the phenomenology of fables*] // **Visn**. derzh. akad. кer. лad. лul. i mystetstv – # 1 – pp. 44-47.
61. **Shabliovs'kyy V. Ye.** (2009) *Kazkovyy dyskurs yak ob"yekt naukovykh doslidzhen' (na materiali slov"yans'kykh, anhliys'kykh, nimets'kykh, frantsuz'kykh, ispans'kykh, novohrets'kykh narodnykh kazok)* [*Folk fairy tales discourse as an object of research (based on Slavic, English, German, French, Spanish, Modern Greek folk tales*] // **Slov`yans'kyy** svit : shchorichnyk – Vyp. 7 – *IMFE im. M. T. Ryl's'koho*, Kyïv – pp. 81-108.
62. **Shvydkyy A. L. (**2002) *Psykholoho-pedahohichna kontseptsiya zhyttyevoho samovyznachennya kolehiyistiv* [*Psychological and pedagogical concept of college students' life self-determination*] // **Avtoref**. dys. … kand. psykhol. nauk – 19.00.07 – Pedahohichna ta vikova psykholohiya – *In-t psykholohiyi im. H. S. Kostyuka APN Ukrayiny*, Kyïv – 20 p.
63. **Shtohryn M. V.** (2016) *Urbanistychni toposy suchasnoyi ukrayins'koyi literatury: tradytsiyi ta transformatsiyi (2000-2014 rr.)* [*Urban toposes of the contemporary Ukrainian literature: traditions and transformations (2000-2014)*] // **Dys**. … kand. filol. nauk – 10.01.01 – ukrayins'ka literatura – *Kyïvs'kyi un-tet im. Borysa Hrinchenka*, Kyïv – 182 p.
64. **Kyryliuk Olexander** (2009) ANTI-PROPP. Criticism of Vladimir Propp's Theory on Genesis of Magic/Fairy Tales' Structure – *Autograph/CHE UNSA*, Odessa – 50 p.

ТРАНСДИСЦИПЛИНАРНАЯ ИМПЛЕЕНТАЦИЯ УНИВЕРСАЛЬНО-КУЛЬТУРНЙ КОНЦЕПЦИИ ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНОЙ СЕМИОТИКИ (ОБЗОР ЛИТЕРАТУРЫ)

В *статье показано применение оригинальной авторской концепции экзистенциальной семиотики в различных областях знания. Согласно этой концепции, глубинную структуру культурных дискурсов составляют категории предельных оснований – рождение, жизнь, смерть и бессмертие в их формульной связке «утверждение жизни, преодоления смерти и стремление к бессмертию», а также мировоззренческие коды – алиментарный, эротический, агрессивный и информационный в их сильных и слабых проявлениях. В рамках своей концепции автор рассмотрел мифы, литературные произведения, обряды, религиозные и фольклорные тексты, структуру ментальных форм, и доказал, что указанные категории и коды, которые одновременно выступают универсалиями культуры, являются основой построения этих текстов. В итоге вся культура предстала как особая знаковая система с идентичным во всех ее формах инвариантом (смыслопорождающей матрицей). Однако без ответа оставался важный проблемный вопрос: «Можем ли мы применить экзистенциально-семиотическую концепцию универсалий культуры в других дисциплинарных областях знания, а не только в семиотике»? Содержанием статьи является обзор работ по различным дисциплинам, где*

была применена данная концепция, с целью демонстрации ее трансдисциплинарной универсальности и общенаучной значимости, чтобы таким путем получить ответ на поставленный проблемный вопрос. Предварительный положительный ответ на этот вопрос мы находим в ряде статей, где уже прямо говорится об интердисциплинарности концепции. Некоторые научные статьи развивали саму концепцию, но большинство работ использовало ее как метод для решения собственных задач. Поскольку применение концепции реализовались в самых различных областях знания, таких, как философская антропология, культурология, теория и философия культуры, литературоведение, фольклористика (изучение сказок и обрядов), теория мифа, социальные теории, педагогика, религиоведение, археология, социология, театроведение, музыковедение, правоведение, социальная работа, теория управления, социальная коммуникация, теория спорта и других, то трансдисциплинарную роль концепции экзистенциальной семиотики можно считать очевидной.
***Ключевые слова**: семиотика культуры, универсалии культуры, трансдисциплінарность*

ЕЛЕМЕНТ, ФУНКЦІЯ, СТРУКТУРА ТА СИСТЕМНО-СЮЖЕТНА ЄДНІСТЬ КАЗКИ У СВІТЛІ УНІВЕРСАЛЬНО-КУЛЬТУРНОГО ПІДХОДУ

УДК 001.82; 303.443; 303.446; 398.21
***Доповідь*: IV Уйомівські читання (2016): Наукові читання пам'яті Авеніра Уйомова – Од. нац. ун-т ім. І. І. Мечникова. Філософський ф-тет – (Одеса, 4-5 квітня 2016 р.)**
***Публікація*: Уёмовские чтения I-IV (2013 – 2016): мат. научн. чтений памяти Авенира Уёмова – Од. нац. ун-т им. И. И. Мечникова – Филос. ф-тет – Одесса, Печатный дом, 2016 – 310 с. – сс. 207-216.**

Доповідь зроблено у розвиток та поширення ідей, висунутих у монографії: Кирилюк О. С. Універсалії культури і семіотика дискурсу. Казка та обряд. Одеса: Автограф / ЦГО НАН України – 2005 – 372 с.

У статті дається спроба визначити чинники, якими обумовлюються функції (дії) казкових персонажів. У загальному вигляді відповідь полягає у тому, що казкові функції визначені системним чинником (сюжетом), котрий, у свою чергу, має у своїй основі цілісну світоглядну формулу «ствердження життя – подолання смерті – прагнення до безсмертя».
***Ключові слова**: структура казки, глибинні життєві установки, методологія вивчення дискурсивних структур, система, елемент, функція, казки «навиворіт» (Дж. Родарі), А.Никифоров, В. Пропп.*

1. У справі розробки загальних методологічних засад дослідження структури казкових текстів велику заслугу має О. І. Никифоров, котрий чи не перший вказав на те, що *постійними* в них *є лише функції персонажів*, кількість яких є невеликою. За ним, функції діючих осіб групуються у комбінації за принципом досить вільних сполучень, і це складає основну пружину казкового сюжетоскладання [3, сс. 174-176]. В.Я. Пропп зазначав, що, прагнучі до ліквідації прогалин у своїй літературознавчий підготовці, він став ретельно вивчати збірку казок О. Афанасьєва, наслідком чого було здивування – як це ніхто до цього не помічав, що казки про Морозка , про пасербицю та мачуху, ведмедя або лісовика, де пасербиця виживає та ще й отримує винагороду, а рідна мачушина дочка гине, є однією й тією ж самою казкою? Дещо розширивши кількість функцій, він, услід за О. І. Никифоровим, став твердити, що всі чарівні казки, зрештою, ґрунтуються на однакових функціях та є однотипними за своєю будовою.

Іншими словами, до казки сформувався такий підхід, за яким будова казки визначається не персонажами, а функціями. Під певну функцію можна підставляти різних персонажів. Таким чином відбувається структуризація казкової оповіді. Але тут постає *проблема* – чим визначаються вже власне функції? Пропп на це питання відповіді не дає, як і не дав він відповіді на те, чим визначається структура обряду, котра,

за його переконанням, обумовлює структуру казки.

2. Нашою *метою* буде знаходження відповіді на питання, чим обумовлюються функції (дії) казкових актантів. Для цього ставимо *задачу*: показати універсально-культурне підґрунтя їхніх функцій з наступною демонстрацією факту визначення функцій загальним системним чинником (сюжетом), котрий, у свою чергу, має у своїй основі цілісну світоглядну формулу «*ствердження життя – подолання смерті – прагнення до безсмертя*». Відразу слід зазначити, що розхожі перекази концепції В. Я. Проппа дуже часто подають її у вкрай спрощеному викладі, не особливо вникаючи у ті складнощі формалізації казкової структури, на які вказував сам її автор. В. Я. Пропп за притаманними функціями виділяв таких головних актантів казки, як *герой*, *антагоніст* (*шкідник*), *дарувальник чарівних засобів герою казки*, *чарівний помічник*, *царівна* або її *батько*, *відправник*, *несправжній герой*.

Тут, з одного боку, синтагматичні одиниці казкової оповіді перетворюються на її семантичні одиниці у точній відповідності до притаманної функції, коли від «завдання шкоди» формується такий персонаж, як «шкідник», від функції «дарування» постає «дарувальник», від «допомоги» – «помічник», від «відправки» – «відправник» тощо.

3. Слід сказати, утруднення з виділення функцій персонажів як структуроутворюючих складових казкової оповіді, з якими зіштовхнувся В. Я. Пропп, полягають, серед іншого, у тому, що не всі вони мають відношення до актантів (а під функціями В. Я. Пропп розумів саме дії персонажів), а деякі реальні діючі особи казки очевидних функцій взагалі не мають. Так само не можна за самим тільки «титулом» визначити, яку функцію виконують герой або антагоніст (якщо тільки першому не приписувати функцію «геройство», а останнього не розуміти як «шкідника» – від функції «шкодити»). Кому допомагає чарівний помічник? Можливо, шкідникові? Кого, куди і навіщо відправляє «відправник»? У чому полягають функції «несправжнього героя»? Чи рівнозначними є начебто «взаємозамінні» актанти – царівна та цар і чи однаковими є їхні функції? Яку функцію виконує «царівна (наречена)»? Серед тридцять однієї функції <(начебто вичерпний їхній перелік, запропонований В.Я. Проппом)> її навіть не згадано, і це зрозуміло – адже її «функція» полягає у тому, щоб бути викраденою, зґвалтованою, з'їденою або врятованою від усього цього. Її функція цілком пасивна, вона є «об'єктом» дій (функцій) інших актантів (на це, на відміну від В. Я. Проппа, чітко вказував О. І. Никифоров, говорячи про «жіночий тип казок»).

4. Помічу, що казка, окрім дій персонажів, включає до свого складу їхні стани, нереалізовані бажання, прагнення тощо, а також різноманітні наслідки цих дій. За такого підходу всі ці моменти випадають з дослідницького поля зору, що, безумовно, збіднює та спрощує структуру казки. Відому невідповідність проголошеного В. Я. Проппом принципу його реальному втіленню відчули й деякі його послідовники. Зокрема, Ганна Рафаєва [4] вказує, що функція «шкідника» передбачає того, кому ця шкода завдається, через що в її предикатно-актантному запису казки шкідництво як функція описується в єдності шкідника та його жертви. Вочевидь, що функція-дія має не тільки свого об'єкта, але й деякий результат.

5. Більш того, є такі типові казкові функції, які органічно притаманні персонажам, але в якості їх визначення як семантичних одиниць не використовуються. Доволі поширений мотив інцесту (в одному з варіантів «Попелюшки) передбачає, що функція кровозмішення батька (з донькою) має дати нам семантичну одиницю «Інцестуант», оскільки інших дій у даній конкретній казці він не виконує.

Заради справедливості слід зауважити, що такі неузгодженості та недостатню продуманість концепції розумів і сам В.Я. Пропп, прагнучі у різний спосіб додатковими

поясненнями зняти питання, що виникають. Але незавершеність у проведенні принципу «*набір функцій (дій) задає номенклатуру актантів (елементів) казкової структури*» при цьому ним не було подолано.

6. Один зі шляхів розв'язання означеної проблеми «елемент-функція» полягає у визнанні того, що, у відповідності до принципу «*структура визначає функцію елементів*», не актант вибудовує структуру, а структура, у тих випадках, коли актант посів в ній певне місце, «примусово» задає йому відповідні функції. На перший погляд, здається, що це так і є. Проте річ у тім, що базисна інваріантна казкова структура не існує в чистому вигляді, сама по собі. Подібна до архетипів, вона, як і ці архетипи, маніфестує себе тільки через предметний матеріал, але сама до нього не зводиться.

У свою чергу, частина конкретного предметного матеріалу казки, зокрема, деякі предметні втілення актантів, внаслідок їхнього стійкого закріплення за певними опорними елементами казкової структури або за її типовими епізодами, стають подібними до кліше. Через цю обставину дані конкретні втілення типових функцій чинять опір штучному включенню їх до тих осередків структури, де їм нав'язуватимуться невластиві їм функції. Якщо ж їх все ж змушують «вписатись» у непритаманну їм «нішу», визначену чужою для них функціональною роллю, то цей персонаж починає виглядати як щось перекручене або пародійно-кумедне. Це саме ті випадки, коли мачуха буде любити пасербицю більше, ніж свою рідну дочку, або коли Вовк, сумирний та лагідний, буде потерпати від Червоного Каптура.

7. Розглянемо це на прикладі базової єдиної, як вважає В.Я. Пропп, казки $Аф_{131}$. Детальній її розгляд показав («Казка та обряд»), що в ній, якщо коротко, розповідається про те, як Змій викрав царівну, як Герой змагається зі Змієм та перемагає його, звільнивши бранку. Після цього він з нею одружується. Актантами тут виступають герой, його антагоніст (Змій), царівна (всі інші виділені В. Я. Проппом «функціонери» для зручності опускаються). В анонімному варіанті (без типологічних імен актантів та, зрозуміло, без їхніх особистих імен тут фігурують 1) «той (тут – та), кому загрожують», вона ж – «та, кого рятують», 2) «той, хто загрожує», 3) «той, хто рятує». Якщо звернутися до перемінних елементів казки, а саме – до способів виконання функцій, мотивування, а також мети дій, то ми тут маємо розповідь про те, у чому проявляється загроза (мета Змія – одружитися, вбити, зґвалтувати або з'їсти царівну), як рятує царівну Герой (він вбиває Змія), який результат це мало для нього та царівни (спасіння царівни та одруження з нею Героя).

8. Запис функцій персонажів даної казки мовою культурних універсалій буде таким. Герой – *агресивна* функція (не «Бій», як у В. Я. Проппа, бій – це прояв агресивної функції, якби «Бій» був функцією, то Герой мав називатися «Бійцем») та *еротична* функція (одруження). Змій – *еротична* та *агресивна* функція на стадії мети (задум одружитися або вбити царівну), контамінація *агресивно-аліментарної* дії (прагнення вбити та з'їсти царівну) та дії *агресивно-еротичної* (бажання зґвалтувати царівну). Наречена по відношенню до Змія ніяких дій не чинить (*агресивна* та *еротична* функції як об'єкту насильства та *аліментарна* – як «предмету їжі»), по відношенню до Героя вона, так само, як і він, робить вчинок – одружується.

У межах базисної світоглядної формули «*життя – смерть – безсмертя*» ця «основна» казка має таку конкретизацію: «виникнення загрози життю (царівни) – дія Героя з відведення цієї загрози через смертельно небезпечну боротьбу зі Змієм – загроза життю (Змія та Героя) – загибель (Змія) – виживання (Героя та, як наслідок, царівни) – ствердження родового безсмертя через одруження Героя та царівни. Функціонально дії актантів у цьому аспекті постають як 1) створення смертельної загрози (Змієм для царівни), 2) попадання у ситуацію загрози життю (Змій, царівна, Герой),

3) загибель (Змія) 4) порятунок від смерті, виживання як послаблена форма безсмертя (Герой, наречена).

9. З цього випливає наступне: якщо ця казка є основною та єдиною, то й всі інші казки мають мати аналогічну інваріантну універсально-культурну структуру. Мій досвід аналізу не тільки казок, але й інших закінчених культурних текстів показав, що так воно і є. У даному випадку переміна функцій персонажів, коли функції одного з них будуть передані іншому, і навпаки, ситуації не змінює. Уявимо собі, що Змій та Герой помінялись своїми функції. Тоді ця казка буде розповідати, як Герой утягнув царівну з метою її з'їсти, зґвалтувати, вбити або просто одружитися. На захист своєї майбутньої нареченої постає Змій, котрий б'ється з Героєм, перемагає його та звільняє її від небезпеки. Такий Змій-герой, що прагне побратися з ханською дочкою, фігурує, скажімо, у казці бурятського сказителя П. Петрова, позитивні риси має й персонаж австралійських міфів Райдужний Змій. Герой у даному випадку перетвориться на негативного персонажа, а Змій – на позитивного, але загальна оповідальна структуру при цьому залишиться незмінною.

Більш того, немає ніяких перешкод для того, щоб не створити й таку казку, де шкідником-антагоністом Героя постане якась така собі царівна-королівна, що буде дочкою Короля Упирів, або просто – відьма чи русалка, а Змій, тепер вже у позитивній іпостасі, виступить як спаситель Героя від її чар, за допомогою яких вона спокушає Героя злягти з нею, потворною, і тим довести до загибелі. Таку функцію, спокушання чоловіків, мають, зокрема, лісові хазяйки – мамуни, богині чи Баба Яга. У базовій казці, втім, функції персонажів доволі міцно за ними закріплені, і надання їм протилежних функцій виглядає у деякому сенсі штучною операцією. Приміром, доволі складно, а іноді зовсім неможливо здійснити зміну позитивної функції на протилежну, коли ці функції закріплені у власній назві казкового актанта. Навряд чи персонаж під ім'ям «Добра Фея» при наданні їй суцільно «недобрих» функцій буде сприйнятий серйозно, а не карикатурно.

10. Між тим серед казкових персонажів зустрічаються й такі, котрим амбівалентність функцій притаманна визначально, хоча казка, буває, надає й безумовно «добрим» казковим персонам або речам з позитивними ознаками протилежних функцій за умов, коли вони стосуються негативних героїв. Так, чарівна річ, що приносить героєві добробут, потрапивши до негідника, веде до його загибелі. Тут проблема «*актант (елемент) – функція*» знов нагадує про себе. Вирішення проблеми ускладняється тим, що не тільки *актанти* (елементи), але й *функції* можуть поставати як перемінні одиниці казкової структури. Важливо тільки з'ясувати, в якому сенсі ми маємо розуміти цю перемінність.

Припустимо, що є персонаж «Лісовий», котрий має функцію заводити людей у ліс – тобто, є персонаж «А», якому притаманна функція «w» – A(w). Тоді зміна актанту поставатиме як твердження, що така ж функція «w» належить вже персонажу «В», тобто, B(w) – мамуни заводять людей у лісові хащі. Але водночас Лісовий може й допомагати людям (z), і це дає зміну функції персонажу «А» у даному казковому епізоді на позитивну, що можна записати як A(z).

Покажчики, що в своїй класифікаційній системі орієнтуються на актантів, запишуть ці мотиви як A(wz) та B(w), а покажчики, підставою для яких служать функції, занотують ці мотиви як w(AB). Перший приклад дає випадок, де одному персонажу притаманно декілька функцій, другий – де двом актантам належить одна функція.

Гіпотетично й лісова відьма може допомогти героєві, і за умов прийняття положення, що всі можливі функції потенційно можуть належать усім відомим актантам ми отримуємо запис AB…NN(wz), який означає, що і Лісовик, і мамуни, і будь-який інший персонаж NN можуть як шкодити, так і допомагати людям. У першому випадку вони отримають проппівський статус «шкідників», у другому – «помічників»,

в залежності від того, яку «нішу» вони посядуть у розгортанні сюжетної послідовності окремих епізодів цілого оповідання (диспозиція).

11. Подібним експериментуванням як з оберненнями функцій казкових персонажів, так і з створенням нових сюжетів займався відомий дитячий казкар Джанні Родарі. Він запропонував декілька варіантів породження сюжетів – або за допомогою додавання до їх звичної номенклатури діючих осіб нетрадиційних актантів, або шляхом обертання їх звичних функцій, або методом створення «салату» казок через поєднання окремих епізодів різних сюжетів, або методом «копіювання» старої структури з наступним наповненням її сучасним змістом.

В казках «навиворіт» Червона Шапочка постає як мегера, натомість Вовк є вкрай доброю істотою. Попелюшка є негожою дівчинкою, котра відбиває нареченого у своїх сестер та дошкуляє лагідній мачусі. Білосніжка зустрічає в лісі не гномів, а гігантів, з якими починає гайдамачити. Такі вправи, вважає письменник, годяться не тільки для пародій, вони допомагають намацати відправну точку для вільної оповіді, що може розгортатись у будь-якому напрямку, включно з «дзеркальним переписуванням» історії, як це дуже вдало робив один його обдарований учень. Він фантазував, що це Рем вбиває Ромула, а не навпаки, створюючи державу «Рем», а не «Рому», імператором якої стає переможний Ганнібал, і таке подібне. Суть цієї гри полягала в інтуїтивному аналізі казки, коли обіграється її «структура, або система, що організовує матеріал» [5, сс. 59-71].

Проте вся незвичність штучно створених Дж. Родарі казкових ситуацій негайно втрачається, як тільки ми винесемо за дужки наше знання про попередні, звичні функції актантів. Коли ми беремо до уваги попередню функцію Героя, то здається, що відбулося або перекидання функцій з антагоністів на позитивних героїв, або що антигерої отримали саме такі імена, які до цього мали герої позитивні, і нічого більшого. Цю обставину помітив сам Дж. Родарі, говорячи що заміна власних імен персонажів відбувається так просто тому, що ці імена нормативна граматика (казки) фіксувати не зобов'язана.

12. Ці експерименти виходили з того, що у казці наявна «структура, або система, що організовує матеріал». Відповідно, до цієї «системи» або «голої схеми та основних сюжетних ліній» (Дж. Родарі) у казку вводяться персонажі, котрі, незалежно від їхньої попередньої казкової «біографії» та «сутнісних функцій», наділяються можливістю виконувати таку функцію, яку потрібно виконувати на даному етапі розгортання сюжету. Приклади Дж. Родарі показали, що нічого неможливого в радикальній зміні персонажів та переміні їхніх функцій, тим більше з власними іменами, немає. Єдине, що зберігається незмінним – це необхідним чином обумовлене розгортання основної «голої схеми» сюжету на підставі реалізації отриманих даними конкретними персонажами функцій, нехай і в дзеркальному, оберненому вигляді.

Припустимо, що та чи інша функція не визнається органічно притаманною конкретно визначеній діючій особі з каталогу персонажів, коли, скажімо, мамуні приписується доброзичливість стосовно людей. Проте, навіть через силування «матеріалу», казкар примусив дану «особу» взяти на себе чужу для неї роль. Тобто, зміна типових актантів починає виглядати як зміна їхніх функцій, тоді як ця функція насправді визначена «системою», чи «сценарієм» розгортання конкретного сюжету. Разом з тим певні «осередки» «основної схеми» мають бути заповнені функціонально визначеними актантами.

Роль творця сюжету полягає тут у тому, що він має зробити вибір, якого конкретного персонажа слід розташувати на даній ділянці «схеми», тоді як те, яку функцію цей актант має отут виконувати, залежитиме від того, до якої фази, етапу чи епізоду розгортання оповіді він долучається. Хоча, без сумніву, «система» задає значення («функції») окремому персонажу («елементу»),

одначе окремо від персонажів та їхніх функцій система наявно не існує та ніяк себе не проявляє. «Гола схема» тому і вважається «голою», що вона не існує сама по собі, поза конкретним її втіленням. Персонажі через свої дії повинні «уречевити» всю «схему», котра має ідеальну природу.

13. У зв'язку з цим виникає питання про походження загальної сюжетно-системної єдності казкової оповіді, а ширше – про джерела формування базисної світоглядної формули, що лежить у основі цієї єдності. Щодо останньої, то її не можна вважати продуктом відображення дійсності з наступним її узагальненням, як це іноді буває, коли витоки формули «*життя – смерть – воскресіння*» у вигляді «*життя природи – зимовий сон – весняне відродження*» зводять до якихось природних процесів, що послугували аналогом для відтворення даної схеми у сюжетах, оскільки вона присутня й у тих народів, де панує вічне літо.

Про цей ідеальний план інваріантних схем прямо говорять деякі дослідники, зазначаючи, зокрема, що «сукупність дій і образів» (функцій та актантів – О.К.) «наповнюються значеннями, що йдуть з їхнього ідеального … потенціалу» [1, с. 240]. Саме про ідеальну природу «єдиного сюжету» в межах своєї концепції метафор первісної свідомості говорила О. М. Фрейденберг. Інваріантна універсально-культурна структура тексту культури криється у глибинах людської суб'єктивності, на що вона, сміливо нехтуючи досить серйозними за її часів можливими звинуваченнями в ідеалізмі, прозорливо вказала в своїх роботах. Однак дана структуроутворююча суб'єктивність не належить самій тільки «первісній» свідомості, як вважала ця дослідниця. Інваріант культурної свідомості як породжувальна модель такою ж мірою, як і за часів архаїки, живе і діє в наш час і буде діяти в майбутньому. Тому невірно вважати первісну свідомість та її «метафори» тим джерелом, з якого потім виникли стереотипні «шаблони» наступних літературних і культурних форм.

14. Глибинний зміст текстів, як правильно це помітила О. М. Фрейденберг, всюди є одним і тим самим. Але, додам я, не тому, що відбувалися «мандри» або «запозичення» сюжетів, і, тим більше, не тому, що наша свідомість відобразила якійсь аналогічний світоглядній схемі об'єктивний процес у самій реальності, а тому, що будь-яка спільнота, як і більшість окремо взятих людей, налаштована на те, щоб забезпечити власне виживання, не маючи для цього ніяких інших засобів, ніж ті життєві функції, що їх людина успадкувала «від природи» (отримання речовин і енергії в харчуванні, відтворення роду, напад і захист, передача досвіду) та трансформувала на специфічні форми культури. Збіг глибинних інтенцій людини і структури тестів робить ці тексти світоглядно значущими, життєво правдивими і відповідними екзистенційним пошукам людини. Цей збіг визначено тим, що інваріанти текстів є відтворенням глибинних життєвих установок людини, інтеріоризованих у свідомості і відтворених у «схемах» творчого синтезу нею текстів у вигляді їхньої сюжетно-системної єдності. «Вічність» прагнення людини до продовження свого існування робить «вічно актуальними» і предметні втілення цієї ідеї у культурних дискурсах.

15. *Висновок*, який з цього, як на мене, слід зробити, полягає в тому, що навіть трансформована через обернення функцій актантів або їхню взаємозаміну казка у межах своєї основоположної структури, як і інші тексти культури, не відхиляється від загального універсально-культурного інваріанту, який можна безпомилково розглядати як генеральний, говорячи словами М. Г. Гаазе-Рапопорта [2], «маршрут», окремі етапи якого та його кінцевий «пункт» зводиться до відтворення ключових життєвозначущих смислів даних текстів.

Література

1. **Бучилина Ю.Н**. К вопросу о соотношении сюжета и мотива как структурообразующих элементов в словесном творчестве // **Вестник** Нижегородского ун-та – 2009 – № 2 – сс. 236–241.
2. **Гаазе-Рапопорт М. Г**. Поиск вариантов в сочинении сказок // В кн.: **Зарипов Р. Х**. Машинный поиск вариантов при моделировании творческого процесса – М.: Наука, 1983 – 232 с. – сс. 213-223.
3. **Никифоров А.И.** К вопросу о морфологическом изучении народной сказки // **Сб. статей** в честь акад. А. И. Соболевского – Л.: Изд-во АН СССР, 1928 – 507 с. – сс. 173-178.
4. **Рафаева А. В.** Структура сказочных мотивов и их использование в системе СКАЗКА // **Когнитивные** аспекты лексикографии http: // www. infolex. ru/ Rafaeva. html.
5. **Родари Дж.** Грамматика фантазии. Введение в искусство придумывания историй – Пер. с итал. – 2-е изд. – М., Прогресс, 1990 – 240 с.

SYSTEMATICAL PLOT`S UNITY OF A FAIRY TALE IN THE LIGHT OF UNIVERSAL-CULTURAL METHOD (ELEMENT, FUNCTION, STRUCTURE)

A. Nikiforov was the first who indicated that the functions of the actants are permanent elements of the tale`s structure. V. Propp borrowed and developed this conceptual idea that the structure of a fairy tale is determined not by characters, but by functions. But here an important problem arises – what are the functions themselves defined by? Propp does not even pose this question. The article attempts to answer this question. In general terms, this answer lies in the fact that fabulous functions are determined by a system factor (plot). The plot, in turn, has as its source a holistic worldview formula «affirmation of life – overcoming death – the pursuit of immortality». It should be said that there are characters which do not have functions. For example, there are hero`s functions of «kidnapper» and «savior», but not «kidnapped» and «saved» (princess). Moreover, the fairy tale, in addition to the actions of the characters, includes their states, unfulfilled desires, aspirations, etc., as well as various consequences of these actions, which are usually not taken into account when somebody analysing the structure of fairy tales. There are also typical fairy-tale functions that are organically inherent in the characters, but they are not used as semantic units at all. For example, such an exotic function is incest (one of the «Cinderella» variants tells about the incest of the father and daughter). This function should give us the semantic unit «Incestuant», since this father does not perform other functions in this tale. One of..the ways to solve the «element-function» problem is to recognize that the structure determines the functions of the actant depending on what place in this structure he occupied. At first glance, it seems that this is so. However, the fact is that the basic invariant fairy-tale structure does not exist in its pure form, by itself. Like archetypes, the fairy-tale structure manifests itself only through subject material, and otherwise it does not appear. In turn, some actants have constant, unchanging functions, and if we will give them an atypical function, it will look like a parody or caricature. In this case, the stepmother will love her stepdaughter more than her own daughter, and the peaceful Wolf will be attacked by Little Red Riding Hood. In other words, in this case, a radical change of the functions of the characters does not change the basic structure of a tales. Experiments with a such transformation of fairy tales have shown that the fairy tale has «a structure or system that organizes the material» (G. Rodari). The deep meaning of the texts is identical because the invariants of the texts are a reproduction of the fundamental life attitudes of a men, which are internalized in consciousness and then reproduced in the «schemes» of creative synthesis of texts in the form of their plot-system unity. The «eternity» of a humanity's aspiration to continue his existence makes the subject embodiment of this idea in cultural discourses «always relevant».

***Keywords**: structure of a fairy tale, deep-seated attitudes, methodology for studying discursive structures, system, element, function, fairy tales «overwhelming» (G. Rodari), A. Nikiforov, V. Propp.*

References

1. **Buchilina Yu.N**. (2009) *K voprosu o sootnoshenii syuzheta i motiva kak strukturoobrazuyuschih elementov v slovesnom tvorchestve* [*On the correlation of plot and motive as structure-forming elements in verbal creativity*] // **Vestnik** Nizhegorodskogo un-ta im. N.I. Lobachevskogo – # 2 – pp. 236–241.
2. **Gaaze-Rapoport M. G.** (1983) *Poisk variantov v sochinenii skazok* [*Search for options in composing fairy tales*] // V kn.: **Zaripov R. H.** Mashinnyiy poisk variantov pri modelirovanii tvorcheskogo protsessa – *Nauka*, M. – pp. 213-223.
3. **Nikiforov A.I.** (1928) *K voprosu o morfologicheskom izuchenii narodnoy skazki* [*To the question of the morphological study of folk tales*] // **Sbornik** statey v chest akad. A.I. Sobolevskogo – *Izd-vo AN SSSR*, Leningrad – pp. 173-178.
4. **Rafaeva A. V**. (2003) *Struktura skazochnyih motivov i ih ispolzovanie v sisteme SKAZKA* [*The structure of fairy tale motifs and their use in the TALE system*] // **Kognitivnyie** aspektyi leksikografii http: // www. infolex. ru/ Rafaeva. html.
5. **Rodari Dzh.** (1990) *Grammatika fantazii. Vvedenie v iskusstvo pridumyivaniya istoriy* [*Grammar of fantasy. An Introduction to the Art of Making Stories*] / Per. s ital. – 2-e izd. – *Progress*, M. – 240 p.

ЭЛЕМЕНТ, ФУНКЦИИ, СТРУКТУРА И СИСТЕМНО-СЮЖЕТНОЕ ЕДИНСТВО СКАЗКИ В СВЕТЕ УНИВЕРСАЛЬНО-КУЛЬТУРНОГО ПОДХОДА

В разработке методологических основ исследования структуры сказочных текстов большая заслуга принадлежит Александру Исааковичу Никифорову, который первым указал на то, что постоянными в них есть только незначительные по числу функции персонажей. Они группируются в комбинации по принципу достаточно свободных соединений, и это составляет основную пружину сказочного сюжетосложения. В. Я. Пропп заимствовал и развил эту концептуальную идею о том, что строение сказки определяется не персонажами, а функциями. Под определенную функцию можно подставлять различных персонажей. Несмотря на множество неясностей, имеющихся в этой идее, все же очевидно, что именно так происходит структуризация сказочного повествования. Но тут возникает проблема – чем определяются уже собственно функции? Пропп этот вопрос даже не ставит. В статье дается попытка определить факторы, которыми обусловливаются функции (действия) сказочных персонажей. В общем виде ответ заключается в том, что сказочные функции определены системным фактором (сюжетом), который, в свою очередь, имеет в своей основе целостную мировоззренческую формулу «утверждение жизни – преодоление смерти – стремление к бессмертию». Следует сказать, что выявление функций персонажей удается сделать не во всех случаях, есть персонажи, которые функций не имеют (например, похищенная и спасаемая царевна – есть функции «похититель» и «спаситель», но никак не «похищаемая» и «спасаемая»). Сказка, кроме действий персонажей, включает их состояния, нереализованные желания, стремления и т. д., а также различные последствия их действий, которые обычно при анализе структуры сказок вообще не учитываются. Есть и такие типичные сказочные функции, которые органически присущи персонажам, но они в качестве их определения как семантических единиц вообще не используются. Довольно распространенный мотив инцеста (в одном из вариантов «Золушки) предусматривает, что функция кровосмешения отца с дочкой должна дать нам семантическую единицу «Инцестуант», поскольку других действий в данной конкретной сказке он не выполняет. Одним из путей решения проблемы «элемент – функция» заключается в признании того, что, в соответствии с принципом «структура определяет функции элементов», не актант выстраивает структуру, а структура, в тех случаях, когда актант занял в ней определенное место, «принудительно» задает ему соответствующие функции. На первый взгляд, кажется, что это так и есть. Однако дело в том, что базовая инвариантная сказочная структура не существует в чистом виде, сама по себе. Подобно архетипам, она, как и эти архетипы, манифестирует себя только через предметный материал, но сама к нему не сводится. В свою очередь, часть конкретного предметного материала сказки, в частности, некоторые предметные воплощения актантов, вследствие их устойчивого закрепления за определенными опорными элементами сказочной структуры или ее типичными эпизодами, становятся подобными клише. В силу этого обстоятельства данные конкретные воплощения типовых функций оказывают сопротивление искусственному включению их в те ячейки структуры, где им навязываются несвойственные им функции. Если же их все же заставляют «вписаться» в несвойственную им «нишу», определенную чуждой для них функциональной ролью, то этот персонаж начинает выглядеть как нечто извращенное или пародийно-смешное. Это именно те случаи, когда мачеха любит падчерицу больше, чем свою родную дочь, или когда Волк, смирный и тихий, будет съеден Красной Шапочкой. Мой опыт анализа не только сказок, но и других законченных культурных текстов показал, что все они имеют идентичную инвариантную универсально-культурную структуру. В данном случае перемена функций персонажей, когда функции одного из них будут переданы другому, и наоборот, ситуации не меняет. Эксперименты с подобной трансформацией сказок показали, что в сказке присутствует «структура или система, организующая материал» (Дж. Родари). В связи с этим возникает вопрос о происхождении общего сюжетно-системного единства сказочного повествования, а шире – об источниках формирования базовой мировоззренческой формулы, лежащий в основе этого единства. Глубинный смысл текстов является идентичным потому, что инварианты текстов представляют собой воспроизведение фундаментальных жизненных установок человека, интериоризированных в сознании и воспроизведенных в «схемах» творческого синтеза им текстов в виде их сюжетно-системного единства. «Вечность» стремления человека к продолжению своего существования делает «вечно актуальными» и предметные воплощения этой идеи в культурных дискурсах.

***Ключевые слова**: структура сказки, глубинные жизненные установки, изучение дискурсивных структур, система, элемент, функция, сказки «навыворт» (Дж. Родари), А. Никифоров, В. Пропп.*

МОВА ТЕРНАРНОГО ОПИСУ ТА ДЕЯКІ СТРУКТУРАЛІСТСЬКІ МОВИ ОПИСУ КАЗКОВИХ НАРАТИВІВ

УДК 001.124; 7.038.542; 16; 391; 398.3, 21; 303.024
***Доповідь*: Наталя Бородіна, Олександр Кирилюк. IV Уйомівські читання (2016): Наукові читання пам'яті Авеніра Уйомова – Од. нац. ун-т ім. І. І. Мечникова. Філософський ф-тет – (Одеса, 4-5 квітня 2016 р.)**
***Публікація*: Наталья Бородина, Александр Кирилюк. Уёмовские чтения I-IV (2013 – 2016): мат. научн. чтений памяти Авенира Уёмова – Од. нац. ун-т им. И. И. Мечникова – Филос. ф-тет – Одесса, Печатный дом, 2016 – 310 с. – сс. 216-223.**

Доповідь зроблено у розвиток та поширення ідей, висунутих у монографії: Кирилюк О. С. Універсалії культури і семіотика дискурсу. Казка та обряд. Одеса: Автограф / ЦГО НАН України – 2005 – 372 с.

У цілому між категоріальним апаратом структуралістських мов та мовою тернарного опису (МТО) є багато чого схожого. Казковий актант у певному сенсі є річчю, він має деякі виразні риси, що роблять його відмінним від інших діючих осіб оповіді, тобто, він має властивості, і він діє, що дає можливість говорити про те, що він знаходиться у певному відношенні до певної іншої речі. Але виникає питання, чому ж за цих обставин дослідники міфів та казок не використовували МТО? Відповідь полягає у тому, що для досягнення дослідницьких цілей структуралістам-семіотикам, котрі вивчали казки та інші культурні дискурси, МТО давало замало засобів для повного їхнього аналізу.
***Ключові слова**: мова тернарного опису, параметрична загальна теорія систем, мова опису дискурсивних структур, структура казки, А. Уйомов.*

Визначаючи ключові терміни мови тернарного опису (МТО), А. І. Уйомов зазначає, що «все, що може бути названо або описано, є річчю (= об'єктом, предметом, сутністю). Наприклад, «любов», «боротьба», «тотожність». Все, що відрізняє одну річ від іншої, є властивістю, тобто, «червоний», «старий». Все що конструює одну річ з інших, є відношенням, тобто, «читає», «одружений з…» [8].

З огляду на цю онтологічну структуру вводяться три базових логічних оператора, які відповідно визначають *річ*, *властивість* та *відношення*, а також показники, що фіксують моменти «визначеності-невизначеності» цих об'єктів у межах даної системи. Таким чином, ми отримуємо гранично лаконічний варіант формалізму, тобто, як кажуть в Одесі, «нічого зайвого».

Варіативність та розширення семантичних можливостей мови тернарного опису досягається через «пропозиціональність», коли значення починає залежати від місця символу у формулі, яка виражена мовою тернарного опису.

За А. І. Уйомовим, «the-об'єкт», тобто, певний об'єкт (річ, предмет, сутність), можна позначити символом t, невизначений об'єкт, тобто, «an-об'єкт» – символом a, і довільний об'єкт, тобто, «any-об'єкт» – символом ***A***. Формули ***t***, ***a***, ***A*** є..елементарними правильно побудованими формулами (ППФ) нашого формалізму – мови тернарного опису.

Інші типи ППФ утворюються наступним чином:

II. ***(A) A***. «Довільна річ (= об'єкт, предмет, сутність) має довільні властивості». Звичайно, таке судження невірно. Проте воно є ППФ. Ми можемо підставити замість A будь-яку ППФ. Всі результати таких підстановок повинні бути ППФ. Тобто, (A)a (t)a, (a)t є результатами заміщення A елементарними формулами. У випадку ((A)a) ми маємо підстановку неелементарної формули (A) a замість A (річ) і елементарної формули a замість A (властивість).

III. ***A(A.)*** «Довільна річ має довільне відношення». ППФ тут виглядає так: a (A), a(t), t (a), a(a(A), і це є особливими випадками ППФ такого типу.

IV. ***(A*)A***. Цей тип ППФ відрізняється від варіанту II напрямком відношення предикації. Ця формула означає, що довільна властивість належить довільній речі. Звичайно, це не так. Однак деякі спеціальні випадки IV є істинними: (a*)A, (a*)t, (a*)a, (a*)(a)t.

V. **A(*)**. Ця формула аналогічна попередній. Вона означає, що довільне ставлення може бути реалізовано на довільному предметі. Це помилково. Одначе формули такого типу є істинними: *A (*), t (*), (*a), a (t) (*a)* [8].

Розробники мови тернарного опису від самого початку декларували її універсальність, але всесвітнього визнання вона не здобула. Проте саме завдяки цій мові були отримані формальні визначення системних параметрів, що дозволило зробити системний аналіз точним та універсальним методом дослідження. Формалізація системних параметрів обумовила необхідність введення нових символів у мови тернарного опису:

1. □ Чепса. Частина, яка завжди відрізняється від цілого. Символізує здатність системи включати до себе об'єкти.

2. ∩ Підоб'єкт. Можливість частини збігатися з цілим не виключена. Символізує здатність системи мати частини, елементи, підмножини.

3. Δ Надоб'єкт. Символізує здатність до розширення.

4. ‘ Об'єкт, відмінний від цього.

5. ° Об'єкт, несумісний з даними.

Згодом було також виділено ряд символів, які застосовуються для позначення заперечення: F – (контрарне заперечення) і (T)n (контрадикторне заперечення).

Проте, як це було доведено у дисертаційному дослідженні Наталі Бородіної, використання вказаних додаткових символів, як це не парадоксально звучить, застосовувалося у системному підході досить безсистемно. Наприклад, відомо, що якщо по відношенню до концепту використовувати символ «L», котрий означає «тільки» (неможливість будь-яких змін і додатків), то вийде формула концептуальноточкової системи:

Концептуально-точкова система = df(ι A){([a(*ι A)])Lt}.

Втім, застосування цього символу до структури досліджено не було, як не були досліджені й всі можливі комбінації застосування вказаних символів. Аналогічні операції можна застосувати до інших системних дескрипторів.

Можливо, це було обумовлено тим, що самі розробники мови тернарного опису не ставили за мету дослідження всіх можливих комбінацій додаткових символів. Як зазначає Г. Штаксер, «на логічних семінарах А. І. Уйомова підтримувалася думка про те, що мова тернарного опису (МТО) отримає визнання поза нашою школою у наступних двох випадках:

(1) буде доведено необхідність деяких (бажано, найбільш цікавих) специфічних логічних властивостей мови;

(2) будуть отримані деякі нові результати з допомогою ЯТО, наприклад, у вигляді нетривіальних теорем параметричної ЗТС» [6, с. 249].

До того ж важливим завданням вважалося доведення загальних логічних властивостей МТО, таких, як несуперечливість, мінімальність системи аксіом, повнота, розв'язність усієї логіки та її окремих фрагментів, обчислювальна складність, виразність, конструктивність логіки операцій тощо, що виглядає для її загального визнання, мабуть, обов'язковою передумовою.

У межах досягнення першої мети були визначені такі цікаві особливості МТО:

1) Відношення змінюють речи, що знаходяться у цьому відношенні.

2) МТО дозволяє уточнити специфіку різних форм заперечення (але для цього

було потрібно введення нового символу).

3) Вдосконалені та формалізовані правила індуктивного висновку.

4) Вдосконалені та формалізовані правила висновку з аналогії.

Застосування МТО в індукції та аналогії потребувало визначення правил:

I**.** *Правило прийняття* (Modus Ponens). Якщо нам дана або ж отримана у процесі виведення будь-якого типу імплікація і відомо, що антецедент цієї імплікації правдивий, то істинним буде і консеквент.

II. *Правило відкидання* (Modus Tollens). Якщо нам дана або одержана у процесі виведення будь-якого типу імплікація і відомо, що консеквент цієї імплікації хибний, то хибним буде й антецедент.

Ці правила у цілому відповідають правилами логіки висловлювань. Однак <тут> мають місце дві суттєвих відмінності. У логіці висловлювань використовується один тип імплікації. У нас – чотири типи. І, що особливо важливо, у логіці висловлювань антецедентом і консеквентом імплікацій можуть бути лише висловлювання (судження). У нас же імплікації зіставляють не тільки відкриті – пропозиційні, але також й замкнуті – концептуальні формули, і вони повинні оцінюватися як істинні або хибні, про що вже говорилося вище.

III. *Правило підстановки.* Тут потрібно розрізняти такі випадки:

a) У формулі є два або декілька входжень символу довільного об'єкта ***A*** з одним і тим <**са**мим> йота-оператором. В такому випадку замість ***A*** одночасно у всі входження може бути підставлена формула ЯТО або вираз природної мови. При цьому йота-оператор повинен бути збережений (у тому випадку, якщо до складу формули входить ***A***) або воно знято одночасно у всіх входженнях;

b) Якщо не пов'язане йота-оператором ***A*** не входить у замкнену формулу, то замість А може бути підставлена формула ЯТО або ж вираз природної мови.

c) Якщо не пов'язане йота-оператором ***A*** входить до складу замкнутої підформули, то підстановка можлива лише на місце речі у прямих формулах і на місце властивості або відносини – у формулах інверсних. Так, допускається підстановка будь формули замість А в підформулах *[(A)a], [a(A)], [(a*)A], [A*a)]* і не допускається *[(a)A], [A(a)], [(A*)a], [a*A)]*.

У читача може виникнути здивування – вище допускалася повна свобода підстановки в ***A***. Тепер же вводяться обмеження. Це так. Але вище ми розглядали питання про те, які формули будуть правильно побудованими. Зараз же проблема полягає зовсім в іншому, а саме – у з'ясуванні тих наслідків, які будуть дійсними за умови істинності посилок» [5, с. 243].

Таким чином, перше завдання було частково виконане, оскільки була доведена необхідність деяких (бажано, найбільш цікавих) специфічних логічних властивостей мови, але застосування МТО не в логіко-математичній сфері майже не <зустрічалось>.

У той самий час дослідники структури міфів та казок також намагались формалізувати мови опису та їхній категоріальний базис. При цьому, хоча МТО ними не застосовувалось, вони розробили власні «мови опису», що ґрунтувались на категоріальному базисі «*актант – властивості – дія*». У цілому в категоріальному базисі апараті структуралістських мов та МТО є багато чого схожого, адже *казковий актант* у згаданому сенсі є *річчю*, він має деякі виразні риси, що роблять його відмінним від інших діючих осіб оповіді, тобто, він має *властивості*, і він діє, що дає можливість говорити про те, що він знаходиться у певному *відношенні* до певної іншої речі.

Хоча у цілому структуралістські мови мають тріадну будову на кшталт «*актант – акциденція – акт*», що виглядає як конкретизація тріади «*річ – властивість*

– *відношення*», слід зауважити, що більшість із запропонованих мов опису казкових структур за своєю номенклатурою включають до себе такі одиниці, котрі виходять за рамки вказаної тріади.

Розглянемо коротко деякі з мов опису казкового наративу. За основу беремо дослідження О. С. Кирилюка «Універсалії культури і семіотика дискурсу. Казка та обряд» [3]. Однією з таких мов є розроблена Ганною Рафаєвою у межах комп'ютерної системи «Казка» предикатно-актантна мова як система реляційних баз даних, котрі у своїй сукупності описують структуру чарівної казки [4]. У готовій номенклатурі мотивів нею були виділені такі аргументи, коли, приміром, мотив «Попадання під владу» включав до себе такі аргументи, як Шкідник, Жертва, Спосіб дії, Умови. Тобто, актант «Шкідник», маючи здібність до нанесення шкоди, реалізував її певним способом та за певних умов.

Вказані аргументи також присутні у мотивах «Спасіння від демонічної істоти», «Пошук подружжя та відновлення шлюбу», «Зняття чар» та інших. Деякі мотиви дію перетворюють на її конкретну форму, <на кшталт> «впізнавання» (мотив «Ідентифікація» з аргументами «Той, хто впізнає», «Той, кого впізнали», «Спосіб ідентифікації, Умови). <До «Умови» додається> аргумент «Причина» («Руйнація шлюбу», де наявні такі аргументи, як «Герой», «Подружжя», «Причина», «Умови»). Мотив «Низький герой» вже виключає «Умову», а містить лише «Причину». Разом з «Умовою» у деяких мотивах виділяється ще й «Мета» («Задавання складних задач та їх рішення» з аргументами «Той, хто задає», «Хто розв'язує», «Мета», «Умови»). «Надбання чудесного помічника» не має вже ні умов, ні причин, а тільки «Спосіб дії», тоді як мотив «Здобування чудесних предметів» вказує не тільки на що цю дію спрямовано, «Об'єкт», але й «Від кого» ці предмети отримані і «Для чого». У мотиві «Відплата» фіксується аргумент «За що» (вона відбувається).

Таким чином, ми бачимо, що у тут при описі дії актанта,<і це не обов'язково має> бути людська істота, додаються властивості суто людської діяльності, такі, як мета та причини дії. Разом з тим сама «дія» («відношення») береться не у «чистому» вигляді, а з точки зору способу та умов її реалізації.

Телеологічна мова опису структури казки, яка була впроваджена Броніславою Кербеліте [2], своїм головним елементом має тільки мету дій персонажів. З цим принципом класифікації у відповідності до цілей героїв всі казкові сюжети можна віднести до п'яти великих класів, де метою є: 1) свобода від чужих або пануванню над ними; 2) здобуття засобів існування або об'єктів, що створюють зручність; 3) рівноправне або високе положення в сім'ї, роді або товаристві; 4) наречена або наречений; 5) цілісність та повноцінність роду або родини. Отже, ми бачимо, що дія (відношення) актанта (речі) тут розуміється переважно у контексті <її кінцевої мети>.

Вбачаючи у кожній дії казкових актантів або в послідовності цих дій суб'єкта та об'єкта, Геда Ясон на цій підставі розробляє таку методику аналізу, що розбиває казкову оповідь на певні ходи. Перш за все тут виділяються два види базових одиниць: акція (тобто дія) та казкова роль, за допомогою яких задається поняття функції. За останню вважається певна одиниця, що складається з однієї акції та двох абстрактних ролей, героя і дарувальника. Кожна із зазначених ролей може бути або суб'єктом, або об'єктом даної акції. Таким чином, функції мають вигляд ланцюжка «суб'єкт – дія – об'єкт» (наприклад, «дарувальник – випробовує – героя»). Три функції формують хід, де кожна з функцій одержує значення або стимулу, або відповіді, або результату. Кожний казковий хід набуває тоді вигляду «суб'єкт –

дія – об'єкт – значення функції» [7].

Приміром, один з ходів репрезентовано в такій послідовності функцій: 1) Дарувальник – випробовує – героя – (стимул); 2) Герой – проходить / не проходить іспит – дарувальника – (відповідь); 3) Дарувальник – нагороджує / карає – героя – (результат). Таким чином, поряд з введенням у мову опису об'єкта, на котрого спрямована діяльність (відношення) актанта (речі), Геда Ясон у своїй прагматичній мові опису структури казки говорить і про результат цього відношення (дії), котре визначається у термінах «стимул» та «відповідь». Остання, додамо ми, може розумітися також у термінах «потерпання», оскільки герой, що не пройшов випробування, зазнає певних утисків та негараздів.

<І тут постає питання – чому за всієї схожості структуралістських мов опису та МТО дослідники казок останню не використовували?> Тому що для їхніх цілей МТО давало замало засобів для виразності. Замість трьох категорій МТО структурний аналіз казки чи міфу вимагав <біля десяти> їхніх різновидів: окрім актанта (речі), властивості (здібності актанта) та відношення (дії актанта) засобами опису казкової структури виступають такі одиниці, як «умови» та «спосіб» дії, її «мета», «причина» та «для чого» ця дія вчиняється, її «об'єкт» (те, що дію спрямовано), «від кого» ці предмети отримані, «результат» та інші елементи.

Чи дозволяє це зробити висновок про те, що мова тернарного опису є таким логіко-методологічним інструментом, що <не придатний> до використання в інших наукових практиках? І так і ні. Мову тернарного опису досить важко застосувати до дискурсивних систем з широким набором полісемантичних одиниць природної мови або у гуманітарних науках у цілому, втім – як і будь-яку іншу формальну мову, в першу чергу <через те>, що це суттєво збіднює дослідницькі можливості та виразність засобів. Але саме завдяки мові тернарного опису були визначені системні закономірності параметричної ОТС, які стали основами параметричного системного аналізу, використання якого у гуманітарних науках привело до отримання багатьох нових та цікавих результатів.

Література

1. **Бородина Н. В.** Полнота списка атрибутивных системных параметров // **Дис**... канд. филос. наук – 09.00.02 – ОНУ им. И. И. Мечникова. Философский ф-тет – Одеса, 2007 – 175 с.
2. **Кербелите Б.** Сюжетный тип волшебной сказки // **Фольклор**: Образ и поэтическое слово в контексте – М.: Наука, 1984 – сс. 203-250.
3. **Кирилюк О. С.** Універсалії культури і семіотика дискурсу. Казка та обряд – Одеса: Автограф / ЦГО НАН України, 2005 – 372 с.
4. **Рафаева А.В.** Описание структуры волшебных сказок // **Труды** международного семинара «Диалог'96» по компьютерной лингвистике и ее приложениям ; под ред. А.С. Нариньяни – М., 1996 – 305 с. – сс. 221-222.
5. **Уёмов А.И.** Основы практической логики с задачами и упражнениями – ОНУ им. И.И.Мечникова – Философское отделение ИСН – Одесса, 1997 – 388 с.
6. **Штаксер Г. В.** Содержательные идеи ЯТО и их формальное воплощение // **Философ** Уемов / под ред. Анджея Горальского и Арнольда Цофнаса – Варшава: Редивива, 2014 – сс. 249-252.
7. **Jason H.** The fairy tale of the active heroine: an outline for discussion // **Le conte**, pourquoi? comment? Folktales, why and how? Colloques Intematianaux du C.N.R.S. Paris, 1984.
8. **Uyemov A. I.** The Ternary Description Language as a Formalism for the Parametric General Systems Theory: part I // **International** Journal of General Systems – Vol. 28 (4-5) – N-Y, 1999 – pp. 351-366 http://philosof.onu.edu.ua/elb/uemov/ternar_1(rus).pdf

Many researchers of the structure of myths and fairy tales tried to formalize their analytical and descriptive tools by developing their own «description languages» that were based on the categorical triad «actant – properties – action». In general, the categorical apparatus of structural researches and the language of ternary description (LTD) have a lot in common, because a fairy-tale character in a certain sense is a thing, she has some expressive features that make her different from other actors, that is, she has a properties, and, at last, she acts, which makes it possible to say that she is in a certain relation to some other character (thing). The followers of A.I. Uemov came to the conclusion that this language will be recognized only when the necessity of certain specific logical properties of it will proved and when some new results, for example, non-trivial theorems of the parametric general theory of systems, will obtained. As a result, they discovered such an interesting feature of LTD as the situation of replacing things with the relationships in which these things are. It would seem that this fully corresponds to the conceptual foundations of the analysis of cultural discursive structures, which are based on the postulate that the fabulous or mythological structure is defined not by the actants, but by their functions, that is, not by «things», but by «relations» between them. But here some question is arising, why then did the researchers of myths and fairy tales not use LTD? The answer is that the semiotic structuralists, who studied fairy tales and other cultural discourses, were given little means for their complete analysis. This allows us to conclude that the effective application of LTD to such texts is very problematic, because for discursive systems with a polysemantic units this language is not heuristic, first of all, because it significantly reduces researches opportunities. But it should also be recognized that LTD helped us to discover those systemic patterns that found the basis of parametric system analysis, and this led us to many new and interesting results in the humanities at whole.

***Keywords**: language of ternary description, parametric general theory of systems, language of analysis and description of discursive structures, structure of a fairy tale, A. Uemov.*

References

1. **Borodina N. V.** (2007) *Polnota spiska atributivnyh sistemnyh parametrov* [*Completeness of the list of attribute system parameters*] // **Dis**... kand. filos. nauk – 09.00.02 Odessk. nac. un-t im. I. Mechnikova. Filosofskij f-tet. Kaf. filosofii estestv. f-tov – Odesa – 175 p.
2. **Kerbelite B.** (1984) *Syuzhetnyj tip volshebnoj skazki* [*The plot type of a fairy tale*] // **Folklor:** Obraz i poeticheskoe slovo v kontekste – *Nauka*, M. – pp. 203-250.
3. **Kirilyuk O. S.** (2005) *Universaliyi kulturi i semiotika diskursu. Kazka ta obryad* [*The universals of culture and the semiotics of discourse. Fairy tale and rite*] – *Avtograf / CGO NAN Ukrayini*, Odesa – 372 p.
4. **Rafaeva A.V.** (1996) *Opisanie struktury volshebnyh skazok* [*Description of the structure of fairy tales*] // **Trudy** mezhdunarodnogo seminara «Dialog'96» po kompyuternoj lingvistike i ejo prilozheniyam – M. – 305 p. – pp. 221 – 222.
5. **Uyomov A.I.** (1997) *Osnovy prakticheskoj logiki s zadachami i uprazhneniyami* [*Basics of practical logic with tasks and exercises*] – Odessk. gos. un-tet im. I.I. Mechnikova – Filosofskoe otdelenie ISN – Odessa – 388 p.
6. **Shtakser G. V.** (2014) *Soderzhatelnye idei YaTO i ih formalnoe voploshenie* [The main ideas of the Ternary Description Language and their formal embodiment] // **Filosof** Uemov – *Rediviva*, Varshava – pp. 249-252.
7. **Jason H.** (1984) The fairy tale of the active heroine: an outline for discussion // **Le conte**, pourquoi? comment? Folktales, why and how? Colloques Intematianaux du C.N.R.S. Paris
8. **Uyemov A. I.** (1999) The Ternary Description Language as a Formalism for the Parametric General Systems Theory: part I // **International** Journal of General Systems – Vol. 28 (4-5) – N-Y.– pp. 351-366 http://philosof. onu.edu.ua/elb/uemov/ternar_1(rus).pdf

Язык тернарного описания и некоторые структуралистские языки описания сказочных нарративов

Многие исследователи структуры мифов и сказок пытались формализовать свой аналитико-описательный инструментарий, разрабатывая такие собственные «языка описания», которые основывались на категориальном базисе «актант – свойства – действие». В целом в категориальном аппарате структуралистских исследований и языке тернарного описания (ЯТО) есть много схожего, ведь сказочный актант в определенном смысле является вещью, он имеет некоторые выразительные черты, которые делают его отличным от других действующих лиц повествования, то есть, он обладает свойствами, и он действует, что дает возможность говорить о том, что он находится в определенном отношении к некоторой другой вещи. Последователи А. И. Уемова, совершенствуя ЯТО, пришли к выводу, что он получит всеобщее признание только тогда, когда будет доказана необходимость некоторых (желательно, наиболее интересных) специфических логических свойств языка и когда с его помощью будут получены некоторые новые результаты, например, в виде нетривиальных теорем параметрической общей теории систем. В рамках достижения первой цели была определена такая интересная особенность ЯТО, как ситуация замены вещей отношениями, в которых находятся эти вещи. Казалось бы, что это вполне соответствует тем концептуальным принципам анализа культурных дискурсивных структур, которые основаны на постулате о том, что сказочная или мифологическая структура задается не актантами, а их функциями, то есть не «вещами», а «отношениями» между ними. Но возникает вопрос, почему же тогда исследователи мифов и сказок не использовали ЯТО? Дело в том, что для достижения исследовательских целей структуралистам-семиотикам, которые изучали сказки и другие культурные дискурсы, ЯТО давало мало средств для полного их анализа. Вместо трех категорий ЯТО структурный анализ сказки или мифа требовал около десяти их разновидностей: кроме актанта (вещи), свойства (способности актанта) и отношение (действия актанта) средствами описания сказочной структуры выступают такие единицы, как «условия» и «способ» действия, его «цель», «причина» и «для чего» это действие совершается, ее «объект» (то, на что действие направлено), «от кого» эти предметы получены и «для чего», а также «результат» и другие описательно-аналитические языковые единицы. Это позволяет сделать вывод о том, что результативное использование ЯТО к таким текстам будет весьма проблематичным, ибо к дискурсивным системам с широким набором полисемантичных единиц естественного языка или в гуманитарных науках в целом этот язык, впрочем, как и любой другой формальный язык, трудно применим и, к тому же, он мало эвристичен, в первую очередь потому, что он существенно сужает исследовательские возможности. Но нельзя также не признать, что именно благодаря ЯТО были определены те системные закономерности, которые стали основой параметрического системного анализа, использование которого в гуманитарных науках привело к получению многих новых и интересных результатов.

***Ключевые слова**: язык тернарного описания, параметрическая общая теория систем, язык анализа и описания дискурсивных структур, структура сказки, А. Уемов.*

К ВОПРОСУ О СООТНОШЕНИИ КАТЕГОРИЙ «ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ» И «АКТИВНОСТЬ»

УДК 11; 122/129:
***Доповідь*: Засіданні відділу діалектичного матеріалізму Інституту філософії АН УРСР з порядком денним обговорення статті автора-аспіранта з рекомендацією до друку – (Київ, лютий 1977 р.)**
***Публікація*: Проблемы философии: республ. межведоств. научный сборник – ответств. за выпуск М. А. Парнюк – К.: Вища школа, 1977 – № 42 – сс. 119-125.**

Написанная на основе реферата для вступительного экзамена в аспирантуру статья является первой аспирантской публикацией по теме диссертации. В ней на основе умозрительного (метафизического) анализа соотношения категорий «взаимодействие» и «активность» проводится мысль о том, что в реальности взаимодействующие стороны противоположностей не являются равными – одна из них является инициативной, ведущей, действующей, вторая – пассивной, ведомой. Этим обстоятельством объясняется и движение, и развитие материальных (биологических, социальных) систем. Если принять распространенный взгляд на взаимодействие как на нейтрально-статическое отношение противоположных сторон, которые в этом взаимодействии гасятся и нейтрализуются (Гегель, а вслед за ним – Ленин) то это не будет соответствовать ключевому диалектическому принципу «Противоречие ведет вперед» (того же Гегеля). Противоречие потому ведет вперед, что взаимодействующие стороны противоположности не равны в указанном смысле. Например, если бы противоположность производительных сил и производственных отношений оставалась на уровне уравновешенного взаимодействия (как это бывает на протяжении тысячелетий в консервативных и отсталых культурах), то технический, экономический и социальный прогресс были бы невозможны. Именно благодаря тому, что производительные силы в своем развитии активны и по этой причине «вырываются вперед», тогда как производственные отношения «тянут их назад», осуществляется переход общества на более высокий уровень своего развития.
***Ключевые слова**: метафизика, диалектика, категории философии, «активность», «взаимодействие».*

Определение взаимоотношения категорий взаимодействие и активность имеет важное значение для таких вопросов, как выяснение форм разрешения диалектических противоречий, механизмов, определяющих направленность развития, специфики отражательных процессов на уровне живой и социально организованной материи и других.

Если категория взаимодействия <занимает> вполне определенное место в системе категорий материалистической диалектики, то в отношении категории активность этого сказать нельзя. Между тем дальнейшая разработка таких проблем, как активность субъекта, социальной и биологической активности, активности материальных систем требует исследования истории, объективного содержания и познавательных функций категории активность. Поэтому выяснение соотношения категорий «активность» и «взаимодействие» дает возможность в какой-то мере выяснить место и определить функции категории активность.

К исследованию категории взаимодействие обращались такие советские философы, как Р. А. Аронов, Г. Г. Вдовиченко, Н. П. Депенчук, Л. П. Курило, С. Т. Мелюхин, В. М. Ничик, М. А. Парнюк и многие другие. В «Философской энциклопедии» взаимодействие определяется как «всеобщая форма связи и явлений, и тел, осуществляющаяся в их взаимном изменении» [16, с. 250].

Определение категории взаимодействие через категорию связи дает, например, Р. А. Аронов: «Взаимодействие – это связь между материальными явлениями, которая состоит в том, что они (или их определенные стороны) взаимно обусловливают друг друга» [3, с. 47]. […] Делая определенное уточнение <дефиниции активности, данной> в «Философской энциклопедии», Р. А. Аронов все же основывается на категории «связь».

Некоторые авторы (С. Т. Мелюхин, А. И. Уемов) не разграничивают категории связь и взаимодействие, что может привести к их отождествлению, в то время как связь – понятие более широкое. Часть исследователей дает определение категории взаимодействия, избегая употребления категории связь. Так, Л. Е. Соркин высказывает мысль о том, что «взаимодействие – это атрибутивное свойство, присущее всем проявлениям и состояниям материи, определенным ее фрагментам, вещам и сторонам. На основе взаимодействия материя проявляет способность к саморазвитию, и без этого ее существование невозможно» [15, с. 6]. Такого же мнения придерживается Л. П. Курило [9, с. 141]. Она рассматривает взаимодействие в качестве основы саморазвития материи и по существу – близко к категории активность.

Таким образом, в категории взаимодействие отразилась картина всеобщей взаимосвязи вещей и явлений, их переходов друг в друга.

Дальнейшее развитие познания ведет к вычленению определенных причинно-следственных отношений. Они являются «черточками», сторонами всеобщего взаимодействия. Более пристальное изучение причинно-следственных связей ведет к обнаружению в них самих процесса взаимодействия. Иначе говоря, во взаимодействии обнаруживает себя причина, а в самой причине обнаруживаются взаимодействующие стороны. Взаимодействие, таким образом, по отношению причинности выступает внешне и внутренне. С. Т. Мелюхин вообще считает что взаимодействие «совпадает с универсальной причинной связью, развертывающейся во времени» [11, с. 89]. Это говорит о сложном диалектическом соотношении причинности и взаимодействия.

Категорией взаимодействие Гегель снял противоречие между причиной действующий и причиной конечной, то есть, между «каузальностью» и «субстанциальностью». Действующая причина, или просто причина, есть причиной постольку, поскольку она обладает импульсом движения, внутренней активностью, которая определяется взаимодействующими в самой причиняющий вещи противоположностями. В то же время причинно-следственная связь есть «черточка», сторона всеобщего универсального взаимодействия, и в данной форме эта связь предстаёт нерасчлененной, цельной, она выступает своей результирующей, активной стороной.

С помощью категорий активности и пассивности Гегель раскрывает отношение субстанциальности и причинности. Но у Гегеля противоречивые стороны в субстанции уравновешенны, нейтрализованы. Он пишет, что в отношении субстанциальности «движение акцидентальности есть … активность субстанции», в отношении же причинности пассивная субстанция сохраняется активной субстанцией. Но, поскольку и активная, и пассивная субстанции есть одновременно и пассивными, и активными, то различие между ними снято, и происходит это во взаимодействии; здесь «субстанция суть субстанция» постольку, поскольку она есть тождество активного и пассивного [4, сс. 205, 220, 222].

Этим Гегель в логике понятий отразил объективный процесс всеобщей взаимосвязи и взаимозависимости. Наивно-диалектический взгляд на мир получил

развитие в научно-диалектическом. Во всеобщей и универсальной взаимосвязи и взаимодействии нет абсолютно активного и абсолютно пассивного. Но и в этом случае не исключаются явления относительно активные и относительно пассивные. Определяемость одной вещи другой выражает в конечном счете не тождественность активной и пассивной субстанций, а их определенное взаимодействие. Переход вещи из самоопределяющейся в зависимую от других вещей и обратно есть проявление активной сущности материи, вечно порождающей не только пассивные, страдательные вещи, но и вещи, способные к самоорганизации. Однако прехождение, страдание, пассивность вещей есть лишь момент всеобщей активно-творческой функции материальной субстанции, так же как покой есть моментом вечного движения. Взаимодействующие вещи, будучи относительно активными и относительно пассивными, в ходе взаимодействия «борются» друг с другом, одна сторона противоположности преодолевает другую, результатом этого процесса является возникновение нового.

В философской системе Гегеля противоречия между активной и пассивной стороной сняты во взаимодействии. Но такое примирение противоречивых сторон, полная их «уравновешенность» возможна лишь в мышлении. Рассмотрении данного конкретного противоречия приводит к выявлению относительно активной и пассивной сторон. Ясно, что картина всеобщего взаимодействия, схваченная диалектическим мышлением, является отражением наиболее общих моментов действительности. Но при рассмотрении конкретной развивающейся системы налицо моменты неравноправности, неуравновешенности противоположностей. Их несимметричность себе является внутренним импульсом развития [10, с. 7]. В сфере логики, отражающей общий, конечный результат <познания>, фиксируется взаимопереход, взаимоперелив, потухшее противоборство разноактивных сторон противоположности.

Необходимо отметить, что философская система Гегеля была идеалистической, принимавшая за основу всего мира некоторый Абсолют, Идею. Идея, или Абсолютный Дух, находится у Гегеля вне времени, а самое понятие времени Гегель находит алогичным. В самом деле, если познание отразило всеобщую универсальную связь всех вещей и явлений, то понятия и категории как формы теоретического познания вследствие своей синтетичности и всеобщности также универсально взаимосвязаны, текучи, взаимопереходимы. Если на уровне рассудка причина одного есть только причина, а следствие – только следствие, то в диалектическом мышление следствие становится причиной, а причина превращается в следствие. Между сторонами противоположностей теряется четкая разграничительная черта, объект познан во множестве своих определений, причём определений противоположных, […] несливающимися в простом рассудочном мышлении.

Последнее берет узкое звено всеобщей универсальной связи, где причина и следствие находятся в определенный временн**о**й последовательности. Охватив несравненно более широкий и глубокий объем явлений и процессов, диалектическое мышления сняло временн**у**ю последовательность причин и следствий, <и тогда нами наблюдается> смена одних вещей и процессов другими, превращения того, что было причиной, в следствие, а того, что выступало перед нами как следствие чего-то в причину другого и т. д. В диалектическом мышлении противоположности стали вневременными, они находятся в напряженном и активном состоянии по отношению друг к другу, борются лишь с собою. Отмечая такую природу диалектического мышления, Гегель писал: «В логике неизбежно приходится рассматривать понятия без всякой связи со способами их применения и вытекающими

из них выводами, и так чтобы они сражались погибали только ради самих себя» [5, с. 443].

Как видим, Гегель прекрасно понимал особенность диалектического мышления. Ошибка же его заключалась в том, что он, исходя из принципов панлогизма, считал, что поскольку «подлежащим» мира является Абсолютный Дух, понятие вообще, а весь материальный мир есть лишь «инобытие» этого Абсолютного Духа, то развертывание противоречий действительности, их разрешение, взаимодействия противоположных сторон должно происходить так же, как и в мышлении, по законам логики.

Специфика такого подхода определяется целым рядом с оснований, лежащих как в самой действительности, так и в .особенностях познавательной деятельности людей.

Действительно, в природе есть процессы, имеющие своим результатом взаимопогашение, или нейтрализацию взаимодействующих сторон. Однако такие процессы не могут быть всеохватывающими, они существует лишь как моменты постоянно движущийся и развивающейся материи. Эти стороны взаимодействия симметричны и не могут служить основанием для поступательного развития. В качестве примеров можно назвать инертные газы, атомы с насыщенными электронными оболочками. Такие атомы могут существовать, не изменяясь, несколько миллионов лет. Отсутствие внутреннего импульса, неуравновешенности в системе, внутренняя симметрия, равенство противоположных сторон, участвующих во взаимодействии, делает подобные вещи и явления неспособными к произведению чего-либо нового. Безусловно, число таких явлений в природе не может быть значительным.

В познавательной деятельности уравновешивание противоборствующих сторон может происходить посредством введения фиктивного понятия, не имеющего объективного содержания. В физике, например, введены две силы для понимания явлений, происходящих во вращающейся системе – центробежная и центростремительная. Однако в действительности существует лишь одна сила – центростремительная, в понятие центробежной силы введено лишь для понимания явлений в статике. Примирение противоположностей, происходящее здесь, является примирением лишь в сознании, «ценой того что существующее движение сводится к фиктивному покою» [14, сс. 225-226]. В сфере сознания оба эти понятия равны, но в действительности одно из них лишено богатства конкретного содержания. Но такой метод познания явлений ведет и к выявлению действительных противоположностей явления. Примирение противоположностей в познании происходит в ходе познание существенных определений объекта, когда, столкнувшись вначале с «живым», «конкретным» противоречием, мы отражаем его в сознании как объект, обладающий абсолютно противоположными определениями.

Затем в каждой из сторон противоположности обнаруживается переход в свою противоположность, что ведёт к слиянию «воедино» двух противоположностей. Эта принципиальная схема движения познания «по дуге», выдвинутая Б. М. Кедровым» [7, сс. 204-205] и получившие развитие в трудах советских философов говорит о том, что процесс познания противоположных сторон объекта предполагает слияние их в знании. Но и эта схема не может быть универсальной [6, с. 121]. Кроме того, она указывает на специфику знания и познания, но не свидетельствует о «примирении» взаимодействующих сторон действительности как о всеобщем явлении.

Гегель, примиряя противоположности активного и пассивного во взаимодействии, не оставил возможности субстанции «порождать» новые явления. Примирение противоположностей в субстанции лишает её порождающей, творческой способности. Хотя «в чистой стихии логического было достигнуто примирение противоположностей», тем не менее «природа заведомо не есть идея, тоже самое справедливо относительно истории» – пишет М. А. Киссель [8, сс. 41-42]. Поэтому Гегель, анализируя взаимодействие в области общественных отношений, признавал, что взаимодействие как таковое не дает нам нового знания. «Чтобы понять отношение взаимодействия, – писал он, – мы не должны оставлять обе стороны отношения как непосредственно данные, … их должна признавать моментами более высокого определения, именно, понятия» [4, с. 175]. Ленин, конспектируя этот раздел «Науки логики», сделал на полях своих «Философских тетрадей» глубоко содержательную заметку «Только “взаимодействие” = пустота» [2, с. 146].

При анализе сторон взаимодействия как равных уравновешивающихся <сторон> мы не можем получить никакого положительного знания. Дополняя важное положение о том, что наука начинается с расчленения взаимодействия, можно сказать, что она также начинается с дополнения рассматриваемого взаимодействии «третьей стороной», лежащей в основе взаимодействия.

К. Маркс в связи с этим указывает, что постижение противоречивых сторон взаимодействия «состоит не том, как понимает это Гегель, везде находить определения логического понятия, а в том, чтобы постигать специфическую логику специфического предмета» [1, с. 325]. Гегель правильно указывает на то, что для постижения взаимодействия необходимо обратиться к третьей стороне. Но, будучи идеалистом, он видел в этой третьей стороне некую отвлеченную логическую сущность. Диалектико-материалистический подход предполагает нахождение действительного основания взаимодействующих сторон, реальной «третьей» стороны. В этой связи имеет смысл упомянуть критику Плехановым французских материалистов XVIII века относительно сущности взаимодействия.

Г. В. Плеханов, будучи материалистом, третьей стороной лежащей в основе взаимодействия нравов и государственного устройства видел не понятие, а материальное производство. Французские же материалисты данные нравы объясняли существующим государственным устройством, а государственное устройства – господствующими нравами. Нужно возвыситься над взаимодействием, говорил Г. В. Плеханов, и найти тот фактор, который определяет развитие и той, и другой стороны [13, с. 520]. Вне этого взаимодействия равно пустоте.

Выход из круга в определении внутреннего содержания самодвижения заключается в развитии категории «взаимодействие» до категории детерминизма. Детерминизм, в свою очередь, выражает внутреннюю активность материи, неравноправность противоборствующих сторон, активно-пассивные отношения. Для определения направленности развития системы, ее дальнейшей эволюции необходимо определить внутренний импульс, источник развития – активно-пассивные противоборствующие и взаимодействующие отношения.

В обществе взаимодействующие стороны – базис и настройка – неравноправны. Общеизвестна определяющая роль материального производства по отношению к общественному сознанию, хотя и обладающему относительной самостоятельностью и обратным активным воздействием на общественное бытие. Исторически необходимые формы общественного производства являются основой, в которой разрешаются все общественные взаимодействующие стороны. Однако и эта

основа обоснована – она зиждется на человеческой деятельности, социальной активности масс, приводящих в действия все свое «неорганическое тело» – природу.

Возможно, «равноправные» отношения сохранились между взаимодействующими надстроечными элементами? И здесь, на наш взгляд, нет симметричности, примирения противоположностей в ходе взаимодействия. Разноактивность различных форм общественного сознания определяется, в конечном счете, тем, что в каждой из форм общественного сознания отразились условия, в которых находится данный носитель той или иной формы общественного сознания.

<То есть>, категория взаимодействия дает возможность выяснить сущность развития лишь при обращении к «третьей» стороне, активно влияющей на производные и взаимодействующие между собой стороны. В тоже время «разная активность взаимодействующих сторон выступают источником их направленного развития» [12, с. 357].

Категория активность, таким образом, существенно дополняет категорию взаимодействия при исследовании развивающихся систем и анализе развития материи в целом.

Литература

1. **Маркс К.** К критике гегелевской философии права // **Маркс К., Энгельс Ф**. – Соч. – Изд. второе – Т. 1. – М.: Гос. изд. политич. лит., 1955 – 698 с. – сс. 219-368.
2. **Ленин В. И.** Конспект книги Гегеля «Наука логики» // **Полн**. собр. соч. – т. 29 – Философские тетради – М.: Изд. политич. лит. – 1969 – 782 с. – сс. 77-218.
3. **Аронов Р. А.** К категории взаимодействие // **Некоторые** вопросы философии: сб. науч. тр. – № 4 – Кишинёв, 1964 – сс. 43-51.
4. **Гегель Г. В. Ф.** Наука логики – Т. 2 – АН СССР. Ин-т философии – Отв. ред. М. М. Розенталь – М.: Мысль, 1971 – 248 с. (Философское наследие. Серия) .
5. **Гегель Г. В. Ф**. Письмо Дюбоку // **Работы** разных лет. В двух томах – Т. 2 – АН СССР. Ин-т философии – Сост., общ. ред. А. В. Гулыги – М.: Мысль, 1971 – 630 с. (Философское наследие. Серия).
6. **Горбач В. И.** Проблема диалектических противоречий – М.: Наука, 1972 – 358 с.
7. **Кедров Б. М.** Единство диалектики, логики и теории познания – М.: Госполитиздат, 1963 – 296 с.
8. **Киссель М. А.** Судьба старой дилеммы: рационализм и эмпиризм в буржуазной философии XX века – М.: Мысль, 1974 – 276 с.
9. **Курило Л. П.** Категорія взаємодії в матеріалістичній діалектиці // **Проблемы** философии: республ. межведомств. науч. сб. – К.: Вища школа, 1966 – № 2 – сс. 27-34.
10. **Матвеев М. Н.** Асимметрия противоречий – внутренний импульс развития // **Вестник** МГУ – Серия философия – № 5 – 1974 – сс. 5-13.
11. **Мелюхин** С. Т. Материя в ее движении, бесконечности и развитии – М.: Мысль, 1966 – 383 с.
12. **Парнюк М. А.** Принцип детерминизма в системе материалистической диалектики – К.: Наук. думка, 1972 – 356 с.
13. **Плеханов Г. В.** Критика наших критиков // **Избранные** философские произведения в 5 томах – Т. 2 – М.: Гос. изд-во полит. лит., 1956 – 824 с. : портр., ил. – сс. 504-633.
14. **Роджерс Э.** Физика для любознательных / пер. с англ. – В 3-х т. – Т. 1 – М.: Мир, 1972 – 480 с.
15. **Соркин Л. Е.** Взаимодействие как категория материалистической диалектики // **Автореферат** дис. … к. филос. н. – 09.00.01 –Диалектический и исторический материализм– М., 1970 – 22 с.
16. **Философская** энциклопедия. Взаимодействие / Э. Ильенков, Г. Давыдова, В. Лекторский // – В 5-ти томах – Т. 1 – М.: Советская энциклопедия, 1960 – 504 с. – с. 250.

ДО ПИТАННЯ ПРО СПІВВІДНОШЕННЯ КАТЕГОРІЙ «ВЗАЄМОДІЯ» І «АКТИВНІСТЬ»

Написана на основі реферату для вступного іспиту в аспірантуру стаття на основі умоглядного (метафізичного) аналізу співвідношення категорій «взаємодія» і «активність» проводить думку про те, що в реальності сторони протилежностей, що взаємодіють, не є рівними – одна з них є активною, друга – пасивною. Цією обставиною пояснюється і рух, і розвиток матеріальних (біологічних, соціальних) систем.

***Ключові слова**: метафізика, діалектика, категорії філософії, «активність», «взаємодія».*

Written on the basis of theses for the entrance exam to graduate school, article, based on the speculative (metaphysical) analysis of the relationship between the categories of «interaction» and «activity», *suggests that in reality the interacting sides of opposites are not equal – one of them is initiative, leading, acting but the second is passive, driven. This circumstance explains the movement and development of material (biological, social) systems. The widespread view of interaction as a neutral-static relationship of opposing parties that are quenched and neutralized in this interaction (Hegel's point of view and Lenin's one after him) will not correspond to the key dialectical principle «Contradiction leads forward» (the same Hegel). The contradiction therefore leads forward because the interacting sides of the opposite are not equal in the above sense. For example, if the opposition of productive forces and production relations remained at the level of balanced interaction (as has been the case for thousands of years in conservative and backward cultures), then technical, economic and social progress would not be possible. It is precisely due to the fact that the productive forces in their development are active and, for this reason, «push ahead», while production relations «pull them back», society is moving to a higher level of its development.*

***Key words**: metaphysics, dialectics, categories of philosophy, «activity», «interaction».*

References

1. **Marx K. (**1955) *K kritike gegelevskoj filosofii prava* [*To the criticism of the Hegelian philosophy of law*] // **Marx K., Engels F.** – Soch. – Izd. 2-e – T. 1. – *Gos. izd. politich. lit.,* M. – 698 p. – pp. 219-368.
2. **Lenin V. I.** (1969) *Konspekt knigi Gegelya «Nauka logiki»* [*Abstract of Hegel's book «The Science of Logic»*] // **Poln**. sobr. soch. – t. 29 – Filosofskie tetradi – *Izd. politich. lit.,* M. – 782 p. – pp. 77-218.
3. **Aronov R. A**. (1964) *K kategorii vzaimodejstvie* [*To the category of interaction*] // **Nekotorye** voprosy filosofii: sb. nauch. tr. – № 4 – Kishinyov – pp. 43-51.
4. **Hegel G. V. F.** (1971) *Nauka logiki* [*The Science of Logic*] – T. 2 – AN SSSR. In-t filosofii – Otv. red. M. M. Rozental – *Mysl,* M. – 248 p. (Filosof, nasledie. Seriya) .
5. **Hegel G. V. F.** (1971) *Pismo Dyuboku* [*Letter to Duboc*] // **Raboty** raznyh let. V dvuh tomah. T. 2 – AN SSSR. In-t filosofii – Sost., obshaya red. A. V. Gulygi – *Mysl,* M. – 630 p. (Filosof, nasledie. Seriya)
6. **Gorbach V. I.** (1972) *Problema dialekticheskih protivorechij* [*The problem of dialectical contradictions*] – *Nauka, M.* – 358 p.
7. **Kedrov B. M.** (1963) *Edinstvo dialektiki, logiki i teorii poznaniya* [*The unity of dialectics, logic and theory of knowledge*] – *Gospolitizdat,* M. – 296 p.
8. **Kissel M. A.** (1974) *Sudba staroj dilemmy: racionalizm i empirizm v burzhuaznoj filosofii XX veka* [*The fate of the old dilemma: rationalism and empiricism in bourgeois philosophy of the twentieth century*] – *Mysl,* M. – 276 p.
9. **Kurilo L. P.** (1966) *Kategoriya vzayemodiyi v materialisty`chnij dialekty`ci* [*The category of interaction in materialistic dialectics*] // **Problemy** filosofii: resp. mezved. nauch. sb. – *Vy`shcha shkola*, Kyïv, 1966 – № 2 – pp. 19-27.
10. **Matveev M. N.** (1974) *Asimmetriya protivorechij – vnutrennij impuls razvitiya* [*Asymmetry of contradictions – an internal impulse of development*] // **Vestnik** MGU – Ser. filosofiya – № 5 – pp. 5-13.
11. **Melyuhin S. T.** (1966) *Materiya v ee dvizhenii, beskonechnosti i razvitii* [*Matter in its motion, infinity and development*] – *Mysl*, M. – 383 p.
12. **Parnyuk M. A.** (1972) *Princip determinizma v sisteme materialisticheskoj dialektiki* [*The principle of determinism in the system of materialist dialectics*] – *Nauk. dumka,* Kyïv – 356 p.
13. **Plehanov G. V**. (1956) *Kritika nashih kritikov* [*Criticism of our critics*] // **Izbrannye** filosofskie proizvedeniya v 5 tomah – T. 2 – *Gos. izd-vo polit. lit*., M. – 824 p. : portr., il. – pp. 504-633.
14. **Rodzhers E.** (1972) *Fizika dlya lyuboznatelnyh* [*Physics for the Curious*] / per. s angl. – V 3-h tomah – T. 1– *Mir,* M. – 480 p.
15. **Sorkin L. E.** (1970) *Vzaimodejstvie kak kategoriya materialisticheskoj dialektiki* [*Interaction as a category of materialistic dialectics*] // **Avtoreferat** diss. … kand. filos. n. – M. – 22 p.
16. **Filosofskaya** enciklopediya (1960) *Vzaimodejstvie* [*Interaction*] / E. Il`enkov, G. Davydova, V. Lektorskij // – V 5-ti tomah – T. 1 – *Sovetskaya enciklopediya,* M. – 504 p. – *p. 250.*

КРИТЕРІЙ КОНКРЕТНОЇ ЗАГАЛЬНОСТІ В АНАЛІЗІ КАТЕГОРІЇ «АКТИВНІСТЬ»

УДК 11; 122/129; 159.963.55; 330.85
***Доповідь 1*: Засідання відділу діалектичного матеріалізму Інституту філософії АН УРСР з обговорення даної статті та рекомендації її до друку в часописі інституту «Філософська думка» – (Київ, листопад 1978 р.);**
***Доповідь 2:* Науково-теоретична конференція аспірантів та молодих вчених Інституту філософії АН УРСР за підсумками конкурсу наукових робіт (грудень, 1979 р.)**
***Публікація*: Філософська думка – Ін-тут філософії АН УРСР – 1979 – № 4 – сс. 84-89.**

Матеріали статті включено до дисертаційної роботи «Категория "активность", ее объективное содержание и познавательные функции» (Київ, 1979) та індивідуальної монографії «Категория "активность": мировоззренческие и методологические функции»за (Київ, 1985).

Розвиваючи запропонований колежанкою В. Хорошиловою і підтриманий науковим керівником В. Шинкаруком підхід до проблеми активності, розвинутий в аспірантській статті, що вийшла друком не без певних труднощів (див. це видання, стаття Х.6) автор, відштовхуючись від Марксова аналізу розвитку праці до рівня загальності як умови осмислення її в універсально-категоріальному аспекті показує, що хоча людина завжди виступала активною стороною у взаємодії з дійсністю, проте усвідомлення активності в якості загальної форми людського буття і мислення стає можливим лише на сучасному етапі історії, коли активність як така досягає в своєму розвитку рівня конкретної загальності. Такий рівень її розвитку обумовлює універсальність її пізнавальних функцій та її методологічну спроможність до адекватного пізнання конкретних форм активності природних процесів на основі принципу «нижче пізнається за допомогою вищого», а не навпаки, як це намагалися зробити прихильники еволюціоністської-редукціоністського підходу до людської активності, коли вона пояснювалася за допомогою уявлення про її поступовий висхідний розвиток від нижчих форм прояву до вищих.
***Ключові слова**: активність, діяльність, людина, категорії буття і мислення*

Серед низки категорій матеріалістичної діалектики, які мають особливо яскраво виражені світоглядні аспекти, важливе місце посідає категорія активності. Наукові розробки, які тією чи іншою мірою зачіпають проблему активності, можна згрупувати за кількома основними напрямками. Згідно з одним з них активність розглядається як істотна характеристика матерії взагалі або одна з форм її руху зокрема. Аналіз активності в цьому розумінні здійснюється тут при постулюванні положення про наявність у самій об'єктивній реальності даної властивості, яка характеризується як атрибутивна.

Основна проблематика цього напрямку зводиться до певного співвіднесення категорії «активність» з такими категоріями, як «рух», «саморух», «самоорганізація», «діяльність» та ін. Залежно від точки зору різними авторами здійснюється різне субординування цих категорій, які беруться як предикативні визначення об'єктів механічної, хімічної, фізіологічної або соціальної форми руху.

В останньому випадку майже всі можливі варіанти поєднання термінів, якими позначаються динамічні процеси, з такими поняттями, як «система», «біосистема», «суб'єкт», «особа», «колектив», «суспільство» та ін., уже зафіксовані в нашій літературі. Цей підхід, хоча і зводив атрибутивні характеристики активності до субстратних основ явищ, мав своєю кінцевою метою природничо-наукове обґрунтування активності на вищій стадії розвитку матерії.

У другому напрямі досліджень активність розглядається як специфічна риса пізнавального і практичного відношення людини до дійсності. У цьому напрямі можна виділити два взаємопов'язаних підходи. Активність <в них> розглядається <або> в плані суспільної діяльності – як узагальнена характеристика практично-перетворюючого

ставлення до дійсності, або ж як істотна риса суб'єкта пізнання і самого процесу пізнання. Гносеологічний зміст категорії «активність» конкретизується у рамках розробки проблем теорії відображення, дослідження загальних питань активності свідомості.

Світоглядний же підхід втілюється у з'ясування форм і способів активно-творчого освоєння дійсності суб'єктами практики (особа, клас, суспільство), <у> вивченні їхнього становлення, відносин між ними, <в> аналізі змістовних виявів трудової, соціальної і суспільно-політичної активності.

Зрозуміло, проведена класифікація є схематичною, але вона свідчить про те, що активність належить до понять, застосовуваних як засіб опису і пояснення досить широкого кола явищ природної і соціальної сфери. Саме ця універсальність і загальність активності визначає спроби з'ясувати її об'єктивний зміст і статус на категоріальному рівні.

Вичленення певної форми теоретичного усвідомлення універсальних предметних відношень і, відповідно, фіксація її категоріального статусу передбачає її розгляд як філософського поняття. Звичайно, розв'язання цієї проблеми здійснюється за допомогою змістовного аналізу результатів функціонування даної мислительної форми як засобу синтезу предметного матеріалу. Але при цьому виявляються труднощі, пов'язані з відсутністю критерію достовірності фіксації логічного інваріанта даної категорії, віддиференціювання її загального змісту від специфіки предметного поля її функціонування. Нечіткість такої диференціації призводить до розбіжності щодо того, до якого рангу залічити дану форму осмислення: чи то до конкретно-наукового уявлення, чи то до загальнонаукових понять.

Така ситуація виникає і при формуванні теоретичного уявлення про активність <та при> співвіднесенні цього поняття з іншими поняттями, що відображають динамічні явища. Наприклад, якщо активність пов'язується лише з біологічною формою руху, то і об'єктивний зміст даної форми мислення дається з допомогою понять, які відображують особливості біологічних об'єктів (реакція, функція, вибірковість та ін.). Якщо ж активність розглядають як істотну рису діяльності індивіда, класу, суспільства загалом, то її зміст починають співвідносити з такими поняттями, як «свідомість», «цілеспрямованість», «практика» та ін. Спроби ж виділення якогось «чистого», позбавленого предметної визначеності об'єктивного змісту активності призводять до цілком неспроможних абстракцій.

Однією зі спроб виходу з такого становища є застосування принципів еволюціоністського підходу, коли об'єктивний зміст тієї чи іншої категорії градуюється за рівнями руху матерії, причому в «нижчих» формах даної властивості виявляють особливості, притаманні цьому рівневі, а змістовну відмінність «нижчих» форм від «вищих» розглядають як суть еволюції даної властивості. Такий підхід є способом виявлення загального логічного змісту тієї чи іншої категорії, при цьому сама […] властивість, <що еволюціонує>, губиться у своїх конкретних модифікаціях.

Метод, що орієнтує на <відшукування> всюди лише «прототипів» властивостей має певну ваду: ті чи інші явища немовби вкладаються в комірки висхідної лінії розвитку на основі наявності в них істотних, <але «недорозвинутих»> рис, властивих вищому елементові. Якщо розглянути, наприклад, еволюцію такої властивості речовин, як густина: то власне ієрархії рівнів еволюції ми взагалі не отримаємо. Тут можна буде спостерігати перехід від вкрай розрідженого стану газових туманностей у надгусті «чорні діри», а густина хімічних і біологічних речовин займе в цьому ланцюгові проміжне становище. Мислячий же дух, «вищий продукт» розвитку матерії, цієї властивості взагалі не має, фіксація чого і була якійсь час певним негативним визначенням розуму. Проте ніхто на цій підставі не залічує його до «тупикової» гілки розвитку.

Однозначна орієнтація на виділення ознаки, <що еволюціонує>, за допомогою сходження від вищої фази розвитку до її вихідних, первинних рівнів, пов'язує в деяких науках описово-еволюційний метод з редукціоністськими процедурами. Аналогічна ситуація появи редукційної методики виникає і при спробах дослідження категорії «активність» як такої <ознаки речей та явищ, що еволюціонує по щаблях руху>.

Застосування такої методики виявляє ту обставину, що активність як об'єктивна властивість детермінується у своєму виникненні чинниками, які формуються на вищому етапі розвитку дійсності – <з> появою людини та удосконаленням її практично-перетворювального ставлення до світу. Прагнення з'ясувати специфіку якихось «зародкових» форм активності, щоб пояснити за їхньою допомогою активність людей, приводить, на наш погляд, не до «піднесення» останньої, а нівелювання її з усіма іншими формами.

Проте саме такий підхід до розгляду активності став у нашій філософській літературі <чи не найбільш> поширеним. Це якоюсь мірою зумовлено підвищеним інтересом до проблеми активності з боку наук, де еволюційний метод має велике, якщо не вирішальне значення – біології і фізіології. Але беззастережна екстраполяція даного підходу на інші сфери знання недоречна.[1]

Другою хибою цього підходу є ототожнення онтологічного та гносеологічного аспектів активності, коли об'єктивний аналог і відображення його в мисленні не розмежовуються. Це спричиняє труднощі у визначенні як об'єктивного змісту даної категорії, так й її пізнавальних функцій. Прив'язування активності як істотної властивості, риси тієї чи іншої природної реальності, що перебуває «всередині» неї, призводить до однобічного визначення активності лише як конкретно-наукового поняття і до недооцінювання <її> загальнокатегоріального змісту […[, який, хоча й формується у процесі пізнання зовнішнього світу, проте детермінується також і чинниками, що виходять за межі вузькогносеологічного відношення до дійсності.

З'ясування об'єктивного змісту категорій може бути здійснене тільки за умови врахування всього комплексу їхніх соціально-історичних детермінант.

Розмежування онтологічного та гносеологічного аспектів проблеми передбачає врахування процесів розвитку об'єктивного аналога деякої загальної форми мислення до такого рівня, коли він усвідомлюється у цій загальності. При цьому рефлексія універсальності має здійснюватися в рамках аналізу комплексу соціальних детермінант самого процесу усвідомлення, що враховує особливості соціокультурного впливу на ступінь глибини осягнення об'єкта. У визначенні об'єктивного змісту категорії «активність» велику методологічну роль відіграють реалізовані К. Марксом у ході розкриття генезису капіталізму принципи аналізу об'єктивних закономірностей становлення категорій. Мається на увазі передусім положення про те, що «дійсне відношення стає предметом категоріального аналізу на такій стадії свого розвитку, на якій воно найповніше "виражає свій власний загальний тип" (Маркс)» [2, с. 33].

Ці моменти Марксового методологічного аналізу політекономічних категорій типу «праця», «вартість», «товар» та інших відгравали важливу роль у визначенні об'єктивного змісту таких категорій, як «практика», «діяльність» та ін. Безперечну теоретичну цінність для з'ясування об'єктивного змісту категорії «активність» і механізмів, що зумовлюють статус даної універсалії як результату категоріального аналізу істотних відношень дійсності в тих її типових формах, в яких вона виступає предметом людської діяльності, має Марксовий аналіз праці і соціальних основ її розвитку.

Для докладнішого розгляду цього питання, взятого в аспекті становлення об'єктивного аналога філософського поняття «активність» звернемося до аналізу

К. Марксом категорій «праця», «товар», «вартість». Товар, як відомо, почав набувати загального значення тоді, коли буржуазні відносини стали панівними на певному історичному етапі розвитку суспільства. Повсюдне поширення товарно-грошових відносин, коли предметом купівлі-продажу стає особливий товар – робоча сила, перетворює товар на виразника панівних відносин, а аналіз джерел цієї загальності – перехід до аналізу праці як категорії – дозволяє вказати на істотні моменти формування реально загального аналога даної категорії – праці як такої.

Праця, яка буржуазними економістами розглядалась лише в її конкретній, іноді випадковій, предметній формі,[2] вже у А. Сміта починає фігурувати як «просто праця» [1, с. 38]. К. Маркс звертає увагу на те, що оперування абстракцією «просто праця» не є лише довільним оперуванням якимсь «абстрактним вираженням» для найпростішого і найдавнішого відношення, в якому люди за будь-якого ступеня розвитку суспільства виступають як виробники продуктів [1, с. 38]. Абстракції праці, підкреслював він, відповідає такий розвиток суспільства, при якому індивіди з легкістю переходять від одного різновиду праці до іншого і при якому певний різновид праці є для них випадковим і байдужим [1, с. 39].

Інакше кажучи, наявність абстракції праці в теорії має певні об'єктивні передумови – розвинутість певних відношень суспільної дійсності до ступеня загальності, до виникнення реального аналога праці взагалі, заснованої на здатності індивіда легко переходити від одного виду діяльності до іншого, тобто, на їхньому універсалізмі. Ця здатність зумовлювалася низкою чинників соціально-економічного характеру – розвитком промисловості, зміною форми зв'язку між виробником і засобом виробництва та ін.

Зазначимо, що за капіталізму байдужість до типу праці мала своїм природним продовженням і байдуже ставлення до кінцевого результату праці, її суспільної значущості. Форма відчуженості, в якій здійснюється праця при капіталістичному способі виробництва, є лише особливою, фрагментарною формою <прояву> активно-творчої сутності людини. Тому категорія праці, хоча й є ключовою у визначенні істотних рис становлення об'єктивного аналога активності, при капіталізмі фіксує це становлення у нерозвиненій формі, бо буржуазній відносини не створюють справжніх умов реалізації активності як загальної та універсальної риси людського існування. Такий підхід до аналізу специфіки людської діяльності <та до> суспільно-історичних форм відчуження цієї діяльності був невіддільним від з'ясування шляхів ліквідації відчуження, реальних суспільних сил, які здатні здійснити ці перетворення.

Отже, активність починає набувати рис загальної характеристики діяльності лише на певному етапі розвитку суспільно-політичної практики. Розвиток активності людей до загальної форми її виявлення відбувається на основі розвитку діяльності до такої стадії її зрілості, коли активність починає виступати невід'ємною рисою всякого відношення до дійсності. У цьому зв'язку становить інтерес висловлена К. Марксом думка про те, що прості категорії суть вираження таких відношень, в яких менш розвинута конкретність могла знайти собі реалізацію ще до встановлення більш багатостороннього зв'язку або більш багатостороннього відношення, мислено вираженого у більш конкретні категорії, тоді як більш розвинута конкретність зберігає простішу категорію як підпорядковане відношення [1, с. 38].

Саме такою є, на наш погляд, категорія «активність», розглядувана порівняно з діяльністю. Активність також є діяльністю, але не всяка діяльність активна. Активність починає набувати рис загального, істотного вияву діяльнісного відношення до дійсності лише зі становленням історично розвинутої форми діяльності. Як відзначає К. Маркс, найбільш загальні абстракції виникають взагалі тільки в умовах

найбільш багатого конкретного розвитку, де <одне й те ж> саме є спільним для багатьох або для всіх [1, с. 38]. Саме цей момент є основоположним у розмежуванні процесів становлення об'єктивного аналогу категорії «активність» і процесів усвідомлення її категоріального статусу. […] Категоріально визначеною, «практично істинною» активність як істотний вияв діяльності стає лише тоді, коли вона виступає універсальною, неодмінною умовою і засобом перетворення дійсності. […]

Можливість теоретичного відображення даного об'єктивного аналога виникає задовго до того, як він охоплює більшість суб'єктів соціальної дії. «Чистота» категоріального визначення активності починає виявлятися вже у протиставленні даної форми діяльності іншим формам, що характеризуються пристосуванням, пасивністю. Це підтверджується висловлюванням К. Маркса про те, що можливість теоретичного аналізу капіталу виникає тоді, коли він не став ще «панівним елементом суспільства» [1, **с**. 40].

[…] Слід звернути увагу на інший аспект проблеми – соціально обумовлену можливість фіксації в теорії тих або інших загальних моментів діяльності. У визначеності активності як категорії велику роль відіграють процеси, що дозволяють охопити ті сторони дійсності, які вже досягли форми загальності. Ці процеси охоплюють загальні і універсальні основи людської діяльності, які включають до себе всю багатогранну палітру людського відношення до світу, в загальних формах відображених у категорії практики. Зумовленість усвідомлення активності рівнем розвитку практики пов'язана з універсалізацією революційно-творчого, предметно-практичного ставлення до дійсності, яке спричиняє розвиток до форми загальності всіх конкретних модифікацій практичного відношення до дійсності.

Кажучи про категорії <групи> «вартість», К. Маркс відзначав, що буржуазні економісти, зокрема, Д. Рікардо, ніколи не досліджували додаткову вартість як таку, тобто, незалежно від її конкретних форм, якими є прибуток, земельна рента та ін. К. Маркс показав, що історична обмеженість форм осмислення джерел виникнення додаткової вартості пов'язана з класовими інтересами, що <визначають теоретичне розуміння> буржуазними ідеологами специфічних особливостей та панівних відносин капіталізму. Беручи до уваги цей факт, можна відповісти <на питання>, чому категорії, будучи «сіттю», яка спрямовує і регулює практичну діяльність людей, весь пізнавальний комплекс, виявляються, усвідомлюються за застосовуються як пізнавальний засіб лише на порівняно високому рівні історичного розвитку.

Категорії розгораються відповідно до ступенів розвитку людської діяльності. Деякі загальні моменти діяльності (форма, причина, мета та ін.) були давно виявлені і зафіксовані. Це визначалось тим, що дані форми виражали найбільш стійкі, необхідні та помітні риси людської діяльності. Причинність, наприклад, досягла своєї категоріальної визначеності внаслідок набування <нею> ступеня загальності на <найбільш ранніх> етапах розвитку практичного відношення до світу через те, що пізнання та використання причинних зв'язків було однією з головних умов підтримання життєдіяльності людини. Внаслідок цього вже в античності була зафіксована і донині значуща система причинних зв'язків.

Категорія активності, будучи істотним виявленням діяльності, яка дійшла до загальних форм свого розгортання, набуває необхідного та універсального характеру лише у наш час, коли всебічний розвиток активно-творчого ставлення до природної та соціальної дійсності стає суспільною потребою. Досягнувши у діяльності людини ознак загальності, активність стає категорією, за допомогою якої відбувається усвідомлення «природних» форм активності типу геологічної чи біологічної.

Виходячи з вищесказаного і беручи до уваги розглянуті принципи і прийоми аналізу К. Марксом категорій як форм конкретної загальності, активність можна, на наш

погляд, визначити як категорію, що позначає загальну і універсальну характеристику способу буття людини, яка виражається в її історичному розвитку як суб'єкта цілеспрямованого творчого перетворення дійсності. Основою цього процесу є предметно-практичне ставлення людини до дійсності, високий ступінь розвитку якого зумовлює як становлення об'єктивного аналога даної категорії, так і можливість усвідомлення його в системі категоріальних визначень.

Примітки

[1] Порівн. назву праці В. С. Боровика «Філософські аспекти концепції біологічної активності».
[2] Дж. Мілль налічував, наприклад, десять різновидів праці.

Література

1. **Маркс К**. Экономические рукописи 1857-1859 годов. Метод политической экономии // **Маркс К**., Энгельс Ф. – Соч., 2-е изд. – т. 46 – ч. 1 – М.: Изд. политической литературы, 1968 – 317 с. – сс. 36-41.
2. **Элез Й.** Категория практики в трудах К. Маркса // **Практика** и познание – М.: Наука, 1973 – 336 с. – сс. 22-53.

THE CRITERION OF CONCRETE UNIVERSALITY IN THE ANALYSIS OF THE CATEGORY «ACTIVITY»

In this article, K. Marx's analysis of the labour`s development to the level of concrete universality is used in the category «activity» studying. In our era, activity really reached its concrete universality stage of development, but not in the «revolutionary activity of the proletariat», but in the activity of the modern civilization community. The main content of the «activity» is the expression of temporary intensification and spatial expansion of human creativity. Over the past hundred years of history, humanity as a whole has turned into a universal global subject of a purposeful creative transformation of reality.
***Keywords**: activity, labour, person, categories of being and thinking.*

References

1. **Marx K.** (1968) *Ekonomicheskie rukopisi 1857-1859 godov. Metod politicheskoj ekonomii* [*Wirtschaftsmanuskripte von 1857-1859. Methode der politischen Ökonomie*] *//* **Marx K**., Engels F. – Soch., 2-e izd. – t. 46 – ch. 1 – *Izd. politicheskoj literatury*, M. – 317 p – pp. 36-41.
2. **Elez J.** (1973) *Kategoriya praktiki v trudah K. Marksa* [*Category of practice in the works of K. Marx*] *//* **Praktika** i poznanie – *Nauka*, M. – 336 p. – pp. 22-53.

КРИТЕРИЙ КОНКРЕТНОЙ ВСЕОБЩНОСТИ В АНАЛИЗЕ КАТЕГОРИИ «АКТИВНОСТЬ»

В данной аспирантской статье, вышедшей в свет не без некоторых трудностей (см. это изд., статья XI.6.) автор, развивая предложенный коллегой В. Хорошиловой и поддержанный научным руководителем В. Шинкаруком подход к проблеме активности и отталкиваясь от марксова анализа развития труда до уровня всеобщности как условия осмысления его в универсально-категориальном аспекте показывает, что хотя человек всегда выступала активной стороной во взаимодействии с действительностью, однако осознание активности в качестве общей формы человеческого бытия и мышления становится возможным только на современном этапе истории, когда активность как таковая достигает в своем развитии уровня конкретной всеобщности. Такой уровень ее развития обусловил возможность адекватного познания конкретных форм активности природных процессов на основе принципа «низшее познается с помощью высшего», а не наоборот, как это пытались сделать сторонники эволюционистской-редукционистского подхода к человеческой активности, когда она объяснялась с помощью представления о ее постепенном восходящем развитии от низших форм проявления к высшим. При этом сторонниками такого подхода игнорировалось то обстоятельство, что им почему-то «априорно» было известно, какие вещи или явления можно отнеси к активным, а какие – нет, В соответствии с тогдашними «правилами игры» (см. это изд., статья XI.6.), которые устанавливала господствующая в то время идеология марксизма-ленинизма, то есть «превратное», по определению самого же К. Маркса, сознание, объективным аналогом развитости активности до указанного уровня конкретной всеобщности была названа активно-творческая, революционная активность пролетариата. В действительности, привязка к пролетариату всеобщности активности была очень сомнительной, поскольку, во-первых, «пролетарскую» революцию в России (которая до 1927 года самими большевиками называлась «переворотом») совершила небольшая группа радикальных экстремистов, научившаяся успешно манипулировать сознанием масс (что наблюдается, кстати, и в современной России), и, во-вторых, эта «всеобщность активности» была присуща (если была) далеко не «многим или всем», как считал

в отношении конкретной всеобщности труда К. Маркс, а всего лишь одному проценту населения (таковой была численность промышленных рабочих в России до революции). Кроме того, упрек К. Маркса Д. Риккардо за то, что он никогда не рассматривал труд как таковой, а только лишь его конкретные виды, можно было бы отнести и к советским исследователям активности, ибо они никогда не писали об активности как общем явлении, а только о конкретных формах активности конкретных субъектов, да еще с привязкой ко времени, наподобие «Трудовая активность работниц оборонной промышленности Урала (1942-1945 гг.)». Следует сказать, что подобные темы исследований продолжают множится (показательной в этом плане является диссертация 2019 года на тему «Формирование художественно-творческой активности у музыкантов военного оркестра в концертно-строевой деятельности»). Впрочем, как показывает мой научный опыт, указание на методологические недостатки и фактологические ошибки тех или иных исследований и высказывание предложений по их устранению к их исправлению не ведет. Так, несмотря на, как по мне, убедительную демонстрацию противоречивости и даже несостоятельности концепции В. Я. Проппа (см. это издание, статья V.1) или прямых цитат работ Г. С. Сковороды, в которых он говорил о четвертом, «злобном» мире испорченных нравов (см. это издание, статья I.7), работы, выполненные в пропповской парадигме, продолжают писаться, а выказывающее незнание оригинальных текстов бездумное повторение неверных утверждений о том, что Г. С. Сковорода писал лишь о трех мирах, по-прежнему встречается довольно часто. В самой диссертации, наряду с обязательным упоминанием в первых строках работы очередного «исторического» партийного документа без оговорок рассматривалась actum purum, чистая божественная активность (что нимало удивило машинистку, печатавшую чистовой вариант текста диссертации, которая настороженно-сочувственно расспрашивавшая меня, не будет ли мне чего из-за этого упоминания). Важно было то, что в ней активность была определена в ее действительно категориально-всеобщем виде, как интенсификация продуктивных изменений во времени и их экспансия в пространстве. Мой руководитель В. И. Шинкарук на одном из отдельских обсуждения работы даже дал мне задание написать статью на тему экспансии, чем заметно встревожил своего заместителя по отделу А. И. Яценко, поскольку в те времена слово «экспансия» в смысловом плане советской пропагандой было тесно связано с «военщиной Израиля», и хотя статья и была написано, понятно, что она просто пролежала без движения в редакции «Філософської думки» годы и так и не пошла. В исследовании на материале истории языка, техники и мышления было показано становление активности как всеобщей категории (на основе концепции сотрудника отдела М. А. Булатова) – от номинации до всеобщей рубрикации действительности. Также была показана ее связь с активностью мышления (конкретно – с трансцендентальным схематизмом рассудка И. Канта). Данный подход является противоположным уже упоминавшемуся распространенному подходу к активности (и не только), который рассматривает ее на основе эволюционного редукционизма, в ее «эволюции» от простых форм до «высшей» формы своего развития. Однако это ничто иное, как знание «задним числом», поскольку в большинстве случаев построить такую иерархическую градацию не удается, как это видно из приведенного в статье примера «эволюции» плотности материи, ибо «дух» как «высшая стадия ее развития» плотностью вообще не обладает. Все это говорит в пользу того, что подсказанный коллежкой подход был верным. В нашу эпоху активность действительно достигла своей конкретно-всеобщей стадии развития, но не в «революционной активности пролетариата», а в активности современного цивилизационного сообщества. Если взять во внимание главные категориально-схематические определенности активности, а именно, временную интенсификацию и пространственную экспансию, то они как нельзя лучше характеризуют особенности последних ста лет истории, которые выражаются в том, что человечество в целом превратилось в глобального субъекта целенаправленного творческого преобразования действительности. За указанное время произошла стремительное расширение сферы реализации активных форм предметно-практического влияния на мир (включая самые отдаленные уголки планеты и даже, пока что, ближайшие космические тела), а также интенсификация этих влияний. Последнее нашло проявление в том, что периоды радикальных обновления способов активного воздействия на мира стали все более короткими. На наших глазах за считанные десятилетия деревянно-полотняные летательные аппараты превратились в металлические сверхскоростные самолеты, в середине 1950-х окончательно ушли из армии, транспорта и производства прирученные пять тысяч лет назад кони, интенсивно использовавшиеся еще во Вторую мировую войну, за очень короткий период компьютерные и коммуникационные системы и мобильная связь во многом стали определять стиль жизни современного человека, вузовские программы подготовки специалистов едва поспевают за изменяющимися требованиями, а носители электронной информации устаревают даже раньше, чем получают повсеместное применение.

***Ключевые слова**: активность, деятельность, человек, категории бытия и мышления*

А. І. УЙОМОВ ТА МЕТАФІЗИКА ТЕОЛОГІЇ

УДК 2; 11; 21; 27-1
***Доповідь*: Конференція «Треті Уйомівські читання» – Одеський національний університет імені І. Мечникова – Філософський факультет – (Одеса, 3-4 квітня 2015 р.)**
***Публікація*: Уёмовские чтения I-IV (2013 – 2016): мат. научных чтений памяти Авенира Уёмова / Од. нац. университет им. И. И. Мечникова. Философский факультет – Одесса: Печатный дом, 2016 – 310 с. – сс. 137-150.**

Відомий радянський та український філософ і логік А. І. Уйомов розробляв також й метафізичні питання теології. Стаття має за мету з'ясувати, до якої теогностичної традиції – західної чи східної – він належав. Відповідь на це питання така. А. І. Уйомов, з одного боку, схилявся до вітчизняної філософсько-богословської традиції, якщо брати до уваги ті зміни, що в ній відбулися. Мова йде про поступовий перехід від агресивного несприйняття православними філософами та теологами «латинської вченості» з використанням нею аристотелівських праць та раціональною аргументацією. З іншого боку Уйомов також належав і до західної, раціональної парадигми теогносису, якщо тільки не брати до уваги ті модерні зміни в ньому, які були пов'язані з прийняттям майже ісихастського (феноменологічного, інтроспективного) методу нераціонального пізнання Бога шляхом внутрішнього споглядання і мовчання.
***Ключові слова**: метафізика, феноменологія, теологія, теогносис, західна богословська традиція, східна богословська традиція, українська релігійна філософія XVII-XVIII століть, А. І. Уйомов.*

У своїй «Метафізиці» [6] Авенір Уйомов, поряд з іншим, звернувся до теології, котру він визначив як істинну частину метафізики. До ключових теологічних питань ним були віднесені питання про сутність Бога та про докази Його буття. Проблема полягає у тому, за допомогою яких засобів ми можемо Його пізнати. Посилаючись на міркування Діонісія Ареопагіта про те, що Богові ми не можемо приписувати предикати, запозичені з повсякденного досвіду та наводячи його апофатичні підходи до визначення Всевишнього, А. І. Уйомов з положення богослова про те, що охопити Бога думкою неможливо, робить висновок про агностичний глухий кут, вихід з якого Діонісій вбачає в проведенні аналогії між усім сущим та Ним як Причиною всього цього сущого. Надалі наш філософ, використовуючи формульні записи, проводить аналіз трьох типів аналогії, що їх використовували у західній теології – аналогію «двох до третього», аналогію «пропорціональності» та аналогію «атрибуції» (ставлячи під сумнів статус аналогії «за відмінністю»). Затим він наводить відомі логічні докази буття Божого.

Таким чином, А. І. Уйомов у згаданій роботі звертається до двох антитетичних теогностичних парадигм – східної, православної, та західної, католицької. Але до якої з них він, власне, більшою мірою схиляється? Для відповіді на це *проблемне питання*, що є *метою* статті, я ставлю *завдання* показати еволюцію обох вказаних парадигм у межах дивергенційних та конвергенційних процесів.

Мова йде не про дивергенцію по лінії розмежування «ірраціональна – раціональна» теологія, тобто, між східною та західною її гілками, а про внутрішні процеси всередині обох парадигм, зокрема, про асиміляцію східною традицією базових принципів західного богослов'я, з одного боку, та про схожі, але протилежно спрямовані процеси руху у зворотному напрямку, котрі демонструє західний тип мислення, коли у ньому сталися революційні зміни, визначені усвідомленням як кризи європейської раціональності взагалі, так і європейських наук зокрема, результатом чого було звернення до таких принципів пізнання, які вже спираються на інтроспективні та феноменологічні процедури. Богословська феноменологія східної традиції дивним чином перегукується з феноменологічним поворотом західної філософії та, паралельно,

теології, що дозволяє визначати ці явища як певну конвергенцію обох колись радикально відмінних теогностичних парадигм, кожна з яких мала своє обґрунтування та контраргументацію, яких ми коротко розглянемо.

1. ***Чому знання про Бога не може бути раціонально-науковим? Латентна підстава ісихастських аргументацій.*** З приводу того, що ісихасти, гостро ворогуючи (греч. πολεμικά от πολέμιον – 'ворожнеча') з установкою західного богослов'я на те, що Бога можна осягнути засобами раціонально-філософського пізнання, в апологетичному аспекті можна сказати (певним чином реконструюючи методологічні засади <православ'я>) наступне. По-перше, будь-яке раціональне знання отримується у вигляді тимчасових мислених понятійних форм, термінів, котрі, як видно з самої їхньої назви, є терміновим, обмеженим у часі видом знання. Зміна одних тимчасових форм іншими через фальсифікацію попередніх веде до висновку, що старе, тепер спростоване (фальсифіковане) знання про Бога було невірним.

Це означає, що ми взагалі не маємо і не можемо мати про Нього істинного знання. Таке наше знання завжди є історично визначеним, котре з часом застаріває і тому відкидається. З огляду на те, що такої долі, судячи з усього, не здатні уникнути й теперішні наші <раціонально> оформлені знання про Бога, слід визнати, що ми, маючи про Нього (з позицій майбутнього) не автентичне знання, тим не менш натепер є самовпевнено переконаними, що ми все ж таки знаємо Бога в істині.

По-друге, специфіка поняттєво-раціональних дефініцій (рос. 'о-пределений') визначає те, що нескінчений предмет пізнання у теології даного ґатунку утискується у скінчені ('предельные') рамки, втрачаючи таке своє суттєве визначення, як безмежність. У декартівському розумінні Бога як досконалої істоти взагалі криється відома сучасна богохульська теза про «смерть бога», оскільки до-сконалий – це той, хто с-конав, закінчився, завершився (рос. 'совершенный' – 'завершённый'). Тут виникає проблема – як за допомогою обмеження (де-фініції), можна пізнати Того, хто не має ні кінця, ні начала, є передвічним та ін-фінітним)?

Далі, по-третє, за будь-яких обставин наші дефініції є суто нашими, сформованими під впливом і в межах нашого земного досвіду. Проте раціональні філософи-богослови без докорів сумління предикатують по відношенню до Бога такі ознаки, як існування, тоді як Він, за визначенням, не може існувати, оскільки існування, суще – це те, що, поєднуючи буття та ніщо, не має ознак безсмертя та вічності, завжди йде до кінця і рано чи пізно зникає. Більш того, Бог разом з цим стоїть над тим смислом, що його несуть у собі такі наші категорії, як буття та ніщо.

Нарешті, по-четверте, чи не найважливішою рисою «зовнішньофілософського» пізнання, взятого з боку застосовуваних процедур, є аналітика, тобто, за визначенням самого цього слова, процес уявного або справжнього розчленування складного об'єкта на частини для кращого його розуміння. Препарування об'єкту пізнання завжди постає як його омертвіння, ґвалтування та знищення. Враховуючи це, чи можемо ми ставити Бога як об'єкта пізнання на один рівень з лабораторною мишею?

Тим не менш подібний «прозекторський» підхід, втілений у сталих висловах на кшталт «розкрити (рос. 'вскрыть') проблему, питання, тему» тощо є для даного типу раціональності звичним. До того ж, беконівське гасло «Знання – сила» вказує на агресивну сутність даного типу пізнання, тому що той, хто володіє знанням про предмет, певним чином отримує владу (порівн. 'Володи-мир') і над самим цим предметом, владарює, панує над ним. Щодо Бога отримання знання про нього у такий агресивно-аналітичний спосіб, ще й у плані переваги (рос. 'превосходства') як оволодіння є цілковитим абсурдом.

2. ***Чи припустиме раціональне обґрунтування нераціонального пізнання? Внутрішня суперечність східного теогносису***. Традиційне східне раціональне обґрунтування теогнозису як нераціонального пізнання теж не є бездоганним, оскільки несе всередині своїх методологічних установок даної версії пізнання Бога, як на мене, явне протиріччя (яке можна вважати суттєвим моментом контраргументації західної філософсько-богословської думки) – адже тут раціонально обґрунтовується таке богопізнання, яке, зрештою, у підсумку має набути абсолютно нераціональних, неартикульованих та невербальних форм.

У даному випадку ми маємо очевидну методологічну складність, коли проголошена ідея про те, що Бог засобами раціонального осягнення пізнаним бути не може, аргументується саме у раціональний спосіб. Іншими словами, визнається, що Бог раціонально-вербально є незбагненим, але доводиться це саме у межах вербальної та раціональної аргументації з одночасним апофатичним, якщо не до-, то непридикативним визначенням самого предмету теогносису. У принципі, це стосується й полемічної складової східної теології. Осягнення Бога у мовчазності виключає будь-яке вираження сутності Бога у слові. Строго кажучи, ісихасти у відповідь на раціонально-вербальну аргументацію представників «зовнішньо-філософської» концепції богопізнання мали б були просто мовчати.

Одначе вони не мовчали, а активно відстоювали свою позицію саме у раціональний спосіб. Ця присутність у складі православної традиції раціональної складової, суцільно притаманної настільки нелюбимому нею західному типу філософсько-теологічної думки, що сила пристрастей у полеміці ісихастів відчувається й через стільки століть, і це свідчить про те, що «зерно грядущого розколу» було посіяне в цій традиції нею самою. Як це сталося у конкретній формі, розглянемо на прикладі україно-руської філософсько-православної думки.

3. ***Дивергентні процеси в еволюції україно-руської православної філософської думки: від ісихазму через Аристотеля до позитивної науки***. Українська (руська) богословсько-філософська думка як «правонаступниця» візантійської традиції, спочатку перебуваючи цілком у її межах, <проте> згодом почала все більше дрейфувати у бік раціонального західного богослов'я. Йдеться про радикальні трансформації всередині православної філософії та теології з поступовою відмовою від висхідних постулатів неможливості пізнання Бога засобами «зовнішньої» філософії та все більшим використанням аристотелівської філософії, котра колись вважалась православними вченими «псевдомудрістю».

Якщо дотримуватись логіки, а не історії цього процесу, тобто, не завжди звертати увагу на хронологію, то цей процес втілився у такі конкретні прояви. *Іван Вишенський* ще цілком відкидає «зовнішню» (світську) філософію Платона та Аристотеля, котра може завести нас до зла. Така філософія є суєтним мудруванням, що веде до захоплення неістинним фізичним світом, а це – духовна смерть. Для того, щоб цього не сталося, слід зректися «римського чванливого духу», котрий силу віри підмінює розсудливими доказами та умовисновками, і звернутися до «внутрішнього» духовного розуму.

Кирило Транквіліон-Ставровецький, так само йдучи за Діонісієм Ареопагітом, стверджував, що Бог є недоступним для людського розуму. *Стефан Зизаній-Тустановський* продовжує твердити, що філософія та науки є інструментом зваблення людей Антихристом. *Йов Борецький* гаряче закликав не шукати істин церкви і науки там, де мудрість істини підмінило аристотелево слово. Тісно пов'язаний з ідеями раннього ісихазму *Ісая Копинський* <спочатку> також не сприймав «латинство», яке замість того, щоб вчитися розуму від Святого Духу, спиралося на філософію «поганських любомудрів» Аристотеля, Платона та інших.

Але вже у *Мелетія Смотрицького* назріває внутрішній розкол через формальне заперечення та реальне сприйняття цього «язичеського любомудрія». Цілком приналежний традиції, він негативно ставився до філософії Піфагора, Платона та Аристотеля, проте в його творах ми вже бачимо логіко-дедуктивні виведення та інші операції, що їх розвивали схоласти західної гілки християнства.

Аналогічних впливів зазнали погляди й інших вітчизняних мислителів. Хоча, за києворуською традицією, мудрість несла в собі смисли премудрості божественної, софійної, *Хома Євлевич* вже пов'язує її з науками, філософським знанням та мистецтвом, тобто, дає їй світське, а не божественне тлумачення. Відповідні зрушення продемонстрував *Єлисей Плетенецький*, котрий створив план розвитку гуманітарних студій з метою проведення реформування українських монастирів за західноєвропейським зразком.

Розгортаючи культурно-освітню та філософську програму трансформації православної філософсько-богословської думки, *Захарія Копистенський* починає говорити про припустимість введення в теоретичний обіг творів давніх грецьких і римських мислителів з урахуванням здобутків усієї латинської теологічної вченості. *Ісая Копинський*, <змінивши свої погляди>, також не відкидав можливості синтезу християнства та античної філософії. На протилежній позиції, не поєднання, а розмежування філософії та теології, стояв *Іоаникій Галятовський*, котрий вважав, що, оскільки природні явища за допомогою теології пояснити неможливо, то віру і розум, теологію та філософію слід просто відокремити.

Розділенням філософії і теології за їхнім предметом переймався *Йосип Кононович-Горбацький*. Предметом філософії та природничих наук є реальні явища та речі, тоді як богослов'я має за свій предмет Бога. Відповідно, тим самим він підвищував статус філософської думки, котра, обмеживши свій предмет та вилучивши з нього проблему Бога (що є ще суцільно східним варіантом мислення), тим не менш, вже не виступає як служниця богослов'я, а має власні задачі та методи пізнання. Таким парадоксальним чином цей мислитель підійшов, фактично, до ідеї значущості європейського філософського типу мислення, але у власних, нетеологічних межах.

На такому ж розмежуванні наполягав й *Михайло Козачинський*, і хоча він не погоджувався з Аристотелем і схоластам у питанні про провідну роль форми у співвідношенні її з матерією (вони перебувають, за ним, у єдності), одначе сам факт розмірковувань термінами Стагирита і схоластики свідчить про його входження у проблемне коло західного типу філософствування.

Для *Інокентія Гізеля* філософія поставала як пізнання речей через природні причини, але, ще перебуваючи під сильним впливом православної традиції, він також говорив і про Бога як свобідну Причину. Таким чином виникала проблема – чи можна до обох цих причин застосовувати однаковий пізнавальний інструментарій – природний розум? Відповідь на це питання була позитивною – і наш речовий світ, і Бога ми, попри Його нефізичність, нематеріальність, нескінченість та досконалість, здатні цим розумом пізнавати, що було цілковитим відходом від ісихастських установок.

Утім, такі кроки давалися не без певних труднощів. Зокрема, *Лазар Баранович* за усталеною традицією ще вважав, що наш розум здатен до богопізнання через віру, пізнання самого себе й містичне споглядання, по суті, не визнаючи при цьому ролі «зовнішньої» філософії. Попри це, заклики до асиміляції латинської мудрості починають звучати у нашій богословській думці все сильніше, хоча іноді це, як у *Іоасафа Кроковського*, робиться досить обережно («Ми повинні йти за Аристотелем, але не сліпо»).

Пряме сприйняття західної філософії демонструють твори *Касіяна Саковича*, один з яких вже прямо називається «Аристотелеві проблеми, або Питання про природу людини». В його лекційному курсі тепер вже абсолютно чітко простежується відхід від притаманного нашій традиції неоплатонізму східних Отців Церкви та залучення до нього широкого кола західноєвропейських філософів – від Аристотеля, піфагорійців, стоїків до Авіценни, Альберта Великого та Томи Аквінського, а також новітніх мислителів. У річищі прогресивних тенденцій наукового мислення того часу він вже прямо ставить питання про необхідність експериментального пізнання. Теологічні складові знання він не відкидає, але вважає, що до трансцендентних сил, до Бога, ми маємо звертатися лише у тому випадку, коли наукового пояснення явищу чи процесу ми дати не здатні.

Лаврентій Зизаній-Тустановський також цілковито визнає та використовує натурфілософію Аристотеля. Безпосереднє запозичення аристотелівської тематики, зокрема, вчення про чотири причини та про душу, ми бачимо у *Стефана Яворського*. Природний розум він вважає Даром Божим, завдяки якому людина стає здатною пізнавати світ задля задоволення своїх потреб. Розум дає людині силу панування над «птицы небесные, звери і скоты земные».

Введенням до курсів Києво-Могилянської академії математики, фізики, логіки, геометрії, теорій Галілея та Коперника *Теофан Прокопович* показав цілковитий перехід у стандартах учености на західноєвропейські норми. Богословську систему він прагнув зробити такою, щоб вона не гальмувала, а сприяла розвиткові науки. Такі зміни, зрештою, призвели до того, що не тільки традиційна православно-філософська тематика, але й колись єретичний аристотелізм поступово уходять у тінь.

Георгій Кониський у своїх професорських курсах замість Аристотеля вже вводить найсучасніші для тієї доби провідні філософсько-наукові ідеї Нового часу та раннього Просвітництва, піддаючи критиці не тільки авторитетів Святого Письма, але й самого Аристотеля. На місце Бога як суб'єкта продуктивних змін він поставив, як і французькі матеріалісти, природу, природну причину, коли замість волі Божої зміни у світі розумілися як такі, що викликані законами природи. І лише тоді, коли філософія та наука виявляються нездатними виконувати пояснювальну функцію, він, <як і К. Сакович>, допускав звернення людей до Бога.

Таким чином, ми бачимо, що трансформація православно-богословської традиції у продовжувачки візантійської вчености – україно-руській філософсько-теологічній думці, полягала у поступовому відході від канонів східного типу мислення та у все більшому схилянні до західноєвропейських раціональних установок з наступною заміною метафізичних конструкцій на позитивно-наукові. Організаційно це відбулося із закриттям на початку XIX-го ст. Києво-Могилянської академії з утворенням на її базі Київської духовної академії та, трішки згодом, Університету Св. Володимира, завдяки чому теологія та філософія разом з природничими науками інституційно відокремились одне від одного. Процес дивергенції всередині православної богословської традиції на лінію з її подовження та на лінію асимільованого західного філософського раціоналізму завершився.

4. ***Дивергентні процеси західної філософсько-богословської традиції – від спроб раціонально-логічного аргументування теологічних питань до гасла «Про що не можна говорити, про те слід мовчати».*** Протилежний щодо східної богословсько-філософської традиції дрейф ми спостерігаємо у західній думці – тут орієнтація на зовнішній світ та переконаність у тому, що не тільки тварний Божий світ, але й самого Творця можна осягнути за допомогою розуму у його раціонально-логічних формах змінюється на «обернення» пізнавальних налаштувань «всередину»

суб'єкта пізнання з одночасним переглядом евристичних можливостей раціональності в узвичаєному сенсі цього слова.

Зазвичай усвідомлення кризи європейської раціональності пов'язують з доповіддю Е. Гуссерля «Криза європейського людства і філософія», яку було прочитано у Відні у травні 1935 року та роботою, написаною на підставі цієї доповіді «Криза європейських наук і трансцендентальна феноменологія». Констатація кризового стану європейського існування та культури внаслідок математизації науки та підміни речей їхніми моделями і домінуванням кількісних методів у Новий час внаслідок забуття життєвого світу, якому наука стала чуждою, супроводжувалась у нього окресленням шляхів виходу з цієї кризи завдяки подоланню прірви, що утворилась між життям та розумом.

Насправді сигнал про такий стан речей був даний значно раніше. Чи не перша його фіксація належить ще К. Марксу, котрий зазначав, що метафізика XVII-го століття ще містила у собі позитивний, земний зміст, але згодом матеріалізм стає ворожим людині, а «чуттєвість втрачає свої яскраві фарби і перетворюється на абстрактну сутність геометра». Реакцією на це було виникнення різних ірраціоналістичних течій у західній філософії у XIX-му ст., що визначалося розчаруванням в ідеалах Просвітництва, коли людину, як вважалося, можна зробити кращою завдяки «просвічуванню» темних сторін її натури світлом розуму, через що все погане у людини мало б зникнути, як зникає пітьма ночі із появою сонячного сяйва. Виявилося, що навіть засвоєння «розумних» принципів не дає гарантій щодо того, що люди насправді ними керуватимуться, що ці принципи терплять поразку у змаганні з глухими людськими волiннями до життя чи влади або з лібідозним чи мортидозним інстинктами тощо.

До цього додалось усвідомлення кризи фаустівської європейської культури через констатацію того, що не можна прагнути отримати знання за будь-що, тому що ціна за це – безсмертна душа людини – є абсолютно неприйнятною. По суті, це було визнанням більшої важливості душі порівняно з розумом, у тому колі – й в їхніх пізнавальних функціях, що вже відповідало східній традиції, де продаж душі дияволу в обмін на раціональне знання була взагалі неможливою визначально.

Коли європейський раціоналізм було явно дискредитовано, до яких джерел та методологічних засад мали б апелювати мислителі Заходу в умовах, коли ситуація стала безальтернативною? Цілком виправдано у пошуках підвалин своїх теоретичних антикризових установок вони звернулися до позараціональних та передраціональних основ свідомості, до діставання шляхом «розуміння як вживання» тих її невимовних базових глибинних смислів, яких раціоналізм обгортав у предикативно-вербальну форму, чим відразу закривав до них доступ. І «лише коли дух з наївної спрямованості назовні» повернувся «до себе самого» і залишився «з самим собою», він зміг «задовольнитися» (Е. Гуссерль).

Тому немає нічого дивного у тому, європейська філософія потягнулася до тієї традиції, котра заперечувала чисто розумове осягнення людиною світу, оскільки в ньому панує не корелятивна розуму корисливо-технічна раціональність, а система духовних цінностей та смислів, у центрі котрих стоїть велична постать Бога.

За Світланою Коначевою, М. Гайдеґґер, починаючи з деструкції грецької філософської понятійності та повертаючи теологію до ранньохристиянських витоків, виступає як релігійний мислитель, для якого важливе значення мають шлейєрмахерівські роздуми про *нездатність розуму* стати засобом осягнення релігійного виміру життя, а сам Абсолют (Бога) необхідно розуміти *незалежно від теоретичних визначень* та оцінок (курсив мій – О. К.) [3, сс. 167, 168, 169]. Ця ж дослідниця відмічає, що філософська думка Гайдеґґера має теологічні витоки, коли він рухався

від католицького антимодернізму до феноменології релігії, в рамках чого відбувався інституційний розрив з католицизмом і поступове розведення філософії і теології.

Реалізуючи загальну феноменологічну програму, сам Гуссерль більшою мірою займався логічними проблемами (хоча за пізнього періоду він, як примітила у передмові до статті Е. Штайн Неллі Іванова-Георгієвська, недвозначно визначає трансцендентальну суб'єктивність як таку, що має риси Божественного абсолюту), тоді як «своєму улюбленому студенту», Гайдеґґеру, він залишив феноменологічну розробку наук про дух та феноменологію релігії як «феноменологічну розробку містичної і морально-теологічної літератури», що проявилось у зверненні останнього до містицизму, зокрема, Й. Екхарта [3, с. 167].

Попри цей розворот європейської традиції до феноменології релігійного, притаманна східній думці суперечність між установкою на нераціональне осягнення Бога та раціональними засобами обґрунтування цього осягнення у західній теологічній філософії відсутня. Навіть у межах теогностичних міркувань М. Гайдеґґера, який стверджував, що лише у світі сутності божественності можна помислити та сказати, що має називатися словом «Бог» («Лист про гуманізм»), ми цієї суперечності не бачимо – якщо про Бога можна дещо висловити, то й обґрунтування даної позиції також припускає вербальну форму.

Утім, тут не можна ігнорувати певну проблему, яку сучасний німецький католицький філософ К. Хеммерле сформулював, розуміючи під мисленням передусім «раціонально обґрунтовану категоріальність», так: «Як слід мислити священне, щоб священне було свято для мислення?» [цит. за: 5, с. 29]. Тобто, осмислення священного можливе і без ставлення до нього як до священного, але воно при цьому, втрачаючи свою сакральну значущість, стає «не зовсім» тим предметом мислення, який попередньо мався на увазі, і це, зрештою, виводить західну традицію на пошуки нераціональних засобів його осягнення.

Чи не через це, як зауважила С. Коначева, Гайдеґґер показує обмеженість наукового, суто теоретичного вивчення релігійного досвіду – розуміння релігійних феноменів «не означає раціоналізування, розкладання переживання на його логічні компоненти».

Святе, вважає Гайдеґґер, не може розумітися як теоретична ноема (тобто, як змістовно даний у мисленні смисл святого з усіма його предикатами – О.К.), але зводити його до чистої ірраціональності він теж не хоче – пише вона [3, сс. 168-169]. Слід зазначити, що певні «зародки» дивергенційного процесу (як наростаючої відмінності між раціонально-експлікуючим та розуміючо-схоплюючим підходами) всередині західної філософської та теологічної думки мали місце доволі давно, внаслідок чого відмова від суто раціональних настанов в ній після усвідомлення кризового стану європейської науки та європейської раціональності в цілому не може бути розцінена як радикальний розрив «зв'язку часів».

Неспроможність раціонально-вербального мислення схопити сутність деяких предметів умоглядного розгляду констатував ще Августин Блаженний. Ставлячи питання про сутність часу, він відповідав, що якщо його про це ніхто не запитує, то він знає, що таке час, але якби він захотів пояснити комусь словами, чим він є, то він нічого не зміг би сказати. Тут Августин ясно говорить про те, що спроба вербалізації певного допредикативного знання зупиняється вже на початку цієї процедури: нераціонально знаний сенс не піддається логічно-раціональній (мовній) експлікації. Але це не означає, що замість знання ми маємо незнання, що ми не знаємо, що таке час – Августин прямо говорить про те, що він про час знає, але на довербальному, допредикативному рівні.

Колізії ірраціонального та раціонального в еволюційній ретроспективі західної традиції видно, зокрема, ще й у її ставленні до інтелектуальної інтуїції. За Августином, знання, що вони перебувають від Бога у наші душі, без світла, <без> благодаті угледіти неможливо.

Спочатку вважаючи раціональне мислення вищою цінністю, Августин, зрештою, зізнається, що його захоплення філософією в минулому було перебільшеним. Картезій переосмислює августинівське «когіто» суцільно на засадах «природного світла розуму», інтелектуальної інтуїції, доповнюючи це ще й абсолютно не інтуїтивними методологічними правилами пізнання. За Спінозою, Бог піддається пізнанню або через містичне одкровення, або через раціональні припущення – останнім він однозначно надає перевагу. У цілому це визначило зсув предмету дослідження у вигляді ланцюжка «Бог – Бог=Природа – Природа».

Такий погляд на інтелектуальну інтуїцію (споглядання) був притаманний всій раціоналістичній філософії Нового часу та німецький класиці, але у наші часи полюси помінялися – вона стала співвідноситися з нераціональною, або надрозумовою здібністю пізнання, попри те, що містичний варіант пізнання в Європі ніколи не зникав (Й. Гаман, Й. Якобі), хоча і в раціональній філософії зберігалася думка, що реальне існування речей дане нашій свідомості безпосередньо (Д. Г'юм).

З цього випливає, що відмова від беззастережної віри у силу людського розуму втілилась, зрештою, в оберненні західної філософії з орієнтації на зовнішній світ на глибини самої свідомості, хоча якісь суттєві відповідності новонародженої феноменології можна зустріти й в давніх раціоналістично налаштованих західних ученнях, які найбільшою мірою репрезентують дану традицію.

Про це з усією переконливістю свідчить сконструйований Едітою Штайн предметний «діалог» Томи Аквіната і Е. Гуссерля, коли перший прямо засвідчує, що визнання схоластики та феноменології у корені відмінними є поверхневим, і тому вони мають погодитися один з одним у тому, що прозріння сутності мисленням у широкому значенні не суперечить мисленню, якщо під розумом (intellectus) ми матимемо на увазі здатність розуміння, а не ту карикатуру, на яку його перетворили як раціоналісти, так і їхні противники [8, сс. 386, 388].

Слід сказати, що навіть всередині нетеологічної феноменології по відношенню до відтворюваного смислу в ній зберіглась дихотомія допредикативного та предикативного (вербального) досвіду, сторони якої репрезентують відповідно Гуссерль та Гайдеґґер. На думку Вахтанґа Кебуладзе, різні варіанти феноменології «…відрізняються один від одного саме через визнання або невизнання допредикативного досвіду. Гуссерль намагається оперти весь свій феноменологічний проект на чисте споглядання, що не є опосередкованим жодними емпіричними, зокрема, мовними чинниками. Герменевтика натомість указує на той факт, що будь-який досвід опосередкований мовою як універсальною структурою людського буття» [2, с. 302].

З цього […] <можна зробити> ще один висновок. Не дивлячись на позірну близькість гуссерліанського варіанту феноменології до традиційного східного схоплення предмету без надання йому певних предикативних визначень (вважають, що він мав вплив навіть на неопаламізм), він все ж таки стоїть далі від цієї традиції саме через збереження установки на провідну роль суб'єкта у цьому процесі.

Як зазначає В. Кебуладзе, ми, на думку Е. Гуссерля, маємо «віднайти механізми конституювання цих понять у самому досвіді свідомості, не вдаючись при цьому до примітивного емпіризму та до натуралізації розуму, адже це знову б означало наївну метафізику, в якій трансцендентним досвіду свідомості постає вже зовнішній природний світ» [2, с. 307]. Цей аргумент, судячи з усього, зберігав би свою дієвість за умов, коли

предметом феноменологічно-релігійного досвіду постали б не внутрішні горизонти свідомості, а Буття чи трансцендентний Бог.

Натомість Гайдеґґер у пошуку самоявлених смислів робить акцент саме на їхньому самоявленні – нехай і у вигляді розкриття сутності буття через мову, поезіс, оскільки мова є мовою самого буття, де *річ рече* (рос. *вещь вещает*), через що цитовану вище думку В. Кебуладзе слід підкоригувати шляхом вилучення слова «людського» у вислові «людського буття» (якщо мова йде про Буття, тотожне з Богом).

При цьому слід зазначити, що, як зауважує С. Коначева, у самого М. Гайдеґґера у різні періоди Бог то зближується з цілісністю сущого, то, навпаки, починає розумітися як Такий, що не має стосунку ні до сущого, ні до Буття як такого, стаючи швидше способом «прояви» (Vor-schein) Буття.

Пізніше Бог постає у нього як суще, котре одночасно відповідне апріорним онтологічним структурам, в яких Він відкривається і тлумачиться у своєму бутті [4]. В останньому варіанті Бог як спосіб прояви Буття, що відкриває Себе через онтологічні структури, Сам розповість нам про все, тільки слід вслухатися та вжитися у це Буття, а не виставляти ся радикальним суб'єктним антиподом божественної буттєвості. Мова не повідомляє про Буття, вона сама є буттям – зазначає Михайло Епштейн у статті «Слово та мовчання у російській культурі» [9], оскільки Бог «єсть слово».

За великим рахунком, в обох випадках навіть за цих обставин традиційний західний раціональний підхід тут зберігається – у Е. Гуссерля інтенціональним предметом є те, що конституюється структурованим мисленням (він шукає «механізми конституювання понять у самому досвіді свідомості»), у М. Гайдеґґера, як і у його опонента, й мови не може йти про «феноменологію містики», котрої, як вважав він, «слід стерегтися» і котра є наслідком деградації істинної наукової феноменології до аморфності, легковажності та скороспілості у супроводі галасу і публічного скандалу у філософії [7, с. 347].

Як бачимо, такий досвід, який є «незнанням, вищим за знання» (Г. Палама), не дивлячись на всі наближення феноменологів до східної традиції, відкидається з раціоналістичних позицій і розцінюється як деградація автентичної феноменології.

Разом з тим у сучасній філософії раціональному осмисленню почала піддаватися і та зовнішня форма невербального розуміння божественних смислів, котра становила одну з найсуттєвіших рис ісихазму – безмовність, зацікавлення якою можна пояснити у вигляді запитання «Якщо слів немає – то що є?» з поширенням цього запитання і на нетеологічні області знання та культуру.

Усвідомлення того, що «Про що не можна говорити, про те слід мовчати» [1, 6.54] є одночасно як визнанням наявності таких сфер знання, де «зовнішні» логіко-філософські методи не діють, так і констатацією тієї обставини, що «мовчати» не означає «не розуміти».

З огляду на дані обставини на *висновок* можна твердити, що А. І. Уйомов, належав до раціоналістичної метафізично-теологічної традиції, але як до вітчизняної – з огляду на її дрейф у бік раціональної теології та філософії, так і до західної, […] <хоча, втім>, тільки <до> періоду її теоретично-схоластичного розвитку, тоді як сучасні її зближення зі східними налаштуваннями на осягнення божественних та метафізичних смислів через феноменологічні процедури, котрі, тим не менш, не призвели до відмови в ній від загальної раціоналістичної установки, ним не приймались. Іншими словами, А. І. Уйомов схилявся до вітчизняної філософсько-богословської традиції, якщо брати до уваги зміни, що відбулися в ній, та – до західної, якщо на її новочасні повороти не зважати.

Література

1. **Вітгенштейн Л.** Tractatus logico-filosoficus. Філософські дослідження – К.: Основи, 1995 – 311 с.
2. **Кебуладзе В.** Місце і роль твору Едмунда Гуссерля «Досвід судження» у розвитку феноменологічної філософії. Передмова перекладача // **Δόξα / Докса**: зб. наук. праць з філософії та філології – Вип. 14 – Німецька феноменологічна традиція в філософії, гуманітаристиці та культурі – Одеса: ОНУ ім. І. І. Мечникова, 2009 – 424 с. – сс. 299-311.
3. **Коначева С.** От феноменологии религии к фундаментальной онтологии // **Δόξα / Докса**: зб. наук. праць з філософії та філології – Вип. 14 – Німецька феноменологічна традиція в філософії, гуманітаристиці та культурі – Одеса: ОНУ ім. І. І. Мечникова, 2009 – 424 с. – сс. 165-175.
4. **Коначева С. А.** Феноменология и теология в ранних работах Хайдеггера // **Сайт** філософського факультета РГГУ http://spf.ff-rggu.ru/prepod/konacheva_s_a/ fenomenologiya_i_teologiya/
5. **Пылаев М. А.** Философская феноменология священного К. Хеммерле // **Вестник** православного Свято-Тихоновского гуманит. ун-та – Т. І. Богословие. Философия – 2009 – Вып. 4 (28) – сс. 29-43.
6. **Уемов А. И.** Метафизика. Учебное пособие – Одесса, Астропринт, 2010 – 258 с.
7. **Хайдеггер М.** Онтология (герменевтика) фактичности. Часть вторая. Феноменологический путь герменевтики фактичности // **Δόξα / Докса**: зб. наук. праць з філософії та філології – Вип. 14 – Німецька феноменологічна традиція в філософії, гуманітаристиці та культурі – Одеса: ОНУ ім. І. І. Мечникова, 2009 – 424 с. – сс. 342-359.
8. **Штайн Э.** Что такое философия? Разговор Эдмунда Гуссерля и Фомы Аквинского // **Δόξα / Докса** – Зб. наук. праць з філософії та філології – Вип. 14 – Німецька феноменологічна традиція в філософії, гуманітаристиці та культурі – Одеса: ОНУ ім. І. І. Мечникова, 2009 – 424 с. – сс. 372-394.
9. **Эпштейн М.** Слово и молчание в русской культуре // «**Звезда**», 2005 – № 10 – сс. 202-222.

A. I. UYOMOV AND THE METAPHYSICS OF THEOLOGY

The famous Ukrainian philosopher and logician A. I. Uyomov also developed metaphysical questions of theology. The article aims to find out to which theognostic tradition – Western or Eastern – he belonged. The answer to this question is as follows. A. I. Uyomov, on the one hand, was inclined to the Eastern philosophical and theological tradition, if we take into account the changes that have taken place in it. We are talking about a gradual transition from the aggressive rejection of «Latin scholarship» by Orthodox philosophers and theologians to the use of Aristotelian works and rational argumentation. On the other hand, Uyomov also belonged to the Western, rational paradigm of theognosis, except for those modern changes in it that were associated with the adoption of an almost hesychastic (phenomenological, introspective) method of irrational knowledge of God through inner contemplation and silence.
Key words: *metaphysics, theology, theognosis, western theological tradition, eastern theological tradition, Ukrainian religious philosophy of XVII-XVIII centuries, A. I. Uyomov.*

References

1. **Wittgenshtein L.** (1995) *Tractatus logico-filosoficus*. Filosofs`ki doslidzhennya – *Osnovy*, Kyïv – 311 p.
2. **Kebuladze V.** (2009) *Misce i rol` tvoru Edmunda Gusserlya «Dosvid sudzhennya» u rozvy`tku fenomenologichnoyi filosofiyi. Peredmova perekladacha* [*The place and role of Edmund Husserl's work The Judgment Experience in the Development of Phenomenological Philosophy. Foreword by the translator*] // **Δόξα / Doksa** – Zb. nauk. pracz` z filosofiyi ta filologiyi ; Nimecz`ka fenomenologichna trady`ciya v filosofiyi, gumanitary`sty`ci ta kul`turi – Vy`p. 14 – *ONU*, Odesa, 2011 – 424 p. – pp. 299-311.
3. **Konacheva S.** (2009) *Ot fenomenologii religii k fundamental`noj ontologii* [*From the Phenomenology of Religion to Fundamental Ontology*] // **Δόξα / Doksa** – Zb. nauk. pracz` z fi`losofi`yi ta fi`logi`yi ; Ni`mecz`ka fenomenologi`chna tradiczi`ya v fi`losofi`yi, gumani`taristiczi` ta kul`turi` – Vy'p. 14 – *ONU*, Odesa – 424 p. – pp. 165-175.
4. **Konacheva S. A**. (2010) *Fenomenologiya i teologiya v rannikh rabotakh Hajdeggera* [*Phenomenology and Theology in Heidegger's Early Works*] // **Sajt** fi`losofs`kogo fakul`teta RGGU http://spf.ff-rggu.ru/prepod/konacheva_s_a/ fenomenologiya_i_teologiya/
5. **Py`laev M. A.** (2009) *Filosofskaya fenomenologiya svyashhennogo K. Khemmerle* [*K. Hemmerle`s Philosophical Phenomenology of the Sacred*] // **Vestnik** pravoslavn. Svyato-Tikhonovskogo gumanitarn. un-ta – T. I. Bogoslovie. Filosofiya – Vy`p. 4 (28) – pp. 29-43.
6. **Uemov A. Y.** (2010) *Metafy`zy`ka* [*Metapisics*] Uchebnoe posoby`e – *Astropry`nt,* Odessa – 258 p.

7. **Heidegger M.** (2009) *Ontologiya (germenevtika) faktichnosti. Chast` vtoraya. Fenomenologicheskij put` germenevtiki faktichnosti* [*Ontology (Hermeneutics) of Factuality. Part two. The Phenomenological Path of Factual Hermeneutics*] // **Δόξα / Doksa** – Zb. nauk. pracz` z fi`losofi`yi ta fi`logi`yi ; Ni`mecz`ka fenomenologi`chna tradiczi`ya v fi`losofi`yi, gumani`taristiczi` ta kul`turi` – Vy`p. 14. – *ONU*, Odesa – 424 p. – pp. 342-359.
8. **Stein E.** (2009) *Chto takoe filosofiya? Razgovor E`dmunda Gusserlya i Fomy` Akvinskogo* [*What is a philosophy? Conversation of Edmund Husserl and Thomas Aquinas*] // **Δόξα / Doksa** – Zb. nauk. pracz` z fi`losofi`yi ta fi`logi`yi ; Ni`mecz`ka fenomenologi`chna tradiczi`ya v fi`losofi`yi, gumani`taristiczi` ta kul`turi` – Vy`p. 14 – *ONU*, Odesa – 424 p. – pp. 372-394.
9. **Epstein M.** (2005) *Slovo y` molchany`e v russkoj kul`ture* [*Storytelling and silence in Russian culture*] // **Zvezda** – # 10 – pp. 202-222.

А. И. Уемов и метафизика теологии

Статья написана по материалам доклада на ежегодной конференции in memorium известного украинского философа и логика А. И. Уемова, который интересовался также метафизическими вопросами теологии. Ее цель заключается в том, чтобы выяснить, к какой из двух теогностической традиций – западной или восточной – он в этих своих исканиях принадлежал. В работе рассмотрены вопросы о том, почему знание о Боге не может быть рационально-научным (латентные основания исихастских аргументаций), возможно ли рациональное обоснование нерационально познания (внутреннее противоречие восточного теогносиса), а также дивергентные процессы в эволюции украинской православной философской мысли XVII-XVIII веков (от исихазма через Аристотеля к положительной науке) и противоположные по содержанию дивергентные процессы в западной философско-богословской традиции – от попыток рационально-логического аргументации теологических вопросов к феноменологии религии и лозунгу «о чем нельзя говорить, о том следует молчать» (Э. Гуссерль, М. Хайдеггер, Л. Витгенштейн). Принятие во внимание этих процессов приводит к выводу, что ответ на поставленный вопрос невозможно найти без учета дивергентных и конвергентных трансформационных процессов внутри этих двух христианских богословских доктрин. Речь идет не о дивергенцию по линии разграничения «иррациональная – рациональная теология», то есть, не между восточной и западной ее ветвями, а о внутренних процессах в рамках каждой из обеих данных парадигм. В восточной традиции, в частности, в украинском православном богословии, наблюдался постепенный отказ от агрессивного неприятия «латинской учености» с ее опорой на аристотелизм и введение в теологический дискурс не только произведений Стагирита, но и рационального обоснования богословских проблем. Противоположно направленные процессы происходили в западном типе мышления, которые коснулись и теологии, когда в нем произошли революционные изменения, определенные осознанием как кризиса европейской рациональности вообще, так и европейских наук в частности, результатом чего было обращение к таким принципам познания, которые стали уже опираться на интроспективные и феноменологические процедуры, довольно близкие к исихазму. Богословская феноменология восточной традиции удивительным образом перекликается с феноменологическим поворотом западной философии и, параллельно, теологии, что позволяет определять эти явления как некую конвергенцию двух когда-то радикально отличающихся теогностичних парадигм, каждая из которых имела свое обоснование и контраргументацию. С учетом этого ответ на поставленный в статье вопрос заключается в том, что А. И. Уемов принадлежал как к отечественной богословской традиции – учитывая ее дрейф в сторону рациональной теологии и философии, так и к западной, хотя, впрочем, только к ее теоретически-схоластичному периоду, тогда как современное ее сближение с восточными установками на постижение божественных истин и метафизических смыслов через феноменологические процедуры (которые, тем не менее, не привели к отказу в ней от общей рационалистической установки) ним не принимались. Иными словами, А. И. Уемов склонялся к отечественной философско-богословской традиции, если учитывать произошедшие в ней изменения, и – к западной, если ее современные повороты не учитывать.
***Ключевые слова**: метафизика, теология, теогносис, западная богословская традиция, восточная богословская традиция, украинская религиозная философия XVII-XVIII веков, А. И. Уемов*

WAS FÜR EINES? «РІЧ» ТА «ВЛАСТИВІСТЬ» У ФІЛОСОФІЇ Г. ГЕГЕЛЯ ТА «ОДНЕ» ЯК ЛОГІКО-ФЕНОМЕНОЛОГІЧНИЙ ПОПЕРЕДНИК КАТЕГОРІЇ «РІЧ»

УДК 1; 11; 111; 111.8; 16; 122/129
***Доповідь*: Уйомівські читання V (2017): Наукові читання пам'яті Авеніра Уйомова – Одеський нац. ун-тет ім. І. І. Мечникова. Філософський факультет – (Одеса, 4-5 квітня 2017 р.)**
***Публікація*: Уёмовские чтения V (2017): мат. Научных чтений памяти Авенира Уёмова / отв. ред. К. В. Райхерт; Философ. ф-т ОНУ им. И. И. Мечникова – Одесса, 2017 – 72 с. – сс. 22-27.**
http://www.philosof.onu.edu.ua/newsite/conference/uemov_5.htm

У статті показано, що «одне» є важливим моментом розвитку пізнання. Неможливо з'ясувати кількісні, якісні, сутнісні визначеності того, що попередньо не було б визначене як деяке одне, котре до цього ще перебувало у аморфному мерехтінні плинної чуттєвої континуальності. Для таких визначень необхідно зупинити цю плинність, зафіксувати її як сталий, тотожній собі, нехай поки що у вкрай відверненій, абстрактно-бідній формі, фрагмент буття, що має очевидні границі. Одначе оскільки стійкість та сталість на цьому етапі пізнання категоріально закріпити ще нема чим, то формується скудне за своїм змістом категоріальне утворення – категорія «одне», котре задає просторово-смислові кордони предмету майбутнього змістовного пізнання.
Ключові слова: *метафізика, категорії як форми пізнання, категорія «річ», категорія «одне», Гегель, В. І. Шинкарук, А. І. Уйомов.*

У третьому параграфі Вступу до першого тому своєї «Енциклопедії філософських наук» [3, с. 87] Гегель зазначав, що кожна людина мислить категоріями, але у повсякденній свідомості більшість людей використовує їх несвідомо. Категорії мислення є результатом тривалого розвитку діяльного світоперетворення, коли, приміром, з «*тут*», «*там*», «*близько*», «*далеко*» сформувалася категорія *простору* як такого. Задача філософії, за Гегелем, полягає у тому, щоб «виколупати» ці категорії як «чисті» форми думки з безпосереднього предметно вираженого змісту та рухатися у них, що для буденної свідомості достатньо складно, через що філософському мисленню слід спеціально вчитися – хоча всі люди мають руки, але не всі вміють вигаптовувати за їхньою допомогою чоботи; і хоча всі люди мислять, але не всі люди здатні рухатися у *чистих визначеннях думки*.

По ходу свого розвитку, на певній стадії пізнання, предмет нашого знання починає розумітися як «річ», чому відповідає певна поняттєва форма. «Річ» як знання про деякий об'єкт відповідає певному етапові у розвитку пізнання. Це поняття має як попередників, бідніші поняття, так і «наступників», більш багаті поняття, що формуються на подальших, розвинутих пізнавальних фазисах. Таким стадіям, за Гегелем, відповідають певні сходинки розвитку самої свідомості – *чуттєва* свідомість, *перцептивна* (die Wahrnehmung; рос. «воспринимающая») та *розсудкова* свідомість. На першій стадії предмет пізнання фіксується у вигляді розрізнених чуттєвих феноменів, на другій наша свідомість має справу з речами, а на третій – з явищами [тут і далі див.: 2, розділ «Свідомість»].

Між тим дослідники категорії «річ», зокрема, А. І. Уйомов, начебто «перестрибують» через форми мислення, що передують категорії «річ», відразу звертаючись до останньої. У цьому немає нічого такого, що мало б викликати нарікання, адже вони предметом свого розгляду обрали саме «річ». Одначе тут виникає *проблемне питання* – як співвідносяться між собою категорії «річ» та її попередники, зокрема, категорія «одне», і чи не може це «одне» якимось чином мати відношення до дефініції «речі» на якомусь етапі визначення останньої?

Тому *метою* цих тез буде прояснення ролі та значення категорії «одне» як логіко-феноменологічного «попередника» категорії «річ». Аналіз праці А. І. Уйомова [6],

показав, що «одне» імпліцитно використовується ним у процесі аналізу 1) ототожнення однакових речей; 2) при тотожності екземплярованих речей, які абсолютно ідентичними одна з одною, як одні з багатьох; 3) при метаморфозах однієї речі при збереженні її собітотожності, як інваріант перетворень. І таке «не виколупане» вживання «одного» є загальнопоширеним. Очевидно, що у всіх цих випадках розумова форма «одне» проявляє себе як певний етап у пізнані речей. Свою *задачу* (у розвиток положень, що їх викладено у [4, 5]) я вбачаю у тому, щоб показати, як у своїх працях Г. Гегель «виколупував» дану категоріальну форму з її предметно-змістовного стану.

Про «одне» як форму мислення Гегель у великій «Логіці» у розділі «Одне та множина» пише так: «Одне» є простим співвідношенням для-себе-буття з самим собою, у якому моменти цього для-себе-буття збіглися і в якому для-себе-буття має тому форму безпосередності, а його моменти стають наявно сущими. «Одне» взагалі є у самому собі; це його буття не наявне буття, не визначеність як співвідношення з іншим, не властивість. Як співвідношення негативного з собою, «одне» є процесом визначення, а як співвідношення з собою воно постає як нескінченне самовизначення [Тут і далі виклад за: 1].

Першою формою свідомості, за Гегелем, є *безпосередня почуттєва достовірність*, котра зупиняється на стадії фіксації якоїсь окремої ознаки того, що дане у почутті, наприклад, якщо воно є «білим», то далі чуттєва достовірність не йде: вона нічого, окрім цієї «білизн**и**» не бачить, більш того, ця кольорова визначеність начебто «провисає у повітрі», оскільки прив'язаність її до певного «субстрату», носія, ще відсутня, і причина цього криється у тому, що на даному рівні свідомість ще не здатна зафіксувати просторові кордони того, що дане нам просто як колір (не *щось* «біліє», а просто «білiється»), і, тим більше, не в змозі «домислити» наявність за цим чуттєво даним кольором його носія. На рівні ж сприйняття ми з'ясовуємо просторові кордони дечого такого (сіль), що, окрім «білизни», має ще й солоний смак та кристалічну структуру, і фіксуємо ці властивості вже як такі, що належать *одній* речі, хоча ці її чуттєво дані властивості самі по собі не пов'язані одна з одною та виключають одна одну.

За Г. Гегелем, буття має у собі опосередкування (приміром, структура солі визначає її смак та колір – О. К.), але оскільки воно виражає це у своїй безпосередності, то воно є деякою розрізненою, визначеною властивістю (колір і смак – розрізнені властивості – О. К.). Тим самим встановлюється багато таких властивостей, кожна з яких постає негативною властивістю інших. Ці визначеності суть властивості, котрі суть властивості завдяки дефініції, доданій пізніше, – і вони співвідносяться з самими собою, залишаючись байдужими одна до одної.

Про цю обопільну байдужість властивостей Г. Гегель говорить так: ця сіль є одноразово-простим «тут», але рівночасно вона є багаторазовою – вона біла, а також гострого смаку, а також кубічної форми, а також певної ваготи тощо. Усі ці багаточисельні властивості суть у деякому простому «тут», жодне з них не має іншого «тут», одначе, разом з тим, хоча вони і не розділені відмінними «тут», вони не впливають одна на одну – біле не впливає на кубічне та не змінює його, а обидві ці властивості не впливають на гостроту смаку тощо.

Отже, проблема полягає у тому, завдяки чому ми відносимо різні, відмінні, байдужі одна до одної властивості до *однієї* речі, а не до багатьох <відмінних> речей. І ще одна *проблема* формулюється у запитанні, чи можливе це «збирання» окремих та взаємовиключних властивостей у щось таке, що притаманне *одній* речі (слова «одна» та «річ» тут є, як побачимо далі, ключовими) на чуттєвому рівні свідомості, де дано лише безпосередню достовірність? Адже Гегель зазначав, що безпосередня достовірність

не дає нам істину, оскільки «її істина – це загальне», а на цьому рівні ми можемо сприймати лише дане нам у почуттях «оце».

Першим етапом такого «збирання» є усвідомлення того, що те, що ми сприймаємо як колір, смак, форму, існує, адже констатація існування чогось відбувається у відповідному розумовому «супроводі». Як пише В. І. Шинкарук, буття – це перша форма думки, в якій осягається предмет [7, с. 121]. У межах чуттєвої свідомості предметом було те, що суб'єкт пізнання, наше «я», «бачило», «чуло», «смакувало» тощо.

Про те, що саме це було, дана свідомість не могла сказати нічого, окрім того, що воно «єсть», і єсть «тут» і «тепер», оскільки це було тим, що відчувалося, тобто, таким, чого не можна передати словами (колір, смак можна лише відчувати, а виразити у визначеннях думки яким є, приміром, білий колір, неможливо). Коли ж об'єктивний зміст суб'єктивного відчуття виражено у визначеннях думки, то це вже не відчуття, а властивості, якими є «біле» взагалі, «гірке» взагалі тощо. Але властивості тому й є властивостями, що вони властиві дечому, а саме, дечому *одному*, і цим «одним», зрештою, є те, що згодом визначається як *річ* [7, с. 122].

Тобто, об'єктивовані відчуття постають вже як виразні властивості дечого, що дозволяє прив'язати їх до певного носія, а саме – до речи, але спочатку – до «одного» як до передречової даності, і це відбувається внаслідок переходу від *чуттєвої* до *перцептивної* свідомості. Остання вже здатна сприйняти загальне, загальний предмет. В. І. Шинкарук пише, що перцептивна свідомість у «Феноменології» – це зовсім не сприйняття у його звичайному розумінні. Ця свідомість виступає як така діяльність мислення, що має своїм предметом сутність (загальне) у речах, що спостерігаються [7, с. 121]. Тобто, при переході до свідомості, що сприймає, *відчуття* (білого тощо) починають розумітися як *властивості* речі.

Але Г. Гегель ясно показав, що «річ» у логіко-феноменологічному плані має деякого «попередника», про котрого, як правило, не згадують, відразу беручи до уваги власне її, «річ», та її «властивості». <Але, за Гегелем,> без цієї попередньої форми мислення неможливо дати визначення «речі», і це визначення ним дається саме через категорію «одне». Це «одне», пише Г. Гегель, є моментом негації, котрий просто співвідноситься з собою та виключає інше і завдяки чому речність (вещность) визначена як річ (Sache). У властивості (речі) негація дана як визначеність, що складає безпосередньо дещо одне з тією безпосередністю буття, яка завдяки цій єдності з негацією є загальністю; але як «одне» вона звільнена від цієї єдності з протилежним і сама є в собі і для себе.

Судячи з усього, Гегель говорить тут про ту обставину, що певні властивості речі дають можливість її визначення у негативному плані, тобто, сіль з її білим кольором та гірким смаком не є медом з його жовтим кольором та солодким смаком, сіль взагалі багато чим не є, і ця її негативна визначеність співпадає (складає дещо *одне* як спільне) з безпосередністю її буття як солі. Разом з тим зібрані до купи її властивості прив'язуються до «одності» солі як такої, що є сама в собі і для себе, тобто, до того, що ніяк у властивостях себе поки не проявляє і є лише «базовою підставою», до якої відносяться ті чи інші її властивості.

В. І. Шинкарук з цього приводу пише, що основне протиріччя, яке виявляється при осягненні предмета *перцептивною* свідомістю, полягає у тому, що цей предмет має визначеність через багатоманітність своїх властивостей, кожна з яких є деякою загальною і одночасно одиничною (чуттєво даною) визначеністю. Те, що вже після чуттєвого пізнання та ще до розсудкового пізнання має попередньо бути пізнане у предметі – це не властивості самі по собі (інакше, примічу, виникло би питання, до чого вони відносяться і чи не «висять вони у повітрі» – О. К.), а «одне» цих властивостей, або «для-

себе-буття» цього предмету [7, с. 122] (іншими словами, те, до чого вони як до свого носія прикріпляються – О. К.).

Після цього, сприймаючи, скажімо, дерево, ми фіксуємо ті чи інші його властивості та особливості за допомогою *чуттєвої* свідомості, але разом з тим ми зводимо все це розмаїття ознак дерева до певного «одного» як носія цих властивостей. Затим ми вже здатні переходити до пізнання дерева як такого, як «речі», і це відбувається завдяки тому, що дерево, окрім чуттєво даних властивостей, має ще й фіксоване перцептивною свідомістю «для-себе-буття» як дещо «одне», котре вже позбавилось різноманітності почуттєвого сприйняття, але ще не отримало змістовної поняттєвої визначеності. У результаті, пише Г. Гегель, річ мислиться як «для-себе-буття», як «одне». Визначення речі через категорію «одне» у «Феноменології духа» зустрічається і в інших місцях розділу про свідомість, *що сприймає*.

Отже, Г. Гегель визначає річ через «одне», коли її осягнуто у сукупності байдужих одне до одного властивостей, які, попри цю їхню байдужість, всі разом віднесені до чогось «одного». Якщо ми визначимо певну річ, приміром, сіль, як білу, солону, кристалічну тощо, а після цього відкинемо сформовані через органи почуття визначення та задамося питанням, що ж саме залишилось у даному випадку, що саме ми визначали, то виявиться, що річ як така вже ніяким чином чуттєво нам себе не виказує.

Ми фіксуємо лише «голого» «утримувача» властивостей як невизначене «одне», певне саме-в-собі-буття-для-себе-одного у границях, завдяки яким воно відділено від інших таких же самих «голих» «одних». Тільки у результаті розуміння не-*одна*-кових речей як таких, що мають дещо спільне, а саме, свою «одність» (завдяки чому вони насправді постають «*одна*-ковими»), ми можемо рахувати абсолютно відмінні речі на. натюрморті як «предмети», різні нумізматичні монети як «штуки», а чемодани, саквояжі, мішки або рюкзаки як «місця» багажу пасажира.

У малій «Логіці» (§ 96), розглядаючи для-себе-буття, Г. Гегель пише: «Для-себе-буття як відношення з самим собою є безпосередність, а як відношення негативного з самим собою воно є для-себе-суще, .. одне (das Eins)…» [3, с. 236]. У великій «Логіці» через розгляд «наявного буття» і «для-себе-буття» (*Dasein* und *Für-sich-sein*) Г. Гегель переходить від визначення «одного» у рамках «для-себе-буття» до наступного його схоплення, як «буття-для-одного» (*Sein-für-Eines*). Тобто, як на мене, тут йдеться про те, що річ, яка не має жодних відносин з іншими речами, рано чи пізно ці відносини встановлює, і, «виходячи себе», стає на-Явним (буттям). «Відпускаючи» свої властивості «назовні», річ отримує наявне буття – через властивості річ заявляє про себе наочно, як «буття-для-іншого» (у взаємодії з іншими речами та явищами її властивості актуалізуються).

Уявимо тепер, що речі взагалі немає з чим взаємодіяти. Її властивості згорнуті, одначе при цьому їхній носій не зник. Тоді відбувається обертання буття-для-іншого на «нескінчену єдність для-себе-буття». Власне, йдеться про єдність (одність) цього носія для самого себе. Цей момент «для-себе-буття» постає тоді як «буття-для-одного» (Sein-für-Eines). Тобто, річ без властивостей буде відноситися лише сама із собою («буття-для-одного»), постаючи відтепер як деяке «голе», безвластивісне «одне».

Показово, що достатня незвичність подібної постановки проблеми та нерозробленість такої категоріальної форми мислення, як «одне», викликала деякі труднощі у перекладах. Так, у першому радянському виданні «Науки логіки» вислів «Was für eines?» замість «Що це за одне?» було перекладено як «Що це для одного?». На мій погляд, це не відповідає смислу, що його прагнув викласти Гегель. Тут насправді йдеться про постановку питання про дещо таке, що не має поки що ніяких визначень, але ці визначення, мірою їх формулювання, мають бути «прикріпленні» до певної

собітотожної та оберненої на саму себе «одність», тобто, на «буття-для-одного», або, власне, на «одне».

Перед тим, як дати такі визначення, ми повинні спочатку окреслити границі замкненій на себе невизначеній «одності», відокремленій від усього іншого. Як вже згадувалось, Гегель писав, що всі люди користуються категоріями, але не усвідомлюють цього. Висловлювання «Лист дерева зелений» будується на таких категоріях, як якість (який – зелений), кількість (це слово тут <дане> у граматичній однині), лист існує (категорія сущого) тощо. Це стосується й категорії «одного», але не стільки як «одного» у протилежність «багатьом» листям, скільки в означеному сенсі «одності» листа, котре як поки ще щось невідоме було попервах виділено у певних контурних границях, а потім змістовно визначено. «Інвертоване» в себе «одне» згодом отримує якісні та сутнісні визначення, коли «дещо одне» трансформується на безпосередньо дану у сприйнятті окрему річ, вже схоплену у понятті. До цього моменту стосовно даного листя дійсно можна було запитати «Що воно за одне?»

Слід сказати, що розвиток пізнання предмету в межах такої розумової форми, як одне, може йти двома напрямками – перший було щойно окреслено, і полягає він у поглибленні знання про предмет шляхом переходу від абстрактного знання про нього як про деяке невизначене (окрім існування та границь) «одне» до змістовного знання про певну річ. У багатьох мовах ця відмінність фіксується за допомогою артиклів (у розмовній українській мові також зберіглося щось на кшталт артикля – як той, ото, сей). У даному випадку вислів «(ця) хмара біла» англійською буде виглядати як *the cloud is white*, де визначений артикль вказує на даний тут и тепер предмет – *this cloud is white* (порівн. англ. *that*, укр. – то, той, рос. э-тот) – ця, і саме ця хмара є білою. Відповідно до «негативного» визначення, цю хмарину відрізняє від інших хмар те, що вона не є сірою, сизою, фіолетовою, золотавою тощо.

Другий варіант розвитку «одного» полягає у визначенні даного предмету як одного з багатьох інших таких самих предметів. У даному випадку велика кількість мов використовує невизначений артикль, який або прямо (італ. «*uno*»), або побіжно (англ. «*a*», що історично сходить до того ж «*one*», одне) використовує мовний засіб «одне» у значенні «невизначене одне з багатьох таких самих одних».

Через це у вислові *a white cloud* фіксується, що це – одна (*one white cloud*) хмарка з багатьох інших білих хмар, тоді як *a gray cloud* буде позначати одну (*one grey cloud*) сіру хмарину з багатьох сірих хмар. Щось схоже маємо і в нашій мові. Говорячи про те, що «я зустрів сьогодні одного приятеля» (неважливо, якого) я маю на увазі, що я зустрів «одного» з «багатьох інших» приятелів. Г. Гегель у великій «Логіці» у примітці «Положення про єдність одного та множини», писав, що «кожне одне є одне з багатьох».

Відмінності між першим та другим застосуванням «одного» можна продемонструвати на таких прикладах. У випадку, коли я говорю, що «я читав одну книжку, і там написано, що…», то тут йдеться про розкриття змісту книги, а не про книгу як про одну з багатьох інших книг. Ми студентами колись жартували, відповідаючи на запитання, де ти був, фразою «Тама, в одному місці» – і тут це невизначене місце постає одним з багатьох можливих місць, де ми могли б бути. Якщо ж почати описувати це місце, то вже йшлося б про місце якісно визначене. Зворотне повернення від речі до «одного» відбувається, як в англійський, при заміні у реченні поняття про річ словом «один» у значенні «один і той самий» «I have good bike and I like this one».

Говорячи на *підсумок*, категорія «одне» у пізнанні виконує свою логіко-феноменологічну функцію двічі, коли, як зазначав філософ у «Феноменології духу», «свідомість необхідно проходить знову по цьому колу». У першому випадку відбувається перехід від кількості до якості, коли, по-перше, «одне» як абстрактна кількість однини

веде у процесі поглиблення нашого знання до якісних визначень певної речі, а по-друге, коли якісно тотожні, «одні й ті ж самі» речі у своїй множинній сукупності дають перехід якості у кількість (величину та число).

Таким чином, за думкою Гегеля, «одне» – це важливий момент розвитку пізнання, пов'язаний з переходом від безпосередньої чуттєвої даності до раціонального пізнання, а також для опису переходу кількісних визначень у якісні і навпаки. Неможливо з'ясувати кількісні, якісні, сутнісні визначеності того, що попередньо не було визначене як деяке одне, котре до цього ще перебувало у аморфному мерехтінні плинної чуттєвої континуальності. Для таких визначень необхідно зупинити цю плинність, зафіксувати її як сталий, тотожній собі, нехай поки що у вкрай відверненій, абстрактно-бідній формі, фрагмент буття, що має очевидні границі. Одначе оскільки стійкість та сталість на цьому етапі пізнання категоріально закріпити ще нема чим, то формується скудне за своїм змістом категоріальне утворення – категорія «одне», котре задає кордони предмету майбутнього змістовного пізнання.

Деяка «пауза» у пізнанні, що пов'язані з цим переходом, формулюється Гегелем у такий прикметній формі – «*Was für Eines?*» – '*Що це за одне*', або <'*Що це за (одна) річ?'*> У дивному, як на перший погляд, виразі нашої мови, зазначає Гегель, при задаванні питання про якість *Was für ein Ding etwas sei*? (що за одне це дещо?) підкреслюється момент рефлексії-всередину-себе. Тут не питається, чим є ця річ ***A*** для іншої речі ***B***, не питається, ким є ця людина для іншої людини, а питається, що це за річ, за людина (взяті самі по собі – О.К.), так що це буття-для-одного повернулось у той самий час у саму цю річ, у саму цю людину [1].

Іншими словами, ми ще до того, як приступимо до з'ясування того, чим є ця річ чи ця людина, повинні окреслити певні границі свого предмету визначення, і з'ясувати їх безвідносно до того, як вони себе ще у наступному проявлять у стосунках з іншими речами чи іншими людьми. Тут вже зафіксовано просторову локальну обмеженість предмету пізнання, але ще цілком не знято його чуттєвої даності. При цьому ніякого змістовного знання про предмет ми ще не маємо. Цей етап пізнання є необхідним попереднім кроком перед наступним категоріально-раціональним схопленням сутності речі, її властивостей та відносин.

Література

1. **Гегель Г.В.Ф.** Наука логики (разделы «Одно»; «Одно и Многое») – СПб.: Наука, 1997 – 799 с. [Слово о сущем. Серия]. – http://royallib.com/book/gegel_fridrih/nauka_logiki.html
2. **Гегель Г.В.Ф.** Феноменология духа – Пер. Г. Шпета – (Разделы А. «Сознание». Подраздел 1. «Чувственная достоверность или «это» и «мнение» ; 2. «Восприятие или вещь и иллюзия») – СПб.: Наука, 1992 – XLVII, 444 с. http://psylib.org.ua/books/gegel02/
3. **Гегель Г.В.Ф.** Энциклопедия философских наук – Т. 1. – Наука логики – Акад. наук СССР. Ин-т философии – М.: Мысль, 1975 – 253 с. [Философское наследие. Серия].
4. **Кирилюк А. С.** Онтология, гносеология и логика одного и множества в идеалистической диалектике Гегеля / Александр Сергеевич Кирилюк, Аслан Гусаевич Гаджикурбанов // **Категории** «одно» и «множество» ; ред. кол. М. А. Парнюк, А. С. Кирилюк и др. ; АН Украины; ЦГО – К.: Наук. думка, 1992 – 236 с. – сс. 106-112. [Диалектика и теория познания – Серия].
5. **Кирилюк А. С.** Терминологический анализ категорий «одно» и «единое» / Александр Сергеевич Кирилюк, Михаил Алексеевич Парнюк // **Категории** «одно» и «множество» ; ред. кол. М. А. Парнюк, А. С. Кирилюк и др.; Акад. наук Украины; Центр Гуманитарн. Образ. – К.: Наук. Думка, 1992 – 236 с. – сс. 24-30. [Диалектика и теория познания – Серия].
6. **Уёмов А. И.** Вещи, свойства и отношения – М.: Изд-во академии наук СССР, 1963 – 184 с.
7. **Шинкарук В. И.** Логика, диалектика и теория познания Гегеля // **Шинкарук В. І.** Вибрані твори у трьох томах. – Т. 2 – К.: Український Центр духовної культури, 2003 – сс. 41-407 [Філософська спадщина України – Серія].

«WAS FÜR EINES?» «THING» AND «PROPERTY» IN HEGEL`S PHILOSOPHY AND «ONE» AS THE LOGIC-PHENOMENOLOGICAL PREDICTOR OF THE CATEGORY «THING»

«One» is an important moment in the development of cognition, the essence of which is the transition of cognition from the immediate sensory to rational knowledge. It is impossible to determine the quantitative, qualitative, essential definitions of the subject of knowledge without first setting semantic and spatial boundaries of it. In other words, before we begin to find out what this thing or this person is, we must delineate certain boundaries of our object of definition. The category «one» already fixes the spatial local limitation of the object of cognition, but its sensory reality has not yet been completely removed. At the same time, we do not yet have any meaningful knowledge about the subject. This stage of cognition is a necessary preliminary step before the next categorical-rational knowledge of the essence of a thing, its properties and relations. Before that, we cannot say anything about the subject of cognition, except that it exists and exists within certain limits.

Keywords: *metaphysics, categories as forms of cognition, category «thing», category «one», G. Hegel, V. I. Shinkaruk, A. I. Uyomov.*

References

1. **Gegel G.V.F.** (1997) *Nauka logiki. (Rozd. «Odno»; «Odno i Mnogoe»).* [*The Science of Logic (sections «One»; «One and Many»)*] – *Nauka*, Spb. – 779 p. http://royallib.com/book/gegel_fridrih/nauka_logiki.html
2. **Gegel G.V.F.** (1992). *Fenomenologiya duha (Rozd. A. «Soznanie». PIdrozd. 1. «Chuvstvennaya dostovernost ili "eto" i mnenie»; 2. «Vospriyatie ili vesch i illyuziya»).* [*The phenomenology of the spirit. (Sections A. «Consciousness». Subsection 1. «Sensual authenticity or "this" and opinion»; 2. «Perception or thing and illusion»)*] – *Nauka*, SPb – XLVII, 444 c. http://psylib.org.ua/books/gegel02/
3. **Gegel G.V.F.** (1975) *Entsiklopediya filosofskih nauk – T. 1. – Nauka logiki* [*Encyclopedia of Philosophical Sciences – T. 1. – The Science of Logic*] – Akad. nauk SSSR. In-t filosofii – *Myisl, M.* – 253 p. [Filosofskoe nasledie. Seriya].
4. **Kirilyuk A. S.** (1992) *Ontologiya, gnoseologiya i logika odnogo i mnozhestva v idealisticheskoy dialektike Gegelya* [*Ontology, epistemology and logic of the one and the many in Hegel's idealistic dialectic*] / Aleksandr Sergeevich Kirilyuk, Aslan Gusaevich Gadzhikurbanov // **Kategorii** «odno» i «mnozhestvo» ; red. kol. M. A. Parnyuk, A. S. Kirilyuk i dr. ; Akad. nauk Ukrainyi; Tsentr Gumanitarnogo Obrazovaniya. – *Naukova. Dumka*, Kyïv – 236 p. – pp. 106-112. [Dialektika i teoriya poznaniya – Seriya].
5. **Kirilyuk A. S.** (1992) *Terminologicheskiy analiz kategoriy «odno» i «edinoe»* [*Terminological analysis of the categories «one» and «unity»*] / Aleksandr Sergeevich Kirilyuk, Mihail Alekseevich Parnyuk // **Kategorii** «odno» i «mnozhestvo» ; red. kol. M. A. Parnyuk, A. S. Kirilyuk i dr.; Akad. nauk Ukrainyi; Tsentr Gumanitarnogo Obrazovaniya. – *Naukova. Dumka*, Kyïv, – 236 p. – pp. 24-30. [Dialektika i teoriya poznaniya – Seriya].
6. **Uemov A. I.** (1963) *Veschi, svoystva i otnosheniya* [*Things, Properties, and Relationships*] – *Izd-vo akademii nauk SSSR*, M. – 184 p.
7. **Shinkaruk V. I.** (2003) *Logika, dialektika i teoriya poznaniya Gegelya* [*Hegel's logic, dialectics and theory of knowledge*] Shinkaruk V. I. VibranI tvori u 3 tomah. – T. 2. – *Ukrayinskiy Tsentr duhovnoyi kulturi*, Kyïv – pp. 41-407. [FIlosofska spadschina Ukrayini – SerIya].

«WAS FÜR EINES?» «ВЕЩЬ» И «СВОЙСТВО» В ФИЛОСОФИИ ГЕГЕЛЯ И «ОДНО» КАК ЛОГИКО-ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКИЙ ПРЕДШЕСТВЕННИК КАТЕГОРИИ «ВЕЩЬ»

«Одно» – это важный момент развития познания, связанный с переходом от непосредственной чувственной данности к рациональному познанию. Невозможно выяснить количественные, качественные, сущностные определенности того, что предварительно не было бы определено как некоторое фиксированное «одно», которое до этого еще находилось в аморфном мерцании текучей чувственной континуальности. Для таких определений необходимо остановить эту текучесть, зафиксировать ее, пусть пока еще в крайне отвлеченной, абстрактно-бедной форме, как устойчивый, тождественный себе фрагмент бытия. Однако поскольку устойчивость и постоянство на этом этапе познания категориально закрепить еще нечем, то формируется скудная по своему содержанию категория «одно». На этом этапе познания вещи мы о ней ничего существенного сказать не можем, кроме того, что он есть, существует, и существует в определенных границах. Гегель определяет вещь через «одно», когда ее чувственно познано в совокупности равнодушных друг к другу свойств. Если мы определим некую вещь, например, соль, как белую, соленую, кристаллическую и т.д., а затем отбросим сформированные через органы чувств определения и зададимся вопросом, что же осталось в итоге, что именно мы определяли, то окажется, что предмет познания уже никоим образом чувственно нам не дан. Мы фиксируем только «голого» «держателя» свойств как неопределенное «одно» в границах, благодаря которым оно отделено от других таких же «голых» «одних». Некоторая «пауза» в познании, связанные с этим переходом, формулируется Гегелем таким выражением – «Was für Eines?» – «Что это за одно», или «Что это за одна (вещь)?», что предстает как предварительный момент перехода от скудного «одного» к познанию вещи уже при помощи собственно категории «вещь»,

а также категорий «свойство», «отношение» и других. Следует сказать, что после выполнения указанной «исторически-познавательной» роли категория «одно» не уходит в «тень», продолжая свое функционирование. В данном случае большое количество языков использует неопределенный артикль, который или прямо (итал. «uno»), или косвенно (англ. «a», восходящее к тому же «one», одно) использует языковой средство «одно» в значении «неопределенное одно из многих таких же одних». Поэтому в выражении a white cloud фиксируется, что это – одно (one white cloud) облако из многих других белых облаков, тогда как a gray cloud будет обозначать одно (one grey cloud) серое облако из многих серых облаков. Возвращение от содержательного понятия к бедному «одному» происходит, например, как в украинском или английском языках, при замене в предложении понятие о вещи словом «один» в значении «тот же, о котором упоминалось ранее»: «Петро такий ледачий, і в кого це одне пішло?», или «I have a bike and I like this one».
***Ключевые слова**: метафизика, категории как формы познания, категория «вещь», категория «одно», Гегель, В.И. Шинкарук, А. И. Уёмов.*

РАЗГЛАГОЛ ФИЛОСОФСКОГО ГЛАЗА И ФОТООБЪЕКТИВА О НИЧТО И БЫТИИ, О МИГЕ И ВЕЧНОСТИ

УДК 1(091)(430); 11; 11.82; 111.8; 115; 539.184.52:
***Виступ* (частково): Онтологія «τέχνη», «Ніщо-тканина» Всесвіту як «завіса» Буття та сучасна фізична картина світу – Міжнародна наук-теор. конф. «Техне як джерело цивілізації» – Од. нац. ун-тет ім. І. І. Мечникова, Од. нац. політехнічний ун-тет, ЦГО НАН України, Од. Гуманітарна Традиція – (Одеса, 24-28 травня 2011 р.)**
***Публікація*: Пере-пост – Філософія фотографії – 2017 – № 3 – Одеський національний університет імені І. І. Мечникова. Філософський факультет. Редактор Л. Богата.**
http://philosophy-multidimensionality.com/index.php?option=com_content&view=article&id=249
http://philosophy-multidimensionality.com/index.php?option=com_content&view=article&id=237

Статья стилизована под классический философский диалог. Он касается возможности познания Бытия как такового. Умозрительно-спекулятивный подход дает возможность выхода на чистое Бытие. Однако существует определенная возможность прикоснуться к Бытию напрямую. Для обоснования этой мысли в статье рассмотрена проблема Бытия и Времени. В итоге сделан общий вывод, что Бытие как таковое может быть открыто нам в Дазайне как непосредственном ощущении жизни с помощью центрированного вневременного «Я». Таким образом, через неуловимое ничтожное Мгновение нам приоткрывается величественная Вечность.
***Ключевые слова**: Бытие, Ничто, Сущее, время, Dasein, «Здесь-Теперь-Бытие», актуализация, вневременность, настоящее настоящее, «присутствие», «в-мгновение-ока», «Я», высокомерное превосходство «Я-Присутствия», М. Хайдеггер, Э. Левинас.*

Философский Глаз (ФГ) – Здравствуй, мой рукодельный, искусственный брат! Хочу порассуждать с тобой о наших сходствах и различиях, поскольку тебя по-праву называют так же, как и меня – Глазом, и показать тебе, почему Глаз Фотообъектива не столь совершенен, как я (говорю без гордыни), и доказать тебе свое преимущество.

Фотообъектив (ФО) – И в чем же, скажу высокопарным слогом старинных диалогов, полагается тобою оное преимущество?

ФГ – Дело в том, что, как справедливо говорят некоторые выдающиеся философы, не все, что есть в мире, дано нам через органы чувств. В отличие от тебя, я обладаю способностью умственного зрения – вот оно-то, умозрение, и позволяет мне усматривать то, что ты видеть не способен.

ФО – Например?

ФГ – Ну, скажем, Бытие и Ничто как таковые.

ФО – А что же я отображаю? Разве не бытие?

ФГ (снисходительно усмехаясь) – Нет, конечно. Лишь Сущее. Впрочем, не только обычный человек, но даже и часть философов именуют то, что дано нам через зрительные ощущения, Бытием, утверждая, что оно – это совокупность всех вещей. Потому тебе, непосвященному, вполне простительно так думать.

ФО (недоуменно) – Растолкуй поподробнее.

ФГ – Я постараюсь как можно доступнее разъяснить тебе, что такое Бытие в моем понимании, чтобы ты стал осведомленным в этом вопросе и, как я надеюсь, уже зная, как обстоят дела, даже не пытался мне возражать.

ФО – Отважны намерения твои… Привожу себя в полную готовности, взвожу затвор – и весь внимание. Хотя от возможных возражений не отрекаюсь.

ФГ – Что тебе более всего неясно? Задавай вопросы, а я в ответах растолкую все по возможности проще.

ФО – Правильно ли я понял, все, что походит через меня и отображается на пленке, а потом – на фотобумаге – это есть не что иное, как Сущее?

ФГ – Совершенно верно. Я же зрю дальше и вижу в Сущем единство Бытия и Ничто, которые есть отдельные от него Сущности.

ФО – Сущности, ты говоришь? А не происходит ли это слово от слова «Сущее»? Тогда и Бытие, и Ничто как суть сущие, должны были бы нести в себе свою противоположность – в Бытии нам следует предполагать присутствие Ничто, а в Ничто – Бытия.

ФГ – Да я вижу, ты не так прост. Хотя «Сущее» и «Сущность» вроде бы как родственные слова, тем не менее в Бытии не может содержаться ни йоты Ничто, и наоборот, иначе они не были бы чистыми сущностями.

ФО – Однако, припоминаю кем-то сказанное, если они – «чистые» сущности, то должны каким-то образом быть тождественными друг другу.

ФГ – Прекрасный ход мысли! Так оно и есть! Чистое Ничто равно чистому Бытию, а чистое Бытие – чистому Ничто! Хотя при этом они не смешиваются.

ФО – Забавно, если это игра слов, и загадочно, если это что-то настоящее.

ФГ – Загадок мир наш полн! Он, наш мир, как считал один философ (Н. Кузанский) – это пересечение двух лучей, света и тьмы. Представь себе прямоугольник с длинными горизонтальными сторонами. Из точки посередине вертикальных сторон в два противоположных угла идут две линии, образуя своеобразные лучи, лучи света и тьмы. Ромб, который получается в результате – это и есть наш мир как мир Сущего, в котором соединены Свет и Тьма.

ФО – О, как мне, светописцу, близки эти примеры! Ведь фотография есть соединение темных и светлых пятен, то есть, отображение света, отраженного от предмета и отсутствия его, поглощенного предметом…

ФГ – А теперь подумай – где бы на этой геометрической иллюстрации могли расположиться чистое Ничто и чистое Бытие в их тождественности?

ФО – Дай-ка поразмыслить… В прямоугольнике твоем, думаю, это те участки, которые выходят за ромб. Именно они выказывают нам себя как области чистого Бытия (Света) и чистого Ничто (Тьмы). Если брать примеры, мне близкие, то засвеченная пленка не дает никакого изображения, и фотография в полной темноте – тоже. Получается только чисто белый и чисто черный фон, где ничего не видно – от отсутствия тьмы в первом случае и отсутствия света – во втором, причем Свет на негативе есть Тьма, и наоборот, Тьма – Свет…

ФГ – Отлично! Вот так и с чистым Бытием и чистым Ничто – они тождественны именно в таком плане… Но с ними ты не имеешь дела, фотография дает нам изображение

наличного бытия, Дазайна, как единства Бытия и Ничто, как Нечто в виде светлых темных пятен на фотобумаге.

ФО – Скажу прямо, если бы я занимался не Сущим, то навряд ли кому бы то ни было были бы интересны мои фото – или все белое, или все черное. В последнем случае меня могут обвинить в фотоплагиате работы одного художника-авангардиста. Не так ли и с философами, занимающимися чистыми Бытием и Ничто? Простые люди все равно их не умозрят. И еще, получается, что я имею дело с какими-то неполноценными, «нечистыми» Бытием и Ничто. И что, они для меня в своих полных проявлениях вовсе недосягаемы?

ФГ – Я тебя успокою. Они даны тебе, но – лишь как моменты Сущего. И для того, чтобы понять сущность Сущего, нужно иметь спекулятивное мышление, которое позволяет видеть его составляющие в чистом виде; ты же, повторю, видишь лишь чувственно данное. Потому, если спросить, что же ты запечатлеваешь – Сущее, Небытие или же Бытие – ответ будет таков: и то, и другое, и третье, ибо Сущее несет в себе в снятом виде и Бытие, и Небытие. Посему, обращаясь к Сущему, мы начинаем иметь дело и с Бытием, и с Небытием. Но все дело в том, что в Сущем они сняты, выступают лишь как его моменты, когда первое имеет своим проявлением в Сущем его бытийствование как удержание, а второе – ничтовствование как его у-*ничто*-жение. Бытие, которое изменялось бы, не было бы Бытием, поскольку в таком случае одно его состояние сменялось другим, третьим и т. д., а эта смена предполагает уничтожение первого состояния и возникновение второго, затем – уничтожение второго и смену его третьим, и так далее, а это, по определению, для Бытия невозможно. Поэтому *Ничто* не может у-ничто-жать *Бытие*, но только лишь – *Сущее*, которое по этой причине является преходящим. Преходящее Сущее дано нам чувственно, где моменты бытийствования и ничтовствования переплетены. Вследствие доминирования удержательного характера Бытия в Сущем это Сущее ошибочно принимаются нами за подлинное Бытие, что является причиной частого отождествления Сущего (званого иногда наличным Бытием) и Бытия самого по себе. Признаюсь, существование и бытийствование даже философами часто употребляются как синонимы по причине того, что воспринимаемое нами Сущее очевидным образом дается нам как то, что *есть*. Основания такого восприятия Сущего кроются в том обстоятельстве, что изменения вещи, как правило, проходят незаметно – пока читатель читал эти строки, миллионы атомов в его теле уже произвели известные движения и он, подходя к завершению чтения этого предложения, уже не тот, кем был в начале чтения. Из этого становится ясным, что Сущее в такой же мере обладает свойством *быть*, как и свойством *не быть* в каждый момент своего существования. Существование, таким образом, связано с *моментом*, в котором Бытие и Ничто представлены равным образом, но не одинаково очевидно – очевидность пытается убедить нас в том, что наблюдаемое и воспринимаемое чувственно Сущее и есть тем, что вообще *есть*.

ФО – Все это можно было бы принять как истину, если бы все философы, размышлявшие о Бытии, считали, что Бытие и Ничто в смешении дают Сущее. Однако пусть тебя не удивляет моя осведомленность, один из зачинателей учения о не данном в чувственном опыте Бытии, считал, что только Бытие есть, а Небытия – нет. Это разрушает все твои конструкции.

ФГ – Не торопись с выводами. К сожалению, философы часто страдают от разного рода идолов, о которых говорил Френсис Бекон. Идолы рынка негативно влияют на наше познание по причине неверного использования слов или многоякого понимания одного слова. Так же с термином «Бытие». Дело в том, что у Парменида (я понял, кого ты имел ввиду), как считают некоторые историки философии, речь идет

не о Бытии в современном абстрактно-онтологическом смысле, а, буквально, о «Том, что есть» (Э. Жильсон).

ФО – Тогда тут речь заходит о том что *есть*, о Сущем, а не о Бытии…

ФГ – Совершенно справедливо. Потому и это толкование неверно. *Существовать* (есть) и *Быть* (бытийствовать) – это разные вещи. Парменидовское выражение «Εν τό Ὄν», обычно переводимое «Бытие едино», можно понимать и так: «Одно, и только оно – это истинное Бытие», в смысле бытийствования. В таком «Одном» нет возникновения и исчезновения, в нем все есть и не есть, предвечно и вневременно. Нет в нем и никакой – ни внутренней, ни внешней – дифференциации, и сами понятия внутреннего и внешнего являются бессмыслицей. Оно является конечным и бесконечным, ограниченным и безграничным, оно не имеет никакого предиката, даже предиката существования – нельзя даже сказать, что оно «есть».

ФО – Можно ли тогда считать, что этого «Одного» вообще нет?

ФГ – «Одно» и есть, и не есть, его нет, и не нет.

ФО – Так не бывает.

ФГ – Скажем так: к нему неприменимы наши термины «есть» и «нет». Представь себе ситуацию, когда *ничего, даже Ничего еще нет.* Но последнее «нет» мы тут употребляем условно, потому что в контексте «Одного» даже так невозможно говорить, ведь отрицание, «нет», тут отсутствует, или, точнее сказать, тут и сам**о** отсутствие, как и любое присутствие, пока отсутствует. Тем более, нет и *ничего* такого, о чем можно было бы сказать, что оно *есть*, ибо если *нет Ничего*, то нечему отрицать бытийствующее Бытие и образовывать вместе с ним Сущее как существующее, которое, в отличие от *бытиевания* Бытия и *ничтовствования* Ничто, уже действительно *есть как есть*, частично *бытийствуя*, частично *ничтовствуя*.

ФО – Не уходи от моего вопроса о Парменидe….

ФГ – Хорошо, вернемся к нему. Если в этом «Одном» действительно нет никакой Негации, Ничто, то Парменид, сказав «А» (Одно – это Бытие), должен был сказать и «Б» (в этом «Одном» для Ничто нет места). Если бы «Одно» несло в себе Ничто, оно могло бы потенциально стать не тем, чем оно есть, значит, стать другим, или, по сути, перестать быть собой вообще.

ФО – А ведь так оно и произошло! «Одно», эманируя и пройдя стадии Блага, Чисел, Ума, Демиурга и так далее, и потом – эйдосов (а из учения Платона почему-то вспоминают только их, эйдосы), деградировало до такой степени, что превратилось в наш мир чувственно данных единичных речей, в «приукрашенный труп». Только сейчас меня осенило, что я фотографирую!

ФГ – Ты же сам просил не уклоняться от нашего вопроса. Так вот, уничтожение тождества «Одного» с самим собою равнозначно его уничтожению вообще, поскольку тождественное самому себе «Одно» избавлено от всяких изменений. Вот отчего парменидовская прокламация о том, что есть только Бытие, а Небытия (Ничто) нет, следует понимать только в том контексте, когда Бытие представляется как беспредпосылочное и парадоксальное «Одно». Потом оно действительно саморазличилось, покатилось по наклонной и дошло до жизни такой, что превратилось в *Сущее*, где *Бытие* уже только иногда выказывает себя как «просвет» в человеке как Дазайне, в том его вневременном бытийствовании, которое соответно вечности. *Ничто* же является нам в ужасе ночного кошмара.

ФО – Странно все это.

ФГ – Что именно? Хотя, впрочем, ведь эти выкладки для философов…

ФО – Да и не философам тут немало чего можно поспрашивать. Вот это «Одно», как ты утверждаешь, не приемлет никакой негации и вообще исключает Ничто, но, тем не менее, при раскрытии того, чем это «Одно» *есть*, ты постоянно употреблял частице «*не*», то есть, негацию, Ничто. Ведь было бы это иначе, ты говорил бы не «*Нет* в нем никакой дифференциации», а «*Есть* в нем никакой, ни внутренней, ни внешней дифференциации».

ФГ – Так и скажу: «There *is* no any differentiation in it».

ФО – Ловко! Замечу, однако, что утверждение этого сурового мужа – «Ничего нет» – также проблематично. Ведь если сказать это на том же языке, то это будет выглядеть как «There *is* nothing». Иначе говоря, в данном высказывании присутствует утверждение, «есть», а значит, и Ничто есть. Пойдем от обратного. Если Ничто нет, то Всё есть. Если Ничто есть, то тоже Всё есть, включая Ничто. Но тогда в первом случае есть не Всё, в нем нет Ничто, значит, если Ничто нет, то во Всём чего-то не хватает, иначе говоря, чего-то нет, следовательно, Ничто есть. Отсутствие присутствия (*ничтовение бытиевания*) свидетельствует о присутствии отсутствия (*бытиевании ничтовения*).

ФГ – Ну и закрутил ты, почище некоторых философов.

ФО (отмахнувшись) – И в завершение – говоря, что Ничего нет, мы этим самым «нет» делаем негацию, отрицание – по сути, Ничто таким, что наличествует и, более того, действует, пускай и в отношении самого себя. А что дает отрицание отрицания, минус на минус, я знаю из арифметики.

Ф Г – Ну, в любом случае, разбор этих вопросов можно считать полезным, и теперь ты знаешь о Бытии больше, чем раньше.

ФО – Не знаю, много ли толку от такого знания. Да и насколько знанием оно является. Вот скажи на милость, как бы ты определил Бытие?

ФГ – Бытие – это основополагающая и неопределимая, но всему причастная стихия мироздания.

ФО – Да, вот это радость! Нечто такое, о чем и сказать четко ничего нельзя, принимается за основополагающее начало, причастное всему в свете. Ну и что, тебе от такого знания что-то прибавилось в понимании сути вещей?

ФГ – Дерзишь, а между тем самые светлые философские умы склонялись к такому мнению.

ФО – Знаю, что таких немало, как и тех, кто считал таким началом материю, пока другие философы не показали, что никакого коррелята, или, по-вашему, по-научному, никакого денотата такому концепту не соответствует.

ФГ – Простота, даже философская, хуже воровства. Да самим простым концептам (понятиям) нет видимого единичного денотата, ведь и «дерева» как такового ты не увидишь, не найдешь и «причины» вообще среди материальных вещей, а причинение, тем не менее, существует. У тебя, можно сказать, фотографическое мышление, у меня же – мышления понятиями.

ФО – Ну хорошо, признаю это, однако, если, скажем, объемом понятия «дерево» является вся совокупность деревьев, их конечное множество, а также материал всех деревянных предметов, то какое множество подразумевается в объеме понятия Бытие и Ничто? Не являются ли они, как и «материя», пустыми понятиями? Не отбросить ли нам их как фантомы сознания?

ФГ – Не еретикуйствуй! Без Бытия и Ничто вся метафизика развалится.

ФО – Многие такой беды и не заметили бы… Но – постараюсь не раздражать тебя, да уж разреши спросить – а нельзя ли нам обойтись тем, чтобы принять Бытие и Ничто в качестве моментов Сущего, не придавая им такого величественного

онтологического статуса? Ведь, по правде говоря, не только я, но и все мы с ними в чистом виде дела не имеем.

ФГ – Нельзя.

ФО – А в чем причина?

ФГ – В нас самих. Если принять твое предложение, то рухнут основания не только метафизики, но и теологии – ведь обетованная вечная жизнь предполагает загробную жизнь как *бытиевание*, без малейшей примеси отрицательности и *ничтойствования*, иначе это было бы существование, где происходят изменения, но это была бы не вечная жизнь, а обычное земное существование, с рождением, старением и смертью, что невозможно по определению.

ФО – Если я правильно понял, идея Бытия в том смысле, в каком мы о нем сейчас говорим, проистекает из самой природы нашей бессмертной души, которая стремится к жизни в вечности, к райскому Бытию вне всяких изменений, и старается избежать бездны Ничто как вечной смерти. Идея эта самоочевидна, и, как я полагаю, дана нам феноменологически, что видно из откровений одного возвращавшегося в армию философа (<Декарт>), застрявшего из-за зимы в немецком городке и затворившегося в истопницкой комнате. Как он полагал, более совершенная идея, а таковой, несомненно, является идея Бога, не может быть следствием менее совершенного, а именно – человека, пребывающего в сущем мире. И – по аналогии – может ли человек из мира Сущего самостоятельно прийти к идее нетленного *безничтовного* Бытия? Как это возможно?

ФГ – Наше сознание – не оппозиционер Бытия. Грандиозное помешательство европейской мысли – вообразить, будто мы (субъекты) есть что-то совершенное инородное объективному миру, неизвестно откуда приобретшие свои особенные свойства. В нас Бытие продолжается и как бы самораскрывается нам. Позже некоторыми любомудрами было декларировано, что становление Бытия происходит через слово (язык), прежде всего – поэтов, вытягивающих (<через> поэзис) Бытие к явленности.

ФО – Вот тебе и на! То ты говоришь, что субъект есть продолжение Бытия, то утверждаешь, что Бытие от него и от его языка зависит. И еще. При чем тут Бытие вне нас (онтология) и самоочевидная, возможно, вложенная в нас Всевышним и открывшаяся нам в глубинах нашего сознания феноменологически данная идея Бытия?

ФГ – При том, что любая онтология задана феноменологией, это во-первых, .а во-вторых – наш язык есть языком Бытия и его домом, то есть, надежным пристанищем. Бытие само говорит нам через нас своим языком, который мы принимаем за наш, человеческий.

ФО – Снова ты меня в замешательство вводишь. Правильно ли я понял, что, желая устранить субъект-объектную оппозицию, этот твой философ попросту превратил объект в субъект – Бытие нам нечто говорит, то есть, имеется *некто*, кто данный речевой акт производит. Или он просто вернул старое понимание объекта и субъекта, противоположное нынешнему? В любом случае все это выглядит точно так, как у французских материалистов. Один украинский философ (В. Шинкарук) написал о них, что они подменили понятие Бога понятием материи – она и действует, и творит и т. д.

Но если спросить, где данный субъект творения пребывает, и есть ли где в мире материя как нечто отдельное от материальных вещей, то поиски будут напрасны. Не таким же призрачным субъектом действия предстает и данным образом представленное тобой Бытие? Где оно, взятое отдельно от бытийствующих вещей, пребывает? И если оно говорит через вас, людей, следует только прислушаться, то тогда вы, люди – простые ретрансляторы чужих смыслов.

ФГ – Я уже давал тебе пояснение по этому поводу – относительно общих понятий, да ты, видать, прослушал. И вот еще что – Бытие нам не чужое.

Впрочем, до истинных бытийных смыслов наших понятий еще нужно добраться! Спасибо одному философу (<Гуссерль>), рассказавшему нам подробно, как это можно сделать, хотя сам на вопрос, как это осуществить конкретно, высказывал недоумение («Откуда я знаю?») и переложил всю ответственность на других.

ФО – Иными словами, вы, люди, считаете, что стоит вам отказаться от каких-либо суждений, совершить несколько процедур, называемых «редукциями», и перед вашим внутренним взором предстанет нечто такое, что в корне отличается от непосредственных восприятий действительности, но истинное и совершенное?

ФГ – Как ты догадлив! Потому-то и признавали многие мудрецы тот чувственно данный бренный и несовершенный мир, который ты отображаешь, иллюзией и обманом, а наш мир умственного глядения считали, как ты верно повторил их мысли, миром истинным и совершенным.

ФО – Но есть же еще и философы, и для которых натуральное существование идеального мира эйдосов и вообще, универсалий, общих понятий (в духе реализма) весьма сомнительно. Есть также философы-атеисты, для которых идея бессмертной души не является важной. Соответственно, и Бытие они должны понимать по-другому.

ФГ – Нет никого въедливее начитанного дилетанта – он такие вопросы ставит, которые профессионалы из уважения к общепризнанному авторитету и не думают задавать. Да, действительно, такие философы есть, и Бытие у них уже понимается не как Бытие, незамутненное никакой негацией, оно, напротив, имеет такие модусы, которые говорят о его движении, и, следовательно, об изменении.

ФО – И куда же движется это Бытие?

ФГ – Туда же, куда движется человеческая жизнь – к смерти. Это – Бытие-к-смерти.

ФО – То есть, к Ничто? Но чтобы двигаться к нему, нужно иметь в себе момент самоотрицания, то есть – Ничто. Позволь заметить, какое же это Бытие? Это как раз Сущее.

ФГ – Это Бытие, но понятое антропно. Какова структура бытия человека, такова и структура Бытия вообще.

ФО – Ты все же настаиваешь на том, что это – Бытие? Зачем же упрекать меня в том, что я могу отображать только Сущее, если оно в данном случае является, по сути, Бытием.

ФГ – Ох и достал ты меня. Это сложно структурированное Бытие, центральным пунктом которого выступает Дазайн.

ФО – А ты что о моих ограниченных способностях говорил? Что я только Дазайн и отображаю.

ФГ – Это другое Дазайн, не наличное бытие.

ФО – А какое?

ФГ – По сути, четкого определения нет …

ФО – Что? С определением этого Бытия тоже проблемы?

ФГ – … как нет и единого мнения насчет него. Немецкий термин переводят и как Вот-Бытие, и как Здесь-Бытие, сиюбытность, и как Присутствие.

ФО – Присутствие где?

ФГ – Тут.

ФО – Почему не там? Или оно строго локализовано?

ФГ – Локализация предполагает пространство, в данном случае речь идет о временном параметре Бытия.

ФО – От темы «Бытие и ничто» мы развернулись к теме «Бытие и время?» Все-таки данное Бытие разворачивается во времени, отчего мне становится ясно, что это

– далеко не то чистое Бытие, о котором мы ранее говорили. Я давно подозревал, что тут что-то кроется.

ФГ – Сказать по правде, философия Дазайна закрыта для обычного понимания лишь в плане выражения, а в плане содержания она касается того, что всем близко и знакомо, ибо Дазайн – это, по сути, сущностный Человек.

ФО – Наверное, для иного взгляда на Бытие были свои причины?

ФГ – Совершенно точно. Одной из них было осознание того, что философия, считая понятие Бытия самоочевидным, попросту уходила от его детальной разработки, которую можно был бы осуществить, пересмотрев сам принцип, на основании которого нам, как считалось, дано Бытие. Этим принципом стал считаться принцип данности Бытия как такового сквозь призму бытия человека в мире во временном плане. Традиционный субъект стал пониматься как «Забота», состоящая из трех моментов: «бытия-в-мире», «забегания вперед» и «бытия-при-внутримировом-сущем».

ФО – Нет ли здесь подвоха? Не разыгрываешь ли ты меня? Мы только что говорили о том, что существование связано с *моментом*, в котором бытие и ничто представлены равным образом. Говоря о том, что Бытие всегда есть Бытием Сущего, при этом понимая под Сущим единство Бытия и Ничто, не попадаешь ли ты в какую-то абсурдную ситуацию, когда при подстановке на место Сущего его развернутого определения получается, что… даже неловко сказать – Бытие всегда есть бытием Бытия и Ничто?

Если связать это с тем новым пониманием Бытия, о котором ты сейчас мне говорил, то выходит, что таким объективным параметрам сущего времени, как прошлое, настоящее и будущее соответствует человеческое бытие во времени, данное феноменологически. Говоря иначе, получается, что время, данное субъекту феноменологически, связанное с памятью (прошлое) и способностью воображения (будущее) определяет структуру Бытия вообще?

ФГ – Бытие, в том числе и во временном плане, дано человеку не только феноменологически, но и практически. Он, планируя нечто, не только забегает вперед, но и действует в соответствие со своими планами. А в том смысле, о котором ты молвишь и к которому большинство людей привыкло, считая, что то, что есть «в действительности», отображается нашим сознанием, можно сказать, что этому онтическому (относящемуся к Сущему) моменту соответствует коррелят, данный нам феноменологически, как «мгновение-ока», в результате чего мы приходим к мысли, что состояние, предшествующее данному моменту, *уже* ушло в небытие, а состояние, ему предшествующее, *еще* находится в небытии.

На самом деле феноменологическое *в-мгновение-ока* определяет момент онтический и даже онтологический (относящийся к Бытию) – не было бы у нас самоявленного знания о мгновенно-окости нашего Бытия-в-мире-Сущего, мы никак не смогли бы постичь эти темпоральные параметры Сущего как его моменты, где сходятся в точке прошлое, настоящее и будущее. То что в феноменологии дано как «в-мгновение-ока», онтически предстает как настоящий «момент» Сущего.

ФО – Хотя ты и ушел от ответа на мой вопрос, скажу, что такой взгляд отвечает контемпоральной концепции времени, согласно которой нет ни прошлого, ни будущего, а есть лишь настоящее. Однако при ближайшем рассмотрении оказывается, что и настоящего тоже нет. Что я могу сказать? Это ваши, человеческие проблемы. Считая, что ваша жизнь, претенциозно именуемая Бытием, структурирована так, что она якобы «перетекает» из прошлого через настоящее в будущее, вы опрокидываете эту структурированность на объективное Бытие, а потом с удивлением обнаруживаете,

что, как вы считаете, «позади» вас, то есть, в прошлом, уже ничего нет, как нет ничего и «впереди», в будущем, но «еще».

Представляя себя «втиснутыми» между прошлым и будущим, вы называете такое существование «Тут-Бытием», хотя правильнее было бы его назвать «Теперь-Бытием», ибо это бытие бытийствует между двумя временными Ничто – Ничто прошлого и Ничто будущего (не в эти ли Ничто, как вы считаете, «высунут» человек), однако «зазор» между ними вами неуловим. Потерпев неудачу, вы вводите понятие «в-мгновение-ока» – тот неуловимый миг, когда «уже» еще остается «теперь», а «еще» уже начинает быть этим «теперь». Перемешав таким образом «уже» и «еще», вы полагаете, что вот таким образом и устроено Бытия вообще, якобы лучше и адекватнее понимаемое в темпоральных категориях.

Если это и есть Бытие, то Бытие европейского экзистенциалиста (ведь считается, что Дазайн бытийствует как экзистенция), что же касается других культур, например, таких, где будущее время находится сзади и смотрит нам в затылок, или таких, в которых время вообще не представлено – ни категориально, ни лексически, ни грамматически (некоторые индейцы), то им эта линейная модель Бытия во времени с вектором, идущим из прошлого в будущее, покажется пустой выдумкой.

Своеобразный вариант такого европейского понимания вектора времени представлен у древних греков, где будущее находится сзади, ибо оно – неизвестно, а на затылке у людей глаз нет, что свидетельствует, что даже в одном культурном регионе на это счет имеются разночтения.

ФГ – Не кажется ли тебе, что ты вошел в какой-то критиканский раж? При случае я отвечу на эти твои выпады, а сейчас замечу, что, как бы то ни было, существуют, тем не менее, определенные когнитивные средства, вполне эвристичные, с помощью которых реальное, объективное мгновение описывается достаточно адекватно.

ФО – Какие именно?

ФГ – Я имею в виду понятия длительности, *момента*, опять-таки, того же *мгновения*, которые иногда отождествляются. Последнее рассматривается как противоположность *длению*, как предельно краткий его промежуток, самый малый интервал длительности, или продолжительности существования. Так, атомист Эпикур, например, считал, что *момент* – это конечный, не равный нулю интервал существования. В классической физике, особенно – в механике, есть термин «момент времени», с помощью которого фиксируется значение скорости или ускорения в какой-либо точке траектории движения.

Иными словами, под «моментом» понимают как реально существующий, но ускользающе малый интервал существования (дления) вещи, так и абстрактное понятие «момент времени», где временная последовательность стянута в точку, не имеющую измерения. В этой точке, по сути, время как таковое исчезает, ибо в ней уже нет ни существования, ни движения. Хотя это – определенный конструкт, но в кинематике и динамике он играет свою описательную и объяснительную роль.

ФО – Вот это последнее обстоятельство мне очень импонирует. Хотя известный философ Бытия и Времени и вводит понятие точки, как *der Jetzt-Punkt*, то есть, «теперь-точки», она понимается как точка непрерывного протекания (перетекания) времени. Мне же более близким является понимание точки как остановки времени.

Если согласиться с тем, что бытие человека определяет параметры Бытия как такового, то замечу следующее. Когда я снимаю кого-либо или что-либо, я, по сути, останавливаю время, вывожу из него объект съемки, делаю его вневременным и, таким образом, фиксирую Дазайн (как «Тут-Теперь-Бытие») как нечто застывшее, на что люди, прямо скажем, не способны, разве что Фауст, да то – с помощью кого и какой ценой.

Вместе с тем остановленное мною мгновение уже лишено всяких изменений. Оно, таким образом, является вневременным, то есть, вечным и неизменным.

А если это так, то к нему уже не примешивается никакой негации и ничтойстовования, а это позволяет мне утверждать, что в отношении моих способностей ты был неоправданно самоуверен – ведь перечисленные только что мною признаки – это признаки не Сущего, а Бытия в его бытийствовании. Более того, я, как оказывается, способен еще на одну вещь, на которую не способен ты – не только схватывать мгновение, но и удерживать его в неизменном виде.

Для тебя, правда, это изображение будет изображением прошедшего, навсегда исчезнувшего состояния вещи, то есть – весточкой из прошлого. Я же считаю, что запечатленные мною вещи фиксируются в их тут-теперь состоянии, то есть, в момент их актуальной настоящести, и если они после этого и изменились, и данное состояние более не является действительным состоянием вещи, это не означает, что данное изображение репрезентирует прошлое. Оно выказывает нам застывшую актуальность определенной фазы тут-бытия вещи, не более того.

И лишь люди с их памятью эту актуальность считают посланием из прошлого времени, что для них с их особенной организацией времявосприятия является, возможно, оправданным. Глядя на старое фото, они, экзистируя, как бы возвращаются в свое прошлое (которого уже нет, да и, как прошлого, никогда и не было), фотография напоминает им давно забытые детали и тогдашнее миро- и время-ощущения, но при этом они испытывают переживания *актуально*, тут-теперь, что, в конце концов, подтверждает мою мысль о том, что на фото изображено вовсе не ушедшее прошлое, а застывшее в миге настоящее.

ФГ – Ты говоришь, что мы «как бы» «возвращаемся в прошлое». «Как бы» – это значит «Не на самом деле?»

ФО – Конечно! Поскольку, как ты сам знаешь, прошлого нет, то и вернуться в него невозможно. Различные формы воспроизводства исторических событий, декорации на съемках фильмов, полностью воссоздающие интерьеры и т. д. даны участникам этих реконструкций или актерам не как прошлое, а как настоящее, данное тут-теперь.

Конечно, людей тянет в их памятные места, но, сколько бы они не старались, вернуться в прошлое невозможно. Вот и бродят они в задумчивости по этим местам, всматриваясь в оставшиеся неизменными детали, восклицая при этом «Как тут все изменилось!»

Но как же Сущему не измениться?

Единственный возможный для них вариант – это посмотреть на застывшее на фотографию актуальной в вышеуказанном смысле реальности вне нас и попробовать себя с этой актуальностью как-то отождествить.

ФГ – Может, наоборот? Может, экс-актуальность актуализуется нашим дазайновом «тут-теперь?». Пытаясь проникнуть в прошлое, человек вытягивает это якобы прошлое в *свое* <нынешнее> настоящее, тем делая и его также таковым?

ФО – Именно!

ФГ – Если так, то нам очень важно определиться, как это настоящее понимать.

ФО – А что тут сложного? Понимать как *актуальность*, адекватно воспроизводимую на фото, и все тут.

ФГ – Чтобы показать, что «актуальность» фотографии, которой ты так гордишься, это еще не все, чем обладает человеческое Я в его Бытии во Времени, отвечу тебе словами одного непререкаемого авторитета. В своим исследовании Бытия и Времени

(пункты 68 и 76) он пишет, что сдержанное в собственной временности, собственно настоящее мы называем *в-мгновение-ока.*

Это *в-мгновение-ока* в принципе не может быть пояснено из «теперь». «Теперь» является временным феноменом, относящейся ко времени как к «внутри-временности». В «теперь» нечто возникает, проходит или наличествует, тогда как в *в-мгновении-ока* ничего произойти не может. Вместе с тем, оно обусловливает встречу с тем, что может наличествовать «во времени».

ФО – То есть, я в *теперь* каждого своего кадра отображаю то, что наличествует, ты мне уже об этом говорил.

ФГ – Но в дополнение к уже сказанному поясню еще, что в отличие от *в-мгновение-ока*, которое представляет собой аутентичное, *настоящее* настоящее, твое «настоящее», «теперь», следует называть актуализацией, что ты и делаешь. Ведь именно о таком «настоящем-теперь» ты говоришь, не правда ли?

ФО – В общем, об этом, да.

ФГ – Но мэтр, однако, считает, что если это твое «*настоящее*» является (временит) из актуальности, то *в-мгновение-ока* – напротив, из собственного будущего. *Присутствие* в единстве того, что наступает, и того, что было, временит как актуальность. Благодаря последней «сегодня» становится разомкнутым, и размыкает его именно *в-мгновении-ока*. Вот так он считает.

ФО – Я о том же. Когда я останавливаю в стоп-кадре время, я размыкаю его течение, разделяя *только-что-бывшее-настоящим (прошлое)* и *вот-вот-должное-быть-настоящим (будущее)* с помощью *теперь*.

ФГ – О том, да не совсем. Твое актуальное *теперь*, каким бы малым интервалом оно не обладало, является *временем*. Не только одна 1/32000-ная секунды (специальные камеры с электронным затвором), и не только 1/16000-тая (достигается на некоторых цифровых камерах), не только 1/8000-ная (типичная кратчайшая выдержка для современных профессиональных цифровых зеркальных камер) и, тем более, обычная кратчайшая выдержка любительских камер – 1/4000 секунды является временем, таким..же временным отрезком является и аттосекунда – одна миллиардная от одной миллиардной доли секунды, или 10^{-18} секунды – как бы мала она не была.

ФО – Временем, но – остановленным! Ведь если взять начало одного из этих параметров выдержки, и его конец, то на полученном благодаря мне изображении это *начало*, должное быть в *прошлом*, и его *конец*, должный быть в *будущем*, репрезентированы как нечто *одновременное*, как *теперь*. Все, что было до этого, и что будет потом с объектом съемки, то есть, *прошлое* и *будущее*, выведено за границы *теперь-актуальности*, данной на фото, и теперь (вот игра слов!) только она и имеется. Иными словами, состояние объекта съемки как микроскопический отрезок его существования между прошлым и будущим, запечатлен вне прошлого и вне будущего, как актуальность. «В *актуальности* я останавливаю миг / Какую тайну я великую постиг!»

ФГ – Мы с тобой, «поэт», тут очень различаемся. Люди тоже отображают объекты так, как ты, особенно неподвижные. Ты же со своей «выдержкой», а шире – экспозицией, то есть, учетом освещенности предмета и светочувствительности пленки, выжидаешь, пока определенное количество фотонов не изменит эту светочувствительную поверхность.

И только то, что выдержка достаточно мала, а изменения или движение объекта минимально, тебе кажется, что ты остановил мгновение. Подобрал не ту выдержку – и все, движущийся объект «размазан». Мы же реально размыкаем поток времени, и размыкает его наше *в-мгновение-ока* <(*In-Augenblick)*>, которое, в отличие от *актуальности*, является вневременным и не сводится не только ни к

прошлому и ни к будущему, но и к настоящему <(по-английски это выражено абсолютно точно – «In the blink of an eye» = «*In-no-Time*», то есть, «*Вне времени*»).>

Попробуй путем простой интроспекции «схватить» это *в мгновение-ока*, $_{\Delta}$t, которое, «неуловимое», постоянно «ускользает», не имея привязанности <ни> к одному временному измерению. Это, по сути, ускользает от нас Бытие как таковое, а мы пытаемся его ухватить, сами при этом пре-Бывая вне прошлого, настоящего и будущего.

Подобная вневременность выводит человека из трехмерной темпоральности в совершенную атемпоральность, вневременность. Дорефлексивное осознание этой вневременности выражается у людей в чувстве *превосходства*, которое исчезает вместе с ними. Это самоощущение представляет собой фундаментальную основу нашего бытия-в-мире как пере-живания жизни через дазайн-присутствие.

Вот почему люди, о которых и следа не осталось на этом свете, при жизни имели такое же высокомерное «превосходство присутствия», которым сейчас обладаем мы и которым будут обладать наши потомки. Такая убежденность в своем «превосходстве» особенно ярко присуща детям, гордо, но безосновательно, как писал Антон Чехов, *несущих* себя, или лучше – превоз-*носящих* себя, […] <имея> эту наивную уверенность в своем превосходстве

Присутствия, <можно наблюдать> и у многих взрослых людей. Проявления его, такого *превосходства*, видны в отношении как к ушедшим (которых, даже великих, подчас третируют как «мертвых собак»), так и к нерожденным (тут высокомерие проявляется в сомнениях, стоит ли «заводить» детей, ведь «начнутся пеленки…»). Оно, в конце концов, идет от <реальной вневременности> центрированного самостного Я людей…

ФО – Скажи, а что это такое, центрированное Я? Мне о нем ничего не известно.

ФГ – Речь идет о чистом, бессодержательном Я, которое схватывает самого себя в самом этом акте схватывания. Акт схватывания Я-мом собственного акта схватывания и есть чистая субъективность. Наше центрированное Я не принадлежит области рефлексивного синтеза и принципиально не овеществляется в феномене – как только такое овеществления происходит, это «Я» «ускользает» из-под самого себя, становясь уже «вторым» «Я», а когда и это «Я» завязает в предметности, то оно становится уже «Я» третьим по счету, и так далее. Иначе говоря, Я как таковое осуществляется как «внутренний сдвиг» (Э. Левинас).

Благодаря наличию в нас по меньшей мере двух Я – центрированного и предметного – мы способны смотреть на себя как бы со стороны, и удивляться своим же поступкам, например, в виде отчаяния «Как я могла?», раскаяния «Черт попутал», сентенций «Меня как будто подменили» или «Я был сам не свой» и тому подобное, когда мы тем самым вновь приобретаем чистоту непредметности (впрочем, во времени это центрированное Я ее никогда и не теряло, ибо оно – вневременно, тогда как отсроченными во времени могут быть только отстраненные оценки этим Я *своего-другого* Я, предметного).

Проблема «Другого» имеет отношение, как оказывается, и к нам самим, иначе призыв «Человече! Познай самого себя» был бы напрасным – люди и без того сами себя хорошо бы знали. А. Чехов в одном из своих писем оповестил нас об своем опыте общения с таким двойным Я.

Он заметил, что роман с дамой из порядочного круга, в отличие от купи-продай связи с проституткой, им предпочитаемой – процедура длинная. Во-первых, нужна ночь… В номере ваша дама падает духом, дрожит и восклицает: «Ах, Боже мой, что я делаю?! Нет! Нет!» Добрый час идет на раздевание и на слова, дама ваша

на обратном пути имеет такое выражение, как будто вы ее изнасиловали, и все время бормочет: «Нет, никогда себе этого не прощу!» (как будто в номер ее заволокли за руки – за ноги – добавлю я от себя).

Причем речь тут идет не об игровой роли и не о конфигуративном «Я» А. Тоффлера. Даже при синдроме Кандинского-Клерамбо (когда больной считает, что кто-то вкладывает ему в голову мысли) и в иных вариантах «удвоения» Я (как «Душечки» А. Чехова) центрированное «Я» непременно присутствует – либо в осознании больным собственной «головы», куда кто-то «вкладывает» мысли, или в самой способности «Душечки» каждый раз отождествлять себя со своим новым мужем, оставаясь при этом в определенном смысле самотождественной.

Напомню, что героиня рассказа «Душечка» с каждым замужеством радикально менялась, рассказывая всем, когда была замужем за театральным антрепренером, что театр – это единственное место, где можно стать образованным и гуманным, выйдя замуж за торговца лесом – что нечего людям труда в театры ходить, там ничего хорошего нет, а став «ветеринаршею» начала всех убеждать, что в городе нет правильного ветеринарного надзора. Во обоих этих случаях как постулат предполагается наличие определенного инвариантного «Я».

ФО – Прояснил, спасибо, но…

ФГ – Разреши, я продолжу. … Превосходство *присутствия* идет от реальной вневременности центрированного самостного Я людей, когда они, находясь в призрачной убежденности в незыблемости такого положения вещей, не вникают в то, что это преимущество их *жизненного-в-мгновение-ока-присутствия* не вечно, хотя из-за своей вневременности оно и им кажется таковым. Вот откуда у нас, людей, идея вечной жизни уже не как антипода *бытия-к-смерти*, а как позитивного *бытия-к-жизни*, вне времени и без смерти. Оттого-то мы, старея, и ощущаем нарастающее несоответствие между нашим Я и изменившимся телом, все менее отождествляя свою Самость с ним и банально-тривиально убеждая самих себя «Но душою Я-то молода!» (то есть, что Душа не поддалась никаким временным изменениям – не доходя пониманием до того, что наше Я и Душа в целом бытийствуют вне времени).

Понял ли ты меня, не знаю, но скажу – какой жалкой выглядит превозносимая тобой твоя же способность отображать и закреплять *актуальность* как линейный *теперь-внутри-временной* отрезок исчезающего *между-прошлым-и-будущим-существования* всех бренных тел, в том числе и человеческого, по сравнению с этой мощной людской убежденностью в своем вневременном *Присутствии*, но не «тут» и не «там», не «теперь» и не «потом», а «всегда», этернально!

ФО – Рассуждая трезво и хорошо поразмыслив, следует признать – твоя правда. Все-таки вы, люди, выше всего Сущего в мире. Но, тем менее, остановить мгновение, в отличие от меня, вы не в силах и, кроме того, разве не интересно людям взглянуть на запечатленные мною их лица, виды городов, на родных или друзей, пейзажи, на какие-то моменты истории и все то, что уже реально не имеет своего актуального «есть», но осталось как зафиксированный мною (в моем арсенале и специальный раствор-фиксатор имеется) определенный миг неуловимой текучести их существования?

В конце концов, если ты сказал о закреплении мною «исчезающего существования», то вмени мне в заслугу, по крайней мере, то, что это «навеки исчезающее» хоть как-то, пусть ненадолго, пусть на химерном материале, но, благодаря мне, осталось для вас не только в вашей неверной и часто подводящей вас памяти.

ФГ – Знаешь, я и без твоей лести в своих мнениях убежден, хотя признаю и твою правоту в том, что людям все эти удержанные тобой деактуализированные в реальности, но актуальные на фотографии мгновения Сущего весьма интересны – вот почему люди так любят их рассматривать. Наша двойная правота заключается в том, что когда вневременное, не поддающееся никаким изменением центрированное, «сдвинутое» Я пытается визуально (можно сказать, фотографически четко) воссоздать с помощью другого Я, предметно-содержательно насыщенного, это канувшее мгновение, то оно предстает как нечто такое, что выведено из временного потока.

Но эта вневременность мига, закрепленного твоей способностью фиксировать внутривременной интервал как актуальное, определяется не самим остановленным состоянием изменяющейся вещи, а тем, что каждый закрепленный ушедший миг по мере нарастающего удаления его от нашего «теперь-бытия» набирает все бо́льшую ценность для нас как способ, позволяющий нам убедиться в том, что мы сами, *пре-бывая* в нашем *в-мгновении-ока*, неподвластны неумолимому бегу секунд, минут, часов и лет, благодаря чему и то, что нами вспоминается или наблюдается на фото, также становится «вечным», на каком бы этапе нашей жизни мы не обращались к нему, поскольку мы всегда это делаем, будучи в дазайновом *Присутствии*.

Вот подтверждение сказанному мною словами Лины Костенко:

Звичайна собі мить. Звичайна хата з комином.
На росах і дощах настояний бузок.
Оця реальна мить вже завтра буде спомином,
А післязавтра – казкою казок.
А через півжиття, коли ти вже здорожений,
Ця нереальна мить – як сон серед садів!
Ця тиша, це вікно, цей погляд заворожений,
І навіть той їжак, що в листі шарудів.

РАЗГЛАГОЛ ФІЛОСОФСЬКОГО ОКА ТА ФОТООБ'ЄКТИВА ПРО НІЩО І БУТТЯ, ПРО МИТЬ ТА ВІЧНІСТЬ

Статтю написано у стилі класичного філософського діалогу між Філософським Оком і Фотооб'єктивом з таким же класичним маєвтичним ефектом. Пря між ними стосується можливостей пізнання Буття. Об'єктив здатен зафіксувати лише Суще, котре навіть деякі філософи ототожнюють з Буттям. Насправді Суще є єдністю Буття і Ніщо як моментами Сущого. «Чисте» Буття і «чисте» Ніщо збігаються, як збігаються протилежності засвіченою плівки і знімку, зробленого у повній темряві. Зображення (Суще) з'являється лише при змішуванні, взаємному накладенні один на одного Світла і Темряви, Буття і Ніщо. На слушну думку Гегеля, не все в світі дане емпірично. Умоглядно-спекулятивний підхід дає можливість виходу на чисте Буття. Такий підхід був притаманний М. Гайдеггеру, який вважав, що Буття повстає і починає буттіювати завдяки поетичному слову, і разом з тим стверджував, що Буття говорить через нас, нашу мову. Виходить, що Буття, промовляючи через нас, приводить самого себе до буттіювання. Надання М. Гайдеггером Буттю ознак суб'єктності (воно «діє») викликає ті ж самі проблеми, що виникають при наданні суб'єктності матерії (матерія «створила», «породила»). Дж. Берклі та Г. Гегель давно показали, що матерія – це порожнє поняття, у якого відсутній реальний денотат. Адже ніякої окремої від речей матерії не існує. Аналогічно не існує і Буття поряд з окремими речами. Отже, здається, що Буття може бути дане нам лише через умоглядну спекуляцію. Проте існує певна можливість відчути Буття безпосередньо. Для обгрунтування цієї думки на підставі розвитку гайдеггеровських ідей у статті розглянуто проблему Буття і Часу. Дазайн як «Тут-Буття» є швидше «Тепер-Буттям», але це «тепер» є, по суті, позачасовим, атемпоральним, оскільки між минулим і майбутнім є невловима мить, яка виступає скоріше не «тепер» (воно завжди, хоч на мільярдну частку секунди, але є часом), і не актуальністю, а «в-миттю-ока» (нім. Augenblick, чи, як це точно виражено англійською, «In-no-Time» Being, Буттям поза часом). Саме воно розмикає минуле і майбутнє. У-мить-ока,

на відміну від актуальності (яку здатний фіксувати фотооб'єктив), є позачасовою, через що вона не зводиться не тільки ні до минулого, ні до майбутнього, але й до теперішнього часу. Ця в-мить-ока (яку фотооб'єктив зафіксувати вже не в змозі) являє собою певне $_{\Delta}t$, яке, «невловиме», постійно «вислизає» від нас, не будучи прив'язаним до жодного тимчасового виміру. По суті, це від нас вислизає Буття як таке, тоді як ми намагаємося його за будь-що вхопити, самі при цьому пере-Буваючи поза минулим, теперішнім і майбутнім. «У-мить-ока» є тим «розломом», крізь який нам бачиться «просвіт Буття», тому що осягнути Буття як таке, котре фактично перебуває поза часом через те, що воно не знає ніяких змін, може лише той, хто сам перебуває у позачасовості як Присутності «у-мить-ока». Подібна позачасовість виводить людину з тривимірної темпоральности у цілковиту атемпоральность. Дорефлексивне усвідомлення цієї позачасовості виражається у людей у почутті зарозумілої (чванливої) зверхності. Це самовідчуття становить фундаментальну основу нашого буття-в-світі як пере-живання життя через дазайн-присутність при просвіті Буття у контрасті з тими, хто вже помер чи ще не народився. Ця атемпоральность, врешті-решт, визначається реальною позачасовістю центрованого самісного «Я». Мова йде про чисте, беззмістовне «Я», котре схоплює самого себе в самому цьому акті схоплювання. Акт схоплювання цим «Я» власного акту схоплювання і є чистою суб'єктивністю. Наше центроване «Я» не належить до області рефлексивного синтезу і принципово не матеріалізується у феномені – як тільки таке уречевлення відбувається, це «Я» «вислизає» з-під самого себе, стаючи вже «другим» «Я», а коли і це «Я» зав'язає в предметності, то воно стає вже «Я» третім за рахунком, і так далі. Інакше кажучи, «Я» як таке здійснюється як «внутрішній зсув» (Е. Левінас). Зарозуміла зверхність (высокомерное превосходство) Присутності є проявом помилкового переконання людей у тому, що ця їхня «Життєва у-мить-ока Dasein-присутність у просвіті Буття» є вічною, і причина помилки полягає у тому, що вона видається їм такою через свою позачасовість. Отже, відповідь на головне проблемне питання статті – чи може Буття бути даним нам безпосередньо-почуттєво, наступна: Буття як таке дане нам у Дазайні як безпосередньому відчутті життя за допомогою центрованого «Я». Останнє не дає нам бути утягнутими у рвучкий потік часу, скасовує не тільки минуле і майбутнє як часові модуси, але й часове теперішнє на підставі позачасової Присутності при Бутті завдяки позатеперішньому перебуванню «у-миті-ока». Звідки виникає й ідея вічного життя, але вже не як антипода буття-до-смерті, а як позитивного буття-до-життя, поза часом і без смерті. Таким чином, крізь невловиму мізерну Мить нам привідкривається велична Вічність.

***Ключові слова**: Буття, Ніщо, Суще, час, Dasein, «Тут-Тепер-Буття», актуалізація, позачасовість, дійсне теперішнє, «присутність», «у-мить-ока», «Я», чванлива зверхність «Я-присутності», М. Гайдеггер, Е. Левінас.*

DIALOGUE OF THE PHILOSOPHICAL EYE AND THE PHOTO LENS ABOUT NOTHING AND BEING, ABOUT THE MOMENT AND ETERNITY

The article is written in the style of a classic philosophical dialogue between the «Philosophical Eye» and the «Photo Lens», the aim of which is to clarify the question haw we can know a Being as such, which cannot be identified with an Existence. Things that exist are known through the senses («Photo Lens»), but Being as such is known speculatively («Philosophical Eye»). This approach was characteristic of M. Heidegger, although his doctrine of Being has some internal contradictions. However, there is a certain possibility to experience Being directly. To prove this, author developed ideas of the «Sein und Zeit». Daseign as «Now-Being» is atemporal. It is an our «Augenblick» («In-the-blink-of-an-Eye» Being, or, as it is correctly expressed in English, human «In-no-Time» Being), which is the «rift» through which we see the enlightenment of pure Being as such. This ability to touch the pure Being is determined by our centred, self-contained, objectless and timeless «I», which is realized as the «internal shift» (E. Levinas). Due to these properties of the «I», people feel the false arrogant superiority, which is caused by the deceptive belief that their «Life in-the-no-Time as Dasein-Presence in the Enlightenment of Being» is eternal. Thus, the answer to the main problematic question of the article – whether Being can be given to us directly and sensually, is the following: Being as such is given to us in Dasein as a direct sense of life through a centred «I». From this feeling of vitality arises the idea of eternal life. Thus, through the elusive little moment, the majestic Eternity is revealed to us.

***Keywords:** Being, Nothing, Existence, Time, Dasein, «Here-Now-Being», actualization, timelessness, «In no Time», «Presence», «I», arrogant superiority of I-Dasein presence, M. Heidegger, E. Levinas.*

ЛЕКСИКО-СИНТАКСИЧНИЙ АНАЛІЗ ТЕРМІНУ «СПІВВІДНЕСЕНЕ» АРИСТОТЕЛЯ У КОНТЕКСТІ ПРОБЛЕМИ НЕПЕРЕКЛАДНОСТЕЙ

УДК 1; 11; 111.8; 16; 122/129
***Доповідь*: VI Уйомівські читання (2018) – Одеський національний університет ім. І. І. Мечникова. Філософський факультет – (Одеса, 4 квітня 2018 р.)**
***Публікація*: Res systemica: збірка робіт, присвячених 90-річчю професора Авеніра Івановича Уйомова / укладання, редагування та передмова К. В. Райхерта – Одеса: Печатный дом, 2018 – 139 с. – сс. 22-31.**
***Препринт*: Уйомовські читання VI (2018): матеріали Наукових читань пам'яті Авеніра Уйомова / відпов. ред. К. В. Райхерт – Одеса: ОНУ ім. І. І. Мечникова, 2018 – 102 с. – сс. 33-38. http://philosof.onu.edu.ua/newsite/conference/uemov/sbornik6/33.pdf**

Аристотель власне терміну «співвіднесене» ніколи не використовував. Тим не менш у сучасних перекладах його «Метафізики» російською цей термін πρός τι (відносно чогось) перекладається саме так. Синтаксично πρός τι є присудком, чому відповідає автентичне значення терміну «категорія» в давньогрецькій мові, і стосується він сутності як підмету. Формально-логічним відповідністю цієї пари є суб'єкт і предикат.
Ключові слова: *метафізика, логіка пізнання, філософські категорії, усія-сутність (філос.), підмет і присудок як суб'єкт і предикат, «Метафізика» Аристотеля, «Наука логіки» Гегеля*

Аристотелева філософська спадщина внаслідок її виключної ролі у розвитку світової філософії становить предмет інтерпретацій та тлумачень вже більше двох тисячоліть. У ній особливу увагу привертають ті розділи та змістовні моменти праць Стагірита, котрі мають проблемний характер. Серед цих проблем чи не на першому місці стоїть проблема метафізичних вимірів буття, серед них – його категоріальних визначень, зокрема, за допомогою «співвіднесеного». У наш час «співвіднесене» активно розробляється Л. М. Терентієвою у контексті з'ясування метафізичних підстав логіки, розробки власне логічних проблем та творчого розвитку теоретичного спадку А. І. Уйомова, праці якої показують не тільки глибоку обізнаність з аристотелівськими викладками з цього питання, але й дар талановитого інтерпретатора. Разом з тим проблема статусу та сенсу терміну «співвіднесене» потребує деяких уточнень, передусім – у лексично-синтаксичних аспектах, взятих наперед у контексті переводу його з мови оригіналу. Перше – уточнення, складатиме *мету* цього матеріалу, друге можна вважати *завданням*, поставленим задля досягнення вказаної мети.

У своїх статтях на цю тему Л. М. Терентьєва зазначає, що «категорія "співвіднесене" або "по відношенню до чогось" введена Аристотелем для позначення особливого зв'язку між об'єктами, коли їхня сутність виявляється від взаємного співвіднесення одного з одним» [9, с. 140]. І ось ми беремо п'яту книгу «Метафізики» чи працю під дуже привабливою назвою – «Категорії», і бачимо, що там йдеться про добре знайомі нам категорії – сутність, кількість, якість – і серед них – окрему главу «Співвіднесене» і численні пояснення з використанням цього терміну. Попри те, що назви глав дані у квадратних дужках, що означає, що ці назви давав не Аристотель, а також наявність таких категорій, котрі для нас виглядають досить чудернацькими, але достатньо прозорими, щоб побачити за тими «коли» та «де» звичні категорії часу та простору, ми часто сприймаємо цей термін як повноцінну категорію, без вагань використовуючи аристотелівські «категорії» після їх, як ми думаємо, адекватного перекладу для аналізу або пояснення актуальних для нас питань. При цьому ми зовсім не зважуємо на можливі кумулятивні інтерпретативні трансформації смислу того, що у Аристотеля називалося категоріями, а також на зміни цього смислу при введені старого терміну в новий тематичний контекст.

Андрій Баумейстер, обговорюючи доповідь Олексія Панича про аристотелівську *усію*, дорікав йому, що його помилка полягає у тому, що «він підходить до текстів Аристотеля так, ніби Аристотель послідовно і несуперечливо промислює теорію усії. І хоче Аристотеля так виправити, так виписати йому його несуперечливий текст, що мене це захоплює і надихає. Але, знаючи тексти Аристотеля, я з жалем можу відзначити, що навіть у сьомій книзі «Метафізики», особливо у різних розсипаних фраґментах, немає тієї послідовності» [7, с. 41]. Без сумніву, такі ж закиди можна зробити й відносно аристотелівських міркувань як про інші категорії, так і про категорії взагалі – попри назву роботи, серед фахівців існує думка, що власне послідовної та методичної розробки проблеми категорій у Аристотеля немає.

Разом з тим деякі автори визнають, що терміни, що їх вживав Аристотель, з часом могли трансформуватися на власне категорії як універсальні форми буття та мислення. Л.М.Терентьєва, наводячи слова Р. К. Луканіна про те, що терміни «якість», «кількість», «відношення», «місце», «час» та інші у своєму чистому виді є результатом переосмислення аристотелівського вчення перипатетиками та стоїками [8, с. 33] робить висновок, що категорія «по відношенню до чогось» згодом була репрезентована у своєму чистому виді, тобто, замінена на категорію «відношення» ще з античних часів через неадекватний переклад з греки на латину. Тут неясно, чому підміна терміну раптом дала нам його у чистому вигляді – адже все виглядає так, начебто саме завдяки підміні термін отримав свій «чистий» вигляд. Крім того, ця підміна не означає, що заміщений термін не може мати власного «чистого» вигляду, схопленого у його категоріально-змістовних дефініціях. Але у цілому тут правильно вказано на те, що трансформація категорій з присудків-предикатів усії – матерії, форми та речей як поєднання форми з матерією на власне категорії історично, безумовно, мала місце бути.

Роблячи спробу «повернутись назад до Аристотеля», Л. М. Терентьєва прагне розвести значення термінів «по відношенню до чогось» та «відношення» як модернізованої його форми. По-перше, слід сказати, що у подібній «модернізації» нічого поганого немає, і можна знайти чимало прикладів, коли в архаїчний термін вкладається цілком новий зміст. По-друге, знов-таки, у рамцях поставленої мети, ми маємо визнати, що сучасне розуміння категорій передбачає наявність категоріального підґрунтя мислення і в самого Аристотеля – інакше він просто не міг би мислити, і це підґрунтя у певній своїй окремій формі (тут – «співвіднесеного») може експортуватися зі старих текстів у тексти сучасні. Проте тут ми маємо окремий випадок – повертаючись до оригінального аристотелівського терміну, Л. М. Терентьєва залишає за ним той статус категорії, якого він отримав пізніше, при трансформації, ставши «відношенням».

Проте і визначення статусу «співвіднесеного» (чи є воно категорією), і пошук адекватного, найбільш відповідного давньогрецькому оригінальному слову іншомовного терміну при перекладах на інші мови, і з'ясування його автентичного змісту ще далеко не завершилося. Вже з самого початку заглиблення у дані проблеми ми зіштовхуємося з деякими речами, котрі це підтверджують. Так, скажімо, в одному перекладі початку сьомої глави «Категорій» вживається термін «співвіднесене» (коли «πρός τι λέγεται τὰ μὲν ὡς διπλάσιον» переводиться як «соотнесенным называется то, что относится как двойное к половинному») [2, с. 10], а в іншому – термін «відносне» (относительным называется то...) [5, с. 35].

Вказані відмінності можна було б пояснити недосконалістю останнього наведеного перекладу, зробленого більш ні ж півтора століття тому, проте у сучасних академічних виданнях перекладу «Категорій» Аристотеля оригінал теж перекладається різними термінами. Так, наведений вище фрагмент «Категорій» [2, с. 10] у чотиритомному виданні перекладається з використанням терміну «співвіднесене»:

«Соотнесенным называется то, о чем говорят, что ... оно есть в связи с другим или находясь в каком-то ином отношении к другому» [1, с. 66]. Між тим, і Л. М. Терентьєва це підкреслює, Аристотель відрізняє те, що перекладається як «співвіднесене» від того, що перекладається як «відношення» і, думаю, тим паче – як «зв'язок». Вона пише, що Аристотель розрізняє смисли «співвіднесеного та «відношення», отже, ці категорії не є рівнозначними. Проте пізніше категорію «співвіднесене» («по відношенню до чогось») почали <одностайно> розцінювати як «відношення» [8, с. 32].

Хоча у тому, що «співвіднесене» визначається через ці поняття, є певний сенс (речі насправді є співвіднесеними, коли вони мають певне відношення одна до одної або якось пов'язані одна з одною, хоча б віртуально), одначе це, все ж таки, різні поняття, і їхнє вживання як тотожних мовних одиниць розмиває власний зміст терміну «співвіднесене», що видно ще й з огляду на те, що Аристотель пов'язує із «співвіднесеним» таку його властивість, як «обопільність» – предмет особливого інтересу Людмили Миколаївни, коли не всі речі, що мають між собою стосунки чи зв'язок, є співвіднесеними в аристотелівському сенсі, як вона його інтерпретує.

Дифузність та термінологічна нестрогість вживання терміну «співвіднесене» видна також з того, що у предметному покажчику до вказаного вище тому творів Стагірита в одній рубриці разом з терміном «співвіднесене» у дужках наводяться, треба думати, синоніми – «співвіднесені», «відношення» та калька з давньогрецької «по відношенню до чогось» з транслітерацією оригіналу латиною – «*to pros ti*». Отже, Л.М Терентьєва цілком слушно навела два варіанти перекладу, але, він, вочевидь, має мати зворотній порядок, оскільки слово «співвіднесене» сам Аристотель не вживав.

З цього мені стало зрозуміло одне, що оскільки такі слова перекладу, як *співвіднесене*, *відносне*, *відношення* та *зв'язок* не є тотожними, то було б непогано звернутися до фахових перекладачів давньогрецьких філософських текстів щоб виявити, який саме термін Аристотеля перекладається як власне «співвіднесене». Проблема полягала ще у тому, що калька «*to pros ti*» з предметного покажчика мала артикль, але у текстах Аристотеля πρός τι артиклю не мало, що означало, що мова йде не про іменник.

Колишній колега по одеському наргоспу Аслан Гаджикурбанов з МГУ імені М. Ломоносова люб'язно відгукнувся і відповів так: «У двох наведених тобою уривках, як і в багатьох інших, у якості "віднесеного" або "співвіднесеного" у Аристотеля виступає (або перекладається) мовний зворот *πρός τι*, який являє собою поєднання прийменника (рос. – предлога) *πρός* і невизначеного займенника (рос. неопределенного местоимения) τι. Тебе збентежило, що перед ним немає артикля *τὸ* або *τὰ*, з допомогою яких у грецькій мові можна субстантивувати що завгодно».

Невизначений займенник *τίς*, *τι* має значення *хто*, *хто-* чи *що-небудь*, *дехто*, *дещо*, *кожен*, *декотре* тощо. Серед багатьох значень πρός, що їх вказують давньогрецько-російські словники [4] разом із такими, як *від*, *з*, *з боку*, *по відношенню*, *відповідно*, *перед* (обличчям), *за*, *на користь*, *внаслідок*, *через* (щось як причину), *до*, *на*, *про*, *окрім*, *понад*, *у*, *при*, *біля*, *у напрямку* (руху), *проти*, *всупереч*, *по відношенню*, *внаслідок*, *у порівнянні*, *відповідно*, *згідно*, *на додаток*, *з приводу*, *близько* (*приблизно*) тощо наводиться й філософське (з посиланням на Аристотеля) значення цього терміну у зв'язці з τι, але вже з артиклем – *τὸ* и *τὰ πρός τι*, перекладене як *відношення*. Але ж у наведених вище текстах Аристотеля артикль відсутній! До речі, слово *πρός* має діалектний варіант *προτί* безпосередньо відповідний давньоіндійському *prati* та українському *проти* із значенням 'навпроти', що, як у вислові «*проти ночі на середу*» означає смисловий напрямок «*в ніч з вівторка на середу*», де вівторок постає як дещо співвіднесене із середою, з чого можна зробити висновок про значеннєве поле *πρός τι* як прив'язуючого протиставлення чомусь чи відсилання до чогось.

Олексій Панич, один з авторів відомого «Словника неперекладностей...», відповів мені на питання стосовно перекладу *πρός τι* як ‘співвіднесене’ що це – «гарний приклад того, як бажання перекладача “осучаснити” Аристотеля, замінюючи його вирази начебто впізнаваними термінами, навпаки, робить думку Аристотеля в перекладі настільки темною, що навіть і в оригіналі не одразу побачиш, що ж там перекладено отак. Насправді вираз πρός τι слід перекладати “стосовно чогось”», що він разом із співавторами й зробив у перекладі «Категорій»:

Давньогрецький текст: Cat 1b.25 to Cat 2a.4 Τῶν κατὰ μηδεμίαν συμπλοκὴν λεγομένων ἕκαστον ἤτοι οὐσίαν σημαίνει ἢ ποσὸν ἢ ποιὸν ἢ πρός τι ἢ ποὺ ἢ ποτὲ ἢ κεῖσθαι ἢ ἔχειν ἢ ποιεῖν ἢ πάσχειν. ἔστι δὲ οὐσία μὲν ὡς τύπῳ εἰπεῖν οἷον ἄνθρωπος, ἵππος· ποσὸν δὲ οἷον δίπηχυ, τρίπηχυ· ποιὸν δὲ οἷον λευκόν, γραμματικόν· πρός τι δὲ οἷον διπλάσιον, ἥμισυ, μεῖζον· ποὺ δὲ οἷον ἐν Λυκείῳ, ἐν ἀγορᾷ· ποτὲ δὲ οἷον χθές, πέρυσιν· κεῖσθαι δὲ οἷον ἀνάκειται, κάθηται· ἔχειν δὲ οἷον ὑποδέδεται, ὥπλισται· ποιεῖν δὲ οἷον τέμνειν, καίειν· πάσχειν δὲ οἷον τέμνεσθαι, καίεσθαι.

Переклад українською: «З того, що мовиться без жодного зв’язку, кожне означає або «сутність», або «скільки», або «яке», або «стосовно чого», або «де», або «коли», або «бути розташованим», або «мати [стан]», або «діяти», або «зазнавати» [дії]. «Сутність», загалом кажучи, – це, приміром, людина, кінь; «скільки» – приміром, [довжиною] у два лікті, у три лікті; «яке» – наприклад, біле, грамотне; «стосовно чого» – наприклад, подвійне, половинне, більше; «де» – скажімо, в Лікеї, на площі; «коли» – наприклад, вчора, то рік; «бути розташованим» – приміром, лежить, сидить; «мати [стан]» – наприклад, взутий, озброєний; «діяти» – скажімо, різати, спалювати; «зазнавати» [дії] – приміром, бути різаним, бути спаленим [3, с. 38].

Слід сказати, що Людмила Миколаївна певним чином дотримується аналогічного ставлення до перекладу πρός τι. Згадуючи про заміну деякими авторами монографічних та навчальних праць категорії «по відношенню до чогось» (перекладу, близького до «стосовно чогось») категорією «відношення», вона говорить не про заміну «співвіднесеного» «відношенням», а про заміну останньою категорією саме терміну «по відношенню до чогось», що зустрічається, як вона зазначає, у працях Р. К. Луканіна та Г. Челпанова. Разом з тим і сама вона ототожнює «по відношенню до чогось» із «співвіднесеним», твердячи, приміром, що згодом категорія «співвіднесене», тобто, «по відношенню до чогось», стала однозначно розцінюватись як «відношення» [8, с. 33]. З такою синонімізацією цих двох термінів, як ми знаємо, категорично не погоджується Олексій Панич – за ним перекладати πρός τι як ‘співвіднесене’ неприпустимо.

Л. М. Терентьєва також зазначає, що при перекладі з греки на латину сенс «по відношенню до чогось» було втрачено, і *πρός τι* стало перекладатися як *relatio* – ‘(взаємо)відношення’. Між тим Ю. Вестель, І. Листопад та О. Панич у вказаній роботі провели цікавий експеримент – вони взяли грецький оригінал «Категорії» Аристотеля та його латинський переклад і порівняли незалежно зроблені переклади. Для порівняння було взято фрагмент, уже наведений вище у перекладі з греки українською.

Латинський текст: «Eorum quae secundum nu llam complexionem dicun tur singulum aut sub stan tiam significat aut quantitatem aut qualitatem aut ad aliquid aut ubi aut quando aut situm aut habitum aut facere aut pati. Est autem substantia quidem ut figuratim dicatur ut homo, equus; quantitas ut bicubitum, tricubitum; qualitas ut album; ad aliquid ut duplum, maius; ubi uero ut in Lycio; quando autem ut heri; situs uero ut sedet, iacet; habere autem ut calciatus, armatus; facere uero ut secare, urere; pati uero ut secari».

Переклад українською: «З того, що мовиться без жодного зв’язку (тобто, одним словом – О. К.) окреме позначає або субстанцію, або кількість, або якість, або «стосовно чого», або «де», або «коли», або «положення», або «стан», або «діяти», або «зазнавати

дії»11. Є, отже, субстанція, фігурально говорячи — як-от людина, кінь; кількість, як [довжиною] в два чи три ліктя; якість, як біле; «стосовно чого», як подвійне, більше; «де», як в Ліцеї; «коли», як вчора; «положення», як «сидить», «лежить»; «мати [дещо]», як взутий, озброєний, «діяти», як різати, палити; «зазнавати дії», як бути різаним, паленим» [3, с. 35].

Як бачимо, ці два переклади майже тотожні, і якщо у них є розбіжності, то, приміром, у перекладі терміну «усія» (*οὐσία, ousia*) як ‘сутність’ та як ‘субстанція’ – дуже проблематичного, на думку Олексія Панича, слова. При цьому показово, що грецьке *πρός τι*, подане латиною як *ad aliquid*, переклалося абсолютно ідентично – не як відношення та не як відносне, а саме як ‘стосовно чого’. Англійська відповідність *ad aliquid – concerning* (стосовно, відносно чогось, по відношенню до...) має й іншу форму – *in relation to*. Саме цей термін, похідний від латинського *relation* – ‘відношення’, є найбільш поширеним у перекладах Аристотеля англійською, що підтверджує думку Л. М. Терентьєвої, проте, втім, не виключає й вживання терміну *ad aliquid*. Принаймні, останній варіант більш наближений до оригіналу і не допускає вживання «стосовно чого» та «відношення» як ідентичних за своїм змістом термінів.

В англійських перекладах Аристотеля ми зустрічаємо ще одну проблему, котра потребує прояснення. Так, в англійському перекладі «Метафізики» (сайт Perseus) розділ про «Стосовно чого» (співвіднесене) починається не з дефініції того, що називається відносним як таким (хоча тут визначається не воно, і навіть не співвіднесене), а з визначення того, які речі іменуються відносними (1020b «Things are called "relative" (a) in the sense that "the double" is relative to the half»), що вже цілком усуває самостійний статус «співвідносного» і робить його визначенням речі. Насправді у Аристотеля визначається не «стосовно чого» як таке, а те, що перекладається або як *сутність*, або як *субстанція*, в оригіналі – «усія» (*οὐσία*), про яку Олексій Панич говорив як про приклад типової проблеми неперекладностей.

Маючи походження від *ὤν*, εἰμί – ‘бути’, ‘існувати’, ‘являтися’, – *οὐσία* (усія) у своїх первісних значеннях позначала *майно*, але потім отримала такі досить широкі філософські значення, як-от *існування*, *буття*, *сутність*, *визначення чогось*, *субстанція* тощо. За Олексієм Паничем, це грецьке слово є дієприкметником теперішнього часу жіночого роду від дієслова εἶναι (‘бути’; перша особа однини *εἰμί*); у цьому сенсі цілком буквальним відтворенням *οὐσία* українською був би дієприкметник *суща* [6, с. 11].

Саме неї, *усії*, стосуються всі аристотелівські визначення (умовно кажучи) категорій, котрі ми наводили вище. Тобто, у Стагірита йдеться *не про визначення категорій як таких*, *а про визначення <(предикати)> усії – сущого*, *субстанції*, зрештою, *речей взагалі*, чим, власне, можна виправдати введення в англійський переклад ‘речі’.

Про цей факт було відомо давно, і Л. М. Терентьєва згадує про це у своїх статтях, посилаючись на інших дослідників, за якими Аристотель вживав у цих своїх викладках такі терміни, котрі підкреслювали їхню залежність від сутності, і буквальний переклад Аристотелевих виразів для категорій вказує на те, <якою сутність є за «величиною», якою – за «якістю»>, «до чого <(вона)> відноситься», «де» і «коли» <(перебуває)> тощо [8, с. 34].

Іншими словами, те, що ми у Аристотеля приймаємо за *категорії*, власне категоріями, у сучасному розумінні слова, *не являються*. Це є *певні визначення*, фігурально висловлюючись, *загальної сущої субстанціальної сутності*, де остання постає суб’єктом або *підметом* (рос. *подлежащим*), а всі перелічені визначення – *предикатами* або *присудками* (рос. *сказуемыми*). Недарма ж Аристотель весь час вживає вираз *λέγεται* – тобто, про те, про що йдеться, про *усію*, *говориться*,

висловлюється, *вимовляється*, *називається* (рос. *сказывается*, <(тобто, це є дещо *сказуемое*)>.

Існує ще й цікава відповідність між давньогрецьким словом *категорія*, українським словом *присудок* і російським *подлежащее*. Детально це питання розглядав Олексій Панич, котрий зазначав, що «твір, назву якого традиційно відтворюють як "Категорії", загалом присвячений аналізу наших суджень про предмети.

Власне, саме таким є буквальне значення грецького κατηγορία ("присудження"), що походить від дієслова κατηγορέω ("звинувачувати, стверджувати, судити, засуджувати); відповідно, буквальним українським перекладом цієї назви було б слово "Присудження". "Присуджене" – κατηγορούμενον – ми маємо всі підстави називати "присудком", який співвідноситься з предметом судження, себто підметом (грецьке ὑποκείμενον, буквально "те, що лежить під"» [6, сс. 16-17] (порівн. лат. *sub-ject*, рос. *подлежащее*). Латинською відповідністю *ὑποκείμενον*, як пишуть три автори згаданого перекладацького експерименту [3, с. 29], є термін *subjectum*, котре ми скрізь перекладаємо запозиченим словом 'суб'єкт'.

З огляду на сказане, ми маємо визнати, що говорити про те, що Аристотель дає визначення категорії «співвіднесене», буде половиною правди. Він його дає, але специфічно як для дефініцій та попутно із визначенням підмету, «гюпокейменону», наводячи у правій частині висловлювання лише чуттєво-наочні приклади (кінь, Лікей, площа тощо). Якщо подібні дефініції визнавати достатніми, то ми мали б задовольнятись таким визначенням, котрий колись для ілюстрації великого розміру чогось давав співак Микола Басков – «Такое большое, как отцюдова дотудова».

Це теж саме, як казати, що у вислові «Лист дерева зелений, наприклад, як дозвільне світло світлофора» зафіксовано не предикат (колір) даного суб'єкта (листя), а дане визначення зеленості як такої (не говорячи вже про те, якщо припустити, що мовиться насправді про зелене як таке, то тут замість визначення маємо просте посилання на щось подібне як приклад). Так само дефініції співвіднесеного в Аристотеля немає, є тільки наочні приклади того, що є співвіднесеним, а це ніяк не розкриває його сутність, хоча є цілком достатнім для того, щоб вказати на один з предикатів усії.

Що стосується власне того підмету (суб'єкту), до якого Аристотель докладає (категоризує = присуджує) всі вказані присудки (предикати), то у нього з ним ситуація не однозначна. Олексій Панич зазначає, що цим підметом є *усія*, але не в усіх її термінологічних застосуваннях, що випливає з букви та духу аристотелівських думок. Він пише, що на початку «Категорій» Аристотель аналізує судження та класифікує їх за вже згадуваними типовими «присудженнями», серед яких *усія* посідає особливе місце, оскільки у «найголовнішому» та «найпершому» значенні вона якраз-то не є «присудженням», бо у цьому значенні вона «не говориться про жоден підмет і не перебуває в жодному підметі» [Cat. 2a.11-14].

Відповідно, дещо є усією у «найголовнішому» та «найпершому» значенні, тобто «першою усією», якщо воно: (1) є підметом (адже все, крім «перших усій», «або мовиться про перші усії як про підмети, або існує в них як у підметах» [Cat. 2a.34]; (2) не є присудком («не говориться про жоден підмет»); (3) «не перебуває в жодному підметі» (тобто не є частиною якогось іншого одиничного сущого). Зрештою, таким підметом може бути «речовина» (ὕλη, гюле, що зазвичай перекладається як «матерія» – О. К.) «сполучення речовини з формою» та власне «форма» (μορφη + ειδος) [7, с. 33, 34, 35-36].

У цілому тут Олексієм Паничем розбирається доволі дискусійна специфічна текстологічна проблема (не всі учасники обговорення в усьому з ним погоджуються),

але, не вдаючись у деталі, можна виснувати, що мова у Стагірита йде про певний *підмет* (суб'єкт) *присудження* та його категоризацію, тобто, предикатизацію, що робить наше прочитання його текстів про «категорії» як про категорії у сучасному їхньому значенні невідповідним суті оригіналу.

На завершення хочеться звернути увагу ще на один момент, пов'язаний з перекладом *πρός τι*. Останнє як частина мови є складним прийменником (рос. сложным предлогом), тоді як <його переклад, термін> «співвіднесене», є дієприкметником (рос. деепричастием). Якщо вже і визнавати, що Аристотель писав про те, що ми називаємо категоріями, то типовою граматичною формою для них є іменник (рос. имя существительное), як це має місце з іншими категоріями на кшталт «якість» чи «кількість» тощо. Інакше замість таких термінів ми мали б оперувати термінами «кількісне», «якісне» тощо або замінити «співвіднесене» на «співвіднесеність».

Що категорії у нашому розумінні не можуть мати такої граматичної форми, видно з таких вигаданих мною для ілюстрації цієї думки термінів, як «категорія якісне», «категорія кількісне», «категорія просторове» тощо – але ми чомусь без заперечень приймаємо вираз «категорія співвіднесене».

Роблячи *висновок*, можна сказати, що вживана у російських перекладах лексема «співвіднесене» є пізнім неологізмом, і ще у XIX столітті *πρός τι* перекладалось як 'відносне'. Сам же Аристотель цього терміну ніколи не використовував, але дефініцію *πρός τι* дуже часто давав саме через поняття «відношення». Те, що перекладається як «співвіднесене» у якості службової частини мови є складним прийменником. Більш давню (латинську) традицію має вживання терміну *relation* – 'відношення' в англійських та у переважній більшості інших європейських перекладів. Синтаксично *πρός τι* становить собою присудок, чому відповідає автентичне значення терміну «категорія» у текстах Аристотеля, підметом же тут постає *усія*, хоча і сам цей термін, і взагалі визначення того, що Аристотель мав на увазі, наводячи відповідні присудки цього підмету, становить собою проблему, остаточно ще й досі не розв'язану.

Формально-логічною відповідністю цієї пари є *суб'єкт* і *предикат*. Наскільки <стійкою> є ця традиція розуміння категорій, видно вже з того, що навіть у Гегеля, котрий надав категоріям сьогоднішнього змісту, ми бачимо потужну ремінісценцію їхнього аристотелівського розуміння – у «Науці логіки» термін «співвіднесене» вживається біля сотні разів у контексті визначення за його допомогою гегелівської «усії» – Абсолютного Духу.

Література

1. **Аристотель**. Категории // **Соч**. в 4-х тт. – Т. 2 – М.: Мысль, 1978 – 687 с. – сс. 51- 90.
2. **Аристотель.** Категории – Киев: Мультимедийное изд-во Стрельбицкого, 2016 – 80 с.
3. **Вестель Ю.** «Категорії» 1–5: оригінал і три переклади / Ю. Вестель, І. Листопад, О. Панич // **Філософська** думка – 2012 – № 1 – сс. 26-58.
4. **Древнегреческо-русский** словарь – Онлайн переводчик 2017 http://gurin.tomsknet.ru/alpha.html.
5. **Касторский М. Н**. «Категории» Аристотеля на греческом и русском языках. Переводил и объяснил М. Н. Касторский. Санкт-Петербург, 1859 – 53 с.
6. **Панич Олексій**. Аристотелева «усія»: між перекладом і неперекладністю // **Аристотель**: традиція, адаптація, переклад. – К.: Дух і Літера, 2017 – 184 с. – сс. 7-93.
7. **Панич О.** Аристотелева «усія»: між субстанцією, сутністю і неперекладністю // **Філософська** думка – 2016 – № 5 – сс. 33-49.
8. **Терентьева Л. Н.** Концепция Аристотеля «соотнесённое» в логических формах традиционной логики // **Вісник** Одеського національного університету – 2010 – Т. 14 – Вип. 21 – сс. 31-40.
9. **Терентьева Людмила.** Реляционная и атрибутивная структура в двойственном системном моделировании // **Науковий** вісник Чернівецького університету – 2014 – Вип. 706-707. Філософія – сс. 138-142.

Aristotle never used the term «соотнесённое» («correlated»). Russian translations the term πρός τι as «соотнесенное» is a late neologism, because even in the nineteenth century the original term πρός τι (relative to something) was translated as «relative». The translation πρός τι as «relation» has an ancient (Latin) tradition and is used in most European languages. Syntactically, πρός τι is a predicate, which corresponds to the authentic meaning of the term «category» in the texts of Aristotle, but the subject here is Usiya. Usia is traditionally translated either as a Substance or as an Essence. Translations of these terms are a textual problem that has not yet been resolved.
Keywords: *metaphysics, logic of cognition, philosophical categories, Usiya-essence (philosophical), Subject and Predicate in a syntax and formal logic, Aristotle's Metaphysics, Hegel's Science of Logic.*

References

1. **Aristotel`** (1978) *Kategorii* [*Categories*] // **Soch**. v 4-kh tt. – T. 2 – *My`sl`,* M. – 687 p. – pp. 51- 90.
2. **Aristotel`** (2016) *Kategorii* [*Categories*] – *Mul`timediĭnoe izd-vo Strel`biczkogo*, Kiev – 80 p.
3. **Vestel` Yu.** (2012) *«Kategori`i`» 1–5: ory`gi`nal i` try` pereklady`* [*«Categories» 1-5: original and three translations]* / Yu. Vestel`, I. Listopad, O. Panich // **Filosofs`ka** dumka – № 1 – pp. 26-58.
4. ***Drevnegrechesko-russkiĭ*** *slovar`* (2017) [*Ancient Greek-Russian Dictionary*] – Online translator http://gurin.tomsknet.ru/alpha.html
5. **Kastorskiĭ M. N.** (1859) *«Kategorii» Aristotelya na grecheskom i russkom yazy`kakh* [*Aristotle's «Categories» in Greek and Russian*] – Perevodil i ob`yasnil M. N. Kastorskiĭ. Sankt-Peterburg.
6. **Panich Oleksi`ĭ** (2017) *Aristoteleva «usi`ya»: mi`zh perekladom i` neperekladni`styu* [*Aristotle's «ousia»: between translation and untranslatability*] // **Aristotel`**: tradiczi`ya, adaptaczi`ya, pereklad. – *Dukh i` Li`tera*, Kyïv – 184 p. – pp. 7-93.
7. **Pany`ch O.** (2016) *Ary`stoteleva «usiya»: mizh substanciyeyu, sutnistyu i neperekladnistyu* [*Aristotle's "ousia": between substance, essence and untranslatability*] // **Filosofs`**ka dumka – № 5 – pp. 33-49.
8. **Terent`eva L. N.** (2010). *Kontcepcziya Aristotelya «sootnesënnoe» v logicheskikh formakh tradiczionnoĭ logiki* [*Aristotle's concept of «correlated» in the logical forms of traditional logic*] // **Vi`snik** Odes`kogo naczi`onal`nogo uni`versitetu – T. 14 – Vy`p. 21 – pp. 31-40.
9. **Terent`eva Lyudmila** (2014) *Relyatcionnaya i atributivnaya struktura v dvoĭstvennom sistemnom modelirovanii* [*Relational and attributive structure in dual system modeling*] // **Naukoviĭ** visny`k Cherni`vetcz`kogo universitetu. –Vy`p. 706-707. Filosofiya – pp. 138-142.

ЛЕКСИКО-СЕМАНТИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ ПЕРЕВОДА АРИТОТЕЛЕВСКОГО ТЕРМИНА ΠΡΟΣ ΤΙ НА РУССКИЙ ЯЗЫК КАК «СООТНЕСЕННОЕ» В КОНТЕКСТЕ ПРОБЛЕМЫ НЕПЕРЕВОДИМОСТЕЙ

Употребляемый в русских переводах Аристотеля термин «соотнесенное» является поздним неологизмом, ибо еще в XIX веке оригинальный термин πρός τι (относительно чего-то) переводился как «относительное», а сам Аристотель термина «соотнесенное» никогда не использовал. То, что переводится как «соотнесенное» в качестве служебной части речи является сложным предлогом «относительно чего». Более древнюю (латинскую) традицию имеет употребление термина relation – «отношение» в английских и в большинстве других европейских переводов. Синтаксически πρός τι представляет собой сказуемое, чему соответствует аутентичное значение термина «категория» в текстах Аристотеля, подлежащим же здесь является усия, хотя и сам этот термин, традиционно переводимый или как субстанция, или как сущность, и вообще определение того, что Аристотель имел в виду, приводя соответствующие сказуемые этого подлежащего, представляет собой текстологическую проблему, окончательно еще не решенную. Формально-логическим соответствием этой пары являются субъект и предикат.
Ключевые слова*: метафизика, логика познания, философские категории, усия-сущность (филос.), подлежащее и сказуемое как субъект и предикат, «Метафизика» Аристотеля, «Наука логики» Гегеля*

ЧИ Є АРИСТОТЕЛЕВЕ «СПІВВІДНЕСЕНЕ» КАТЕГОРІЄЮ?

УДК 1; 11; 16; 111.8; 122/129
***Доповідь*: VI Уйомівські читання (2018) – Одеський національний університет ім. І. І. Мечникова. Філософський факультет – (Одеса, 4 квітня 2018 р.)**
***Публікація*: Res systemica: збірка робіт, присвячених 90-річчю професора Авеніра Івановича Уйомова / укладання, редагування та передмова К. В. Райхерта – Одеса: Печатний дом, 2018 – 139 с. – сс. 32-41.**
***Препринт*: Уйомовські читання VI (2018): мат. Наукових читань пам'яті Авеніра Уйомова / відпов. ред. К. В. Райхерт – Одеса, ОНУ ім. І. І. Мечникова – 2018 – 102 с. – сс. 38-43 – http://philosof.onu.edu.ua/newsite/conference/uemov/sbornik6/38.pdf**

«А кто не пьет? Назови! Нет, я жду!»

Аркадій Велюров («Покровська брама»)

«Співвіднесене», незважаючи на те, що в оригінальних текстах Аристотеля воно має зовсім інший категоріальний статус, ніж в наші дні, є, тим не менш, категорією у звичному для нас розумінні, виконуючи головну для категорій аналітико-синтетичну функцію. «Співвіднесене» – це бідна і абстрактна категорія, що функціонує на початковому етапі пізнання, котрий є попередньою умовою визначення властивостей, відносин, зв'язків і сутності речей за допомогою попереднього співвіднесення їх одна з одною. Найважливішою рисою співвіднесеності є обов'язковість наявності «третьої сторони» – рефлексуючого суб'єкта, що виконує процедуру співвіднесення речей за допомогою вибору з безлічі можливих співвідношень тих, які на даний момент відповідають пізнавальним інтересам.
***Ключові слова**: співвіднесене, співвіднесеність, категорії, річ, властивість, відношення, Аристотель.*

Розгляд у моїй попередній статті у цій збірці лексично-синтаксичного аспекту «співвіднесеного» у роботах Аристотеля у контексті неперекладностей показав, як я сподіваюсь, що Стагірит під категоріями розумів абсолютно не те, що розуміємо зараз ми з вами. Проте це зовсім не означає, що у певному сенсі у текстах Аристотеля не йшлося все ж таки саме про категорії у сучасному їх розумінні, хоча, можливо, для цього слід провести певні герменевтичні процедури з метою виявлення у текстах філософа тих смислів, про яких він, пробі, і не здогадувався.

По ходу розвідки я постараюсь не виходити за межі власне аристотелівських робіт, хоча розгорнуте доведення того, що «співвіднесене» є категорією у звичному для нас сенсі цього вимагає – але залишимо таке дослідження на майбутнє. Відповідно, *метою* статті буде показ категоріального статусу «співвіднесеного» у нашому розумінні суті категоріальності, а *завданням*, поставленими задля досягнення цієї цілі, буде надання категорії «співвіднесене» поняттєвого статусу через її визначення у першому наближенні.

Необхідною попередньою умовою пошуку розв'язання поставленого у заголовку *проблемного питання* є з'ясування того, що ми маємо на увазі, вимовляючи це слово, тобто, який сенс у наші часи несе у собі цей термін. «Категорії – це найбільш широкі поняття» – таке визначення ми зустрічаємо у всіх філософських підручниках, словниках та енциклопедіях, але мало хто задумується, чи все тут вірно. Прояснення цієї проблеми може дати відповідь на запитання, чи всі категорії є поняттями, і чи всі поняття є категоріями?

Щоб відповісти на нього, звернімося до міркувань з цього приводу Гегеля, який писав, що філософія є справою *легкою*, тому що <вона> займається тим, що є близьким та знайомим усім людям – категоріями. Разом з тим філософія є справою *складною*, тому що вона рухається у чистих визначеннях думки, але багатьом людям це непросто зробити, через що філософію слід спеціально вивчати. Кожен мислить «філософськими категоріями» – пише Г. Гегель у своїй «Науці логіки» [§§ 1-18],

але інстинктивно, несвідомо, через що без підготовки у «чистих формах мислення» поза їхнім «змістом рухатися важко», а цей зміст, що наповняє нашу свідомість, якого б роду він не був, складають певні почуття, споглядання, образи, уяви, а також думки та поняття – вважає він.

Тобто, як бачимо, Гегель явно розрізняє категорії як чисті визначення думки (чисті форми мислення) і власне зміст останнього, до якого входять чуттєві дані та раціональні «думки та поняття». <Виходячи> вже з одного цього визначення категорій як загальних понять буде абсолютно неправильним. Далі, окрім того, що ці чисті визначення думки (категорії) є формами мислення, вони одночасно постають його структурними елементами, або «опорним точками», котрі у своїй взаємовизначеності є деяким «каркасом», «будівельним риштуванням», на який у процесі мислення ми спираємося. Дані нам неявно, вони «закриті» для нашої інтроспекції тим змістом, котрим ці форми наповнені. Проте, за Гегелем, всі люди ними все ж таки «інстинктивно» користуються.

Так, у наведеному Гегелем у згаданій праці прикладі – висловлюванні «Цей лист (є) зелений» присутні категорії *моменту* (або *часу* – ми говоримо про лист, який не був і не буде, а є зараз, тобто, у *теперішньому часі*), *місця* (або *простору* – лист де? він *тут*, оцей лист), *буття* (або *існування* – лист що? він *є*), *одиничності* (або *кількості* – скільки тут листя? воно *одне*), *кольору* (або *якості* – лист який? *зелений*).

Іншими словами, роблячи висловлювання з використанням явно або неявно репрезентованих понять *тепер*, *тут*, *є*, *один*, *зелений* тощо ми робимо це, спираючись на категорії *часу*, *простору*, *буття*, *кількості*, *якості*. Оскільки *тепер* як таке не є *часом* взагалі, *тут* – *простором* взагалі і т. д. їх не можна назвати власне категоріями, тому що категорії *часу*, *простору*, *буття* тощо тут функціонують у якості латентної глибинної підстави даних понять, але самі вони у такому своєму функціонуванні поняттями ще не є. Не будь цих категорій, ніякі висловлювання про будь-що були б просто неможливі.

Категорії у цьому сенсі можуть визначатись як синтетично-аналітичні «рубрикатори» дійсності, коли кожна з них включає до свого класу все предмети за притаманною цій категорії ознакою (функція синтезу) та виключає всі ті речі, що цієї ознаки не мають (функція аналізу). Це видно хоча б з нефілософського використання терміну «категорії», коли говорять про категорії вікові, чи про першу та другу категорії вагонів, або про категорії як службові ранги вчителів або лікарів і таке інше.

Разом з тим самі ці категорії також можуть отримати поняттєвого визначення, коли, і це – справа філософії, ми ставимо питання про те, чим є час, простір, буття, кількість, якість як такі. Повертаючись до заданого вище запитання, ми можемо говорити, що всі поняття у певному сенсі (як рубрикатори дійсності) є категоріями (поняття «яблуко» включає до своєї «рубрики» всі яблука і виключає все, що яблуками не є), але не всі категорії є поняттями, тому що щоб стати поняттями, вони мають бути, за словами Гегеля, «виколупані» зі змістовного свого функціонування з наступною розгорнутою експлікацією вже їхнього власного, категоріального змісту, коли ця форма мислення буде розглянута у своїх сутнісних дефініціях (про це докладно писали у свій час філософи Київської школи Володимир Шинкарук та Михайло Булатов).

Вважається, що історично першим таке «виколупування» з нашого мислення його глибинних категоріальних структур зі створенням певного їхнього «реєстру» та, власне, першого філософського словника, було зроблено Аристотелем на матеріалі давньогрецької мови. Але і у нього категорії можуть функціонувати «інстинктивно», або неявно (за відомим виключенням, коли мислительний інваріант збігається з прив'язаною до нього термінологічною номінацією, наприклад, як-от у термінах *час*,

простір і т. д.).

Тепер мова вже йде про те, щоб «виколупати» інваріантний універсальний зміст тієї форми мислення, що нас тут цікавить, *співвіднесеного*, у самого Аристотеля. Відповідно до мети цієї статті це *стосується* аристотелівського *πρός τι* '*стосовно* чогось'. Іншими словами, ми *співвіднеслися* з Аристотелевим *співвіднесеним*, і тим самим реалізували один з визначених самим Аристотелем варіантів прояву *співвіднесеного* – між, що пізнається, і тим, хто пізнає.

У нашій літературі, зокрема, у Л. М. Терентьєвої, увага здебільшого звертається лише на один, можливо, головний вид Аристотелевого *співвіднесеного* (інші варіанти співвіднесеного, як правило, остаються поза розглядом), котре виражає «стосовно чого» між двома контрадикторними термінами та є обопільними. Це є, по суті, діалектичне, симетричне, референтне, імагінативне, сутнісне «*співвіднесене*» (терміни мої – О. К.).

Співвіднесеною в цьому, у Аристотеля далеко не єдиному смислі, є та річ, значення якої можна зрозуміти через значення іншої, у своє чергу також співвіднесеною з нею речі. Наприклад, неможливо зрозуміти, ким є жінка, ігноруючи ті значення, котрі притаманні чоловікові. Так само значення половини чогось не може бути зрозумілим без дефініції цього «чогось» у їхній взаємній співвіднесеності. Тут ми можемо говорити про певне «неявне додане віртуальне (імагінативне) значення», котре ми мовчазно долучаємо до реальної речі при співвіднесенні її з іншою річчю. Виникає ситуація, схожа з феноменом ідеального (віртуального) взагалі. У цьому співвіднесенні реального та ідеального в одній речі (речі, реально даної, та подумки співвіднесеною з нею речі) і полягає, як показав на прикладі товарного-грошового обігу Е. Ільєнков, власне, сутність ідеального, коли товар реально є товаром, а ідеально – грішми, а гроші реально є грошима, а ідеально – товаром.

Діалектичним таке співвіднесене є тому, що воно виражає стосунки між двома протилежностями з такою ознакою діалектичності, як втрата однією протилежністю сенсу при усуненні другої її сторони, адже «верх» не має сенсу без «низу», «ліве» – без «правого», «чоловік» – без «жінки» тощо. Аристотель з цього приводу говорив, що співвіднесені сторони існують разом, і усунення однієї сторони співвіднесеного веде до зникнення іншої сторони. Наприклад, без раба немає пана, без пізнаваного предмету – пізнання, без суб'єкта – об'єкта.

Симетричним (обопільним) же воно є тому, що така його риса зберігається і при обернені сторін – «низ» не має сенсу без «верху», «жінка» – без «чоловіка».

Референтним даний тип співвіднесеного є тому, що воно полягає у референції, відсилці, посиланні на другу сторону співвіднесеного, цілком у відповідності до значення цього терміну, оскільки референтний – це той, що співвідноситься, пов'язується з чим-небудь, служить для співвіднесення з <чимось> чи прив'язки до <чогось>. До речі, цей термін використовується в англійському перекладі «Метафизики»: «Thus relative terms which involve number and potentiality are all relative because their very essence contains a *reference* to something else» [Met. 1021a 25-30]. Тобто, цей вид співвіднесеного є таким, що містить у собі «посилання на щось інше».

Ще одна риса даного виду співвіднесеного – вже згадувана *імагінативність*, визначається тим, що сторона, на яку спрямована відсилка, референція, існує ідеально, поза безпосередньо-чуттєвою даністю, як, приміром, товар імагінативно є грішми. <Стосовно> цієї риси співвіднесеного слід сказати, що мова йде не про те, наприклад, що ми візуально бачимо жінку і імагінативно уявляємо собі чоловіка поза жінкою, поруч з нею, зовнішнім чином. Імагінативна форма співвіднесеної з даною річчю її протилежності постає, за Гегелем, як «своє інше першого», тобто, чоловіче начало

у жінці присутнє у ній самій, а не поза нею, і навпаки. Жінка вже тільки тому, що вона є жінкою самою по собі, співвідноситься з чоловіком як з власним «своїм іншим». Сам Аристотель про це писав так: «Знаходитися у відношенні до чого-небудь – це не те саме, що бути за самою суттю співвіднесеним з іншим» [Кат. 8а 20-25].

У розділі С – «Протиріччя» своєї «Науки логіки» у третій примітці Георг Гегель пише, що якщо взяти будь-які тривіальні приклади, скажімо, верх і низ, праве та ліве, батька та сина і так далі до нескінченності, то батько є іншим сина, а син – іншим батька, і кожен має буття лише як це *інше іншого*, коли визначення одного (приміром, батька – О. К.) має місце лише у співвідношенні з іншим (сином – О. К.). Тобто, коли ми говоримо, приміром, «батько», то саме це слово вже відсилає нас до того, з чим воно співвіднесене – до сина, хоча сам син при батькові може й не перебувати. Так само, статки фірми рахуються у грошах, але сюди входять й такі активи, як нерухомість, обладнання тощо.

Сутнісним такий тип співвіднесеного є тому, у цьому випадку «сама його сутність включає в себе відношення, а не тому, що щось інше знаходиться у відношенні до нього» [Мет. 1021а 25-30], тобто, співвідношення жінки та чоловіка визначається їхньою сутністю, а не якимось зовнішнім <їх зіставленням>, хоча буває, що деякі чоловіки ставляться до жінок саме так, заради бажання мати красиву «річ» нарівні з авто і т. п., а не за спільною сутністю «людина».

Окрім даного типу співвіднесеного Аристотель наводить прикладі й інших його різновидів (нижче я нарахував їх шістнадцять), котрі частково несуть у собі деякі вказані ознаки «головного» співвіднесеного, хоча з подальшим розгортанням своїх міркувань Стагірит певним чином ці ознаки звужує, показуючи, що деякі його типи не є контрадикторними та, відповідно, такими, що втрачають функцію обопільності, а також не є суттєвими.

Надалі допитливий геній Аристотеля веде його до нових пошуків, коли він, вже не обмежуючись визначенням «співвіднесеного» через категорії «відношення» та «зв'язку», виходить на інші «присуди» усії. У главі сьомій «Категорій» філософ до співвіднесеному зараховує 1) володіння, 2) розташування, 3) чуттєве сприйняття, 4) знання та 5) положення [Кат. 6b], тому що володіння є володінням чимось, знання – знанням чогось, положення (лежання, сидіння та стояння) також співвідносні.

Співвіднесеними є також речі, котрих порівнюють – одна гора є більшою не сама по собі, а у 6) порівнянні її через співвіднесення з іншою, меншою горою, і це Аристотель виявляє при аналізі такої категорії, як кількість [Кат. 5b 15]. Аналогічно про співвіднесене говорять як про 7) подібне до чогось, причому подібність може бути більшою чи меншою, але не всяке співвіднесене допускає ступінь подібності – так, подвійне не має більшого чи меншого ступеня подібності. Взагалі, тут можна сказати, що такий вид співвіднесеного, як половина стосовно цілого виражає, зрештою, певні 8) рівняння або пропорції.

Розкриваючи сутність категорії якості, він настільки часто залучає до її аналізу співвіднесене, що йому навіть доводиться виправдовуватись, заспокоюючи читачів – не варто бентежитися, якщо хтось скаже, що ми, маючи намір говорити про якість, дозараховуємо до нього і багато співвіднесеного [Кат. 11а 20]. Серед таких співвіднесених явищ в межах уявлень про якість він називає 9) властивості та 10) здібності. У главі, присвяченій протилежностям (протилежачому), він також багато уваги приділяє співвіднесеному, показуючи, що про протилежності можна говорити у чотирьох смислах, і першим з них є розуміння 11) протилежного як співвіднесеного, коли подвійне протилежить половині як співвіднесене.

Звертаючись до питання про обопільність співвіднесених сторін, Аристотель водночас примічає, що не всі співвіднесені мають таку рису; зокрема, говорячи про крило птаха, ми не можемо обернути це на вислів птах крила, і тут він говорить скоріше за необопільну співвіднесеність 12) частини та цілого (рука тіла, але – не тіло руки).

У «Метафізиці» [Мет. кн. 5 гл.15] Аристотель теж наводить приклади того, що він вважає «співвіднесеним», подаючи ці викладки у контексті інших категорій. Це те, що відноситься як 13) здатність дечого нагрівати до того, що нагрівається (причина і наслідок, та, окрім цього, потенція і акт як здібність та її актуалізація – О. К.); а також те, що 14) може розрізати – до того, що розрізається (дія та страждання як окремі категорії Аристотеля, або активне та пасивне у латинській версії – О. К.); чи стосунки того, що 15) вимірюється – до міри (процедура вимірювання як метод пізнання – О. К.); і, нарешті, він згадує вже відоме нам 16) пізнавальне співвіднесення – того, що сприймається почуттями до власне чуттєвого сприйняття [Мет. 1020b 25-30].

Затим, щоправда, у російському перекладі термін «співвіднесене» губиться, і починає вживатися термін «відношення»: «Наприклад, здатне нагрівати знаходиться у відношенні до того, що може нагріватися, тому що воно може нагрівати, і в свою чергу те, що нагріває знаходиться у відношенні до того, що нагрівається» [Мет. 1021a 15-20] (курсив мій – О. К.). Хоча в оригіналі вживається все те ж «стосовно чогось» (τὸ θερμαντικὸν πρὸς τὸ θερμαντὸν) та попри вже згадувану позицію Аристотеля щодо нетотожності співвіднесеного та відношення, подібна підміна внаслідок проблем перекладу не усуває іншої, вже не термінологічної проблеми – як співвідноситься співвіднесене з іншими категоріями, котрі були щойно розглянуті.

Іншими словами, нехай синонімічне вживання відношення та співвіднесеного – це змушена данина віковічній проблемі неперекладностей, то які стосунки мають, скажімо, співвіднесене з причиною, якістю, кількістю, мірою як певними відношеннями? Моє пояснення полягає у тому, що всі відношення та зв'язки встановлюються між тим, що було якимось чином співвіднесене одне з одним, тоді як саме співвіднесене як історичний «попередник» розвинутих мислительних форм має свій, відмінний від їхнього, категоріальний статус та грає власну логіко-пізнавальну роль.

Перед тим, як, скажімо, встановити чи мав якесь відношення підозрюваний до ситуації, що є предметом слідчого впровадження, необхідно співвіднести цього підозрюваного та вказану ситуацію, результатом чого може бути встановлення того, що дана людина ніякого відношення до подій, що мають ознаки злочину, не має. Так само співвіднесеними є розведені дружина та чоловік, котрі ніяких стосунків між собою вже не підтримують – але залишаються бути співвіднесеними дружиною та чоловіком, нехай і колишніми.

Усі кількісні, якісні визначення речей, встановлені причинно-наслідкові зв'язки, як і сам зв'язок взагалі, протилежаче, частина і ціле ґрунтуються на співвіднесеному, але власне співвіднесене може бути не причиною та наслідком, а простою часовою послідовністю подій, не зв'язком, а відокремленістю, не протилежачим, а тотожнім (подібним) тощо. Чому це так?

Справа у тому, що даний термін відображує той начальний ступінь пізнання, коли ми вже визначили контури речі у межах категорії «одне» та приступаємо до опису її ознак та властивостей, далі, переходимо до виявлення сутності та прагнемо з'ясувати, які відносини ця річ має з іншими речами. Фіксація якогось невизначеного *чогось* супроводжується встановленням того, як це *чогось* проявляє себе «*стосовно чогось іншого*» (πρός τι). Одна тільки операція з констатації границь поки що невизначеного предмета вже автоматично робить цей предмет співвіднесеним з чимось іншим – довкіллям, іншими речами тощо.

Співвіднесене у цьому плані постає (прошу вважати це анонсованим визначенням даної форми мислення) як *широка, бідна та абстрактна категорія, котра є чи не найпершим етапом пізнання віяла стосунків даної, змістовно ще невизначеної речі* («одного»), *з іншими речами або явищами*. Перед тим, як ці стосунки пізнати, ми маємо зафіксувати певні передпізнавальні «вектори», котрі виходять за границі речі і котрі стануть першим кроком на шляху визначення сутності, властивостей та відношень даної речі. Подальший процес полягає вже у з'ясуванні того, які ці попередньо співвіднесені речі мають категоріально відношення одна з одною – зв'язку чи відокремленості, умови чи обумовленості, причини чи наслідку, детермінації чи детермінованості тощо.

З метою розрізнення від традиційного терміну «співвіднесене» таким чином зрозумілої категоріальної форми пропоную називати <останню> «співвіднесеність». Саме категоріальна за своїм статусом *співвіднесеність* як інваріант лежить в основі варіативних понятійних її втілень, того, що є співвіднесеним, приміром, понять володіння та тим, чим володіють, знанням і тим, про що знають і таке інше.

Важливим моментом функціонування категорії «співвіднесеність» є те, що вона передбачає наявність третьої сторони – суб'єкта, що здійснює дане конкретне співвіднесення. Іншими словами, має бути той, хто співвідносить половину та подвійне, визначає співвіднесеність при порівнянні та вимірюванні, співвідносить причину і наслідки (спостерігаючи, як гаряче нагріває холодне) тощо. Якщо говорити про співвіднесеність знання і того, що знають, то тут матимемо подвійну співвіднесеність – суб'єкта знання та предмета знання з «третьою стороною», а саме, з суб'єктом, що рефлексує над цією першою співвіднесеністю: [суб'єкт – (суб'єкт знання – знання)], що й примітив Аристотель. Саме цей приклад він, як на мене, мав на увазі (неясний текст), говорячи, що думка не є думкою того, про що вона є, хоча сказати так теж буде правильно [Мет. 1021a 30]. Суб'єкт може мати думку про власну думку як суб'єкта, котрий мислить певний предмет, коли ця мисль сама стає предметом.

На прикладі розгляду розташування як співвіднесеності дуже добре проявляється не тільки відмінність останнього від зв'язку чи відношення, але й визначальна роль цієї «третьої сторони». Коли у пізнанні формується «пресупозиція» (можна сказати, передсенс), тобто щось таке, що вербально і поняттєво ще не оформлено, але вже готове до цього оформлення як згусток поки що не кристалізованого смислу, відбувається пошук відповідних засобів для вираження цього змісту, який має всі ознаки співвіднесеності.

У Жана Бодрійяра у «Системі речей» це є в описі співвіднесеності меблів у традиційній «буржуазній» квартирі. Завдяки тому, що речі в ній співвіднесені з людиною, яка надає сенс їхній просторової організації, між ними також виникає певна співвіднесеність (не зв'язок і не відношення – для цього вони занадто різнорідні – ліжко саме по собі ніяк не відноситься до шафи самої по собі), що відповідає принципам гармонії та пропорційності.

Ще однією особливістю даної категорії є те, що вона у своїх функціях постає завжди актуальною. Будучи, як говорилось, начальною стадією пізнання та визначення речей та явищ, вона актуалізується у кожному новому акті співвіднесення, що його здійснює вказана «третя сторона». Перед тим, як вимірювати дещо, ми маємо співвіднести між собою те, що вимірюється з вибраним нами еталоном, тобто, з тим, за допомогою чого ми робимо ці виміри. Перед тим, як встановити, які відношення чи зв'язок існують між речами, ми також повинні їх попередньо співвіднести одна з одною. Будь-яке математичне обчислювання вимагає попереднього співвіднесення чисел, скажімо, натурального ряду, де кожне число є співвіднесеним з двома найближчими сусідніми числами, меншим і більшим, і ними визначається.

Уявимо собі, що б це було, коли між вказаними сторонами до проведення тих чи інших раціонально-змістовних операцій з ними вони не були б попередньо співвіднесені. Причому, як вже йшлося, після проведення співвіднесення встановлення зв'язку чи певного змістовного відношення між співвіднесеним сторонами не є гарантованим – можливо, ця річ перебуває у відносній ізоляції (відокремленості) від певного кола речей, або між цими співвіднесеними речами взагалі немає ніяких стосунків тощо.

Співвіднесеність, визначена таким чином, становить категоріальну основу таких пізнавальних процедур, як *спостереження*, *порівняння*, *вимірювання*, *кореляція*, *аналогія* (співвідношення грецькою буде αναλογία). Серед лексичних (поняттєвих) засобів, що несуть у собі інваріантний зміст співвіднесеності, можна назвати такі, як *корелятивний* (взаємно залежний, співвідносний), *референтний* (відсилка, посилання на щось), *релевантний* (такий, що має відношення до чогось, відповідний чомусь), *когерентний* (взаємозв'язаний), *згідний* (рос. 'сообразный'), *відповідний* (рос. 'соответствующий'), *узгоджений* (рос. 'согласованный'), *співставний*, *нормативний*, *еталонний*, *знаковий* тощо.

Іншими словами, перед тим, як почати спостерігати, порівнювати, вимірювати, проводити аналогії ми маємо співвіднести між собою те, що ми спостерігаємо, порівнюємо, вимірюємо і т. д. Необхідною умовою пізнання та визначення речей та процесів як корелятивних, референтних, релевантних, когерентних, згідних, відповідних, узгоджених, нормативних, еталонних, знакових тощо є те, що й у цих випадках ми також маємо застосувати категорію «співвіднесеність», хоча, можливо, і у латентний спосіб, «інстинктивно».

Аристотель писав, що якщо дехто безперечно знає, що дещо є співвіднесеним, то він буде також точно знати й те, з чим власне воно співвіднесене [Кат. 8а 35]. Відповідно, істинним буде і зворотне твердження, що якщо ми знаємо речі, з якими співвіднесена дана річ, ми знаємо також, чим ця річ є. Іншими словами, перед тим, як з'ясувати, чим є та чи інша річ, ми маємо «активізувати» таку первинну категоріальну форму, як *співвіднесеність* взагалі та знайти ті явища чи речі, з якими дана річ співвіднесена. Адже якщо ми цього не зробимо, то і те, чим, власно кажучи, є ця річ, ми не узнаємо, оскільки з іншими речами, завдяки чому і можуть проявитися її властивості та розкритися її сутність, ми її не співвідносили.

Ця пізнавальна дія категорії *співвіднесеність* у своїх синтетико-аналітичній функції включає до свого класу всі співвіднесені речі та виключає речі не співвіднесені. Але оскільки останні виступають, по суті, ніяким чином не даними нам ані безпосередньо, ані через інші речі, <як своєрідні *речі-у-собі*>, то вони випадають з будь-якого позитивного знання. Разом з тим до першої рубрики (класу), утвореного категорією *співвіднесеності*, входять всі тим чи іншим способом визначені (ясно, що через співвіднесеність з іншими речами) знані нами речі у їхній поняттєвій формі.

На *підсумок* можна сказати, що категорія «*співвіднесеність*» є універсальною, оскільки охоплює всі без виключення речі. Співвіднесеним буде будь-яке поняття, оскільки його зміст розкривається через співвіднесення з іншими поняттями. Чуттєво даний образ буде співвіднесеним з поняттям, котре, у свою чергу, також є співвіднесеним з цим образом. Коли, скажімо, ми, називаючи дерево, котре сприймається нами візуально, деревом, ми співвідносимо його, унікальне та одиничне, конкретне дерево, що росте тут і тепер, із загальним поняттям дерева як такого. Кожна окрема нота буде співвіднесеною з іншими нотами певного музикального ряду, посідаючи певні місце у ряду звукових коливань, конкретний колір співвідноситься з усім спектром світлових хвиль тощо. Дивує, але цю універсальність співвіднесеності бачив і Аристотель, який говорив, що дуже важко, або неможливо показати, що жодна сутність не є співвіднесеною [Кат. 8а 30].

З огляду на це, переіначивши фразу кіногероя з епіграфу, можна запитати: «А что есть не соотнесенным? Назови! Нет, я жду!»

Література

1. **Аристотель**. Категории // Соч. в 4-х тт. – Т. 2 – М.: Мысль, 1978 – 687 с. – сс. 51-90.
2. **Аристотель.** Метафизика // Соч. в 4-х тт. – Т. 1 – М.: Мысль, 1976 – 550 с. – сс. 63-367.
3. **Гегель Г. В. Ф.** Наука логики: в 3-х тт. Т.1 – М.: Мысль, 1970 – 501 с.

MAY WE CONSIDER ARISTOTELIAN «CORRELATED» (ΠΡΟΣ ΤΙ) AS A CATEGORY IN THE MODERN SENSE?

«Correlated» (πρός τι, pros ti), despite the fact that in the original texts of Aristotle it has a completely different categorical status than today, is, nevertheless, a category in the usual sense. Like all categories, it performs an analytical and synthetic function. «Correlated» is a poor and abstract category that functions at the initial stage of cognition. The function of this category is to pre-correlate things. Only then comes the stage of knowing the properties, relationships, connections and essence of these things. Since all categories have the grammatical form of a noun, the «correlated» in this categorical sense is proposed to be called correlations. In other words, before learning a things and processes it is necessary to correlate them one with other. After this, the process of cognition reveals exactly what relations exist between previously correlated things and phenomena – connections or isolation, cause or temporal sequence, etc. This category underlies such cognitive procedures as observation, comparison, measurement, analogy, etc. This category in the form of concepts is expressed in terms such as correlation, relevance, reference, coherence, consistency, correspondence, comparability, normativity, reference etc. The most important feature of «correlation» is the obligatory presence of a reflective subject. This subject, like a third party, performs the procedure of correlating things. He selects from an infinite number of possible correlations those that at the moment correspond to cognitive interests.

***Key words**: «correlated», correlation, categories, thing, property, relation, Aristotle.*

References

1. **Aristotel`(**1978). *Kategorii* [*Categories*] //Soch. v 4-kh tt. – T. 2 – *My`sl`*, M. – 687 p. – pp. 51-90.
2. **Aristotel`** (1976). *Metafizika* [*Metaphysics*] // Soch. v 4-kh tt. – T. 1 – *My`sl`*, M. – 550 p. – pp. 63-367.
3. **Gegel` G. V. F** (1970). *Nauka logiki* [*Science of logic*] – v 3-kh tt. – T.1 – *My`sl`*, M. – 501p.

МОЖЕМ ЛИ МЫ СЧИТАТЬ АРИСТЕЛЕВСКОЕ «СООТНЕСЕННОЕ» КАТЕГОРИЕЙ В СОВРЕМЕННОМ ЗНАЧЕНИИ?

«Соотнесенное», несмотря на то, что в оригинальных текстах Аристотеля оно имеет совершенно иной категориальный статус, нежели в наши дни, является, тем не менее, категорией в привычном смысле. Как и все категории, оно выполняет аналитико-синтетическую функцию. «Соотнесенное» – это бедная и абстрактна категория, функционирующая на начальном этапе познания. Функция этой категории заключается в том, чтобы предварительно соотнести вещи. Лишь потом наступает этап познание свойств, отношений, связей и сущности этих вещей. Поскольку все категории имеют грамматическую форму имени существительного, «соотнесенное» в этом категориальном смысле предлагается называть «соотнесенностью». Иными словами, перед тем, как быть познанными, вещи и процессы должны быть соотнесены. После этого процесс познания выявляет, какие именно отношения существуют между предварительно соотнесенными вещами и явлениями – связи или обособленности, причины или временной последовательности и т.д., или же между ними вообще нет никаких отношений. Для того, чтобы, скажем, выяснить, имеет ли подозреваемый отношение к преступлению, сначала необходимо их соотнести. Данная категория лежит в основе таких познавательных процедур, как наблюдение, сравнение, измерение, аналогия и т. д. В виде понятий она выражена в таких терминах, как корреляция, релевантность, референтность, когерентность, сообразность, соответствие, сопоставленность, нормативность, эталонность и т. п. Важнейшей чертой соотнесенности является обязательное наличие рефлексирующего субъекта. Именно он как третья сторона выполняет процедуру соотнесения вещей, выбирая из бесконечного количества возможных соотнесений те, которые на данный момент отвечают познавательным интересам.

***Ключевые слова**: соотнесенное, соотнесенность, категории, свойство, отношение, Аристотель*

СУПЕРСТРУНИ, ТКАНИНА ВСЕСВІТУ І «ТЕХНЕ» ЯК ПОЙЕЗИСНИЙ ПРИНЦИП КРЕАТИВНОСТІ БУТТЯ ТА НІЩО

УДК 1(091)(430); 111.82; 130.3; 524.83
***Доповідь*: Онтологія «τέχνη», «Ніщо-тканина» Всесвіту як «завіса» Буття та сучасна фізична картина світу – Міжнародна науково-теоретична конференція «Техне як джерело цивілізації» – Одеський національний університет ім. І. І. Мечникова, Одеський національний університет «Одеський політехнічний інститут», ЦГО НАН України, Одеська Гуманітарна традиція – (Одеса, 24-28 травня 2011 р.).**
***Публікація*: Гілея – Зб. наук. праць – НПУ ім. М. Драгоманова – 2018 – № 138 – сс. 106-111.**

Дайте філософу категорію «Ніщо»,
і він вибудує вам цілу систему
Сергій Кримський

Автор у критичний розвиток думок М. Гайдеґґера пропонує гіпотетичну спекулятивно-метафізичну інтерпретацію співвідношення онтологічних категорій Одне, Буття, Ніщо та Ергон з принципом Техне. Τέχνη – це не тільки мистецтво і техніка, як його зазвичай розуміють, це також й онтологічний принцип розумної (Νοῦς-ної) організації викинутої з «Одного» поривом «Ергону» первинної ірреальної реальності – «суперструн» Ніщо, з яких за допомогою τέχνη тчеться тканина Універсуму, що утворює ідеальні (ейдосні) активні породжувальні моделі-прообрази впорядкованих, об'єктивно-логічно структурованих та «розумно» (раціонально-закономірно) організованих одиничних речей з масою спокою, що виникають внаслідок коливань цих ідеальних «суперструн». Ця тканина є тією «завісою» (фактично – Ніщо), що «застилає» нам справжню граничну першооснову Всесвіту – «Одне», про що через ποίησις здогадуються поети. Тому наш світ фізичних речей як продуктивний результат коливань суперструн Ніщо у цьому сенсі, можливо, й насправді є ілюзією, про що давно говорили древні східні філософи.
Ключові слова: *онтологія, спекулятивний метод, метафізика, Одне, Буття, Ніщо, Ергон, техне, суперструни, тканина Всесвіту, М. Гайдеґґер.*

Між сучасною фізичною картиною світу та древніми метафізичними ідеями щодо граничних підвалин Сущого простежується дивовижна відповідність, демонстрація чого є *метою* даної статті. *Задача* ж її полягає у тому, щоб простежити, яке місце у цій картині посідає принцип *τέχνη*, котрий дотепер у суто онтологічному аспекти детально не розглядався, розуміючись лише в антропологічному ключі – як людські вміння або майстерність.

Відкриття, що у вакуумі бодай і без наведеного поля можуть спонтанно виникати мікрочастинки, призвело до гіпотези про виникнення матерії («нашого» світу) з «нічого». Згодом з цього «нічого» елімінували навіть вакуум, фактично – «чисті» простір та час, котрі спочатку були начебто згорнуті у сингулярній точці, інфляція якої призвела, зрештою, до їхньої появи. Пізніше відмовились і від цієї абсолютної сингулярної «точки», котра стала вважатися чимось похідним від іншого абсолюту – Буття, ідентичного Ніщо. Отже, на перший план висунулись суто метафізичні питання про Буття та Ніщо, причому у плані їхнього ототожнення.

Як цю тотожність можна пояснити? Вочевидь, вона обумовлена тим, що вихід Буття з себе через Ніщо, з одного боку, як і вихід Ніщо з себе через Буття або самонегацію, з іншого, однаково веде до появи Сущого,[1] що свідчить про якусь спільну для них основу. Поряд з цим питанням про загальну підставу обопільного самовиявлення Буття через Ніщо та Ніщо через Буття, постає ще одне – як саме з цієї основи відбувається «продукування» нашого світу Сущого?

Спочатку розберемо питання про те, що послуговує (чи може послуговувати) за спільну основу для Буття та Ніщо. Вочевидь, нею має бути дещо таке, що робить

як Буття, так і Ніщо чимось *знятим* у межах цієї основи. На наш погляд, термінологічною відповідністю тієї онтологічної підвалини, де взаємно визначаються і так само взаємно гасяться Буття і Ніщо, є «Одне». Вислів Парменіда «Одне Буття» (*`Ἐν τό Ὄν*) розуміється Гайдеґґером, за російським перекладом, як «Буття єдине» [9, с. 89], а це не зовсім вірно. В основних європейських мовах *τό Ἐν* (to Hen) передається саме як «Одне» – *das Eins, The One, L'Uno*,[2] а не як декотра «єдність» (*unity*) множин [5].

Попри це, у того ж М. Гайдеґґера ми знаходимо ключ до всіх подальших міркувань про «Одне» у контексті тотожності Буття і Ніщо в обмірах «однаковості» та «іншості». Він пише, що «одне й те саме» стосовно іншого значить «однакове», «тотожне». Яке розуміння єдності вкладається в «єдність того ж самого»? За ним, визначити це не у нашій владі. Швидше за все, мова йде про єдність, яка повинна розумітися у тому сенсі, що його Парменід мислить у слові *Ἐν*. Це ні в якому разі не порожня однаковість, не самість як проста рівнозначність. Це – споконвічне «Одне» [7], до якого взаємно причетне як до *αρχή* дещо протилежно спрямоване (вочевидь, *Буття* та *Ніщо* – О. К.).

Це видно з пояснення Е. Жильсоном у главі «Буття та Єдине» [3] тієї обставини, що у Парменіда йдеться не про Буття у сучасному абстрактно-онтологічному сенсі, а, буквально, про «*Те, що є*», про Всесвіт. При цьому так зрозуміле Буття становить у нього перший принцип-основу, ідентичний всім іншим *αρχή* (*воді*, *повітрю*, *вогню* тощо). Тобто, «*Ἐν τό Ὄν*» можна тлумачити і так: «[Принципом-началом] *"Того, що є"* [Всесвіту] *постає "Одне"*».[3] Причому Парменід мислить це Одне-Буття-Всесвіт «закінченим з усіх боків», схожим на «рівну собі, однорідну в границях» «глибу зовсім круглої кулі, всюди рівносильну від центру» [Тамо ж].

У латинському слові «Універсум» цей смисл «кулястості» «Одного» передано прямо: *unus+versus* = «Одне, що обертається по колу, має круговий рух», тобто, фактично, «Сферичне, заверчене-закручене Одне». Образ світу як «орбітального», кулястого, проступає і у відомому папському «*Orbi* et urbi», або, у часовому вимірі обертання, у вислові «*круглий* рік».

Про *сферос*, кулю, як аналоговий образ «Одного», говорив ще Ксенофонт, за яким це «Одне» вище поняття межі та безмежності, тому воно не має нічого такого, що граничить з ним. Парменід, розвиваючи цю думку, вважав, що «Одне» є *сферосом* не у геометричному, а у логічному сенсі.[4] У діалозі Платона «Парменід» вже йдеться про те, що «Одне» не є цілим, проте воно не має й частин, що воно не тотожне собі, проте й не тотожне з іншим, що воно не знаходиться ні у собі, ні в іншому, існує і не існує, що його взагалі у звичних поняттях визначити неможливо.

Далі Платон твердить, що «Одне» породжує множину, і відбувається це поза часом, миттєво.[5] Таким чином, «Одне», за давніми уявами, постає як певне породжувальне начало (*архе*), котре є скінченим та нескінченим, обмеженим та безмежним тощо, не має жодного предикату, навіть предикату існування, тобто, *є та не є* одночасно і відразу.[6]

Як же можна пояснити перехід вказаного самозамкненого, «потаємного» «Одного» до «спустошуючої» множинної розпорошеності, тобто, як з нього як з граничної основи можливе «продукування» Сущого? На дане питання у системі вчень про «Одне» є варіативні відповіді, що мають спільним для всіх них введення принципу *еманації*, коли «Одне» через його переповнення, деградуючи, «переливається» у «Благо» («Добро»), «Розум», «Душу», «Числа», «бога-деміурга», «божеств», «ейдоси», та, зрештою, у почуттєвий світ речей.

Перехід «Одного» до світу Сущого, зрозумілий як втрата тотожності та набуття множинної «іншості», дійсно не є логічно бездоганним виходом з ситуації, якщо тільки

не доповнити ці пояснення постулатом про ототожнюючий взаємний «перехід» одне в одне Буття та Ніщо. Буття, що стало іншим, <порушує> принцип тотальної собітотожності, [...] втрачає головну свою ознаку – «завжди бути тим, чи є» [3]. Отже, таке Буття перестає бути Буттям і переходить до своєї протилежності. А це – Ніщо.

Таким чином, зняті в «Одному» Буття та Ніщо, і тільки вони, через свою взаємну перехідність дають можливість «Одному» вийти з себе <та перейти>, у певному сенсі, у Суще. Оскільки «загашені» в «Одному» Буття та Ніщо «взаємозамінні», то коли Буття перестає буттіювати (*όντως όν*), це веде до того, що воно, ставши іншим, починає *ніщовіти*. Буття, ніщовіючи, стає Нічим. Але світ Сущого <при цьому не зникає, оскільки тепер починає буттіювати Ніщо, яке надсилає Сущому дар буттєвості. Як це можливо? І тут багато чого пояснює твердження М. Гайдеґґера про те, що «Одне», що буттіює» (*Ἓν τό Ὄν*), маючи «бездонну, але допоки не розгорнуту сутність», тобто, ніщовіючи, «повертається до нас як Ніщо, і тим позбавляє Суще безбуттєвості» [11, с. 38].

Таким чином, Буття та явлене з нього Ніщо у такому єднанні через становлення дають Суще, стаючи його моментами. Світ сущих речей і Суще взагалі, яке має Буття та Ніщо у якості своїх «моментів», рухаються до свого кінця через буттіювання Ніщо, утримуючись у своїй явленности на більш-менш тривалий час лише завдяки ніщовінню Буття. По суті справи це означає, що існування емпірично даного світу як ніщовіння Буття та буттіювання Ніщо дозволяє вважати цей світ наявним Нічим.

Такий примарний наслідок самовиходу нерухомого «Одного» до мерехтливої множинності Сущого дає підстави твердити, що у фундаментальній констатації відсутності в «Одного» предикатів є певні виключення. Цим предикатом, що може бути органічно «докладеним» до того смислового згустку (концепту), який позначається нами як «Одне», є *енергія, дія*, завдяки якій з-*дійснюється* не тільки вихід «Одного» з самого себе через Ніщо-енергію («Вихрь малых “не” вокруг большого “да”» – М. Кириєнко-Волошин), але й утворюється примарний шар первинної реальності Сущого, якого (шару), власне, у звичному значенні слова немає. Хто може побачити «чисту» енергію, дію без здійсненності, actum purum, рух того, чого «немає»? Гіпотеза про світовий ефір тому не знайшла експериментального підтвердження, що зафіксувати Ніщо фізично неможливо. Це і є та ситуація, коли «Одне» «повернулося» до нас […] у вигляді Ніщо.

Але як Ніщо може породити дещо? М. Гайдеґґер застерігає від такого «дешевого пояснювальства», коли ми видаємо Ніщо за голу «ніщо-жність» (рос. «*ничто*-жность») і дорівнюємо його до безбуттєвості. Ніщо, загадкове та багатозначне, є містким просторищем того, чим усьому сущому дарується гарантія буття [11, с. 38] – адже *енергія* (Ніщо) породжує *масу* (частинки).

За М. Гайдеґґером, «дійсність» – це продукована у присутність наявність або завершене перебування того, що спонтанно себе продукує. Давньогрецькою це – «енергія», слово, яке сходить до індоєвропейського *uerg*, звідки *Werk*, *work* та грецьке *εργόν* [10, с. 241], а також наше «*варганити*» – ‘творити, робити, виготовляти, підготовлювати’, а ще *сварга*, у своїй правосторонній версії – символ творення, енергії, і божество-творець Сварог. *Ergon* пов’язане також з *urge* – із значенням ‘спонукання (рос. побуждение), товчок, порив’; на цій же основі виникло слово *orgia*. Тобто, мова йде про *εργόν* як сліпий природний «оргіастичний» порив, вихід з потаємного до наявності. *Ergon* є тим діянням, пише М. Гайдеґґер, звершенням якого є вихід речі до повноти своєї присутності [10, с. 241].

Коли ми констатуємо, що завдяки «ергону» річ вийшла з потаємності, то ми говоримо лише про те, що дещо «виштовхнуло» її у «присутність». Але що саме робить річ річчю, тобто, цілком організованою та структурованою за певним «планом» обмеженим у просторі та часі фрагментом речовини? Невже самого тільки «енергійного»

пориву для цього достатньо? Відповідь можна знайти у тих міркуваннях М. Гайдеґґера, де він аналізує *τέχνη*, але розглядає його не у звичних значеннях, як *мистецтво* чи *техніку,* а як *знання, або свідоме володіння свобідним плануванням* [7].

Одначе треба зазначити, що *τέχνη*, «підключене» до загального пориву *εργόν'a*, не може стояти осторонь «виведення» прихованого у явлене. За М. Гайдеґґером, вирішальна сутність *τέχνη* полягає не у застосуванні засобів, не в операціях та маніпулюваннях, а у розкритті потаємного [8, с. 225]. Розкриття потаємності через *τέχνη* має значення *породжувального принципу*, що робить його схожим на φύσις (у натальному значенні, як «натури», чи того, що породжує, при-*роди*). Спільним для φύσις і *τέχνη* є породження, виведення з потаємного, а відмінним – те, що φύσις є породження подібним подібного (спочатку це слово позначало дітородний отвір чотириногої тварини [12]), *τέχνη* ж є породження подібним чогось йому неподібного. Розкриття потаємності тут відбувається через попереднє збирання образу та матеріалу речі воєдино, як от будують корабель або будинок [8, с. 225]. Виникає конечна, та водночас до-сконала (τέλος) річ, котра начебто має «сконати», оскільки вона дійшла вже до скону, кінця, стала «нічим».

Але «з такою закінченістю річ не кінчається, а, навпаки, від неї починається в якості того, чим буде після виготовлення» [8, с. 223], причому це не залежить від того, чи зроблена ця річ людиною, чи самою природою. Так Ніщо через сприяння *пойезису* (виведенню потаємного) виказує свою *креативність*. *Τέχνη* є, таким чином, *не просто пойезисним виведенням потаємного, яке відбувається завдяки пориву, енергії, це ще є певним чином розумно спланований результат такого виведення як. впорядковано структурованої речи, причому «незалежно від того, чи виводить річ себе у присутність сама, чи це робить людина»* – зазначає М. Гайдеґґер [10, с. 241].

Реалізація *τέχνη* як вільного планування на підставі знання, що вершиться людиною, є лише окремим проявом «дизайнерської» сутності *τέχνη* – теж саме може відбуватися й у найпотаємніших сферах світобудови, коли завдяки певній «організаторській» здібності онтологічно зрозумілого *τέχνη* виникають такі закінчені та «раціонально» влаштовані речі, сутність яких не можна звести до жодного їхнього компоненту. З огляду на явні явні ремінісценції у М. Гайдеґґера концептуальних викладок неоплатонізму, його *τέχνη* можна розуміти як таку стадію еманації «Одного», як *Розум* (Νοῦς) – у сенсі надання речам, що творяться за допомогою *τέχνη*, ознак розумної влаштованості за логікою законів.

Отже, *τέχνη* не просто виводить той тонкий шар первісної реальності (*όντως όν*) з потаємного, який виник через «виштовхування» «Одним» самого себе з себе самого завдяки «ергону». Це – та «перша реальність», що фактично є загадковим та багатозначним, але явленим Ніщо. М. Гайдеґґер прямо називає цей предметний результат «висовування» Ніщо з Одного-Буття (завдяки *τέχνη* – О. К.) *завісою* Буття [11, с. 41], тобто, «*тканиною*», що закриває собою власне Буття (у значенні, що окреслене Е. Жильсоном).

Ось чому *вкрай красномовним є те, що τέχνη з його індоєвропейською базою *tek- 'робити' пов'язане саме з такими словами, які позначають результат впорядкованого розумного структурування чогось до цього неоформленого – тк*-анина, *тек*-стиль, архі-*тек*-тоніка, архі-*тек*-тура, *тек*-стура, *тек*-ст, зрештою – *τεχνίκόν* (те, що відноситься до *τέχνη*). І навпаки, ми майже не маємо субстантивів від «діяти», хіба що розпливчасте «дійсність».

Ще раз зазначу, що це стосується не тільки рукотворних, але й «природних» речей, «розумність» (Нус-ність) яких пов'язана з дією *τέχνη*. Так, мало хто відмовить атому будь-якого елементу у раціонально вираженій структурі і такій «розумній поведінці», завдяки якій він здатен вступати або не вступати у зв'язки з атомами інших

елементів, внаслідок чого лавиноподібно наростає сонм сущих речей, які утворюють той натуральний світ, який є, власне, предметом природознавства – хімії, фізики тощо.

Сучасна фізика у своєму пошуку останніх підвалин Сущого все більше звертається до метафізичних ідей, що сходять у своїх джерелах до багатовікової традиції «Одного», включно із розумінням його «виходу» з самого себе у вигляді текстурованої первісної ірреальної реальності. Зокрема, один з найкращих популяризаторів науки, Б. Грін, пише, що в уявах про будову речовини відбулися радикальні зміни. Багато десятиліть вважалося, що вона складається з частинок (електронів і кварків), яких можна було уявити як неподільні точки, що не мають ні розміру, ні внутрішньої структури. За загальноприйнятою теорію, різні сполучення елементарних компонентів породжують протони, нейтрони та все розмаїття атомів та молекул у їхньому повному наборі.

Новітня теорія суперструн не заперечує ключову роль електронів, кварків та інших елементарних частинок, але стверджує, що ці частинки не є точками. За теорією суперструн, будь-яка частинка становить собою найдрібнішу ниточку або струну енергії, у сотні мільярдів мільярдів разів меншу за атомне ядро. Як струни віолончелі можуть вібрувати з різними частотами, відтворюючи відмінні музичні тони, так і ниті суперструн, вібруючи, породжують певні частинки. Так, один спосіб вібрації дає те, що ми, з огляду на наявну масу та електричний заряд, звикли звати електроном, інша – те, що ми звемо кварком, нейтрино тощо.

Б. Грін пише далі, що за теорією суперструн відома нам реальність, зрозуміла як *тканина*, є лише тонким *шифоном*, який драпірує первісне начало, і ця тканина космосу є набагато дивнішою, ніж це хтось міг собі уявити. На планківському масштабі вона схожа на решітку або сітку (тобто, має *тек*-стуру *тк*-анини – О.К.), в якій «проміжок» між лініями сітки знаходиться поза межами фізичної реальності, а час та простір модифікуються таким чином, що їхні звичні властивості, такі, як тривалість та протяжність, стають беззмістовними [2].

Додам від себе, що, можливо, це пояснення є найкращим наочним прикладом того, як крізь просвіток речей нам проблискує Буття – воно проступає між «струнами-нитками», між лініями сітки, котрі, вібруючи, є енергетичними, а не матеріальними у звичному сенсі слова і, отже, фактично, Ніщо-об'єктами. Крім того, на мій погляд, теорія струн дає задовільне пояснення «корпускулярно-хвильовій» природі мікрочастинок, визначену їхньою «вплетеністю» у «тканину» Всесвіту, що вібрує та хвилюється, як поверхня моря, але не тільки на поверхні, але й на всій його «глибині». На підставі даної теорії перспективним є пошук відповіді на питання, що взагалі «держить» частинки і весь світ утворених ними речей, чому втримуються на орбітах атомів електрони, а також чому так сильно «тріщить» розщеплений атом – це чути, як рветься «тканина» Всесвіту.

«Кінець світу» через такий розрив не наступає лише завдяки тому, що, як зазначає Б. Грін, на рівні струн існують ще одні об'єкти, названі *мембранами*, котрі здатні охоплювати надмаленькі частини простору, як вакуумна обгортка охоплює грейпфрут у супермаркеті. Через цю «брану», обгорнуту довкола фрагменту позамежної реальності, ніяких катастрофічних фізичних наслідків розриву простору не відбувається. Як на мене, так звані «чорні дірки» за таких обставин можуть бути з якоїсь причини не «залатаними проріхами», «розривами» цієї «тканини». Відповідно, гравітаційні сили – це сили у «конусі» тяжіння, який утворився внаслідок «просідання», «розтягування» (викривлення) утвореною за дією *τέχνη* «тканини» Всесвіту довкола тіла з більшою масою, причому викривлення, рівномірного з усіх боків цього тіла.

Далі, за Б. Гріном, тканина простору, як і все інше у нашому квантовому Всесвіті, піддана квантовим випадковим флуктуаціям, але ми їх не бачимо, завдяки

чому отримуємо обґрунтовану інтерпретацію твердження, що наш час та простір, як і весь наш світ, можуть бути *ілюзією*, *Нічим* [2]. Певні аналоги подібного бачення фундаментальних основ світоустрою ми зустрічаємо вже у Платона, який вважав, що першими «цеглинками» світу є двомірні тіла, трикутники, з поєднання яких утворювалися тривимірні многогранники (куб, тетраедр, ікосаедр і т. д.). Їхня двовимірність робить їх для нас «невидимими», фактично, неіснуючими, якщо ми дивимось на них з «торця» цього двомірного простору.[7] Як зазначає В. Гейзенберг, вони у певній площині за своєю суттю не є матеріальними, і мають розумітися як тіла у математичному смислі. Це – своєрідні *ідеї (ейдоси)*, що є прообразом та витоком матеріальних речей. «Основою» ж самих ідей, за Платоном, є (краще, «перебуває» – О.К.) світове «Одне» [1]. Саме до нього як не можна краще підходить філософська метафора М. Гайдеґґера «потаємне», «приховане».

Виведення, пойезис (ποίησις) цього потаємного недаремно співвідносне з поезією. В. Гейзенберг прямо твердить, що поетична мова образів та уподібнень є, ймовірно, єдиним засобом наблизитися до «Одного» на загальнозрозумілих шляхах, і що *мова поетів має* тут *бути важливішою за мову науки*. За М. Гайдеґґером, Буття (вочевидь, що тут мається на увазі *Ἓν* як «Одне-Буття») промовляє нам через поетів, і вкрай прикметно, що і поети у своїх наближеннях до його схоплення прямо використовували образ тканини, завіси, тобто, впорядкованого результату виходу «Буття-Одного» через Ніщо за принципом *τέχνη*: «Где ткало в дымных снах сознание-паук [8] / Живые *ткани* тел, и тело было звук...». Промовляючи через поетів, Буття начебто відкриває їм таїну своєї будови. «Я ловлю *разрывы ткани* / В вечном *кружеве* минут. / Я ловлю в мгновенья эти, как *свивается покров* / Со всего, что в форме, в цвете, / Со всего, что в звуке слов». Або: «И тянутся длинны / Протяжно-певучи / Во мраке *волокна*...» (М. Кириєнко-Волошин).

Особливо дивовижним поетичним прозрінням відносно сучасної моделі світобудови вирізняються такі рядки О. Мандельштама: «Неразрывно *сотканный* с другими / Каждый лист колеблется отдельно / Но в порывах *ткани* беспредельно / И *мирами* вызвано *иными* – / Только то, что создано землею: / *Длинные трепещущие нити* / В тщетном ожидании наитий / Шелестящие своей *длиною*». Цьому вторять такі ж видющі бачення М. Кириєнка-Волошина: «Нет вещества – есть круговерти силы / Нет твердости – есть натяженье струй (редакц. вариант – *струн*) / Нет атома – есть поле напряженья».

За свідченням Вяч. Іванова, Борис Пастернак вважав, що його роман «Доктор Живаго» до кінця так ніхто й не зрозумів, тоді як у ньому було викладено певну філософію, за якою ми не можемо сприйняти світ таким, яким він є, бо він від нас закритий *завісою*, що *коливається*, і тому його проза та поезія виконує ту ж задачу, що і наука – описує похідні від цих коливань явища. Коливання завіси – це те, що можна назвати імовірнісною картиною світу, що не припускає повного опису [4]. І дійсно, як можна точно описати положення частинок, якщо вони, підхоплені загальним коливальним рухом, є і тут, і там, і невідомо, де в рамцях нашого простору будуть згодом. Але для того, щоб дійти до такого рівня буття, слід, «завесу в темном храме» розірвати, а «лазоревую твердь» (граничну «оболонку» сущого) розімкнути (М. Кириєнко-Волошин).

Вражають своєю прозорливістю й думки Г. С. Сковороди, які співзвучні теорії суперструн, коли він говорить про «Первородныи Мыры, Нерукотворенныя, Тайныя *Веревки* (курсив мій – О. К.), преходящую Сѣнь, или Матерію, со-*держащія*» [6, с. 945].

Тужлива проблема полягає у тому, чи досягнемо ми взагалі коли-небудь «повного» та не «ймовірного», але – неймовірного опису світу, точно дізнавшись, яка «Пряха» з такою енергією (і звідки вона береться?) зсукує (спірально закручує) з «пряжі» невимовного першоначала («Буття-Одного») «ниті» *Уні*-версуму, тобто,

«Одного, що закручене», де *versus* (від *vertere* ‘вертіти’) так показово споріднене з «веретеном», особливо – зі згадуваним Платоном у «Державі» веретеном Ананке (неминучості) – світовою віссю, котра «могутньо тримає Одне в оковах границь, що у круг його замикають» (Парменід), і який «Ткач» потім починає «*тк*-ати» (дія *τέχνη*) з цих «ниток» *тк*-анину (результат дії *τέχνη*) Всесвіту і коливає її, так мудро перебираючи дзвінки ниті Ніщо, що з них виструнчуються не тільки підпорядковані раціональним (Нус-ним) законам до-*сконалі* сущі тіла-процеси, але й звучить прекрасна музика небесних сфер?

І як тут знову не навести слова О. Мандельштама, котрий, судячи з його вірша, своїм пойезисним прозрінням потаємного бачив й веретено, й переплетіння ниток-струн, й їхнє хвилеподібне коливання, й саме «Одне»: «Бесшумное *веретено*… Переливается оно … Безостановочной волною… Все в мире *переплетено*… И непрерывно, и *одно*».

Примітки

[1] Розглянемо це детальніше:

A. Буття не єсть (Хайдеггер М. «Время и бытие», с. 394). Буття – це «порожнє» поняття – адже Буття, котре існувало б десь поруч з окремими наявними речами, немає. Таким чином, в аспекті динаміки *Буття ніщовіє*, або, що те ж саме, але вже у статиці, *Буття немає*.

B. Отже, Буття немає. Це рівнозначно твердженню, що *нічого немає*, що *Ніщо ніщовіє*.

C. Якщо нічого (Ніщо-го) немає, то ненаявність ненаявності є наявністю ненаявності (відсутність присутності свідчить про наявність відсутності), і виходить, що Ніщо є. Щоб заперечити Буття і самого себе, Ніщо має бути. Тобто, *Ніщо буттіює, воно є.*

D. Отже, коли *Ніщо буттіює*, є, то це свідчить про наявність Буття. Коли ми говоримо, «там нічого немає» (there is nothing), це означає, що «там є нічого». Відсутність чогось фіксується тут як наявність ніщовіння, через «єсть» (is). Таким чином, і у *Ніщо-го є Буття*, тобто, *Буття буттіює* навіть у Ніщо та через Ніщо, а це значить, що *Буття є.*

E. Отже, Буття немає та воно все ж таки є (як момент Сущого). Ніщо теж немає, але воно теж є як момент Сущого. Якщо Ніщо-го немає, то ми отримуємо подвійне заперечення, коли мінус та мінус дають плюс, тобто *небуття*, якого *немає*, або яке *не має буття*, зіткнувшись із власною небуттєвістю, теж починає буттіювати, пере-бувати. Це за будь-що у підсумку приводить до Сущого, де Буття та Ніщо постають як його моменти.

Іншими словами, заперечення Ніщо передбачає, що саме це заперечення, негація Ніщо, існує. Теж саме стосується Буття, негація якого дає у результаті початок присутності Ніщо. Буття та явлене з нього Ніщо у такому єднанні через становлення дають Суще. *Отже, через це ніщовіння Буття постає Суще.*

Так само Ніщо, щоб перестати бути собою як замкненим на себе глухим («чистим») «Ні», має якимось чином теж стати собі нетотожним. Здійснення цього відбувається у його цілковитому *ніщовінні*, яке є засобом його власного заперечення. Але коли заперечується заперечувальне, наслідком є покладання. *Через це буттіювання Ніщо теж постає Суще.*

В обох випадках вихід Буття з себе через Ніщо та заперечення Ніщо через Ніщо веде до Сущого. Такою, як на нас, є відповідь на головне метафізичне питання у гайдеґерівському формулюванні «*Чому світ Сущого є, а не, навпаки, немає?*» – і з Буття з його «своїм іншим», Ніщо, і з Ніщо з його «своїм іншим», Буттям, однаково продукується Суще, тобто, те, що єсть, але лише завдяки тому, що воно постійно «завалюється» у небуття, де кожна річ кожної миті перестає бути тотожною собі, і, отже, перестає бути собою взагалі, аж до повного сконання. Усі речі та явища нашого світу існують лише завдяки тому, що «йдуть до кінця». Поки шановний читач вглядався у ці рядки, він сам та світ довкола нього вже стали не таким, якими були за мить до цього.

[2] Аналіз перекладів терміну *τό Ἓν* показав, що «Одне» – це інвертована у себе замкнена невизначеність, про яку ще нічого взагалі не можна сказати крім того, що у певних обрисах вона

є, і яка не відрізняє у собі ніяких одиниць, тоді як «єдине» – це інтегральна характеристика деяких множин «одиниць» та множин їхніх множин [див: 5, с. 24, 30 та ін.].

[3] Такий «архейний» смисл *τό Ἓν* видно у гераклітівському *Ἐξ παντων Ἓν καί ἐξ Ἓν πάντα* (З Одного Все та з Усього Одне), через що *τό Ἓν* не можна розуміти як «Усе», як це робить Гайдеґґер («Время и бытие», с. 385), інакше це звучало б дивно – «Все є усе і усе є все». Можливо, Парменід тезою *Ἓν τό Ὄν* заперечував всі інші погляди на «архе», зокрема, гераклітівський Вогонь, котрого було замінено на «Одне». Тому, за аналогією з Гераклітом, *Ἓν τό Ὄν* можна зрозуміти як «Космос, Всесвіт (*Те, що є*) є (вічно живим)... Одним».

[4] За найновішими космологічними уявами, Всесвіт насправді становить собою кулю, «бульбашку», котра виникла внаслідок Великого Вибуху. За іншими версіями, ця куля виникла з дечого такого, чому неможливо знайти фізичних наочних аналогів, і що описується лише як математична модель, котра виходить за межі звичних уяв – це щось на кшталт гумового м'ячика, вивернутого своєю внутрішньою стороною на зовнішню, але без розриву – фактично, це саме те «Одне», яке розумілось Парменідом як логічний «*сферос*».

[5] Модерна космогонія модифікувала уяви про Великий Вибух, увівши постулат про надзвичайно короткий проміжок часу його зародження – у мільйон трильйонів трильйонів разів меш ніж за одну мільйонну від однієї трильйонної долі секунди (див. літ.: Б. Грін)].

[6] Якщо припустити, що «Одне» може мати, скажімо, лише один вимір, то воно є, і, тим не менш, його для нас... немає. Отже, що саме означають ці «є» та «немає», якщо їх вживають стосовно позамежової сфери, стає з цього зрозумілим – «Одне» не дано нам як існуюче у звичному сенсі слова – ні безпосередньо, ні опосередковано, але неіснуючим його теж не можна вважати.

[7] Сучасна фізика на рівні субквантової реальності вимагає замість звичних трьох просторових та одного часового дев'яти чи навіть десяти просторових та одного часового вимірів (див. літ.: Б. Грін). Об'єкти, якщо вони, не дивлячись на свою запаморочну малу величину, будуть якимось чином нами зафіксовані, у такому багатовимірному просторі для нас будуть і не будуть існувати одночасно. Приблизно це можна пояснити на прикладі «двомірної» реальності (саме в який перебувають «трикутники» Платона), умовно взятої як прямокутний лист паперу. Дивлячись на його поверхню, ми побачимо не тільки існування певних об'єктів (скажімо, тексту на цьому папері), але й зафіксуємо їх пересування тощо. Якщо ж цей простір повернеться до нас «торцем», то ці об'єкти для нас «зникнуть» (тексту не буде видно), а їхнє «пересування» через його позапросторовість та позачасовість, у звичному сенсі не відбуватиметься взагалі, оскільки все буде разом «тут» і «тепер». Якщо ж цей простір знову повернеться до нас своєю двомірною площиною, то згадані об'єкти удруге з'являться, але, можливо, вже в іншому місті «листа паперу», і таке їхнє видиме для нас двомірне пересування буде ввижатися нами як «миттєве».

[8] Показовий образ «orb weaver spider», павука-ткача, що тче сферичне павутиння світу-orbi.

Література

1. **Гейзенберг В.** Закон природы и структура материи // **Гейзенберг В.** Шаги за горизонт – М.: Прогресс, 1987 – 368 с. – сс. 107-122.
2. **Грин Б.** Ткань космоса: пространство, время и текстура реальности – Либроком, 2009 – 601 с. http://lib.rus.ec/b/242533/read#t140.
3. **Жильсон Э.** Бытие и сущность // **Жильсон Э.** Избранное: Христианская философия – М.: РОССПЭН, 2004. http://www.agnuz.info/tl_files/library/books/Hristianskaya_philosofia/.
4. **Иванов Вяч. Вс.** Место человека в космосе // **Русская** антропологическая школа РГГУ, 2003. http://kogni.narod.ru/lectio1.htm.
5. **Кирилюк А. С.** Терминологический анализ категорий «одно» и «единое» / А. С. Кирилюк, М. А. Парнюк // **Категории** одно и множество – К.: Наук. думка, 1992 – 236 с. – сс. 24-30.
6. **Сковорода Г. С.** Діалог. Имя Ему: Потоп Зміин // **Сковорода Г. С.** Повна академічна збірка творів ; за ред. проф. Леоніда Ушкалова – Харків–Едмонтон–Торонто: Майдан, 2011 – 1400 с. – сс. 941-1002.

7. **Хайдеггер М.** Введение в метафизику: текст лекции, прочитанной в 1935 году во Фрайбургском университете – СПб.: Высш. рел.-философск. школа, 1997 – сс. 87-301.
http://www.philosophy.ru/library/heideg/heid_intro_metaphysics.html.
8. **Хайдеггер М.** Вопрос о технике // **Хайдеггер М.** Время и бытие – М.: Республика, 1993 – 447 с. – сс. 221-238.
9. **Хайдеггер М.** Европейский нигилизм // Время и бытие…– сс. 63-176.
10. **Хайдеггер М.** Наука и осмысление // Время и бытие… – сс. 238-253.
11. Хайдеггер М. Послесловие к: «Что такое метафизика?» // Время и бытие… – сс. 36-41.
12. **Шадевальд В.** Понятие «природа» и «техника» у древних греков // **Философия** техники в ФРГ – М.: Прогресс, 1989 – 528 с. – с. 90-103.

SuperstriNGS, FABRIC OF THE UNIVERSE AND TEXNH AS A PRINCIPLE OF BEING`S AND NOTHING`S POÏESIS CREATIVITY

The author by the critical development of M. Heidegger's thoughts proposes a hypothetical speculative-metaphysical interpretation of such ontological categories as The One, Being, Nothing and Ergon in their relation to Τέχνη, which is not only art or technology as it is commonly understood, but an ontological principle of the intelligent (Νοῦς) organization of the «superstrings» that was thrown out from the «One» by impulse of «Ergon». These strings by τέχνη design primary «fabric» of the Universe, which creates a veil or «openwork curtain» (in fact it is Nothingness). Behind this curtain hides the true foundation of the World – The One, about what due to the ποίησις guess some poets. This picture gives a good explanation of the «wave-particle» nature of the microcosm, the base of what is arising as a result of superstrings' oscillation. Therefore, our World of physical things is a result of the fluctuations of superstrings which are a forms or eidos that generate these things. The idea of «fabric» of the Universe woven from filaments-superstrings and its gravitational curvature around the masses gives us the opportunity to somehow explain what exactly «holds» all things in our World (both planets and electrons in orbits, etc.) and make us start to recognize that our Cosmos is an illusion only because we found its limit base as Nothing. Ancients Eastern philosophers talked about it for a long time
Keywords: *Speculative methodology, ontology, Metaphysics, The One, Being, Nothing, Ergon, Τέχνη, Superstrings, Cosmic Fabric, M. Heidegger.*

References

1. **Heisenberg V.** (1987) *Zakon prirody i struktura materii* [*The law of nature and the structure of matter*] // **Heisenberg V.** Shagi za gorizont – *Progress,* M. – 368 p. – pp. 107-122.
2. **Green B.** (2009) *Tkan' kosmosa: prostranstvo, vremya i tekstura real'nosti`* [*The Fabric of the Cosmos: space, time and texture of Reality*] – *Librokom*, 601 p. http://lib.rus.ec/b/242533/read#t140.
3. **Gilson E.** (2004) *Bytie i sushchnost'* [*Being and Essence*] // **Zhil'son E.** *Izbrannoe: Hristianskaya filosofiya – ROSSPEHN,* M. http://www.agnuz.info/tl_files/library/books/Hristianskaya_philosofia /.
4. **Ivanov Vyach. Vs.** (2003) *Mesto cheloveka v kosmose* [*The place of Man in a Space*] ***Rus****. antropologich. shkola RGGU,* M. http://kogni.narod.ru/lectio1.htm.
5**. Kirilyuk A. S.** (1992) *Terminologicheskij analiz kategorij «odno» i «edinoe»* [*Terminological analysis of the categories one and unity*] / A. S. Kirilyuk, M. A. Parnyuk // **Kategorii** «Odno» i «mnozhestvo» – *Nauk. dumka*, Kiev – 236 p. – pp. 24-30.
6. **Skovoroda H. S.** (2011) *Dialog. I`mya Emu: Potop Zmi`yn* [*Dialogue. Name of Him: Flood of the Snake*] // **Skovoroda H. S.** Povna akademichna zbirka tvoriv ; za red. prof. Leonida Ushkalova – *Majdan*, Harkiv–Edmonton–Toronto – 1400 p. – pp. 941-1002.
7. **Heidegger M.** (1997) *Vvedenie v metafiziku: tekst lekcii, prochitannoj v 1935 godu vo Frajburgskom universitete* [*Introduction to Metaphysics: The lecture delivered in 1935 at the University of Freiburg*] *Vyssh. rel.-filosofsk. shkola,* SPb. – pp. 87-301 http://www.philosophy.ru/library/heideg/heid_intro_ metaphysics.html.
8. **Heidegger M.** (1993) *Vopros o tekhnike* [*A Question about Technique*] // **Heidegger M.** Vremya i bytie – *Respublika*, M. – 447 p. – pp. 221-238.
9. **Heidegger M.** (1993) *Evropejskij nigilizm* [*European Nihilism*] // Vremya i bytie... – pp. 63-176.
10. **Heidegger M.** (1993) *Nauka i osmyslenie* [*Science and Comprehension*] // Vremya i bytie... – pp. 238-253.
11. **Heidegger M.** (1993) *Posleslovie k: «Chto takoe metafizika?»* [*Afterword to: «What is metaphysics?»*] // Vremya i bytie... – pp. 36-41.
12. **Schadewald V.** (1989) *Ponyatie «priroda» i «tekhnika» u drevnih grekov* [*The ancient Greeks` concepts of «Nature» and «Technique»*] // **Filosofiya** tekhniki v FRG – *Progress*, M. – 528 p. – pp. 90-103.

СУПЕРСТРУНЫ, ТКАНЬ ВСЕЛЕННОЙ И «ТЕХНЕ» КАК ПОЙЭЗИСНЫЙ ПРИНЦИП КРЕАТИВНОСТИ БЫТИЯ И НИЧТО

Автор в критическое развитие мыслей М. Хайдеггера предлагает гипотетическую спекулятивно-метафизическую интерпретацию соотношения онтологических категорий Одно, Бытие, Ничто и Эргон с принципом Техне. Τέχνη – это не только искусство и техника, как его обычно понимают, это также и онтологический принцип разумной (Noῖς'ной) организации выброшенной из «Одного» порывом «Эргона» (= укр, сварга, варганити; англ. Work; нем. Werke) первичной ирреальной реальности – «суперструн» Ничто, из которых с помощью τέχνη ткется ткань Универсума, образующая идеальные (эйдосные) активные порождающих модели-прототипы упорядоченных, объективно-логично структурированных и «разумно» (рационально-закономерно) организованных единичных вещей с массой покоя, возникающих вследствие колебаний данных идеальных «суперструн». Такая картина хорошо объясняет «корпускулярно-волновую» природу микромира. Эта ткань, сотканная из нитей суперструн, является тем «занавесом» (фактически – Ничто), который «застилает» нам настоящую предельную первооснову Вселенной – «Одно», о чем через ποίησις догадываются поэты. Приведу некоторые примеры. Г. Сковорода: «Первородныи Мыры, Нерукотворенныя, Тайныя Веревки, преходящую Сѣнь, или Матерію, со-держащія». М. Кириенко-Волошин: «И тянутся длинны / Протяжно-певуче / Во мраке волокна ...». «Нет вещества – есть круговерти силы / Нет твердости – есть натяженье струн / Нет атома – есть поле напряженья». О. Мандельштам: «Неразрывно сотканный с другими / Каждый лист колеблется отдельно / Но в порывах ткани беспредельно / И мирами вызвано иными / Только то, что создано землею: / Длинные трепещущие нити / В тщетном ожидании наитий / Шелестящие своей длиною». Б. Пастернак: Мой роман «Доктор Живаго» до конца так никто и не понял, тогда как в нем была изложена определенная философия, по которой мы не можем воспринять мир таким, какой он есть, потому что он от нас закрыт колеблющейся завесой, и поэтому моя проза и поэзия выполняет ту же задачу, что и наука – описывает производные от этих колебаний явления. Концепция сотканной из нитей-суперструн «ткани» Универсума и ее гравитационное искривление вокруг масс дает нам возможность хоть как-то объяснить, что именно «удерживает» все сущее (как планеты, так и электроны на орбитах и т.д.) в нашем Мире. Поэтому наш мир физических вещей как продуктивный результат колебаний суперструн Ничто в этом смысле, возможно, и на самом деле является иллюзией, о чем давно говорили древние восточные философы. Остается, правда, одна щемящая проблема, заключающаяся в вопросе о том, достигнем мы вообще когда-нибудь «полного» и не «вероятного», но – невероятного описания мира, точно узнав, какая «Пряха» с такой энергией (и откуда она берется?) ссучивает (спирально закручивает) из «пряжи» невыразимого первоначала («Бытия-Одного») «нити» Уни-Версума, то есть, «Вращающегося Одного», где versus (от vertere 'вертеть') так показательно созвучно с «веретеном», особенно – с упоминавшимся Платоном в «Государстве» веретеном Ананке (неизбежности) – мировой осью, которая «мощно держит Одно в оковах границ, в круг его замыкающих» (Парменид), и что за «Ткач» затем начинает «тк-ать» (действие τέχνη) из этих «нитей» тк-ань (результат действия τέχνη) Вселенной и кто потом так мудро перебирает звонкие нити Ничто, что из них возникают не только подчиненные рациональным (Нус-ным) законам сущие тела-процессы, но и звучит прекрасная музыка небесных сфер? И как тут опять не привести слова О. Мандельштама, который, судя по его стихотворению, своим пойезисним прозрением сокровенного видел и веретено, и переплетение нитей-струн, и их волнообразное колебание, и само «Одно»: «Бесшумное веретено... переливается оно... безостановочной волною... Все в мире переплетено... И непрерывно, и одно».

Ключевые слова: *онтология, спекулятивный метод, метафизика, Одно, Бытие, Ничто, Эргон, техне, суперструны, ткань Вселенной, М. Хайдеггер.*

ЛОГІКА ТА МЕТОДОЛОГІЯ НАУКОВОГО ДОСЛІДЖЕННЯ

«ДІЙСНІСТЬ» ОБРЯДУ ТА «ТЕКСТ» КАЗКИ: ПРОРИВ ПАРАДИГМИ (В. Я. ПРОПП ТА О. М. ФРЕЙДЕНБЕРГ)

УДК 7.046; 81.364; 82.091; 303.446.2; 303.447; 398.21

***Доповідь*: Науково-практична конференція «Пізній радянський марксизм: філософія versus ідеологія (до 70-річчя з дня народження Вадима Іванова)» – Відд. філософії культури, етики та естетики Ін-ту філософії НАН України імені Г. С. Сковороди, каф. філософії філос. ф-ту Київського нац. ун-ту ім. Т. Г. Шевченка, Антропологічне відділення Укр. Філософського Фонду – (Київ 30 травня 2003 р.)**

***Публікація*: Філософсько-антропологічні студії' 2003. Пізній радянський марксизм та сьогодення: зб. наук. праць: статті ; До 70-річчя Вадима Іванова ; ред. кол.: В. Г. Табачковський та ін. – Ін-т філософії НАН України ім. Г. Сковороди та ін. – Київ: Стилос – 2003 – 416 с.; 4 с., фото – сс. 335-338. У «Змісті» помилково значиться інша підготовлена до цієї книги стаття «Універсальний код культури і моделі світу», невірно вказані сторінки.**

Доповідь зроблено у поширення та розвиток ідеї, що містяться у монографії: Кирилюк О. С. Універсалії культури і семіотика дискурсу. Казка та обряд. Одеса: Автограф / ЦГО НАН України – 2005 – 372 с.

У статті на основі герменевтичного тлумачення ідей О. Фрейденберг обґрунтовується принципово нова аналітична методологія дослідження генезису структури текстів. В. Пропп є автором парадигмальної концепції, за якою структура казки визначається структурою обряду. У цій парадигмі працює зараз переважна більшість дослідників структури текстів культури. Одначе пояснення казкової структури структурою обряду залишає без відповіді питання про те, чим визначено структуру самого обряду. Радикальний прорив цієї парадигми ми бачимо у ще й досі достойно не оцінених працях О. Фрейденберг про автогенерування культурною свідомістю своїх власних інваріантних структур. Проте це автогенерування інваріантних структур культури вона віднесла до праісторичних метафор первісної свідомості, тоді як вони генеруються у будь-які часи, оскільки завжди актуальним є прагнення до подовження існування через харчування, розмноження, конструктивну агресія, обмін досвідом. Саме ці види діяльності, отримавши статус культурних універсалій, складають в їхній комбінації ту матрицю дискурсивних структур, котру як таємничий універсальний шифр культури так наполегливо шукають дослідники.

Ключові слова: *дослідження генезису культурних форм, структура тестів, міфологічні, казкові і релігійні сюжети, генерування смислів, казка та обряд, В. Пропп, О. Фрейденберг.*

Протягом останніх декількох десятиліть у межах проппівської парадигми розвивались уявлення про структурно-функціональну будову казки або встановлювались паралелі між структурою казки та структурою обрядів. Переважна більшість, якщо не всі, роботи з цього питання спирались при цьому на стереотипне розуміння ініціальної обрядовості як головного структуроутворюючого чинника інших текстів культури. У цих працях спостерігалось розширення та розгалуження дослідницького поля та модернізація інструментарію, коли типові методологічні прийоми почали застосовувати до різних форм фольклорної свідомості.

Їхнє походження, беручи приклад з В. Я. Проппа, шукали також у різних позафольклорних реаліях, у так званій «соціальній дійсності», економічних, майнових, родинних та інших суспільних відносинах, а отримані результати спробували піддати машинній обробці, включно із розробкою програм генерування текстів культури. Одначе, попри наявні спроби відгалуження від основного напрямку «потоку», всі вони

у принципі не відхилялись від заданого метром «азимуту». Через це дуже часто майбутні результати цих пошуків можна було в цілому передбачити ще до їхнього отримання.

Універсально-культурні елементи казки або обряду, а також «соціальної реальності» та інших текстів культури у тому їхньому виді, як вони були реконструйовані у роботах В. Я. Проппа та його послідовників, маніфестують себе у доволі різноманітній формі, проявляючись то в різних елементах структури цих текстів, виділених в процесі її аналізу, то в окремих головних чи другорядних поняттях або термінах, то у габітусі класифікаційних рубрик, чи, зрештою, у схемах розгортання мотивів чи сюжетів.

Хочу звернути увагу на те, що, хоча задача пошуку фундаментальних світоглядних детермінант ізоморфного структурування всіх залучених до вивчення різновидів культурного дискурсу в даних працях взагалі не ставилась, одначе вони мимоволі у тому чи іншому вигляді відтворювали той універсальний інваріант, який складає автентичне підґрунтя будь-якого культурного тексту.

Отже, попри всі відмінності, концептуальною домінантою постпроппівських робіт була ідея про відповідність казкової структури структурі обряду, головним чином, ініціального. Одначе пояснення структури казки шляхом встановлення паралелей з обрядами та іншими «джерелами» з «самої дійсності» не дає відповіді на головне питання стосовно джерел структурування самих цих обрядів чи «дійсності». У рецензії К. Кедрова на перевидану книгу В. Я. Проппа «Історичні корені “чарівної” казки» у дванадцятому числі журналу «Новый мир» за 1987 рік слушно зауважується, що звичайне зіставлення казки з ритуалом уже нічого не дає. Якщо казка пояснюється ритуалом, то залишається неясним, чим має пояснюватись ритуал? Ясно, пише рецензент, що у казці, міфі, літературі ми маємо справу з якимось загальним, проте, із загадковим й таємничим кодом світової культури, що криє у собі багато відкриттів.

Методологічним проривом і своєрідною альтернативою концепції В. Я. Проппа стала ще й досі адекватно не оцінена робота Ольги Фрейденберг, яка перша «переступила» за обряд та за об’єктивну «дійсність» взагалі, зробивши драматично хвилюючу спробу досягти первісних витоків певного «шаблону» культурних текстів не поза джерелом, а безпосередньо у самому джерелі їхнього генерування, <тобто,> знайти його не у наслідках, а у причинах.

З проведеного мною критичного розбору її праці видно, що не тільки з позицій універсально-культурного аналізу текстів культури, але й з точки зору класифікаційних та інших конкретних процедур її дослідження не є бездоганним, принаймні, мені так здається. Але все це не знижує головної цінності її роботи.

Єдине, у чому її можна дійсно серйозно дорікнути – це те, що вона не змогла здолати інерцію та утрималась в межах «історичного» діахронного підходу, коли вона віднесла це джерело до найархаїчніших шарів прасвідомості, утворення якої були названі нею «метафорами». Звідси у неї виникають ті ж самі застарілі проблеми з поясненням процесів запозичень, «мандрувань» та переходів мотивів, сюжетів та тем з однієї історичної епохи або культури до інших, тільки їхнє виникнення вона віднесла не до обряду, а до невизначеного у своїх культурних формах початкового етапу історії людства.

Насправді те, що вона назвала «метафорами», є, власно кажучи, базовими універсально-культурними інваріантами будь-якої, і давньої, і сучасної свідомості, які безперервно актуалізуються у процесі генерації фундаментальних базисних світоглядних смислів культурних дискурсів. Незаперечною заслугою Ольги Фрейденберг є те, що вона зламала методологічний стереотип, який ще дотепер панує серед багатьох вчених, задовго до того, як деякі з них його засвоїли та використали, і, можливо, мимоволі, вказала на шлях виходу з «дурної нескінченості» (Гегель) ланцюжкового пояснення особливостей однієї ланки дискурсу […] попередньою.

Універсально-культурні інтенції свідомості можуть інваріантно структурувати казку безпосередньо в процесі її генерації, де звернення за «витоком» дискурсивної структури до «дійсності» у повній відповідності до своєї сутності дасть лише тільки «матеріал», змістовні збіги, які, можливо, просто накладуться на універсально-культурні структури даного тексту, генеровані за/свідомістю як результат роботи когнітивних продуктивних механізмів та поширення базисних онтологічних інтенції людського буття в світі на семіосферу.

Структура казки в її універсально-культурному інваріантному прояві не є ізоморфом одного тільки ініціального обряду із додаванням до нього деяких елементів з інших ритуальних форм світовідношення. Розгортання базисної *вітальної* функції має бути наявним на всіх рівнях світовідношення, починаючи від безпосереднього здобуття їжі та організації відтворення роду, передачі досвіду та збройного захисту від небезпеки, подовжуючи у різних обрядово-ритуальних формах оздоблення цієї діяльності та супроводження їх емоційними та раціональними, свідомими та позасвідомими ціннісними за своєю суттю утвореннями практично-духовної свідомості у вигляді культів, вірувань, міфів, релігій та закінчуючи рефлексією над ними у різноманітних видах функціонування об'єктивної свідомості, включно із відбиттям закономірностей її функціонування.

Якщо це так, то ясно, чому В. Я. Пропп та його послідовники у тій чи інший спосіб відбили у своїх розшуках цю обставину, хоча і обмежилися у поясненнях структури казки ініціальним обрядом та моральними уявами. Універсально-культурні елементи казки або обряду, а також «соціальної реальності» та інших текстів культури в тому їхньому виді, як вони були реконструйовані у роботах В. Я. Проппа та його послідовників, маніфестують себе у доволі різноманітних формах, проявляючись то у різних елементах структури цих текстів, виділених в процесі її аналізу, то в окремих головних чи другорядних поняттях або термінах, то у габітусі класифікаційних рубрик, чи, зрештою, у схемах розгортання мотивів чи сюжетів.

Погоджуючись із зауваженнями К. Кедрова, хочеться підкреслити, що те, що він називає «загальним кодом світової культури» може стати ясним лише у контексті розуміння культури як соціально організованого процесу виживання людства і як осмислення цього процесу в розмаїтті форм культурної свідомості. Ще раз підкреслю, що фундаментальною рисою всього живого виступає прагнення до подовження існування, «інструментами» ж для виконання цього потягу виступають харчування, розмноження, конструктивна агресія, обмін життєвим досвідом виживання. Саме вони в їхніх комбінаціях і становлять незмінний інваріант будь-якого культурного дискурсу, в тому числі казки. Повна комбінація вказаних елементів складає генеральну універсально-культурну матрицю дискурсивних структур, встановлення якої є важливою передумовою наближення до автентичних джерел генерування та розвитку текстів культури.

THE «REALITY» OF THE RITE AND THE «TEXT» OF THE TALE: A BREAKTHROUGH OF THE PARADIGM (V. PROPP AND O. FREUDENBERG)

A fundamentally new analytical methodology for studying the genesis of the texts' structure is reviewed on the basis of the hermeneutic interpretation the Olga Freudenberg ideas. V. Propp is the author of a paradigmatic concept according to which the structure of the fairy tale is determined by the structure of the rite. In this paradigm, the vast majority of researchers of the structure of cultural texts now work. However, the explanation of the fairy-tale structure of the rite structure leaves unanswered the question of what determines the structure of the rite itself. We see a radical breakthrough of this paradigm in O. Freudenberg's still not sufficiently evaluated works on autogeneration by the cultural consciousness own invariant structures. However, she attributed this autogeneration of invariant structures of culture to prehistoric metaphors of primordial consciousness, while they are generated at all times, since the desire to prolong existence through nutrition, reproduction, constructive aggression, and exchange of experience is always relevant. In culture, these activities have acquired the status of cultural universals, which in all possible combinations of them constitute the matrix of discursive structures that researchers seek as the mysterious universal cipher of culture.

Keywords: *study of genesis of cultural forms, structure of tests, mythological, fairy-tale and religious subjects, generation of meanings, fairy tale and rite, V. Propp, O. Freudenberg.*

«ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТЬ» ОБРЯДА И «ТЕКСТ» СКАЗКИ: ПРОРЫВ ПАРАДИГМЫ (В. ПРОПП И О. ФРЕЙДЕНБЕРГ)

В статье на основе герменевтического истолкования идей О.М. Фрейденберг обосновывается принципиально новая аналитическая методология исследования генезиса структуры текстов культуры. В. Я. Пропп является автором парадигмальной концепции, согласно которой структура сказки определяется структурой обряда. В этой парадигме работает сейчас подавляющее большинство исследователей структуры этих текстов. Однако объяснение сказочной структуры структурой обряда оставляет без ответа вопрос о том, чем определена структура самого обряда. Радикальный прорыв этой парадигмы мы видим в работах О. М. Фрейденберг об автогенерировании культурным сознанием собственных инвариантных структур. Однако это автогенерирование инвариантных структур культуры она отнесла к праисторическим метафорам первобытного сознания, тогда как они генерируются в любые времена, поскольку всегда актуальным является стремление человека к продолжению существование посредством питания, воспроизводства рода, конструктивной агрессии и обмена опытом. Именно эти виды деятельности, получив статус культурных универсалий, составляют в их комбинации ту матрицу дискурсивных структур, которую как таинственный универсальный шифр культуры так настойчиво и так долго ищут исследователи.

Ключевые слова: *исследование генезиса культурных форм, структура тестов, мифологические, сказочные и религиозные сюжеты, генерирование смыслов, сказка и обряд, Владимир Пропп, Ольга Фрейденберг.*

Р.М. ВОЛКОВ ТА В. Я. ПРОПП: ПИТАННЯ ПРІОРИТЕТУ ТА ВПЛИВУ НІМЕЦЬКОЇ ФОЛЬКЛОРИСТИЧНО-НАРАТОЛОГІЧНОЇ ТРАДИЦІЇ НА ДОСЛІДЖЕННЯ НИМИ СТРУКТУРИ КАЗКИ

УДК 001.8; 303.4; 398.21; 550.8.01
Доповідь **(частково): Перші кроки академічної гуманітаристики в Одесі: Роман Волков як піонер структурного вивчення казкових текстів – Міжнародна науково-теоретична конференція, присвячена 100-річчю НАН України «Філософія в Академії: досягнення, проблеми, перспективи» – Інститут філософії імені Г. С. Сковороди НАН України – (Київ, 6 листопада 2018 р.)**
Публікація**: Doξa /Докса: зб. наук. праць з філософії та філології – Вип. 12 – Німецька традиція в філософії, гуманістиці та культурі – Од. нац. ун-т ім. І. І. Мечникова ; Од. гуманітарна традиція – Одеса, 2008 – 478 с. – сс. 308-317 (Примітки включено до тексту).**

Доповідь зроблено у розвиток та поширення ідей, висловлених у: Кирилюк О. С. Універсалії культури і семіотика дискурсу. Казка та обряд – Вид. друге, доповн. та випр. – Одеса: Автограф / ЦГО НАН України, 2005 – 372 с.

Будь-яка розвинена концепція, яка виступає у ролі парадигми для інших досліджень, має свою історію становлення, що включає до себе у «знятому» вигляді джерела її формування. Такою є й концепція В. Я. Проппа, що спирається на багато попередніх досліджень, і серед них більшою мірою – на дослідження Р. М. Волкова (1924 р.) , яке не тільки вагомим чином визначило специфічні риси підходу до вивчення структури казки В. Я. Проппом (впритул до прямих запозичень), але й у певному сенсі задало загальний напрям подальших структурно-семіотичних досліджень, включаючи праці Тартуського-Московської школи семіотики і всіх інших досліджень, виконаних у рамках проппівської парадигми. Суттєвий вплив на В. Я. Проппа мали також праці О. Ф. Никифорова (1926 р.). У свою чергу, на самого Р. М. Волкова, та, опосередковано, на В. Я. Проппа, мали істотний вплив роботи з вивчення казки представників німецької фольклористично-наратологічної традиції, таких, як В. Баумгартнер, Л. Вебер, В. Вундт, Г. Гункель, Ф. Лейєн, Р. Мейєр, Р. Петч, І. Полівка, Г. Шюртц, Л. Фробеніус та інші, а також О. М. Єлеонська. Тим не менш, Волков має безсумнівний дослідницький пріоритет, оскільки його робота є піонерською та евристичною.

Ключові слова*: логіко-методологічні основи вивчення структури текстів, елемент і функція у казках, казкові мотиви, Р. М. Волков, В. Я. Пропп, німецька школа дослідження казок.*

Метою даної роботи є виявлення фактів впливу на В. Я Проппа результатів піонерського дослідження структури казки Р. М. Волковим, і на них обох – німецької фольклористично-наратологічної традиції, а *задачею* – з'ясування того, чи можна вважати наявні у цих авторів прямі запозичення <прямим плагіатом>.

Українці мають чи не найбагатший у світі фольклорний спадок. Відомий дослідник Микола Андрєєв писав, що його український матеріал, далеко ще не повний, є майже в три рази більшим за основний каталог С. Томпсона [див.: 25; 26]. Якщо у цьому покажчику вміщено 118 типів казок про тварин, а в російському матеріалі їх було 67, то в українському – 314. Чисельність чарівних казок відповідно становила 162, 114 та 187, легендарних казок – 47, 56 та 196, новелістичних – 58, 74 та 154, анекдотів – 291, 297 та 1350 відповідно. У підсумку типологічна казкова номенклатура українців складала 2277 одиниць, росіян 295, а в покажчику С. Томпсона вона становила 291 одиницю. Все це, вважає М. П. Андрєєв, є свідченням того, що український матеріал за кількістю сюжетів значно перевершує всі інші [1, с. 62; 2, сс. 61-72].

Перші спеціалізовані друки українських казок, що прийшли на зміну їхнім епізодичним вставкам у твори XV-XVII-го ст. ст. іншого жанру, скажімо, в писаннях Івана Вишенського чи проповіді Лазаря Барановича, з'явились на початку XIX-го століття. Серед з них – збірка О. Бодянського «Наські українські казки» (1835). Разом з ним першими збирачами та дослідниками казок були Тарас Шевченко, Пантелеймон Куліш, Леся Українка, Іван Франко, а також І. Головацький, А. Димінський, Л. Жемчужников, М. Костомаров, І. Манжура, Д. Мордовець, С. Руданський, І. Рудченко, І. Срезневський, пізніше – автор слів гімну України Павло Чубинський, М. Драгоманов, В. Грінченко, О. Пчілка, С. Савченко, В. Гнатюк та інші. Особливо масштабними був творчий наробок останнього дослідника, котрий видавав свої праці протягом 1898-1911 років.

Слід зазначити, що в українському казкознавстві відбились загальносвітові тенденції в методологічному й теоретичному осягненні казок. В. Буслаєв дав перший аналіз наших казок з точки зору міфологічної школи, до цієї ж школи належав О. Котляревський. Найзначнішими представниками школи міграції (запозичень казкових сюжетів) були М. Драгоманов, М. Сумцов та Іван Франко. До безцінного спадку слід віднести створення систематичного реєстру, запис та публікацію українських народних казок на початку XX-го ст. Етнографічною комісією Наукового Товариства ім. Т. Шевченка [13]. Серед ранніх прикладів систематизованого викладу та аналізу накопиченого матеріалу можна назвати «Історію української літератури» Михайла Грушевського, перший том якої вийшов 1923-го року [див.: 5].

Традиційність та консервативність української народної ментальності, яка в своїх фольклорних формах зберегла часто майже незміненою архаїку найдавніших часів, змушували звертатись до них як до невичерпного джерела історії народного світогляду вчених сусідніх народів, зокрема, російських та польських, велика питома вага українських матеріалів в працях яких є вкрай показовою. Годі й згадувати праці тих російськомовних вчених імперії, куди входила Україна, які за походженням та за душею були українцями, як, скажімо, О. Веселовський та О. Потебня. Навіть за сучасних часів публікації російських вчених-фольклористів та етнографів у багатьох випадках посилаються на українські фольклорні дані або безпосередньо звертаються до них, що красномовно свідчить про потужність казкової спадщини нашого народу, у той час як власні фольклорні явища деякими російськими дослідниками розцінюються як вироджені [див.: 9]**.** Проте багато казкового та суміжного з ним матеріалу, зібраного вченими-ентузіастами, як тими, що входили до Товариства, так і переліченими вище, до певного

часу залишалися концептуально неопрацьованим. Першою спробою такого опрацювання була робота Р. М. Волкова [3].

Роман Волков, принаймні, з квітня 1924 року по грудень 1925 року, був головою етнографічно-діалектологічної секції Одеської комісії краєзнавства при Всеукраїнській академії наук, про що свідчить звіт за вказаний період про проведення 26-ти засідань. Як керівник цієї секції, він працював над організацією музею Степової України. Крім того, він вів семінари з матеріальної етнографії та фольклору, українознавства, зі стилістики казок, билин та дум, а також з ткацтва та писанкарства на Чернігівщині [8, сс. 2-4].

Про вітчизняні витоки його праці, яка, судячи з усього, спочатку була написана українською мовою, свідчать вкраплені в її текст українські слова «рушники» замість «полотенца», «панич» замість «барчук», «хустки» та «ширінки» (за О. Потебнею, від «широкого полотна») [14, с. 670] замість «платки», «Кобыляча голова» (замість «Кобылья» або «Конская» голова), сполучники «та» замість російського «и» тощо. Припущення про українське тло розвідок Р. М. Волкова побіжно підтверджується також наявністю в його праці суто українського терміну «царенко», утвореного за звичним назвиськом сина за батьком (Хмель – Хмельниченко). Подібні українські терміни з роботи Р. М. Волкова на кшталт «царенко», «хустки», «ширінки» або ж «Кобиляча голова» пізніше вживали В. Я. Пропп та інші російські дослідники, цілком ігноруючи російські лексичні аналоги. Українські витоки праці Романа Волкова, вочевидь, визначені тим, що базовим матеріалом для його розвідок слугували саме вищезгадані збірки українських казок (І. Манжури, І. Рудченка та інших). Важливо сказати, що труд такого рівня, як книга Романа Волкова, не міг з'явитись на порожньому місці, він виник у розвиток вже достатньо <просунутої> світової системи вивчення та систематизації казкової спадщини, у тому числі – й німецьких дослідників.

Особливим моментом оцінки роботи Р. М. Волкова є визначення його впливу на В. Я. Проппа, який, за всіма ознаками, був якщо не вирішальний, то досить значний. Даний висновок підтверджує та обставина, що у своїх працях В. Я. Пропп виділяє такі структурні казкові одиниці, походження яких стає зрозумілим лише після ознайомлення з роботою Р. М. Волкова. Значну кількість казкових епізодів, термінів та навіть посилань на конкретних авторів у працях В. Я. Проппа, присвячених казці, без перебільшення можна вважати використаними у подовження ідей, закладених у роботі Р. М. Волкова. Це саме ті інваріантні елементи казки, або синтагматичні одиниці, які в інтерпретації В.Я. Проппа через їхню трансформацію на семантичні одиниці отримали загальновідомий вигляд функцій актантів, визначених за колами їхніх дій, котрі потім стали парадигмальними. Після ознайомлення з не настільки відомою, як труди В.Я. Проппа, працею Р. М. Волкова, читач легко переконається, що саме Волков вперше виділив ті елементи казкової структури, ввівши у науковий обіг відповідні терміни, яких пізніше В. Я. Пропп прямо використав для власного опису та пояснення будови казки [16]. Очевидність цих запозичень стає ясною з наведених нижче прикладів.

Явним збігом є, зокрема, проппівська «Відлучка», яка у Волкова розглядається як вставна зав'язка «Чоловік у відлучці» (С-6-1), через що беззахисні відтепер герої потерпають від мачухи або заздрісних сестер. Після відлучки діти попадають у біду, і цей момент теж зафіксував Р. М. Волков, але тільки стосовно дітей, що не слухалися матері (f-1). Хоча у Р. М. Волкова немає, як у В. Я. Проппа, «заборони, що пов'язана з відлучкою», наслідки порушення іншої заборони – заглядати в таємну кімнату, так само викликають біду. До речі, у В. Я. Проппа даний елемент казкової морфології теж існує, у вигляді заборони відвідувати таємний прикомірок.

Те, що у Р. М. Волкова було виділено як дуже розповсюджений мотив порушення заповіту, у В. Я. Проппа постає як порушення заборони або припису.

З казковим елементом, виділеним Р. М. Волковим, де йдеться про те, як мудрий чолов'яга попадає в скруту після порушення ним заборони царя нікому не відкривати смислу його мудрих слів (f-13) перегукуються проппівські виклади відносно заборони герою ділитися з іншими людьми потойбічним за походженням знанням. Серед заборон, що їх називає далі Р. М. Волков, є заборона торкатися жар-птиці. Цього казкового птаха В. Я. Пропп теж піддає аналізові, вважаючи його приналежним до світу мертвих, звідки і виникає заборона дотику до нього. Саме під кутом зору золотавості як ознаки потойбічності згадує В. Я. Пропп інших тварин та предмети, котрі в його попередника присутні майже без виключення як пташка золотий чубчик (v-1-2), качка золоте пір'ячко (v-1-3), олень золоті роги (v-1-5) або свинка золота щетинка (v-1-6), а також золоті та срібні яблука (v-2-1), сад із золотим листям, що виростає на могилі (v-2-2), золоте яєчко (v-2-3), золоті прядка та веретенце, цебро та дзбан (v-2-4) тощо. Особливу увагу в аналізі функції помічника героя В. Я. Пропп приділив дивному чарівному коню, або коню із золотою гривою. До нього значну роль цього персонажу відзначав Р.М.Волков, виділивши його в окремий клас (w-1-1), (w-1-2) та (v-1-4). Сказане стосується також і образу орла.

Р. М. Волков до чарівник помічників (чудесних товаришів) героя відносить українських Вернигору, Вернидуба та Прудиуса, їхніх російських аналогів Гориню, Дубиню та Усиню (x-1), та ще – Об'їдала, Обпивала, Мороза-тріскуна (x-2), Чуйного, Швидкого та Зіркого (x-3), а також братів-умільців (x-4). У В. Я. Проппа зустрічаємо таких помічників, як Мороз-студенець, брати Гориня, Дубиня, Усиня, стрілець, скороход, зіркий, чуйний, плавець та керманич. Попутно додам, що не зовсім ясна роль Прудиуса (Прудивуса, Крутивуса, Вусаня, Вусача), як героя з надзвичайними здібностями, стає зрозумілою з української казки «Кирик, Кобилячий син, Вернидуб, Вернигора та Прутивус» (радше – Прудивус – О.К.), де останній персонаж «перекинув через море вуса, а по ньому люде переходять» [11, с. 43].

Якщо Р. М. Волков відносить мотиви вирішення неможливих задач до готових типових мотивів, то В. Я. Пропп розгортає цей напрямок дослідження в цілу низку задач – Яги, героя, нареченої, царівни, водяника, вчителя-чаклуна, задач, що задаються старому цареві тощо, та висвітлює їхній зміст, розділяючи задачі на класи. Ці задачі у В. Я. Проппа отримують значення випробувань та іспитів, хоча сам термін «складна задача» при цьому продовжує вживатись. Герою необхідно щось відшукати, просидіти в гарячій лазні, з'їсти велику кількість харчів, впізнати шукане, розгадати загадки тощо.

Серед прямих збігів у визначені цього казкового елементу в Р. М. Волкова та В.Я. Проппа можна назвати задачу побудувати у нереальні терміни палац, сад або міст, якого Р. М. Волков виділяє як окремий мотив впізнання, і цей мотив грає неабияку роль в аналізі казки В. Я. Проппом. Розділяючи впізнання речей та осіб, піонер структурного аналізу говорить про казки, де відбувається впізнавання чоловіком дружини та дружиною – чоловіка, зазначаючи, що найбільш розповсюдженим є мотив «дружина на весіллі чоловіка». В. Я. Пропп останній мотив виділяє в окремий клас, вживаючи його без будь-якої зміни.

І Р. М. Волков, і В. Я. Пропп наводять як важливий казковий елемент впізнавання за хустиною, якого В. Я. Пропп відносить до рубрики таврування героя. Не буде великим перебільшенням твердження про те, що цікавість та дивовижна подвійність образу Баби-Яги, що ним особливо переймався В. Я. Пропп, також задана його попередником, який вважав Ягу найбільш яскравим казковим персонажем. Більш того, автор «Морфології» виокремлює в спеціальну рубрику «Фу-фу» згадане

Романом Волковим формульне висловлювання господарки будинку, куди заходять люди: «Фу-фу, руським духом тхне». Р. М. Волков однією з примітних прикмет Яги називав те, що вона викрадає дітей (s-1), те ж саме говорить і В. Я. Пропп, виділяючи дану рису Яги для внесення її на цій основі до своїх казкових рубрик. Вказівка Волкова на те, що Яга напоює та нагодовує свого відвідувача, у В. Я. Проппа втілилось у рубрику «Напоїла-нагодувала».

В якості важливих діючих осіб в обох дослідженнях фігурують мерці («Вдячний мрець» у В. Я. Проппа та мерці «з могилок» у Р. М. Волкова, особливо – померла рідна мати пасербиці), або чарівні речі, що з'явилися (виросли) на могилі вбитого мачухою персонажу. Разом з тим, вводячи мотив «Вдячний мрець» [15, с. 19], В. Я. Пропп посилається не на Р. М. Волкова, а на німецьке джерело [22].

У казках про «Хитру науку» фігурують потойбічні чарівні вчителі, яким батьки віддають дитину в навчання за умовну платню. Цей мотив у Р. М. Волкова позначений як (C-10), окрема рубрика з тією ж назвою є також у В. Я. Проппа. І той, і другий автор згадують халепкувату оборудку, коли героєві казки доводиться продати з власного дому дещо таке, чого він сам не знає (f-11). Р. М. Волков вказує, що в українських казках недоброго персонажа розмикають конем (d-2-3), у білоруських – розтягують на бороні (d-2-4), рідше – розстрілюють на воротах (d-2-5), у В. Я. Проппа говориться про те, що ворога покарано розстрілом, вигнанням, прив'язуванням до хвоста коня тощо.

Ще В. Я. Пропп окремо виділяє такий казковий елемент, як «заклик», що його виголошує цар, обіцяючи дочку тому, хто виконає завдання або переспить з нею. Теж саме зустрічаємо у Р. М. Волкова, де цар, кинувши «заклик», проводить оглядини нареченого (r-3-1). Р. М. Волков говорить про казковий образ, де герої, що тікають від переслідувачів, створюють їм перешкоди, кидаючи позаду себе різні чарівні предмети (t-3-1). Цей самий образ без будь-якої зміни входить до кола аналізу В. Я. Проппа. Р. М. Волков виділяє як предмет аналізу, мотиви повернення сліпій героїні очей (r-4-2), осліплення та сліпоти взагалі, і цей мотив спеціально досліджує також і В. Я. Пропп. Далі, в «Історичних коренях казки» він говорить, що герой, відправляючись на пошуки для ліквідації нестачі, бере з собою патерицю, хліб і чоботи, тоді як у Р. М. Волкова під час пошуків герой зношує три пари чобіт, збиває три залізних посохи, згризає три залізні проскури (r-2).

Думаю, наведених прикладів достатньо, щоб твердження про те, що Р. М. Волков мав суттєвий вплив на визначення загального напрямку творчих пошуків В. Я. Проппа, не вважати невідповідним дійсності. Щоправда, у В. Я. Проппа зустрічаються такі казкові елементи, які цілком відсутні в Р. М. Волкова. Зокрема, в нього є така рубрика, як «Амур та Психея». О. І. Никифоров вважав цей сюжет уособленням нещасного шлюбу [12, с. 288], але той не випливає з жодної російської казки. Її походження виглядає настільки ж незрозумілим, як, приміром, незрозумілим видавалось мені особливе виділення В. Я. Проппом рубрики «Фу-фу», або чогось подібного, до того, як я не знайшов її у Р. М. Волкова. Вочевидь, і мотив «Амур та Психея» сплив у В. Я. Проппа після асиміляції ним результатів якогось іншого, невідомого нам дослідження.

Серед попередніх праць, які, за всіма ознаками, могли визначити включення до робіт даних авторів певних рубрик, можна назвати цитовані В. Я. Проппом праці І. Полівки, котрий вивчав формулу «руським духом тхне», дослідження Г. Шюртцем [24, S. 224], Л. Фробеніусом [21, S. 198] та іншими мотиву проковтнутих і вивергнутих, та В. Баумгартнером [20, SS. 240-249] – мотиву запродажі чорту «того, чого вдома не знаєш» тощо [15, сс. 226, 87]. Тобто, до відомих джерел запозичень слід віднести всіх

тих авторів, особливо чисельних німецьких, на яких багато разів посилались у своїх працях обидва вчених.

Проблема «хто в кого запозичив ідею» не нова, і позитивне її вирішення, без образливих закидів у бік будь-якого дослідника, полягає у визнанні тієї обставини, що в певні часи «ідеї» самі «носяться у повітрі». На полях статті О. Єлеонської з проблеми виникнення та складання казки в дореволюційному «Етнографічному огляді» в бібліотеці Одеського національного університету є цікаві читацькі позначки, і є всі підстави припускати, що їх власноруч зробив Р. М. Волков. На користь такого здогаду говорить та обставина, що ці «галочки» стоять, крім інших, біля тих місць тексту, де мова йде про поєднання (комбінації) казкових мотивів [6, сс. 44, 45], що, як відомо, є одним з головних моментів концепції тодішнього одесита. У цій же статті також можна знайти виклад думок, яких легко сприйняти за витоки інших ключових ідей Р.М.Волкова. Це, зокрема, міркування про «казкову формулу», необхідність «порівняння варіантів», відкидання «оздоблювальних, випадкових та зв'язкових подробиць», «розчленування казки» з метою виявлення її «основного ядра» чи то «основного мотиву» або «формули» [6, с. 40].

Умовно можна припустити, що Р. М. Волков зі стислого викладу О. Єлеонською праць В. Вундта, Л. Вебера, Р. Мейєра, Ф. Лейєна, Г. Гункеля, Р. Петча та інших західних, переважно німецьких, вчених прямо переніс деякі їхні думки до своєї роботи. Це стосується, зокрема, такого виділеного ним «прийому казкового стилю», як «нарощування ефекту». Ця думка, трішки інакше сформульована, міститься у праці Л. Ф. Вебера [див.: 27], і в статті О. Єлеонської вона називається «прийомом підвищення». Герой виконує задачу, <вчиняє> подвиг, застосовує хитрість, <і всі ці дії>, повторюючись тричі, кожного разу <стають для героя все складнішими> [6, с. 49].

Таке ж саме припущення можна зробити і відносно В. Я. Проппа. У згаданій статті О. Єлеонської наводяться такі думки німецьких вчених, котрі доволі ясно згодом проступають у піонера структурного вивчення казки. Це, зокрема, постановка задачі про виявлення джерела виникнення казки, яка зберігає в собі «сліди та знаки» цього джерела [6, с. 42], міркування про необхідність коректної класифікації казок, методологічний принцип пояснення тотожності казкових мотивів ідентичністю рівня суспільного розвитку різних народів у різні часи [6, с. 44], посилання при поясненні казки на міфологію та на сновидіння [6, с.42], підвищений інтерес до постаті казкового героя та спроби його типологізації [6, с. 45], здогадки про оповідальні схеми, в яких можуть поєднуватися різнорідні мотиви [6, с. 51].

Недалеко від твердження про те, що *дія* є головним змістом казки [6, с. 50] знаходиться визнання В. Я. Проппом *функцій* (вчинків) персонажів головним чинником її структурування. Близькими до проппівських висновків стосовно парадоксального поєднання різноманітності та одноманітності в казці є думки його німецьких попередників про те, що казки поєднують у собі протилежність сталості та змінюваності [6, с. 51].

У цьому ж ряду стоїть відповідність поглядів В. Я. Проппа думкам Р. Мейєра [див.: 23] про те, що наділення героя чарівними здібностями, силами або дивними речами передбачає дбайливе ставлення до них. Їх слід берегти, але дуже часто в казці герой їх втрачає. Викрадання або втрата цього предмету й складає головну рушійну силу казки. Ця схема охоплює, за зауваженням Р. Мейєра, величезну кількість казок, міфів, легенд як відсталих, так і культурно розвинутих народів. [6, с. 57].

Ясно, що існує висока ймовірність того, що В. Я. Пропп, як і Р. М. Волков, були знайомі якщо не безпосередньо з працями Р. Мейєра, то з оглядовою працею Олени Єлеонської, однією з небагатьох на той час робіт з проблеми структури казки. Але розуміння «джерела динамічного розвитку» казки у В. Я. Проппа не можна вважати

якимось механічним «повторенням» сказаного німецьким дослідником, тим більше, що проста констатація поширеності мотиву викрадення чарівного предмету чи втрати сили у Р. Мейєра та розгляд його як семантичної одиниці казки під назвою «Нестача» у В. Я. Проппа є різними за своєю суттю підходами до одного казкового матеріалу. Тому саме своєрідною творчою асиміляцією думок, міркувань, роздумів попередників, а не простим їх «запозиченням», можна пояснити оцінку В. Я. Проппом елемента «Нестача» як головного «динамізатора» розгортання казкової оповіді. Водночас такі твердження відображають реальну структуру казки як такого тексту, де основною є формула «*життя – смерть – безсмертя*», і де саме «нестача» ініціює її розгортання.

У свою чергу, деякими дослідниками вже сама О. Єлеонська розглядається як попередниця В. Я. Проппа. Безумовно, певні паралелі тут угледіти можна, але лишень тільки скорочений виклад відповідних проппівських функцій показує, наскільки ширшим вже став його підхід, де окрім провідної *агресивної* функції у понятті «чудесної сили» в О. Єлеонської у В. Я. Проппа ми бачимо поняттєве втілення даного коду також у вигляді *боротьби* та *перемоги*. Розширення універсально-культурного змісту згаданої формули вбачається ще в перенесенні героя «на той світ» (*мортальність-іммортальність*), відгадках (*інформаційний* код), спасінні (*іммортальність*) тощо. Постає питання, чи насправді ця дослідниця є попередницею В. Я. Проппа? Безумовно, наведення на мисль, трасування нею певного напрямку дослідницького руху виглядає суттєвою обставиною. Єдине, на що тут важко відповісти, так це питання про те, якою мірою, та чи саме ця дослідниця безпосередньо визначила рух думки В. Я. Проппа у відомому напрямі.

З іншого боку, цілком можливо припустити, що й висловлена О. Єлеонською точку зору сама була нею синтезована на підставі творчого засвоєння ідей тих німецьких вчених, виклад поглядів яких вона опублікувала п'ятьма роками раніше. Їх, як вже вище говорилось, з однаковою ймовірністю можна розцінювати як такі, що мали вплив на В. Я. Проппа. Але проблема пріоритету тут також не вирішується. Якщо зважити на згадування елементу «зустрічі» в формулі О. Єлеонської, то вона постає як «попередниця» М. Г. Гаазе-Рапопорта, котрий саме «зустріч» вважав ключовим казковим елементом [див. 4], але це не так. Думка О. Єлеонської про важливість врахування світоглядного контексту при аналізі казок [7, с. 189] перегукується з міркуваннями з цього приводу В.І. Шинкарука [19, с. 14], який започаткував цілу методолого-світоглядну школу, на засадах якої я досліджував структуру казки та обряду [див.: 10], але ж це не значить, що вона є його предтечою.

Іншими словами, серйозні дослідники завжди читають передніші наробки з проблеми, що їх цікавить, і через це подібні до розглянутих вище збіги, аналогії та ремінісценції не є дивиною. Як пише В. А. Рижко, якщо не враховувати зв'язки між дослідниками, важко було б зрозуміти, чому той, а не інший аспект предметності стає сферою пізнання, і чому зацікавленість ним з'являється саме в цей, а не в інший час. Це пояснюється, з одного боку, визнанням суспільно-історичної обумовленості об'єкта пізнання, а з іншого боку – тим, що суб'єктом пізнання є не просто окрема людина, а людина, що несе відлунок соціально-культурної взаємодії [18, сс. 34-36].

З наведених в цій статті матеріалі можна зробити такий *висновок*. На деякі збіги у викладках Р. М. Волкова та В. Я. Проппа як з думками попередніх дослідників (в тому числі німецької фольклористично-наратологічної традиції), так і між ними самими, слід дивитись як на творчий синтез засвоєних матеріалів. Інакше і не може бути, адже працюючи з тією чи іншою літературою за темою, дослідник звертається до неї задля того, щоб певним чином використати її результати, і це використання не повинне вважатись за просте запозичення. Цей момент визначає й ще та обставина, що зміна дослідницьких цілей певним чином міняє смисловий контекст запозичених матеріалів, що свідчить про

відсутність факту банального плагіату. Водночас В. Я. Проппа є в чому дорікнути – наукові чесноти вимагають від нього якщо не прямого посилання на джерело засвоєння виділених ним структурних елементів казки, коли це мало місце, то, принаймні, <хоча б побіжної позитивної згадки про> свого попередника. Безумовно, наявні в цих дослідників збіги можна пояснити й тим, що обидва вони спирались на якійсь спільний матеріал, і ним цілком ймовірно можуть бути праці німецьких фольклористів та наратологів.

Можна також твердо говорити про те, що праця українського дослідника Р. М. Волкова є безумовно піонерською роботою, яка ваговитим чином визначила специфічні риси підходу до вивчення структури казки В. Я. Проппа. У певному сенсі вона задала загальний напрям наступних структурно-семіотичних досліджень, включно з Тартусько-московською школою семіотики та цілою постпроппівською парадигмою, а також, деякою мірою, опосередковано вплинула на антитетичний щодо останньої французький структуралізм (див. дискусію К. Леві-Стросса та В. Я. Проппа) [17]. Написання Р. М. Волковим своєї без перебільшення видатної книги перед 1924-м роком, з врахуванням недавніх буремних революційних подій, жахливого білого й червоного терору під час та відразу після громадянської війни, а також першого великого совєцького голодомору в Україні початку 1920-х років, слід оцінювати як наукову звитяжність.

Література

1. **Андреев Н.П.** К обзору русских сказочных сюжетов // **Художественный** фольклор – ТТ. 2-3 – М.: Изд-во гос. Академии художественных наук, 1927 – сс. 59-79.
2. **Андреев Н.П.** К характеристике украинского сказочного материала // **Ольденбургу** Сергею Федоровичу к пятидесятилетию научно-общественной деятельности: сб. статей – Л.: Изд-во АН СССР, 1934 – сс. 61-72.
3. **Волков Р. М**. Сказка. Разыскания по сюжетосложению народной сказки – Т. 1 – Сказка великорусская, украинская и белорусская – Одесса: Гос. изд-во Украины, 1924 – 238 с.
4. **Гаазе-Рапопорт М. Г.** Поиск вариантов в сочинении сказок // В кн.: **Зарипов Р. Х.** Машинный поиск вариантов при моделировании творческого процесса – М.: Наука – 1983 – 323 с. – сс. 213-223.
5. **Грушевський М. С.** [Казка]. **Історія** української літератури: В 6 т. 9 кн. – Т. l / Упорядемк В. В. Яременко; авт. передм. П. П. Кононенко; приміт. Л. Ф. Дунаєвської – К.: Либідь, 1993 http://izbornyk. narod. Ru / hrushukr / hrush107. htm
6. **Елеонская Е.Н.** К вопросу о возникновении и сложении сказок (Из иностранной литературы) // **Этнографическое** обозрение – М., 1907 – № 1-2 – сс. 38-59.
7. **Елеонская Е.Н.** Некоторые замечания по поводу сложения сказок. Заговорная формула в сказке // **Этнографическое** обозрение – М., 1912 – № 1-2 – сс. 189-199.
8. **Звіт** про діяльність секції етнографічно-діялектологічної (1 квітня 1924 – 31 грудня 1925 рр.) // **Етнографічно-лінгвістична** секція Одеської комісії краєзнавства при Всеукраїнській академії наук – Одеса: ВУАН, 1926 – сс. 2-18.
9. **Иванова А. А.** К вопросу о происхождении вымысла в волшебных сказках // **Советская** этнография – 1979 – № 3, май – июнь – сс. 134-140.
10. **Кирилюк О.С.** Універсалії культури і семіотика дискурсу. Казка та обряд – Вид. друге, доповн. та випр. – Одеса: Автограф / ЦГО НАН України, 2005 – 372 с.
11. **Манжура И.И.** Сказки, пословицы и т.п., записанные в Екатеринославской и Харьковской губ. // **Сб**. Харьковского историко-филологического факультета – Т. II – Х., 1890 – сс. 61-172.
12. **Никифоров А. И.** Мотив, функция, стиль и классовый рефлекс в сказке // **Сб.** ст. к сорокалетию уч. деятельности акад. А. С. Орлова – Л.: Изд-во АН СССР, 1934 – 594 с. – сс. 287-190.
13. **Одарченко П.** Казка // **Енциклопедія** українознавства. Словникова частина – Т. 3 – Париж – Нью-Йорк: Молоде життя, 1959 – Перевид. в Україні: Львів: Наук. Тов- во ім. Т. Г. Шевченка, 1994 – сс. 805-1200 – сс. 919-921 http://litopys.org.ua/encycl/euii069.htm
14. **Потебня А. А.** Объяснения малорусских и сродных народных песен – Т. 2 – Колядки и щедривки – Варшава: тип. М. Земкевича и В. Новаковского, 1887 – 268, VIII, IV с.
15. **Пропп В. Я.** Исторические корни «волшебной» сказки – Л.: Изд. Ленингр. ун-та, 1986 – 364 с.

16. **Пропп В. Я.** Морфология «волшебной» сказки – М.: Лабиринт, 1998 – 512 с.
17. **Пропп В. Я.** Структурное и историческое изучение волшебной сказки. Ответ К. Леви-Строссу // **Семиотика** – М., Радуга, 1983 – 634 с. – сс. 566-584.
18. **Рижко В.А** Концепція як форма наукового знання – НАН України, Центр гуманітарної освіти – К.: Наук. думка, 1995 – 203 с.
19. **Шинкарук В.И.** Мировоззрение, философия, культура // **Мировоззренческое** содержание категорий и законов материалистической диалектики – К.: Наук. думка, 1981 – 367 с. – сс. 4-16.
20. **Baumgartner W**. Jephtas Gelübde // **Archiv** für Religionswissenschaft – Leipzig, 1915 – Bd. XVIII – SS. 240-249
21. **Frobenius L**. Die Weltanschauung der Naturvölker – Weimar: Emil Felber, 1898 – XV, 427 S.
22. **Liljeblad S**. Die Tobiasgeschichte und andere Märchen mit toten Helfern – Lund: A.-B. Ph. Lindsteds Univ.-Bokhandel, 1927 – 266 S. + 5 Seiten ausklappbare Karten.
23. **Meyer Richard M**. Kriterien der Anelgnung – Un-ty of Michigan Library (January 1, 1906) – 52 S.
24. **Schurtz, Heinrich**. Altersklassen und Männerbünde. Eine Darstellung der Grundformen der Gesellschaft – Berlin, 1902 – 112 S.
25. **Thompson S.** Motif-Index of Folk-Literature. A Classification of Narrative Elements in Folk-Tales, Ballads, Myths, Fables, Mediæval Romances, Exempla, Fabliaux, Jest-Books and Local Legends / Stith Thompson ; [Vol. XXXIX – XLVII (1-6), 1932-1936)] ; Vol. XLVII (6): **Alphabetical Index** – Academia Scientiarum Fennica – Helsinki, 1936 – 647 p. – (Folklore Fellows' Communications – # 117).
26. **Thompson S.** Motif-Index of Folk-Literature. A Classification of Narrative Elements in Folk-Tales, Ballads, Myths, Fables, Mediæval Romances, Exempla, Fabliaux, Jest-Books and Local Legends / Stith Thompson; [Vol. XXXIX – XLVII (1-6), 1932-1936)] ; Vol. XXXIX (1): **A general synopsis of the index** (A-C) – Academia Scientiarum Fennica – Helsinki, 1932 – 428 p. – (Folklore Fellows' Communications – # 106).
27. **Weber Ludwig Felix.** Maerchen und Schwank. Eine stilkritische Studie zur Volksdichtung – Kiel: Druck von H. Fiencke, 1904 – 84 S.

ROMAN VOLKOV AND VLADIMIR PROPP: WHICH OF THEM HAS PRIORITY IN THE FAIRY TALE`S STRUCTURAL STUDIES AND WHETHER THERE WAS AN INFLUENCE ON BOTH OF GERMAN FOLKLORISTIC-NARRATOLOGICAL TRADITION

Any developed concept, which is paradigmatic, has its own history of formation and contains the hidden sources of its creation. The concept of V. Propp, being a paradigmatic, was also created on the basis of many previous studies, the main among which is the research of R. Volkov (1924). Volkov's ideas determined the principles of the fairy tale`s structure studying in all semiotic works which were done within the Propp`s paradigm. The works of A. F. Nikiforov (1926) also had a significant influence on Propp. In turn, Volkov himself was significantly influenced by scholars of the German folklore-narratological tradition, such as W. Baumgartner, L. Weber, V. Wundt, G. Gunkel, F. Leien, S. Liljeblad, R. Meyer, R. Petch , I. Polivka, G. Schurtz, L. Frobenius and others, as well as Elena Eleonska. Nevertheless, Volkov has an undoubted research priority, since his work is pioneering and heuristic.
Keywords: logical and methodological principles of text structure study, elements and functions in fairy tales, fairy tale motives, GM Volkov, V. Ya. Propp, German Folklore School of Fairy-tale Studies.

References

1. **Andreev N. P.** (1927) *K obzoru russkih skazochnyh syuzhetov* [*Overview of Russian fairy tales plots*] // **Hudozhestvennyj** folklor – TT. 2-3 – *Izd-vo gos. Akademii hudozhestvennyh nauk*, M. – pp. 59-79.
2. **Andreev N. P.** (1934) *K harakteristike ukrainskogo skazochnogo materiala* [*To the characteristic of Ukrainian fairy-tale material*] // **Oldenburgu** Sergeyu Fedorovichu k pyatidesyatiletiyu nauchno-obshestvennoj deyatelnosti: sb. statej – *Izd-vo AN SSSR*, Leningrad – pp. 61-72.
3. **Volkov R. M.** (1924) *Skazka. Razyskaniya po syuzhetoslozheniyu narodnoj skazki* [*Tale. Search for the plot of a folk tale*] – T. 1 – Skazka velikorusskaya, ukrainskaya i belorusskaya – *Gos. izd-vo Ukrainy*, Odessa – 238 p.
4. **Gaaze-Rapoport M. G.** (1983) *Poisk variantov v sochinenii skazok* [*Options in the structure of composed fairy tales*] // V kn.**: Zaripov R. H**. Mashinnyj poisk variantov pri modelirovanii tvorcheskogo processa – Nauka, M. – 323 p. – pp. 213-223.
5. **Hrushevskyi M. S.** (1993) *Kazka. Istoriia ukrainskoi literatury: V 6 t. 9 kn. – T. l* [*Tale. History of Ukrainian Literature*] / Uporiad. V. V. Yaremenko; avt. peredm. P. P. Kononenko; prymit. L. F. Dunaievskoi – *Lybid`*, Kyïv http: // izbornyk. narod. Ru / hrushukr / hrush107. htm

6. **Eleonskaya E. N.** (1907) *K voprosu o vozniknovenii i slozhenii skazok (Iz inostrannoj literatury)* [*To the question of the origin and composition of fairy tales (From foreign literature)*] // **Etnograficheskoe** obozrenie – M. – № 1-2 – pp. 38-59.
7. **Eleonskaya E. N.** (1912) *Nekotorye zamechaniya po povodu slozheniya skazok. Zagovornaya formula v skazke* [*Some comments on creating of a fairy tales. Witchcraft formula in a fairy tale*] // **Etnograficheskoe** obozrenie – M. – № 1-2 – pp. 189-199.
8. ***Zvit*** *pro diialnist sektsii etnohrafichno-diialektolohichnoi (1 kvitnia 1924 – 31 hrudnia 1925 rr.)* (1926) [*Report of the Ethnographic-Dialectological Section (April 1, 1924 – December 31, 1925)*] // **Etnohrafichno-linhvistychna** sektsiia Odeskoi komisii kraieznavstva pry Vseukrainskii akad. nauk – *VUAN*, Odesa – pp. 2-18.
9. **Ivanova A. A.** (1979) *K voprosu o proishozhdenii vymysla v volshebnyh skazkah* [*On the origin of fiction in fairy tales*] // **Sovetskaya** etnografiya – № 3, maj-iyun – pp. 134-140.
10. **Kyryliuk O. S.** (2005) *Universalii kultury i semiotyka dyskursu. Kazka ta obriad* [*The universals of culture and the semiotics of discourse. Fairy tale and rite*] – Vyd. druhe, dopovn. ta vypr. *–Avtohraf / TsHO NAN Ukrainy*, Odesa – 372 p.
11. **Manzhura I. I.** (1890) *Skazki, poslovicy i t.p., zapisannye v Ekaterinoslavskoj i Harkovskoj gub.* [*Tales, proverbs, etc., recorded in the Yekaterinoslav and Har'kov provinces of Ukraine*] // **Sbornik** Harkovskogo istoriko-filologicheskogo fakulteta – T. II –Khar`kov – pp. 61-172.
12. **Nikiforov A. I.** (1934) *Motiv, funkciya, stil i klassovyj refleks v skazke* [*Motive, function, style and class reflex in a fairy tale*] // **Sbornik** statej k sorokaletiyu uchenoj deyatelnosti akademika A. S. Orlova – *Izd-vo AN SSSR*, Leningrad – 594 p. – pp. 287-190.
13. **Odarchenko P.** (1959, 1994) *Kazka* [*Tale*] // **Entsyklopediia** ukrainoznavstva. Slovnykova chastyna – T. 3 – *Molode zhyttia*, Paryzh – Niu-York – Perevydannia v Ukraini: *Naukove Tov-vo im. Shevchenka*, Lviv – pp. 805-1200 – pp. 919-921 http://litopys.org.ua/encycl/euii069.htm
14. **Potebnya A. A.** (1887) *Obyasneniya malorusskih i srodnyh narodnyh pesen* [*Explanations of Ukrainian and related folk songs*] – T. 2 – Kolyadki i shedrivki – *Tip. M. Zemkevicha i V. Novakovskogo*, Varshava – 268 p.
15. **Propp V.Ya.** (1986) *Istoricheskie korni «volshebnoj» skazki* [*The historical roots of the «fairy» tale*] – *Izd. Leningr. un-ta*, Leningrad – 364, [1] p. : il.
16. **Propp V.Ya.** (1998) *Morfologiya «volshebnoj» skazki* [*Morphology of the «fairy» tale*] – *Labirint*, M. – 512 p.
17. **Propp V.Ya.** (1983) *Strukturnoe i istoricheskoe izuchenie volshebnoj skazki. Otvet K. Levi-Strossu* [*Structural and historical study of a fairy tale. Reply answer to K. Levy-Strauss*] // **Semiotika** – *Raduga*, M. – 634 p. – pp. 566-584.
18. **Rizhko V. A** (1995) *Koncepciya yak forma naukovogo znannya* [*Concept as a form of scientific knowledge*] – NAN Ukrayini, Centr gumanit. osviti – *Naukova dumka*, Kyïv – 2003 p.
19. **Shinkaruk V. I.** (1981) *Mirovozzrenie, filosofiya, kultura* [*Worldview, philosophy, culture*] // Mirovozzrencheskoe soderzhanie kategorij i zakonov materialisticheskoj dialektiki – *Naukova dumka*, Kyïv – 367 p. – pp. 4-16.
20. **Baumgartner W**. Jephtas Gelübde // **Archiv** für Religionswissenschaft – Leipzig, 1915 – Bd. XVIII – SS. 240-249.
21. **Frobenius L**. Die Weltanschauung der Natürvölker – Weimar: Emil Felber, 1898 – XV, 427 S.
22. **Liljeblad S**. Die Tobiasgeschichte und andere Märchen mit toten Helfern – Lund: A.-B. Ph. Lindsteds Univ.-Bokhandel, 1927 – 266 S. + 5 Seiten ausklappbare Karten.
23. **Meyer, R. M**. Kriterien der Anelgnung – University of Michigan Library (January 1, 1906) – 52 S.
24. **Schurtz, H**. Altersklassen und Männerbünde. Eine Darstellung der Grundformen der Gesellschaft – Berlin, 1902 – 112 S.
25. **Thompson S.** Motif-Index of Folk-Literature. A Classification of Narrative Elements in Folk-Tales, Ballads, Myths, Fables, Mediæval Romances, Exempla, Fabliaux, Jest-Books and Local Legends / Stith Thompson ; [Vol. XXXIX – XLVII (1-6), 1932-1936)] ; Vol. XLVII (6): **Alphabetical Index** – Academia Scientiarum Fennica – Helsinki, 1936 – 647 p. – (Folklore Fellows' Communications – # 117).
26. **Thompson S.** Motif-Index of Folk-Literature. A Classification of Narrative Elements in Folk-Tales, Ballads, Myths, Fables, Mediæval Romances, Exempla, Fabliaux, Jest-Books and Local Legends / Stith Thompson; [Vol. XXXIX – XLVII (1-6), 1932-1936)] ; Vol. XXXIX (1): **A general synopsis of the index** (A-C) – Academia Scientiarum Fennica – Helsinki, 1932 – 428 p. – (Folklore Fellows' Communications – # 106).
27. **Weber Ludwig Felix.** Maerchen und Schwank. Eine stilkritische Studie zur Volksdichtung – Kiel: Druck von H. Fiencke, 1904 – 84 S.

Р.М. Волков и В. Я. Пропп: вопрос приоритета и влияния немецкой фольклористично-нарратологической традиции на исследование ими структуры сказки

Украинцы имеют едва ли не самое богатое в мире фольклорное наследие. Записанный украинский сказочный материал, далеко не полный, почти в три раза превышает число сказочных единиц в индексе С. Томпсона. После записи и публикации этого наследия возникла потребность в его теоретическом осмыслении. Первой попыткой такой обработки была работа Р. М. Волкова (1924 г). Особым моментом оценки работы Р. М. Волкова является определение его влияния на В. Я. Проппа. Именно Р. М. Волков впервые выделил те элементы сказочной структуры, введя в научный оборот соответствующие термины, которые позже В. Я. Пропп (1928 г.) прямо использовал для собственного описания и объяснения строения сказки. Очевидность этих заимствований становится ясной из таких примеров, как совпадение пропповской «Отлучки» с «Мужем в отлучке» Волкова. Запрету заглядывать в тайную комнату соответствует запрет посещать тайный чулан у В. Я. Проппа. Совпадают также такие образы и мотивы, как мудрое знание и запрет им делиться, жар-птица и другие золотистые персонажи, чудесный конь и орел, волшебные помощники. Вслед за. Волковым Пропп разворачивает идею решения трудных задач как типичный сказочный мотив. И подобными соответствиями полны работы В. Я. Проппа. Существенное влияние на В. Я. Проппа имели также труды А. Ф. Никифорова (1926 г.), который впервые указал, что действие (функции) персонажей сказки являются определяющими относительно ее структуры. Кроме этого, на общее направление творческих поисков В. Я. Проппа повлияли исследования сказки иностранными, преимущественно немецкими учеными (И. Поливки, Г. Шюртца, Л. Фробениуса, В. Баумгартнера и других), у которых он заимствовал фиксацию некоторых ключевых мотивов сказочной структуры. Заимствованным из предшествующих источников является и ключевое положение пропповской концепции о том, что структура сказки определяется функциями (действиями) персонажей (Елеонская, Никифоров). Можно предположить, что и Р. М. Волков, ознакомившись из краткого изложения Е. Елеонской с идеями работ В. Вундта, Л. Вебера, Р. Мейера, Ф. Лейена, Г. Гункеля, Р. Пэтча и других исследователей текстов, прямо перенес некоторые из них в свою работу. Это касается, в частности, такого выделенного им «приема сказочного стиля», как «наращивание эффекта». Эта мысль, несколько иначе сформулированная, содержится в работе Л. Ф. Вебера, и в статье Е. Елеонской она называется «приемом повышения». Герой выполняет задачу, совершает подвиг, применяет хитрость, и выполнять все эти действия, повторяющиеся трижды, для героя каждый раз становится все сложнее. С другой стороны очевидно, что и высказанная Е. Елеонской точка зрения сама была ею синтезирована на основании творческого усвоения идей тех немецких ученых, изложение взглядов которых она опубликовала. Как же в таких условиях можно определить приоритет того или иного исследователя? Очевидно, следует признать, что «идеи витают в воздухе» и что серьезные ученые всегда читают работы предшественников по интересующей их проблеме, и что поэтому имеющиеся аналогии и совпадения не являются прямым плагиатом. Как пишет В. А. Рыжко, если не учитывать связи между исследователями, трудно было бы понять, почему тот, а не иной аспект предметности становится сферой познания и почему интерес к нему появляется именно в это, а не в другое время. Однако относительно Р. М. Волкова следует твердо сказать, что его пионерская работа весомым образом определила специфические черты подхода к изучению структуры сказки В. Я. Проппом, в определенном смысле задав общее направление последующих структурно-семиотических исследований, включая труды Тартуско-Московской школы семиотики и всех иных исследований, выполненными в рамках пропповской парадигмы. Таким образом, любая развитая концепция, выступающая в роли парадигмы для других исследований, имеет свою историю становления, включающую в себя «снятом» виде источники ее формирования, в чем относительно изучении сказки по сравнению с Владимиром Проппом Роман Волков имеет несомненный исследовательский приоритет, поскольку его работа является пионерской (более ранней по времени) и эвристичной. Прямых аналогий между языками описания этих исследователей, включая лексические заимствования, слишком много, чтобы воздержаться от упрека В, Я. Проппу в том, что он не только не делал прямые ссылки на соответствующие места работы Р. М. Волкова, не только не выразил благодарности за подсказанные ему исследовательские ходы, но даже не смог дать объективную оценку выдающегося труда Романа Михайловича, ограничившись мелочными и неблагожелательными замечаниями..

***Ключевые слова**: логико-методологические основы изучения структуры текстов, элементы и функции в сказках, сказочные мотивы, Г. М. Волков, В. Я. Пропп, немецкая школа исследования сказок.*

ІМАНЕНТНА КРИТИКА В. І. ШИНКАРУКОМ РАДЯНСЬКОЇ ІНТЕРПРЕТАЦІЇ ВЧЕННЯ І. КАНТА

УДК 16; 299.3
***Доповідь*: Міжнародна науково-практична конфренція «Екзистенційні виміри філософсько-антропологічного пізнання: творча спадщина Володимира Шинкарука та Сорена К'єркегора» – Тов. «Знання» України – (Київ, 14 квітня 2011 р.)**
***Публікація*: Екзистенційні виміри філософсько-антропологічного пізнання: творча спадщина В. Шинкарука – Мат. міжнар. наук.-пр. конференції. Київський нац. ун-т ім. Т. Г. Шевченка ; Тов. «Знання» України ; Ін-т філософії ім. Г. Сковороди НАН України ; Ун-т сучасних знань – (Київ, 14 квітня 2011 р.) – К.: Вид-во Тов. «Знання» України, 2011 – 359 с. – сс. 130-133.**

Володимир Шинкарук аргументовано, хоча і не прямо, показав, що радянська інтерпретація основних положень німецького філософа є фальсифікацією його основних ідей. Так, поширеною в навчальній літературі радянських часів була інтерпретація Канта як агностика, який заперечував можливість пізнання світу. Але І. Кант чітко говорив про постійне приростання знання завдяки науці. За Шинкаруком, суть позиції Канта полягає у тому, що ми не знаємо і ніколи не дізнаємося, якою є річ сама по собі через те, що вона дана нам у пізнавальних актах, які є результатом взаємодії об'єктивних предметів чи явищ і наших пізнавальних здібностей. І це дійсно так. Однак пізнання в суб'єктивних формах в результаті дає нам можливість адекватно орієнтуватися в світі. Тобто, ми, за Кантом, здатні пізнавати світ, хоча це пізнання має специфічно людську форму. Знання світу таким, яким він є «сам по собі», дійсно неможливе. В. І. Шинкарук також показав, що І. Кант зафіксував ту обставину, що метафізичне (філософське або теологічне) знання не є науковим, до котрого неможливо виставити вимогу однозначного формулювання істини. А твердження про декілька істин було для марксизму недопустимою крамолою, оскільки він наполягав, що є лише одна-єдина, правильна, його власна істина.
***Ключові слова**: агностицизм, річ-сама-по-собі, розум, віра, пізнання І. Кант, В. Шинкарук.*

Володимир Шинкарук у своїй роботі «Теорія пізнання, логіка і діалектика Канта» [4], а також у низці інших робіт, віддаючи формальну данину тогочасним ідеологічним умовностям, детально та з виключною науковою чесністю розглянувши вчення І, Канта, аргументовано, хоча і не прямо, показав, що радянська інтерпретація основних положень німецького філософа є фальсифікацією його основних ідей.

Так, поширеною у навчальній літературі радянських часів була інтерпретація Канта як агностика, який заперечував можливість знання світу. Ця точка зору ґрунтувалася на перекрученому розумінні кантівської «речі у собі». За <марксистами-леніністами>, Кант, начебто визнаючи пізнаваність «речей для нас» (явищ), заперечував пізнаваність «речей у собі», а фактично, на думку цих «критиків» – об'єктивного світу як такого. В. І. Шинкарук фактично дезавуював критику такого штибу, підійшовши до кантівських праць широко та неупереджено.

У чому ж полягав головний аргумент тих критиків І. Канта, котрі виставляли його недалеким простакуватим агностиком? Зазвичай у радянській літературі з цього приводу наводяться відомі слова В. І. Леніна з його «Матеріалізму та емпіріокритицизму» про те, що немає ніякої принципової відмінності між «річчю у собі» та «річчю для нас», і що те, що колись було непізнаним, стає пізнаним.

Суть такого «спростування» поглядів І. Канта полягає у тому, що він буцімто визнавав «фрагментарне» пізнання предмету, поділяючи його на одну частину, що начебто є пізнаваною, і на другу, котра начебто ніколи нам не відкриється. Якщо сприймати таке твердження як істинне, виходить, що І. Кант фактично

заперечував прогрес у пізнанні, більш того, взагалі визнавав, що нічого нового ми ніколи не пізнаємо, і будемо задовольнятися лише тим, що вже знаємо.

Щоправда, питанням, чому та звідки ми дещо про річ все ж таки знаємо, ці критики не переймалися. Сам І. Кант чітко говорив про просування знання «вглиб», твердячи, що «спостереження та аналіз явищ проникає у внутрішнє [єство] природи, і ми не можемо знати, який поступ ця справа матиме з часом» [1, с. 204], і що нарікання, що ми мовбито «не пізнаємо внутрішнього у речах» є «несправедливими та нерозумними» [1, с. 203-204].

Що ж саме мав на увазі І. Кант, говорячи про «річ у собі»? Справа в тому, що у нього здебільшого термінологічно йдеться не просто про «річ у собі», а про «річ саму по собі». Показово, що сучасні російські видання І. Канта вже відмовляються від традиційного для радянського часу перекладу «Ding an sich selbst» скороченою формулою «річ у собі», <переходячи> до варіанту «річ сама по собі», оскільки «Ding an sich selbst» панує в кантівському тексті, а коротка «Ding an sich» зустрічається рідко [2].

Це дуже важливе уточнення, яке зводить нанівець всі намагання виставити І. Канта агностиком саме у зазначеному вище сенсі. За В. І. Шинкаруком, суть позиції Канта полягає у тому, що ми не знаємо і ніколи не узнаємо, якою є річ сама по собі через те, що вона дана нам у пізнавальних актах, котрі є результатом взаємодії об‘єктивних предметів і явищ та наших пізнавальних здібностей: якби ці здібності були іншими, то й знання про даний предмет було іншим.

Наше знання зовнішнього світу залежить від специфічної організації наших пізнавальних здібностей, тобто, у певному сенсі, від нас самих (так, приміром, хвилі світла певної довжини та наше око у взаємодії дають «знання» певного кольору). Це й є той «суб‘єктивізм» І. Канта, у якому його звинувачували матеріалістичні критики, кваліфікуючи його позицію як непослідовну.

Що ж тут непослідовного? Або сіль у солонці є солоною само по собі? Таким чином, якщо ми приймаємо, що зовнішній світ не може бути нам даний інакше, ніж через наші суб‘єктивні форми його відтворення, то й теза І. Канта про «річ саму по собі» як таку, котру ми у цій її «самості» («самій-по-собості») ніколи не дізнаємося, стане зрозумілою. Адже як тільки будь-яка річ входить до сфери наших пізнавальних актів, вона постає перед нами як суб‘єктивно-пізнавально визначена.

Отже, І. Кант, попри зусилля його політично заангажованих критиків, визнавав можливість пізнання світу за допомогою категорій, хай і в їхньому «емпіричному» застосуванні та у «суб‘єктивній» (іншої і бути не може) формі.

Інша справа, коли розум за допомогою основних своїх пізнавальних «інструментів» – ідей, скеровує категорії на осягнення безпосередньо не даних предметів. Якщо чистий розум і спрямований на предмети, то він все ж таки не має безпосереднього відношення до них, а відноситься тільки до розсудку, який дійсно має справу з предметами – пише він [1, с. 219].

Одначе коли ідеї розуму обертають підпорядковані їм категорії розсудку до позадосвідного пізнання, то вони перестають бути регуляторами розсудку та перетворюють наше знання на оману. Тут у І. Канта ми зустрічаємо пряме заперечення можливості пізнання, сформульоване дуже образно – «Розум ... намарне розправляє свої крила...» [1, с. 348].

На підставі розуму виникає не досвідно-наукове, а філософське, отже, ненаукове знання і, відповідно, три «метафізичні» його види – <трансцендентальні психологія, космологія та теологія>. В. Шинкарук зазначав з цього приводу, що у Канта умовиводи цих трьох «наук» основані на застосуванні розсудкових категорій до того, до чого їх не можна застосувати – до «речей у собі», якими є субстанція духовних явищ,

світ в цілому та божественна першооснова всіх речей [3, с. 119], які не дані нам ні в якому досвіді.

По суті, В. І. Шинкарук показав, що І. Кант зафіксував ту обставину, що метафізичне (філософське або теологічне) знання не є науковим, до котрого неможливо виставити вимогу однозначного формулювання істини. У наші часи про це через введення критерію демаркації наукового та ненаукового знання чітко сказав К. Поппер – останнє не фальсифікується. Але якщо протилежні розумові знання про світ у цілому (антиномії) однаково логічно виважені, але їх не можна ані довести, ані спростувати, то нам при обранні одного з них, якого ми вважаємо за краще дотримуватися, залишається не просто *знати*, але й *вірити* в його істинність.

Очевидно, за В. І. Шинкаруком, саме у такому сенсі, слід розуміти тезу І. Канта про те, що він посунув розум, щоб дати місце вірі (за що його часто записували ще й до обскурантистів). І. Кант розрізняв віру доктринальну та моральну. Віра у Бога не є знанням, «ніхто не зможе хвастати, нібито він знає, що є Бог...» [1, с. 468].

Ось як слід розуміти <вислови>, що розум «намарно розправляє крила» <і що він «посунув розум, щоб дати місце вірі»>. Переконання такого ґатунку є не логічною, а моральною достеменністю [1, с. 469]. Тут мова йде радше не про релігійну віру, а про Віру як духовно-практичне почуття, яке разом з Любов‘ю та Надією у межах започаткованої ним Київської школи філософії ще за радянських часів розпочав розробляти В.І.Шинкарук.

Саме завдяки цьому світоглядне знання має за своє обґрунтування не чуттєве дані, не теоретичні наукові розробки, а віру як світоглядне узагальнення ставлення людини до світу. З цих причин ми бачимо, що є ті, хто вірить у Бога, і ті, хто вірить (але достеменно не знає), що Його немає, є ті, хто вірить у вічність матерії (хоча і не можуть це точно знати), і ті, хто вважає, що вона колись виникла і знову зникне у вирії Великого Ніщо, є ті, для кого наша свідомість є простим результатом розвитку тваринних рефлексів, і ті, хто вірить, що індивідуальна свідомість є лише частиною спектру трансперсональної або навіть великої світової субстанціальної свідомості (психічної енергії, інформації), чи «образом та подобою» божественного світла в людині.

Література

1. **Кант І.** Критика чистого розуму / ред. Станіслав Вишенський ; передмова Анатолій Лой ; переклад з нім. та прим. Ігор Бурковський – К.: Юніверс, 2000 – 504 с.
2. **Нилогов А.** Канонический Кант. «Вещь сама по себе» versus «вещь в себе» // **Независимая** газета, 27 сентября, 2006.
3. **Шинкарук В.** Единство диалектики, логики и теории познания. Ведение в диалектическую логику – К.: Наук. думка, 1977 – 364 с. – сс. 355-365.
4. **Шинкарук В.** Теория познания, логика и диалектика И. Канта: (И. Кант как родоначальник немецкой классической философии) – К.: Наук. думка, 1974 – 335 с.

THE IMMANENT CRITIQUE BY V. SHINKARUK OF THE SOVIET INTERPRETATION I. KANT`S TEACHINGS

Vladimir Shinkaruk argued, albeit not directly, that the Soviet interpretation of the basic provisions of the German philosopher was a falsification of his basic ideas. Thus, common in the educational literature of the Soviet period was Kant's interpretation as agnostic, which denied the possibility of knowing the world. But Kant clearly spoke of the constant increase of knowledge through science. According to Shinkaruk, the essence of Kant's position is that we do not know and will never know what a thing is in itself because any things are given to us in cognitive interaction of objective things or phenomena and our own cognitive abilities. And it really is. However, knowledge in subjective

forms ultimately enables us to navigate the world adequately. We can know the world, although this knowledge has a specific human form. Knowing the world as «an sich selbst one» is really impossible.
***Keywords**: agnosticism, thing-by-itself, reason, faith, cognition. I. Kant, V. Shinkaruk.*

References

1. **Kant I.** (2000) Kry`ty`ka chy`stogo rozumu [*Critique of Pure Reason*] / red. Stany`slav Vy`shens`ky`j ; peredm. Anatolij Loj ; perekl. z nim. ta pry`m. Igor Burkovs`ky`j – *Yunivers*, Kyïv – 504 p.
2. **Nilogov A**. (2006) *Kanonicheskij Kant. «Vesh sama po sebe» versus «vesh v sebe»* [*Canonical Kant. «Ding an sich selbst» versus «Ding an sich»*] // **Nezavisimaya** gazeta, 27 sentyabrya.
3. **Shinkaruk V.** (1977 *Edinstvo dialektiki, logiki i teorii poznaniya. Vedenie v dialekticheskuyu logiku* [*The unity of dialectics, logic and theory of knowledge. Leading into dialectical logic*] – *Nauk. dumka*, Kyïv – 364 p. – pp. 355-365.
4. **Shinkaruk V.** (1974) Teoriya poznaniya, logika i dialektika I. Kanta: (I. Kant kak rodonachalnik nem klassich. filosofii) [*The theory of knowledge, logic and dialectics of I. Kant: (I. Kant as the founder of German classical philosophy)*] – *Nauk. dumka*, Kyïv – 335 p.

ИММАНЕНТНАЯ КРИТИКА В. ШИНКАРУКОМ СОВЕТСКОЙ ИНТЕРПРЕТАЦИИ УЧЕНИЯ КАНТА

Владимир Шинкарук аргументированно, хотя и не прямо, показал, что советская интерпретация основных положений немецкого философа является фальсификацией его основных идей. Так, распространенной в учебной литературе советского периода была интерпретация Канта как агностика, который отрицал возможность познания мира. Но Кант четко говорил о постоянном приращения знания благодаря науке. Для более ясного понимания позиции Канта следует обратить внимание на то, что он говорил не просто о «вещи-в-себе», а о «вещи-самой-по-себе». По Шинкаруку, суть позиции Канта состоит в том, что мы не знаем и никогда не узнаем, какова вещь сама по себе из-за того, что она дана нам в познавательных актах, которые являются результатом взаимодействия объективных предметов и явлений и наших познавательных способностей. Если бы эти способности были другими, то и знание о данном предмете было другим. И это действительно так. Познание в субъективных формах в итоге дает нам возможность адекватно ориентироваться в мире. Мы можем познавать мир, хотя это познание имеет специфическую человеческую форму. Знание мира таким, каким он есть «сам по себе» действительно невозможно. На основании разума возникает не опытно-научное, а философское, следовательно, ненаучное знания и, соответственно, три «метафизические» его вида – трансцендентальные психология, космология и теология. По сути, Шинкарук показал, что Кант зафиксировал то обстоятельство, что к метафизическому знанию невозможно предъявить требование однозначной формулировки истины. А отрицание однозначной истины было для марксизма недопустимой крамолой, поскольку он признавал, что истина возможна, и она может быть лишь одна, его собственная. Кант различал веру доктринальную и моральную. Его выражение, что он «подвинул разум, чтобы дать место вере» следует понимать так, что есть такие вещи, которые имеют не логически-рациональную, а моральную подлинность. Здесь речь идет скорее не о религиозной вере, а о Вере как о духовно-практическом чувстве, которое вместе с Любовью и Надеждой в рамках основанной им Киевской школы философии еще в советское время начал разрабатывать В. И. Шинкарук. Именно благодаря этому мировоззренческое знание имеет своим обоснованием не чувственные данные и даже не теоретические научные разработки, а веру как мировоззренческое обобщение исторически данного отношение человека к миру.
***Ключевые слова**: агностицизм, вещь-сама-по-себе, разум, вера, познание. И.Кант, В.Шинкарук.*

«ЗА МУДРОГО КАНТА ЗАМОВТЕ СЛОВЕЧКО ...»

УДК 16; 299.3
Доповідь **(частково): Міжнародна науково-практична конференція «Екзистенційні виміри філософсько-антропологічного пізнання: творча спадщина Володимира Шинкарука та Сорена К'єркегора» – Тов. «Знання» України – (Київ, 14 квітня 2011 р.)**
Публікація **(розширена): Наукові і освітянські методології та практики ; В. Рижко, Ю. Іщенко (гол. ред.) ; ред. колегія: Є. Андрос, О. Кирилюк та ін. – Вип. 4 – Київ: ЦГО НАН України – 2011 – 373 с. – сс. 348-357.**

Автор ділиться досвідом адаптації складних філософських текстів для аспірантів на прикладі аналізу вчення І. Канта про активність пізнання та «річ у собі». Марксистська критика його філософії ґрунтувалася на спотвореному розумінні кантівської «речі в собі». Вона стверджувала, що І. Кант, нібито визнаючи пізнаваність «речей для нас» (явищ), заперечував пізнаваність «речей в собі», а фактично, на думку цих критиків, об'єктивного світу як такого. Що ж мав на увазі Кант, говорячи про «речі в собі»? Справа у тому, що у нього в основному термінологічно мова йде не просто про «речі в собі», а про «речі самі по собі». Це дуже важливе уточнення, яке зводить нанівець всі спроби виставити І. Канта агностиком саме у даному сенсі. Суть позиції Канта полягає в тому, що ми не знаємо і ніколи не дізнаємося, якою є річ сама по собі, оскільки вона дана нам у пізнавальних актах, котрі є результатом взаємодії об'єктивних предметів і явищ і наших пізнавальних здібностей: якби ці здібності були іншими, то і форми знання про даний предмет були іншими. Коли Кант насправді виступає агностиком, заперечуючи можливість пізнання, то це тоді, коли він розглядає пізнавальні здібності розуму. Тут у Канта ми зустрічаємо пряме заперечення можливості пізнання, сформульоване дуже образно - «Розум марно розправляє свої крила ...». Але чому? На підставі розуму виникає не дослідно-наукове, а метафізичне, філософське, отже, ненаукове знання. В його межах можливі однаково обґрунтовані протилежні твердження, що є, по Канту, свідченням про неістинність такого пізнання.
Ключові слова*: філософія (післядипломна освіта), гносеологія, пізнання, трансцендентальність, агностицизм, «Ding an sich selbst» «Ding an sich», І. Кант.*

Метою даної статті є обмін досвідом проведення співбесід за філософськими першоджерелами із слухачами Центру Гуманітарної Освіти НАНУ в групах підготовки до кандидатського іспиту з філософії. *Задачу* статті становить предметна демонстрація адаптації такого складного філософського тексту, як «Критика чистого розуму» І. Канта для аспірантів з нефілософських спеціальностей з одночасним спростуванням традиційного для радянських часів викривленого його розуміння як однозначного агностика та визначенням того, <можливість> пізнання чого саме і за допомогою чого й цей мислитель дійсно заперечував.

Навчальним планом ЦГО НАНУ передбачені співбесіди з аспірантами та здобувачами наукових ступенів за визначеними першоджерелами, серед яких є й І. Кант. Оскільки сама співбесіда передбачає знання не тільки власне тієї чи іншої видатної праці, але і філософської біографії її автора, то, якщо аспіранти здають співбесіду ще до прослуховування відповідної лекції, від них часто можна почути вичитану з поширеної учбової літератури традиційну для нашого нещодавнього минулого безапеляційну оцінку Канта як агностика, який начебто вщент заперечував можливість пізнання світу. Інерція радянського марксизму в нашій країні простежується, як бачимо, не тільки в політиці, але і в філософії. У таких випадках співбесідникам ставиться просте запитання – як вони можуть пояснити ту обставину, що Кант писав, наприклад, про походження Сонячної системи, викладав не тільки філософію, але й космологію, мінералогію тощо. Невже він, здобуваючи та передаючи певні знання про світ, заперечував при цьому саму можливість його пізнати?

На чому ж марксистські критики його поглядів будували свою позицію, якщо сам Кант займався пізнанням світу? Вона ґрунтувалася на перекрученому розумінні кантівської

«*речи у собі*». За ними, І. Кант, начебто визнаючи пізнаваність «*речей для нас*» (явищ), заперечував пізнаваність «*речей у собі*», а фактично, на думку цих критиків, об'єктивного світу як такого. Для дезавуювання такого штибу критики попервах слід озирнути основну кантівську працю загальним поглядом, щоб щільніше підійти до суті питання.

Спочатку, на «далеких підступах» до проблеми, по ходу співбесіди ставиться таке запитання – чому головна праця цього філософа отримала саме таку назву, тобто, що мається на увазі, коли йдеться про «чистий» розум? Відповіді, як правило, немає. Тому надалі проводимо зовнішню смислову аналогію, коли мету І. Канта – з'ясувати, якими пізнавальними «інструментами» ми володіємо, щоб пізнати світ, пояснюємо за допомогою образу замка та ключа. Іншими словами, припускається, що пізнаваний світ – це певний «замок», а наша свідомість – це «ключ» до нього. Чи підходить «ключик» до «замка», і чи не даремно ми його в цю «запірку» вставляємо та прокручуємо, оскільки, можливо, «відімкнути» цей «замок» він через власні невідповідні «риски» в принципі не здатен. Вживаючи більш сучасні приклади, можна справу проінтерпретувати так – чи є в нашій свідомості відповідна «програма», яка може «відкрити» «файл» природи, чи він нею «не читається»?

Отже, кантівський «чистий» розум, як всі інші наші пізнавальні здібності («форми» пізнання), тому є у нього «чистими», що він прагнув розглянути їх окремо від результату «відмикання» замка, тобто, у певному сенсі, без наповнення їх пізнаним змістом, хоча самі пізнавальні акти (спроби «відімкнути» замок як процес застосування пізнавальних здібностей) у нього були предметом прискіпливого розгляду. Вслід за цим у співбесіді акцентується на тому, що до притаманних нам засобів пізнання на рівні *чуттєвого пізнання* І. Кант відносив *час* та *простір*, зрозумілі як наші власні, апріорно дані пізнавальні форми, без яких об'єктивні (реальні) час та простір не зможуть бути нами сприйняті. На рівні *розсудку* пізнавальними засобами у нього, окрім усього іншого (трансцендентальної здібності судження, схематизму чистих розсудкових понять, аналогій досвіду, трансцендентальної єдності апперцепції тощо), постають *категорії*, а на рівні *розуму* – *ідеї*, котрі, за думкою цього мислителя, не можуть співпадати з жодним емпіричним предметом, водночас будучи такими ж реальностями, як і одиничні речі [1, с. 350].

У чому ж полягала суть критики І. Канта з боку діамату? Зазвичай слухачі наводять відомі слова В. Леніна з його «Матеріалізму та емпіріокритицизму» про те, що немає ніякої принципової відмінності між «*річчю у собі*» та «*річчю для нас*», і що те, що колись було непізнаним, стає пізнаним. У відповідь на такі твердження у співбесіді концентруємося на суті такого «спростування» поглядів І. Канта, за яким виходить, буцімто І. Кант визнавав «фрагментарне» пізнання предмету, поділяючи його на одну частину, що начебто є пізнаваною, і на другу, що начебто ніколи нам не відкриється. Якщо сприймати таке твердження як істинне, виходить, що І. Кант фактично заперечував прогрес у пізнанні, більш того, взагалі визнавав, що нічого нового ми ніколи не пізнаємо, і будемо задовольнятися лише тим, що вже знаємо. Щоправда, питанням, чому та звідки ми дещо про річ все ж таки знаємо, ці критики не переймалися. Ленінська критика І. Канта – перекручення позиції опонента з метою його дискредитації – є звичайним більшовицьким «полемічним» прийомом, коли теоретичного противника, грішачи проти істини, спочатку пошивають у дурні, а потім з радістю піддають його зразково-показовому псевдотеоретичному пороттю.

Проте сам І. Кант чітко говорив про просування знання «вглиб», твердячи, що «спостереження та аналіз явищ проникає вглиб природи, і невідомо, як далеко з часом ми просунемося в цьому» [1, с. 326], і що нарікання, що ми мовбито «не пізнаємо нічого внутрішнього у речах» є «несправедливим та недотепним» [1, с. 325]. Оскільки німецький геній чітко вказував на те, що ми пізнаємо світ, проникаючи все далі «вглиб природи»,

по суті визнаючи, що те, що було раніше непізнаним, стає пізнаним, то <вищевказані закиди В. Леніна є пустими>. Це – абсолютно некоректна критика І. Канта, який явно визнавав конкретні позитивні результати наукового пізнання світу. Фактично йдеться про навмисне ігнорування його ідеологічно заангажованими критиками поділу І. Кантом пізнання на певні рівні – за допомогою *почуттів*, *розсудку* та *розуму*, про відповідні для кожного з них трансцендентальні «інструменти» пізнання та про цілком визначені його результати – позитивні для перших двох та негативні для третього рівня.

Одночасно тут же з'ясовуємо значення таких термінів, як «*трансцендентальний*» (той, що обумовлює можливість пізнання, як от наявність спеціальних клітин для сприйняття кольору в оці, що обумовлює можливість чуттєвого розрізнення нами довжини хвиль світла), «*трансцендентний*» («потойбічний», недоступний для будь-якого виду досвіду, як, скажімо, сутність Бога, але не його дії), і «*трансцендування*» (вихід активно діючої людини за свої природним чином визначені тілесні межі).

Що ж саме мав на увазі І. Кант, говорячи про «*річ у собі*»? Справа в тому, що у нього здебільшого термінологічно йдеться не просто про «*річ у собі*», а про «*річ саму по собі*». Показово, що сучасні російські видання І. Канта вже відмовляються від традиційного для радянського часу перекладу «*Ding an sich selbst*» скороченою формулою «*річ у собі*» та переходять до варіанту «*річ сама по собі*», оскільки «*Ding an sich selbst*» панує в кантівському тексті, а коротка «*Ding an sich*» зустрічається рідко [3].

Це дуже важливе уточнення, яке зводить нанівець всі намагання виставити Канта агностиком саме у зазначеному вище сенсі. Суть позиції Канта полягає у тому, що ми не знаємо і ніколи не узнаємо, якою є річ *сама по собі*, оскільки вона дана нам у пізнавальних актах, котрі є результатом взаємодії об'єктивних предметів і явищ та наших пізнавальних здібностей: якби ці здібності були іншими, то й знання про даний предмет було іншим.

Надалі знову проводимо спрощені приклади, що покликані адаптувати погляди Канта для тих, хто не є фаховими філософами. Приміром, враховуючи пануючий у багатьох з них «наївний онтологізм», коли сприйняття предмету та сам він ототожнюються, ставимо питання, чи є сіль солоною? Зазвичай відповідь слухачів тут позитивна, хоча інколи зустрічаються спроби перевести питання у проблему позначення («іменування») почуттєвих даних, коли твердиться, що отримане від контакту наших рецепторів із сіллю відчуття ми тільки називаємо «солоністю».

У першому випадку тих, хто вважає солоність об'єктивною, переконуємо у зворотному пропозицією виділити «солоність» із солі через будь-яку хімічну реакцію, або зробити спектральний аналіз «солоності». Тих же, хто вважає «солоність» лише «іменем», переконуємо на прикладі зорового сприйняття кольорів дальтоніками, котрі, плутаючи червоний та зелений колір, називають їх відповідно протилежним для більшості людей «іменем», через що саме по собі «найменування» почуття тут не грає ролі, коли від його назви саме воно ніяк не міняється. Ще більш переконливими стають наші аргументи тоді, коли ми просимо розповісти (дати визначення), яким є, скажімо, зелений колір, людині, котра є від народження незрячою. Переконавшись у неможливості розкрити чуттєву природу сприйняття кольору через поняття змушує таких слухачів відмовитися від своєї попередньої позиції. Зрештою, приходимо до такої «компромісного» висновку: «зелений колір – це суб'єктивне зорове відчуття, що виникає у нас внаслідок контакту світлових хвиль певного діапазону, котрі піддаються об'єктивному інструментальному дослідженню, та наших очних рецепторів», а «солоність – це суб'єктивне смакове відчуття, яке виникає внаслідок контакту певних хімічних сполук, скажімо, NaCl, котрі піддаються об'єктивному інструментальному дослідженню, з нашими язиковими рецепторами». Прецінь, наше знання зовнішнього світу залежить від специфічної організації наших пізнавальних здібностей, тобто, у певному сенсі, від нас самих.

Це й є той «суб'єктивізм» І. Канта, у якому його звинувачували матеріалістичні критики, кваліфікуючи його позицію як непослідовну, оскільки, визнаючи наявність «речей у собі», він визнавав також й об'єктивний світ.

Між тим у ранньому марксизмі, який знаходився під сильним впливом німецької класичної філософії, є розуміння тієї обставини, що світ не може бути даним нам інакше, як заломившись через наші суб'єктивні пізнавальні здібності. Показовою в цьому плані є перша теза молодого К. Маркса з його нотаток про Л. Фейєрбаха, де він відмітив, що головним недоліком попереднього матеріалізму була його споглядальність, коли предмет пізнання брався «не суб'єктивно». Дійсно, навіть просте люстерко дає нам відмінні віддзеркалення відображених у ньому речей в залежності від того, чи прямим, чи вигнутим є поверхня скла. Що ж тоді говорити про пізнавальні здібності нашої свідомості, які не просто оптично відбивають зовнішній світ, а активно його відтворюють? Навіть зорове сприйняття, як це показали когнітивно-психологічні експерименти, не просто механічно відображує той чи інший предмет – наше око за долі секунди «оббігає» його контури, активно будуючи чуттєвий зоровий образ.

Таким чином, якщо ми визнаємо, що зовнішній світ не може бути нам даний інакше, ніж через наші суб'єктивні форми його відтворення, то й теза І. Канта про «річ саму по собі» як таку, котру ми у цій її «самості» («самій-по-собості») ніколи не дізнаємося, стане зрозумілою. Адже як тільки будь-яка річ входить у сферу наших пізнавальних актів, вона постає перед нами як суб'єктивно-пізнавально визначена.

Справедливість вимагає зазначити, що цю обставину добре розумів і марксизм, що видно із саркастичного зауваження Ф. Енгельса про те, що якщо хтось хоче дізнатись, як бачать світ мурахі, тому вже нічим не можна допомогти. Насправді, як вважають, мурахі бачать світ у єдності зорових та нюхових даних, для бджіл колір квіток даний зовсім відмінно від нашого сприйняття – в ультрафіолетових променях, собаки бачать світ у сірому спектрі тощо. То ж якою є польова волошка «насправді», «сама по собі» – синьою, ультрафіолетовою чи сірою?

Вочевидь, питання риторичне – яка вона є сама по собі, тобто, поза контактом із тим чи іншим чином організованим чуттєвим органом її пізнання, ми не знаємо і не можемо знати, а тим більше ніколи не дізнаємося, як вона бачиться бджолам або собакам – це теж саме, що пробувати розповісти незрячому від народження, яким є той чи інший колір. Саме на такій позиції з цього питання власне стояв І. Кант, говорячи, що ми «не можемо судити про споглядання» інших істот, і що колір «кожному оку може являтися відмінно» (1, сс.134, 135]. Це є лише форми почуттєвості, істинний корелят яких, «річ сама по собі» (предмети як вони існують самі по собі, поза нашим сприйняттям), зовсім нам не відомі [1, с.135]. І це насправді так.

Інша справа, чи впливає суб'єктивність нашого сприйняття світу на орієнтацію в ньому та на результати його перетворення для задоволення тих чи інших потреб. Не дивлячись на цю суб'єктивність, ми все ж таки можемо вірно судити про ті чи інші речі та закономірності, яким вони підпорядковані. За будь що і комаха, і бджола у разі необхідності можуть обійти перешкоду на своєму шляху, знайти потрібну квітку тощо. Тим більше людина, яка, окрім почуттів, керується ще й розсудком та розумом, не тільки спроможна здобувати адекватне знання про світ речей, але й здатна бачити за явищами сутність, та навіть простягати свій розумовий погляд на об'єкти, котрі в принципі не можуть бути предметом <почуттєвого> досвіду.

Втім, І. Кант і тут обмежив наші претензії на пізнання світу «самого по собі». Стосовно розсудку (в межах трансцендентальної аналітики як розділу трансцендентальної логіки) він зазначав, що основоположення чистого розсудку, скажімо, математичні, містять в собі лише немовби «чисту схему можливого досвіду»

[1, с. 300], і функція розсудку (категорій) полягає у наданні синтетичної єдності розмаїттю чуттєвого досвіду, через що категорії мають обмежитися тільки областю явищ як єдиним своїм предметом [1, с. 303]. Хоча ми (наш *розсудок*) здатен мислити предмети, які чуттєво вже не спостерігаються, насправді сприйняття нами умоглядного предмету як декотрого «дещо» в якості визначеної сутності є помилковим [1, сс.307-308]. І тому якщо ми говоримо, що почуття повідомляють нам про предмети так, як вони *являються*, а розсудок – як вони *є*, то останнє має не трансцендентальне, а тільки емпіричне значення, а саме, як вони мають бути уявлені в неперервному зв'язку явищ як предмети досвіду, а не так, як вони, можливо, існують поза відношенням до можливого досвіду, і, отже, до почуттів взагалі, як предмети чистого розсудку, котрі завжди залишаться для нас невідомими [1, с. 312].

Стосовно цього, розсудкового рівня пізнання, можна висловити ті ж самі зауваження, що і до почуттєвого пізнання, хоча наївний онтологізм тут проявляється у тому, що з предметом ототожнюються вже не наші суб'єктивні почуттєві дані, а його поняттєві визначення, які є не менш суб'єктивними, «людськими», ніж наші почуття. Пізнаючи, ми «обгортаємо» умоглядний предмет, що ми його пізнаємо, нашими поняттєвими визначеннями, і тут хотілося б звернути увагу саме на слово *нашими*. Це видно з того, що в різних культурах або у відмінних наукових парадигмах один і той самий умоглядний предмет може набути зовсім різних поняттєвих визначень. Наше розсудкове мислення є, на відміну від почуттів, продуктом тривалого соціально-історичного, а не біологічного розвитку, який, можливо, за інших обставин нашого суспільного життя був би дещо іншим.

І знов-таки, питання, яким є цей умоглядний предмет «сам по собі», залишається – як тільки він увійшов у сферу нашого пізнання за допомогою категорій (які становлять базову структуру нашого мислення, але є історично мінливими, здатними до розвитку та трансформації), він набув суто «наших», людських визначень, і яким є даний предмет поза цими дефініціями, ми ніколи не узнаємо, хоча самі ці дефініції та загальне його розуміння буде поглиблюватися та розширятися.

Уявимо собі, що інші розумні істоти, досвід яких склався, наприклад, в царині мікросвіту, і, відповідно, категоріальний лад мислення яких буде абсолютно відмінним від нашого, дають визначення тому чи іншому умоглядному предмету пізнання (наприклад, закону природи). Вочевидь, поняттєве охоплення цього предмету в них буде кардинально відрізнятися від нашого. І хоча, можливо, вони, як і ми, будуть успішно використовувати цей закон у своїй діяльності, яким є даний позачуттєвий предмет «сам по собі», поза їхніми (або нашими) поняттєвими «схопленнями», ні ми, ні вони не дізнаємося ніколи. Щоправда, І. Кант припускав можливість пізнання умоглядного предмету (ноумена) через особливий вид споглядання – інтелектуальне споглядання, яке, втім, «нам непритаманне і навіть сама можливість якого не може бути передбачена нами» [1, с. 308]. Але й навіть поза цим припущенням І. Кант визнавав можливість пізнання світу за допомогою категорій, хай і в їхньому «емпіричному» застосуванні. Інша справа, коли вже *розум* за допомогою основних своїх пізнавальних «інструментів» – *ідей*, скеровує категорії на осягнення безпосередньо не даних предметів. Якщо чистий розум і спрямовано на предмети, то він все ж таки не має безпосереднього відношення до них, а відноситься тільки до розсудку, який дійсно має справу з предметами – пише він [1, с. 345].

Одначе коли *ідеї* розуму обертають підпорядковані їм *категорії* розсудку до позадосвідного пізнання, то вони перестають бути регуляторами розсудку та перетворюють наше знання на оману. Тут у І. Канта ми зустрічаємо пряме заперечення можливості пізнання, сформульоване дуже образно – «Розум даремно розправляє свої крила...». На підставі *розуму* виникає не досвідно-наукове, а метафізичне, філософське,

отже, ненаукове знання і, відповідно, три «метафізичні» його види – раціональна психологія, раціональна космологія та раціональна теологія. В. Шинкарук зазначав з цього приводу, що у І. Канта умовиводи цих трьох «наук» основані на застосуванні розсудкових категорій до того, до чого їх не можна застосувати – до «речей у собі», якими є субстанція духовних явищ, світ в цілому та божественна першооснова всіх речей [4, с. 119], які не дані нам ні в якому досвіді.

Результатом такого використання даних розсудкових понять є те, що І. Кант назвав *антиноміями чистого розуму*, оскільки за їхньою допомогою можна однаково логічно обґрунтовано довести протилежні постулати (що світ, скажімо, має і не має початок у часі тощо). Згідно ж відомого формально-логічного закону, про річ не можна висловлювати взаємовиключних тверджень, це помилка, котра свідчить про неістинність такого знання. Наявність протиріч у знанні Кант називав *діалектикою*, надаючи цьому термінові негативного сенсу – якщо при пізнанні розумом ми впадаємо у протиріччя, то він не може вважатися чимось таким, за допомогою чого ми можемо дещо пізнавати.

Фактично І. Кант зафіксував ту обставину, що *метафізичне* (філософське або теологічне) *знання не є науковим*, котре має за мету отримання однозначно сформульованої істини. Спекулятивне мислення, маючи справу з умоглядними предметами, дозволяє отримувати такі логічно послідовні умовиводи, що є для осмислення звичайного світу конечних речей неприйнятними через їхню взаємовиключність. Тобто, спекулятивне знання дає нам дві істини про свій предмет, з чим знання наукове погодитися (принаймні, в межах класичної науки) не може.

Надалі в співбесіді підкреслюється, що за умови наявності двох однаково логічно добре обґрунтованих істин, що суперечать одна одній, таке знання не можна ні довести, ні спростувати, і це в наші часи добре показав К. Поппер через введення свого критерію демаркації наукового та ненаукового знання – останнє не фальсифікується. Але якщо протилежні аргументи однаково логічно виважені, то нам при обранні одного з них, якого ми вважаємо за краще дотримуватися, залишається не просто *знати*, але й *вірити* в його істинність. Ось у такому сенсі, на наш погляд, слід розуміти тезу І. Канта про те, що він *посунув розум, щоб дати місце вірі* (за що його часто звинувачували ще й в обскурантизмі). І тому ми бачимо, що є ті, хто визнає Бога, і ті, хто є завзятими атеїстами, є ті, хто вірить у вічність матерії, і ті, хто вважає, що вона колись виникла і знову зникне у вирії Великого Ніщо, є ті, для кого наша свідомість є простим результатом розвитку тваринних рефлексів, і ті, хто нашу індивідуальну свідомість вважає лише частиною спектру трансперсональної або навіть великої світової субстанціальної свідомості (психічної енергії, інформації).

Є, втім, ще один цікавий момент, пов'язаний із головним постулатом І. Канта про те, що наше знання є результатом взаємодії наших пізнавальних здібностей з речами, що пізнаються, коли мова вже заходить про світ в цілому. Основна базисна світоглядна формула «*ствердження життя, заперечення смерті, прагнення до безсмертя*», реалізованих через *генетивну*, *мортальну* та *іммортальну* категорії граничних підстав (КГП) [2] проглядається і при застосуванні наших розумових здібностей (ідей) до таких «речей самих по собі», як Душа, Всесвіт та Бог. Адже згадані вище три «раціональних науки» спираються саме на ці КГП, пориваючись обґрунтувати безсмертя душі (*іммортальність*), судячи про конечність та нескінченість світу (*мортальність* та *іммортальність*) і прагнучі довести існування Бога як першотворця всіх речей (*генетив*) [4, с. 119].

На завершення співбесіди на прикладі пояснення причини руху тепловозу слухачам пропонується подумати, чи не лежить в основі сучасної науки незнання як таке. Дослідивши ланцюжок передачі руху у зворотному напрямку – від обертання коліс, що приводяться від двигуна, згоряння палива, обумовленого особливостями будови заряду

ядра атома тощо вони, зрештою, як правило, підходять до сакраментальної «наукової» сентенції: «Так влаштована природа». Якщо це не «вчене незнання» (Н. Кузанський), то що це? Залишається тільки запитати, ким «так влаштована природа», і ми вийдемо за межі науки, так і не спромігшись вказати на кінцеву причину простого механічного руху.

Отже, в областях людського пізнання є такі сфери, котрі, і дотепер залишаючись непізнаними, є вічними таємницями, серед яких чи не головною є питання про те, чому взагалі світ є сущим? Чи не це мав на увазі мудрий «агностик» І. Кант, говорячи про те, що наш розум тут даремно розправляє крила?

Література

1. **Кант И.** Критика чистого разума // **Кант И.** – Соч. в 6 т. – Т. 3 ; под общ. ред. В. Ф. Асмуса и др. ; ред. третьего тома Т. И. Ойзерман – Академия наук СССР. Ин-т философии – М.: Мысль, 1964 – 800 с. (Философское наследие).
2. **Кирилюк О. С.** Світоглядні категорії граничних підстав в універсальних вимірах культури; (90 років НАН України ; до 80-річчя акад. В. І. Шинкарука) ; автореф. кн. рос. мовою с. 357-389 ; резюме англ. мовою ; список скороч.; бібліог. с. 392-411 – НАН України. Центр Гуманітарн. Освіти. Одеський філіал – Одеса: ЦГО НАНУ / Автограф, 2008 – 416 с.
3. **Нилогов А.** Канонический Кант. «Вещь сама по себе» versus «вещь в себе» // «**Независимая** газета», 27 сентября 2006 г.
4. **Шинкарук В. И.** Единство диалектики, логики и теории познания. Ведение в диалектическую логику ; библ.. с. 355-365 – АН Украинской ССР. Ин-т философии – К.: Наук. думка, 1977 – 368 с.

PUT IN GOOD WORD FOR WISE KANT

Author explain his own experience of adaptation of difficult philosophical texts for the graduate students on the example of adequate understanding of I. Kant's «thing in itself».

Key words: *philosophy (postgraduate education), epistemology, cognitions, transcendental, agnosticism, «Ding an sich selbst» «Ding an sich», I. Kant.*

References

1. **Kant I.** (1964) *Kritika chistogo razuma* [*Critique of Pure Reason*] // **Kant I.** – Soch. v 6 t. – T. 3 – Akademiya nauk SSSR. In-t filosofii – *Myisl*, M. – 800 p. (Filosofskoe nasledie).
2. **Kyrylyuk O. S. (**2008) *Svitohliadni katehorii hranychnykh pidstav v universalnykh vymirakh kultury* [*World-wide categories of ultimate bases in universal dimensions of culture*] – NAN Ukrainy. Tsentr Humanitarn. Osvity. Odeskyi filial –*TsHO NANU / Avtohraf*, Odesa – 416 p.
2. **Nilogov A**. (2006) *Kanonicheskij Kant. «Vesh sama po sebe» versus «vesh v sebe»* [*Canonical Kant. «Ding an sich selbst» versus «Ding an sich»*] // **Nezavisimaya** gazeta, 27 sentyabrya 2006 g.
4. **Shinkaruk V.** (1977 *Edinstvo dialektiki, logiki i teorii poznaniya. Vedenie v dialekticheskuyu logiku* [*The unity of dialectics, logic and theory of knowledge. Leading into dialectical logic*] – *Nauk. dumka*, Kyïv – 368 p. – pp. 355-365.

ЗА МУДРОГО КАНТА ЗАМОЛВИТЕ СЛОВО…

Почему главный труд Канта получила название «Критика чистого разума»? Что означает термин «чистый» разум? Замысел Канта заключался в том, чтобы выяснить, какими познавательными «инструментами» обладает наш разум сам по себе, в своей «чистоте». Приводя простой пример, можно сказать, что Кант поставил вопрос о том, есть ли в нашем сознании соответствующая «программа», которая может «открыть» «файл» природы, или он вообще «не читается»? Сам Кант четко говорил о продвижении знания «вглубь» природы, признавая конкретные положительные результаты научного познания мира. Однако у нас еще существует определенная советская инерция понимания Канта как агностика. На самом деле это не совсем так. Он сам был ученым, создавшим небулярного теорию образования Солнечной системы, преподавал не только философию, но и космологию, минералогию и др. Марксистская критика его философии основывалась на искаженном понимании кантовской «вещи в себе». Она утверждала, что И. Кант, будто бы признавая познаваемость «вещей для нас» (явлений), отрицал познаваемость «вещей в себе», а фактически, по мнению этих критиков, объективного мира как такового. Что же имел в виду Кант, говоря о «вещи в себе»? Дело в том, что у него в основном терминологически речь идет не просто о «вещи в себе», а о «вещи самой по себе». Это очень важное уточнение, которое сводит на нет все попытки выставить И. Канта агностиком именно

в данном смысле. Суть позиции Канта состоит в том, что мы не знаем и никогда не узнаем, какова вещь сама по себе, поскольку она дана нам в познавательных актах, которые являются результатом взаимодействия объективных предметов и явлений и наших познавательных способностей: если бы эти способности были другими, то и формы знания о данном предмете были иными. Для иллюстрации этого, учитывая господствующий у многих людей «наивный онтологизм», когда восприятие предмета и сам он отождествляются, ставим вопрос, является ли соль сама по себе соленой? Поскольку далее делается вывод, что солености в самой соли как объективного ее свойства не существует, то слушатели соглашаются с таким выводом: «соленый вкус – это субъективное вкусовое ощущение, которое возникает в результате контакта определенных химических соединений, скажем, NaCl, с нашими вкусовыми рецепторами». Таким образом, внешний мир не может быть нам дан иначе, чем через наши субъективные формы его восприятия, тогда как то, какой вещь есть «самой по себе» мы никогда не узнаем. Ведь как только любая вещь входит в сферу наших познавательных актов, она предстает перед нами как субъективно определенная. Это то же самое, как если бы мы попытались бы узнать «настоящий» цвет вещи, глядя на нее через сильный цветной: скажем, желтый фильтр, Это утверждение будет верно и для познания с помощью рассудка, хотя наивный онтологизм здесь проявляется в том, что с предметом отождествляются уже не наши субъективные чувственные данные, а его понятийные определения, являющиеся не менее субъективными, «человеческими», чем наши чувства. Когда Кант на самом деле выступает агностиком, отрицая возможность познания, то это тогда, когда он рассматривает познавательные способности разума. Здесь у Канта мы встречаем прямое отрицание возможности познания, сформулированное очень образно – «Разум напрасно расправляет свои крылья ...». Но почему? На основании разума возникает не опытно-научное, а метафизическое, философское, следовательно, ненаучное знания, и три «метафизических» его вида – рациональная психология, рациональная космология и рациональная теология. В их пределах возможны одинаково обоснованные противоположные утверждения, что является, по Канту, свидетельством неистинность такого познания. Наличие противоречий в знании Кант называл диалектикой, придавая этому понятию негативный смысл – если при познании с помощью разума мы впадаем в противоречие, то он не может считаться чем-то таким, с помощью чего мы можем нечто познавать. Фактически Кант зафиксировал то обстоятельство, что метафизическое (философское или теологическое) знание не является научным, имеющим целью получение однозначно сформулированной истины. Но если противоположные аргументы одинаково логично обоснованы, и мы это признаем, то нам при выборе одного из них, того, которого мы предпочитаем придерживаться, остается не просто знать, но и верить в его истинность. Вот в этом смысле, на наш взгляд, следует понимать тезис Канта о том, что он подвинул разум, чтобы дать место вере (за что его часто обвиняли еще и в обскурантизме). Эти виды «метафизического», умозрительного знания стремятся обосновать бессмертие души, судят о конечности или бесконечности Вселенной и стремятся доказать существование Бога как Первотворца всех вещей. Но в рамках этого знания вполне обоснованно могут существовать и противоположные взгляды. Поэтому мы видим, что есть те, кто признает Бога, и те, кто являются убежденными атеистами, есть те, кто верит в вечность материи, и те, кто считает, что она когда-то возникла и снова исчезнет в водовороте Великого Ничто, есть те для кого наше сознание является простым результатом развития на материальной основе животных рефлексов, и те, кто наше личностное сознание считает только частью спектра трансперсонального или даже вечного мирового субстанциального сознания (психической энергии, информации). В завершение собеседования на примере объяснения причины движения тепловоза слушателям предлагается подумать, не лежит в основе современной науки незнание как таковое. Исследовав цепочку передачи движения в обратном направлении – от колес, приводимых во вращение от двигателя, который поучает движение от сгорания топлива, обусловленного особенностями строения атома углерода, зависящего от заряда его ядра и т. д. они, не зная, чем обусловлен этот заряд на принципиально недоступном субквантовом уровне, в конце концов, как правило, подходят к сакраментальной «научной» сентенции: «Так устроена природа». Если это не «ученое незнание» (Н. Кузанский), то что это? Остается только спросить, кем «так устроена природа», что мы до сих пор ничего не можем сказать о конечной причине простого механического движения. В рамках науки мы можем познавать и описывать, рассчитывать и использовать конкретные формы движения материальных тел, но его первичный источник с ее помощью мы можем так никогда и не узнать, хотя какие-то умозрительные объяснительные теории при этом могут создаваться. Итак, в областях человеческого познания есть такие сферы, которые, до сих пор оставаясь непознанными, являются вечными тайнами, среди которых едва ли не главным является вопрос о том, почему вообще мир является сущим? Не это ли имел в виду мудрый «агностик» И. Кант, говоря о том, что наш разум здесь напрасно расправляет крылья?

***Ключевые слова**: философия (послевузовское образование), эпистемология, познание, трансцендентальное, агностицизм, «Ding an sich selbst» «Ding an sich», И. Кант.*

ПОЕТИЧНО–КРИЛАТІ ТА ПРОЗОВО–ПІШОХІДНІ ВИДИ НАУКОВИХ ДОСЛІДЖЕНЬ

УДК 001.89;81.13
Доповідь **(частково): Розвиток методологічних основ вищої освіти в ОНАХТ: матеріали 48-ої науково-методичної конференції викладачів ОНАХТ – (Одеса, 12-13 квітня 2017 р.)**
Публікація**: Гілея: науковий вісник. Збірник наукових праць – Вип. 109 (6) / Гол. ред. В. М. Вашкевич – Видавець Нац. пед. ун-т ім. М. П. Драгоманова ; ВГО Укр. акад. наук – К.: «Видавництво «Гілея», 2016 – 404 с. – сс. 229-233.**

Рішення завдання дати нову типологію наукових досліджень на основі їхньої класифікації за ознаками отриманої новизни за допомогою аналітичного методу в результаті призвело до висновків про наявність «поетично-крилатого» і «прозово–пішохідного» їхніх видів. Перші мають своїм наслідком абсолютно нове знання, вони виводять (ποίησις, пойезис) істину з «потаємного» (aletheia), дають принципово нове знання в новій парадигмі, здійснюють «прорив» за горизонт наявного знання. Другі також дають нове знання, але воно формується у рамках старої парадигми на базі вже відомого знання. Основними видами цих досліджень є підсумково–узагальнюючі, типологічно-класифікаційні, уточнюючі, розвиваючі, кон'юнктурні, екстраполятивні, інформативні, реінтерпретативні й такі, що підтверджують результати інших досліджень або роблять висновки за аналогією тощо. Комбінаціями даних досліджень є поетично–поетичні, поетично–прозові, прозаїчно–поетичні і прозаїчно–прозові дослідження, котрі відповідають головним етапам розвитку науки. Крім того, кожен вид досліджень дає відповідний тип вчених.
Ключові слова*: логіка і методологія науки, класифікація наукових досліджень, типи вчених, парадигма, істина, пойезис, алетейя.*

Наукові дослідження у літературі зазвичай класифікують за видами їхнього зв'язку із суспільним виробництвом, за ступенем важливості, за галузевими виконавцями, відповідно до джерел фінансування та міри доведення їх до практичного використання, за місцем виконання (виробничі, польові або лабораторні), їх ділять на комплексні та диференційовані. В залежності від методів вони розрізняються на теоретичні, теоретично-експериментальні та експериментальні, а від області виростання результатів – на фундаментальні чи прикладні [1].

Разом з тим нам не зустрічалися роботи, де класифікація наукових розвідок здійснювалася б на підставі <міри> [...] їхньої новаційності, у тому сенсі, котрий визначається, <скажімо>, при розкритті новизни дисертаційного дослідження.

Відповідно, *метою* цієї роботи є здійснення принципово нової типологізації наукових досліджень саме на цій підставі із залученням у межах аналітичного методу власного досвіду автора як експерта із захисту дисертацій, а *задачами* – розкриття видових відмінностей між тими дослідженнями, новизна яких знаходить прояв у прориві за наявні горизонти сучасного стану даної області знання, та тими, новизна яких за межі вже відомого знання не виходить, з одночасним визначенням конкретних форм останнього виду досліджень.

Окрім цього, до задач також відноситься встановлення компліментарних варіантів окреслених видів наукових досліджень у контексті розвитку наукового пізнання (синкретична переднаука, класична, некласична та постнекласична наука), а також – спроба визначити деякі типові риси науковців, що належать до вказаних видів досліджень.

У цій статті, відразу звертаємо увагу, ми будемо говорити про теоретичні наукові розвідки, а не про науки у цілому чи наукові експерименти та досліди. Тобто, йтиметься власне про дослідження, а саме, про ті їхні типи, котрих ми назвали *поетичними* та *прозовими*, або, краще, «*поетично-крилатими*» та «*прозово-пішохідними*» дослідженнями. Останні отримали від нас таку свою назву з огляду на те, що «*проза*»

з грецької перекладається як ‘піше слово’, *πεγος λογος*, а англійське «*pedestrianism*» означає як ‘прозаїчність’, так і ‘пішу ходьбу’. Згідно обраного тими чи іншими вченими одного з наведених нижче видів дослідницької діяльності у підсумку отримуються не тільки відмінні за суттю своєї новизни знання, котрих, вслід за І. Кантом, можна розділити на аналітичні та синтетичні, але й відбувається набуття цими вченими особливих типологічних фахових рис.

Відмінності між першими та другими видами, як на нас, сходять до загальних відмінностей поезії та прози. Як явища мови, що постійно розвивається, поезія та проза відрізняються у цьому сенсі тим, що перша, маючи справу з непізнаним, невідомим об’єктом, наділяє його не буквальними, а переносними, метафоричними значеннями, часто-густо осмислюючи його у незвичних, іноді парадоксальних поняттях, тоді як проза вже визначений та вербально оформлений предмет пізнання описує у відомих, недвозначних та буквальних термінах. Одначе, як показало одне з недавніх досліджень ролі метафори у науці [2], вона є «не лише необхідним поетичним прийомом художньої літератури, живопису або кіно, але й компонентом наукових гіпотез та теорій» та, взагалі, лежить в основі будь–якого процесу отримання нового наукового знання.

«Поетичне» дослідження – це «про-із-виведення» (рос. «про-из-ведение) знання з «потаємності». Тобто, такий тип дослідження є «пойезисом», виведенням знання через окрилене поетичне прозріння з прихованого до явного стану, чому воно і визначене нами як дослідження «поетичне». На відміну від нього «безкриле» дослідження як рутинний «пішохідний» «труд» є «прозаїчним» копанням у вже відомому матеріалі у «винесених на поверхню» «відвалах породи», через що статус метафори у них різний – перший вид через поєднання двох і більше на перший погляд несумісних понять утворює нову наукову метафору, другий же використовує її у вже апробованому вигляді.

У межах цього підходу загальноприйнятим є розуміння поезії та прози як різних за своєю суттю способів мислення, причому поетичне мислення не є прерогативою самої тільки красної словесності – воно повною мірою проявляє себе і в науці. Його нестрогий характер, коли, говорячи словами О. Потебні, за небагатьма рисами певного образу криється багатоманіття значень, дає йому значно більшу гнучкість та евристичність порівняно з мисленням «прозовим», коли останнє через чітко визначений зміст своїх понять часто при зустрічі з тим, що не піддається схопленню наявними засобами мови опису, зупиняється у своїх пізнавальних рухах, заходячи у глухий кут. Наукова «поезія» вдало оперує тим, що є ще не пізнаним, тоді як наукова «проза» з непізнаним у контакт не вступає – вона має справу з тим, що вже відлилося в усталені поняттєві форми та отримало статус консервативного знання. Розглянемо відмінності прозових та поетичних досліджень детальніше.

Сутність прозово–пішохідних досліджень <у цілому можна звести> до таких рис: 1) *парадигмальність* (ці дослідження ніколи не виходять за межі домінуючої парадигми даної науки, коли проблеми та пропоновані їхні рішення цілком ґрунтуються на наявному наборі фундаментальних теоретичних положень, законів та закономірностей, котрі на даному етапі розвитку конкретної науки вважаються безсумнівними та загальновизнаними); 2) умовно кажучи, *ноезисність* (подібного роду дослідження спрямовані не на сам предмет пізнання, а на вже здобуте знання про нього). Цим визначається також його 3) *рефлексивність* (знання про знання), 4) *вторинність* (знання другого порядку) та 5) *ретроспективність* (ці дослідження ніколи не відкривають нових обріїв у наукових пошуках, вони тільки «обробляють» старе, вже здобуте знання, і вкрай рідко виконують прогностичну функцію – їхній вектор обернуто на минуле). Завдання цих досліджень полягає у кращому описі, більш копіткому вивченні, детальному уточненні, в узагальненні, класифікації чи типологізації на певних

підставах та у поглибленні й розвитку за певним напрямком того наукового знання, що вже здійснилося. Тому у першому наближенні подібні дослідження можна звести до таких наступних форм:

1. <*Реферативні*> дослідження, метою яких *переказ (реферування)* інших праць – це роботи, змістом яких є переповідання наявних точок зору на проблему у вигляді їхнього скороченого викладу, без власних узагальнень чи більш-менш глибокого аналізу. Це – найбільш примітивний вид «пішохідних» досліджень, якщо тільки переказ чужих думок, текстів, книг, статей чи ідей не несе в собі елементу їхньої авторської інтерпретації або не передує власним висновкам.

2. Дослідження *компілятивного* ґатунку є близькими до попередніх, де авторських текст «пішохідного» науковця складається з частин і фрагментів чужих праць, скомпільованих у відповідності до його задуму. Найгіршим варіантом, що робить дані дослідження тотожними з попереднім типом, є виклад чужих ідей та думок без якої-небудь систематизації та класифікації у відповідності до оригінальної авторської ідеї компілятора. У випадку відсутності посилань на джерела такі роботи за своїм змістом є плагіатом.

3. *Підсумково-узагальнюючі* дослідження теж близькі до реферативних, але на відміну від них вони простим переказом не обмежуються. Навівши ті чи інші відомості щодо проблеми, взяті з різних джерел, вони роблять певні узагальнення, котрі репрезентують ці розбіжні точки зору в їх знятому вигляді, перетворюючи на деякі інтегральні конструкти, і, відштовхуючись від них, шляхом критичного аналізу обирають найбільш, на погляд авторів, прийнятні для вирішення тих задач, що вони їх перед собою поставили. Як варіант, такі дослідження передують викладу результатів власного дослідження у таких розділах дисертацій чи авторефератів, як «Стан розробки проблеми».

4. До *типологічно–класифікаційних* досліджень відносяться роботи, в основу яких покладена класифікація накопичених знань за різними ознаками з метою формування більш чіткого уявлення про предмет дослідження, про підходи до нього або до тематичних проблем, експлікованих у дослідженні. Частково цей тип збігається з попереднім, оскільки занесення різних досліджень до одного класу вимагає відомих узагальнень, але у даному випадку класифікація входить до основного змісту роботи, а не до її вступної частини, і тут групування використаних робіт є когерентним конкретній тематиці структурних частин (пунктів, глав або параграфів) роботи даного автора.

5. *Уточнюючі* дослідження передбачають наявність у матеріалі аналізу достатньо загально викладених положень, які не деталізовані або не розвинуті. Через деталізацію цих висхідних матеріалів та положень їм надають змістовного розвитку через уточнений варіант раніше вже запропонованого рішення проблеми у рамках наявних у даному «пішохідному» досліджені постановочних задач. У таких дослідженнях речення у розділі про наукову новизну починаються словами «Уточнено …».

6. *Розвиваючі* дослідження не тільки уточнюють наявні положення, але вносять до них деякі принципово значущі моменти, які збагачують та розвивають їх у межах домінуючої концепції, але без виходу з неї. У таких дослідженнях при викладі власної наукової новизни пишеться «Отримало подальший розвиток …».

7. *Підтверджуючі* дослідження закріплюють уже зроблені в інших роботах висновки, узагальнення та отримані результати при […] звуженні або розширенні предмету аналізу порівняно з попереднім або при обранні зовсім нового предмету досліджень. Іноді це передбачає доповнення системи доказів правоти тієї чи іншої гіпотези на новому матеріалі, а також наявності у колі певної проблематики спірних положень, альтернатив або протилежних чи несхожих варіантів рішення проблеми,

коли ці гіпотези, одна зі сторін альтернативи чи певна спірна точка зору шляхом доведення їхньої істинності на конкретних прикладах у даній «пішохідній» науковій роботі обґрунтовано підтверджуються. Таке дослідження у підсумку формулює висновок на кшталт «На широкому матеріалі підтверджено …».

8. *Кон'юнктурні* роботи є різновидом підтверджуючих, де предмет дослідження вивчення визначено поточним моментом. Ці праці через їх певну «нагальність» знаходять підтримку з боку державних офіційних органів та відповідно «зорієнтованих» організаторів науки, проте таким роботам притаманна можлива швидка втрата їхньої наукової цінності (критика концепції розширення Всесвіту чи теорії конвергенції, «нові ліві», перебудова тощо). Основна задача таких робіт полягає у тому, щоб підтвердити положення, принципи та постулати, сформульовані поза наукою (у світогляді, ідеологічних настановах, державних документах, законотворчості тощо). До кола таких досліджень входять роботи з «модної» проблематики, коли тема дослідження визначається як «актуальна», але насправді мається на увазі, що вона – «прохідна», через що вже за кілька років її зміст і результати можуть виглядати анахронічними.

9. *Екстраполятивний* вид «пішохідного» дослідження доводить можливість, необхідність або правомірність перенесення результатів та висновків, отриманих у тій чи іншій галузі знання, а також застосованих у ній дослідницьких прийомів, методів і методик з однієї науки на іншу, або з одного відділу даної науки на інший. На підставі цього переносу отримуються нові результати в області, де раніше подібні дослідницькі результати не виявлялися, а методи – не застосовувалися, через що відбувається додаткове доведення евристичності та продуктивності теорії або концепції, результат, зміст або метод яких було екстрапольовано на інші області знання чи інкорпоровано до інших методологічних наукових операцій. Результат такого дослідження зводять, наприклад, до тверджень «Евристичний потенціал принципу "знизу-догори" виявився в тому, що він був успішно використаний не тільки у проекті "Геном людини", але й в межах комп'ютерних технологій, що дозволило наблизитися до створення концепції штучного життя».

10. *Роботи за аналогією* – це такий вид розвідок, які теж переносять дані, отримані при дослідженні одного предмета на інший предмет, званий прототипом, порівнюють два схожих предмета, припускаючи, що вони мають однакові властивості та роблячи висновок від подібності функцій до подібності структури, і навпаки. Їхньою метою є знаходження тотожностей, збігів чи схожості між різними об'єктами. Вони обґрунтовують можливість та доцільність перенесення методів, застосованих в одній області знання, на іншу область. Новаторська складова більшості таких досліджень утілюється у висловлюваннях на кшталт «Показано відповідність між структурою суспільства та структурною організацією соціальних комах», або що «Теорія систем та структурно-функціональний аналіз плідно працюють і в політології».

11. *Інформативні* – це такі дослідження, де наводяться дані, які або ніколи не були оприлюднені, або з якихось причин є важкодоступними. Дослідницька складова таких «пішохідних» робіт полягає у підборі публікацій, створенні довідкового апарату, написані приміток та коментарів, що потребують доволі широких знань про предмет. До таких досліджень можна віднести видання рукописів чи перевидання стародруків з написанням передмов та післямов до них, наукових біобібліографій, завдяки чому отримується нове знання про предмет. Автори таких досліджень бачать новизну своїх розвідок у тому, що вони «Ввели у науковий обіг…», тобто, зробили доступним для наукового опрацювання маловідомий рукопис, документ тощо.

12. *Ре/інтерпретативні* дослідження вже відомим явищам, подіям, процесам, фактам, теоріям, гіпотезам чи їхнім тлумаченням дають свою інтерпретацію, або реінтерпретацію. Це відбувається шляхом введення знання про предмет, явище, подію, що інтерпретуються, у відмінну, але ідентичну за статусом систему значень. Іншими словами, нова інтерпретація має однаковий статус із попередньою інтерпретацією як за предметом, так і за апаратом опису.

Якщо говорити про *типові індивідуальні риси вчених прозових досліджень*, то їхня переважна більшість не має особисто визначеної думки щодо проблематики, якою вони, зрештою, займаються – тематику їхньої роботи визначають або керівники, або наукові інституції та їхні підрозділи зі своїми «плановими темами». Такі науковці розробляють ці теми без особистого натхнення, без жаги наукового пошуку, як певну рутинну роботу, часто-густо їм чужу та нецікаву. При цьому попереднє «перебування у проблемі» у них зазвичай цілком відсутнє, і їм доводиться для «занурення» у неї розпочинати, фактично, «з нуля». Тому справжньої наукової «наснаги» та «окриленості» у таких дослідників за визначенням бути не може.

Утім, іноді «пішохідні» вчені все ж таки здатні самі обирати тему, що їх зацікавить, але більший, ніж зазвичай, інтерес до неї не веде до значних «проривів» у даній науці, хоча і супроводжується чимось схожим на окриленість, але це скоріше можна вважати не окриленням, а ентузіазмом (не виключаючи й інших емоційно забарвлених мотивацій, починаючи від прагнення до самоствердження як ученого і закінчуючи зацікавленістю у матеріальних вигодах від отримання наукового ступеня чи від виконання добре профінансованих наукових тем).

За відсутності в їхній науковій роботі того, що зветься «пойезисом», тобто, «виведення» дечого з безвісної потаємності, їхні роботи ніколи не називають (рос.) «про–из–ведениями». Фактична рекомбінація вже відомої інформації у кращому випадку отримує назву «трудів», що відповідає суті їх здебільшого стресогенної, «трудної» праці над предметом досліджень (не секрет, що для багатьох захист дисертації чи здача планової теми – це стресова ситуація), але частіше це – просто «список наукових праць», «публікації» тощо.

Разом з тим відсутність «пойезису» не виключає певної новизни та евристичності «пішохідних» робіт. Їхнім результатом є насправді нове знання, котре раніше не було відомим. Проте ця новизна, нарощування та збагачення знання залежить не стільки від «відкриттів» того, що до цього було приховано-утаємниченим, скільки від утворення відмінних від попередніх комбінацій та рекомбінацій старого, вже відомого знання, перенесення методів, проведення паралелей тощо. До того ж сильна прив'язаність до джерел, як правило, переобтяжує такі праці цитатами та великим списком використаної літератури.

Ясно, що у «чистому» вигляді такі типи зустрічаються рідко, частіше ми бачимо їхнє спільне використання у межах одного дослідження.

Внаслідок того, що *поетично–крилаті дослідження* є суцільним антиподом «прозаїчно–пішохідних», то і всі їхні ознаки виступають щодо останніх антитетичними.

Цими ознаками є:

1) *парадигмальна революційність*, оскільки у даних дослідженнях постановка пізнавальних задач та їхнє рішення передбачає вихід за межі домінуючих наукових парадигм та тематик, веде до спростування загальновизнаних, усталених наукових теорій, концепцій, законів, уявлень чи закономірностей через введення нових фундаментальних основ даної науки та її світоглядного підґрунтя, включно із формулюванням нових законів, впровадженням нових термінів і понятійного апарату, розробкою принципово нових загальнотеоретичних принципів та норм.

Також дані дослідження мають такі ознаки, як:

2) *ноематичність* (дослідження такого кшталту спрямовані вже на пізнання феноменологічно, спекулятивно, теоретично або іншим чином даного предмету, а не на інше знання), через що вони є:

3) *нерефлексивними*

та

4) *первинними* дослідженнями, можна сказати –

5) *алетейними* (у сенсі «від-криття» чи «роз-криття» чогось до цього при-критого у самих речах).

На відміну від «пішохідних» досліджень, вони є:

6) *прогностичними*, спрямованими не у минуле, а у майбутнє, оскільки в них на підставі виявлення незнаних раніше законів та закономірностей визначаються нові перспективні тенденції розвитку даної галузі знання.

«Пойезисність» даного типу досліджень дозволяє називати їхні оприлюднені результати (рос.) «про-из-ведениями», тому що вони, фактично, «виводять» за «вузду» («повід») з невідомості принципово нові знання про глибинну сутність предметів. процесів та явищ, тим самим стаючи «приводом» («поводом»), тобто, загальнотеоретичною базою для розвитку «пішохідних» досліджень.

Типові індивідуальні риси «поетично-крилатих» науковців також діаметрально протилежні рисам вчених прозових досліджень. «Поетичні» дослідники визначально мають настільки добрі базові та суміжні знання, що це дозволяє їм самостійно визначати найбільш перспективні та актуальні теми. Вони чітко відрізняють первинні та вторинні типи досліджень, добре «занурені» у тематику широкого профілю, здатні визначати не тільки пробіли в наявній номенклатурі тем, але й бачити перспективні, принципово нові напрямки досліджень, задаючи всю тональність розробок у підпорядкованих їм наукових інституціях. Ці вчені не відрізняють власне приватне життя і свою роботу, вбачаючи в ній сенс свого існування, живуть метою-мрією, без гонитви за матеріальними благами, що їх дають наукові регалії, працюють натхненно, зацікавлено, окрилено. Їхні наукові праці часто не мають ніяких посилань на інші джерела (тому що ще нема на кого посилатись), а обсяг програмних статей не витримує з точки зору офіційної науки ніякої критики (основна праця А. Ейнштейна була написана всього на декількох аркушах). Суть ставлення цих вчених до науки мітко висловив один видатний фізик – «Наука – це можливість задовольнити свою допитливість державним коштом».

Науковці поетичного складу мислення завжди виходять за граничні обрії пізнання (недарма В. Гейзенберг назвав одну зі збірок своїх статей «Кроки за горизонт»), де конечні речі та явища розступаються перед дослідниками, і перед їхнім очима відкривається жахаюча безодня. Сергій Кримський у своїх інтерв'ю говорив, що у творчої особи є незнищиме бажання «пройти наскрізь», наслідком чого є відчуття екзистенційного жаху, коли перед нею розкривається безодня. Тому будь-яка творчість (одне із значень слова *ποίησις* – О. К.) – це ризик, ризик зустрічі з Князем пітьми. На цьому вістрі пізнання й знаходяться вчені поетичного складу мислення, більш того, вони, як і вже згадуваний німецький фізик-теоретик, один із творців квантової механіки, знають, що мова сучасної науки, зокрема, фізики, нездатна ні вербально, ні математично описати замежові явища, і тому єдиний спосіб вченим на загальнозрозумілих началах «вхопити» їх – це скористатися мовою поетів.

«Крилато–поетичні» та безкрилі «пішохідні» дослідження не відгороджені одне від одного нездоланним муром, *історія науки знає різні їхні комбінації*, що відповідали типу науки певного часу. Розглянемо їх детальніше.

1. *Поетично-поетичні*. Це – притаманні *синкретичній протонауці* історично перші види досліджень, котрі були поетичним як за змістом, так і за формою. До них слід віднести відомі поеми Парменіда чи Лукреція Кара, твори Ксенофонта, вустами якого, як говорив Цицерон, «промовляють музи», епічні міфи тощо. Поступово поетична форма цих натхнених (рос.) «про–из–ведений» змінилася на суцільно прозову, хоча поетичний зміст, якщо у них відбувалися дивовижні окрилені прозріння, залишився. Відповідність тогочасної мови поетичному ладу плавного руху-польоту у танці простежується в етимології слів «вірш», що сходить до танцювальної фігури обертання у танку (virs).

2. *Поетично-прозові*. З часом елементи поетичної мови, коли вживання її термінів стає «затертим», отримують всі ознаки прозового мислення. Це добре показує етимологія, коли первісні смисли слів необхідно вже спеціально реконструювати (так, хто тепер знає, що чисельник «один» у своїх витоках пов'язаний із назвою «непарного чоловічого органу»?). У наукових дослідженнях це знаходить вираз у тому, що після формалізації революційної теорії, концепції чи ідеї і формування *науки класичного типу* колишня поетичність думок втрачається і домінуючим стилем мислення у науці стає проза, що дозволило у відповідній статті словника Ф. А. Брокгауза та І. А. Єфрона говорити про тотожність *прози* та *науки*. Перехід від епістемології до гносеології через посилення прозового моменту продовжився у *некласичній науці*, що відзначилося подальшим усуненням поетичної полісемії та образності термінів, їхніх різночитань і розмитості та розробкою строгого і точного наукового поняттєво-категоріального апарату.

3. *Прозово-поетичні.* У ситуації, коли історично ствердилося «пішохідне» мислення та весь той формалізований апарат науки, без засвоєння котрого неможливе входження до системи існуючих наукових знань, вченим крилатого типу задля виходу за межі цієї системи доводиться знову звертатися до ненаукових типів раціональності (міфу, епосу, літератури тощо). Хоча у цілому їм доводиться частково користуватися мовою тієї науки, якою вони займаються, це не виключає можливості наукового прориву через специфічне звільнення дослідника від оковів наявних прозових наукових знань шляхом навмисної відстороненості від них, особливо коли вони починають визнавати непридатність традиційного наукового апарату для опису об'єктів сучасної науки і бачать вихід у використанні для цього поетичної мови, через що наукові дослідження отримують всі ознаки крилато-поетичного пошуку.

А оскільки це так, то, як не буває істинних та неістинних віршованих поем, результати такого роду досліджень теж перестають оцінюватися за такими критеріями, і це знаходить прояв у взаємно толерантному ставленні до інших точок зору у науці та веде до плюралізму теорій та концепцій. Крім того, колишнє прагнення за будь-що усунути особистісно-суб'єктивну складову наукового дослідження змінюється визнанням того, що підбір нової термінології та реанімація давніх ідей з позанаукових областей знання у межах *постнекласичної науки* (з її постулатом про вплив суб'єкта на пізнаваний об'єкт) залежить від суб'єктивних уподобань вчених-корифеїв, стиль викладу котрими своїх оригінальних концепцій, на відміну від знеособленої традиційної прозаїчної мови класичної науки, має всі ознаки художньо-поетичного, образного тексту та несе на собі відбиток неповторної авторської індивідуальності.

4. *Прозово-прозові*. Тут «трудна» праця з «прозаїчним» матеріалом закінчується таким само «пішохідним» результатом, до «великих відкриттів» справа не доходить, новизна, якщо вона є, не долає «пішу» безкрилість цих досліджень, котрі не можуть вирватися з домінуючої парадигми, порпляться у старих об'єктах науки та застрягають у путах віджилих систематичних ідей.

Література

1. **Марцин В. С.** Основы научных исследований: учебное пособие / В. С. Марцин, Н. Г. Миценко, А. А Даниленко. и др. – Л.: Ромус-Полиграф, 2002 – 128 с.
2. **Чекан Н. І.** До питання про формалізацію «невідомого» у природознавстві // **Сборник** научных трудов SWorld – Т. 20 – Вып. 4 (37) – Философия и филология – Иваново: МАРКОВА АД, 2014 – сс. 77–81.

References

1. **Marcin V. S.** (2002) Osnovy nauchnyh issledovanij: uchebnoe posobie [] / V. S.Marcin, N. G. Micenko, A. A. Danilenko i dr.. – L.: Romus-Poligraf – 128 p.
2. **Chekan N. I.** (2014) Do py'tannya pro formalizaciyu «nevidomogo» u pry'rodoznavstvi [] // **Sbornik** nauchny'h trudov SWorld – T. 20 – Vy'p.4 (37) – Filosofiya i filologiya – *MARKOVA AD,* Ivanovo – pp. 77–81.

POETRY–WINGED AND PROSAIC–PEDESTRIAN TYPES OF SCIENTIFIC RESEARCHES

The purpose of the article is to give a new typology of science researches by applying of the analytical method. As a result, there are the two classes of scientific researches – «Poetry–winged» and «Prosaic–pedestrian» ones. The basis of this classification is the difference in the novelty of these two types of researches. Poetry studies give us a completely new knowledge within the new paradigm. It brings out (poïesis, ποίησις) new knowledge that previously was «hidden» in things. As a result of this cognitive act new information looks as «undisguised» truth (aletheia), which opens the new horizon of human knowledge. Prose studies producing new knowledge too, but it is formed within the old paradigm on the basis of well–known knowledge. This type of studies is briefly retelling works of other scientists or compiles it, ssummarizes and classifies, develops and confirms, clarifies and reinterprets the well–known knowledge. These two types of studies have their own type of scientists. Combinations of these studies are Poetic–Poetry, Poetic–Prose, Prose–Poetry and Prose–Prosaic type of researches, which are corresponding to the syncretism of proto– science, both classical science and non–classical one, and post–non–classical kind of the scientific knowledge.
Keywords*: logic and methodology of science, the classification of the scientific researches, the types of scientists, paradigm, truth, poïesis, aletheia.*

ПОЭТИЧЕСКИ–КРЫЛАТЫЕ И ПРОЗАИЧЕСКИ–ПЕШЕХОДНЫЕ ВИДЫ НАУЧНЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ

Решение задачи дать новую типологию научных исследований на основе их классификации по признакам полученной новизны с помощью аналитического метода привело к выводам о существовании «поэтически-крылатого» и «прозаическо-пешеходного» их видов. Первые имеют своим результатом совершенно новое знание, они выводят (ποίησις, пойэзис) истину из «сокрыто-потаенного» (aletheia), дают принципиально новое знание в новой парадигме, осуществляют «прорыв» за горизонт имеющегося знания. Вторые также дают новое знание, но оно формируется в рамках старой парадигмы на базе уже известного знания. Сущность прозаических пешеходных исследований сводится к таким чертам, как парадигмальность (эти исследования никогда не выходят за пределы доминирующей парадигмы данной науки); ноэзисность (подобного рода исследования направлены не на сам предмет познания, а на уже имеющееся знание о нем); соответственно, рефлексивность (знание о знании); вторичность и ретроспективность (эти исследования никогда не открывают новых горизонтов в научных поисках, они только «обрабатывают» старое, уже добытое знание). Эти исследования имеют такие формы: 1.Исследование, целью которых изложение (реферирование) других работ. 2. Компилятивные исследования (пересказывание чужих работ). 3. Итогово-обобщающие исследования близки к реферативным, но с определенными обобщениями («Состояние разработки проблемы»). 4.Типологически-классификационные исследования группируют использованные работы в соответствии со структурой собственной работы. 5. Уточняющие работы детализируют ранее предложенное решения проблемы («Уточнено …»). 6. Развивающие исследования не только уточняют имеющиеся положения, но вносят в них некоторые принципиально важные моменты («Получило дальнейшее развитие …»). 7. Подтверждающие исследования закрепляют уже сделанные в других работах выводы («На широком материале подтверждено …»). 8. Основная задача конъюнктурные работ заключается в том, чтобы подтвердить положения,

принципы и постулаты, сформулированные вне науки (в мировоззрении, идеологических установках, государственных документах, законотворчества и т. д.). 9. Экстраполятивный вид «пешеходного» исследование доказывает возможность, необходимость либо правомерность переноса методов, результатов и выводов с одной области знания на другие. 10. Целью работ по аналогии является нахождение тождеств, совпадений или сходства между различными объектами. 11. Информативные исследования приводят данные, которые или никогда не были обнародованы, или по каким-то причинам являются труднодоступными («Введено в научный оборот ...»). 12. Ре/интерпретативные исследования уже известным явлениям, событиям, процессам, фактам, теориям, гипотезам или их толкованием дают свою интерпретацию, или реинтерпретацию. Ученые прозаических исследований относятся к научным изысканиям без вдохновения, как к рутинной работе, хотя это не исключает определенной новизны и эвристичности их «пешеходных» работ, когда новое знание получается из комбинаций и рекомбинаций старого, уже известного знания. «Поэтично-крылатые» исследования являются полным антиподом «прозаично-пешеходных». Их признаками являются: парадигмальная революционность (выход за пределы доминирующих научных парадигм и тематик), ноэматичность (исследование направлены на познание феноменологически, спекулятивно, теоретически или иным образом данного предмета, а не на другое знание), нерефлексивность, первичность, алетейность (в смысле «раскрытия потаенного»). В отличие от «пешеходных» исследований, они прогностичны и направлены не на прошлое, а на будущее. Типичные индивидуальные черты «поэтически-крылатых» ученых также диаметрально противоположны качествам ученых прозаических исследований. «Поэтические» исследователи изначально имеют фундаментальные знания, что позволяет им самостоятельно определять наиболее перспективные и актуальные темы. Они четко отличают первичные и вторичные типы исследований, «погружены» в тематику широкого профиля, способны определять не только важные актуальные моменты в разработке тем, но и видеть перспективные, принципиально новые направления исследований и задавать ведущую тематику исследований в своих учреждениях. Эти ученые не отличают собственно частную жизнь и свою работу, видя в ней смысл своего существования, живут целью-мечтой, без погони за материальными благами, которые дают научные регалии, работают вдохновенно, заинтересованно и окрыленно. Их научные труды часто не имеют никаких ссылок на другие источники (потому что еще не на кого ссылаться). «Крылатые поэтические» и «бескрылые пешеходные» исследования не отгорожены друг от друга непреодолимым барьером, история науки знает различные их комбинации, соответствующие типу науки определенного времени (синкретической протонауке, классической, неклассической и постнеклассической науке. В соответствие с этим научные исследования подразделяются на исследования:

1. Поэтически-поэтические. Они были присущи синкретической протонауке, являясь поэтическим как по содержанию, так и по форме (поэмы Парменида или Лукреция Кара, произведения Ксенофонта, устами которого, как говорил Цицерон, «говорят музы» и т. д.).

2.Поэтически-прозаические. После формализации революционной теории, концепции или идеи и формирования науки классического типа бывшая поэтичность мыслей теряется и доминирующим стилем мышления в науке становится проза, что позволило говорить о тождестве прозы и науки. Эти тенденции нашли продолжение в неклассической науке, развитие которой отмечено дальнейшим устранением поэтической полисемии и образности терминов, их разночтений и размытости и разработкой строгого и точного научного понятийно-категориального аппарата.

3. Прозаически-поэтические. В ситуации, когда исторически утвердилось «пешеходное» мышления и весь тот формализованный аппарат науки, без усвоения которого невозможно вхождение в систему существующих научных знаний, ученым крылатого типа для выхода за пределы этой системы приходится вновь обращаться к ненаучным типам рациональности (мифу, эпосу, литературе и т. д.).

4. Прозаически-прозаические. Здесь рутинная работа над «прозаическим» материалом заканчивается таким же «пешеходным» результатом, до «эпохальных открытий» дело никогда не доходит, новизна, если она есть, не преодолевает «пешую» бескрылость этих исследований, которые не могут вырваться из сетей устаревших идей.

***Ключевые слова**: логика и методология науки, классификация научных исследований, типы ученых, парадигма, истина, пойэзис, алетейя.*

КОНТРОВЕРЗИ СІМЕЙНОЇ ПАМ'ЯТІ ТА АНТИНОМІЇ ІСТОРИЧНОГО РОЗУМУ. ЧАСТИНА 1. ФАКТИ ЧИ ФІКЦІЇ?

УДК 82-94; 930.2;
***Доповідь*: Кирилюк О. С. Контроверзи сімейної пам'яті. Частина 1. Факти чи фікції, або як можливі альтернативні історії? Уйомівські читання-VIII – Одеський національний університет імені І. І. Мечникова, Відділення філософії факультету історії та філософії – (Одеса, 4 квітня – 29 травня 2020 р.)**
***Публікація*: Філософія та гуманізм. Періодичне електронне наукове видання – Вип. 11 – Одеса: ОНПУ «Одеський політехнічний інститут», 2020 – 117 с. – сс. 23-34.**
***Препринт*: Кирилюк О. Контроверзи сімейної пам'яті. Частина 1. Факти чи фікції, або як можливі альтернативні історії? // VIII Уйомовські читання (2020): матеріали Наукових читань пам'яті Авеніра Уйомова / відп. ред. К. В. Райхерт – Одеса : Одеський національний університет імені І. І. Мечникова, 2020 – 148 с. – сс. 40-46**

Статтю присвячено проблемам методології історичного пізнання. Автор видав батьківську книгу під грифом «Народний архів», до якої були включені у тому числі й сімейні спогади про війну. Ці свідоцтва були такими, що суперечили одне одному. Питання про те, чи є одне з цих свідчень фактом, а інше – фікцією, визначило мету роботи – з'ясування того, що таке історичний факт. Автор дав власну типологію наукових історичних фактів, розвинувши найбільш поширені їхні визначення. Ця робота була необхідною для того, щоб розглянути процес виникнення на базі контроверзійних свідоцтв очевидців альтернативних науково-історичних дискурсів (друга частина статті).
***Ключові слова**: методологія наукового історичного дослідження, індивідуальна і сімейна історична пам'ять, типологія історичних фактів, Друга світова війна, Вермахт і мирне населення.*

<Вступ.> Колись давно я розповів Ігореві Гончаренку, своєму давньому, ще з дитинства, другу, дунайському баржевому шкіперу, знавцю історії флоту та кораблебудування та поліглоту мов всіх придунайських країн (навіть дунайського койне), історію моєї бабусі Ганни Федорівни Кирилюк. Після війни вона деякий час працювала начальником поштового відділення у селищі Чотирбоки на Хмельниччині, в неї навіть службовий наган був. Одного разу голова колгоспу під тиском свого містечкового всевладдя взяв всі наявні на пошті гроші – начебто для того, щоб з рідкісної нагоди задешево придбати цукор, а потім так само недорого продати його селянам. Щось з тим ґешефтом не вийшло, і бабусю засудили на пару років. Строк свій вона відбувала у Дніпропетровський області, в якомусь селі. Працювали засуджені у яблуневому саду. Після відбуття покарання з усіх них взяли підписку про нерозголошення умов утримання ув'язнених в цій колонії – настільки вони були добрими.

Йшли роки, але Ігор добре запам'ятав цю мою оповідь, і за часів, коли вже почали оприлюднюватися матеріали про злочини проти людяності у концтаборах сталінського Гулагу і я якось почав обговорювати з ним ці жахи, він перервав мене приблизно такими словами: «Облиш, ти ж сам розповідав, як утримувались ув'язнені за Сталіна, що навіть підписку з них брали, щоб вони не говорили нікому, як їм було добре та легко відбувати свій термін». Тобто, на його думку, моя розповідь була визнана ним правдивим фактом, а інформація про Гулаг – фікцією.

Серед всіх питань стосовно альтернативних сімейний спогадів чи не найважливішим є питання про їхній епістемологічний статус, а саме, чи можна вважати їх науковими історичними фактами, або, ширше, *проблема* полягає у тому, що таке історичний факт взагалі і які існують його види? З'ясування цього й становитиме *мету* дослідження. Окрім того, по ходу розгортання відповіді на це питання планується встановити епістемологічний статус індивідуальної (сімейної) історичної пам'яті.

Стан розробки проблеми. Визнаними авторитетами з вивчення історичної та соціальної пам'яті у минулому столітті були Я. та А. Ассмани, П. Жане, А. Моль, М. Альбвакс. Тоді ж були запропоновані основні концептуально-методологічні засади їх вивчення, провідними серед яких є соціально-сциєнтистські (Дж. Тош) та культурно-антропологічні (Й. Рюзен) підходи. Проблематика історичної пам'яті є міждисциплінарною, нею займаються не тільки історики, але й соціологи та культурологи, у центрі уваги яких стоїть питання фіксації та наступної інтерпретації історичних подій у свідомості як націй в цілому, так і окремих її представників (Ніна Ассородобрай-Кула, А. Г. Васильєв, П. Т. Квятковски, П. Нора, А. Портеллі, Ш. Фіцпатрик, Б. Шацька).

Значну роль у пожвавленні інтересу до історичної пам'яті українства відіграв щоквартальник Українського інституту національної пам'яті «Національна пам'ять: соціокультурний та духовний виміри. Національна та історична пам'ять» (з 2011 року). Глибокий та всебічний розгляд феномену історичної пам'яті українства здійснено у колективній монографії Інституту політичних і етнонаціональних досліджень імені І. Ф. Кураса НАН України під керівництвом проф. Ю. Шаповала. Прикметно, що складна та суперечлива історія України визначає й таку саму суперечливу пам'ять про неї. Проблему автори вбачають у відсутності в Україні єдиного ціннісного, понятійного, символічного простору, внаслідок чого ми маємо постійну кризу національної самоідентифікації, пам'яттєві війни та розколотість національного українського символічного простору, що знайшло особливо виразне втілення у розвідці Миколи Рябчука [6]. Саму ж історичну пам'ять автори визначають як умовний і крихкий конструкт, який вибудовується у зіткненні політичних, корпоративних інтересів та ідеологічних настанов, що точно констатує її реальний сучасний стан. Важливо, що автори ставлять перед собою завдання визначити шляхи подолання стану розколотості нашої історичної пам'яті, можна сказати, стану внутрішньої альтернативності нашої історії.

У цій же роботі наведені основні підходи до розуміння соціальної пам'яті та проведено їхню класифікацію. Це, зокрема, 1) *структурно-функціональний* підхід (Е. Дюркгейм, Г. Тард, М. Мосс, А. Варбург, Л. Флек, а також вже згадувані вище М. Альбвакс та Б. Шацька); 2) *феноменологічний* підхід (Е. Гуссерль, А. Шюц, П. Бергер, Т. Лукман, Г. Гарфінкель); 3) *асоціативний* (В. Вундт, Г. Еббінгауз, Г. Мюллер, А. Пільцекер, Ф. Шуман); 4) *біхевіористський* (Е. Торндайк, Е. Толмен, Д. Уотсон, Дж. Міллер, Ю. Галантер, К. Прібрам); 5) *психоаналітичний* (З. Фройд, К. Юнг, А. Адлер, Е. Фромм); 6) *функціональний* (Ф. Брентано, У. Джемс, К. Штумпф); 7) *гештальтний підхід* (М. Вертгеймер, В. Келер, К. Коффка, Г. Ресторф, Б. Зейгарнік, К.Левін); 8) *діяльнісний* підхід (вже згадуваний П. Жане, Л. Виготський, А. Лурія, А.Леонтьєв, Ж. Піаже, Т. Рібо, Ф. Бартлетт, С. Рубінштейн); 9) підхід *смисловий*, тобто, коли має місце розгляд процесів пам'яті як смислових зв'язків між інформаційними одиницями (А. Біне, К. Бюлер); 10) *системний* підхід, де пам'ять – це система організації досвіду (А. Біне, К. Бюлер); 11) *інформаційний* підхід (Е. Тоффлер, М. Маклюен, М.Кастельс, В. Ж. Бодріяр, Н. Луман, В. Афанасьєв, В. Колеватов, Я. Ребане, В.Устьянцев, А. Уйбо), де соціальна пам'ять розглядається як накопичений в ході соціально-історичного розвитку ретроспективний тип соціальної інформації; 12) *герменевтичний* підхід (Х.-Г. Гадамер, К.-О. Апель, П. Рікер); 13) *гуманітарно-антропологічний* підхід (А. Бергсон); 14) *культурно-семіотичний* підхід (Я. Ассман, Ю.Лотман, О. Ексле, Й. Рюзен, М. Бахтін, Е. Кассірер); 15) *структуралістський* підхід (К. Леві-Строс, М. Фуко, Ж. Лакан, Р. Барт, Ж . Дерріда); 16) *спадкоємнісний/естафетний* підхід (М. Блок, М. Розов); 17) *менталітетний/ментальнісний* підхід (М. Блок, Л. Февр,

Ф. Бродель, Ф. Ар'єс, Ж. Дюбі); 18) *історико-антропологічний* (А. Бюргьєр, К. Томас, Е. Ле Руа Ладюрі, К. Гінзбург, Н. Земон Девис, П. Берк, Ж. Ле Гофф, А. Гуревич, К. Вульф); 19) *біохімічний* підхід (К. Лешлі, Ф. Крік, Дж. Уотсон, Х. Хіден, К. Прібрам); 20) *нейрофізіологічний* (Д. Хебб, С. Роуз, Г. Лінч, М. Бодрі, П. Анохін, Р. Галамбос) [2].

Історична сімейна пам'ять як вид історичної пам'яті соціальних груп становить один з основних предметів методологічно-історичної та філософсько-світоглядної рефлексії. Недостатня визначеність цього предмету дала підставу для пропозицій різних вчених називати її або <«пам'яттю світу» (А. Моль), чи «зовнішньою пам'яттю» (А. А. Малиновський), або «надіндивідуальною» (В. Г. Афанасьєв) чи «позагенетичною системою інформації»> або «соціального успадкування» (І. Л. Андрєєв) тощо. Відмінність сімейної пам'яті від пам'яті колективної змусила зайнятися виявленням їхнього співвідношення (О. Бреднікова. І. Є. Кознова).

Переважна більшість вчених-істориків схиляється до класифікації історичних фактів на три види – 1) *факт об'єктивної дійсності* (історичні події та процеси як такі), 2*) факт як відображення цих реальних явищ* у джерелах та 3) *факт як опис цих подій* істориком. Близькими до такої є й інші класифікації, зокрема, М. А. Барга, за яким історичні факти поділяються на *факти-фрагменти* самої дійсності, *факти-повідомлення* джерел та *науково-історичні факти* як складові частини історичної науки, котрі змінюється, збагачується та розвивається разом з нею [1].

Основна частина. Проте, як на мене, реальний ланцюжок того, що можна вважати історичними фактами, включає до себе значно більше, ніж три ланки. Здавалося, навіщо створювати собі зайві клопоти, коли все і так доволі ясно? Є певна реальна подія, яку зафіксували очевидці, потім надали <своїм спогадам> письмової форми. «Дійсність» даної конкретної історичної <події> через щирість та правдивість свідчень про <неї> не повинна викликати ніяких сумнівів в <її> об'єктивності <як незаперечного> факту. У більш широкому аспекті ми тут маємо певний ланцюжок «1) подія – 2) безпосереднє відображення події очевидцем одночасно з її перебігом – 3) припинення актуального існування події та її зникнення у минулому – 4) існування спогадів-слідів про дану подію у її очевидців – 5) усний переказ даної події з подальшим її документальним записом «літописцем» (якщо тільки він сам не був очевидцем – тоді він записує власні спогади) – 6) використання істориком даних задокументованих спогадів як «історичного джерела» чи «емпіричного матеріалу» для підтвердження або спростування тих чи інших теоретичних узагальнень або – 7) концептуальний синтез нових смислів (у разі, коли здійснюється «історичне відкриття» або та чи інша історична подія отримує принципово нове розуміння).

Які ж саме ланки у цьому ланцюжку розуміється істориками як «історичний факт»?

Як не дивно, але в історичній науці всі ці наведені вище ланки мають або можуть отримати статус історичного факту. Так, історичним фактом вважається власне 1) *подія* (історики називають це *факт-подія*) сама по собі, безвідносно до того, чи зафіксована вона очевидцем або чи отримала вона відображення в історіографічній думці. Історичним фактом вважається «фрагмент» дійсності, що має фізичне існування у часі та просторі та не залежить від нашої свідомості.

Нехай так, але хіба певні соціальні явища та події, що не мають фізичного існування та існують поза простором (хоча у певні історичні часи), приміром, ментальні особливості мислення давніх греків чи протестантська етика, не є історичним фактом, або, принаймні, фактом історії мислення чи культури?

<Далі,> історичним фактом є 2) *безпосереднє відображення події очевидцем одночасно з її перебігом* – адже якщо ми точно встановили, що свідок, скажімо, падіння

під ударами турків Константинополя перебував в цей час на мурах міста та бачив все на власні очі, то і саме перебування, і відображення події самовидцем теж є встановленим історичним фактом. Навіть 3) *припинення актуального існування події та її зникнення у минулому* теж є таким фактом, адже заперечувальний вислів «Кріпацтво у Російській імперії після 1861 року було скасоване (не існувало)» має однаковий статус із стверджувальними історичними висловами. Ланка 4) *існування спогадів-слідів про дану подію у її очевидців* на відміну від ланки {1)} не має фізичного існування, оскільки відноситься до ментальних структур, але тим не менш є історичним фактом.

Це, наприклад, психічна травмованість французької нації подіями Великої французької революції або ментальна травмованість українців Голодомором, чи негативно-емоційне відчуття провини у німців за Голокост, навіть якщо суб'єкти вказаних спогадів про відповідні події нікому не розповідали і свідчень не давали. Ланка 5) *усний переказ даної події з подальшим її документальним записом «літописцем»* надає до цього неоявленим спогадам очевидців статусу документальних свідчень (історики називають це *фактом-свідченням* як суб'єктивним відображенням ланки {1)}).

Нарешті, ланки 6) *використання істориком даних задокументованих фактів-свідчень* та 7) *концептуальний синтез на їхній підставі нового історичного знання* дають нам такі історичні факти, яких історики називають *фактами-джерелами* та *фактами-дослідженнями*, науковими фактами як відображеннями у наукових працях з історії за посередництва джерела об'єктивної реальності минулого, але з нашаруванням подвійного суб'єктивізму – автора джерела та автора дослідження [див.: 1].

Як бачимо, питання про визначення історичного факту не таке вже просте, і в історичній науці воно ще не має остаточного вирішення. Недаремно сучасна тривала дискусія у західній історичній науці щодо того, що таке історичний факт, а що – фікція, йде своїм корінням у позаминуле століття. Ще у 1824 році офіційний історіограф Пруссії Л. фон Ранке висунув програмну ідею про те, що ми маємо «не судити минуле, давати уроки теперішньому заради блага майбутнього», а пізнавати факти «такими, як вони є» та показувати, «як це було насправді» («wie es eigentlich gewesen»).

Протилежного погляду дотримувався його критик Ф. Ніцше, котрий вважав, що історик має справу не з такими подіями, котрі насправді відбулися, а з подіями лише тільки припустимими, і всі історики розповідають про те, що в реальності ніколи не існувало, окрім як в уявах. Більш того, на його думу, не тільки окремі історичні факти, але й все те, що історики називають історією, є повною фікцією [9, сс. 53, 54].

З цього виникає питання – чи не є один з пари наведених нижче контроверзійних сімейних спогадів справжнім об'єктивним фактом, а другий – фікцією? І що ми маємо мати на увазі, говорячи про виклад певної події «так, як вона, власне, й була насправді»? О. Г. Ексле з цього приводу наводить думки ще одного методологічно налаштованого історика, Й. Г. Дройзена (1857 р.), котрий саме питання про факти та фікції вважав неправильно сформульованим.

Він був своєрідним «історичним контемпораристом», оскільки вважав, що «того, минулого» минулого не існує взагалі, через що його історичне пізнання з націлом на з'ясування того, як «воно обуло насправді», неможливе. За Дройзеном, пафосне бажання всіх істориків «змусити факти говорити» – наївне, тому що факти взагалі не розмовляють, окрім як через того, хто їх розглядає. Більш того, «факти як такі взагалі не існують», внаслідок чого історична істина є завжди відносною, а історичне пізнання ніколи не може бути відбитком, адекватним зліпком з дійсності.

Щоправда, продовжує він, хоча факту як такого немає, історик все ж таки є має справу не з чистими «фікціями». Історія є результатом емпіричного сприйняття, але ця емпірія відноситься не до «історії», а до історичного матеріалу. Минуле минуло,

одначе у чомусь воно залишилось у теперішньому, і цим залишком можуть бути спогади як «знаки», «уявлення» та «репрезентації».

За таких методологічних засад жоден з наведених у даній статті альтернативних сімейних спогадів не можна вважати власне «історичним фактом», тобто, тим, що «було так, як воно було», але ці спогади не є й фікцією. Їхній статус у цьому сенсі можна визначити хіба як «емпіричний матеріал» для історика.

Можливо, певну допомогу тут надасть історіографічна науково-методологічна рефлексія в особі її визнаних авторитетів? Але часто-густо їхні викладки, істинність яких не очевидна, дають не відповіді на історико-методологічні запитання а, навпаки, викликають ще більше запитань, тому що вони зроблені на підставі вирішення конкретної дослідницької задачі (скажімо, з'ясування особливостей індивідуальних спогадів дитинства чи ветеранських спогадів про війну) і поза нею свою значущість втрачають.

Приміром, П. Рикьор, аналізуючи думки М. Альбвакса про те, що ми пригадуємо лише тоді, коли ми стаємо на точку зору однієї чи декількох груп, коли наша власна пам'ять, не маючи зовнішньої опори, пригасає, робить висновок, що спогади не передаються наодинці [5, с. 170].

Але наведені вище спогади моєї бабусі ніякої зовнішньої опори не потребували, вони не належали до жодної групи, а були винятково особистісними. Інша справа, що до того, коли вона переказала їх мені, а я надрукував їх у книзі, вони насправді перебували у межах її пам'яті-у-собі. Але хіба переповідання спогадів та їх виключно груповий (колективний) характер – це одне й теж саме? І «позагруповість» цих її спогадів аж ніяк їх не пригасала і пригадувала вона їх абсолютно без ставання на точку зору якоїсь групи. Ба більше, ці її меморії, можливо, суто стохастичні, могли цілком суперечити колективно-груповій пам'яті, котра відображує аподиктію явища, його домінантну тенденцію.

Але це не привід ці індивідуальні спогади, що випадають із загальної картини, змальованої колективною пам'яттю, заперечувати або ігнорувати. Іноді окремий випадок (у сенсі події, яка *випала* із загального тренду) може розкрити нам інші, цікаві, але до цього приховані сторони того чи іншого явища, усвідомлення яких збагачує цілісну картину події.

Подібне звернення до групи було б, можливо, корисне, наприклад, для особистих спогадів учасників війні, коли з фрагментарних спогадів кожного з них вимальовувалась загальна цілісна картина або, як зазначає М. Альбвакс, коли хтось з них (індивідуальна пам'ять) забажав би уточнити в інших ветеранів (колективна пам'ять) свій власний спомин про подію. Щоправда, уточнення індивідуальних спогадів з метою їхньої корекції певним чином тавтологічне – корекцію доведеться робити на підставі таких самих індивідуальних спогадів, але поєднаних у групову пам'ять.

У світлі сказаного чого стають варті слова М. Альбвакса про те, що у передачі реальності пам'ять є ненадійною, а історія – об'єктивною. Якщо визнати правоту інших істориків-методологів відносно того, що історія має справу не з реальністю, а зі спогадами на підставі пам'яті, то про яку «передачу реальності» та начебто безсумнівну об'єктивність історії взагалі можна говорити?

До слова сказати, у подібній ієрархії фактів криється одна небезпечна пастка. Факт-реальна подія у часі зникає, після неї залишається або записане свідчення, або документ. Як зазначає М. Альбвакс, врятувати ці події для нащадків можна лише тоді, коли їх письмово записано – слова та думки помирають, а тексти залишаються [7]. Пастка, що тут криється, полягає у тому, як на мене, що ці факти та події можуть бути перекручені та сфальсифіковані. В. Д. Губін з цього приводу пише, що авторитарна влада піддає історичну пам'ять чисельним обробкам в політичних інтересах при замовчування альтернативних версії минулого [3, сс. 231, 234].

Сучасна російська влада продовжує імперську традицію, коли заради звеличення Московського царства та обґрунтування його причетності до Києворуської спадщини відбулася масована фальсифікація літописів та інших документів, де за відвертою брехнею реальні факти-події вже остаточно зникли, а вся російська історія почала розумітися такою, що неможлива без «примесу лжи» (М. М. Карамзин)

За відсутності через навмисне нищення або глухе засекречення автентичних документів ідеологізована історіографія у тоталітарній державі, може взагалі або заперечувати саму наявність події, або оголошувати повідомлення про неї вигадками ідеологічно «ворожих» істориків, або прямо та брехливо перекладати відповідальність за цю подію на інших – так було з радянською інтерпретацією причин депортації з їхньої історичної батьківщини кримських татар чи з фактом розстрілу тисяч польських офіцерів в Катині. При цьому подібна «історія» свої викладки вважає єдино вірними, третируючи всі інші як хибні.

Тоталітаризм у політиці поширюється і на історичне знання – так само, як немає інших, окрім власної, політичних доктрин, так само немає й іншої історії, ніж написаної на догоду цим доктринам. Відповідним є й ставлення політичного офіціозу в такій авторитарній чи тоталітарній системі до «неслухняних» істориків, котрі відмовляються підміняти історичні дослідження агітаційно-пропагандистськими матеріалами – у нинішній Росії відомо чимало випадків звільнення таких істориків зі своїх посад (професор Андрій Зубов та інші).

У такому випадку ні про яку «альтернативну історію» взагалі не йдеться, порівнювати псевдонаукову, фальсифіковану історію з науковою – це все одно, що порівнювати біжутерію з магазину «Все по п'ять» з діамантовим кольє.

Надалі <у цій частині> статті будуть наведені письмово зафіксовані контроверзійні факти сімейної пам'яті, котрі були почасти почерпнуті зі збережених батьком документів, акуратно переплетених ним у два зошити з написом тушшю «Архів». Це – різноманітні радянські, українські та німецькі офіційні папери, серед яких є, наприклад, Arbeitslosenausweise (карта безробітного), накази німецької окупаційної адміністрації щодо роботи колгоспу, в якому батько працював бухгалтером – скріплені печатками з фашистським прямокрилим орлом зі свастикою у круглому вінку у лапах, а також розпорядження української колаборантської місцевої Управи, теж з печатками, але вже з якимось кривим тризубом.

У цьому архів зберігались й однакові за змістом окупаційні 1943 року та радянські 1944 року накази про направлення батька на курси бухгалтері, програми студентських конференцій філософського факультету Київського університету та навіть (для пам'яті про...) корінці квитків до одеського Цирку та Музею Західного та Східного мистецтва з вписаним від руки номером (мабуть, для обліку і відвідувачів, і коштів), прокомпостованим, як трамвайний талон, з якимось штампованим шпалерним малюночком на звороті.

Матеріалом для аналізу будуть також слугувати записані мною спогади мого батька та його матері, моєї бабусі, зокрема, про пережиті ними у зоні німецько-фашистської окупації буремні роки Другої світової війни у маленькому містечку на межі волинського Полісся. Зібрані ці матеріали у виданій мною книзі «Я піснею назву надій отих краплини» [4], що має титул «Народний архів».

Ця книжка вже попала до поля зору українських істориків, котрі вивчають так звану «історію повсякденності» [8, сс. 215, 220, 222, 245, 246 та ін.]. Серед надрукованих в ній спогадів є чимало й таких, що свідчать про взаємовиключність, котроверзійність подій та, відповідно, фіксацій їх у пам'яті та у наступних задокументованих формах. Наведемо деякі з таких свідчень.

Факт-свідчення a-1:

Из бабушкиного рассказа, переполненного «зойками» и причитаниями, я узнал, как немецкое оккупационное начальство приказало отцу выйти наутро на работу по очистке дорог от снега, а у отца не было совершенно никакой обуви. За невыход грозил расстрел. Его брат, дядя Боря, за ночь пошил отцу какое-то подобие сапог из старых автомобильных покрышек, и тем выручил своего брата. ... На таких работах в нечеловеческих условиях трудилась и бабушка. Их разместили в холодных сараях, не кормили. Однажды из их группы сбежало несколько человек. Немцы выстроили всех и начали отсчитывать каждого десятого для расстрела. Все люди, говорит бабушка, завыли-зарыдали в голос, упали на колени и стали просить их не расстреливать. Расстрелы действительно отменили. […] Самым страшным воспоминанием отца и бабушки про войну было то, как немцы заставили отца рыть себе могилу. Позже, когда признаки его болезни были уже очень заметны для окружающих, вызывая у них и сочувствие, и недоумение – отчего это произошло? – бабушка однажды с тяжелым вздохом сказала таким сердобольным прохожим: «Что же вы хотите? Он сам себе могилу рыл». Что остановило палачей – не помню, хотя вырыть яму все же довелось полностью. Но причину, по которой они хотели отца расстрелять, запомнил хорошо – у меня самого на затылке есть такая же косточка. Вот она-то, по их краниологическим бредням, и была причиной – «juden» [4, сс. 272, 273].

Факт-свідчення a-2:

Отец часто вспоминал, и очень оживленно, как по дороге из <уже оккупированного> Львова домой он пересекся с вермахтовской тыловой колонной, и военврачи из полевой машины с красными крестами, увидев, что он еле передвигается, сделали ему в колени какие-то такие хорошие уколы, что он сразу легко пошел. Это были австрийские студенты-медики. Они, наверное, посочувствовали своему коллеге, студенту из Львова, города, когда-то принадлежавшего той же стране, что и Вена [4, с. 273].

Факт-свідчення b-1 (документи):

Грицівська Районова Управа Старокостянтинівського Округу Кам. Подільської області м. Гриців № 64 1942 р. 26 червня	ПОСВІДЧЕННЯ Пред'явник цього пан Кирилюк Сергій Іванович дійсно прослухав та засвоїв програму двух-тижневих курсів по перепідготовці бухгалтерів за новим способом обліку в громадських господарствах та державних маєнтках, проведені інструктором Головного Управління державних маєнтків України при Генеральному комісаріаті. ШЕФ РАЙОНОВОЇ УПРАВИ ІНСТРУКТОР-БУХГАЛЬТРЕР підпис ЛЕКТОР підпис печатка з тризубом та німецьким текстом

[4, с. 127]

Грицівський райвиконком 12-4-44 р.	КОМАНДІРОВКА Пред'явник цього бухгалтер-інструктор по колгоспному рахівництву Грицівського РВЗ тов. Кирилюк Сергій І. командирується в с. Пеньки Грицівського району по справі організації курсів колгоспних рахівників. Голова Виконавчого Комітету Райради Депутатів Трудящих /Плевак/

[4, с. 132]

УРСР Виконавчий комітет Грицівської районної ради Депутатів трудящих Кам.-Подільської області "1" березня 1945 №___	Посвідчення Видане сучасне т. Кирилюку Сергію Івановичу в тім, що такий є дійсно контролер-ревізор Контроль-Ревіз. Управління Народного Комісаріату Фінансів Союзу ССР по Грицівському району. Що і стверджується. Голова Виконкому райради депут. труд. підпис (Плевак) Зав. Райфінвідділом підпис (Горянський)

[4, с. 141]

28 VIII 1946
НКО-УРСР
Київський державний університет ім. Т. Г. Шевченка
ДОВІДКА
т. Кирилюк С. І. зарахований на 1 курс філософського ф-ту КДУ
відп. сек.

[4, с. 153]

Факт-свідчення b-2 (документи):

Управляющий шахтоуправления № 3
<Чистяковантрацит Луганской области>
От: Кирилюк Сергея Ивановича
Прошу Вас отпустить мне фуфайку из имеющегося в Вашем распоряжении малоценного инвентаря, поскольку я ощущаю крайнюю необходимость в теплой одежде и обращаюсь к Вам с убедительнейшей просьбой удовлетворить мое прошение, поскольку моя просьба вызвана самым крайним моим материальным положением. 20.10. 44 Киселево

[4, с. 134]

Открытое письмо
Куда: У.С.С.Р. Каменец-Подольск. Обл.
Грицев через Шепетовку Кому: Кирилюк С.И.
Москва, Моховая 9, Приемная комиссия Московского ордена Ленина Государственного университета им. М.В. Ломоносова
Тов. Кирилюк! Прием иногородних закончен, ибо юридический факультет исчерпал свой лимит на вызов и общежитие. Секретарь: подпись 21/VШ-44 г.

[4, с. 147]

Пролетарі всіх країн, єднайтеся!
Районна комсомольська конференція Грицівського району
МАНДАТ № 102
Тов. Кирилюк Сергей Ив.
Обраний делегатом районної конференції від КСМ організації Райисполком з правом ухвального голосу.
Голова мандатної комісії підпис ... лютого 1945 р.

[4, с. 135]

Література

1. **Барг М. А.** Категории и методы исторической науки – Наука, 1984 – 315 с.
2. **Бойко О.** Феномен соціальної пам'яті: основні концептуальні підходи до аналізу та інтерпретації // **Культура** історичної пам'яті: європейський та український досвід / [Ю. Шаповал, Л. Нагорна, О. Бойко та ін.]; за загальною редакцією Ю. Шаповала – Київ: ІПІЕНД, 2013 – 600 с. – сс. 35-79.
3.**Губин В. Д.** Борьба с памятью. Истоки беспамятства // **Вестник** РГГУ– № 4 (10); Часть 2; Серия «Философия. Социология. Искусствоведение» – М., 2017 – 324 с. – сс. 230-239.
4. **Кирилюк С. І.** Я піснею назву надій оцих краплини. Народний архів (праці, вірші, щоденники, спогади, додатки) – Одеса: Автограф, 2007 – 417 с.
5. **Рикёр П.** Память, история, забвение / пер. с франц – М.: Изд-во гуманитарн. лит., 2004 – 728 с. (Французская философия XX века. Серия).
6. **Рябчук М.** Герої і лиходії. Розщепленність національної пам'яті та проблема символічної леґітимізації держави // **Культура** історичної пам'яті: європейський та український досвід / [Ю. Шаповал, Л. Нагорна, О. Бойко та ін.]; за загальн. редакцією Ю. Шаповала – Київ: ІПІЕНД, 2013 – 600 с. – сс. 217-230.
7. **Хальбвакс М**. Коллективная и историческая память // **Неприкосновенный** запас 2005, 2-3(40-41) http://magazines.russ.ru/nz/2005/2/ha2.html
8. **Хоменко Н.** Студентство в соціальній структурі радянської України // **Повоєнна** Україна: нариси соціальної історії (друга половина 1940-х – середина 1950-х рр.) – У 2-х книгах, 3-х частинах – Кн. 1, ч. 1–2 / Відп. ред. В.М. Даниленко – Київ: Інститут історії України НАН України, 2010 – 351 с. – сс. 209-249 – (Серія «З історії повсякденного життя в Україні», т. ІІ).
9. **Эксле О. Г**. Факты и фикции: о текущем кризисе исторической науки // **Диалог** со временем: альманах интеллектуальной истории ; ред. Л.П. Репина – Вып. 7 – М.: Эдиториал УРСС, 2001 – 392 с.

CONTROVERSIES OF FAMILY MEMORY AND THE ANTINOMY OF THE HISTORICAL REASON. PART 1. FACTS OR FICTION?

The article is devoted to the philosophical and methodological problems of historical science. One of these problems concerns the definition of what exactly in historical science is understood as a fact. Most historians divide historical facts into three types: 1) the fact of objective reality (historical events and processes as such), 2) the fact as a reflection of historical events by eyewitnesses, and 3) the fact as a description of these events by the historian. However, the real chain of what can be regarded as a historical fact includes much more than three links. The status of a historical fact in historical science is or can be obtained 1) an event (fact-event) in itself, a «fragment» of reality that has a physical existence in time and space and does not depend on our consciousness; 2) the reflection of the event by an eyewitness at the moment when it occurs; 3) the end of the current state of the event and its disappearance in the past; 4) the preservation of knowledge about the event in the memory of eyewitnesses; 5) an oral storytelling about the event with its subsequent written documentation (fact-evidence); 6) the use by the historian of the data of documented memories (fact-source); 7) a conceptual synthesis by historians-researchers on the basis of fact-sources of new historical knowledge (fact-research). The problem is that eyewitnesses of how the Wehrmacht treated the civilian population in the occupied territories and how the Soviet government treated the people who worked for the Ukrainian-German administration are counter-controversial, that is, mutually exclusive of each other. So, the Germans (a-1) committed war crimes, driving people out to forced labor and tried, based on the Reich policy to resolve the «Jewish question», to shoot the author of the message. However, according to the same source (a-2), the Wehrmacht doctors provided him with medical care. According to fact-evidence b-1 (documents), the Soviet government did not prosecute the eyewitness for working for

Germany. After the retreat of the German army, he began working in Soviet state institutions and was admitted to the university. According to fact-testimony b-2, the eyewitness was not able to enter the university and was forcibly involved in work to restore the mines. How the alternative scientific-historical discourses (facts 6 and 7) arise from the contra-evidence of eyewitnesses (fact 5) will be considered in the second part of the article.
***Keywords**: methodology of scientific historical research, individual and family historical memory, typology of historical facts, World War II, Wehrmacht and civilian population.*

References

1. **Barg M. A.** (1984) *Kategorii i metody istoricheskoi nauki* [*Categories and methods of historical science*]. *Nauka*, M. – 315 p.
2. **Bojko Oleksandr** (2013) *Fenomen social`noyi pam'yati: osnovni konceptual`ni pidkhody` do analizu ta interpretaciyi* [*The phenomenon of social memory: basic conceptual approaches to analysis and interpretation*] // **Kul`tura** istory`chnoyi pam'yati: yevropejs`ky`j ta ukrayins`ky`j dosvid / [Yu. Shapoval, L. Nagorna, O. Bojko ta in.]; za zagal`noyu redakciyeyu Yu. Shapovala – *IPIEND*, Kyïv – 600 p. – pp. 35-79.
3. **Gubin V. D.** (2017) *Borba s pamyatyu. Istoki bespamyatstva* [*The fight against memory. Why we do not remember the past*] // **Vestnik** RGGU M – № 4 (10); Chast' 2 ; Seriya «Filosofiya. Sotsiologiya. Iskusstvovedenie» – 324 p. – pp. 230-239.
4. **Kyrylyuk S. I.** (2007) *Ya pisneyu nazvu nadij ocy`h kraply`ny`. Narodny`j arkhiv (praci, virshi, shchodenny`ky`, spogady`, dodatky`)* [*Let be like song a drops of these my hopes. People's archive (articles, poems, diaries, memoirs, appendices)*] – *Avtograf* , Odesa – 417 p.
5. **Ricœur P. (**2004) *Pamyat', istoriya, zabvenie* [*Mémoire, histoire, oubli*] / per. s frants – Izd-vo gumanitarn. lit., M. – 728 p. (Frantsuzskaya filosofiya XX veka. Seriya).
6. **Ryabchuk My'kola** (2013) *Geroyi i ly`khodiyi. Rozshheplenist` nacional`noyi pam'yati ta problema sy`mvolichnoyi leg`ity`mizaciyi derzhavy`* [*Heroes and villains. The fragmentation of national memory and the problem of symbolic legitimization of the Ukraineam State*] // **Kul`tura** istory`chnoyi pam'yati : yevropejs`ky`j ta ukrayins`ky`j dosvid / [Yu. Shapoval, L. Nagorna, O. Bojko ta in.]; za zagal`noyu redakciyeyu Yu. Shapovala – *IPIEND*, Kyïv – 600 p. – pp. 217-230.
7. **Halbwachs M.** (2005) *Kollektivnaya i istoricheskaya pamyat* [*Mémoire collective et historique*] // **Neprikosnovennyi** zapas, # 2-3 (40-41). http://magazines.russ.ru/nz/2005/2/ha2.html
8. **Homenko N.** (2010) *Studentstvo v social`nij strukturi radyans`koyi Ukrayiny`* [*Students in the social structure of Soviet Ukraine after WW II (1945-1955)*] // **Povoyenna** Ukraïna: nary`sy` social`noï istoriï (druga polovy`na 1940-x – seredy`na 1950-x rr.) – U 2-x kny`gah, 3-x chasty`nah – Kn. 1, ch. 1–2 / Vidp. red. V.M. Dany`lenko – *Insty`tut istoriï Ukraïny` NAN Ukraïny`*, Ky`ïv – 351 p. – pp. 209-249 (Seriya «Z istoriï povsyakdennogo zhy`ttya v Ukraïni», t. II).
9. **Oexle O. G.** (2001) *Fakty i fiktsii: o tekushchem krizise istoricheskoi nauki* [*Fakten und Fiktion: Über die aktuelle Krise der Geschichtswissenschaft*] // **Dialog** so vremenem: almanakh intellektualnoi istorii ; pod red. L.P. Repinoi – Vyp. 7 – *Editorial URSS*, M. – 392 p.

КОНТРОВЕРЗЫ СЕМЕЙНОЙ ПАМЯТИ И АНТИНОМИИ ИСТОРИЧЕСКОГО РАЗУМА.
ЧАСТЬ 1. ФАКТЫ ИЛИ ФИКЦИИ?

Статья посвящена философско-методологическим аспектам решения познавательных проблем исторической науки. Одна из этих проблем касается определения того, что именно в ней понимается под фактом. Подавляющее большинство ученых-историков склоняется к разделению исторических фактов на три вида – факты объективной действительности (исторические события и процессы как таковые), факты как отражение этих реальных явлений в источниках и факт как описание этих событий историком. Вариантом классификации исторических фактов является разделение их на факты-фрагменты самой действительности, факты-сообщения источников и научно-исторические факты как составная часть исторической науки, которая меняется, обогащается и развивается вместе с ней. Однако реальная цепочка того, что можно считать историческими фактами, включает в себя гораздо больше, чем три звена. Статус исторического факта в исторической науке имеют или могут получить 1) событие (факт-событие) само по себе, «фрагмент» действительности, имеющий физическое существование во времени и пространстве и не зависящий от нашего сознания; 2) непосредственное отражение события очевидцем одновременно с его протеканием; 3) прекращение актуального существования события и его исчезновение в прошлом тоже

является историческим фактом (например, факт отмены крепостного права, его исчезновение, или факт ухода немцев из оккупированных территорий); 4) факт наличия воспоминаний-следов о данном событии у очевидцев, при том, что само это событие уже перестало существовать актуально; 5) устное изложение данного события с последующим его письменным документированием самим очевидцем или полевым историком-исследователем (факт-свидетельство); 6) использование историком данных задокументированных воспоминаний (факт-источник); 7) концептуальный синтез историками-исследователями на основе фактов-источников нового исторического знания (факт-исследование). Проблема заключается в том, что очевидцы событий отношения Вермахта к мирному населению на оккупированных территориях и отношения советской власти к лицам, работавшим на украинско-немецкую администрацию, являются контроверзийными, то есть, взаимно исключают друг друга. Так, немцы, по свидетельству a-1, совершали военные преступления, выгоняя людей на принудительные работы зимой, держали в холоде и голоде и пытались в соответствии с политикой Рейха по решению «еврейского вопроса» расстрелять автора сообщения. Вместе с тем по свидетельству того же источника по факту-свидетельству a-2, тыловая медицинская колонна Вермахта оказала ему квалифицированную врачебную помощь. По факту-свидетельству b-1 (документы) советская власть не преследовала автора сообщения за то, что он работал «под немцами», приняв его на ответственную работу и не препятствуя его поступлению в университет. Факт-свидетельство b-2 говорит об отказе принять автора сообщения в университет и о его бедственном положении на принудительных работах по восстановлению шахт. Как именно из контроверзийных свидетельств очевидцев (факты 5) возникают альтернативные научно-исторические дискурсы (факты 6 и 7) рассматривается во второй части статьи.
***Ключевые слова**: методология научного исторического исследования, индивидуальная и семейная историческая память, типология исторических фактов, Вторая мировая война, Вермахт и мирное население.*

КОНТРОВЕРЗИ СІМЕЙНОЇ ПАМ'ЯТІ ТА АНТИНОМІЇ ІСТОРИЧНОГО РОЗУМУ ЧАСТИНА 2. ЧИ МОЖЛИВА БЕЗАЛЬТЕРНАТИВНА ІСТОРІЯ?

УДК 82-94; 930.2;
***Доповідь*: Бородіна Н. В., Кирилюк О. С. Контроверзи сімейної пам'яті. Частина 2. Протилежні теоретичні узагальнення антитетичних фактів і формальна логіка. Уйомівські читання-VIII – Одеський національний університет імені І. І. Мечникова, Відділення філософії факультету історії та філософії (Одеса, 4 квітня – 29 травня 2020 р.)**
***Публікація*: Кирилюк О. С., Бородіна Н. В. Філософія та гуманізм. Періодичне електронне наукове видання – Вип. 11 – Одеса: ОНПУ «Одеський політехнічний інститут», 2020 – 117 с. – сс. 35-46.**
***Препринт*: Бородіна Н., Кирилюк О. Контроверзи сімейної пам'яті. Частина 2. Протилежні теоретичні узагальнення антитетичних фактів і формальна логіка // VIII Уйомовські читання (2020): матеріали Наукових читань пам'яті Авеніра Уйомова / відп. ред. К. В. Райхерт. Одеса : Одеський національний університет імені І. І. Мечникова, 2020 – 148 с. – сс. 47-56.**

На підставі створення моделі-конструкта дискусії двох істориків у статті розглядаються їхні альтернативні висновки, зроблені на підставі контроверзійних сімейних спогадів. Метою статті є пошук відповіді на проблемне питання, чи можлива безальтернативна історія взагалі? Виявилось, що обидві альтернативні історичні інтерпретації відповідають вимогам формально-логічних законів. Контекстуальний аналіз також не допоміг визначити якусь з цих двох наукових позицій хибною. Отже, дану ситуацію в історичній науці за аналогією з кантівськими антиноміями чистого розуму можна назвати антиноміями історичного розуму, тому на висновок стверджується, що натепер безальтернативна історія неможлива.
***Ключові слова**: методологія історичного дослідження, альтернативна історія, Друга світова війна, Вермахт, індивідуальна та сімейна історична пам'ять.*

<**Вступ**>. Після викладення у першій частині статті контроверзійних документальних *фактів-свідчень* сімейної пам'яті наведемо можливі історико-теоретичні узагальнення, що можуть бути зроблені на підставі цих фактів, так, як би їх могли зробити два альтернативно налаштовані <уявні> історики-дослідники – спочатку у вигляді історично-наукового *факту-джерела* з подальшою його трансформацією на *факт-наукове дослідження*.

Проблемне питання цієї частини роботи можна сформулювати так: чи можливо з якихось незаангажованих, нейтральних позицій, за допомогою формальної чи неформальної логіки, або аналізу контексту, виявити, принаймні, в одному з протилежних теоретичних *фактів-досліджень*, що узагальнюють контроверзійні документальні *факти-свідчення*, такі вади стверджень чи доведень, які дали б переконливу підставу для позбавленням його статусу наукового факту? При позитивному результаті ми б знайшли й відповідь на запитання, винесене у заголовок статті, що й становить *мету* роботи.

Стан розробки проблеми. Внаслідок многозначності вживання терміну «альтернативна історія» слід передусім сказати про те, в якому сенсі він вживається у даній статті. Одне з його значень – це літературний жанр фантастики, де розвиток подій малюється так, якби від точки біфуркації, в один з переломних її моментів, історія пішла б іншим шляхом, ніж це було насправді. Такими історичними експериментами іноді займалися й професійні історики – приміром, римський історик Тит Лівій змалював картину таких можливих стосунків між Імперією Олександра Македонського та Римською імперією, як вони мали б бути за умов, коли Олександр Великий не помер би у 323 році перед Христом. Від такої альтернативної історії слід відрізняти альтернативні історичні теорії, котрі так само розгортають відмінну картину розвитку подій, вводячи концепт «якби… то…». Прикладом такої альтернативної історії Другої світової війни є відтворення ситуації, якби Радянський Союз встиг би, як і планував, першим напасти на Велику Німеччину (праці на підставі документальних романів О. Суворова). Слід сказати, що така історія, хоча й вважається науковою, має, тим не менш, суто гіпотетичний характер.

Більш близькою до наукової історії є такі версії, де альтернативний реальному опис розвитку історичних подій підкріплюється абсолютно точними фактами. Зокрема, таке «якби… то…» застосовується при спробах уявити ситуацію, коли СРСР не отримав би допомоги від США. За цих обставин СРСР не міг би виплавляти броньовану сталь – всі присадки для неї йшли з-за океану, він випустив би ледь не вполовину менше літаків, оскільки звідти ж величезними обсягами поступав й алюміній, більш того, тільки на двох завезених з Сполучених Штатів карусельних верстатах могло виконуватися фрезерування <поворотного механізму для танкових башт> – інших в СРСР не було. Тобто, така альтернативна історія показує, що без цієї допомоги, вже не говорячи про <ленд-лізінгові> танки, паротяги, вагони, вантажні автомобілі і на додаток – одяг, взуття та продовольство, війни у тому вигляді, як вона перебігала, навряд чи було.

Ще один варіант альтернативної історії є такий виклад історичних подій, котрий суперечить усталеним та законсервованим у суспільстві поглядам, що часто виглядає як епатаж. Прикладом такої історії може слугувати цитована у цій статті книга Бориса Соколова, де офіційні версії історичних подій оголошені міфами. Ця альтернативна історія вже ближча до нашого розуміння терміну «альтернативна» – у сенсі протилежного бачення історичного процесу. В цьому сенсі ми й будемо вживати тут дане поняття, визнаючи правомірним застосування його у відповідності до висхідного значення слова «alter» як «інший».

Проте мова тут йде вже не про взаємовиключні варіанти історичного бачення, а про нетотожні версії історії. Нетотожність поглядів на події Другої світової війни спонукала, скажімо, німецьких та польських істориків шукати шляхи для узгодження своїх позицій, що знайшло прояв у проведені починаючи з 1980-х років спільних досліджень, у виданні колективних монографій (зокрема, «Культура та пам'ять») та проведенні конференцій на тему «Спогади, забуття, витіснення. Польський та німецький досвід», в яких брали участь такі відомі вчені, як О. Ексле, І. Дройзен, Р. Херцог та інші.

Основна частина. Отже, уявимо собі таку гіпотетичну теоретичну ситуацію (своєрідний конструкт, котрий має допомогти краще зрозуміти основні механізми формування альтернативності історичних дискурсів), коли деякий історик, за прикладом мого згаданого у першій частині друга, звернеться до наших сімейних *спогадів-свідчень* як до історичного джерела та надасть перевагу одному з них, оголошуючи його *фактом*, одночасно заперечуючи повідомлення очевидця, котре йому суперечить і яке він оголосить *фікцією*. Інший історик, навпаки, надасть перевагу альтернативному свідченню як незаперечному *фактові*, що підтверджується очевидцями, та оголосить *фікцією* те, що перший з них розцінив як *факт*. Ці умовні міркування, судження та умовиводи будуть наводитимуться разом із нагадуванням короткого змісту наведених у першій частині *фактів-свідчень*.

Факт-свідчення a-1: Німці, не дивлячись на те, що батько не мав ніякого взуття, вигнали його на примусові роботи. Одного разу вони хотіли його розстріляти без суду і слідства <за національною ознакою> та змусили вирити собі могилу.

Можливі висновки першого альтернативного історика:

Факт-джерело a-1: *Мирне населення під час примусових робіт трималося німцями у голоді та на морозі. За невихід на примусові роботи або за втечу з них німці мирне населення розстрілювали. Будь-хто, не вчиняючи ніяких дій, міг бути ними страчений без суду та слідства на підставі нацистських ідеологічних поглядів.*

Історичний науковий факт-дослідження a-1: *Німецькі окупанти до мирного населення ставилися по-звірячому.*

Факт-свідчення a-2: Тилова медична колона Вермахту надала контуженому <студенту> Сергію Кирилюку медичну допомогу.

Можливі висновки другого альтернативного історика:

Факт-джерело a-2: *Військові медики Вермахту надали допомогу студенту-біженцю. Медичні частини німецько-фашистської армії були складовою частиною Вермахту.*

Історичний науковий факт-дослідження a-2: *Солдати Вермахту ставились до мирного населення гуманно.*

Факт-свідчення b-1 (документи): Довідка 1942 року колаборантської влади про навчання С. І. Кирилюка на курсах бухгалтерів, направлення 1944 року радянськими органами влади на організацію курсів бухгалтерів, посвідчення 1945 року про роботу С. І. Кирилюка в радянських фінорганах, довідка 1946 року про зарахування його на перший курс філософського факультету Київського університету

Можливі висновки першого альтернативного історика:

Факт-джерело b-1: *Залишившись на тимчасово окупованих територіях та змушені у силу обставин поступати на роботу до українсько-німецьких установ радянські*

громадяни з поверненням радянської влади продовжували працювати на своїх посадах, вони так само посилалися на курси підвищення кваліфікації та у службові відрядження, їх брали на роботу на відповідальні посади в державні органи цієї влади (КРУ), приймали на навчання до вищих навчальних закладів.
Історичний науковий факт-дослідження b-1: *Радянські громадяни, що працювали на німців, після того, як були звільнені від німецько-фашистської окупації і не були визнані зрадниками Батьківщини, ніяких утисків з боку радянської влади не зазнавали.*

Факт-свідчення b-2 (документи): Заява С. І. Кирилюка 1944 року з проханням до керівництва шахти видати теплу куфайку, лист 1944 року про відмову зарахування на юридичний факультет Московського університету, мандат 1945 року делегата на конференцію районної комсомольської організації.

Можливі висновки другого альтернативного історика:
Факт-джерело b-2: *Радянських громадян, котрі перебували на тимчасово окупованих територіях, а тим більше тих, хто працював на німців, після звільнення примусово забирали на відновлення зруйнованою війною промисловості, зокрема, шахт, де вони працювали у важких умовах голоду та холоду (для отримання продовольчої посилки треба було мати дозвіл, не видавався навіть такий простий теплий одяг, як фуфайки), причому під трудову повинність підпадали й ті, хто під час війни перебував у складі підпільних комсомольських організацій (без цього комсомольця відразу після звільнення не ввели б у керівні органи райкому ЛКСМУ). Цим громадянам під різними приводами відмовляли у вступі до вишів.*
Історичний науковий факт-дослідження b-2: *Всі без виключення радянські громадяни, які перебували на окупованій німцями території, піддавалися на цій підставі жорсткій дискримінації.*

Ясно, що тут ми маємо справу з методологічними питаннями, пов'язаними перш за все з проблемами використання професіоналами історичного *факту-свідчення* задля відтворення на його підставі певних теоретичних узагальнень. Коли ці факти свідчать про протилежні речі, однобічні узагальнення ведуть до взаємовиключних універсальних тверджень, що і обумовлює, зрештою, можливість створення альтернативних історичних наративів.

На підставі таких міркувань всі наші проблемні питання легко б вирішувались через укладання їх у красиву схему «скільки людей – стільки й точок зору», якби не одне «але» – ці спогади про протилежні за своєю суттю події належать одній людині, через що її свідчення і спогади також будуть суперечливими, тобто, такими, що дають підставу для антитетичних тлумачень або для альтернативної історії взагалі. Іншими словами, якщо у першому випадку ми маємо два антитетичних історичних суб'єкти, що діють протилежним чином, то тут, коли мова йде, скажімо, про ставлення Вермахту до мирного населення, історичний суб'єкт дії є одним й тим самим, хоча ці його дії мають протилежний, добрий і поганий зміст.

Як відомо, якщо висловлювання заперечують один одного і стосуються одного й того ж самого предмета в один і той самий час, то вони мають бути розділені на висловлювання істинне та висловлювання хибне. Якщо ж ми визнаємо обидва висловлювання істинними, то за цих умов порушується закон протиріччя, який забороняє робити взаємовиключні висловлювання стосовно одного предмета думки. Проте парадокс полягає у тому, що наші гіпотетичні історики якраз дотримуються вимог цього закону, проголошуючи власне твердження істинним та відкидаючи твердження опонента як хибне. Між тим в основі цих суджень лежать суперечливі спогади

про суперечливі реальні події, які, попри це, мають однаковий онтологічний статус та однакову об'єктивність.

Тобто, у таких випадках слід відрізняти різні факти – історичний науковий *факт-дослідження* і *факт-джерело*. Говорячи про протилежне ставлення до себе з боку окупантів, самовидець подій висловлює інформацію протилежного змісту, де, втім, обидва повідомлення є істинними. Іншими словами, істинність (достовірність) двох протилежних подій визначає й подвійну істинність (достовірність) й їхнього переказу (звісно, за умов чесності та адекватності свідка).

А ось стосовно істинності узагальнюючих висновків, що виводяться з цих висловлювань, не все так однозначно, оскільки ми повинні відрізняти один від одного ті протилежні факти, що їх було зафіксовано у двох антитетичних висловлюваннях очевидця, і зроблені на їхній підставі узагальнюючі висловлювання, котрі ґрунтується на даних зафіксованих документально спогадах.

Якщо на рівні свідчення вирішення проблеми сумісності двох взаємовиключних висловлювань можливе на підставі поділу суб'єкта висловлювання, то на рівні узагальнюючого історичного дослідження таке примирення протилежних висновків за нормами наукового дослідження неможливе. У першому випадку свідок на підставі свого досвіду може зробити висновки у вигляді окремих стверджувальних та заперечувальних суджень «Деякі частини Вермахту допомагали мирному населенню окупованих країн», «Окремі представники Вермахту вчиняли звірства». Іншими словами, закон заперечення свідком не порушуються через те, що він говорить про певний об'єкт думки у різні часи та у різних місцях.

У другому випадку такий поділ суб'єкта узагальнюючих висловлювань у межах двох загально-стверджувальних суджень типу «У цілому всі частини Вермахту дотримувались міжнародних законів ведення війни і не утискували мирне населення на окупованих територіях» та «У цілому всі частини Вермахту тією чи іншою мірою причетні до звірств стосовно мирного населення» поєднати в одному теоретичному історичному дослідженні вже неможливо. Це так, тому що вони законів заперечення та виключення третього мають неухильно дотримуватися – мова у них йде про один і той самий предмет думки та в один відрізок часу його існування. На цій підставі, оскільки вони обидва дотримуються формальних вимог умовиводу, коли власні висновки оголошують істинними, а висновки опонента – хибними, визнати одне з цих протилежних історичних суджень ненауковим на підставі порушення кимось з них законів протиріччя та виключення третього не є можливим.

Проблема формально-логічного аналізу історичних фактів ускладняється необхідністю спочатку їх перевірити та правильно інтерпретувати, адже «з хибного судження може слідувати все, що завгодно». Безпосередньо фактчекінг виходить за межі логіки, але є початковою стадією дослідження згідно з правилами критичного мислення.

Сучасний фактчекінг перш, ніж брати факт у роботу, пропонує звернути увагу на п'ять деталей: 1) Джерело інформації; 2) Емоційна мова та лексика; 3) Авторство; 4) Дата публікації; 5) Наявність фактів, даних та думок. Тобто, йдеться про впевненість у тому, що вам подають саме факте, а не авторські думки з приводу ситуації [8].

Якщо джерело інформації невідоме або не викликає довіри, якщо інформація емоційно забарвлена, якщо точна дата начебто «факту» невідома, якщо автор – «тітка маминої подруги», то це вже є підставою для того, щоб не брати цей нібито факт до уваги.

Далі, якщо ми перевірили факт та визнаємо його достовірним, ми можемо просуватися у дослідженні далі і намагатися робити висновки. Перше правило дослідження – один факт ще не може бути достатньою підставою для будь-якого умовиводу.

Існує тільки три логічні операції, які ми можемо зробити з одним фактом, без залучення інших джерел, зокрема статистики. Це перетворення, обернення та протиставлення. Їхнє завдання – зрозуміти факт більш глибоко, показати всі його можливі деталі трансформації форми без зміни змісту. Наприклад, у нас є свідчення про одну людину, якій відмовили у вступі до ВНЗ. Тобто це квантор існування (є хоча б один такий об'єкт), та ми не можемо робити узагальнення. Судження стверджувальне – ми приписуємо людині предикат «відмовили у вступі до ВНЗ».

Тобто ми отримаємо частково стверджувальне судження: «Деяким громадянам СРСР, які перебували на тимчасово окупованих територіях, відмовляли у вступі в ВНЗ». Без залучення додаткових фактів ми можемо зробити:

1) *Перетворення*: Деякі громадяни СРСР, які перебували на тимчасово окупованих територіях, не є тими, кому не відмовляли у вступі в ВНЗ.

2) *Обернення*: Деякі люди, яким відмовили у вступі до ВНЗ є громадянами СРСР, які перебували на тимчасово окупованих територіях.

3) *Протиставлення*.

а) *протиставлення предикату:* Часткові стверджувальні судження не можуть бути протиставлені предикату.

б) *протиставлення суб'єкту:* Деякі люди, які були прийняти до ВНЗ не є громадянами тимчасово окупованих територій.

Власне, це все, що класична логіка може зробити з одним фактом. Далі, якщо є декілька схожих фактів, то можна скористатися типом логічного висновку з назвою «індукція». Цей тип умовиводу працює тільки якщо була зафіксована достатня кількість схожих даних, або як кажуть соціологи, «вибірка була репрезентативною».

Загальна схема індуктивного умовиводу наступна:

S1 – P
S2 – P
S3 – P
…….
Sn – P

S1 S2 S3 ….. Sn становлять частину або вичерпують увесь обсяг S

Усі S – P

Сучасні вчені, які використовують індуктивний метод, керуються наступними правилами:

1. Кількість випадків, які досліджуються у посилках, повинна бути якомога більшою. Факти, на основі яких були зроблені висновки, повинні бути якомога різноманітними.

2. Розглянуті факти повинні бути типовими, істотними. Ви повинні бути впевнені, що випадок, на основі якого ви робили висновок – це не виключення.

3. Обсяг поняття, яка є суб'єктом висновку, повинен бути мінімальним.

4. Обсяг поняття, що є предикатом висновку, повинен бути якомога більшим, а зміст, відповідно, найбільш вузьким [3].

Тобто, якщо ми маємо приклад однієї людини ми повинні продовжувати дослідження і накопичувати факти далі, перш ніж ми можемо зробити висновок про всі об'єкти даного класу. Якщо ми не виконуємо всіх цих правил, то ми отримаємо одну з двох логічних помилок:

1) Поквапливий умовивід (Jumping to conclusion), у якому ми не можемо бути впевненими через брак достатньої кількості даних.

2) «Після цього не значить внаслідок цього» – ми повинні бути впевнені, що події об'єднані причино-наслідковим зв'язком, а не просто збіглися у часі.

Тобто, у нашому прикладі ми повинні досліджувати далі схожі феномени відмов до вступу у ВНЗ, щоб бути точно впевненими, що відмова пов'язана з перебуванням на тимчасово окупованою території.

У сучасній науці популярності набула також трохи інша форма дослідження – а саме, аналіз когнітивних упереджень. Що змушує вчених робити поквапні висновки? Що змушує їх плутати причинно-наслідкові зв'язки та збіг у часі?

У даному випадку це, перш за все, підтверджувальне упередження – когнітивна помилка, яка властива нашому світосприйняттю: ми більш охоче сприймаємо ту інформацію, що співпадає з нашими думками та переконаннями. Спеціалісти з кіберзахисту також досліджують цей феномен у аспекті формування так званих «інформаційних міхурів». Це така ситуація, коли людина просто не може сприйнятті певну інформацію через те, що та не відповідає її переконанням. Через деякій час нею довкола себе починає створюватися такий собі «інформаційний міхур», тобто, деяке інформаційне оточення, котре вже відповідає переконанням.

Повернемось до вихідного твердження: «Деяким громадянам СРСР, які перебували на тимчасово окупованих територіях, відмовляли у вступі в ВНЗ». Якщо є людина, яка вірить, що «ніякої несправедливості за часів СРСР існувати не могло», то вона проігнорує інформацію про дискримінацію мешканців тимчасово окупованих територіях і будь-яку згадку про цю інформацію буде сприймати як намагання «спаплюжити пам'ять <про велику країну,> СРСР». Може навіть почати шукати докази, що дискримінація за часів СРСР була неможлива.

Через ту обставину, що зараз більшість дослідників для пошуку доказів користується інтернетом, це призводить до того, що пошуковий сервіс запам'ятовує його запроси і в подальшому буде видавати контекстну рекламу та новини перш за все на цю тему, що змусить його ще більш сильно повірити у справедливість своєї вихідної гіпотези того, що «ніякої несправедливості за часів СРСР існувати не могло». Саме так створюється інформаційний міхур.

Тут також варто згадати ту методологічну особливість досліджень, на яку звертав увагу Т. Кун. Якщо ми маємо справу з «фактами», ми повинні пам'ятати, що навіть те, що ми називаємо фактами, може бути теоретично навантаженим.

У такому контексті сподівання провести цілком об'єктивний аналіз історичних *фактів-джерел*, котрі суперечать один одному, із залученням самої тільки формальної логіки, на жаль, не є виправданими. Навіть виконання всіх правил логіки може привести до того, що їхнє сприйняття буде залежати від загальної світоглядної установки історика, визначеною його приналежністю до певного домінуючого у даному суспільстві контекстуального оцінювання даного джерела в рамках узагальненого сприйняття більш широкої історичної події, до якої включено цей менш загальний факт, або навіть від власних особистих упереджень істориків, котрі дотримуються відмінних поглядів (детальніше про це – нижче).

Що ж стосується антитетичних інтерпретацій цих *фактів-джерел*, тобто, протилежних історико-теоретичних висновків як *фактів-досліджень* – то це така проблема, відносно якої жодна когнітивна наука ще не може надати одностайного алгоритму подолання такого стану справ. Так само <обом історикам можна дорікнути> тим що їхні узагальнення зроблені на підставі одиничних фактів, і це – вже згадувана помилка «поквапливого умовиводу», тобто, помилка, можна сказати, недостатності зібраного матеріалу для того, щоб робити висновки. Їх слід робити за умов, коли фактів зібрано достатньо багато, коли всі вони мають щось спільне, тобто, виражають якесь одне

явище чи процес, є об'єктивними та, нарешті, суттєвими, а не другорядними чи випадковими тощо. Проте, якщо взяти першій критерій, то хто може, насправді, визначити необхідну і достатню емпіричну базу для індуктивного висновку у кількісному параметрі? Далі, чи відповідають узагальнення двох істориків цим нормам?

Зрозуміло, що ні, оскільки жодний реальний дослідник не буде квапитися із умовиводами з одного-єдиного факту. Не забуваймо, що ми маємо справу з певним конструктом. Для обґрунтування своєї точки зору як істинної задля дотримання закону виключеного третього обидва історики можуть і повинні звернутися до документів, висновків спеціальних комісій тощо. Так, той з них, котрий вважає, що Вермахт чинив масові злочини проти мирного населення, наведе дані спеціальної комісії, котра зафіксували біля 80.000 таких злочинів на території СРСР. Його опонент може контраргументувати тим, що така кількість злочинів за умов утягнення у війну десятків мільйонів людей не підтверджує масовість злочинів німецької армії, що відсоток цих злочинів не такий вже й великий.

У відповідь перший історик може пред'явити директиву начальника штабу ОКВ (Верховного командування Вермахту) фельдмаршала Вільгельма Кейтеля від 13 травня 1941 року з вказівкою на необхідність жорсткої реакції польових командирів на будь-яку «підступну» поведінку у майбутній війні громадянських осіб, що давало право командирам починаючи від батальйону приймати рішення, чи розстрілювати таких порушників, чи ні.

У відповідь опонент може сказати, що командувач сухопутними військами Вермахту (ОКХ) фельдмаршал Вальтер фон Браухич при розсилці цієї директиви у війська доклав до неї інструкцію, що дозволяла не застосовувати цей наказ у тому випадку, якщо він створював небезпеку підриву дисципліни. Командувачі групами армій і арміями змушені були незабаром після початку бойових дій видати накази, що ввели підсудність військовим судам за злочини проти мирного населення (щоправда, робилося це не з гуманних міркувань, а знов таки, через те, що подібна вседозволеність підривали дисципліну німецьких солдат).

Окрім цього, у радянської окупаційної адміністрації опинились німецьки судові документи, які свідчили, що правосуддя Третього Рейху засуджувало на різні терміни ув'язнення чи відправляло у штрафні частини тих своїх солдат, котрі вчиняли військові злочини проти мирного населення (ніколи, щоправда, за це не страчуючи) [4].

Апологет Вермахту може спробувати вивести свої твердження з-під критики, заявляючи, що подібні ексцеси неминуче супроводжують військові дії такого масштабу, і що Червона Армії на окупованій нею частині Німеччини теж вчиняла жахливі військові злочини, що сучасні німецьки історики називають цифру півтора мільйони зґвалтованих німкень, і що брутальні вбивства німецьких жінок та дітей російськими військовослужбовцями не були рідкісними. На підкріплення своєї позиції вони можуть навести дані про від початку притаманну російській армії «безглузду жорстокість» (Лев Толстой, «Хаджи-Мурат») – на Кавказі, у Чечні, де під російськими бомбами у Грозному загинуло більше ста тисяч етнічних росіян, нарешті, про те, що ще у позаминулому столітті К. Маркс написав статтю «Про звірства росіян у Туркестані». Тобто, цим стверджується, що злочини німців про мирного населення не були якимось нечуваним явищем, російська та совєцька армії поводилося як зі своїми, так і з іноземними громадянами не краще.

На противагу цим аргументам альтернативний історик може виправдовувати злочини РСЧА, тим, що це була помста німцям за ті злодіяння, що вони їх вчиняли щодо їхніх рідних. Відповіддю на такі доводи може бути посилання на рапорт одного зі старших окупаційних військових начальників до Москви, де він повідомляє, що

злочини його підлеглих проти мирного населення у порівнянні з начальним етапом перебування у Німеччині значно скоротились, і, якщо вони ще й трапляться, то виключно як акти особистої помсти. На це його опонент може сказати, що цей документ лише підтверджує його думку, принаймні, стосовно начального періоду окупації, коли злочини мали масовий характер та не були особисто вмотивованими. До цього ж він нагадає, що на багаточисельні рапорти про військові злочини совєцьких військових на звільнених від фашистів територіях вище керівництво СРСР почало реагувати лише після скарг на це тодішнього союзника Й. Б. Тито, засудивши за такі злочини проти мирного населення Югославії біля чотирьохсот самих тільки офіцерів.

На додаток він може навести ще й свідчення про утиски мирного населення на своїй території, в Україні, взяті з того ж сімейного джерела-свідчення: після відступу німців у березні 1944 року з Гнівані Вінницької області за моєю майбутньою тещою, Маженою Соболтиньською, тоді молодою дівчиною, по всьому будинку з пістолетом у руці з відомою метою та криками «… німецька!» (це при тому, що за час окупації у цьому містечку, за висновками спеціальної комісії, німцями було страчено 6370 чоловік) ганявся російський танкіст-визволитель, що разом з іншими членами екіпажу став на постій. Напившись, вони перебили весь дорогий, ще дореволюційний фарфоровий посуд, але після скарги командиру родині щось повернули, забравши, щоправда, схожий сервіз в інших людей. Не обмине увагою адепт такої версії альтернативної історії й свідчень про те, що від руки «визволителів» гинули не тільки німці – у квітні 1945 року в місті Шталлупьонен (тепер Нєстєров Калінінградської області РФ) було страчено десять тисяч дівчат-остарбайтерок, насильно вивезених у Німеччину, де вони працювали на заводах, фабриках, у господарів-бауерів [7].

Як бачимо, обидві протилежні позиції надають на свою користь однакові за своїм статусом документальні свідчення, котрі певним чином виправляють (у нас – умовну) формально-логічну помилку поспішного індуктивного умовиводу тим, що замінюють індукцію дедукцією, коли емпірично зафіксовані одиничні факти злочинного або гуманного поводження військових з мирним населенням можна тлумачити як безпосереднє виконання загальних директив та наказів командування. Через це визнати аргументацію якоїсь однієї сторони дискусії ненауковою на цій підставі проблематично. Іншими словами, з точки зору формальної логіки обидва історики знаходяться у рівнозначному статусі, і на підставі цієї логіки неможливо визначити правоту одного з них та неправоту іншого.

Як же можна вирішити цю проблему? Можливо, у цьому допоможе неформальна, гегелівська логіка діалектичного мислення, котра розрізнює явища на основі їхньої сутнісної або видимістної природи та підставовості або непідставовості. У випадку, якщо певна подія, переказана як документальний факт, є фактом не сутнісним, а видимістним, а видимість, як відомо, демонструє нам поверхневий, мерехтливий та безпідставний шар явищ, то цей факт, що суперечити сутності, буде суперечити й загальному сутнісному контексту, в який він вписується. Це саме та ситуація, про яку говорив Гегель – якщо факт суперечить теорії, то тим гірше для факту. Відповідно, факт, що фіксує подію з протилежним змістом, буде фактом, що відповідає сутності вказаних явищ та підтверджує її. У цьому сенсі дві події мають різний підставовий статус – в однієї з них його немає, а в іншої – є.

Протилежні точки зору в історичній науці – це, безумовно, притаманна їй норма. Різні історики працюють у відмінних соціальних, наукових, культурних та інших комунікативних спільнотах, які можуть висвітлювати ті чи інші події з протилежних точок зору. Приміром, два історичних суб'єкти, Москва і Казань, по різному сприймають факт спалення татарами Москви, що з права переможця не «святкується», і вигадане московитами взяття Казані, з приводу чого проводяться урочистості, так само як

відзначають річниці «приєднання» до Росії Північного Кавказу, тоді як подекуди і нинішні російські історики називають це по-старому «підкоренням». Яку історико-наукову позицію оберуть історики з різних – татарської та російської комунікативних спільнот, якщо тільки вони історики-патріоти, у теоретичних узагальненнях цих протилежних за суттю подій, думаю, зрозуміло.

З цього випливає ще одне питання, і торкається воно того, чи є вказані відмінні бачення події фактами, що мають рівнозначну достовірність? Вочевидь, обидва вони фіксують якусь реальну подію, котра у певному сенсі є неподільною, у нашому випадку це – руйнація міста. Одначе висловлювання російського та татарського істориків, втілені в їхніх взаємовиключних судженнях та умовиводах свій антитетичний зміст набувають не тільки завдяки їхній суб'єктивній позиції. Сама ця подія несе в собі моменти протилежного змісту: для переможців це – захоплення міста, для тих, хто зазнав поразки – це падіння міста. В основі протилежних суджень та оціночних висловлювань цих істориків лежать документальні свідчення та спогади про одну реальну подію, обидва варіанти розуміння якої мають однаковий епістемологічний статус та однакову об'єктивність.

У даному випадку ми маємо ту ситуацію, коли насправді «істин багато» [5], коли обидва протилежні висловлювання – російського та татарського істориків – ми маємо визнати істинними. Річ у тім, що тут ми маємо справу із своєрідною феноменологічною історією, аналогічно тому прикладу, котрий наводив для роз'яснення сутності феноменології Е. Гуссерль, а саме, квадрат в залежності від кута зору постає перед нами або як прямокутник, або як ромб і т. д. «Кут зору» двох істориків на одну подію є визначально відмінним, відповідно, відмінними є й оцінки цієї події – торжество імперської експансії і гіркота потрапляння під владу чужого народу. Втім, з цього приводу можливі й такі узагальнення, з якими погодяться обидва історики – на кшталт «Після падіння Казані вона втратила свою незалежність та вплив, тоді як Московська держава значно укріпилась».

Проте ясно одне – що в Казані ця подія святом вважатись ніколи не буде. Хто заперечуватиме, що підсумки Другої світової війни німці розцінюють як величезну національну трагедію, тоді як майже все людство – як щасливе позбавлення від перспективи бути знищеним? Ось чому для росіян-імперців СРСР був «зруйнований» злочинцями, тоді як для поневолених у ньому народів це був конституційний саморозпуск федеративної держави та відкриття шляху до власних незалежних національних держав. Безальтернативна історія за таких умов, ясна річ, неможлива.

Слід зауважити, що сама об'єктивна подія до того, як вона знайшла вираз у висловлюваннях, виступає як своєрідна «річ-у-собі». Відомий трюїзм про те, що подія (факт) самі по собі не існують, що факту як такого немає, що є лише його інтерпретація, дозволяє припустити, що саме на рівні інтерпретації факту можливі такі його суб'єктивно визначені альтернативні перекази, які можуть надати цьому фактові абсолютно протилежних значень.

Тобто, кожна зафіксована в індивідуальній особистій пам'яті подія, вводиться у деякий загальний контекст, визначений певною комунікативною спільнотою. Цей контекст, наприклад, як можна припустити, може дати підставу для похідних від нього тверджень двох альтернативних істориків типу «<Німецькі> націонал-соціалісти боролись проти Совєцької Росії за свободу», «Гуманний есесівський суд» або «Звіряче обличчя російського солдата». Ці вислови сприймались би як якісь оксюморони, <начебто> вони дійсно не вживались.

Щоденник батька, надрукований у згаданій тут його книжці, писався на звороті німецького «Geschäfts-Tagebuch 1942 (Ділового щоденника на 1942 рік), де можна

прочитати: 22 Juni 1941. Beginn des Freiheitskampfes gegen Sowjetrussland» (22 червня 1941. Початок боротьби за свободу проти Совєцької Росії) [2, с. 78].

Есесівські суди насправді засуджували до смерті вищих чинів СС. Так, штандартенфюрера СС (полковника) Карла Отто Коха за вбивство двох ув'язнених у концтаборі, де він був на посаді коменданта, за вироком суду СС самі ж німці розстріляли [1, сс. 502-503], хоча у цілому незалежного правосуддя у Рейху вже не було. Про негуманне, варварське, «азіатське» ведення війни росіянами вже говорилось. Достатньо згадати той факт, як старшина, оборонець Брестської фортеці, особисто зарубав лопатою чотирьох австрійців, що у перший день війни потрапили у полон (до речі, в основному саме про це попереджав своїх солдат у згаданій вище директиві Кейтель).

Певний інший контекст може, виправдано чи ні, заважати погоджуватися з такими інтерпретаціями конкретних фактів, котрі суперечать даному контексту та вважати їх видімістними або безпідставовими, одночасно розцінюючи у межах власного контексту альтернативні факти-дослідження як сутнісні й такі, що мають підставу.

Приміром, наведений вище приклад гіпотетичного висновку про те, що частини Вермахту були толерантними до населення окупованих територій не сприймається у пострадянському дискурсі як істинний через те, що загальний оціночний контекст ролі та функцій польових солдат не дозволяє такий висновок прийняти за істинний. Це так, тому що вони, зрештою, своїми суто армійськими перемогами приносили на своїх багнетах у загарбані країни жорстокий нацистський режим, поза чим ці суто військові дії Вермахту розглядати не можна. І коли дехто говорить, що були фашисти, а були просто солдати, він дану важливу обставину навмисно, чи ні, ігнорує.

Безумовно, у наші дні відвертих адептів нацизму можна зустріти лише серед представників, як правило, заборонених неонацистських партій, але альтернативність історії при цьому не зникає. Натепер основна антитеза у тлумаченні Другої світової війни полягає не у протиставленні нацистської та совєцької версій її інтерпретації, а у протиставленні демократичного та посттоталітарного дискурсивних контекстів, хоча, як показало дослідження Українського інституту спільно з групою компаній One Philosophy, різні європейські країни бачать цю війну крізь власну оптику, чим і визначаються відмінності у акцентах [6]. Українськи історики у більшості своїй змогли вийти з останнього з названих контекстів, розглядаючи Велику Вітчизняну війну інакше, ніж це робиться у російському політичному та історико-науковому наративі

Висновок. Ми можемо не приймати чи заперечувати протилежні до наших поглядів історичні наративи, але від того вони не зникають. І з цим ми маємо погодитись, визнаючи суперечливими та неоднозначними як саму дійсність та її зміни, а вона такою насправді й є, так і спроби схопити її сутнісні риси та закономірності. Сучасну ситуацію в історичній науці можна, за аналогією з кантівськими антиноміями чистого розуму, коли протилежні постулати отримують однаково вагому логічну (а нашому випадку – ще й джерельну) аргументацію, можна назвати *антиноміями історичного розуму*, коли кожен історичний колективний суб'єкт має не тільки власну раціональну рефлексію щодо історичних подій, але й значно стійкіше щодо зовнішнього впливу *розуміюче схоплення* (у смислі здатності «вжитися» в історичний процес) як власної, так і світової історії, котрі будуть антиномічними по відношенню до поглядів на даний предмет інших суб'єктів.

Перспектива встановлення єдиної для всього людства бачення історичного процесу в цілому та окремих історичних подій, зокрема, достатньо реальна, але лише за умов справжнього кінця історії (Ф. Фукуяма), коли зникнуть світові полюси політичних та економічних сил панування, коли життєві світи людей різних рас та національностей віднайдуть спільні для всіх них сенси, що ґрунтуватимуться

на загальнолюдських цінностях та ідеалах. Мова йде про історію не одноманітну та уніфіковану, а про таку, що не матиме взаємовиключних її версії.

При цьому унікальний та неповторний життєвий світ у гусерліанському розумінні кожного історичного, як індивідуального, так і колективного суб'єкта буде продовжувати визначати бачення тих чи інших історичних подій, виходячи з їхнього життєвого досвіду, коли ці події заломлюватимуться крізь специфічні національні духовно-культурні цінності, що вибудовуватимуться на основі прийнятого вже всім людством принципу беззастережної цінності життя кожної окремої людини.

Але натепер безальтернативна історія неможлива.

Література

1. **Залесский К. А.** СС. Самая полная энциклопедия – М. : Яуза-пресс, 2012 – 896 с.
2. **Кирилюк С. І.** Я піснею назву надій оцих краплини. Народний архів – О.: Автограф, 2007 – 417 с.
3. **Конспект** лекцій з дисципліни «Філософія» для студентів інженерно-технічних спеціальностей / Укладач : Н. В. Бородіна – ОНПУ – Одеса: Наука і техніка, 2019 – 65 с.
4. **Соколов Б. В.** Неизвестная война. Глава «Миф о военных преступлениях Вермахта и СС на оккупированной советской территории» – М. : Яуза-пресс, 2012 – 430 с.
https://history.wikireading.ru/71877
5. **Попович М. В.** Философские вопросы семантики – Киев : Наук. думка, 1975 – 299 с.
6. **Попович Наталія**. Чи має Європа спільне розуміння Другої світової війни? / Наталія Попович, Володимир Шейко // **Історична** правда, 11 травня 2020.
http://www.istpravda.com.ua/articles/2020/05/11/157483/
7. **Шевчук Юлія**. Совєти розстріляли у таборі 10 тисяч полонених дівчат // **Вісник** і К – Всеукраїнська інформаційно-аналітична щотижнева газета – Луцьк, 10 травня 2020 року.
https://visnyk.lutsk.ua/news/ukraine/50054-sovyeti-rozstrilyali-u-tabori-10-tisyach-polonyenikh divchat].
8. Faktcheking. // **Wikipedia.** https://uk.wikipedia.org/wiki/**Faktcheking** (2020).

CONTROVERSIES OF FAMILY HISTORICAL MEMORY AND THE ANTINOMY OF THE HISTORICAL REASON. PART 2. IS AN UNALTERNATIVE HISTORY POSSIBLE?

The second part of the article is also devoted to the methodology of historical cognition. In this part a certain model-construct of discussion of two scholars-historians is created. Each of them made opposite general scientific conclusions (fact-scientific research), using controversial family memories (witness facts). These family memories are evidence of the Wehrmacht's opposite, humane and brutal treatment of civilians in occupied Ukraine during World War II. Accordingly, virtual historians have created two alternative historical texts, both of which have claimed to be true. However, two opposing views on one subject of thought are not true at the same time. One of them must be true and the other must be false. Nevertheless, such a situation occurs in real historical research, where one event is given a diametrically opposite interpretation. The aim of the article is to find an answer to the problematic question of whether a non-alternative history is possible at all. To find the answer to this question, the position of the two historians was examined from a logical and contextual point of view. If, as a result of this examination, the text of one of the historians would have logical errors, it would give grounds for concluding that his statements are incorrect. Thus it would be proved that an unalternative historical science is possible. But we have seen that both alternative versions of the Wehrmacht's conduct have the same logical status. Because of this, none of the opposite versions can be refuted. In addition, in real historical research, scientists always use additional documentary material. Having taken such a step, our imaginary historians have provided such a documentary basis, which more or less convincingly testifies in favour of each of them. Contextual analysis also did not help to identify any of the two scientific positions as false, as all historians are always part of different communicative communities, which creates contexts that are different from each other. And here each specific context in its own way determines whether this or that historical fact is true or false. This situation is the reason why no cognitive science can yet find a universal algorithm for solving the problem of truth or falsity of alternative interpretations. Thus, the current situation in historical science can be called the antinomies of historical reason – by analogy with Kant's antinomies of pure reason, because alternative versions of history have identical epistemological status. The possibility of writing a non-alternative history will open when the real end of history comes and the world poles of antagonistic political and economic forces disappear. We are not talking about a monotonous and unified history, but about such versions of it that do not mutually refute each other. But now an unalternative history is impossible.

***Keywords**: methodology of historical research, alternative history, World War II, individual historical memory.*

References

1. **Zalesskij K. A**. (2012) *SS. Samaya polnaya enciklopediya* [*SS. The most complete encyclopedia*] – M. – 896 p.
2. **Kyrylyuk S. I**. (2007) *Ya pisneiu nazvu nadii otsykh kraplyny. Narodnyi arkhiv (pratsi, virshi, shchodennyky, spohady, dodatky)* [*Let be like song a drops of these my hopes. People's archive (articles, poems, diaries, memoirs, appendices)*] – *Avtohraf*, Odesa – 417 p.
3. ***Konspekt*** *lektsii z dystsypliny «Filosofiia» dlia studentiv inzhenerno-tekhnichnykh spetsialnostei* (2019) [*Synopsis of lectures on the subject «Philosophy» for students of engineering and technical specialties*] / Ukladach : N. V. Borodina – ONPU – *Nauka i tekhnika,* Odesa – 65 p.
4. **Sokolov B. V.** (2012) *Neizvestnaya vojna. Glava «Mif voennyh prestuplenij Vermahta i SS na okkupirovannoj sovetskoj territorii»* [*Unknown war. Chapter «The Myth of War Crimes of the Wehrmacht and the SS in the Occupied Soviet Territory»*] – *Yauza-press*, M. – 896 p. https://history.wikireading.ru/71877
5. **Popovich M. V.** (1975) *Filosofskie voprosy semantiki* [*Philosophical questions of semantics*] ; AN USSR. In-t filosofii – *Nauk. dumka*, Kyïv – 299 p.
6. **Popovy`ch Nataliya**, Shejko Volody`my`r (2020). *Chy` maye Yevropa spil`ne rozuminnya Drugoyi svitovoyi vijny`?* [*Does Europe have a common understanding of World War II?*] // **Istory`chna** pravda, 11 travnya 2020. http://www.istpravda.com.ua/articles/2020/05/11/157483/
7. **Shevchuk Yuliia** (2020) *Soviety rozstrilialy u tabori 10 tysiach polonenykh divchat* [*The Soviets shot 10,000 captive girls in the camp*] // **Visnyk** i K – Vseukrainska informatsiino-analitychna shchotyzhneva hazeta – Lutsk, 10 travnia. https://visnyk.lutsk.ua/news/ukraine/50054-sovyeti-rozstrilyali-u-tabori-10-tisyach-polonyenikh divchat].
8. **Faktcheking** (2020) // **Wikipedia**. https://uk.wikipedia.org/wiki/Faktchekin

Контроверзы семейной памяти и антиномии исторического разума. Часть 2. Возможна ли безальтернативная история?

Вторая часть статьи, посвященной методологии исторического познания на основе создания модели-конструкта дискуссии двух «виртуальных» историков рассматривает их альтернативные выводы (факты-научные исследования), сделанные на основании контроверзийных семейных воспоминаний (фактов-свидетельств). Целью статьи является поиск ответа на проблемный вопрос, возможна ли безальтернативная история вообще? Для нахождения ответа теоретические обобщения двух историков были подвергнуты анализу под логичным и контекстуальным углом зрения. Целью этого анализа было выяснение того, можно ли по крайней мере в одном из противоположных теоретических фактов-исследований контроверзийных документальных фактов-свидетельств найти такие недостатки утверждений или доказательств, которые дали бы убедительное основание для лишения его статуса научности. Оказалось, что обе альтернативные исторические интерпретации отвечают требованиям формально-логических законов противоречия и исключенного третьего и на этом основании мы не можем признать одну из этих интерпретаций ошибочной, а другую – истинной. В чем можно упрекнуть этих историков, так это в том, что оба они делают одинаковую ошибку поспешного индуктивного умозаключения, поскольку единичных фактов для подобных общих выводов недостаточно. Но у нас речь идет о модели-конструкт, и ни один реальный историк никогда не будет делать общие выводы на таких недостаточных основаниях. Кроме этого, в реальных исторических исследованиях ученые всегда привлекают дополнительный документальный материал. Сделав такой шаг, наши воображаемые историки привели достаточную документальную доказательную базу, которая опять-таки более или менее убедительно свидетельствует в пользу каждого из них. Контекстуальный анализ также не помог определить, какую из двух научных позиций следует считать ошибочной, поскольку эти историки всегда находятся в составе отличных друг от друга коммуникативных сообществ, которые и создают отличающиеся друг от друга контексты, а последние и определяют истинность или ложность определенного факта. Что же касается проблемы антитетических интерпретаций противоположных фактов-источников, то есть, противоположных историко-теоретических выводов как фактов-исследований, то ни одна когнитивная наука пока еще не может найти алгоритма ее решения. Следовательно, данную ситуацию в исторической науке по аналогии с кантовской антиномиями чистого разума можно назвать антиномиями исторического разума. Перспектива установления единой для всего человечества версии исторического процесса достаточно реальна, но она возможна только в условиях настоящего конца истории (Ф. Фукуяма), когда исчезнут мировые полюса политических и экономических сил. Речь идет не об не однообразной и унифицированной истории, а об истории, свободной от взаимоисключающих ее версии. Но на данный момент безальтернативная история невозможна.

Ключевые слова*: методология исторического исследования, альтернативная история, Вторая мировая война, Вермахт, индивидуальная и семейная историческая память.*

ФІЛОСОФІЯ СВІДОМОСТІ. ФЕНОМЕНОЛОГІЯ. ГЕРМЕНЕВТИКА

АРХЕТИПЫ И КАТЕГОРИИ ПРЕДЕЛЬНЫХ ОСНОВАНИЙ

УДК 130.122; 159.964; 159.943.64:
***Доповідь*: Інстинкти, архетипи і категорії граничних підстав в антропогенезі. Матеріали до XI-го Всесоюзного симпозіуму «Світогляд і наукове пізнання» – (Суми, ІФ АН СРСР, ІФ АН УРСР, травень 1988 р.)**
***Публікація*: Логика, психология, семиотика: аспекты взаимодействия: сб. науч. трудов: статьи ; отв. ред. Б. А. Парахонский – АН УССР. Ин-т философии ; Республ. бюро методол. семинаров при Президиуме АН УССР – К.: Наук. думка, 1990 – 160 с. – сс. 109-119.**

В статье рассматривается связь архетипов с категориями предельных оснований (КПО). Суть последних заключается в том, что они концентрируют и выражают в эксплицированной форме такие фундаментальные полюса человеческой жизни, как рождение, смерть и культурно-исторические формы понимания бессмертия. Аутентичное (юнгианское) понимание архетипа заключается в определении его по аналогии с решеткой кристалла, которая сама по себе не имеет материального существования. Как и она, архетип также пуст и чисто формален. Категории предельных оснований в отличие от архетипа имеют ясно выражаемое содержание безотносительно к организуемому материалу. При внимательном рассмотрении в архетипических образах и фигурах можно выявить КПО в их различных формах проявления. К тому же сам Юнг коллективные бессознательные явления понимает как дорефлексивные фиксации жизненных полюсов (рождения и смерти). Архетипы и категории предельных оснований должны рассматриваться как различные теоретические выражения константных моментов ориентации человека в мире и осмысления им своего места в нем с точки зрения понимания и экспликации в культурно-мировоззренческих структурах представлений о жизни, смерти и бессмертии на разных уровнях и в разных формах проявления.
***Ключевые слова**: архетип, инстинкты, категории предельных оснований (жизнь-смерть-воскресение), К. Г. Юнг*

Поиск общих оснований и полей пересечения психологии и логики может быть связан с выявлением элементов, структурирующих различные формы проявления психического, которые уходят корнями в глубины психики и тесно связаны с психологическими аспектами культурно-мировоззренческого сознания. Основанный на таком подходе типологический анализ психологических и логических явлений позволяет выявить различные уровни статических и динамических структурообразующих механизмов, что говорит о наличии в рамках *духовного* некоторых универсальных компонентов. Как правило, терминологическим эквивалентом этих универсалий духовного во многих работах являются такие понятия, как «тип», «схема», «мотив», «инвариант», «стереотип», «архетип» и т. д. Особенно часто используется последний из названных терминов, причем без достаточно четкого определения его содержания и должного критического отношения к источнику заимствования – учению К. Г. Юнга. Следует, правда, отметить, что существует и такой подход к термину, который не связан с юнгианством и выражает лишь общечеловеческие мотивы, изначальные схемы представлений, лежащие в основе художественных структур [1].

В интересующем нас аспекте увязывание архетипов с фундаментальными общечеловеческими мотивами представляется крайне важным. Эти мотивы можно назвать «мировоззренческими универсалиями» [3, с. 71], или «категориями предельных оснований» [2, с. 69]. Суть их заключается в том, что они концентрируют и выражают

в эксплицированной форме такие фундаментальные полюса человеческой жизни, как *рождение*, *смерть* и культурно-исторические формы понимания *бессмертия*.

В вопросе о связи архетипов и категорий предельных оснований (КПО) в контексте выявления главных детерминант структуроформирования психики и культурного сознания нас более всего интересует проблема, сопряженная с выделением различных уровней психической деятельности человека (в том числе и бессознательной) и установлением их соотношения с транспонированным в культуру выражением психических форм. Иначе говоря, вопрос заключается в том, насколько сильно культурный фон, на который проецируются психические формы, определяет способ их проявления и в какой степени этот культурный фон может быть привнесен исследователем спонтанных проявлений психического в процессе реконструкции и истолкования психических фактов. Для решения этого вопроса важно прежде всего установить соотношение архетипа и КПО, предварительно выяснив их собственное содержание, с тем чтобы перейти далее к теоретическому анализу архетипов в контексте выраженности в них универсальных структур мировоззренческого сознания.

Следует отметить, что идея о некотором «праобразе», пронизывающем многие произведения культурно-мировоззренческого сознания, имеет довольно длинную историю. Исследователи обращают внимание на сходство юнгианских «архетипов» с «элементарными мыслями» Бастиана, «первобытными образами» Буркхарда [7, p. 312] «архаическими остатками» Фрейда и т. п. Недостаточно ясно определена и связь архетипов с различными формами сознания. К. Г. Юнг архетипы рассматривает в их соотношении с инстинктами, бессознательным, символами, образами и считает их, в общем, элементами психической структуры [1, с. 110].

Сам Юнг утверждает, что концепция архетипа исходит из факта схожести мотивов мифов, волшебных сказок, снов, бредовых видений. Их окрашенность эмоциональными и чувственными красками производит на нас большое впечатление. От архетипов следует отличать схожие мотивы и образы, которые называются архетипическими идеями. Они восходят к архетипам, но не тождественны с ними. Сам**и** же архетипы являются некоей непредставимой, пред-существующей формой, рассматриваемой как часть наследуемой структуры психики, могущей спонтанно проявляться где угодно и когда угодно. Вследствие своей инстинктивной природы архетип лежит в основе эмоционально-чувственного комплекса и разделяет его автономию [9, p. 411].

По мнению Юнга, неверно считать архетип разновидностью бессознательной идеи. Он становится видим только тогда, когда оформлен соответствующим содержанием. В нем он сравним с кристаллической решеткой, которая сама по себе не имеет материального существования и соответствует лишь определенному способу соединения молекул. Аналогично этому и архетип также пуст и чисто формален, он есть лишь возможностью репрезентации <бессознательного>, которая дана априорно. Вследствие невыразимости архетипа в сознании его необходимо назвать «психоидом».

Архетипы реальны, они выступают априорными структурными формами содержательного сознания. Как атрибуты инстинкта, они имеют нечто от его динамической природы и обладают, следовательно, определенной энергией [9, p. 380]. Основаность архетипов на инстинктивных предпосылках делает невозможным их обоснование или изгнание с помощью разума. Они выступают как коллективные представления [9, p. 386].

Архетип – это нечто большее, чем сознательное представление, он формирует такие мотивы, которые могут варьироваться, изменяться в очень большой степени в деталях без потери основных черт [10, p. 67-68]. Архетипические формы –

это не только статические модели, это динамические факторы, манифестирующие себя в импульсах, спонтанно, так же, как и инстинкты [10, p. 75].

Таким образом, архетип, по Юнгу, это априорная структура, которая кристаллизуется посредством синтеза вокруг себя определенного материала. Именно врожденность архетипа и близость к инстинкту обусловливают факт уникальной схожести различных мотивов, схем и сюжетов, пронизывающих всю мировую культуру на протяжении тысячелетий. Следует отметить, что мы не можем отрицать наличие определенных врожденных структур, в том числе и категориального, т. е. всеобще-универсального типа. Однако дальше декларации о том, что архетипы, манифестируемые через различные идеи и образы, врожденны, К. Г Юнг не идет. Более того, его стиль размышления, близкий к беллетристике, произвольные параллели, устанавливаемые между фиксируемыми в снах и мифах образами, удаляет решение проблемы врожденности архетипов от ее научного осмысления.

Категории предельных оснований в отличие от архетипа имеют ясно выражаемое содержание безотносительно к организуемому материалу. Осмысление жизни, смерти и бессмертия <– это> неоспоримый признак человека как разумного существа. Однако наряду с рефлексивными формами мироосмысления в контексте конечности бытия человека в мире в составе мировоззрения и культурного сознания легко обнаруживаются скрытые формы представленности данных инвариантов самосознания.

Ближайшей формой их явленности в составе общественного сознания является такая спецификация, которая может быть названа кодами КПО. Среди вариантов кодирования КПО в ходе сокращения вариантов и обобщения наиболее устойчивых можно назвать *эротический*, *алиментарный* и *социально-производственный* коды. Каждый из них преломляет через себя КПО таким образом, что они начинают выступать в предметной форме, связанной с символизмом, аллегориями, шифрами и т. д. [4].

Так, образ змеи может связываться как с положительной, так и с отрицательной семантикой. Первая может выражаться посредством системы понятий, группирующихся вокруг КПО «*жизнь*» (здоровье, врачевание и т. п.), вторая – вокруг КПО «*смерть*» (вредительство, опасность, месть и т. п.). При этом широта культурного поля данного символа включает в сферу своего влияния и те КПО, которые являются продолжением базисных категорий и выражают <утверждение> жизни через преодоление смерти. Здесь в силу вступают названные выше коды мировоззренческого сознания, и змея в их контексте становится фаллическим символом (*эротический* код), вокруг которого сосредоточивается смысловое содержание греха, чувственности, соблазна, искушения; символом рождения (тотем), плодородия и т. д. (*растительный* код), а также выражением мудрости, осмотрительности, ума и опеки как наиболее ценимых качеств, способствующих лучшей жизненной ориентации [8, p. 1462].

Таким образом, категории предельных оснований образуют структурирующую основу материализованных форм жизненной ориентации и проявляют свое влияние в них опосредованно, требуя для своего обнаружения определенной теоретической реконструкции. Возникает вопрос, нельзя ли при помощи подобной теоретической реконструкции обратиться к архетипным образам и при обнаружении в них подобных структурообразующих начал попытаться определить и лежащие в их основе архетипы как унаследованные от нашего прошлого инстинктивнообразные, но уже социализированные, формы жизненной ориентации?

Отметим, что К. Г Юнг, следуя основным направлениям исследований, заданным 3. Фрейдом, обращается к анализу эротизма (сексуальности) и проблемы смерти в различных контекстах. Однако при исследовании собственно архетипических образов

их фундаментальность по отношению к этим образам не фиксируется. Тем не менее при внимательном рассмотрении в архетипических образах и фигурах можно выявить КПО в их различных формах проявления, зависящих от функциональности или предметности образа, его места в более широкой структуре и других обстоятельств.

Так, в приводимом в глоссарии книги списке фигур снов обращают на себя внимание такие фигуры, связь которых с КПО не вызывает сомнений. К ним относятся фигуры «кровь», «убийца отца (фантазия)», «рыба» (Христос), «рыцарь», «змея», «скорлупа» и др.

Отчетливая связь с КПО обнаруживается и при обращении собственно к архетипам. Так, архетип «Я», являющийся центральным архетипом порядка, тотальности, личности, выражает момент самосознательной себетождественности субъекта […[, связанной со структурированием мира вокруг него […]. Отсюда <идет> символика «Я» как круга, *мандалы* [9, p. 415, 418]. Внутренняя часть личности фиксируется архетипом «тени» как суммы всех личностных и коллективных элементов. Она персонифицирует все, что субъект отказывается признать в себе и что выражено в худших чертах <его> характера и т. п.

Архетип «анима» в отличие от прямой связи предыдущих архетипов с КПО «*жизнь*» переводит идею жизненности на иной уровень, кодируя его в *эротическом* коде как проявление бессознательного начала противоположного пола в человеке. Архетип «мудрец» связан с жизнью духовной, социальной, отражает ценность знания подлинного бытия, скрываемого за хаосом жизни. Архетип «матери» прямо выражает КПО «*рождение*», символизируется и персонифицируется в бесконечно разнообразных мифологических образах, ритуалах и персонажах. Архетип «рыба» (частный случай – Христос) репрезентирует КПО *бессмертия* через возрождение.

Следует сказать, что К. Г Юнг не игнорирует КПО как таковые, но рассматривает их структурообразующую и формирующую по отношению к архетипам и архетипическим образам функцию только как вспомогательную. С помощью КПО он истолковывает некоторые неясные моменты психической жизни, проявляющиеся в снах, однако главное внимание уделяет попыткам установить прямые соответствия между образами и персонажами. При отрицании факта их психологической наследуемости репродуцирование тех или иных форм и образов требует какого-то объяснения. Это объяснение не выходит за рамки простой констатации факта совпадения, допустим, образа в сновидении с образом, <изображенном> на старинной гравюре. В то же время К. Г. Юнгом высказываются и некоторые важные мысли, могущие пролить свет на <истоки совпадения> этих образов.

Исходя из представлений о тождественности процессов эволюции телесной организации человека и его психики, имеющих свою историю развития и включающих в себя в свернутом виде весь прошедший путь, Юнг отмечает, что психолог не может обойтись без «сравнительной анатомии психики» как истории развития «психе». Бессознательное и предисторическое развитие «психе» первого человека, близкое к этому же явлению у животных, формирует фундамент нашего мышления [10, p. 67]. Это «психе» не тождественно сознанию, оно проявляет себя в таких возобновляемых у каждого человека реакциях и импульсах, которые основаны на заранее сформированной и всегда готовой к действию инстинктивной системе.

По Юнгу, мыслительные формы, универсальные жесты, позы и т. п. следуют модели, установленной задолго до того, как человек развил в себе рефлексивное сознание [Ibid., p. 76]. Инстинкты и архетипы вместе образуют бессознательное. Отличие инстинктов от архетипов заключается в том, что собственно инстинкт – это физиологическая необходимость, ощущаемая через органы чувств. Но проявление этих

чувств часто приобретает форму фантазий, выражающихся в символических образах. Именно эти манифестации Юнг и называет архетипами, поскольку в отличие от инстинктов физиологического плана их наследственная передача исключена [Ibid., p. 69].

Аргументация в пользу существования аналогии между сохранением в ставшем организме фаз его предшествующего развития и такими же процессами сбережения стадий развития души («психе») в общем-то не вызывает возражений и идет еще к идеям Гегеля. Однако нельзя считать научным обращение к религиозно-мистическим параллелям снов и неверно, как нам представляется, видеть факт универсальности образов <только лишь> в свете их совпадения. Эти проблемы Юнг решает весьма упрощенно, показывая, например, что открытие бензольного кольца было связано с видением во сне змеи, кусающей свой хвост, а сам факт такого совпадения относит к разряду вводимого им представления о явлении синхронии.

Последнее понятие обозначает значимые совпадения и эквивалентности. Такие совпадения не имеют каузальной связи и происходят либо тогда, когда внутренне воспринятые события (сны, предчувствия и т. п.) находят очевидное соответствие и исполняются, либо тогда, когда идентичные мысли или сны протекают одновременно в разных местах. При утверждении, что сознание филогенетически и онтогенетически является вторичным феноменом [9, p. 381], в таком подходе Юнга можно найти и позитивное содержание, которое попытались использовать в своих исследованиях естествоиспытатели [6] и которое получило нейтральную оценку в некоторых статьях советских философов [5].

В то же время трудно согласиться с тем, что архетипы, будучи инстинктивными тенденциями, маркированными импульсами, сходными с теми, что побуждают птиц строить гнезда или муравьев – колонии, могут быть основанием для формирования научных понятий и теорий. Обращение к подсознанию, бессознательному и инстинктивному как основанию формирования концептуальных основ науки делает ее лишь выражением социализированных инстинктивных форм, лишает специфики рационального осмысления мира. Наряду с этим, при условии, что выводы о совпадении образов в снах с образами, зафиксированными визуально в истории развития сознания (науки, религии и т. п.), не будут рассматриваться как проявления потусторонних сил, следует более внимательно рассмотреть механизм воспроизведения в индивидуальном сознании тех мотивов и сюжетов, которые имеют безусловные аналоги в материализованной духовной культуре.

<Анализируя сны> своих пациентов, К. Г Юнг отмечает, что для него сон, в отличие от понимания его 3. Фрейдом, – это не «фасад», за которым скрыто утаиваемое от сознания значение. «Архаические следы» бессознательного не являются отжившими слепками, напротив, они принадлежат нашему актуальному бытию. Наиболее ярким примером сновидений в их связи с мировыми символами Юнг считает сны несовершеннолетней девочки, оформлявшей свои сновидения как сказки в виде буклета и подарившей его своему отцу. Отец, будучи в недоумении, обратился к Юнгу за разъяснениями. Основными мотивами этих снов были следующие.

1. Рогатый змей убивает животных. Приходит бог из четырех углов и возрождает этих животных. 2. Восхождение на небеса, где отмечается праздник, нисхождение в ад, где ангелы творят добрые дела. 3. Рой маленьких животных пугает сновидицу, одно из них увеличивается в размерах и пожирает ее. 4. Мышь как бы проходит через червей, змей, рыб и людей. 5. Капля воды возникает и поглощается ветвями дерева. 6. Плохой мальчик бросает грязные комья земли во всех, кто проходит мимо, и делает их тем самым плохими. 7. Пьяная женщина падает в воду, выходит оттуда обновленной и трезвой. 8. Люди атакуются муравьями. Сновидица в панике

бросается в реку. 9. Пустыня на Луне, в которую сновидица погружается так глубоко, что достигает ада. 10. Девочка видит светящийся шар, от которого исходят испарения. Приходит человек и убивает ее. 11. Девочке снится, что она опасно больна. Птицы покрывают ее полностью. 12. Рой насекомых покрывает небо, кроме одной звезды, которая падает на сновидицу.

Обращаясь к анализу этих сновидений, К. Г Юнг сразу же отвергает возможности какого-либо внешнего заимствования. Сны этой умершей вскоре девочки имели, по словам Юнга, философский характер. Первый сон, считает он, является выражением имеющей хождение в христианстве идеи о том, что в конце времен все вещи будут восстановлены Искупителем в их первоначальном виде. Важной является также и идея о победе Христа над темными силами, что выразилось во сне в виде борьбы с монстром. Незаимствованность сна связана, по мнению Юнга, с идеей четверичности, о которой в средних слоях буржуазного общества вообще ничего не знают.

Второй сон истолковывается как реверсия принятых ценностей, в которых языческие танцы происходят в раю, а деяния ангелов в аду. Где мог, вопрошает Юнг, найти ребенок такое революционное представление об относительности ценностей, достойное гения Ницше? Четвертый сон связывается со стадиями развития живого на Земле, пятый – с возникновением мира, а в целом, подводит итог Юнг, девять из двенадцати снов находятся под влиянием идеи *деструкции* и *реставрации* [10, pp. 70-76].

Выводы, которые делает К. Г Юнг из анализа снов, сводятся к тому, что он видит в них проявление фундаментальных философско-мировоззренческих ориентиров, делающих их вариациями на тему *жизни*, *смерти* и *воскресения*.

Сам Юнг испытал при ознакомлении со снами «ужас» именно вследствие несоответствия их возрасту сновидицы. Они вызвали у него старую мысль в духе афоризма «короткий сон» и убедили в том, что неведомое приближение смерти бросает тень предчувствия на жизнь и сны жертвы в духе «ver sacrum vovendum» (зарока весеннего жертвоприношения). Истоки подобных снов видятся Юнгу в коллективном бессознательном, поскольку черты коллективного мышления являются врожденными. Сходство снов девочки с научениями, получаемыми конфирмантами в разных странах, связывается им с тем, что она была на грани полового созревания и смерти одновременно. Сходство инициационных процедур у разных народов объясняется той же причиной.

Таким образом, в качестве фундаментальных смысложизненных ориентиров, понимаемых как коллективные бессознательные явления, К. Г Юнг понимает определенные жизненные полюса (*рождения* и *смерти* и их вариаций). Казалось бы, при признании факта врожденности поведенческих форм животных, связанных с продолжением рода и с умиранием, логично обратиться к специально-научному анализу инстинктивных форм человека, затемненных, социализированными структурами его психики. Однако такого шага психолог Юнг не делает. Он обращается к поверхностному анализу религиозных мотивов, переводя проблему КПО в иррациональную область. У него происходит весьма пагубный методологический разрыв между признанием факта врожденности определенных психических структур, связанных с жизненной ориентацией, и тем, как подаются читателю факты поразительных совпадений мотивов, образов и сюжетов мировоззренческого и культурного сознания в контексте рассуждений о жизни после смерти. Очевидно, что архетипы и категории предельных оснований должны рассматриваться как различные теоретические выражения константных моментов ориентации человека в мире и осмысления им своего места в нем с точки зрения понимания и экспликации в культурно-мировоззренческих структурах представлений о жизни, смерти и бессмертии на разных их уровнях и в разных формах проявления.

Литература

1. **Аверинцев С. С.** Архетипы // **Мифы** народов мира – Т. 1 – М.: Сов. энц., 1982 – сс. 110-111.
2. **Кирилюк А.** Категориите на пределните основания като универсалии на културата // **Философска** мисъл – Българското Философското Дружество. Единия центр за философия и социология и Института по философия «Акад. Тодор Павлов» – София, 1987 – Год. XLIII – Кн. 8 – сс. 69-73 (см. это изд., статья III.3).
3, Кирилюк А. С. Мировоззренческие универсалии и структура текста // **Анализ** знаковых систем. История логики и методологии науки. Тезисы докладов IX Всесоюзного совещания «Логика и методология науки» (Харьков, октябрь 1986 г.) – К.: Наук. думка, 1986 – 148 с. – сс. 71-73 (см. это изд., ст. III.2).
4. **Кирилюк А. С.** Философия – култура – светоглед / М. Бъчваров, А. Кирилюк // **Проблеми** на културата ; ред кол.: Елит Николов (главен ред.) [и др.] – Комитет на культура, Науч-изсл. Ин-т по культура при Комитет на культ. и БАН – София, 1986 – Год. 9 – № 6 – сс. 3-16 (см. это изд., статья III.1)
5. Орфеев Ю. В. Парапсихология: наука или магия? / Ю. В. Орфеев, А. И. Панченко // **Вопросы** философии – 1986 – № 12 – сс. 116-128.
6. Паули В. Влияние архетипических представлений на формирование естественнонаучных теорий у Кеплера // **Паули В.** Физические очерки – М.: Наука, 1975 – 276 с. – сс. 131-175.
7. Eliade M. Myht, 19th and 20th Centures // **Dictionary** of' History of Ideas – Vol. III – N. Y.: Monthly Review Press, 1964 – p. 312.
8. **Jobes G**. Dictionary of Mythology, Folklore and Symbols – N. Y.: Scarecrow Press, 1962 – 1759 p.
9. **Jung C. G**. Memories, Dreams, Reflections – N. Y.: Random House, 1974 – 583 p.
10. **Jung C. G.** Man and Symbols / Carl Gustav Jung, M.-L. von Franz – N.Y.: Doubleday, 1972 – 320 p.

АРХЕТИПИ І КАТЕГОРІЇ ГРАНИЧНИХ ПІДСТАВ

Типологічний аналіз психологічних і логічних явищ дозволяє виявити різні рівні статичних і динамічних структуроутворюючих механізмів, що говорить про наявність у духовній сфері деяких універсальних компонентів (на кшталт «тип», «схема», «мотив», «інваріант», «стереотип», «архетип» тощо). Особливо часто використовується останній з названих термінів, причому без чіткого визначення його змісту і належного критичного ставлення до юнгівського джерела його запозичення (існує, щоправда, і не пов'язане з юнгіанством поняття архетипу). У статті розглядається зв'язок архетипів із «світоглядними універсаліями» або «категоріями граничних підстав» (КГП). Суть їх полягає у тому, що вони концентрують і виражають в експлікованій формі такі фундаментальні полюси людського життя, як народження і смерть, а також культурно-історичні форми розуміння безсмертя. Сам Юнг, на відміну від поширеного сучасного прямого ототожнення «архетипу» з будь-якими образами, символами або алегоріями (приміром, «архетип Дороги»), вважав, що він є таким само порожнім і чисто формальним, як і решітка кристала, котра сама по собі не має матеріального існування. Категорії граничних підстав на відміну від архетипу мають ясно виражений зміст безвідносно до організовуваного ними матеріалу. При уважному розгляді в основі архетипі можна виявити КГП у різних формах їхнього прояву. Виходячи з уявлень про тотожність процесів еволюції тілесної організації людини та її психіки, що мають свою історію розвитку і включають до себе у згорнутому вигляді весь минулий шлях, Юнг відзначає, що психолог не може обійтися без «порівняльної анатомії психіки» як історії розвитку «психе». Несвідоме і передісторичний розвиток «психе» першої людини формує фундамент нашого мислення. Це «психе» не тотожне свідомості, воно виявляє себе у таких відновлюваних у кожної людини реакціях та імпульсах, які засновані на заздалегідь сформованої і завжди готової до дії інстинктивній системі. За Юнгом, розумові форми, універсальні жести, пози і т. п. слідують моделі, встановленої задовго до того, як людина розвинула у собі рефлексивну свідомість. Інстинкти і архетипи разом утворюють несвідоме. Відмінність інстинктів від архетипів полягає у тому, що власне інстинкт – це фізіологічна необхідність, яка відчувається через органи почуттів. Але прояв цих почуттів часто набуває форми фантазій, що виражаються у специфічних символічних образах, таких як «Самість», «Тінь», «Риба» «Анімус та Аніма» тощо. Саме ці маніфестації Юнг і називає архетипами. Слід зауважити, що Юнг, здійснюючи розбір снів своєї маленької пацієнтки на предмет їхньої

архетипної складової, прямо і поняттєво чітко використовує КГП (народження, життя, смерть та безсмертя) в якості інструменту цього аналізу. Проте у Юнга спостерігається згубний методологічний розрив між визнанням факту вродженості певних психічних структур, пов'язаних з життєвою орієнтацією, і тим, як подаються читачеві поверхневі та досить сумнівні щодо їхньої переконливості приклади разючих збігів мотивів, образів і сюжетів світоглядної і культурної свідомості у контексті міркувань про життя після смерті. Очевидно, що архетипи і категорії граничних підстав повинні розглядатися як різні теоретичні вирази константних моментів орієнтації людини в світі і осмислення нею свого місця в ньому.
***Ключові слова**: архетипи, інстинкти, категорії граничних підстав (життя-смерть-воскресіння), К.Г. Юнг.*

ARCHETYPES AND CATEGORIES OF ULTIMATE BASES

The article discusses the relationship of archetypes with the «categories of ultimate bases» (CUB). The essence of the latter lies in the fact that they concentrate and express in an explicit form such fundamental poles of human life as birth, death, and the cultural and historical understanding of immortality. An authentic (Jungian) understanding of an archetype consists in defining it by the analogy with a crystal lattice, which in itself has no material existence, and like it, the archetype is also empty and purely formal. CUB, in contrast to the archetype, have a clearly expressed content without regard to the material that is structured by these categories. A close examination in archetypal images and figures reveals CUB in their various forms of manifestation. Jung himself understands collective unconscious phenomena as certain life poles (birth and death). Archetypes and CUB should be considered as various theoretical expressions of the constant moments of a person's orientation in the world and understanding of his own place in it from the point of view of understanding and explication of cultural, philosophical structures of ideas about life, death and immortality at different levels and in different forms of their manifestations.
***Keywords**: archetype, instincts, categories of ultimate bases (life-death-resurrection), C. G. Jung*

References

1. **Averintsev S. S.** (1982) *Arhetipy`* [*Archetypes*] // **Mify`** narodov mira – T. 1 – *Sov. e`ncz*, M. – pp. 110-111.
2. **Kirilyuk A. S.** (1987) *Kategoriite na predelnite osnovaniya kato universalii na kulturata* [*Categories of ultimate bases as universals of culture*] // **Filosofska** misl – Blgarskoto Filosofskoto Druzhestvo. Ediniya centr za filosofiya i sociologiya i Instituta po filosofiya – God. XLIII – Kn. 8 – Sofiya – pp. 69-73 (see this book, art. III.3).
3. **Kirilyuk A. S.** (1986) *Mirovozzrencheskie universalii i struktura teksta* [*Worldview universals and text structure*] // **Analiz** znakovyh sistem. Istoriya logiki i metodologii nauki. Tez. Dokl. IX Vses. soveshaniya «Logika i metodologiya nauki» (Harkov, oktyabr 1986 g.) – *Naukova dumka*, Kyïv – 148 p. – pp. 71-73 (see this book, art. III.2).
4. **Kirilyuk A. S**. (1986) *Filosofiya – kultura – svetogled* [*Philosophy – culture – worldview*] / M. Bchvarov, A. Kirilyuk // **Problemi** na kulturata ; red kol.: Elit Nikolov (glaven red.) [i dr.] – Komitet na kultura, Nauchno-izsledov. In-t po kultura pri Komitet na kult. i BAN – God. 9 – № 6 – Sofiya – pp. 3-16 (see this book, art. III.1)
5. **Orfeev Yu. V**. (1986) *Parapsihologiya: nauka ili magiya?* [*Parapsychology: science or magic?]* / Yu. V. Orfeev, A. I. Panchenko // **Voprosy**` Filosofii – № 12 – pp. 116-128.
6. **Pauli V.** (1975) *Vliyanie arhetipicheskih predstavlenij na formirovanie estestvennonauchnyh teorij u* Keplera [*The influence of archetypal ideas on the formation of natural science theories by Kepler]* // **Pauli V.** Fizicheskie ocherki – *Nauka*, M. – 276 p. – pp. 131-175.
7. Eliade M. (1964) Myht, 19th and 20th Centures // **Dictionary** of' History of Ideas – Vol. III – *Monthly Review Press*, N. Y. – p. 312.
8. **Jobes G**. (1962) Dictionary of Mythology, Folklore and Symbols – *Scarecrow Press*, N. Y. – 1759 p.
9. **Jung C. G**. (1974) Memories, Dreams, Reflections – *Random House*, N. Y. – 583 p.
10. **Jung C. G.** (1972) Man and Symbols / Carl Gustav Jung & Marie-Luise von Franz – *Doubleday*, N.Y. – 320 p.

«COGITO ERGO SUM»: ТЕОЛОГО-ЕКЗИСТЕНЦІАЛЬНА ІНТЕРПРЕТАЦІЯ

УДК 14; 17(034); 101.8; 1 (091); 130.2; 159.923.2; 165.74; 168
Доповідь **(частково): В. І. Шинкарук і екзистенційно-світоглядні аспекти філософії Нового часу – Науково-практична конференція «Буття людини у сучасному світі: творча спадщина В. І. Шинкарука та сьогодення» – Товариство «Знання» України, Інститут філософії НАН України – (Київ, 18-19 квітня 2012 р.)**
Публікація**: Δόξα/Докса: зб. наукових праць з філософії та філології – Вип. 10 – Стратегії інтерпретації тексту: методи і межі їх застосування – відп. за випуск Н. А. Іванова-Георгієвська, В. С. Левченко – ОНУ ім. І. І. Мечникова; Од. гуманітарна традиція – Одеса, 2006 – сс. 167-173.**

Загально визнано, що головною відмінною рисою філософії Нового часу є зміна предмету філософії через висування на передній план проблеми пізнаванності світу. У такому ж гносеологічному ключі інтерпретується й знамените картезіанське «Cogito». Але проблеми життя, смерті і безсмертя людини для філософії не можуть бути менш значимими, ніж проблеми пізнання. Саме тому навіть у суто гносеологічних системах філософського знання завжди можна виявити екзистенціальну проблематику, сконцентровану у «вічних» філософських питаннях про сенс існування людини, її життя, смерть та безсмертя. Кожна світоглядна система відтворює у своєму складі конкретно-історичні типи осмислення людиною свого кінця і «пограничності». У підсумку це осмислення виростає у ключове питання про життєві перспективи і призначення людини у світі. Через це будь-яка домінуюча у дану епоху філософська тематика може і повинна аналізуватися, окрім інших, також в екзистенціальному та світоглядному контекстах. Іншими словами, якщо філософія – це теоретичний компонент світогляду (В. І. Шинкарук), то та чи інша філософська система створюється зовсім не у світоглядному «вакуумі», і це дає підстави аргументам на користь можливої екзистенціальної інтерпретації картезіанського «Cogito». Якщо ми в тезі «Мислю, отже, існую», зробимо акцент не на «мислю», а на «існую», то на перший план вийде не гносеологічна або методологічна тематика, а проблема існування, котра є центральною не для «гносеологів», а для «екзистенціалістів». Звернення до міркувань самого Декарта показує, що у цьому постулаті він акцентував не на пізнанні, а на існуванні, інакше він написав би «Мислю, отже пізнаю», або «Мислю – дізнаюсь істини» тощо. Він розгортає цю ідею, стверджуючи надалі, що для того, щоб мислити, треба існувати. Звідси можна впевнено виснувати, що у формулі Картезія центральне значення має не гносеологічна (пізнавально-методологічна), а екзистенціальна проблематика (проблема існування людини). Але оскільки безсумнівним залишається все-таки сам факт сумніву, то гносеолого-методологічна проблематика скептичного ґатунку тут не відкидається. Більш того, Декарт через «Cogito» знаходить докази буття Бога, а від них йде до обґрунтування безсмертя душі. Таким чином, картезіанський умовивід стосовно існування «Я» з першою посилкою цілком ментального кшталту не є підставою для розуміння буття як чогось похідного від мислення. Існування у Декарта розуміється зовсім не як фізичне існування тілесної істоти. Через це базова формула набуває вигляду «Я мислю, отже, існую (як безсмертна духовна істота)». Втім, було б неправильно вважати, що Декарт свідомо висував екзистенціальну проблематику на перший план. Для нього вона була передумовою вірного пізнання світу.
Ключові слова: *філософія Нового часу, Декарт, гносеологія, екзистенціалізм, Cogito, безсмертя душі, душа і тіло, філософське розуміння Бога.*

Загальна філософська думка майже одностайно вважає, що головною відмінною рисою філософії Нового часу є зміна предмету філософії через висування на передній план проблеми пізнаванності світу. В такому ж гносеологічному ключі визначаються й головні риси побудованих у ту пору філософських теорій. Якщо взяти будь-яке довідкове видання, то ми дізнаємося, що, наприклад, Дж. Локк першим сформулював задачу дослідження походження та обсягу людського знання, всебічно обґрунтував положення про досвідне його <джерело>, категорично заперечуючи теорію природжених ідей тощо. Про інші, не гносеологічні його твори взагалі, як правило, не згадують, мовчазно припускаючи, що зовсім не ними визначається сутність філософської системи даного мислителя.

Теж саме можна сказати і стосовно інших мислителів того періоду. Взагалі, вважається, що XVII-XVIII ст. ст. – це сторіччя розуму, зародження позитивної науки, віки декартівського раціоналізму й розсудкового класицизму. Через це й знамените картезіанське «Cogito» зазвичай інтерпретується як засадничий принцип європейського раціоналізму.

Слід зазначити, що в історико-філософській літературі Нового часу тим або іншим способом світоглядна тематика філософських систем епохи згадується. Але вона розглядається як щось таке, що не вписується в загальноприйняті інтерпретації цієї філософії, як деякий «супровідний» фон, що не впливає на традиційно визначену гносеологічну сутність цієї філософії.

Проте в чому причина подібної інтерпретації новочасової філософії? Якій критерій кладеться в основу подібної кваліфікації її представників? Чи є гносеологічна проблематика насправді провідною для цього періоду і хто це визначає? Не торкаючись докладно цих питань, в статті буде зроблена спроба спростування монополії гносеолого-методологічної та обґрунтування теологічної та екзистенціальної інтерпретації картезіанського «Cogito». Це і буде її *метою***.**

Серед аргументів на користь моєї думки з цього приводу в першу чергу наведу загальнотеоретичні міркування, які мають з'ясувати специфіку репрезентації екзистенціальних проблем у гносеологічно орієнтованих системах. Почнемо з тези про те, що філософи Нового часу не могли ігнорувати екзістенціально-філософську проблематику, тому що вона і **са**ме вона складає специфіку і сутність філософського знання. Якщо саме питання про сенс життя людини, про її життя, смерть та безсмертя є «вічними» філософськими питаннями, то неможливо припустити, коли хоча б одна філософська школа чи система їх цілком ігнорувала. Відносно філософії Нового часу це втілюється в апріорну аксіому «Проблеми життя, смерті і безсмертя людини не можуть бути менш значимими, ніж проблеми пізнання».

Другий аргумент на користь неодмінної наявності у гносеологічно орієнтованих філософських ученнях екзистенціальної проблематики апелює до категорій «людина» і «світ». Вони криють у собі широкий комплекс проблем, зв'язаних не тільки з відношенням людини до світу, але й з усвідомленням скінченності людини. Місце людини в світі багато в чому, якщо не в усьому, визначається тими елементами, що пов'язані з процесуальними і часовими параметрами людського існування. З цього випливає, що відношення людини до світу – це відношення мінливої, такої, що змінюється, істоти, котра є <конечною> за своєю природою.

Саме з цієї причини навіть у досить «затеоретизованих» системах філософського знання завжди можна виявити смисложиттєву, «екзістенціально-філософську» проблематику, сконцентровану в так званих «вічних» філософських питаннях: «У чому сенс людського існування?», «Який смисл є людині що-небудь починати робить у цьому світі, якщо вона смертна?» тощо.

Тобто, людина у своєму світовідношенні обмежена певними природними границями власного індивідуального існування, і тому, ставлячи питання про те, як вона має будувати своє відношення до світу, хай і теоретико-гносеологічне, людина не може не враховувати цієї важливої обставини.

Відповідно, будь-яка світоглядна система відтворює у своєму складі конкретно-історичні типи осмислення людиною свого кінця і «пограничності». У підсумку це осмислення виростає у ключове питання про життєві перспективи і призначення людини у світі. Через це будь-яка домінуюча в дану епоху філософська тематика може і повинна аналізуватися, окрім інших, в екзистенціальному та світоглядному контекстах. Якщо філософія – це теоретичний компонент світогляду (В. І. Шинкарук),

то та чи інша філософська система даної епохи не може не включати до себе екзистенціальну проблематику, іноді значною мірою завуальовану домінуючої у дану епоху акцентом на предметі філософії.

Наприклад, космоцентризм античної філософії проблему смерті і безсмертя людини переводив у площину зв'язку Людини та Космосу, теоцентризм середньовічної філософії – у площину зв'язку Бога і Людини. Логічно припустити, що загальна гносеологічна спрямованість філософії Нового часу не уникла постановки «вічних філософських проблем» *життя*, *смерті* і *безсмертя* людини. Іншими словами, будь-яка філософська система явно чи неявно, але неодмінно містить у собі екзистенціальні проблеми, і на цій підставі може розглядатися насамперед як система екзистенціального самоусвідомлення людини.

Очевидним є те, що будь-яка філософська система створюється зовсім не у світоглядному «вакуумі», і це дає підстави вважати, що, незважаючи на завуальованість світоглядно-екзистенціального змісту даних філософських систем переважними на даний період часу питаннями, далекими на перший погляд від проблем філософського осмислення конечності людського існування, цей <світоглядно-екзистенціальний зміст> у даних «абстрактних» системах обов'язково існує. Все це – так би мовити «зовнішні» аргументи на користь можливої екзистенціальної інтерпретації картезіанського «Cogito».

Враховуючи сказане, надалі розглянемо можливість нетрадиційної інтерпретації картезіанського «*Cogito ergo sum*», виходячи з «внутрішніх» обставин, включно із смисловим контекстом, в якому цей постулат був висловлений в масиві цілісного авторського тексту.

У літературі це твердження часто інтерпретується насамперед у *гносеологічному* плані. Так, В. В. Соколов пише, що хоча теза «Я мислю, отже, існую», за переконанням Декарта, гранично достовірна, задачі науки та філософії можуть бути виконані лише за умови пояснення зовнішнього світу, *пізнання* якого здійснюється в *істинах* тільки більш-менш ймовірних» (тут і далі виділено мною – О. К.) [6, с. 34].

Але ці ключові положення філософії Декарта можуть бути проінтерпретовані з інших, відмінних позицій. Якщо ми в тезі «Мислю, отже, існую», зробимо акцент не на «*мислю*», а на «*існую*», то на перший план вийде не гносеологічна або методологічна тематика, а *проблема існування*. І ця проблема є центральною не для «гносеологів», а для «екзистенціалістів», котрі саме від слова «існування» і одержали свою назву. Тобто, якщо і є аргумент, що підтверджує сам факт *існування* людини, те це той аргумент, який обґрунтовує існування через мислення, а не навпаки.

На думку Декарта, почуття нас іноді обманюють, і «будь-яке уявлення, що ми маємо в стані, коли ми не спимо, може з'явитися нам і в сні, не будучи дійсністю». Тому він надалі заявляє, що він «негайно звернув увагу на те, що в той самий час, коли я схилявся до думки про ілюзорність усього на світі, було необхідно, щоб я сам, котрий у такий спосіб міркує, *дійсно існував*» [4 , сс. 268-269].

Розглянемо цей уривок детальніше. На що звертає увагу Декарт – на «мислю» або на «існую»? Безсумнівно, для Декарта важливіше друге. Адже він пише, що вже схиляючись «до думки про ілюзорність усього на світі», йому було необхідно, щоб він сам, «що розмірковує у такий спосіб», *дійсно існував*. Іншими словами, важливіше дійсне існування самої людини, що мислить про світ, тоді як сам світ може бути поставлений під знак питання як або існуючий, або неіснуючий. Тим більше не можна інтерпретувати цей уривок як гносеологічно

спрямований, інакше Декарт написав би «Мислю, отже пізнаю», або «Мислю – дізнаюсь істини» тощо.

Цей вивід підкріплюється подальшими міркуваннями Декарта, котрий пише: «Потім я розглянув, що взагалі потрібно для того, щоб те або інше положення було істинним і вірогідним; тому що, знайшовши одне положення вірогідно істинним, я повинен був також знати, у чому полягає ця вірогідність. І, помітивши, що в істині положення "Я мислю, отже, я існую" мене переконує єдино ясне представлення, що *для мислення треба існувати*, я зробив висновок, що можна взяти за загальне правило наступне: все, що уявляється нами цілком ясно і чітко є істинним. Однак деякі труднощі полягають у правильному розрізненні того, що саме ми здатні уявляти собі цілком чітко» [4, с. 269]. Як бачимо, сам Декарт указує, що *для того, щоб мислити, треба існувати*.

Іншими словами, перед тим, як почати яке-небудь міркування, пізнання, вивчення, людина повинна існувати. Звідси випливає, що не гносеологічна (*пізнавально-методологічна*), а екзистенціальна проблема (*проблема існування людини*) має у формулі Картезія явно центральне значення. Але оскільки безсумнівним залишається все-таки сам факт сумніву, то гносеолого-методологічна проблематика скептичного ґатунку тут не відкидається.

Куди ж заводять Декарта подальші міркування? Він пише, що з тієї причини, що він сумнівається, то виходить, що *його буття* не є цілком досконалим. Отож, виходить, є щось більш довершене?

Він став шукати, звідкіля він придбав здатність мислити про що-небудь більш досконале, чим є він сам, і отут, як він сам говорить, він «зрозумів із всією очевидністю, що це повинно прийти від чого-небудь по природі дійсно більш досконалого» [Тамо ж].

Декарт далі говорить наступне: « ...Неприйнятно припускати, щоб більш досконале було наслідком менш досконалого...» [Тамо ж]. Йому залишалося тільки стверджувати, що ця ідея була вкладена в нього Тим, чия природа досконаліша за його природу і Хто поєднує в собі всі досконалості, доступні для його уяви – «одним словом, Богом».

Надалі йдуть положення, котрі ясно свідчать, що «*існування*» для Декарта виступає більш важливим принципом, ніж «*пізнання*». Він пише, що оскільки він *знає* деякі досконалості, яких сам не має, то він не є єдиною істотою, що володіє буттям (*існуванням*), і що «з необхідністю повинна бути деяка інша істота, більш досконала, ніж я». [4, с. 270]. <Цим> Декарт через «Cogito» підійшов до аргументації на користь *існування Бога*.

<Отже>, суто когнітивний постулат (знання) веде ще й до обґрунтування існування вищої істоти, Бога. Переробляючи у відповідності до цього базову формулу мислителя, можна сказати «Я мислю (вищу досконалість), отже, ця вища досконалість (Бог) існує». Через очевидність *мислення* як такого та його змісту Декарт, таким чином, приходить до очевидності *існування* не тільки людської особистості, але й Творця.

Від обґрунтування *буття Бога* Декарт переходить до обґрунтування *безсмертя душі.* Тіло людини смертне, душа ж її відмінна від душ тварин, бо вона безсмертна.

Картезій пише: «Потім я описав розумну душу і показав, що її ніяк не можна отримати з властивостей матерії, як все інше, про що я говорив, але що вона повинна бути особливим чином створена, і недостатньо, щоб вона розташовувалась у людському тілі, як керманич на своєму кораблі, тільки хіба для того, щоб рухати

його члени; необхідно, щоб вона була тісніше з'єднана і зв'язана з тілом, щоб збудити почуття і бажання, подібні нашим, і в такий спосіб створити дійсну людину» [4, с. 284].

З даного уривку ми бачимо, що душа – це не просто та складова людини, що приводить до руху члени його тіла. Адже з того, що всі рухи тіла припиняються після смерті і душа залишає його, «не можна ще зробити висновок, що ці рухи зроблені душею». На цій підставі цього можна дійти лише того висновку, «що якась одна причина зробила тіло нездатним до руху і що з тієї ж причини душа його залишила» [2, с. 424]. Душа повинна бути спеціально створена Богом, і тільки міцно з'єднана з тілом, вона «створює справжню людину».

Декарт, інакше кажучи, розрізняє існування людини як єдності тіла і душі (*природне існування людини як соматичної істоти з живим тілом*), та існування людини за визначенням, як автентичної людини, тобто істоти, що не редукується до самої тільки фізичної діяльності, але є ще істотою насправді духовною (*духовне існування людини як людини*).

Ті ж, хто заперечує цю найважливішу роль душі у формуванні дійсної людини фактично ототожнюють душу людини і душу тварини (душу, яка просто оживляє тіла, тобто, душу таку ж саму, як і в тварин). Ця точка зору помилкова, твердить Декарт, і «…немає нічого, що відхиляло б слабкі уми від прямого шляху чеснот більш далеко, ніж уяви про те, начебто душа тварин має ту ж саму природу, що й наша». Тоді людям нарівні з мухами і мурахами нема ніякого сенсу до чогось прагнути і нема на що сподіватися після смерті. Якщо ж ми визнаємо, що «наші душі відмінні від душ тварин», то буде набагато легше зрозуміти, що наша душа має природу, зовсім незалежну від тіла, і, отже, не може бути піддана смерті одночасно з ним. З цього в Декарта робиться висновок про *безсмертя людської душі* [4, сс. 284-285].

Таким чином, картезіанський умовивід стосовно існування «Я» з першою посилкою цілком ментального кшталту не є підставою для розуміння буття як чогось похідного від мислення. Існування у Декарта розуміється зовсім не як фізичне існування тілесної істоти. Через це базова формула набуває вигляду «Я мислю, отже, існую (як безсмертна духовна істота)».

У відстоюванні цих своїх думок він в іншій своїй роботі звертається до Священного Писання, дорікаючи його невірних тлумачів у неправильному його розумінні. «Що скажуть вони про Святе Письмо, – пише Декарт, з яким не порівняються ніякі інші людські письмена, коли побачать там деякі промови, яких неможливо вірно зрозуміти, якщо не припустити, що вони йдуть якщо не від нечестивців, то принаймні і не від Святого Духу або пророків. Такими є, наприклад, наступні слова у другій главі Еклезіаста «чи не краще їсти та пити і приділяти душі своїй блага від праць своїх? Адже це дається промислом Божим».

І в наступній главі: «Сказав я в серце своєму про синів людських: хай випробує їх Бог і покаже, що вони подібні до тварин. А тому одна смерть у людини й у худобин і однакове їхнє створення: як людина вмирає, так і вони; і ті й інші однаково дихають, і нічого немає в людині більшого, ніж у бидла тощо».

Далі Декарт викликує дуже емоційно: «Чи не подумають наші критики, що Святий Дух учить нас потурати череву і потопати в насолодах і тому, що душа наша не більш безсмертна, ніж душі скотин»? [1, с. 479].

Ще в одній своїй роботі він наполягає на тому, що між тілом і душею немає того зв'язку, якого їм звикли приписувати. Помилково думати, вважає він, що душа дає тілу рух і тепло. Багато хто робить помилку, через яку дотепер важко було «пояснити пристрасті та інші явища, пов'язані з душею.

Помилка полягає в тім, що, бачачи всі мертві тіла позбавленими тепла і навіть рухів, уявляли, начебто відсутність душі і знищило ці рухи і це тепло. Таким чином, безпідставно думали, що наше природне тепло і всі рухи нашого тіла залежать від душі, тоді як треба було думати навпаки, що душа віддаляється після смерті тільки з тієї причини, що це тепло зникає та руйнуються ті органи, що служать для руху тіла» [5, с. 483].

Звичайно, було б неправильно вважати, що Декарт висував екзистенціальну проблематику на перший план. Його насамперед хвилювали, цілком у дусі часу, питання вірного пізнання світу. Це видно з такого його висловлення про роль філософського знання в пізнанні: «Передусім я хотів би з'ясувати, що таке філософія, почавши із найбільш звичайного, а саме з того, що слово філософія позначає заняття мудрістю і що під мудрістю розуміється не тільки блага розумність у справах, але також і досконале знання всього, що може пізнати людина; це ж є тим знанням, яке *спрямовує наше життя*, служить збереженню здоров'я, а також відкриттям у всіх мистецтвах (arts).

А щоб воно стало таким, його необхідно треба бути вивести з перших причин так, щоб той, хто намагається опанувати ним (а це і виходить, власне, філософствувати), починав з дослідження цих перших причин, іменованих першоосновами [3, с. 301]. Тобто, і тут своєрідна тематики «*філософії життя*» у Картезія зберігається: філософія через правильну організацію пізнання забезпечує нам життя, здоров'я, естетичне, через мистецтво, світосприйняття.

Так, почавши з обґрунтування безсумнівного й очевидного з метою виявлення первинного, вихідного, безпідставного знання, Декарт у підсумку підійшов до обґрунтування земного *існування* людини і посмертного *безсмертя* її душі. Тут явно представлені ключові екзістенціально-світоглядні питання, що повели Декарта далеко вбік від чисто гносеологічної тематики й «чистої» методології.

Прав тому був Ю.Н. Солонин, коли говорив про недостатність розуміння Декарта лише в одній типовій фразі: «Декарт, родоначальник сучасного раціоналізму, мислитель XVII століття». Цією стандартною фразою – пише Ю. Н. Солонин, «…нічого не сказано або виражена занадто заяложена думка: кожна людина, велика вона чи мала у своїх справах, є дитям свого часу. У банальному змісті цього топоса вщух первинний істотний смисл» [7, с. 505]. І цей смисл полягає в тому, що Рене Декарт був живою, життєрадісною людиною, якого проблеми пізнання світу хвилювали лише через загальнолюдські проблеми *життя*, *смерті* і *безсмертя*.

Висновок. Екзістенціально-світоглядні питання у Декарта ставляться і вирішуються у контексті його головної аргументації на користь безсумнівного знання, з якого варто виходити у всякому пізнанні – самоочевидності положення «Я мислю, отже, я існую». Разом з тим традиційна інтерпретація цього фундаментального положення не бере до уваги ті контекстуальні смисли декартівських робіт, де він акцентує саме на моменті «*існування*» (екзистенції), а не «*мислення*».

Мислення, що фіксує саме себе, служить підтвердженням життя того, хто дану думку мислить. І в цьому – важливий аргумент на користь екзистенціальної інтерпретації винесеного у заголовок статті славетного постулату Декарта. Разом з тим існування людини Декарт розуміє як існування істоти, безсмертної духом. Водночас мислення як самоочевидність служить ще й аргументом на користь існування вищої істоти, що стоїть не тільки понад людськими тілом і душею, але й певним чином і над її духом, втілюючи в тринітарності божественної сутності Святість Духу, відмінного від духу людського. Для здійснення акту мислення треба існувати, але існувати як духовна істота.

З такої інтерпретації Декарта стає ясним, що зовсім не всяка розумова діяльність може вважатись власно мисленням, з чого виходить, що не всяке творіння Боже може сподіватися не тільки на вічне існування, але й на існування, гідне людини. Той, хто використовує мисленнєві процеси як просту операціональну знаряддєву (хай і не фізичну) діяльність заради досягнення прагматичних результатів, не тільки не може вважатися розумною істотою, що мислить – під сумнів ставиться сам факт його існування, бодай він в цьому житті і розкошує, а не бідує, активно та у різні способи подразнює свої рецептори задоволення, а не страждання, але наскільки він, за Декартом, далекий від істини, думаючи «хто-хто, а ось я дійсно живу».

Література

1. **Декарт Р.** Замечания на некую программу… Объяснение человеческого ума, или разумной души… // **Декарт Р**. Сочинения в 2-х т. – Т. 1 – М.: Мысль, 1989 – 654 с. – сс. 461-480 (Философское наследие. Серия – Т. 106).
2. **Декарт Р.** Описание человеческого тела. Об образовании животного // **Декарт Р.** Соч. в 2-х т. – Т. 1 – М.: Мысль, 1989 – 654 с. – сс. 423-460 (Филос. насл. Сер. – Т. 106).
3. **Декарт Р**. Первоначала философии // **Декарт Р.** Соч. в 2-х т. – Т. 1 – М.: Мысль, 1989 – 654 с. – – сс. 297-422 (Филос. насл. Сер. – Т. 106)
4. **Декарт Р.** Рассуждение о методе... // **Декарт Р.** Соч. в 2-х т. – Т. 1 – М.: Мысль, 1989 – 654 с. – сс. 250-296 (Филос. насл. Сер. – Т. 106).
5. **Декарт Р.** Страсти души // **Декарт Р**. Соч. в 2-х т. – Т. 1 – М.: Мысль, 1989 – 654 с. – сс. 481-572 (Филос. насл. Сер. – Т. 106).
6. **Соколов В.В.** Философия духа и материи Р. Декарта // **Декарт Р.** Соч. в 2-х т. – Т. 1 – М.: Мысль, 1989 – 654 с. – сс. 3-76 (Филос. насл. Серия – Т. 106).
7. **Солонин Ю.Н**. Декарт: образ философа в образе эпохи. (Послесловие) // В кн.: **Фишер К**. История Новой философии. Декарт: Его жизнь, сочинения и учение. – СПб.: Мифрил, 1994 – 560 с. – сс. 503-523.

«COGITO ERGO SUM»: THEOLOGICAL-EXISTENTIAL INTERPRETATION

Almost all philosophers recognized that the New Age philosophy begins to come down to the problem of the cognoscibility of the world. In the same epistemological vein, the famous Cartesian «cogito» is also interpreted. But the problems of life, death, and immortality of man cannot be less significant than the problems of cognition. That is why even in epistemological systems we can find the «eternal» philosophical questions about a meaning of human existence, or about a senses of life, death and immortality. Any philosophical theory in one or another way deals with the problem of life and death and «borderline» life situations, reflecting on life prospects and the place of man in the world. In other words, any philosophy as a theoretical component of a worldview (V.I. Shinkaruk) cannot escape from worldview issues. Thus, any philosophy has some existential and worldview contexts. Therefore, Descartes's philosophy, including his famous dictum «cogito ergo sum», also has such an existential context. In the thesis «I think, therefore, I exist», the main content is not «I think», but «exist». That is, Descartes is not talking about knowledge, but about existence. This topic is not developed by« epistemologists», but by «existentialists». If Descartes had in mind cognition, then he would have said, «I think, therefore I know». In order to think, one must exist, Descartes tells us. Moreover, Descartes with the help of «Cogito» finds evidence of the existence of God, and from these proofs he goes on to substantiate the immortality of the soul. However, the existence he understood not as the physical existence of a bodily being. So, his basic formula takes the form «I think, therefore, I exist (as an immortal spiritual being)». However, it would be wrong to believe that Descartes gave priority to existential problems. Existential questions, the problem of human existence for Descartes was just a prerequisite for a correct explanation of how we know the world.

***Keywords**: philosophy of the New Age, Descartes, epistemology, existentialism, cogito, immortality of the soul, soul and body, philosophical understanding of God.*

References

1. **Descartes R**. (1989) *Zamechaniya na nekuyu programmu…* [*Remarques sur un certain programme... Une explication de l'esprit humain, ou âme rationnelle*] // **Dekart R.** Sochineniya v 2-kh t. – T. 1 – *My`sl`, M.* – 654 p. – pp. 461-480 (Filosofskoe nasledie. Seriya – T. 106).
2. **Descartes R.** (1989) *Opisanie chelovecheskogo tela. Ob obrazovanii zhivotnogo* [*La description du corps humain. De la formation de l'animal*] // **Dekart** R. Sochineniya v 2-kh t. – T. 1. – *My`sl`, M.* – 654 p. – pp. 423-460 (Filosofskoe nasledie. Seriya – T. 106).
3. **Descartes R.** (1989) *Pervonachala filosofii* [*Principia Philosophiae*] // **Dekart R.** Sochineniya v 2-kh t. – T. 1 – *My`sl`*, M. – 654 p. – pp. 297-422 – (Filos. nasledie; T. 106)
4. **Descartes R.** (1989) *Rassuzhdenie o metode...* [*Discours de la méthode*] // **Dekart R.** Sochineniya v 2-kh t. – T. 1 – *My`sl` M.* – 654 p. – pp. 250-296 (Filosofskoe nasledie. Seriya – T. 106).
5. **Descartes R.** *(1989) Strasti dushi* [*Les Passions de l'âme*] // **Dekart R.** Sochineniya v 2-kh t. – T. 1 – *My`sl`, M.* – 654 p. – pp. 481-572 (Filosofskoe nasledie. Seriya – T. 106).
6. **Sokolov V. V.** (1989) *Filosofiya dukha i materii R.Dekarta* [*Philosophy of Spirit and Matter by R. Descartes*] // **Dekart R.** Sochineniya v 2-kh t. – T. 1 – *My`sl`, M.* – 654 p. – pp. 3-76 (Filosofskoe nasledie. Seriya – T. 106).
7. **Solonin Yu. N.** (1994) *Dekart: obraz filosofa v obraze e`pokhi (Posleslovie)* [*Descartes: the image of the philosopher in the image of the era. (Afterword)*] // V kn.: **Fisher K.** Istoriya Novoj filosofii. Dekart: Ego zhizn`, sochineniya i uchenie – *Mifril,* SPb – 560 p. – pp. 503-523

«COGITO ERGO SUM»: ТЕОЛОГО-ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНАЯ ИНТЕРПРЕТАЦИЯ

Общепризнанно, что главной отличительной чертой философии Нового времени является изменение предмета философии, который начинает сводиться к проблеме познаваемости мира. В таком же гносеологическом ключе интерпретируется и знаменитое картезианское «Cogito». Но для философии проблемы жизни, смерти и бессмертия человека не могут быть менее значимыми, чем проблемы познания. Именно поэтому даже в чисто гносеологических системах философского знания всегда можно найти экзистенциальную проблематику, сконцентрированную в «вечных» философских вопросах о смысле человеческого существования, его жизни, смерти и бессмертии. Любая мировоззренческая система воспроизводит конкретно-исторические типы осмысления человеком своего конца и «пограничности». В итоге это осмысление вырастает в ключевой вопрос о жизненных перспективах и назначения человека в мире. Поэтому любая доминирующая в данную эпоху философская тематика может и должна анализироваться, кроме всего прочего, также и в экзистенциальном и мировоззренческом контекстах. Иными словам, если философия – это теоретический компонент мировоззрения (В.И. Шинкарук), то любая философская система создается вовсе не в мировоззренческом «вакууме», и это усиливает аргументы в пользу возможной экзистенциальной интерпретации картезианского «Cogito». Если мы в тезисе «Мыслю, следовательно, существую» сделаем акцент не на «мыслю», а на «существую», то на первый план действительно выдвинется не гносеологическая или методологическая тематика, а проблема существования, которая является центральной не для «гносеологов», а именно для «экзистенциалистов». Обращение к рассуждениям самого Декарта показывает, что в этом постулате он акцентировал не на познании, а на существовании, иначе он написал бы «Мыслю, следовательно познаю», или «Мыслю, следовательно открываю истины» и др. Далее он разворачивает эту идею, утверждая, что для того, чтобы мыслить, надо существовать. Отсюда можно уверенно заключить, что в формуле Картезия центральное значение имеет не гносеологическая (познавательно-методологическая), а экзистенциальная проблематика (проблема существования человека). Но поскольку несомненным остается все же сам факт сомнения, то гносеолого-методологическая проблематика скептического типа здесь не исключена. Более того, Декарт с помощью «Cogito» находит доказательства бытия Бога, а от них переходит к обоснованию бессмертия души. Таким образом, картезианский умозаключение относительно существования «Я» с первой посылкой вполне ментального толка не является основанием для понимания бытия как чего-то производного от мышления. Существование у Декарта понимается вовсе не как физическое существование телесного существа. Поэтому базовая формула приобретает вид «Я мыслю, следовательно, существую (как бессмертная духовное существо)». Впрочем, было бы неправильно считать, что Декарт сознательно выдвигал экзистенциальную проблематику на первый план. Она для него была лишь предпосылкой адекватного познания мира.

Ключевые слова*: философия Нового времени, Декарт, гносеология, экзистенциализм, Cogito, бессмертие души, душа и тело, философское понимание Бога.*

ІДЕЯ В. ШИНКАРУКА ПРО ТРОЇСТЕ «Я» ТА «НА-МЛІ-ОКА» ДАЗАЙНОВОГО «КОГІТО»

УДК 130.121; 159.923.2; 616.89-008.14
Доповідь 1: **Виступ як перший офіційний опонент на захисті дисертації Карачевцевої Лариси Миколаївни «Філософсько-антропологічне переосмислення проблеми суб'єктивності у пост гайдеґерівському дискурсі», подану на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук до спеціалізованої вченої ради Інституту філософії НАН України за спеціальністю 09.00.04 – філософська антропологія, філософія культури – (Київ, грудень 2013 р.);**
Доповідь 2: **Міжнародна науково-практична конференція «Дев'яті Шинкаруківські читання. Сучасне філософське антропологічне знання в контексті викликів доби» – Товариство Знання України – Інститут філософії НАН України ім. Г. Сковороди (Київ, 18 червня 2013 р.; друга частина – Хмельницький, 18 квітня 2014 р.)**
***Публікація*: Сучасне філософське антропологічне знання в контексті викликів доби: дев'яті Шинкаруківські читання. Мат. Міжн. наук.-пр. конф. 18 квітня 2014 року – Відд. історії, філософії та права НАН України, НАПН України, КНУ ім. Т. Г. Шевченка, НПУ ім. М. Драгоманова, Ін-тут філософії НАНУ ім. Г. Сковороди, Тов. «Знання» України – Хмельницький : Хм. держ. центр науки, інновацій та інформації, 2014 – 270 с. – сс. 55-63.**
***Розширений варіант*: Кирилюк О. Універсалія безсмертя у дискурсі Долі: Г. Сковорода, О. Пушкін, Т. Шевченко, Л. Толстой, М. Кириєнко-Волошин – До 200-річчя Т. Г. Шевченка – НАН України ; Центр Гуманітарної Освіти. Од. Філія – Одеса: ЦГО НАНУ, 2014 – 280 с. – сс. 209-216 (Серія «Універсалії культури і семіотика дискурсу»).**

Ідея Володимира Шинкарука про «троїсте» «Я» виявилась напрочуд співзвучною актуальному для сучасної світової філософії питанню про структуру суб'єктивності. Він вважав, що у нашій суб'єктивності є не одне, а три «Я». Яке ж з них є справжнім? Справжнім є «третє» «Я». Воно діє як Его, яке дає нам досвід безпосереднього відчуття життя (Dasein), маючи пріоритет «вирішального слова» у прийнятті остаточного рішення стосовно взаємовиключних пропозицій двох інших «Я», оскільки воно здатне дистанціюватися як від них, так і від самого себе. Ще одна перевага «третього» «Я» полягає у тому, що воно є «чистим» «Я», яке не має назавжди закріпленого до нього змісту, і з цієї причини це «Я» є відкритим і незавершеним. У свою чергу, така його риса визначає відкритість і незавершеність людини. Ще одна перевага цього «Я» полягає в тому, що воно є центром інтенційної суб'єктивності як такої. Усі ці особливості визначаються специфічним позачасовим статусом «третього» «Я», вираженим через гайдеґерівське понятті «на-млі-ока» (Augenblick, англ. «In No Time»), тобто, воно прив'язане до певного невловимого Δt, якого не можливо схопити, зупинити чи опредметнити. Це визначає динамічну атемпоральность і алокальність даного «Я», що стоїть над минулим, теперішнім і майбутнім часами і не пов'язане з жодною конфігуративною структурою суб'єктивності.
***Ключові слова**: феноменологія, суб'єктивність, інтерсуб'єктивність, інтенціональність, час і свідомість, Cogito, Dasein, «Я», Е. Левінас, В. Шинкарук.*

У академіка Володимира Шинкарука є цікава, але маловідома навіть фахівцям ідея про троїсту суб'єктивність нашого «Я». «Що таке людське „Я"»? – запитує він. У судженнях нашого «Я» про те, що є прекрасним, а що потворним, що це – добро, а це – зло, це – справедливість, а це – несправедливість, в нас виступає суспільство через засвоєні з молоком матері мову та культуру. Але у нас є й друге «Я». Одне говорить «Я мушу», а друге чинить опір – «Я хочу інакше, ніж я мушу». Це «Я» – наша індивідуальність, котре теж має культурну специфіку. Яке ж «Я» з цих двох є нашим дійсним «Я»? – «Жодне» – відповідає В. Шинкарук. У нас є ще третє «Я», котре у полеміці між першим та другим «Я» приймає рішення та діє. Це і є наше справжнє «Я» [3, с. 378].

Ця ідея виявилася напрочуд актуальною та співзвучною чи з не найбільш обговорюваними сучасною філософією питаннями про структуру суб'єктивності, про «смерть суб'єкта» тощо. Проте *проблема* полягає у тому, що нам невідомо,

чим **са**ме обумовлена така специфічна роль цього «третього» «Я», за яким залишаються остаточні рішення та дії і сприйняття або несприйняття «пропозицій» двох перших «Я». Знаходження відповіді на це питання становитиме *завдання* даної статті.

Передумовою вирішення поставленої дослідницької задачі є визнання нашого «третього» «Я», про яке говорив В. І. Шинкарук, відповідним нетрадиційно інтерпретованому декартівському «*Cogito*» та гайдеґерівському «*Dasein*», завдяки чому проблематика даного «Я» сходить у певне цілісне смислове коло, суть якого полягає в обіграванні вічного питання в одну літеру: «Я?» («Я»? Знак запитання. Все).

Однією з конкретизацій цього вічного питання є картезіанське *Cogito ergo sum*, про необхідність автентичної інтерпретації якого я вже мав нагоду висловитися [2]. Провідна думка тієї статті полягала у тому, що у цій картезіанській формулі міститься не просто фіксація самоочевидності свідомості, як зазвичай її тлумачать. Через цю фіксацію здійснюється пряме підтвердження факту існування суб'єкта не тільки в ментально-когнітивному, але й в екзистенційному сенсі. І хоча я тут, фактично, «проспівав чужу пісню як свою» (у вигляді наполягання на екзистенційному змісті *Cogito ergo sum*), оскільки, як виявилося вже після оприлюднення статті, цей мій підхід аж ніяк не є оригінальним, що його, зокрема, розробляли Фр. Розенцвейг, В. Каро, З. Сокулер та інші, тим не менш, вказаний підхід відкриває перспективу розгортання усієї тематики у площині розгляду співвідношення ідеї В. Шинкарука про наше троїсте «Я» вкупі з відомою екзистенційною складовою його теоретичних шукань з так само екзистенційно зрозумілими декартівськім *Cogito* та гайдеґерівським *Dasein*, що і становитиме *мету* даної статті.

Якщо спробувати з'ясувати співвідношення *Cogito* та *Dasein*, то ми побачимо їхню певну ієрархію в їхній смисловій підпорядкованості. Безневинна порожнеча безсвітового бування – це предтеча *Dasein* у вигляді такого буттіювання *Cogito*, яке не має ще ані світу, ані буття-в-світі. Уявимо собі людину, котра, маючи особливі потреби, що ними займається сурдотифлопедагогика, від народження незряча, глуха та від цього німа, втрачає єдиний канал зв'язку зі світом речей – тактильний, а на додаток ще й перестає відчувати власне тіло. Як вона може пере-конатися, що ще не с-конала? Тільки через «Cogito ergo sum».

Коли ми під «субстанційним Ego» розумітимемо цю **са**му людину з особливими потребами, то вона, дійсно не маючи «зв'язків», дійсно «випавши з часового плину», перебуває у такій *теперішності*, котра, ставши для суб'єкта ясною, і постає як чиста «*присутність*», в якій схоплюється чисте буттіювання, чисте «є», оскільки ніяких змін у цьому беззмістовному самоявленні немає. Як на нас, це і є та сама зустріч з Буттям, яке у сущому (світові у часі та просторі) репрезентоване лише як момент, а поза сущим, поза часом, виходить зі свого прихованого у Сущому стану та стає фіксованим у суто феноменологічному – довербальному, дологічному, доопераційно-мисленевому схопленні.

З цього виникає власне *дазайнова Присутність*, котра, схоплюючи саму себе як чисте бування (буттіювання), схоплює й саму сутність Буття. Звідси для людини зі звичайними потребами, залишається тільки один крок до *буття-в-світі-сущого* у гайдеґерівському значенні, де Буття та Ніщо вже стають лише моментами цього сущого світу. Висновок, який з цього можна зробити, полягає у твердженні, що *Dasein* Гайдеґера є нічим іншим, як переформатованим, розвинутим, доповненим і трансформованим *Cogito* Декарта.

Одночасно таким чином схоплене Буття постає як корелят чистої, беззмістовної свідомості, котра схоплює саму себе в самому цьому акті схоплення. Акт схоплення

«Я» власного акту схоплення і є тією чистою суб'єктивністю, корелятом якої є досуще, досвітове (Буття та Ніщо). Слова М. Гайдеґера про те, що «Я мислю» означає «Я мислю дещо» в цьому сенсі виглядає так: «Я мислю» означає «Я мислю дещо», і це «дещо» є «Я». Ця неявна, але реальна саморозрізненість «Я» є запорукою можливості допущення в якості нашого контрагента інших Я і, взагалі, можливості мислити Іншого.

Як на мене, згадане В. Шинкаруком третє «Я» є нічим іншим, як тим *Ego*, у межах якого неможливе формування ніякого досвіду, окрім безпредметного та позачасового внутрішнього досвіду дорефлексивної присутності, почуття життя як чистого бування, невиразний словами смисл якого даний нам феноменологічно, у перед-чуттєво-досвідній зустрічі з Буттям, котре збігається з нашим буванням як буванням цього «Я». Таке «Я» й є трансцендентальною умовою досвіду взагалі. Безпосередня навіть не наближеність, а утягнутість у Буття таким чином зрозумілого *Cogito (Ego)* і є першою причиною пріоритетності «третього» «Я».

Прийнявши таке розуміння *Ego*, ми вийдемо на ті думки, що їх висловлював Е. Левінас, одна з ключових постатей аналізу суб'єктивності в сучасній філософії, погоджуючись та не погоджуючись з ним одночасно. Одна з цих думок полягає у твердженні про незбігання Я з собою, коли суб'єктивність неможливо осягнути без властивого їй ресурсу інакшості, яка не належить царині рефлексівного синтезу (тобто принципово не упредметнюється у феномен): самототожний суб'єкт «потребує Іншого до того, як інакшість з'являється у свідомості під будь-яким іменем» – зазначає дослідниця Е. Левінаса Л. Карачевцева [1, с. 157]

<Отже>, наше «третє» Я має як раз таку «інакшість», котра не належить царині рефлексивного синтезу і принципово не упредметнюється у феномен – як тільки таке упредметнення відбувається, це «Я» «вислизає» з-під самого себе, стаючи вже «четвертим» «Я», а коли і це «Я» зав'язає у предметності, то воно стає вже «Я» п'ятим за рахунком, і так далі. Дану обставину Е. Левінас виразив так: «"Я" здійснюється як внутрішній зсув» [1, с. 159]. Ця здатність нуклеарного «Я» суб'єктивності до втечі від себе, «полюцированого» предметністю, і тому вже такому, що втратило незайманість чистої суб'єктивності, цілком відповідна шелеровському розумінню положення людини в Космосі як такого, де людина завжди стоїть осторонь самої себе, і <це й є,> як на мене, згаданим «ресурсом інакшості» «Я».

Предметна насиченість двох інших «Я» у декотрому сенсі слова жорстко детермінує їх і тим самим звужує «поле для маневру» – ці два «Я» є «прив'язаними» до власної предметної визначеності настільки міцно, що за умов, коли людина пристане спочатку до одного з них, а потім – до іншого, можна буде говорити про розщепленність її свідомості, котра, тим не менш, залишається «Я-свідомістю» даної особистості завдяки саме цьому «третьому» «Я». «Відстороненість» та «безпредметність» «третього» «Я» щодо двох інших є ще однією важливою його особливістю.

Коли Е. Левінас говорить, що «спосіб репрезентації суб'єктивності у свідомості є завжди корелятивним з темою, з репрезентованим теперішнім, з темою, яка знаходиться переді мною, з буттям, яке є феноменом», то тут він, як на мене, змішує два «Я» – одне «Я», вже внутрішньо «зсунуте», те, що завжди, як в'юн з рук, «викараскається» з предметності і, маючи справу з Буттям як таким, з репрезентованим теперішнім, з тут-буттям, є «нетематизованим» *інваріантом* суб'єктивності, і друге «Я», що вже є «корелятивним з темою», є *варіантом* суб'єктивності.

Через це висновок Л. Карачевцевої про те, що «трансцендентальна єдність апперцепції є чисто функціональною єдністю, що належить царині рефлексії, і яка ніяк не впливає на мою заторкнутість чи незаторкнутість присутністю Іншого, який може роззосереджувати мою інтеріорність, ставити під питання мої очевидності,

проблематизувати прийняті мною рішення і змінювати характер моїх дій» [1, с. 158] слід розділити на дві частини – 1) ту, де йдеться про принципову незалежність суб'єкта як «третього Я» не тільки від будь-якого Іншого, а навіть від альтернативних конфігурацій власної суб'єктивності, як от «*my other self*», чи *alter Ego*, тобто, від «орбітальних» щодо центрованого «Я» інших «Я» всередині тотальної суб'єктивності, і ту, 2) де присутність Іншого може «ставити під питання мої очевидності, проблематизувати рішення…» тощо.

За цих обставин Інший просто заступає місце «Я», згадане під номером один, але при цьому все рівно відбувається той «зсув» «Я», про який говорив Е. Левінас: центроване «Я» як самість випрастовується з обійм Іншого навіть і за цих обставин, і дивується, якщо Інший в собі «переміг» його (позірно – начебто до моменту «зсуву») наприклад, у вигляді відчаю «Як я могла?», каяття «Чорт поплутав», сентенцій «Мене начебто підмінили» чи «Я був сам не свій» і таке подібне, тим самим знов набуваючи своєї суверенності (втім, у часі це центроване «Я» її ніколи і не втрачало, бо воно – «позачасове», тоді як відтермінованими у часі можуть бути лише відсторонені оцінки цим «Я» «самого-себе-іншого»).

Ситуацію повної згуби цього «Я» під тиском Іншого, рівнозначну втраті людиною самої себе, залишу поза розглядом, скажу тільки, що у даному випадку мова йде не про пристосовницьку гру певної ролі і не про «конфігуративне Я» О. Тоффлера, а про цілковиту підміну власного центрованого «Я» Іншим. Але навіть за синдрома Кандинського-Клерамбо як у сильному варіанті змін у самосвідомості, коли хворий вважає, що хтось вкладає йому в голову думки, так і у слабому варіанті <цих змін> (як от у «Душечки» А. Чехова, котра перетворювалася за кожного заміжжя, розповідаючи всім, коли була за антрепренером, що театр – це єдине місце, де можна стати освіченим та гуманним, побравшись з торговцем лісом – що нема чого людям праці по театрах вештатись, там нічого доброго немає, а ставши «ветеринаршею» почала всіх переконувати, що у місті немає правильного ветеринарного нагляду) центроване «Я» неодмінно присутнє – або в усвідомленні хворим власної «голови», або в самій здібності «Душечки» кожного разу ототожнювати себе із своїм новим чоловіком, котра, попри все, передбачає наявність певного інваріантного «Я».

Згадуючи приклад В. Шинкарука, ми цю другу частину вислову можемо прив'язати до перших двох «Я», тоді як суверенне «Я» з першої частини – до «Я» третього. Ось чому з Е. Левінасом можна погоджуватися і не погоджуватися. Наше «Я» за суттю є «полі-Я», через що на місці одного з них (<або> перших двох) як *варіанта* суб'єктивності принципово можлива поява Іншого. Втім, у системі суб'єктивності є й таке «ядерне» «Я», котре цього в принципі допустити не може – акт схоплення думкою самого акту схоплення в миті схоплення не розщеплює, а консолідує суб'єкт у таке **со**лідне (solid як фундаментальне, щільне, бездомішкове, суцільне, тверде, ґрунтовне) дорефлексивне *Ego*, котре у цьому протиставлені себе самому собі навіть самого себе «не бачить», тому що у такому *Ego* «cogito» и «cogitare» є актом самооберненого мислення без моменту диференціювання. Мова йде про те «Я», котре як раз уникнуло будь-якої фіксації себе іншим чином, ніж через самого себе як «чистого» буттіювання. Думається, що саме так ми маємо розуміти *Ego* у формулі Декарта.

Коли Л. Карачевцева зауважує, що у Е. Левінаса суб'єкт (subjectum, або підстава) стає субституцію, або відношенням «один-для-іншого» [1, с. 159], то це ще не вся правда. Суб'єкт як підстава стає субституцію, але у випадку автентичного декартівського *Ego* під підстановку Інший тут підпадає не відразу, спочатку цим саморозрізненим і водночас недиференційованим одним постає сам**е** «Я», і тому у цьому випадку ми маємо зміну формулювання «один-для-іншого» на «один-для-себе».

Не буде великим перебільшенням припусти, що вся наша суб'єктивність є дериватом цього «базового», перед-досвідного «Я» з його виходом через самого себе на чисті Буття та Ніщо. Воно, це Я, як чиста позачасова буттєвість, з причин своєї «дозмістовності» постає разом з тим як антипод Буття, як чисте «Ніщо» (що в свій час точно підмітив Ж.-П. Сартр). Це «Я», концентруючи в собі тотожність Буття та Ніщо, має з ними зустріч у їхній взаємодії, через останню переходить до сущого існування, до часовості, наявності та світу як такого. Використовуючи гайдеґерівський термін буття-до-смерті і дещо переіначивши його та змінивши контекст, можна сказати, що притаємнена пам'ять про зустріч з Ніщо у ситуації жаху в рамцях сущого дає «буття-до-смерті», тоді як дорефлексивна, дозмістовно-свідома зустріч з Буттям дає «буття-до-життя». І якщо у повсякденному житті-бутті буття-до-смерті, за М. Гайдеґером, є постійною втечею від неї, то логічно запитати – втечею куди? До життя.

Аргументи з мого боку тут такі. *Буття-до-життя* в межах реалізації закладеного в нас самим Буттям прагнення «бути завжди» (чомусь мало хто замислюється, звідки взялось у всього живого прагнення до самозбереження, до життя? природа його явно не суб'єктивно-довільна) визначає, зрештою, інваріантність опредмечених у різних культурних текстах елементів базисної світоглядної формули «ствердження життя, заперечення смерті, прагнення до безсмертя», хоча само її предметне втілення може суттєво відрізнятися від культури до культури.

Базові фундаментальні життєві смисли (якщо тільки мова йде про людину, а не про ситуативно-чуттєво діючу тварину) довербально відрефлексовуються та та автокомунікативно усвідомлюються: я вчуваю, що хочу їсти, хоча при цьому не завжди кажу сам собі, що непогано було б перекусити, хочу дещо сказати і «знаю», що хочу дещо сказати, хоча інколи сам себе від необережних слів стримую, і таке подібне.

І тут «Я», що «дає собі звіт» у наявності бажання їсти, і саме це об'єктивне та центроване довкола певної «самості» бажання не є тотожним суб'єктивній усвідомленості його факту. Власне суб'єктивністю тут є як раз озвучення в слові життєво визначених бажань. Я можу сказати, що я хочу їсти, але саме це бажання я не визначаю і не можу говорити, що ось я зараз сформую у собі почуття голоду. Центрованим зосередженням такої суб'єктивності є, як на мене, аналізоване тут «третє» «Я».

Наостанок зупинимося на ще одній, вочевидь, головній особливості «третього» «Я», котра визначає його своєрідну «*зверхність*» (рос. «превосходство»), даючи йому можливість визначати остаточне рішення. Йдеться про часові виміри цього «Я» у модусах минулого, теперішнього та майбутнього. Власне розуміння такої особливості нашої суб'єктивності дав у свій час Е. Левінас. За аналізом Л. Карачевцевої, він робить спробу осмислити час як нетемпоральний. Ключовим поняттям тут виступає діа-хронія. Префікс «діа» має значення стрибка, збою.

Тобто, це є своєрідний *через-час*. Він показує, що людина переживає не тільки минуле й майбутнє з огляду на «зараз», не тільки екстатично спрямовується у можливе (як у М. Гайдеґера). Він описує час поза синтезами свідомості: як незапам'ятне минуле й чисте прийдешнє, де виключена можливість спогаду (ретенції) чи прогнозованості (протенції) [1, с. 169].

Найцікавішим моментом тут є оксюморон «нетемпоральний час», котрий насправді схоплює суть справи. Діахронія у значенні «стрибка» «через час» з виключенням як ретенції, так і протенції залишає, втім, відкритим питання про те, як співвідноситься з цією позачасовістю «Я», зокрема, наше «третє» «Я», оскільки з предметно наповненими спогадами про минуле та екстатично «закинутими» через «турботу» у майбутнє іншими «Я» все є більш-менш ясним.

Для знаходження відповіді на це питання звернімося до М. Гайдеґера У 68-му та 76-му параграфах свого «Буття та часу» він пише, що стримане у власній тимчасовості, власне теперішнє ми називаємо «*на-млі-ока*» (рос. «*в-мгновение-ока*»). Цей феномен *на-млі-ока* в принципі не може бути проясненим з «тепер». «Тепер» є часовим феноменом, що належить до часу як до «всередині-часовості». У «тепер» дещо виникає, минає або наявствує. У «*на-млі-ока*» нічого відбутися не може, але як власне «теперішнє» воно обумовлює зустріч з тим, що може бути підручним або наявним «у часі». На відміну від «на-млі-ока», котре є автентичним, власне «теперішнім», неавтентичне «теперішнє» ми називаємо *актуалізацією*. І якщо це останнє *часує* (рос. *временит*) з актуальності, то «на-млі-ока» – навпроти, з власного майбутнього. Присутність у єдності того, що настає, і того, що було (бувшого) *часує* як *актуальність*. Останньою «сьогодні», власне, стає розімкненим, і розмикає його саме «на-млі-ока» – пише М. Гайдеґер.

Зі сказано стає ясним, «над чим» відбувається «стрибок» – не над тим «теперішнім», що розділяє минуле та майбутнє (це «теперішнє» не автентичне, бо воно несе в собі виникнення, наявність та минущість), а над розривом у самому «теперішньому», всередині нього, розімкнутим тим, що Гайдеґер називає «на-млі-ока»[1]. Внаслідок цього виникає «вічна» актуальність, котра є тим позачасовим модусом «третього» «Я», що не зводиться не тільки до минулого чи майбутнього, але й до теперішнього.

Спробуйте шляхом простої інтроспекції «схопити» це «на-млі-ока», як на мене – то Δt, котре, «невловиме», робить і наше «третє» «Я» тим, що постійно «вислизає» з-під самого себе, не маючи прив'язаності до жодного часового виміру. Це – те деяке «самісне» «Я», котре за мить ока уходить від нашого схоплення і разом з тим залишається при нас як спроба цього схоплення.

Ясно, що це «самісне «Я» не можна однозначно звести до запозичених ззовні через інтеріоризацію об'єктивних комунікативних структур, оскільки дане «Я» володіє очевидною автономією та безсумнівною нетотожністю з указаними комунікаціями. Воно не знаходиться ні в минулому, ні в теперішньому, ні в майбутньому, його роль полягає у тому, щоб «обумовити зустріч» з тим, що перебуває у часі. І це дає йому право бути суддею та виносити вердикти відносно тих «Я», котрі перебувають у темпоральності та пропонують варіанти рішень, іноді – протилежних та суперечливих. Дане «Я», окрім того, становить фундаментальну основу нашого буття-в-світі як пере - живання життя через дазайн-присутність «при-всередені-світового-сущого».

Ось чому люди, про яких і сліду не залишилось на цьому світі, для яких ми були «младим, не знайомим племенем», за свого життя мали таку ж саму «зверхність (превосходство) присутності», якою зараз володіємо ми і якою будуть володіти наші нащадки. Цю зверхність добре видно з наївної самовпевненості багатьох людей, котра йде з реальної позачасовості їхнього самісного «Я», коли вони, перебуваючи у примарній впевненості про непорушність такого стану речей, не розуміють, що ця їхня перевага життєвої *дазайнової присутност*і не вічна, хоча через свою позачасовість і видається такою, часуючи з майбутнього, котре триває начебто нескінченно і реалізується у вигляді вже згадуваного буття-до-життя.

На *завершення*, даючи відповідь на поставлене у цій статті проблемне питання про підстави особливої ролі «третього» «Я» в інтерсуб'єктивній взаємодії, зазначимо, що:

1. Пріоритетність «третього» «Я» В. І. Шинкарука щодо двох інших полягає у його перед-досвідній присутності.

2. Особливість «третього» «Я», яка надає йому винятковий статус щодо двох інших «Я», полягає у його здатності дистанціювання як від останніх,

так і, в атемпоральному плані, – від самого себе, що Е. Левінас визначив як «внутрішній зсув» цього «Я».

3. Наступна перевага «третього» «Я» щодо двох інших полягає у тому, що воно є «Я» чистим, «незаплямованим» предметністю, котра, притаманна двом іншим «Я».

4. Ще однією перевагою аналізованого нами «Я» є те, що воно виступає центрованим осередком інтенціональної суб'єктивності як такої.

5. Всі ці особливості визначені специфічним позачасовим статусом «третього» «Я», вираженого у понятті «на-млі-ока», тобто, певного Δt, котре обумовлює його динамічну атемпоральність та алокальність, що стоїть над минулим, теперішнім та майбутнім і не прив'язане до жодної конфігуративної конструкції суб'єктивності.

Примітки

[1] Позачасовість цього «на-млі-ока» (*намліока, навмлівіч, навмліока*) видно не стільки з гайдеґерівського «Augenblick» ('момент' як мигання ока), чи з аналогічного рос. «в-мгновение-ока» (теж «миг» як мигання ока), скільки з англ. «In No Time» 'моментально', буквально «по-за-часом», «у-не-часі», рос. «в-не-времени», тобто, у вічності. Насправді мигання ока триває близько 0,05 секунди, тобто, воно має певний часовий інтервал перебігу, через що розуміння «Augenblick» як дечого позачасового є метафорою>.

Література

1. **Карачевцева Л. М.** Філософсько-антропологічне переосмислення проблеми суб'єктивності в постгайдеґерівському дискурсі // **Дис**. … здобуття наук. ступ. канд. філос. н. – Спец. 09.00.04 – філософська антропологія, філософія культури – К.: Ін-тут філос. НАН України імені Г. С. Сковороди, 2013 – 232 с.
2. **Кирилюк О. С.** «Cogito ergo sum»: теолого-екзистенціальна інтерпретація // **Δόξα/Докса**: зб. наук. праць з філософії та філології – Вип. 10 – Стратегії інтерпретації тексту: методи і межі їх застосування – Одеса: ОНУ ім. І. І. Мечникова; Одеська гуманітарна традиція – 2006 – сс. 167-173 (див. це вид., стаття VI.2).
3. **Шинкарук В. И.** Изменение предмета философии в связи с возникновением современного экспериментального естествознания // **Шинкарук В. І.** Вибрані твори у 3 томах – Т. 1 – К.: Український центр духовної культури, 2003 – 393 с. – сс. 371-390 – (Філософська спадщина України. Серія).

THE IDEA OF V. SHINKARUK ABOUT THE TRIPLE «I» AND THE «AUGENBLICK» («IN NO TIME») OF THE DASEIN`S COGITO

The idea of Vladimir Shinkaruk about the «triple» «I» is surprisingly consonant with the question of the structure of subjectivity, relevant to world philosophy. He believed that in addition to the two «I», which may have opposing judgments, there is also a «third» «I». This «I» is our true «I», that is, it acts as an Ego, which gives us the experience of the direct feeling of our life such as a Dasein. By this the priority of the «third» «I» in relation to the other two «I» is establishing. This «Third» «I» is able to distance itself from both other «I», so from itself. Another advantage of the «third» «I» is that this «I» is a «pure» «I», which has not any content, and for this reason this «I» is constantly opened and uncompleted. In turn, this fact determines openness and incompleteness of man. Another advantage of this «I» is that it is a centre of intentional subjectivity as such. All these features are determined by the specific timeless status of the «third» «I», expressed in the Heidegger`s concept «Augenblick» («In No Time»), that is, in the form of a certain elusive Δt, which cannot be grasped, stopped and identified. This determines the dynamic atemporality and alocality of the given «I», which stands above the past, present and future times and which is not tied to any configuration of subjectivity.

Keywords*: phenomenology, intersubjectivity, intentionality, time and consciousness, Cogito, Dasein, «I», E. Levinas, V. Shinkaruk.*

References

1. **Karachevtseva L. M.** (2013) *Fi`losofs`ko-antropologi`chne pereosmislennya problemi subyektivnosti` v postgajdeg`eri`vs`komu diskursi`* [*Philosophical and anthropological rethinking of the problem of subjectivity in post-Heading discourse*] // **Dis**. … zdobuttya nauk. stup. kand. fi`los. n. – Specz. 09.00.04 – fi`losofs`ka antropologi`ya, fi`losofi`ya kul`turi – *I`n-tut fi`los. NAN Ukrayini*, Kyïv – 232 p.
2. **Kirilyuk O. S.** (2006) *«Cogito ergo sum»: teologo-ekzistenczi`al`na i`nterpretaczi`ya* [*Cogito ergo sum: a theological-existential interpretation*] // **Δόξα/Doksa**: zb. nauk. pracz` z fi`losofi`yi ta fi`lologi`yi – Vip. 10 – Strategi`yi i`nterpretaczi`yi tekstu: metodi i` mezhi` yikh zastosuvannya – *ONU i`m. I`. Mechnikova; Odes`ka*

gumani`tarna tradiczi`ya, Odesa – 404 c. – pp. 167-173 (see this book, art. VI.2)
3. **Shinkaruk V. I.** (2003) Izmenenie predmeta filosofii v svyazi s vozniknoveniem sovremennogo e`ksperimental`nogo estestvoznaniya [*A change in the subject of philosophy in connection with the emergence of modern experimental science*] // **Shinkaruk V. I**. Vibrani` tvori u 3 tomakh – T. 1 – Ukrayins`kij czentr dukhovnoyi kul`turi, Kyïv – 393 p. – pp. 371-390 – (Fi`losofs`ka spadshhina Ukrayini. Seri`ya).

ИДЕЯ В. ШИНКАРУКА О ТРОЙСТВЕННОМ «Я» И «В-МГНОВЕНИЕ-ОКА» ДАЗАЙНОВОГО «КОГИТО»

Идея Владимира Шинкарука о «тройственном» «Я» оказалась удивительно созвучной актуальному для мировой философии вопросу о структуре субъективности. Он считал, что кроме антитетических в своих оценках и стремлениях двух «Я» существует еще и «Я» третье, которое является нашим настоящим «Я», за которым остаются окончательные решения относительно «предложений» двух первых «Я». Это третье «Я» является ничем иным, как тем Ego, в рамках которого невозможно формирование никакого опыта, кроме внутреннего опыта беспредметного и вневременного дорефлексивного присутствия. Это «Я» воплощает в себе непосредственно данное чувство жизни как чистого бывания, невыразимый словами смысл которого дан нам феноменологически, в пред-чувственной и доопытной встрече с Бытием. Такое «Я» является трансцендентальным условием опыта как такового. Непосредственная втянутость в Бытие таким образом понятного третьего «Я» является первой причиной его приоритетности в отношении двух других «Я». Наше «третье» Я принципиально не может насыщаться предметностью, ибо как только это происходит, данное «Я» «ускользает» из-под самого себя, становясь уже «четвертым» «Я», а когда и это «Я» увязает в предметности, то оно становится уже «Я» пятым по счету, и так далее. Данное обстоятельство Э. Левинас выразил так: «"Я" осуществляется как внутренний сдвиг». Наше «Я», по сути, является «поли-Я», из-за чего на месте одного из них (первых двух) как варианта субъективности принципиально возможно появление Другого. Впрочем, в системе субъективности есть и такое «ядерное» «Я», которое этого в принципе допустить не может – акт схватывания мыслью самого акта схватывания в момент схватывания не расщепляет, а консолидирует субъект в такое солидное (solid) дорефлексивное Ego, которое в этом противопоставлении себя самому себе даже самого себя «не видит», потому что в таком Ego «cogito» и «cogitare» является актом самообернутого мышления без какого-либо момента дифференцировки. Речь идет о том «Я», которое как раз избежало любой фиксации себя иначе, чем через самого себя как «чистого» бытийствования. Думается, что именно так мы должны понимать Ego в формуле Декарта. Не будет большим преувеличением допустить, что вся наша субъективность является дериватом этого «базового», доопытного «Я». Это «Я», концентрируя в себе тождество Бытие и Ничто, переходит благодаря этому тождеству к сущему существования, к временению, к наличному миру как таковому. Используя хайдеггеровский термин «бытие-к-смерти» и несколько переиначив его и изменив контекст, можно сказать, что притаенная память о встрече с Ничто в ситуации ужаса в рамках сущего дает «бытие-к-смерти», тогда как дорефлексивная, досодержательная встреча с Бытием дает нам «бытие-к-жизни». И если в повседневном житии-бытии бытие-к-смерти, по М. Хайдеггеру, является постоянным бегством от нее, то логично спросить – бегством куда? К жизни. Очевидно, второй главной особенностью «третьего» «Я» является его своеобразное «превосходство». М.Хайдеггер пишет, что сдержанное в собственной временности, собственно теперешнее, настоящее, мы называем «в-мгновение-ока». Этот феномен «в-мгновение-ока» в принципе не может быть проясненным, исходя из «теперь». «Теперь» как временной феномен относится ко времени как к «внутри-временности». В «теперь» нечто возникает, преходит или наличествует. В «в-мгновение-ока» ничего произойти вообще не может, но как собственно «настоящее» оно обусловливает встречу с тем, что может быть подручным или имеющимся «во времени». В отличие от «в-мгновение-ока», которое является аутентичным, собственно «настоящим», неаутентичное «настоящее» мы называем актуализацией. И если это неаутентичное «настоящее» временит из актуальности, то «в-мгновение-ока» напротив, временит из собственного будущего. «Присутствие» в единстве того, что еще только наступает, и того, что уже было, временит как «актуальность». Благодаря актуальности «сегодня», собственно, становится разомкнутым, но размыкает его именно «в-мгновение-ока» – пишет М. Хайдеггер. Из сказано становится ясным, «над чем» происходит «скачок» в сознании, о котором говорил Левинас – он осуществляется не над тем «настоящим», которое разделяет прошлое и будущее (это «настоящее» неаутентично, ибо оно несет в себе возникновение, наличие и преходимость), а над разрывом внутри самого этого «настоящего», которое оказывается разомкнутым тем, что М. Хайдеггер называет «в-мгновение-ока». Вневременность этого «в-мгновение-ока» видна не столько в хайдеггеровском «Augenblick» ('момент' как мигание глаза),

сколько в англ. «In No Time» 'моментально', буквально «в-не-времени». На самом деле мигание глаза длится около 0,05 секунды, то есть, оно имеет определенный временной интервал продолжительности, и потому понимание «Augenblick» как чего-то вневременного является метафорой. Вследствие этого возникает «вечная» актуальность, которая является тем вневременным модусом «третьего» «Я» и которая не сводится не только к прошлому или будущему, но и к настоящему. Попробуйте путем простой интроспекции «схватить» это «в-мгновение-ока», то есть, то Δt, которое, «неуловимое», делает наше «третье» «Я» тем, что постоянно «ускользает» из-под самого себя, не имея привязанности ни к одному временному измерению. Это то «самостное» «Я», которое в мгновение ока уходит от нашего схватывания и вместе с тем остается при нас как попытка этого схватывания. Ясно, что данное «самостное» «Я» нельзя однозначно свести к заимствованным извне через интериоризацию объективным коммуникативным структурам, поскольку это «Я» обладает очевидной автономией и несомненной нетождественностью с указанными коммуникациями. Оно не находится ни в прошлом, ни в настоящем, ни в будущем времени, его роль заключается в том, чтобы сделать возможной «встречу» с тем, что пребывает во времени. И это дает ему право быть судьей и выносить вердикты в отношении тех «Я», которые находятся в темпоральности и предлагают противоположные варианты решений проблем. Еще одной особенностью данного вневременного «Я» является то, что оно представляет фундаментальную основу нашего бытия-в-мире как переживания жизни через дазайн-присутствие «при-внутри-мировом-сущем». Вот почему люди, от которых и следа не осталось в этом мире, для которых мы были «племенем младым, незнакомым», при жизни имели такое же «превосходство присутствия», которой сейчас обладаем мы и какой будут обладать наши потомки. Проявление этого превосходства хорошо видно в наивной самоуверенности многих людей в незыблемости такого положения вещей, не отдающих себе отчета в том, что это их преимущество жизненного дазайнового присутствия не вечно, хотя оно из-за своей вневременности кажется таковым. В завершение, говоря об основаниях особой роли «третьего» «Я» в интерсубъективных взаимодействиях, отметим, что: 1). Приоритетность «третьего» «Я» по отношению к двум другим заключается в его пред-опытном дазайновом присутствии, проявленном в непосредственном чувстве дления жизни. 2). «Третье» «Я» имеет исключительный статус в отношении двух других «Я» благодаря его способности дистанцирования как от них, так и, в атемпоральном плане – от самого себя, что Э. Левинас определил как «внутренний сдвиг» этого «Я» от «Я», ставшего предметным, до «Я», этой предметностью не отягощенному, что, в принципе, может продолжаться бесконечно, как ничем неограниченная смена самосознания и самоопределения человека – перестав быть одним (потеряв «Я» определенной конфигуративности) человек благодаря этому «третьему» «Я» способен данную конфигуративность (предметное самосознание) заменить другой, не утратив при этом свободное от предметностей «чистое» «Я». Вот почему человек может взглянуть со стороны не только на себя конкретного, но и на то «Я», которое эту конкретность интроспективно созерцает. Такой способностью отстраненной интроспекции, уходящей в бесконечность, обладает именно «третье» «Я». 3). Это свойство «третьего» «Я» определяет следующее его преимущество в отношении двух других «Я» и заключается оно в том, что данное «Я» является «Я» «чистым», «не запятнанным» никакой предметностью, которая, присущая двум другим «Я» и по это причине оно есть «Я» открытое и незавершенное, что, в свою очередь, определяет открытость и незавершенность человека и возможность смены им собственного самосознания (и всей своей сущности). 4). Еще одним преимуществом рассматриваемого нами «Я» является то, что оно выступает центром интенциональной субъективности как таковой. 5). Все эти особенности определены специфическим вневременным статусом «третьего» «Я», выраженным в понятии «в-мгновение-ока», то есть, в виде некоего неуловимого Δt, которого невозможно схватить, остановить и опредметить, что обусловливает динамическую атемпоральность и алокальность данного «Я», стоящего над прошлым, настоящим и будущим и не привязанного ни к одной конфигуративной конструкции предметной субъективности.

***Ключевые слова**: феноменология, интерсубъективность, интенциональность, время и сознание, превосходство дазайнового присутствия, Cogito, Dasein, «Я», Другой, Э. Левинас, В. Шинкарук.*

ДВІ ГЕРМЕНЕВТИКИ ДОЛІ ЛЬВА ТОЛСТОГО (М. КИРИЄНКО-ВОЛОШИН ТА І. БУНІН): ГРАНИЧНО-КАТЕГОРІАЛЬНА СВІТОГЛЯДНА ІНТЕРПРЕТАЦІЯ

УДК 009 1.11:129 + 141.2+128; 1(091)–51
***Доповідь*: Підготовлено до виступу на засіданні герменевтичного семінару товариства «Одеська гуманітарна традиція» на літо 2010 р.**
***Публікація*: Δόξα/Докса: зб. праць з філософії та філології – Вип. 2 (24) – Герменевтика тексту та герменевтика долі – ОНУ; ОГТ – Одеса: Акваторія, 2015 – 130 с. – сс. 157-171.**
***Розширений варіант*: Універсалія безсмертя у дискурсі Долі: Г. Сковорода, О. Пушкін, Т. Шевченко, Л. Толстой, М. Кириєнко-Волошин – До 200-річчя Т. Г. Шевченка – Нац. академія наук України ; Центр Гуманітарної Освіти ; Одеська філія. Півден. наук. центр НАН України ; Од. обл. організація Тов. «Знання» України ; автореф. книги рос. ; резюме англ.; бібліогр. за розд. напр. книги – Одеса: ЦГО НАНУ, 2014 – 280 с. – сс. 158-173 (Серія «Універсалії культури і семіотика дискурсу»)**

Обидві герменевтичні інтерпретації щасливої долі Льва Толстого визнають, що він її не приймав. Їхня відмінність полягає у визначені форм відмови від неї. М. Кирієнко-Волошин вважає, що боріння Толстого з Долею полягало у свідомому прагненні зруйнувати своє «фатальне» благополуччя шляхом створення загроз для життя. За І. Буніним його відмова від прихильної Долі проявилася в ескейпізмі і трансцендуванні. Ми ж бачимо причини повстання Толстого проти своєї «фатальної» удачливості у прагненні до безсмертя, перед яким меркнуть все земні блага – або у вигляді акцентуйованого ствердження життя через подолання загроз для нього, або як прагнення до надіндивідуального «вічного» буття шляхом втечі від світу через втрату особистісності шляхом «розчинення» (трансцендування) в скопищі міріад живих істот, серед маси «простого» народу, чи у Ніщо (Нірвані).
***Ключові слова**: герменевтика долі, життя, смерть, безсмертя (філос.), ескейпізм, трансцендування, Л. Толстой, І. Бунін, М. Кириєнко-Волошин.*

Мета і завдання. При застосуванні різних герменевтичних процедур за умов несхожого розуміння певної Долі (див. зб. статей [4]) відтворення неоднакових її смислів та розбіжне її тлумачення є чимось само собою зрозумілим.[1] Інша епістемологічна ситуація виникає тоді, коли дві і більше герменевтичних інтерпретацій Долі спираються на тотожне бачення предмету розуміння (приміром, Доля розцінюються як дещо необхідне, а не випадкове), мають однакову методику відтворення нових смислів (скажімо, дивинаційну), використовують спільні лексико-семантичні та логіко-категоріальні поля (такі, як «щаслива, славна, прихильна доля», «неприйняття власної щасливої долі» тощо), а також ті ж самі еталонні тексти-інтерпретатори (наприклад, євангелічні передання).

Тому тут постає *проблемне питання* – як можлива герменевтика долі як відмінне (інше) її тлумачення за умов вказаного збігу її розуміння та підходів і з огляду на те, що ще й базова гранично-категоріальна підстава цих герменевтичних процедур відтворення нових смислів даної долі є ідентичною, оскільки, як на нас, всі закінчені тексти культури структуровані базисним категоріально-світоглядним інваріантом «життя – смерть – безсмертя»? [2]

Пошук відповіді на дане питання становить *мету* даної статті, тоді як її *завдання* полягає у тому, щоб на прикладі категоріально, методологічно, лексико-семантично близьких інтерпретацій Долі виявити їхній власне герменевтичний ефект, тобто, розбіжне розуміння однієї конкретної долі. Цим вимогам відповідає герменевтичне виявлення і донесення до нас неявних сенсів долі Льва Толстого, здійснене М. Кириєнко-Волошиним та І. Буніним.

М. Кириєнко-Волошин: «Шукач пригод».[3] Не звертаючись до конкретних фактів біографії Л. Толстого чи до його творів, М. Кириєнко-Волошин [2], застосовуючи «дивинаційний», інтуїтивний, логічно не пояснювальний варіант герменевтики, зазначає, що з аналізу життя людини «поступово проступає спочатку невиразна, потім більш визначена фігура її долі». Розрізняючи життя та долю, він пише, що ця фігура нагадує саму людину, але у перебільшеному розмірі, це немовби наше вічне велике *Я*. Але остаточну завершеність туманній фігурі долі надає смерть. Коли згасає лик живої людини, лик його долі раптом осяюється. Тоді починає жити не людина, а її доля. Отже, якщо посмертне земне життя людини неможливе, то доля даної людини, за автором, подовжує існувати і після її смерті. Смерть він розцінює як «останній удар різця», що завершує лик людини та надає йому трагічної єдності.

Відразу виходячи на світоглядний гранично-категоріальний інваріант тексту-долі («*життя – смерть – безсмертя*»), цей автор розрізняє сприйняття смерті Л. Толстого іншими та її значення для розуміння його самого. Зі смертю Л. Толстого його буття, пише він, не припинилось – у ній для мільйонів тих, хто знав його через слово, немає ні розриву, на закінчення, ні незворотної втрати – для людей він залишається живим та близьким, як і за життя. Безсмертя М. Кириєнко-Волошиним тут розуміється в *інформаційному* коді (слово, пам'ять).

Що стосується самого Л. Толстого, то через його смерть стає зрозумілим протиставлення його життєвих прагнень та його долі: смерть «з трагічною повнотою завершила лик його долі». Ця завершеність полягає не у примиренні основних протиріч його життя, а, навпаки, у владному протиставленні власної упорної волі невблаганній волі Долі. Свідома воля Л. Толстого хотіла розчинення у народі, самовіддачі і жертви до кінця. Судьба ж вела його всупереч усьому до благополуччя та добробуту. Яка страшна Ананке, що являється у вигляді всесвітньої Слави і повноти життєвого щастя! Яка таємнича неможливість загибелі у долі Толстого! – з подивом вигукує М. Кириєнко-Волошин. В історії людства ми не знайдемо нічого подібного. У трагедії Толстого потрясає неможливість загибелі за усієї спраги жертви – пише він далі.

Реконструюючи глибинний універсально-культурний аспект підходу Кириєнка-Волошина до долі Л. Толстого, можна твердити, що він у своїх герменевтичних пошуках сутності долі російського генія застосував один з розширених варіантів базисної світоглядної формули <у вигляді> «*життя – смертельна загроза життю – відведення загрози*». Особливість позиції Л. Толстого, як це бачить М. Кириєнко-Волошин, у даному випадку полягала у тому, що той сам, навмисно, прагнув створити у своєму житті ситуацію *мортальної* небезпеки, кидаючи виклик долі, сповненої благополуччя та добробуту. Натомість вона успішно «нейтралізувала» всі ці його спроби.

У категоріальному визначенні людській Долі М. Кириєнко-Волошин віддає перевагу *необхідності*, оскільки у Долі, як він вважає, немає випадковостей. Тож доля Льва Толстого була, попри всі спроби її змінити, «невблаганною» – він був приречений на її прихильність, хоча й робив спроби змінити цей стан справ. У цій упорній протидії Толстого власній долі приховано глибокий трагізм – зазначає М. Кириєнко-Волошин.

У своїй герменевтичній інтерпретації долі Л. Толстого в якості тексту-еталону цей автор використовує євангелічне передання про третю спокусу дияволом Христа, коли той запропонував Йому для доведення, що Він є Сином Божим, кинутися зі скелі, на що Ісус відповів: «Не спокушай Господа Бога свого!» (Лк., 4.9-12). Чи не було все життя Толстого, задає питання М. Кириєнко-Волошин, тим чудом, від здійснення якого відмовився Христос? Толстой багато разів у житті кидався з даху храму. Все його життя – це невгамована і невситима жага торкнутися землі, <щезнути у ній>, і кожного разу янголи, рятуючи, підхоплювали його. І так відбувається у всіх прагненнях письменника.

Щоб його інтуїтивний метод не виявився «фантазією» (Ф. Шляйєрмахер) [5, с. 156], М. Кириєнко-Волошин звертається якщо не порівняльного методу герменевтики, то до показових прикладів, які як *окреме* мали б підтвердити його *загальне* бачення долі Толстого. Так, бажання Льва Миколайовича залучитися до важкої селянської праці стає йому на користь, зміцнюючи здоров'я, а відмова від маєтку не призводить до бажаного жебрацтва, а, навпаки, позбавляє від турбот та веде до витонченого комфорту. З приводу смертної кари Л. Толстой заявляє, що він хоче, щоб і на його стару шию накинули зашморг, а під час ювілею – що найкращою нагородою йому були б в'язниця та гоніння. Його послідовників переслідують, близьких йому людей арештовують, висилають, а сам він – недоторканий. Він може говорити і писати все, що завгодно – і волос не впаде з його голови. [4] Янголи ніколи не дають йому при падінні «торкнутися ногою каміння», він за будь-що перебуває у кільці безпеки.

Нарешті, він робить останню спробу прорватися крізь це кільце, і потайки, вночі залишає свій дім, щоб зовсім зникнути. В останній раз він кидається з даху собору. Але і тут начальство та рідні невсипно дбають про нього, вся земна куля слідкує за бюлетенями про стан його здоров'я та чекає на останні новини з Астапова, а сам він, помираючи тут, думає, що, нарешті, йому вдалося втекти від світу і ніхто не знає, де він є. Все це свідчить, що в обставинах смерті Л. Толстого занадто багато невідворотного фатуму – виснує Кириєнко-Волошин.

У підсумку він хоче з'ясувати, що ж саме могло викликати такі важкі стосунки Толстого з власною долею? Те, що коло безпеки не було розімкнене для Толстого і самою смертю, вказує, що причина цього була у ньому самому. Вона полягала у його ставленні до таємниці зла на землі, яке виражено у толстовському вченні про непротивлення.

Зло Толстой розумів вкрай просто, він вірив, що є якийсь один засіб проти нього, і якщо люди домовляться між собою цей засіб застосувати, то зло зникне. Формула всесвітнього зцілення від зла проста: не противитися злу, и воно тебе не торкнеться, і Лев Толстой провів її у своєму житті послідовно і до кінця. І жах полягає у тому, що все здійснилося буквально. Як тільки він припинив противитися злому, то довкола нього відразу замкнулося коло благополуччя та безпеки. Чим можна пояснити цей не християнський, а чисто магічний ефект, схожий з третьою спокусою Христа? – запитує М. Кириєнко-Волошин.

Причину такої фатально щасливої долі цей автор вбачає в однобічному розумінні слів «не протився злу». Якщо я перестаю противитися злому, то тим створюю безпеку лише для себе, але разом з тим замикаюсь у егоїстичному самовдосконаленні. Я позбавляю себе досвіду земного життя, можливості необхідних слабкостей та падінь, які одні вчать нас прощенню, розумінню та прийняттю світу. Не чинячи опору злу, я начебто хірургічно відділяю зло від себе і тим порушую глибоченну істину, викриту Христом, що ми тут на землі зовсім не для того, щоб відкинути зло, а для того, щоб перетворити, просвітити, врятувати його через прийняття в себе і освячення собою. Толстой не зрозумів сенсу зла на землі і не зміг розкрити його таємниці, і тому збулося з ним за словом Писання: «Янголам Своїм заповідає про Тебе берегти Тебе...» (Лк., 4.10).

Таким чином, якщо знову звернутися до базисної світоглядної формули, то причину спасіння Л. Толстого у всіх випадках виникнення смертельної загрози для життя (а це і щасливий порятунок від ведмедиці на полюванні, і війни, на яких він не загинув) полягала, за М. Кириєнко-Волошиним, у тому, що Л. Толстой відмовився від активної боротьби з небезпеками, і вони сам**і** відступили.

Тобто, відмова від *агресивного* опору смертельним небезпекам, його заперечення (*табуювання*) й визначило, врешті-решт, перемогу над цими загрозами, хоча сам Толстой активно діяв всупереч своїй долі з тим, щоб їх «штучно» викликати. Парадокс полягав

у тому, що, уникаючи активної боротьби зі злом, він нейтралізував його та всі ті смертельні грізьби, що з ним пов'язані, але потім прагнув ризиковані для життя ситуації активно відтворити.

Отже, зміст Долі Л. Толстого, виявлений через герменевтичні процедури Кириєнко-Волошиним, <зводиться до того>, що його доля ґрунтувалась на неповній базисній формулі «*народження – життя (у добробуті, славі і щасті)*», і Л. Толстой, попри ті реальні загрози, що час від часу траплялися у його житті, волів ввести у цю форму елемент, що випав – «*смертельна загроза життю*», і іноді це набувало вигляду демонстративного прагнення до публічної смерті через страту на шибениці чи дивного бажання жорстоких переслідувань себе з боку влади.

Іван Бунін: «Трансцендуючий ескейпіст». На відміну від М. Кириєнка-Волошина, І. Бунін у своїй книзі «Звільнення Толстого» широко використовує цитати письменника – іноді вони, без будь-яких коментарів інтерпретатора, йдуть цілими сторінками. Немає у І. Буніна явного протиставлення життя і долі Л. Толстого, хоча, навівши «періодизації» його життя, визначені самим Л. Толстим, автор готує ґрунт для узагальнюючих висновків у межах такого ж <самого, як у Волошина>, «дивинаційного» розуміння життя письменника на підставі концепту Долі.

Л. Толстой ділив час свого життя на чотири періоди та, в іншому варіанті, на три «фазиси». Перший період, до чотирнадцяти років, він вважав «чудним», «безвинним», «поетичним». Потім йде двадцятирічний «жахливий» період «служіння розпусті та хтивості». Наступні вісімнадцять років, присвячених родині, були роками моральними, оскільки це було «непорочне» життя задля здобуття літературної слави й родинного статку. Нарешті, четвертий період – це період духовного народження, очищення від всіх пороків минулих літ.

«Фазис» свого життя, з 14-ти до 34-х років, Л. Толстой пов'язував з відомими людськими пристрастями – їжа, випивка, жінки, полювання – «і життя повне!». За цим наступив «фазис» служіння людям, просвітництва та благодійності, а потім – «фазис» прагнення до «чистоти божої» з метою релігійного служіння людям. Тут Л. Толстой наводить стару індуську мудрість, за якою життя має два напрямки – «Виходу» та «Повернення». На першому з них людина відчуває себе окремішньою істотою, тимчасовим тілесним буттям, на другому починається життя не тільки для себе, але й для людей, коли спрага *брати* змінюється на бажання *давати*. Тепер індивідуальне *Я* зливається з *Єдиним Життям* і починається духовне існування людини.

Отже, Л. Толстой у визначенні етапів свого життя визнав, що безхмарний та..безвинний період дитинства поступається місцем активній культивації всіх базисних життєвих функцій – *аліментарної* та *агресивної* (*їжа, питво, полювання*), <а також> детабуйованої *еротичної* (*розпуста, жінки*). Потім наступає фаза, де домінує прагнення досягти соціально значущих параметрів життя – сімейного статку (*вітальна* категорія) та слави (*інформаційний* код).

Нарешті, егоїстичне служіння для себе змінюється на релігійне служіння людям через духовне *народження* (категорія *генетиву*). Як бачимо, Л. Толстой ніде не згадує про екзистенційні «пограничні» ситуації свого життя, а їх було чимало, і тому базисна світоглядна формула у нього репрезентована у вигляді помирання у старій своїй вітальній якості і народження у новій. Щоправда, є одна версія повного функціонування формули «*життя – смерть – безсмертя*», згадувана Л. Толстим у зв'язку зі східним вченням. Мова йде про те, що за наших часів отримало назву «трансперсональної свідомості», коли людина відчуває, що вона виходить («трансцендує») за межі» свого конечного *Я*,

зливаючись з речами, живими істотами, Всесвітом або, взагалі, з деяким *Началом* (ясно, що началом «вічним»), котре письменник називає «Єдиним Життям» чи «Всім-Ніщо»

Саме на цей варіант життєвої саморефлексії Л. Толстого спирається у своїх герменевтичних пошуках сутності толстовської долі І. Бунін. Для цього він використовує один з творів Л. Толстого, «Казаки, де молодий юнкер, на природі, над Тереком, відчув себе не людиною чи московським дворянином, не чиїмось другом, а таким собі комаром чи оленем, яких багато було довкола нього. Це прагнення Л. Толстого до втрати особистої Я-окремішності через розчинення у безлічі безликих істот і таємна радість від такої втрати є, за І. Буніним, основною толстовською рисою [1, с. 43].

Зрозуміло, що індивідуальне *Я* (особистість) при цьому знищується, але натомість, знеособлене, воно через таке трансцендування подовжує існувати у певній надіндивідуальній тотальній загальності. [5] Це добре розумів і сам Л. Толстой. «Мій дух живе і буде жити» – твердив він. Йому ж казали, що це вже буде не його дух. «Ось і добре, що до того, що залишиться після мене, не домішуватиметься особистість. Особистість – це те, що заважає моїй Душі злитися з Усім». Він і померти хотів таємно, як помирають в природі безособистісні звірі та птахи, просто розчиняючись в ній – адже ніхто не бачив цих вільних істот мертвими [1, сс. 19-20].

У втраті індивідуального *Я*, у позбавленні залежності від тіла, причинності, простору і часу Л. Толстой вбачав, як вважає Іван Бунін, шлях *звільнення* для себе. І можливим це стає лише через смерть. «Пора прокинутися, тобто, померти» – наводить він його красномовні слова [1, с. 20]. Звільнення через смерть – це позбавлення духу від матеріальних одеж, возз'єднання тимчасового *Я* з вічним *Я*.

Першим кроком до цього був його своєрідний акт «ескейпізму». Перед тим, як залишити назавжди свій дім, Л. Толстой зауважив, що він робить те, що й всі старі його віку – залишає мирське життя, щоб прожити на самоті останні дні для знаходження згоди із своїм сумлінням. Він мріяв оселитися у помісті старшої дочки Тетяни Львівни, там, де його ніхто не знає – тоді він міг би спокійно жебракувати під селянськими вікнами, випрошуючи шматка хліба [1, с. 49], або стати юродивим, щоб нічим не дорожити у житті. І. Бунін порівнює Л. Толстого у цих його прагненнях з біблійним Іовом, котрий все мав, але відразу все втратив [1, сс. 49-50)]. «Я кочуся під гору до смерті» – писав Л. Толстой, але я не хочу смерті і люблю безсмертя. Я люблю своє життя – родину, господарство, мистецтво. Але як мені спастися?» [1, с. 53]. І. Бунін тлумачить ці його слова як прагнення врятуватися через втрату як й Іов, усього, окрім душі.

Тут І. Бунін, як і М. Кириєнко-Волошин, теж згадує євангелічне передання про спокусу Ісуса Христа дияволом, котрий пропонував йому за «падіння» через поклоніння йому «всі царства світу і славу їх». Л. Толстой теж не цінує земних благ. Розмірковуючи у «Сповіді» про досягнення шаленого багатства і великої слави, він запитує «Що з того? Що потім?» Найбільш завітною художньою ідеєю Л. Толстого, як вважає І. Бунін, було показати мізерність усього земного, хибну цінність будь-якого «високого» соціального статусу [1, с. 44].

За І. Буніним, зі смертю Л. Толстого о 6.05 сьомого листопада 1910 року на станції Астапово закінчився великий людський подвиг, незвичайна за силою, тривалістю і важкістю боротьба за «звільнення», перехід від «Бування у Вічне». У термінах буддизму цим здійснився «шлях у життя», словами Євангелія, Л. Толстой, обминувши «широкі брами, що ведуть до загибелі» і якими багато хто йде, увійшов у «тісні ворота, що ведуть у життя» [1, с. 46]. Смерть – вища точка його життя, що споріднює його з Буддою і навіть Спасителем [1, с. 50-51]. [6]

Таким чином, І. Бунін теж розрізняє життя Л. Толстого та його долю, за яку він наполегливо боровся. Втеча від людей, за Л. Толстим – «екстаз свободи», є формою

цієї боротьби. І. Бунін вважає, що він втікав зовсім не від домашніх свар, він біг до свободи безвісності, до свободи ординарності, до розчинення у простих людях, котрі просто працюють, не розмірковуючи лукаво та смиренно вірячи у Господа, що послав їх в цей світ з метою, яка недоступна для нашого розуміння [1, с. 44].

Це – перший варіант змістовного наповнення базисної світоглядної формули у вигляді «*життя у славі та статку – заперечення цього життя через особистісну соціальну смерть (знеособлення) – життя надіндивідуальне, і тому безсмертне, у безвісності, у злитті з вічним народом*».

Другим зафіксованим І. Буніним варіантом бажаної долі, що її прагнув здобути Л. Толстой через відмову від всіх «слав царств» світу цього, є жага до розчинення у надприродній тотальності із збереженням лише душі, нехай і знеособленої.

В обох випадках тут йдеться про заперечення Л. Толстим того життя, яким він реально жив, з наступним намаганням досягти надіндивідуального вічного життя – чи то через розчинення окремішнього особистісного *Я* у природі чи народі, або через залучення до певної надприродної сутності шляхом приєднання тимчасового *Я* до Єдиного Життя. Отже, в основі розуміння І. Буніним долі Л. Толстого базисна формула набуває такого вигляду «*Життя у славі та статках – заперечення особистісного життя через ескейпізм – безсмертя (надіндивідуального життя) через розчинення у природі, народі або Єдиному Житті, «Всьому-Ніщо*».

Висновки. З наведеного ми бачимо, що тлумачення долі Л. Толстого М. Кириєнко-Волошиним та І. Буніним однаково ґрунтується на розумінні її як Фатуму, проте, не роковому, а удачливому. Обидва вони вважають, що Л. Толстой чинив своїй щасливій долі свідомий опір, тим не менш цей опір вони розуміють кожний по-своєму. За Кириєнко-Волошиним, задля зміни своєї блаженної долі Толстой вдавався до активного супротиву їй через прагнення навмисного створення ситуацій смертельної небезпеки, щоб поміняти її з таланливої на загорьовану, тоді як Бунін, навпаки, говорить про пасивне протистояння їй через стремління до втрати особистісної окремішності шляхом або

1) ескейпічного уходу в народну масу, де йому, знеособленому, без зайвих проблем можна вдатися до жебрацтва та юродивості, де він стане так само гнаним і багатостраждальним, як і більшість простого люду, що щезає без сліду у вічній землі, як розчиняються в ній вільні звірі («тільки трава виросте» – як говорив згадуваний Буніним дядя Єрошка з «Козаків»),

або

2) через трансцендуюче розчинення індивідуального *Я* у надіндивідуальне Все-Ніщо.

Наша власна «герменевтична інтерпретація» позицій даних двох авторів (а цей процес, як відомо, уходить у нескінченість), полягає в тому, що вони однаково спирались на базисну світоглядну формулу «*життя – смерть – безсмертя*», і в обох цих випадках в основі неприйняття Л. Толстим своєї щасливої земної долі лежало його прагнення до безсмертя, перед яким меркне будь-яке земне благополуччя. І хоча обидва інтерпретатори долі Л. Толстого *фактично* вважали це прагнення до безсмертя його кінцевою метою, бачення ними шляхів досягнення його є відмінним.

За М. Кириєнко-Волошиним, воно здобувається через виживання після здолання ним же самим закликаної смертельної небезпеки, чим акцентуйовано *стверджується життя* (варіант *іммортальності*), хоча і він говорив про хотіння Л. Толстого «втекти від світу» та «розчинитися у землі чи народі». За І. Буніним же, перехід від «Бування» до «Вічного» (теж *іммортальність*) робиться через своєрідне трансцендування» у певну спільноту – всіх природних живих істот, «простий» народ, а також, ширше, у «Все-у-

самому-собі – Ніщо (Нірвану)», хоча і він говорив про «боротьбу» і «жертовність» Льва Толстого. За всіх умов, Толстой волів мати таку долю, котра відкрила б йому перехід від сущого існування до буття у Вічному.

Дана розвідка, окрім сказаного, дозволяє зробити ще один важливий, для нас чи не найголовніший висновок. Універсальна світоглядна формула «*життя – смерть – безсмертя*» лежить не тільки в глибинній структурі художній текстів і функціонує не тільки у зв'язці «твір – читач», коли останній переживає, буквально, героїв, що гинуть. Вона може актуалізовуватися через свідоме відтворення на її базі, як це видно з намагань Л. Толстого, власної *долі*, яка через «трагічну єдність» (М. Кириєнко-Волошин) «життя та творчості», «смерті та безсмертя», несе тепер в собі, на відміну від реального *життя,* де це є неможливим, її повну розгортку, включно з останнім членом, «безсмертям».

Примітки

[1] Це не виключає наявності певних збігів у відмінних герменевтичних інтерпретаціях. Головним моментом герменевтики Долі є певне «транспонування» змісту життя, його подій та фактів у той чи інший культурно-світоглядний чи інший смисловий контекст (дискурс), завдяки чому відкриваються нові, раніше невідомі значення. За своєю суттю вказані процедури становлять собою переведення конкретного тексту-життя в інші, більш загальні логіко-семантичні «поля» концепту Долі, які функціонують у різних «вузьких квазіпарадигмах» із своєрідною «рамковістю» лексичних засобів їхнього відтворення, будучи деяким чином «непроникними» для інтерпретаторів, котрі перебувають в інших дискурсах.

Тому важко, а радше, неможливо знаходити спільні підстави для таких відмінних за своїми лексико-семантичними полями та «фреймами» тлумачень долі, котрі належать до різних світоглядних систем, як неможливо порівнювати змішаний час та простір у команді прапорщика солдатам «підмітати територію від паркану до обіду». Навіть у межах одного, скажімо, релігійного дискурсу внаслідок конфесійних відмінностей доля Ісуса Христа Нового Заповіту та доля Іси з Корану є фактично, різними долями, і християнин ніколи не погодиться з коранічним розумінням земного життя та долі Спасителя просто як одного з пророків, який ніколи не воскресав та не є іпостассю триєдиного Бога.

Слід сказати, що іноді трапляються деякі «зсуви» вказаних специфік текстів, коли, приміром, життя історичного персонажа прагнуть осмислити у термінах долі святого (як от, наприклад, життя Олександра Невського), а літературний життєпис уводять у світоглядно-філософський контекст і т. п. При цьому можливі й такі варіації відтворення доль окремих історичних постатей, коли факти їхньої історичної біографії цілком ігноруються заради сьогоденної кон’юнктури.

Стосовно Невського це видно у повному замовчуванні його неприглядної ролі у жахливих придушеннях задля догоди ординцям народних повстань у свої вотчині – Новгороді, в обертанні на протилежні його непатріотичних переконань, сформованих у дитинстві, проведеному разом з ханськими дітьми у Золотій Орді, у неприйнятті до уваги неможливості за віком брати участь у Льодовому побоїщі (сам факт якого або його масштабність теж у істориків під великим сумнівом) тощо. Добре відомі жахливі подробиці життя таких клінічних психопатів, як Іван Грозний чи Петро Перший, проте визнання їхньої «доленосності» для Росії, визначене введенням цих історичних постатей у імперський політичний дискурс, призвело до того, що перший всерйоз розглядався РПЦ як кандидат у святі. Апологія ж Петра (як, до речи, і ще одного сатанинського правителя, Сталіна), ґрунтується начебто на «розуміючому вживанні» у мотивацію його численних злочинів і святотатств, мовляв, він «за тих» історичних

умов – некерованості бунтарського народу, закоснілості знаті і церкви та відсталості країни діяв задля блага імперії, і чинити інакше «просто не міг».

У даних випадках ми, окрім усього іншого, маємо справу з так званими «спорожнілими» формами, котрі, як показав Ж. Бодріяр, не виводять до жодного референта, залишаючись, тим не менш, самодостатньою, хоча і симулятивною системою. Прекрасний науково-об'єктивний, і разом з тим емоційно палкий аналіз цього явища, включно з сучасними українськими реаліями, зробила Неллі Адольфівна Іванова-Георгієвська [3].

За певних обставин «фрейми» (обмежений даним варіантом розуміння тексту життя набір лексичних засобів опису і тлумачення) однієї системи, які не мають поняттєво-лексичного збігу з «фреймами» іншої такої системи, все ж таки можна підводити під одне загальне предикативне визначення Долі. Наприклад, два відмінних за змістом життя, описуваних у термінах 1) «ординарне, тихе» та 2) «незвичайне, важке, насичене буремними подіями» можливо підвести під загальне поняття *щасливої* долі.

Той факт, що ці поля мають подовження на рівні їхніх культурних екстралінгвістичних відповідностей (ментальних, акціональних, символічних) [4, с. 147] робить дану процедуру конкретним механізмом (засобом) здійснення вище згадуваного «транспонування» певних смислів через «утягування» їх у відмінний релігійний, культурно-світоглядний, науковий, політичний, прагматичний, семіотичний або інший дискурс долі, у результаті чого, власне, і виникає герменевтичний ефект, коли, скажімо, дехто, оглядаючись на свій складний життєвий шлях, неочікувано для себе визнає, що йому судилася щаслива доля.

Може статися і так, що, навпаки, людина, яка прожила тихе і непримітне ординарне життя, якому багато хто з тих, кому випала нещасна доля, був би тільки радий, раптом відчує себе безталанною. Ця «рамковість» отриманого в межах певних «фреймів» смислу долі, дозволяє з великою <мірою> точності сказати, як саме вона буде проінтерпретована, оскільки «фрейми» не дають можливості вийти поза межі домінуючого у цій інтерпретативній системі кола (рамки) смислів.

Це робить майбутній начебто новий за змістом герменевтичний текст заздалегідь відомим. Так, ми доволі точно можемо передбачити, що скаже начальство під час урочистостей на адресу ювіляра, які побажання почують молодята від гостей на своєму весіллі тощо. Так само ми заздалегідь можемо сказати, яким чином буде, приміром, пояснено в мусульманській релігії долю тієї чи іншої конкретної людини, оскільки це не важко спрогнозувати завдяки майже фаталістичному її розумінню в ісламі.

Аналогічно ми можемо дочасно знати, в яких термінах та «фреймах» розтлумачать нам долю міфологічного героя фрейдизм, а долю Л. Троцького або царської родини – більшовики. Майже повне взаєморозуміння через збіг у значеннєвих вимірах герменевтичного тлумачення долі ми матимемо лише тоді, коли герменевтичні інтерпретатори долі перебуватимуть «всередині» однієї структурно-семантичної «рамки» («фреймі»).

[2] У свою чергу, це не виключає наявності певних інтерпретативних розбіжностей внаслідок «привласнення» інтерпретатором віднайденого смислу через саморефлексивність розуміння. Такий акт розуміючого схоплення, котрий фіксує самого себе (акт усвідомлення актом мислення акту мислення як акт «відстороненої» рефлексії цього акту над самим собою), а не тільки його феноменологічно даної змістовної сторони або так само феноменологічно даного «переживання-сприйняття…» має саморефлексивну природу. «Я розумію, що я зрозумів» – так можна коротко виразити суть справи.

При цьому відбувається таке своєрідне «привласнення» щойно віднайденого смислу, яке робить його «своїм», на противагу будь-якому іншому смислу,

тепер вже «чужому». Для знаходження порозуміння у комунікативному діалозі після цього настають важки часи – мало хто згоден просто так відмовитись від «власного» (при-власненого) розуміння предмету мислення на користь «чужого».

Це призводять до неприйняття інтерпретації текстів, явищ, подій представниками однієї комунікативної спільноти іншою не тільки само через відмінність їхніх культурних контекстів, дискурсивних структур, логіко-семантичних чи лексично-смислових полів, але й через неможливість без втрати ідентичності залишати «своє», привласнене через розуміюче схоплення, коло смислів, і переходити до інших, «чужих» форм розуміння речей, якщо тільки, скажімо, не йдеться про зміну віросповідання чи світогляду. Навіть у нашому прикладі, при майже тотожних підходах, що спираються на універсальну світоглядну формулу, І. Бунін цілком правомірно міг би заперечити інтерпретацію долі Л. Толстого М. Кириєнко-Волошиним і сказати: «А я так не думаю».

Отже. знаходження порозуміння навіть на підставі універсальних структур текстів можливе далеко не завжди. Базисна універсальна структура єдина, а її життєзначуще, вітально вагоме, і тому гостро відчутне наповнення може бути протилежним. Звідси – відомі шевченкові слова «У кожного своя доля…»: приміром, дагестанці з гірким почуттям дивляться на празникування Росією «впокорення» Північного Кавказу, а татари – на ювілей взяття Казані. Так само, було б дивно, якби росіяни чомусь святкували всі дати багаторазових захоплень Москви – Ордою, Польщею, Україною (напр., козаками П. Конашевича-Сагайдачного 1608 р.) чи Наполеоном.

Втім, тут ще здійсниме «входження» в іншу систему смислів («татар можна зрозуміти») без відмови від своїх поглядів. Але чи можна так само увійти у систему значень, відтворену у певній «герменевтиці» знаків, наприклад, алгебраїчних, яку створила *для себе* у дитинстві згадувана М. Кириєнко-Волошиним в «Одкровеннях дитячих ігор» Аделаїда Герцик? Знак радикала позначав у неї Иоанну д'Арк, інші теж відповідали історичним подіям та постатям, і взагалі, все довкола вона обдаровувала вигаданими нею смислами, *закритими для інших*, хоча, на думку М. Кириєнка-Волошина, вони не були довільно вигаданими – через алгебраїчні знаки дівчинка «дешифрувала фантастичні літописи і передання».

Ця схильність розуму до відтворення складних систем притаманна «первісній», «сонній свідомості людства», і творча гра по алгебраїчному задачнику, мапам та ін. викриває таємний механізм створення міфів, оснований на геніальній щедрості творчих узагальнень – пише він. Ця «недовільність» значень при довільності знаків за експлікації перших дає позитивну відповідь на це питання.

[3] Таку узагальнюючу назву розумінню долі Л. Толстого М. Волошиним можна дати за аналогією з одним з семи типових світових сюжетів, виділених К. Букером [6] – ‘Шукач пригод’ у лицарських романах – як відомо, знатні лицарі шукали собі трапунків не з поганого життя.

[4] Легко уявити, що було б з письменником за відомої схожості чеченських війн старої і теперішньої Росії, який написав би у наш час, як серед спаскуджених російськими солдатами сакль, фонтану і навіть мечеті, під завивання жінок та дітей над тілами вбитих, серед яких був і красивий хлопчик, проткнутий багнетом у спину, «старики хозяева собрались на площади и, сидя на корточках, обсуждали свое положение. О ненависти к русским никто и не говорил. Чувство, которое испытывали все чеченцы от мала до велика, было сильнее ненависти. Это была не ненависть, а непризнание этих русских собак людьми и такое отвращение, гадливость и недоумение перед нелепой жестокостью этих существ, что желание истребления их, как желание истребления крыс, ядовитых пауков и волков, было таким же естественным чувством, как чувство самосохранения» («Хаджи-Мурат»).

[5] Типовим для людей з такою свідомістю є записане Л. Толстим ясне відчуття того, що наш світ є лише одним з величезної кількості можливих світів. Він і сам фіксував випадки розширеного стану своєї свідомості, зазначаючи, що, поступово усвідомлюєш, що немає ні матеріального, ні духовного, а є лише моє проходження крізь межі вічного, нескінченого, котре є Всім у самому собі і разом з тим Нічим (Нірваною) [1, сс. 47-48].

[6] Ризиковане порівняння з урахуванням відлучення Л. Толстого від церкви, у тому числі, мабуть, і за страшні слова, сказані у відповідь на великоднє привітання «А Він не воскрес», хоча, помираючи, все ж таки тихо сказав, як простий віруючий: «Прими мене, Господи!». Скоріше за все, епатажна позиція Л. Толстого щодо віри (не Церкви – його докори їй мають певний резон) стоїть в одному ряду з його викликом власній долі.

Література

1. **Бунин И. А.** Освобождение Толстого – Paris: YMCA PRESS, 1937 – 255 с.
2. **Волошин М. А.** Судьба Толстого // **Волошин М. А.** Лики творчества – Л.: Наука, 1988 – 848 с. – сс. 528-533.
3. **Іванова-Георгієвська Н. А.** Седиментація смислів у культурі та відповідальність пам'яті // **Філософська** думка – 2009 – № 1 – сс. 27-42
4. **Толстая С. М.** «Глаголы судьбы» и их корреляты в языке культуры // **Понятие** судьбы в контексте разных культур ; отв. ред. Н.В. Арутюнова – РАН – М.: Наука, 1994 – 320 с. – сс. 143-147.
5. **Шлейермахер Ф.** Герменевтика ; пер. с нем. А. Вольского – СПб.: Европейск. Дом, 2004 – 242 с.
6. **Booker C.** The Seven Basic Plots. Why we tell stories – N.Y.:Continuum, 2004 – 728 p.

THE LEO TOLSTOY FATE: TWO DIFFERENT HERMENEUTICAL APPROACHES (M. KYRYENKO-VOLOSHIN & I. BUNIN) BUT THE IDENTICAL WORLDVIEW INTERPRETATION

The article compared the two hermeneutic understanding of Leo Tolstoy's Destiny. Both of them have identical vision of the subject (the Fate regarded as something necessary, but not accidental), apply the same hermeneutic method for reproduction of new meanings (divination method), use common lexical-semantic and logical categorical fields (such as «happy, glorious, gracious Fate», «rejection of their own good Fortune» etc.) and both refer to the same standard interpretative texts (such as the Gospel). Both approaches are based on the recognition that Tolstoy had a negative attitude towards his own Destiny, which, for all human estimated, was very happy. He hated his good Fortune and did everything to his fate became unhappy. By such statement the similarity of these two approaches comes to end. M. Voloshin believes that the Tolstoy's fighting against his Destiny manifested itself as a meaningful efforts to destroy his «fatal» well-being by creating a threat to own life. Bunin thought that Tolstoy's rejection of his benevolent Destiny was realized by his escapism and transcendence. Actually, both Voloshin and Bunin give identical worldview interpretation of L. Tolstoy's Fate – he sought immortality and by these reason denied his lucky Fate, because he recognized that all the blessings of earth life means nothing.

***Keywords**: hermeneutics of fortun, fate, luck & destiny, life, death, immortality (philos.) escapism.*

References

1. **Bunin I. A.** (1937) *Osvobozhdenie Tolstogo* [*Liberation of Tolstoy*] – *YMCA PRESS*, Paris – 255 p.
2. **Voloshin M. A.** (1988) *Sudba Tolstogo* [*Tolstoy's Fate*] // Liki tvorchestva – *Nauka*, Leningrad. otd., L. – 848 p. – pp. 528-533.
3. **Ivanova-Heorhiyevs'ka N. A**. (2009) *Sedymentatsiya smysliv u kul'turi ta vidpovidal'nist' pamyati* [*Sedimentation of meanings in culture and accountability of memory*] // **Filosofs`ka**. dumka – Kyïv – Inst. filosofii`– # 1 – pp. 27-42.
4. **Tolstaya S. M.** (1994) *«Glagolyi sudbyi» i ih korrelyatyi v yazyike kulturyi [«Verbs of fate» and their correlates in the language of culture*] // **Ponyatie** sudbyi v kontekste raznyih kultur – *Nauka*, M., – 320 p. – pp. 143-147.

5. **Schleiermacher F.** (2004) *Germenevtika* [*Hermeneutics*] – *Evropeyskiy Dom*, SPb – 242 p.
6. **Booker S.** (2004) *The Seven Basic P*lots. Why we tell stories – *Continuum*, N.Y – 728 p.

ДВЕ ГЕРМЕНЕВТИКИ СУДЬБЫ ЛЬВА ТОЛСТОГО (М. КИРИЕНКО-ВОЛОШИН И И. БУНИН): ПРЕДЕЛЬНО-КАТЕГОРИАЛЬНАЯ МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКАЯ ИНТЕРПРЕТАЦИЯ

*Обе отличающиеся в своих существенных моментах интерпретации Судьбы Льва Толстого – Волошиным и Буниным – используют, тем не менее, одинаковый (дивинационный) метод герменевтики и имеют идентичные лексико-семантические и логико-категориальные средства понимающего схватывания судьбы этого писателя. Более того, они оба пришли к выводу о том, что в основе описания судьбы Толстого лежит базисная универсально-мировоззренческая формула с ключевым понятием бессмертия. Дальнейшее изложение отталкивается от вопроса – как при наличии указанных совпадений возможна нетождественная герменевтика одной Судьбы? В поисках ответа на этот вопрос, автору, как он считает, удалось доказать, что и при указанных обстоятельствах отличающиеся интерпретации возможны. Если для Волошина Толстой предстал прежде всего как «искатель приключений», то для Бунина – как «трансцендирующий ескейпист». По мнению Кириенко-Волошина, Толстой оказывал активное сопротивление своей счастливой Судьбе, постоянно пытаясь попасть в ситуацию смертельной опасности и тем снять вопрос об индивидуальной конечности – жизнь, которой угрожает опасность, должна утвердить себя через ее преодоление, что дает в итоге ослабленный вариант бессмертия (как выживание). Но Судьба Толстого была настолько благосклонна к нему, что, несмотря на все старания, создать для себя такие жизненно опасные ситуации ему не удавалось. Поэтому базисная инвариантная формула приобретает в данном случае признаки мнимости, когда (относительное) бессмертие оказывалось недостижимым вследствие отсутствия второго члена формулы – смерти, умирания, исчезновения и т. д. или одной только их угрозы. Вместо этого в воссозданной Кириенко-Волошиным судьбе Толстого возникает другая, оригинальная ситуация бессмертия – несмотря на все беды, страдания, погибель, которых наклика**л** на себя Толстой, они к его Судьбе отношения не имели. Судьба, к которой смерть непричастна, пребывает в состоянии без смерти, то есть, получает вследствие этого такой существенный признак, как бессмертие. Второй вариант понимания судьбы Толстого в контексте иммортальной универсалии предлагает Бунин. На его взгляд, она включается в дискурс Судьбы писателя в процессе его стремления обезличиться, потерять свою неповторимую индивидуальность. В первом варианте данное стремление воплотилось в желание трансцендирующего воплощения в ординарный «экземпляр» мириад природных существ, наподобие роя комаров, во втором – в желание раствориться в безликой массе народа, а в третьем – в стремление исчезнуть в Нирване. Такое достижения бессмертия основывается на нивелировании смерти путем лишения ее существенности – ведь она имеет значение только для уникальной личности, которая с кончиной теряет и себя, и весь свой неповторимый мир. Природные существа – животные, являются «экземплярами» рода, смерть которых для них самих не имеет значения. Стать таким существом – это значит абсолютно устранить значимость смерти, чего и добивался Толстой. Слияние с народом, к чему так стремился этот писатель для уничтожения собственной индивидуальности, представляет собой такой вариант достижения бессмертия в роде, когда естественный уход каждого отдельного человека в другой мир в многовековой ретроспективе не может рассматриваться как трагедия – смерть наших предков как условие смены поколений является вполне естественной. Почувствовав себя частичкой этого бессмертного сообщества, слившись с вечным народом, Толстой тем самым снял бы проблему трагичности собственного конца как личности, поэтому он к этому так тянулся. Нивелирование смерти дает также третий вариант ескейпизма – трансцендирование во Все-Ничто. Там, где нет ничего, нет и смерти, вернее, есть смерть смерти, следовательно – бессмертие.*

***Ключевые слова**: герменевтика судьбы, жизнь, смерть, бессмертие (филос.), эскейпизм, трансцендирование, Л. Толстой, И. Бунин, М. Кириенко-Волошин.*

СОЦІАЛЬНА ТА ПОЛІТИЧНА ФІЛОСОФІЯ

ПРОТИВОРЕЧИЯТА ПРИ СОЦИАЛИЗМА: КАТЕГОРИАЛНО-ЦЕЛЕВА ТИПОЛОГИЯ

УДК 64.013.24; 122/129; 316.3;
***Доповідь*: Научнотеоретичната конференция на преподавателите по идеологическите дисциплини от вуз, посветена на 30-годишнината от Априлския Пленум на ЦК БКП 1956 г. – (Пловдив, април 1987 г.)**
[Науково-теоретична конференція викладачів ідеологічних дисциплін вишів, присвячена 30-річчю Квітневого пленуму Центрального комітету Комуністичної партії Болгарії 1956 р. – (Пловдив, квітень 1987 р.)].
***Публікація*: Априлският Пленум на ЦК на БКП (1956) и усъвершенстването на социалистическото общество в НР България: доклади и резюмета на научнотеоретичната конференция на преподавателите по идеологическите дисциплини от вуз, посветена на 30-годишнината от Априлския Пленум на ЦК БКП 1956 г. (Пловдив, април 1987 г.) ; ред. кол.: Християн Николов и др. – Мин-во на народната просвета; Съвет за висше образование – София, 1987 – 164 с. – сс. 91-94.**
***Розширений варіант*: Человек в противоречивом мире // Война и ее главная альтернатива [Шевченко А.А., Кирилюк А. С., Долгополова О. А., Самокиш В. П. и др.] – Под общ. ред. проф. Г. В. Ангелова. – Ін-тут психології ім. Г. С. Костюка, Укр. акад. економіч. кібернетики – Одесса, 2017 – 481 с. – сс. 3-55.**

Резюмето на доклада очертава оригинален подход към социалните противоречия във основа на двойки философски категории и връзката между цели и средства в социалната дейност.
***Ключови думите**: противопоставяне и противоречие, социални противоречия, типология на социалните противоречия, философски категории и противоречия, цел и средства в дейността.*

[…] Причина за развитие на несъответствието между социалните противоположности и изостреното между тях е в това, че всяка от страните притежава относителна самостоятелност и е способна към развитие, невинаги свързана с противоположната страна. В обществото това намира израз в реализацията на целенасочената дейност от социалните субекти, която е породена от интересите и потребностите на дадена социална група. Възможно е разминаванетo на интересите да се окаже източник на задълбочаващ се разрив между взаимосвързани системи. Задача […] се състои в осигуряването на хармонично съчетаване на обществените и социално-груповите интереси чрез едни или други народностопански и политически мероприятия. Важно предварително условие за това обаче е познаването на дълбоките процеси, довели до несъответствие или противоречия между противоположностите.

Този подход в значителна степен може да се осигури чрез предлагане по-долу категориално-целева типология, в зависимост от участващите в него страни (производителни сили и производствени отношения, град и село и др.). При теоретичния анализ на социалните противоречия се прилага категориално-целевият подход. Същността му се заключава в разглеждането на противоречията в обществото от гледна точка на техния логико-категориален израз и в рамките на съзнателната целенасочена дейност. Сред категориалните определеността на социалните противоречия могат да се посочат категориите количество и качество, общо и частно, възможност и действителност, форма и съдържание, пространство и време и т. п. […]

<Между страните на противоположните страни е възможна връзка на хармония, несъответствие, противоречие и остър конфликт. В общия теоретичен план разрешаването на тези противоречия се осъществява чрез привеждане на техните категорично определени страни в съответствие или дори в хармонично състояние. По отношение на целенасочената дейност социалните противоречия могат да бъдат класифицирани> на противоречието-проблем, противоречието-алтернатива, противоречието-тупик (безизходица), на противоречието-затворен кръг, на противоречието-конкуренция и противоречието-конфликт.

При теоретичното познаване на социалните противоречия с цел реално разрешаване се предлага да се проведе следната методологична процедура:

- разкриване на противоположните страни;
- изясняване на съотношение между противоположностите с цел фиксация на тяхното съответствие или несъответствие;
- познаване на категориалната определеност на разкритото отношение на несъответствие;
- определяне връзката между целта и средствата в дадените типове противоречия и подвеждането им към един от горепосочените типове противоречия.
-

ПРОТИРІЧЧЯ ПРИ СОЦІАЛІЗМІ: КАТЕГОРІАЛЬНО-ЦІЛЬОВА ТИПОЛОГІЯ

У тезах доповіді намічено оригінальний підхід до соціальних протиріч на основі пар філософських категорій і співвідношення мети і засобу в соціальній діяльності

***Ключові слова**: протилежність і протиріччя, соціальні суперечності, типологія соціальних протиріч, , категорії філософії і протиріччя, мета і засоби у діяльності.*

CONTRADICTIONS UNDER SOCIALISM: CATEGORICALLY-TARGETED TYPOLOGY

The abstract of the report outlines an original approach to social contradictions on the basis of pairs of philosophical categories and the relationship between goals and means in social activity.

***Keywords**: opposition and contradiction, social contradictions, typology of social contradictions, categories of philosophy and contradiction, purpose and means in the activity.*

ПРОТИВОРЕЧИЯ ПРИ СОЦИАЛИЗМЕ: КАТЕГОРИАЛЬНО-ЦЕЛЕВАЯ ТИПОЛОГИЯ

Даже среди преподавателей философии нередко можно встретить отождествление противоположности и противоречия. В действительности противоречие – это одно из возможных отношений между противоположностями, наряду с гармонией, соответствием, несоответствием и конфликтом. Противоречие возникает тогда, когда стороны противоположности расходятся настолько далеко, что, минуя стадию несоответствия, они уже стоят на грани конфликта. Кроме этого, противоположности могут быть определены в категориальном плане, и тогда возникшее противоречие также получает категориальное выражение, например, между количественными или качественными определенностями, между формой и содержанием, возможностью и действительностью, пространственными или временными параметрами. Социальные противоречия в этом плане могут также классифицироваться в зависимости от соотношения в них средств для достижения цели и самой цели. В зависимости от этого соотношения можно выделить противоречие-проблему, противоречие-альтернативу, противоречие-тупик, противоречие-замкнутый круг, противоречие-конкуренцию и противоречие-конфликт. При теоретическом познании социальных противоречий с целью их реального разрешения предлагается проводить следующую методологическую процедуру: – определение противоположных сторон; – выяснение типа отношений между ними; – выяснение категориальной определенности противоречия; – определение соотношения между целью и средствами в данном типе социального противоречия как социального действия. В приведенной ссылке на расширенный вариант начатая в данных тезисах разработка темы категориально-целевой типологии социальных противоречий была продолжена годы спустя.

***Ключевые слова**: противоположность и противоречие, социальные противоречия, типология социальных противоречий, категории философии и противоречие, цель и средства в деятельности.*

КЛАСИФІКАЦІЯ ЕКОЛОГІЧНИХ ПРОБЛЕМ

УДК 316.625; 551.577.12; 574
***Доповідь*: Теоретичний семінар «Природа і культура». Наук. рада АН України «Філософські та соціальні проблеми науки і техніки». Ін-т філософії АН України; Луцьк. індустр. ін-т – (Луцьк, травень 1992 р.)**
***Публікація*: Природа. Людина. Етнос: тези теоретичного семінару «Природа і культура» (Луцьк, 21-22 травня 1992 р.) ; ред. кол. В. С. Крисаченко (відпов. ред.) та ін. – Наукова рада АН України «Філософські та соціальні проблеми науки і техніки» ; Ін-т філософії АН України та ін. – У 2-х ч. – Ч. І. – Луцьк, 1992 – 163 с. – с. 89.**

Дано класифікацію екологічних проблем за масштабами, місцем у глобальних структурах-балансах, за «точкою впливу» на людину, найближчими цілями та побіжними наслідками діяльності, а також за об'єктами забруднення
***Ключові слова**: екологія, діяльність, довкілля, літосфера, гідросфера, атмосфера, класифікація*

Головним мотивом природозмінної діяльності людини є її прагнення акумулювати та використати зовнішню енергію та трансформувати згідно власних потреб речовину природи. Сучасний тип цивілізації, таким чином, визначається як акумулятивно-перерозподільний тип. Наслідком цього є поява речовин у такій формі, в якій вони у природному стані не існують. Відбувається відчуження від людини як самого процесу, так і наслідків такої природозмінної діяльності. Але першопричиною екологічних проблем залишається саме діяльність людини. Тому їхня класифікація повинна будуватися на аналізі діяльності людини, її структури й процесу. Отже, класифікація екологічних проблем набуває такого вигляду:

1. За *масштабами* екологічні проблеми класифікуються як глобальні (всесвітні), регіональні (північні, європейські тощо) та місцеві. До останніх віднесено й мікроекологічні локальні проблеми. 2. За *місцем у глобальних структурах-балансах* розрізняються проблеми, пов'язані з порушенням балансу мінеральних речовин, води, харчових ланцюгів у природі, <а також викликані екопроблемами соціальні диспропорції> (екоемігранти). 3. За *«точкою впливу» на соматику людини* екологічні проблеми можна класифікувати <на підставі їхнього негативного впливу на водний, газоповітряний, речовинний обмін в організмі, на здатність організму нейтралізувати чи виводити шкідливі речовини, на імунну систему людини, на здатності організму до опору електромагнітним коливанням та шкідливій дії різного типу полів, на поріг природної резистентності щодо дії радіоактивного випромінювання з можливими викликаними ним генетичними мутаціями людини.> 4. За *найближчими цілями діяльності* екологічні проблеми підрозділяються на такі, що виникли при <прагненні отримати> нові джерела енергії (АЕС тощо), як наслідок <прагнення до> поліпшення родючості ґрунтів <та> їхньої структури <чи> вологовмісту (меліорація), <через внесення в них> мінеральних та органічних речовин і т. д. 5. За <*побіжними наслідками* екологічні проблеми становлять собою небажані супровідні зміни довкілля при прагнення досягнути основних цілей> (видобуток корисних копалин, металургійне виробництво тощо). 6. За *об'єктами забруднення* <екологічні проблеми діляться на гідросферні (вода морів та океанів, річок, струмків, озер та ставків, запруди, ґрунтові води, води підтоплення; атмосферні (зміна складу атмосфери землі в цілому, парникові гази, забруднення повітря аерозолями, руйнація захисного озонового шару); літосферні (сільськогосподарська земля, території довкола шкідливих виробництв, ґрунти міст та узбіччя автодоріг, шахти, відкриті кар'єри тощо).>

CLASSIFICATION OF ENVIRONMENTAL PROBLEMS

The report categorizes environmental issues by scale, place in global balance structures, by «impact point» on humans, immediate goals and by-effects, and by pollution.
Keywords: ecology, activity, environment, lithosphere, hydrosphere, atmosphere, classification.

КЛАССИФИКАЦИЯ ЭКОЛОГИЧЕСКИХ ПРОБЛЕМ

В докладе дана классификация экологических проблем по масштабам, месту в глобальных структурах-балансах, по «точкам воздействия» на человека, в соответствии ближайшими целями человека и побочными результатам его деятельности, а также по объектам загрязнения.

Ключевые слова: экология, деятельность, окружающая среда, литосфера, гидросфера, атмосфера, классификация

ОЗНАКИ АВТОРИТАРИЗМУ В СУЧАСНІЙ УКРАЇНІ І ДЕМОНТАЖ КОНСТИТУЦІЙНИХ ДЕМОКРАТИЧНИХ ЗАСАД ДЕРЖАВИ

УДК 321.64

***Доповідь*: Міжнародна науково-практична конференція «Особа в тоталітарному суспільстві: рефлексії XXI століття» – (Одеса, ОНУ імені І. І. Мечникова, 23-27 червня 2013 р.)**

***Публікація*: Круглий стіл «Посттоталітарне суспільство і авторитаризм: шляхи подолання» (26 червня 2013 р.). Матеріали та публікації – Електронний архів-репозитарій ОНУ ім. І. І. Мечникова http://liberte.onu.edu.ua/info/posttotal?lang=ukr**

Станом на 2013 рік в Україні зберігалась можливість повернення до тоталітарного політичного режиму. Тривожними ознаками цього служили зниження ролі парламенту в політичному житті, руйнування демократичної виборчої і деградація судової систем, що супроводжувалось посиленням автократичних рис виконавчої влади.

***Ключові слова**: демократичні інститути, політична система, авторитаризм, автократія, парламентаризм, судова система, демократія, Україна 1991-2013 рр.*

Демонтаж паростків молодої демократії в Україні після довготривалого панування тоталітарної системи за умов отримання громадянами певного, хоча і не повного, досвіду політичних свобод не може відбуватися одномоментно, це можливо хіба що у вигляді відкритого військового перевороту. Але згадаймо, що будь-яка тоталітарна влада завжди утверджувалася поступово: масовим розстрілам політичних опонентів, скажімо, в СРСР у 1930-ті роки передував «підготовчий» період, протягом якого репресивний механізм влади отримав відповідне забезпечення та розвинув свої організаційно-політичні форми, одночасно створивши видимість їхньої легітимності та усунувши можливості відкритих форм протесту проти себе.

Тому ті процеси, що зараз відбуваються в Україні, не дивлячись на збереження зовнішніх атрибутів демократичного устрою, мають аналізуватися під кутом зору можливого переростання їх у систему автократичного, а згодом – і тоталітарного політичного режиму. Повзуча реакція, повернення до авторитаризму, узурпація влади, ліквідація демократичних свобод, одноосібне, і навіть у деяких випадках спадкове чи спадково-кланове правління державою, фальсифікація виборів, маніпуляція свідомістю людей – це реальність усіх колишніх республік СРСР, за виключенням Прибалтики і поки що – України.

З оглядом на це ми маємо вкрай уважно придивлятися до тих процесів у нашій країні, що становлять собою, можливо, не дуже помітні, не особливо афішовані, але реальні кроки на тому шляху «назад, у минуле», куди вже регресувала більшість з пост-радянських так званих «нових незалежних держав».

До таких кроків слід віднести:

1. *Поступове зниження ролі головного державного інституту народного представництва – Верховної Ради.* Таке зниження ролі (фактично приниження) парламенту в політичному житті країни знаходить прояв у таких явищах, як:

а) прийняття владною більшістю депутатів законопроектів, ініціатива створення яких лежить поза парламентом (показовим прикладом є остання спроба наділити законодавчою ініціативою органи судової влади);

б) ігнорування та блокування законопроектів, розроблених парламентською опозицією;

в) авторитарне нехтування волевиявленням виборців у вигляді штучної зміни конфігурації розстановки політичних сил у Верховній Раді шляхом переманювання до провладної більшості через шантаж, погрози, підкуп депутатів опозиційних фракцій (т. зв. тушок) та позафракційних, що є прямим викривленням результатів виборів як відображення реальних електоральних уподобань громадян. Тим самим відбувається перетворення парламенту в очах громадян на орган, де їхнє представництво за будь-яких результатів голосування буде вкрадене чи спотворене;

г) руйнація організаційно-правових засад діяльності парламенту через систематичні порушення конституційних норм та Закону про регламент роботи Верховної Ради у вигляді ігнорування рішень комітетів, винесення для голосування документів поза прийнятими нормами (перше, друге читання тощо), неправомірні переголосування потрібних владі законів, що не набрали достатньої кількості голосів, початок роботи сесії за відсутності кворуму, голосування чужими картками у наполовину заповненій сесійній залі, фактична заміна індивідуального голосування колективним за «махом» руки керівника фракції, що по суті є обмеженням прав депутатів на вільне власне рішення, проведення засідань <Верховної Ради> правлячою партією за межами <визначеного законом місця роботи> парламенту без належного їхнього оформлення тощо;

д) використання замість конституційно-правових норм правила «політичної доцільності» у вигляді протягування вигідних для правлячих партій ситуативних змін законодавчого поля як прояв правового нігілізму і предтеча формування тоталітарної системи «революційної доцільності».

Загроза: перетворення парламенту на слухняний механізм формального дублювання рішень виконавчої влади (у перспективі – узурпованою) з метою надання їм удаваних ознак легітимності. Така система загального «одобрямс» існувала в Радянському Союзі, відновилася вона і на пострадянському просторі – від Білорусі до Казахстану.

2. *Руйнація правлячою партією демократичних засад виборчої системи* з метою отримання у незаконний спосіб парламентської більшості. Це знаходить прояв у:

а) непрозорості виборчої системи через недопущення до виборчих комісій опозиційних партій як прояв зачатків встановлення однопартійної тоталітарної політичної системи, тобто, у формуванні виборчих комісій без участі великих опозиційних партій, натомість з включенням до їх складу представників маловідомих чи зовсім невідомих політичних сил без врахування кількості висунутих ними кандидатів у депутати та кількості округів, де вони висуваються (деякі партії, представники яких були членами чи навіть головами виборчих комісій, висували по всій Україні лише одного кандидата), що створювало в комісіях безконкурентне середовище, яке сприяло фальсифікаціям;

б) ускладненні роботи представників партій та спостерігачів на дільничних виборчих комісіях (ДВК) через штучне обмеження для них поля візуально контрольованої території приміщення дільниці та повну неможливість через велику відстань контролювати відповідність реєстрації (прописки) у паспорті виборця території даної ДВК та відповідність до закону особистих документів, на підставі яких видавались бюлетені для голосування (це могли бути невідповідні документи, за якими все ж таки видавалися бюлетені, або чинні документи, за якими, втім, видавались бюлетені інших виборців, про що свідчать скарги деяких з них про те, що після приходу на дільницю вони з'ясовували, що за них хтось вже проголосував тощо);

в) авторитарному нехтуванні волевиявленням виборців шляхом прямої фальсифікації підсумків голосування на дільничних та окружних виборчих комісіях внаслідок безконтрольного «підрахунку» голосів та внесення викривлених результатів голосування у протоколи на самих дільничних комісіях, під час транспортування виборчих документів до окружної виборчої комісії (ОВК) із порушенням Закону про вибори (без належного опечатування, супроводу), під час переписування протоколів ДВК в ОВК після того, як було встановлені ті чи інші помилки у заповнених протоколах прямо в коридорах ОВК із використанням чистих бланків протоколів, на яких вже стояли підписи членів ДВК і був відбиток печатки ДВК, а також незаконне привезення з собою головами ДВК печаток комісії до місця здачі виборчих документів, коли за Законом вони задля запобігання переписування чи виправлення протоколів дорогою чи в самій ОВК мали бути залишені в ДВК, в спеціальному сейфі;

г) перешкоджанні передвиборчій агітаційній роботі опозиційних сил – ненадання їм приміщень для зустрічей з виборцями через тиск на власників цих приміщень, утруднення пересування агітколон у формі формальних претензій ДАІ до перевізників, усунення опозиційних партій з медіапростору і замовчування їхніх ініціатив та акцій у провладних ЗМІ тощо;

д) у використанні адміністративного ресурсу, форм тиску на виборців авторитетом місцевої влади, втручанні її представників у виборчий процес, залякування та задобрювання виборців, їхній прямий підкуп продпайками («гречкою»), порожніми обіцянками негайно вирішити проблеми міста, села, родини, відсутність дієвого покарання порушників передвиборчої агітації навіть за умов офіційного визнання наявності порушень, небачені до цього штурми для незаконного вилучення протоколів спецпідрозділами міліції приміщень тих ДВК, результати голосування на яких не задовольняли правлячу владу, відмінності у даних протоколів «з мокрими печатками» ДВК та ОВК від результатів, що їх мірою надходження оприлюднювала у відкритому режимі Центральна Виборча Комісія тощо.

Загроза: повернення до тоталітарної безальтернативної електоральної системи в Україні.

3. *Підпорядкування правлячою верхівкою правової гілки влади* в Україні, що знайшло вираз у таких явищах, як:

а) формування суддівського корпусу, атестація та призначення суддів під прямим контролем правлячої партії;

б) вибіркове правосуддя, переслідування політичних опонентів на підставі скоєних ними правопорушень, важкість яких набагато менша, ніж ті правопорушення, що їх припускають самі представники правлячої партії (ув'язнення Ю. Луценка за надання збитків у 30 тисяч гривень та повне ігнорування незаконних витрат на резиденцію Президента, службову недбалість при придбанні швидкісних потягів на суму понад півмільярда доларів і т. і.), а також судове переслідування за надуманими приводами;

в) прийняття судами завідомо неправосудних рішень через недотримання законів, процесуальних норм, ігнорування свідчень, документів, фактів на користь підсудних, а також виведення з-під відповідальності «потрібних» осіб (мажори, що вчинили правопорушення, бізнесмени-злочинці тощо);

г) невиконання Прокуратурою своїх наглядових функцій, внаслідок чого на беззаконних підставах чи в обхід закону на користь верхівки постійно відбувається відчуження майна, земельних та водних ресурсів, незаконне будівництво тощо.

Загроза: трансформація судів на сталінські «трійки», трибунали, де законність прийняття рішень лише імітувалась.

4. *Інші загрози.* До явищ, які несуть в собі небезпечні ознаки паростків недемократичного політичного режиму, також можна віднести наступне: а) примушення до самоцензури науковців, викладачів і журналістів як засіб забезпечення правлячим режимом сприятливих умов для можливого майбутнього встановленні тоталітарного режиму в Україні; б) ревізія політичної історії України з позицій офіційної історії СРСР як теоретичне забезпечення встановлення тоталітарного режиму в Україні. Ігнорування правлячою верхівкою факту рівнозначного Голокосту геноциду – Голодомору, чи пряме його заперечення навіть у 80-ту річницю цього злочину проти людства як прояв тоталітарного синдрому, якого повною мірою проявила компартія, депутати якої відмовились стоячи вшанувати пам'ять жертв вбивств через заморювання голодом. Спроби реабілітації Сталіна як форма ідеологічної підготовки для повернення тоталітарної політичної системи в Україні з одночасним паплюженням героїв України, лідерів національно-визвольних змагань; в) надання правлячою партією преференцій одній обраній церкві (конфесії) як прояв тоталітарного попрання свободи совісті в Україні та використання церкви для впливу на електорат; г) створення правлячою партією позазаконних силових загонів (за суттю – чорносотенців, штурмовиків) як засобу боротьби проти мирних зібрань громадян з метою залякування через загрозу розправи політичних опонентів та пересічних, але вільних людей; д) знищення правлячою партією прошарку незалежних дрібних та середніх підприємців як засіб люмпенізації населення з метою нейтралізації його опозиційної активності внаслідок набування пріоритетності для нього не політично-правових питань, а простого виживання за будь-якого режиму; ж) формально законна та незаконна (рейдерство, «кришування», побори і неофіційні податки) надконцентрація фінансових ресурсів членами та прихильниками правлячої партії як фінансово-економічний ресурс для забезпечення переходу до авторитарно-тоталітарного режиму в Україні.

Усі означені вище явища часто існують у вигляді тенденцій. Незворотність їх поки що не є очевидною. Тем не менш у нормальному демократичному суспільстві багато чого з перерахованого виглядало б не просто гідним подиву, але й викликало однозначно негативну реакцію громадянського суспільства і було припинено вже у своїх витоках. Так, приміром, у Польщі голосування за іншого депутата вважається кримінальним злочином, у Німеччині та Франції кримінальну відповідальність несуть ті, хто заперечує Голокост, за завідомо неправосудні рішення суддів у США <замикають> за грати терміном на тридцять років – прикладів можна навести багато. Але, на жаль, наше суспільство поки що доволі байдуже ставиться до брутального порушення самих підвалин демократичного життя, отже – загроза відновлення авторитарного, а потім – тоталітарного режимів у нас ще не минула.

ALARMING SIGNS OF INCREASING AUTHORITARIANISM IN MODERN UKRAINE AND THE DISMANTLING OF THE CONSTITUTIONAL AND DEMOCRATIC FOUNDATIONS OF THE STATE

In 2013, Ukraine could still return to a totalitarian political regime. The main alarming signs of this political system`s deformation were reduction of the Parliament's role in the political life, the corruption of the electoral system and the judiciary, while more and more here comes the autocratic nature of the executive power. The decrease in the role of the Verkhovna Rada was reflected in the transformation of parliament into an obedient mechanism of formal duplication of decisions of the ruling party in order to give them signs of legitimacy. The destruction of the democratic principles of the electoral system by the ruling party was reflected in the desire to return to a totalitarian, non-alternative electoral system in Ukraine. The subordination of the legal branch of power in Ukraine was expressed in rule party`s attempts to establish direct control over the entire justice system.
***Keywords**: democratic institutions, political system, authoritarianism, autocracy, parlamentarianism, judicial system, democracy, Ukraine 1991-2013.*

Признаки авторитаризма в современной Украине и демонатаж конституционных и демократических основ государства

В Украине на 2013 год сохранялась возможность возврата к тоталитарному политическому режиму. Тревожными признаками этого служили снижение роли парламента в политической жизни, разрушение демократической избирательной и деградация правосудной систем, сопровождаемые усилением автократических черт исполнительное власти. Снижение роли Верховной Рады находило проявление в попытках предоставить законодательную инициативу другим ветвям власти; в блокировании законопроектов, разработанных парламентской оппозицией; в искусственном изменении расстановки политических сил в Верховной Раде путем переманивания на свою сторону провластным большинством путем шантажа, угроз, подкупа депутатов оппозиционных фракций и внефракционных депутатов; в систематических нарушениях конституционных норм и Закона о регламенте работы Верховной Рады в виде игнорирования решений комитетов, вынесение для голосования законопроектов, не прошедших все процедурные инстанции; в неправомерных переголосованиях нужных власти законов, когда они не набирали достаточного количества голосов; в открытии сессии при отсутствии кворума; в голосовании чужими карточками в наполовину заполненном сессионном зале; в фактической замене индивидуального голосования коллективным по «взмаху» руки руководителя фракции. Угроза: превращение парламента в послушный формальный механизм дублирования решений исполнительной власти (в перспективе – узурпированной) с целью придания им признаков легитимности. Разрушение правящей партией демократических принципов избирательной системы с целью получения незаконным способом парламентского большинства проявлялось в формировании избирательных комиссий без участия в их составе пропорционально количеству выдвинутых кандидатов представителей от крупных оппозиционных партий, тогда как большинство членов этих комиссий составляли представители партий-карликов, часто выдвигавших одного-двух кандидатов по всей Украине; в прямых и грубых фальсификациях итогов выборов; в усложнении работы представителей партий и наблюдателей на участковых избирательных комиссиях; в препятствовании предвыборной агитационной работе оппозиционных сил; в использовании административного ресурса, в давлении на избирателей всевластных в своих вотчинах местных властей, во вмешательстве их представителей в избирательный процесс, в запугивании и задабривании избирателей, в их прямом подкупе. Угроза: возвращение к тоталитарной безальтернативной электоральной системе в Украине. Подчинение себе правящей верхушкой правовой ветви власти в Украине нашло выражение в формировании судейского корпуса, аттестация и назначения судей под прямым контролем правящей партии; в выборочном правосудии; в принятии судами заведомо неправосудных решений из-за несоблюдения законов, процессуальных норм, игнорирование показаний, документов, фактов в пользу подсудимых, а также освобождение от ответственности «нужных» лиц («мажоров», совершивших правонарушения, бизнесменов-преступников и т.д.); в невыполнение Прокуратурой своих надзорных функций, в результате чего на беззаконных основаниях или в обход закона в пользу властной верхушки постоянно происходило отчуждение государственного имущества, земельных и водных ресурсов, незаконное строительство и тому подобное. Угроза: трансформация судов в сталинские «тройки», трибуналы, где законность принятия решений только имитировалась. К явлениям, которые имели опасные признаки ростков недемократического политического режима, можно отнести следующие способы обеспечения правящим режимом благоприятных для него условий для возможного будущего установлении тоталитарного режима в Украине: принуждение к самоцензуре ученых, преподавателей и журналистов; ревизия политической истории Украины с позиций официальной истории СССР; предоставление правящей партией преференций одной избранной церкви (конфессии) и использования церкви для влияния на электорат; создание правящей партией незаконных силовых структур для борьбы против мирных собраний граждан с целью их запугивания и уменьшения оппозиционных настроений; уничтожение прослойки независимых мелких и средних предпринимателей и люмпенизация населения с целью нейтрализации его оппозиционной активности по причине выдвижения на первый план не политико-правовых вопросов, а вопросов простого жизнеобеспечения; формально законная и незаконная (рейдерство, «крышевание», поборы и неофициальные налоги) сверхконцентрация финансовых и иных активов у членов и сторонниками правящей партии как финансово-экономического ресурса для обеспечения перехода к авторитарно-тоталитарному режиму в Украине.

***Ключевые слова**: демократические институты, политическая система, авторитаризм, автократия, парламентаризм, судебная система, Украина 1991-2013 гг.*

СОЦІУМНІ ДЕВІАЦІЇ – КОНЦЕПТУАЛІЗАЦІЯ ПРОБЛЕМИ

УДК 316.422.42; 316.43; 316.624
Доповідь **(частково): Виступ як наукового керівника аспіранта при обговоренні на кафедрі соціології, філософії і права ОНАХТ концептуальних основ кандидатської дисертації І. А. Кіріченко на тему «Девіація як соціокультурний феномен» та її статті «Девіантні прояви у фокусі соціокультурного філософського аналізу» (вийшла друком у часописі «Гуманітарний корпус: збірник наукових статей з актуальних проблем філософії, культурології, психології, педагогіки та історії» – Вип. 9 – Вінниця : ТОВ «Нілан-ЛТД», 2017 – 288 с. – сс. 55-58 – (Одеса, 10 лютого 2017 р.)**
Публікація**: Гілея: науковий вісник. Збірник наукових праць / Гол. ред. В. М. Вашкевич – К. : «Видавництво «Гілея», 2017 – Вип. 116 (1) – 348 с. – сс. 194-198.**

Стаття окреслює основні напрямки можливих майбутніх досліджень соціальних девіацій на підставі новаційного постулату про те, що вони притаманні цілому суспільству, а не тільки поведінці маргінальних груп. Такі девіації для відрізнення їх від останніх пропонується називати «соціумними». По ходу розгортання матеріалу у статті дане визначення поняття соціумної девіації в ієрархії споріднених понять та його остаточна підсумкова дефініція, окреслені предметні області прояву соціумних девіацій, з'ясовані їхні суб'єкти, розглянуто їхній нормативний вимір, показано, що еталони-нормативи мають ейдосно-комунікативну природу і що вони можуть бути дозвільними та заборонними, а також самі здатними до девіацій. Окрім цього визначено категоріальні виміри соціумних девіацій, зокрема, часово-просторові, намічені основні підходи до вивчення соціумних девіацій у різних методологічних дискурсах, конкретно, синергетичному, структурно-функціональному та діалектичному. Соціумна девіація як поняття визначається як таке, що відображує спільну рису соціальних процесів, змін та перетворень, котра полягає у тому, що останні за своєю суттю завжди постають як результати відхилень від певних визнаних парадигм, стандартів, норм, правил, кодексів, звичаїв, традицій, юридичних законів, рішень та постанов владних органів, моральних приписів або нормативної бази інституціолізованих засад суспільства. Соціумна девіація фіксує зміст, сутність соціальних процесів, перетворень та змін, що відбуваються.
Ключові слова*: соціальні девіації, соціальні зміни, соціальні процеси, соціальні перетворення, соціальна динаміка, соціум, соціумні девіації*

Стан розробки питання. Соціальні девіації у літературі розглядаються виключно як поведінкові відхилення від певних соціальних норм окремих маргінальних груп. Мало того, що соціальною девіацією називається по суті *асоціальна* поведінка, за такого підходу виходить, що відхилення як такі притаманні виключно якійсь окремій соціальній групі, а цілому суспільству вони не властиві, що є явним нонсенсом. Тому природно виникає *проблемне питання,* чи не є девіація загальносуспільним явищем? *Метою* статті є спроба показати, що девіації притаманні як суспільству в цілому, так і усім його підсистемам, а також намітити основні шляхи вивчення цього явища в означеному сенсі з можливим подальшим поглибленим його аналізом за окресленими у роботі напрямками. Для того, щоб вирізняти загальноприйняте розуміння поведінкових відхилень від загальносуспільних девіацій останні ми пропонуємо називати «соціумними» девіаціями.

Поняття соціумної девіації в ієрархії споріднених понять. Передусім**,** соціумна девіація є процесом, що відбувається у соціальній сфері. Одначе *соціальний процес* – це таке поняття, котре поки ще не розкриває зміст змін у суспільстві, а лише фіксує їхню наявність. Ця особливість даного поняття зберігається і за умов його певної конкретизації. Наприклад, вислови *«процеси соціального росту»*, або *«процес реформування судової системи»* зміст, напрямок та сутність даних процесів ще не розкриває.

Безумовно, соціумні девіації постають як певні *зміни* у суспільстві. *Соціальні зміни* – це поняття, котре конкретизує певні соціальні процеси з точки зору *зникнення* <*старих*> соціальних структур, інституцій або форм та *виникнення нових*, таких,

що раніше не існували. Протилежним щодо нього є поняття, котрі констатують відсутність соціальних змін, а саме, явища соціальної стагнації, застою, консервації, коли сталі структури, інституції або форми суспільного життя не оновлюються, стають застарілими. Соціальні *зміни* – це у першу чергу *заміни* одних соціальних явищ іншими або заміни одних форм функціонування соціальних систем чи підсистем іншими, причому системи, що відходять, до деякого часу розглядаються як нормативні, а ті, що виникають – як девіантні відхилення від цих норм.

Ще одне поняття, котре допомагає нам визначити сутність соціумних девіацій – це *соціальні перетворення.* Перш за все, соціальне перетворення – це реформаторські або революційні трансформації суспільних структур, інституцій або форм, що схоплюють перехід від їхнього відомого старого стану до очікуваного прогнозованого нового стану та акцентують саме на відмінності колишнього та нинішнього чи майбутнього станів чи ситуацій, тобто, віддзеркалюють перетворення старого на нове. У процесі цих перетворень відбувається процес «дрейфу» (відхилення) у суспільному русі від старого до нового стану. Це поняття вже деякою мірою відображує зміст соціальних змін.

Нарешті, з огляду на сказане, *соціумну девіацію* як поняття можна визначити як таке, що відображує спільну рису соціальних процесів, змін та перетворень, котра полягає у тому, що останні за своєю суттю завжди постають як результати відхилень від певних визнаних соціальних парадигм, стандартів, норм, правил, кодексів, звичаїв, традицій, юридичних законів, рішень та постанов владних органів, моральних приписів або нормативної бази інституціолізованих засад суспільства. *Соціумна девіація фіксує зміст, сутність соціальних процесів, перетворень та змін*, що відбуваються. Це – визначення соціальної девіації <лише> у першому наближенні, розкриття повного змісту котрої потребує подальшої деталізації.

Предметні області соціумних девіацій. Оскільки соціум – це суспільство в усій своїй цілокупності єдиної соціальної системи, то, відповідно, соціумні девіації знаходять прояв у всіх без виключеннях його областях та на всіх рівнях. Відхиленнями від певних норм в *економці* є, скажімо, «тіньова» економіка, котра функціонує поза легітимними регуляторами економічної діяльності у даному суспільстві.

У *політиці* такими відхиленнями є різного ґатунку «підпільні» політичні сили та угруповання, котрі прагнуть, приміром, до захоплення влади незаконними методами, використовуючи заборонені прийоми політичної боротьби.

В області *моралі* соціумними девіаціями є різного типу аморальні з погляду встановлених у даному суспільстві моральних приписів вчинки.

Релігійними соціумними девіаціями є різноманітні єресі, відступництва, порушення церковних канонів, заперечення загальновстановлених догматів певної конфесії тощо.

Естетика, *мистецтво*, *література* демонструють нам різні відхилення від пануючих на даний час естетичних канонів, стильових норм створення витворів мистецтва, що знаходить прояв у всіляких авангардних, модерністських течіях тощо.

Наукові девіації виникають тоді, коли у тій чи іншій науці формуються наукові напрямки, котрі відходять від наявної на даний час наукової парадигми, виступають «розхитувачами» класичних методологічних підходів, образів мислення і т. ін.

Правова область є областю, котра юридичними засобами регулює стосунки між людьми, піддає обструкції та карає відхилення від встановлених законом норм та правил суспільного життя.

Світоглядно-традиціоналістська область суспільної життєдіяльності покликана постійно відтворювати певні зразки відповідного духовно-практичного засвоєння світу,

застосовуючи для цього авторитет традиції і одночасно заперечуючи і караючи відхилення від норм, скажімо, родового суспільства в цілому чи від, приміром, правил честі шляхетної соціальної верстви.

Буденно-життєва область у зводі «неписаних» правил відтворює норми, приміром, етикету, правил повсякденного спілкування, стверджує життєві правила та зразки для наслідування і т. д., розглядаючи все, що відхиляється від них як девіацію, життєву невдачу тощо (ненормально, коли людина не заводить сім'ю, не має житла, ніде не працює).

Суб'єкти соціумної девіації. У кожній з названих областей мають місце відповідні рівні суб'єктності девіантних процесів.

На «одиничному» рівні це може бути *індивід*, котрий є, скажімо, гульвісою, що веде аморальний образ життя, чи *матір*, яка, відступаючи від загальноприйнятих правил, залишає власних дітей без нагляду.

На рівні «окремого» це може бути *маргінальна група*, котра нехтує загальними правилами соціального співжиття, як от панки чи наркомани, або талановитий *колектив* однодумців, котрий започатковує новий науковий напрямок, зачаток нової наукової парадигми, що суперечить наявним взірцям науковості, через що їхні розробки часто вважають явним відхиленням від нормальної науки. *Релігійна громада* апологетів нової релігійної течії, що йде всупереч пануючий релігії, вважається такою, що «відпадає», відхиляється від церкви-матері. Згуртовані в окрему частину (*партію*) члени суспільства як опозиційні політичні сили, заперечуючи наявні «правила політичної гри» та вимагаючи їхньої зміни, теж є колективними суб'єктами соціумних девіацій у *політичній* області. На цьому ж рівні суб'єктами соціумних девіацій постають *соціальні групи* (наприклад, «цеховики» у «тіньовій» економіці), *верстви*, *прошарки* та, нарешті, *соціальні класи* (приміром, представники нових соціально-економічних структур, як от клас буржуа, що зароджувався у надрах феодального суспільства та діяв явно у невідповідності до пануючої форми власності за цього ладу).

Нарешті, на загальному рівні суб'єктом соціумних девіацій бувають цілі *народи* та *держави*, скажімо, *народи-завойовники*, які відхиленням від продуктивного поступу людства, або так звані *держави-ізгої*, котрі відступають від міжнародного права, діють всупереч загальним нормам співіснування народів.

У різних областях соціуму відхилення відбувається від відмінних еталонних зразків. Це – ***нормативний вимір соціумної девіації***. Так, в *економіці* це знаходить прояв у відхиленнях від пануючих у даному суспільстві законодавчих норм щодо власності, обміну та розподілу, в ухилянні від податкових зобов'язань, невиконання державного бюджету, бізнес-планів та інших регулятивних щодо підприємницької діяльності документів.

Політичними соціумними девіаціями є відхилення від конституційних норм, законодавчих документів щодо політичної діяльності, виборчої системи, регламентів роботи виборчих органів державного та громадського управління тощо. Девіантними в цьому сенсі є, скажімо, голосування депутатів не за затвердженою процедурою. Еталонними зразками, що порушуються у рамках *моральних* соціумних девіаціях, є писані та неписані норми моралі даного суспільства, соціального класу, групи.

Релігійні соціумні девіації відхиляються він канонічних текстів, фундаментальних догматичних постулатів, затверджених на Соборах символів віри та літургічних канонів, а також від встановленої церковної ієрархії.

Модерністські художньо-естетичні програми, авангардистські мистецькі течії, літературні стильові та жанрові новації постають як певні відхилення від загальноприйнятих норм художньої творчості в *естетиці*, *мистецтві* та *літературі*.

Наукові дослідження на нових методологічних засадах, впровадження відмінних від наявних способів пояснення явищ, формування революційних концепцій у тій чи інший науковій галузі щодо старих методологій, способів пояснення або концепцій та теорій є очевидними відхиленнями від них, тобто, різновидом соціумної девіації.

Кримінальний, громадянський, сімейний та інші кодекси служать зразком-еталоном, відхилення від якого в *юридичний* сфері дає свій тип соціумної девіації.

Традиції, звичаї, обрядові дійства, функціонування яких є способом відтворення *світоглядних* нормативів даного суспільства, у разі їхнього недотримання (проведення обряду не за чином, нехтування традиціями, попирання звичаїв) є іншим типом соціумної девіації.

В області *повсякденності* відхилення від правил етикету, скажімо, при спілкуванні, або від встановлених норм поведінки, коли дехто, наприклад, поводить себе невідповідно до свого соціального статусу, теж є різновидом соціумної девіації.

Всі ці відхилення від зразків-еталонів часто розцінюється як «порушення» норм з наступним, як правило, хоча і не без виключень, вживанням певних санкцій щодо порушників, або, щонайменше, їхнім осудом.

Ейдосно-комунікативна природа еталонних нормативів. Всі вказані еталони «нормальності» мають ейдетичну, ідеальну природу. Це означає, що попри їхню фіксованість у «матеріальних» формах на різного роду «носіях», вони мають надчуттєвий характер. Приблизно так, як ейдос «плід» має матеріальне втілення у багатоманітності конкретних плодів – яблуках, грушах, вишнях, так і еталонний норматив присутній у діях, вчинках, станах, формах життя соціуму лише як уявний ідентифікатор їхньої відповідності або невідповідності даному зразку. Останні ж мають цілком матеріальну природу і несуть у собі ідеально-ейдосний момент латентно. Іншими словами, визначаючи деяке реальне соціальне явище як девіантне, ми накладаємо на нього ідеально-образне утворення, визначаючи тим самим, чи «вписується» дане явище в уявний стандарт. Витоки ейдосності нормативів йдуть до комунікативної природи ідеального як такого, коли значущість останніх є визнаною лише у певній соціумній комунікативній системі. Відповідно, перехід від однієї такої системи до іншої може радикально змінювати полюс оцінки явища за шкалою «норма – девіація», коли те, що в одних системах є нормою (полігамна родина, наприклад), в інших є девіацією, коли багатоженство тягне за собою кримінальну відповідальність.

Категоріальні виміри соціумних девіацій. Конкретні форми соціумних відхилень від норми у категоріальному вираженні можуть бути кількісними та якісними, суттєвими або несуттєвими, позитивними або негативними, покладальними (творчими) або заперечувальними (негативістськими), загальними, окремими або одиничними, сутнісними або видимістними.

Темпорально-спаціальні виміри соціумних девіацій. У часово-просторовому аспекті соціумні девіації можна класифікувати як контемпоральні, ф'ючерсні та антецеденті (від англ. *antecedents* – 'минуле'). Перший тип демонструє *одночасність* у співвідношенні зразка та девіації. Дані девіації відбуваються у вимірах теперішнього часу як невідповідність реальних процесів наявним приписам, стандартам, нормам тощо, котрі мають регулятивну функцію (бюджет – відхилення від бюджету, його нецільові витрати, або конституційні норми та перманентна невідповідність реалій життя цим нормам). Ці девіації часто мають вигляд розбалансування певної системи, або періодичних коливань в межах «балансу – дисбалансу».

Другі девіації спрямовані на *майбутнє*, вони втілюють тенденції суспільних змін та перетворень, коли вони, «випереджаючи» час, виражають такі поки що не тотальні зміни у суспільстві, котрі у майбутньому стануть загальними та соціально-

парадигмальними (приміром, ними є зачатки капіталістичних відносин у феодальному суспільстві, що відхиляються від економічних стандартів останнього, або новели у законодавстві з метою модернізації суспільства, котрої тільки ще прагнуть досягнути, чи певні «моделі росту»).

Третій тип соціумних девіацій повертає суспільство до старих, <*минулих*>, вже змінених станів – скажімо, коли падіння рівня життя веде до перегляду прожиткового мінімуму як стандарту, або коли настає реставраційна стадія соціальної революції і відбувається відхід від її завоювань.

Дозвільні та заборонні норми. Норми-еталони, від яких відхиляються ті чи інші реальні соціальні процеси можуть мати дозвільний або заборонний характер. У першому випадку соціумна девіація буде полягати у відході соціального явища за межі, окреслені дозвільною нормою, у другому – співпадати з переліком, наявним у цій нормі. Якщо у переліку спеціальностей відсутня та спеціальність, за якою готується спеціаліст, то це буде виходом за межі дозвільної норми (наприклад, до недавнього часу такою спеціальністю була спеціальність «менеджер», коли, внаслідок відсутності її у наявному переліку-нормі, кадровики відмовлялися записувати цю <посаду> у трудові книжки).

У другому випадку соціумна девіація матиме місце, коли, скажімо, хтось прямо порушить норми Старого Заповіту стосовно інцестуальних і кревних шлюбів та одружиться із мачухою або зведеною сестрою, і це порушення буде прямо згадане у заборонній нормі.

Соціумні девіації у різних методологічних дискурсах. Теоретичне осмислення соціумних девіацій можливо здійснювати у різних дискурсивних системах методологічного плану. *Синергетичний дискурс* дозволяє описувати соціумні девіації у термінах самоорганізації суспільства та його підсистем, біфуркацій, дисипативних систем, де ці девіації (відхилення від «гомеостазу» системи) можуть виступати і як форма дезорганізації суспільства, наростання у ньому моментів невпорядкованості та хаосу, і як форма його самоорганізації на нових засадах. Мова йде про те, що суспільство як система у певні періоди свого існування зазнає дестабілізації.

Втім, соціумні системи та підсистеми мають деяку резистентність, здатність до самовідтворення. Порушення рівноваги в них соціальними девіаціями може мати два наслідки, коли вони або нівелюють ці зрушення і повертаються до стабільного стану, або радикально змінюються. При цьому вказані девіації можуть нести у собі як негативний, так і позитивний моменти. У суспільстві, де у всіх його підсистемах панує корупція, остання може розглядатись як певна негативна девіація, котра роз'їдає і розкладає суспільний організм. Боротьба з корупцією, коли остання набула системного характеру, вкрай ускладнена саме внаслідок її системності, коли, попри всі зусилля та рішучі заходи, вона неодмінно самовідтворюється.

Системності корупції має протистояти також системна організація антикорупційних заходів, включно, приміром, із ліквідацією або докорінною реформацією прогнилих державних структур та інституцій, усунення ґрунту для корупції у вигляді надвеликої кількості дозвільних норм тощо. У свою чергу, ці заходи відносно корупції, що склалася як завершена система, постають як відхилення від тих асоціальних норм, що панують у суспільстві.

Це – позитивні форми порушення рівноваги та стабільності злочинної системи, котрі, зрештою, мають привести до утворення нових соціумних систем та підсистем, які, кінець-кінцем, отримають здатність до самовідтворення, набудуть сталості та стабільності.

У *структурно-функціональному дискурсі* соціумні девіації входять у контекст взаємодії цілої соціумної системи та її елементів. Останні, розглянуті з позиції їхнього

функціонального призначення, можуть розцінюватися як девіантні, коли їхні функції не відповідають їхньому місцю у даній соціумній системі або підсистемі. У відповідності до ключового принципу «система визначає функції елементу», відхилення від виконання елементом притаманних йому функцій веде або до «виправлення» цього відхилення та повернення елементу до виконання функцій, притаманних йому у даній системі, або, якщо девіації в елементі стають достатньо сильними, до зміни усієї системи.

Система задає нормативні зразки для функціонування власних елементів, і коли ці елементи або належним чином не виконують свої функції, або взагалі припиняють їх виконувати, то це є нічим іншим, як різновидом соціумної девіації. Якщо говорити, приміром, про систему державного управління, то ухиляння елементів цієї системи від виконання своїх функцій веде до розпаду цілої системи. Такий самий результат матимемо у випадку, коли елемент перебере на себе функції системи, тобто, коли елемент системи почне прагнути виконувати функції всієї соціумної системи. За будь-що тут наявне відхилення елементу від певних нормативів та приписів.

Серед усього різноманіття елементів соціумної системи як підсистем, котрі визначаються як девіантні, ми виділимо такі:

1. *Амбіціозні*. Прагне перетягнути на себе права та можливості інших систем чи системи в цілому.

2. *Автаркічні*. Підсистема має власні цілі та інтереси, які у цілому збігаються з суспільними, але свої власні інтереси вона ставить вище суспільних.

3. *Корупційні*. Підсистема має власні цілі та інтереси, які не збігаються або суперечать суспільним, хоча формально ця система прикриває свої інтереси суспільною доцільністю.

4. *Кримінальні*. Підсистема має власні цілі та інтереси, які є вкрай протилежними суспільним інтересам через їхню асоціальну природу.

Перші дві знаходяться у легітимному правовому полі, дві інших – поза ним, хоча між усіма цими типами існує динамічна взаємодія, коли, скажімо, кримінальні структури переходять у легальний бізнес, а корумповані чиновники часто мають пряме відношення до злочинних угрупувань. Таким чином, девіантна сутність вказаних підсистем полягає у відхиленні їхніх цілей та відповідних способів їх досягнення (функціонування) від прийнятих у даному суспільстві норм. Відповідно до цього можна говорити про девіації *функціональні* (діяльнісні, поведінкові) та девіації *структурні* (інституціональні, системні).

У *діалектичному дискурсі* сутність соціумних девіацій розкривається через фіксацію специфіки взаємодії соціальних протилежностей, антитетичних сторін соціальної дійсності. Ці протилежності можуть існувати у гармонії та відповідності, але з часом між ними можливі певні розбіжності, котрі, зрештою, здатні доводити справу до протиріччя та конфлікту. Саме відхилення однієї зі сторін такої протилежності від гармонічного співвідношення зі своєю другою половиною і веде до девіації даної соціумної системи протилежностей у цілому. В *економічній* області девіантними у цьому плані є, скажімо, кризи перевиробництва, інфляційні процеси (невідповідність маси грошей суми товарів), товарний дефіцит тощо. Тут девіація проявляє себе як дисбаланс, диспропорційність у відносинах пов'язаними між собою суспільними явищами.

У *політичній* області соціальні конфлікти (за Льюїсом Козером) визначаються напруженістю між тим, що є, і тим, що повинно бути у відповідності до уяв певних груп та індивідів, тобто, між ейдосною еталоном-нормою і дійсністю, котра, на думку ініціаторів конфлікту, не відповідає цій нормі, відхиляється від неї, є її девіацією.

У деяких випадках сама конфліктна ситуація постає як еталон стосунків між соціальними групами – так, Ромео та Джульєтта явно відхилились від зразка відносин між родинами Монтеккі і Капулетті, протиставивши традиційній ворожнечі з призабутою причиною таку з точки зору цієї норми «девіантну» поведінку, як палке кохання.

Девіації еталонних норм. До цього ми розглядали соціумні девіації як реальні соціальні процеси, що відхиляються від усталених норм. Але самі соціумні норми не є вічними та незмінними. З часом вони можуть бути переглянуті, полюси оцінок в них можуть помінятися місцями, і тоді явище, котре раніше вважалося девіантним, стає відповідним нормі.

За приклад можна взяти зняття судимостей з тих ув'язнених, котрі були засуджені в СРСР за незаконну тоді підприємницьку діяльність, оскільки дозвіл на цю діяльність у нових незалежних державах став нормою. Так само колись засуджувана нетрадиційна сексуальна орієнтація у євроатлантичній спільноті теж стала нормою як з точки зору моральності, так і з правових поглядів.

Висновок. Отже, «соціумна девіація» – це загальносуспільне явище, конкретна форма соціального руху, один з чинників соціальної динаміки, котра має процесуальний характер, суттю якого є відхилення у змісті діяльності соціальних суб'єктів різного рівня від загальноприйнятих у даному суспільстві та у відповідних предметних областях парадигм, моделей, патернів, норм, стандартів, цінностей, нормативів, еталонів чи зразків, результатом чого є соціальні зміни, котрі полягають або у приведенні девіантних процесів у відповідність до вказаних норм, або до перегляду самих цих норм з визнанням соціумної девіації даного типу основою для зміни пануючого нормативу і втратою цієї девіацією ознак ненормативності.

SOCIETAL DEVIATIONS – ONE APPROACHING TO THE CONCEPTUALIZATION

The article defines the main directions of possible follow-up studies of social deviations on the basis of innovative postulate that they are inherent in the whole of society, not just the behavior of marginal groups. The nuanced differences between these two types of deviations seen in the terminology. Deviations of behaviour we call social and deviation taking place throughout society – societal deviations. The article identifies 1) the area of manifestation of societal deviations (economics, politics, religion, art, literature, morals, law, etc.); 2) subjects of societal deviations (individual, social group, social class, nation, state); 3) social paradigm, from which societal deviation has aberrated (economic business framework, rules for the election, dogmas, aesthetic canons, moral maxims, legal laws, etc.); 4) the form of aberration from the norm («gray» economy, violation of electoral rights, heresys, modernist manifestos of the new art, immorality, criminal, etc.). This work also shows: 1) the ideal nature of the norms from which deviation occurs; 2) the spatial and temporal dimensions of societal deviations. Societal deviation also considered in methodological discourses such as synergy, structural and functional analysis and dialectics. Societal deviation is defined as a concept that shows a common feature of social processes of change and transformation. This common trait manifested in the fact that all social changes are always the result of deviations from certain normative models (paradigms, standards, rules, regulations, codes, customs, traditions, legal laws, decisions and orders of authorities, moral precepts or from institutionalized bases of society). Societal deviation expresses the content and the essence of the social processes, transformation and change.

Keywords: *social deviation, social change, social processes and social change, social dynamics, society, societal deviations.*

СОЦИУМНЫЕ ДЕВИАЦИИ – КОНЦЕПТУАЛИЗАЦИЯ ПРОБЛЕМЫ

В статье очерчены основные направления возможных будущих исследований социальных девиаций на основании новационного постулата о том, что они присущи всему обществу, а не только поведению маргинальных групп. Такие девиации для отличия их от последних предлагается называть не «социальными», а «социумными». В статье определены 1) области проявления социумных девиаций (экономика, политика, религия, искусство и литература, мораль, право и т.д.); 2) их субъекты (индивид, социальная группа, сословие, социальный класс, нация, государство); 3) нормы, от которых отклоняются социумные девиации (экономические нормы ведения бизнеса, избирательное законодательство, церковные догматы, эстетические каноны, моральные максимы, юридические

законы и др.); 4) формы отклонений от норм («серая» экономика, нарушение избирательных прав, ереси, модернистские манифесты нового искусства, аморализм, криминальные преступления и проч.). Далее в работе показаны: 1) идеальная природа нормативов, от которых происходит отклонение; 2) пространственные и временные измерения социумных девиаций. Социумные девиации рассмотрены в таких методологических дискурсах, как синергетический, структурно-функциональный и диалектический. Социумная девиация определяется как понятие, отображающее общую черту социальных процессов, изменений и преобразований. Эта общая черта проявляется в том, что все социальные изменения всегда являются результатом отклонений от определенных общепризнанных образцов (парадигм, стандартов, норм, правил, кодексов, обычаев, традиций, юридических законов, решений и постановлений органов власти, моральных предписаний или нормативной базы институциализованных основ общества). Социумная девиация выражает содержание, сущность происходящих социальных процессов, преобразований и изменений.
Ключевые слова: *социальные девиации, социальные изменения, социальные процессы, социальные преобразования, социальная динамика, социум, социумные девиации.*

НЕКЕРОВАНІСТЬ ЯК УПРАВЛІНСЬКА ПРОБЛЕМА У СВІТЛІ СПІВВІДНОШЕННЯ СИСТЕМИ ТА ПІДСИСТЕМ

УДК 328.161.2; 369.062; 517.977.1:
Доповідь: Георгій Ангелов, Євген Іванов, Олександр Кирилюк. 48-ма науково-методична конференція викладачів Одеської національної академії харчових технологій «Розвиток методологічних основ вищої освіти в ОНАХТ» – (Одеса, 12-13 квітня 2017 р.)
Публікація: Георгій Ангелов, Євген Іванов, Олександр Кирилюк. Розвиток методологічних основ вищої освіти в ОНАХТ: матеріали 48-ї науково-методичної конференції викладачів ОНАХТ (Одеса, 12-13 квітня 2017 р.) – Одеса: ОНАХТ, 2017 – сс. 17-22.

У тезах розглянуті умови виникнення кризи державного управління (некерованості) внаслідок перебирання на себе функцій надсистеми (суспільства) амбіціозними, автарктичними, корупційними або кримінальними елемент-системи (підсистемами). За умов цього перебирання у суспільстві простежується певна закономірність – неодмінне настання кризи (розладу) його керованості, що вражає всі рівні легітимного соціального управління на загальнодержавному та громадянсько-суспільному рівні.
Ключові слова*: державне управління, суспільна некерованість, олігархія, автаркія (корпоративне відособлення), корумповані можновладці, злочинні спільноти.*

Суспільство з точки зору державного управління можна <розглядати> як деяку надсистему, що складається з систем (назвемо їх *елемент-системами*) та підсистем. В ідеалі всі вони мають діяти узгоджено у межах загальних суспільних (соціальних) цілей. Відповідно, державне (суспільне) управління визначає ці цілі, ставить певні задачі, знаходить управлінські важелі впливу на підпорядковані системи та підсистеми та отримує внаслідок цього бажаний результат.

У реальності, особливо у нашій, українській, до цієї ідеальної управлінської моделі ще дуже далеко. Цьому заважає низка факторів, котрі у межах системного підходу можна визначити як розбалансованість відносин всередині вказаної надсистеми, передусім – між інтересами (цілями) надсистеми (суспільства у цілому) та тих систем та підсистем, що входять до її складу. Ця незбалансованість, порушення ієрархії, підміна однією підсистемою іншої, перебирання на себе непритаманних даній системі прав і призводить, зрештою, до явища некерованості у системі суспільного управління.

<За Ю. А. Урманцевим> [4] закон системних перетворень загальної теорії систем говорить, що «об’єкт-система в рамках системи об’єктів одного й того ж роду

завдяки своєму існуванню і/або дво-, одно-, нольстороннім зв'язкам з середовищем буде проходити по фіксованим законам:

А – або в себе – у вигляді тотожного перетворення;

Б – або в інші об'єкт-системи у вигляді одного з 7 і тільки 7 різних перетворень-змін:

1) кількості;
2) якості;
3) відношень;
4) кількості і якості;
5) кількості і відношень;
6) якості і відношень;
7) кількості, якості, відношень всіх або частини її «первинних» елементів.

У даному випадку для нас цікавим є другий варіант таких перетворень (Б), коли якась з систем чи підсистема перетворюється не просто на іншу систему, але виходить завдяки цьому перетворенню з узгоджених ієрархізованих форм підпорядкування або злагодженого функціонування.

Проблема, яка виникає при цьому, полягає у тому, чи існує якась спільна закономірність, притаманна усім розладам системи керування на загальнодержавному, суспільному рівні. *Мета* цієї статті полягає у знаходженні принаймні однієї з можливих відповідей на це проблемне питання.

Серед усього різноманіття соціальних систем та підсистем ми для простоти розгляду виділимо такі:

1. *Амбіціозні*. Система чи підсистема прагне перетягнути на себе права та можливості інших систем.

2. *Автаркічні.* [1] Система чи підсистема має власні цілі та інтереси, які у цілому збігаються з суспільними, але свої власні інтереси вона ставить вище суспільних.

3. *Корупційні*. Система чи підсистема має власні цілі та інтереси, які не збігаються або суперечать суспільним, хоча формально ця система прикриває свої інтереси суспільною доцільністю.

4. *Кримінальні*. Система чи підсистема має власні цілі та інтереси, які є вкрай протилежними суспільним інтересам через їхню нелегітимну природу.

Перші дві знаходяться у легітимному правовому полі, дві інших – поза ним, хоча між усіма цими типами існує динамічна взаємодія, коли, скажімо, <на пострадянському просторі> кримінальні структури початку 1990-х років перейшли у легальний бізнес, а корумповані чиновники […] <отримали> пряме відношення до організованих злочинних угрупувань, […] <та підпали>, як і злочинці, під дію Кримінального кодексу.

Розглянемо їх детальніше.

Першій варіант трансформації елемент-систем (*«амбіціозних»)* можна проілюструвати на прикладі останніх років існування Радянського Союзу. На роки правління М. С. Горбачова припали події, пов'язані з втратою КПРС керованості усіма політичними та економічними процесами. Проведення виборів депутатів 1989 р. вийшло з під контролю КПРС і до найвищого органу державної влади СРСР потрапили представники національно-демократичних сил з різних союзних республік. Розпочалася небачена політизація суспільства.

Вона поступово руйнувала існуючу систему <соціального> управління (ССУ). У союзних республіках утворились альтернативні центри влади, в яких основну роль відігравали представники національно-демократичних сил [1]. Фактично в момент приходу до влади лідера-реформатора ССУ СРСР перебувала в глибокій кризі. Ресурс

жорстко керованої системи параметрів порядку, побудованої на відсталій ідеології, було вичерпано.

Відповідним чином, ті суб'єкти політичного та економічного життя СРСР, союзні республіки, котрі були колись елемент-системами великої надсистеми, перетворилися на самостійні надсистеми, що й обумовило катастрофічну некерованість країною. Процес зайшов настільки далеко, що аналогічні відцентрові процеси почалися і у національно-автономних державних утвореннях Росії (Північний Кавказ, Татарстан) та навіть у деяких російських регіонах (Уральська республіка), що з великими труднощами було зупинено федеративною владою, у деяких випадках, як в Ічкерії (<після двох масштабних громадянських воєн>) і Татарстані, лише ціною величезних субвенцій з центрального бюджету.

В Україні подібні процеси мали меншу силу, але, тим не меш, теж проявлялися. Проведення курсу на регіоналізацію та підвищення ролі місцевого самоуправління призвело до такої ситуації, коли деякі дії органів та керівників місцевої влади, котрі не завжди відповідали інтересам держави у цілому, вийшли з-під контролю центру і, тим самим, з під його керованості.

Хоча до підміни елементом усієї системи справа не дійшла, хіба що за..винятком двох <штучно створених Російською Федерацією> квазідержав на <окупованих нею> частинах Донецької та Луганської областей та <в незаконно анексованій Росією АР Крим>, тим не менш суть справи від цього не міняється – керованість втрачається, коли частина держави переймає на себе функції усієї держави.

Говорячи про *автаркічні* елемент-системи, ми мали на увазі особливі «держави у державі», а саме – величезні корпоративні та олігархічні системи, котрі тяжіють до абсолютного «самозабезпечення» – від формування власного, лобійованого держбюджету під власні інтереси через «своїх» слухняних депутатів, автономної банківської системи, налагодженої системи підготовки та підбору кадрів тощо до створення власної поліції (загонів спецохорони).

Хоча інтереси цієї елемент-системи часто збігаються із суспільними, передусім, у сплаті нею державних податків, надходжень до держави іноземної валюти через експортні операції, створення робочих місць, часто – надання соціальних гарантій власним працівникам, тим не менш така «елемент-система», маючи всі ознаки «надсистеми», з системи централізованого керування випадає. Відстоюючи свої власні інтереси, особливо – у монополізованих областях економіки або через змови великих виробників щодо цінорегулювання та антимонопольного законодавства, великі корпорації нерідко ігнорують навіть доволі слабкі та непереконливі «прохання» уряду «переглянути» ціни на бензин чи на «соціальні види хліба» у бік їхнього зменшення.

Якщо ми врахуємо, що державні структури складались з людей, що на початку 1990-х рр. активно почали рухатись у напрямку досягнення багатства і добробуту за рахунок нехтування інтересами цілого суспільства, то все стає на свої місця. Державно-політична еліта почала вибудовувати лад, в якому всіма перевагами капіталізму можна було користуватись лише їй, а всім іншим громадянам рекомендували «затягнути паски».

На нашу думку, в якості системного концепту управління в українському суспільстві 1991-2013 рр. було обрано розгортання потенціалу олігархічної економіки на основі «економіки бідності» та бюрократичного корпоративізму. Переважно саме завдяки цьому Україна стала найбіднішою країною не тільки Європи, але навіть серед усіх колишніх республік СРСР.

Державна керованість тут з боку виконавчої влади мінімальна, тоді як прийняттю законів, котрі допомогли б урядовцям певним чином впливати на ці елемент-системи, заважає система лобіювання та зрощення бізнесу та політики. Крупні підприємці виступають політиками, і не на останніх ролях, одночасно з цим політики мають серйозні інтереси у бізнесі.

Саме ці політики утворюють третю, *корупційну* елемент-систему, небезпечність якої визначена тим, що структурно та організаційно вона співпадає з легальною надсистемою, будучи її потворною тінню. Державного управлінця-корупціонера можна визначити за аналогією з визначенням бюрократа. Як і бюрократ, корупціонер вчиняє ті чи інші дії або впадає у злочинну бездіяльність не в інтересах держави, а у своїх власних інтересах, але з одним уточненням – у корупціонера цей інтерес має очевидні фінансові ознаки, тобто, він діє або не діє задля отримання неправомірної винагороди.

Зайнявши помітне місце у структурі суспільних відносин, корупція в Україні набула системного характеру, в багатьох випадках підміняючи офіційні, врегульовані правом відносини. Системність корупції проявляється передусім у внутрішніх взаємозв'язках корупційних агентів, що включають в себе штучно створену, розгалужену мережу фінансових та інших видів матеріальних винагороджень і послуг, яка забезпечує відтворення корупційних практик по вертикальним і горизонтальним рівнях суспільних відносин, взаємодії влади і населення та представників державних органів між собою. Корупція тісно пов'язана з реальним сектором економіки, а також зі звичайною трудовою діяльністю [2].

Фактично підміняючи собою офіційні відносини між державною і суспільством, уводячи велику частину фінансово-економічних ресурсів у тінь, вона серйозно загрожує верховенству закону, демократії, правам людини, вільній конкуренції.

Завдяки дії корупційних схем реальне державне управління підміняється, по суті, приватно-корпоративним. Ця система веде до розкладу (corruptio) живого суспільного організму і має таку особливість, як відтворення власної структури навіть при зміні керівних кадрів. Корупційна елемент-система, як і попередня, є своєрідною «державою у державі», керованість якою у сенсі її спрямування на користь суспільства є вкрай проблематичною, фактично – нездійснимою задачею.

Очевидно, <що> у тому випадку, коли державні органи заражені корупцією і пов'язані з кримінальними структурами, то демократичне і ефективне управління суспільством стає неможливим. Але <разом з розглянутими трьома елемент-системами та їхніми державними і корумпованим управлінськими структурами> існує ще й четверта, елемент-система, *кримінальна*, що становить собою <окрему> паралельну «імперію» влади. Ця «імперія» існує на підставі власних «принців» і «правил», що часто-густо через корумпованих чиновників переводить всі суспільні, економічні та політичні відносини у площину «понять» – <неписаних законів організованого (мафіозного) кримінального співтовариства>.

Це, зазвичай, ті державні управлінці, котрі не ховаються за формальними інтересами держави, як корупціонери, а просто нагло грабують її, вимиваючи всі ресурси зростання та збагачення країни. Вантажівка В. Януковича з мільйонами гривень – наочний приклад такого кримінального грабунку крани. Кримінальна елемент-система у межах організованих форм злочинності не просто дублює або підміняє державні інтереси – вона діє всупереч їм з повною очевидністю. Її цілями є підпорядкування <собі> [...] політичних органів влади, <задля чого> вони

направляють і проводять туди [...] своїх ставлеників, часто – з кримінальним минулим.

Депутати з декількома судимостями для нашої країни – не рідкість. Вони бажають отримувати прибутки через просте здирництво – і завдяки рейдерським захопленням підприємств та організацій вони ставлять на їх чолі «директорів», котрі перенаправляють отримані прибутки на користь кримінальних <організованих злочинних угруповань> (ОЗУ). Широко розповсюдженим <у цій системі> є також явище «кришування» приватних бізнесменів, котре означає ніщо інше, як середньовічну данину «васалів» «сеньйорам» в обмін на відносну безпеку ведення справ.

<Один з авторів цієї доповіді, спираючись на праці фахівців у галузі юриспруденції у своїх дослідженнях вже зазначав, що> злочинність може проявляти себе як різновид широко розповсюдженої, деструктивної, соціальної практики людей, що проявляється в індивідуальній або колективній предметній діяльності. У механізмі інституціалізації злочинності взаємодіють особистісні і соціальні фактори, що обумовлюють певну соціальну активність особи. Одеський дослідник кримінальних практик В. Н. Дремін відмічає, що в результаті репродукуються і відтворюється певний тип поведінки, характер і направленість якої обумовлена конкретним соціокультурним середовищем, що формується на основі цінностей, стандартів поведінки, традицій, іманентних даному соціуму […] [2, сс. 103-105].

Ця тенденція розвитку системи соціального управління була особливо характерною для 90-х рр. XX ст., однак, деякі вчені вказують на те, що вал криміналу не зменшив <своїх> масштабів і в більш пізні часи, суспільство просто погано обізнане з цього питання. <Надалі цей дослідник>, маючи на увазі сучасний період розвитку суспільства вказує на те, що «…Мільйони людей різного віку і професій складають величезний масив кримінального населення. Злочинна діяльність <становить> [...] широко розповсюджену соціальну практику, яку можна назвати кримінальною соціальною практикою» [2, с. 113].

Методологія Т. Парсонса та Р. Мертона дозволяє пояснити розповсюдження злочинності соціокультурним конфліктом між обмеженими інструментами досягнення та цілями, визнаними корисними та престижними в суспільстві.

В Україні в 90-ті рр. XX ст. швидко наростали два види кримінальної практики: латентна і зафіксована правоохоронними органами. Кримінальні практики за своєю розповсюдженістю і впливом на суспільство і індивіда почали конкурувати з іншими соціальними практиками: працею, спортом, навчанням, відпочинком. Розграбування загальнонародних багатств країни, створених працею декількох поколінь, у результаті злочинної приватизації, призвело до руйнування можливостей економіки щодо забезпечення населення найнеобхіднішими продуктами народного вжитку. Велика кримінальна революція на пострадянському просторі обернулася свавіллям криміналу.

Цей процес був природним продовженням національного етатистського розвитку, закономірним переломленням світових тенденцій у постсоціалістичних суспільствах. Кримінальний потенціал діяльнісного атрактора, який всіляко придушувався за радянських часів, на початку 90-х рр. напрочуд швидко зреалізувався. Цьому сприяли послаблення державних структур, розповсюдження корупційних практик, розвал планової економіки та інші фактори. Організована злочинність, як вид соціальної діяльності, не може існувати без самовідтворення, розбудови власної, хоча б примітивної ціннісної структури та інфраструктури.

Вчинки людей, що займаються позалегальною діяльністю не завжди мають антисоціальну спрямованість. Їх «злочини» являють собою акти нормальної людської діяльності: вони організовують підпільні підприємства, виробляють товари, надають послуги і т. д. Система неписаних правил – єдиний для них спосіб, за допомогою якого вони впорядковують відносини з іншими. Ніякі інші встановлення не можуть більшою мірою відповідати формам праці і умовам їхнього життя.

Боротися з такими суспільними угодами <вкрай> важко, а тих, хто це робить, можна підкупити, чи в якийсь інший спосіб нейтралізувати. Мірою розширення спеціалізації своєї господарської діяльності тіньові організації можуть брати на себе деякі владні повноваження. Вони <тією чи іншою мірою> беруть відповідальність за інфраструктуру міста, <чинять> правосуддя, підтримують порядок – <вважає Ернандо де Сото> [3]. Все це є проявом здатності соціальних спільнот до самоорганізації.

Врешті-решт, владі довелося визнати, що кримінал виходить з під контролю правоохоронних органів. 21 липня 1994 р. Л. Д. Кучма підписав указ «Про невідкладні заходи щодо посилення боротьби зі злочинністю». Нові законодавчі акти, що мають сприяти підвищенню ефективності боротьби з криміналітетом з'являються і в наш час. Так 19 червня 2015 р. указом Президента України П. О. Порошенко було введено в дію Рішення Ради національної безпеки і оборони України «Про заходи щодо посилення боротьби зі злочинністю в Україні».

У цілому передбачені серед заходів кроки сплановано виходячи з міркування, що основним важелем впливу на рівень розповсюдження кримінальних практик є діяльність силових органів. Тобто, можна стверджувати, що боротьба з криміналітетом в сучасний період розвитку України перетворилась в хронічну проблему, яку можна вирішити лише шляхом вдосконалення ССУ. Вона не могла бути успішною, так як політична еліта не запропонувала реальної стратегії зменшення соціальної напруги в соціумі.

Зрозуміло, що ні про яку «керованість» цією елемент-системою з боку державних органів не можна говорити – радше, навпаки, з нещодавньої історії нашої країни відомо, що саме з кримінальними «авторитетами» державні управлінці узгоджували кандидатури на ту чи іншу державну посаду. У деяких випадках кримінальні структури отримують всю повноту влади у країні, добираючись до самої <верхівки> владної вертикалі. Якщо відносно перших двох елемент-систем вирішення проблеми їхньої керованості лежить у площині вдосконалення законодавчої бази та узгодження інтересів, то дві наступні одні мають бути викорінені з суспільства.

Таким чином, роблячи *висновки* та відповідаючи на поставлене у цій статті проблемне питання, слід зазначити, що некерованість у суспільстві [...] виникає внаслідок <того, що підсистеми> перебирають на себе функції цілої надсистеми, у чому й полягає шукана закономірність, притаманна усім розладам системи керування на загальнодержавному, суспільному рівні.

Примітки

[1]*Автáркія* (грец. autárkeia – самовдоволення) – незалежність від усіх речей зовнішнього світу або інших людей. Життєвий ідеал кініків і стоїків. В економіці – економічна незалежність країни, що позбавляє необхідності ввезення найважливіших продуктів споживання. Тут «автаркія» вживається в розумінні прагнення до відособлення, схильності до вузького намісництва.

Література

1. **Василенко В. А.** Українська незалежна державність як історична закономірність // **Здобуття** незалежності України 1991: Історія проголошення, документи, свідчення. – У 2-х томах – Т. 1 – Редакц. рада Асоціації народних депутатів України – Житомир: «Рута», 2011 – 752 с. – сс. 30-62.
2. **Дремин В. Н.** Преступность как социальная практика. Институциональная теория криминализации общества – Одеса: Юридична література, 2009 – 612 с.
3. **Сото де, Эрнандо**. Загадка капитала. Почему капитализм торжествует на Западе и терпит поражение во всем остальном мире / Пер. с англ. Б. Пинскер, ред. Р. Левита – М.: Олимп-Бизнес, 2004 – 272 с.
4. **Урманцев Ю. А.** Эволюционика, или общая теория развития систем природы, общества и мышления – М.: Либроком, 2009 – 240 с.

UNMANAGEABILITY AS A PROBLEM OF PUBLIC ADMINISTRATION IN THE LIGHT OF THE RELATIONSHIP BETWEEN SYSTEM AND SUBSYSTEMS

In the thesis it is shown that the crisis of public administration (unmanageability) inevitably arises when subsystems of a certain super-system seek to take over its functions, that is, when part of the whole seeks to become this whole. These subsystems are ambitious, autarchic, corruption and criminal subsystems. In this case, the crisis (disorder) of society at all levels of legitimate governance must always come. The ambitious subsystem seeks to win over the rights and capabilities of other systems. The autarky subsystem has its own goals and interests, which generally coincide with the public, but it puts its own interests above the public. The corruption subsystem has its own goals and interests that do not coincide or contradict public ones, although formally this system covers its interests with social expediency. The criminal subsystem has its own goals and interests, which are extremely opposite to the public interests because of their illegal criminal nature. The first two subsystems are in a legitimate legal field, the other two are outside it, although there is a dynamic interaction between all these types. In those cases when the ambitious subsystem begins to dominate, the emergence of parallel state structures (dual power) is possible. Under the dominance of the autarchic subsystem, such structures can arise that in their capabilities surpass state structures, and the state turns into a means to achieve the goals of large corporations. The dominance of the corruption system generally minimizes the role of government. The criminal subsystem as an ugly copy of the state can simply replace it with itself. In all these cases, a crisis of state governance sets in (unmanageability and uncontrollability).

***Keywords**: government, social unmanageability, oligarchy, autarky (corporative separation), corrupt officials, criminal communities*

References

1. **Vasy`lenko V. A.** (2011) *Ukrayins`ka nezalezhna derzhavnist` yak istory`chna zakonomirnist` //* Zdobuttya nezalezhnosti Ukrayiny` 1991: Istoriya progoloshennya, dokumenty`, svidchennya [Ukrainian Independent Statehood as a Historical Pattern // Ukraine's Independence Acquisition 1991: Proclamation History, Documents, Testimonies] – U 2-x tomax – T. 1 – *Ruta*, Zhy`tomy`r – 752 p. – pp. 30-62.
2. **Dremin V. N.** (2009) *Prestupnost kak socialnaya praktika. Institucionalnaya teoriya kriminalizacii obshestva* [*Crime as a social practice. Institutional theory of criminalization of society*] – *Yuridichna lit*., Odesa – 612 p.
3. **Soto de, Hernando** (2004) *Zagadka kapitala. Pochemu kapitalizm torzhestvuet na Zapade i terpit porazhenie vo vsem ostalnom mire* [*The Mystery of Capital: Why Capitalism Triumphs in the West and Fails Everywhere Else*] / Per. s angl. B. Pinsker, red. R. Levita – *ZAO Olimp-Biznes*, M. – 272 p: il.
4. **Urmancev Yu. A.** (2009) *Evolyucionika, ili obshaya teoriya razvitiya sistem prirody, obshestva i myshleniya* [*Evolutionics, or the general theory of the development of systems of nature, society and thinking*] – *Librokom*, M. – 240 p.

НЕУПРАВЛЯЕМОСТЬ КАК ПРОБЛЕМА ГОСУДАРСТВЕННОГО УПРАВЛЕНИЯ В СВЕТЕ СООТНОШЕНИЯ СИСТЕМЫ И ПОДСИСТЕМ

В тезисах показано, что кризис государственного управления (неуправляемость) закономерно возникает тогда, когда подсистемы определенной сверхсистемы стремятся взять на себя ее функции, то есть, когда часть целого стремится стать этим целым. Данными подсистемами являются амбициозные, автарктичные, коррупционные и криминальные подсистемы. Амбициозная подсистема стремится перетянуть на себя права и возможности других систем. Автаркичная подсистема имеет собственные цели и интересы, которые в целом совпадают с общественными, но свои интересы она ставит выше общественных. Коррупционная подсистема имеет собственные цели и интересы, которые не совпадают или противоречат общественным, хотя формально эта система прикрывает свои интересы общественной целесообразностью. Криминальная подсистема имеет собственные цели и интересы, которые являются крайне противоположными общественным интересам из-за их

противозаконной преступной природы. Первые две подсистемы находятся в легитимном правовом поле, две других – вне его, хотя между всеми этими типами существует динамическое взаимодействие. В тех случаях, когда начинает доминировать амбициозная подсистема, возможно возникновение параллельных государственных структур (двоевластие). При доминировании автаркической подсистемы могут возникать такие ее структуры, которые по своим возможностям превосходят структуры государственные, а государство превращается в средство для достижения целей крупных корпораций. Господство коррупционной системы вообще минимизирует роль государственного управления. Криминальная подсистема как уродливая копия государства может просто подменить его собою. Во всех этих случаях наступает кризис управления государством (неконтролируемость и неуправляемость). Первой вариант трансформации такой подсистем, как «амбициозная», можно проиллюстрировать на примере последних лет существования Советского Союза. В союзных республиках образовались альтернативные центры власти, в которых основную роль играли представители национально-демократических сил. Союзные республики, бывшие когда-то подсистемами сверхсистемы, превратились в самостоятельные системы, что и обусловило катастрофическую неуправляемость страной. Автаркичные подсистемы – это особые «государства в государстве», а именно – огромные корпоративные и олигархические системы, которые тяготеют к абсолютному «самообеспечению» – от проталкивания через «своих» депутатов под собственные интересы госбюджета, автономной банковской системы, отлаженной системы подготовки и подбора кадров и т. д. до создания собственной полиции (отрядов спецохраны). Государственная управляемость ими минимальна, тогда как принятию законов, которая помогла бы влиять на эти подсистемы, мешает система лоббирования и сращивание бизнеса и политики. Крупные предприниматели выступают политиками, и не на последних ролях, одновременно с этим политики имеют серьезные интересы в бизнесе. Именно эти политики образуют третью, коррупционную элемент-систему, опасность которой определена тем, что структурно и организационно она совпадает с легальной сверхсистемой, будучи ее уродливой тенью. Заняв видное место в структуре общественных отношений, коррупция в Украине приобрела системный характер, во многих случаях подменяя официальные, урегулированные правом отношения. Системность коррупции проявляется прежде всего во внутренних взаимосвязях коррупционных агентов, включающих в себя искусственно созданную, разветвленную сеть финансовых и других видов материальных вознаграждений и услуг, которая обеспечивает воспроизведение коррупционных практик по вертикальным и горизонтальным уровням общественных отношений. Коррупция тесно связана с реальным сектором экономики, а также с обычной трудовой деятельностью. Фактически подменяя собой официальные отношения между государством и обществом, выводя большую часть финансово-экономических ресурсов в тень, она серьезно угрожает верховенству закона, демократии, правам человека, свободной конкуренции. Эта система ведет разложению (corruptio) живого общественного организма и имеет такую особенность, как воспроизведение собственной структуры даже при смене руководящих кадров. Коррупционная подсистема, как и предыдущая, является своеобразной «государством в государстве», управляемость которой в смысле ее направления на пользу общества является крайне проблематичной, фактически – невыполнима задачей. Когда государственные органы инфицированы коррупцией и связаны с криминальными структурами, то, демократическое и эффективное управление обществом становится невозможным. Существует еще и четвертая подсистема, криминальная, представляющая собой отдельную параллельную «империю» власти. Эта «империя» существует на основании собственных «принципов» и «правил», которые через коррумпированных чиновников часто переводит все общественные, экономические и политические отношения в плоскость неписаных законов криминального сообщества. Криминальная подсистема в рамках организованных форм преступности уже не дублирует или подменяет государственные интересы – она действует вопреки им с полной очевидностью. Она занимается прямым вымогательством, рейдерством, «крышеванием» и т. д. Понятно, что ни о какой «управляемость» этой элемент-системой со стороны государственных органов нельзя говорить – скорее, наоборот, из недавней истории нашей страны известно, что именно с криминальными «авторитетами» государственные управленцы согласовывали кандидатуры на ту или иную государственную должность. В некоторых случаях криминальные структуры получают всю полноту власти в стране, добираясь до самой вершины властной вертикали. Если в отношении первых двух подсистем решения проблемы их управляемости лежит в плоскости совершенствования законодательной базы и согласования интересов, то две последние должны быть искоренены из общества.

***Ключевые слова**: государственное управление, общественная неуправляемость, олигархия, автаркия (корпоративное обособление), коррупционеры, преступные сообщества.*

ДІАЛЕКТИКА ВЗАЄМОЗВ'ЯЗКУ СОЦІАЛЬНОЇ ВІДПОВІДАЛЬНОСТІ З СОЦІАЛЬНОЮ СПРАВЕДЛИВІСТЮ

УДК 172; 369.011.62
***Доповідь*: Георгій Ангелов, Олександр Кирилюк. П'ята Міжнародна науково-практична конференція «Економічні та соціальні аспекти розвитку України на початку XXI століття» – Одеська національна академія харчових технологій. Кафедра соціології, філософії і права – (Одеса, 12-13 жовтня 2017 р.)**
***Публікація*: Георгій Ангелов, Олександр Кирилюк. Економічні та соціальні аспекти розвитку України на початку XXI століття: Матеріали П'ятої Міжнародної науково-практичної конференції – наук. ред. Каламан О. Б. – ред. кол.: Ангелов Г. В. та ін. – Одеса, 12-13 жовтня 2017 року – Одеса: ОНАХТ, 2017 – 299с. – сс. 189-193.**

Будь-які явища чи процеси мають діалектичну природу, несучі у собі власну протилежність, тобто, за Гегелем, «своє інше першого». Тому справедливість може проявляти себе як несправедливість, а соціальна відповідальність – як безвідповідальність. Діалектика соціальної відповідальності та соціальної справедливості в їхніх взаємозалежностях передбачає такі варіанти їхнього співвідношення, коли соціально відповідальне рішення веде до соціально справедливого результату, або коли соціальна безвідповідальність веде до соціальної справедливості, або коли соціальна безвідповідальність призводить до соціальної несправедливості, та, зрештою, коли соціальна відповідальність має своїм наслідком соціальну несправедливість. Діалектична єдність цих явищ полягає у тому, що кожна з них несе у собі свою протилежність і що вони можуть знаходитися у суперечливих, діалектичних відносинах, коли невідповідності між ними можуть розгорнутись до протиріччя.
***Ключові слова**: соціальні відносини, соціальна справедливість, соціальна відповідальність, єдність протилежностей, діалектика.*

1. ***Стан розробки проблеми та мета роботи***. У літературі розробка та обговорення проблеми соціальної відповідальності та соціальної справедливості широко представлена як стосовно кожного з цих явищ [див. оглядові *роботи*: 1, 3, 6, 8], так і в їхній взаємних відносинах [2].

Разом з тим у літературі немає їхніх загальновизнаних дефініцій (котрі до того ж є переважно контекстуальними) та відсутній розгляд <цих явищ> під кутом зору <їхньої> діалектичної єдності. *Метою* роботи є визначення понять, що відображують сутність цих явищ та стисле окреслення (наскільки це можливо в межах тез) основних варіантів діалектичної єдності соціальної відповідальності та соціальної справедливості.

2. ***Визначення понять***. *Соціальна відповідальність* – це таке планування дій та самі дії соціальних суб'єктів, котрі виконуються з усвідомленням їхніх можливих позитивних або негативних наслідків з утриманням від останніх за умов, коли є ймовірність їх настання, а *соціальна безвідповідальність* – це такі дії соціальних суб'єктів, котрі виконуються без достатнього передбачення можливих негативних наслідків цих дій, або зі знанням того, ці наслідки неодмінно настануть.

Соціальна справедливість – це така характеристика наслідків дій соціальних суб'єктів, коли вони не порушують жодного з невід'ємних прав людини чи соціальної групи (конкретно-історичних писаних та неписаних регулятивних нормативів) у будь-якій сфері соціальних відносин і не ведуть до розбалансування соціальної системи чи її підсистем, тоді як *соціальна несправедливість* – це порушення цих прав та розбалансування соціальних систем та підсистем як наслідок відхилення від вказаних нормативів, котре є соціумною девіацією [4].

3. ***Діалектика соціальної справедливості та соціальної відповідальності самих по собі***. Будь-які явища чи процеси мають діалектичну природу, несучі у собі

власну протилежність. Тобто, мова йде не про два різних явища, справедливе та несправедливе, котрі взаємно виключають одне одного, а про одне, скажімо справедливе явище, яке має у собі, за Гегелем, «своє інше першого», тобто, несправедливість, і навпаки.

Оскільки сам зміст цих понять є конкретно-історичним, то ця діалектика в залежності від соціально-історичного контексту, є такою, що розвивається, іноді змінюючи свої полюси. Окрім того, оскільки мова йде саме про поняття справедливості, то дана діалектика іноді знаходить свій прояв не тільки у самій реальності, але й в тих специфічних типах бачення та тлумачення справедливості, які належать не до реальності, а до духовного світу ідей, виражаючись у нормативних приписах, програмах, кодексах, уявах тощо.

3.1. *Справедливість як несправедливість*. Якщо говорити про концепцію соціалістичної соціальної справедливості, то вона у цілому зводилась до розподільчих процесів, акцентуючи увагу на рівному розподілі суспільних благ. Одначе навіть віднесене до невизначеної перспективи начебто справедливе комуністичне гасло «Від кожного за здібностями, кожному за потребами», несло у собі зерно несправедливості, тому що з нього випливало, що хтось, маючи малі здібності, міг мати великі потреби, і тому він, по суті, ставав утриманцем тих, хто мав великі здібності та помірні потреби. Така «справедливість» є явною несправедливістю, коли хтось здібний, по суті, мав би працювати на нездібних.

На засадах рівності у розподілі благ ґрунтується й ліберально-егалітарна концепція, найвідомішим представником якої є Дж. Ролз [7]. За ним, усі люди повинні брати участь у справедливому розподілі соціальних благ, враховуючи у першу чергу соціально незахищені верстви населення, які опинились у такому стані внаслідок тих чи інших природних або соціальних причин. Дж. Ролз вводить так зване «правило максимуму», за яким слід максимізувати, наскільки можливо, ту мінімальну частину благ, що їх отримують знедолені. Ліберальний егалітаризм застосовує концепцію «справедливості як чесності» в якості критерія, котрого варто застосовувати до всіх сфер життя суспільства, а не тільки до сфери споживання – зокрема, до релігійних, расових, соціальних дискримінацій. Відповідно до цього, попри <проголошення> себе «егалітаристським», лібералізм проголошує необхідність встановлення реверсивної дискримінації, коли ті, хто раніше був дискримінований, мали б перевагу над усіма іншими [8].

Одним словом, говорячи про необхідність рівності, лібералізм наполягає на введенні «нерівності навпаки», і ці погляди набули в Західному світі досить потужного поширення. Це не жарт, але коли у конкурсі на робоче місце змагаються кандидат з вищою освітою, достатнім досвідом роботи у цій галузі, білий і молодий, перевагу віддають чорношкірому конкуренту, без досвіду роботи та зовсім без освіти, ще й старшого віку.

Таким чином зрозуміла справедливість іманентно несе в собі свою протилежність – несправедливість, адже ті, кого утискують заради «виправлення» колишньої несправедливості, опиняються у ситуації, котру як раз і прагнуть усунути.

3.2. *Соціальна відповідальність як безвідповідальність*. Прийняття певних рішень та вживання заходів щодо їх реалізації може мати всі ознаки соціальної відповідальності, проте вони водночас криють у собі й такі наслідки, настання яких змінює визначення даних дій соціальних суб'єктів на протилежне, тобто, те, що до цього вважалося відповідальним рішенням, згодом з усією очевидністю може стати рішенням абсолютно безвідповідальним. Як правило, тут йдеться про такі рішення,

котрі враховують близькотермінові задачі та ігнорують наслідки цих рішень у довгостроковій перспективі.

Приміром, в Україні вкрай актуальною є задача реформи вищої освіти, адміністратори якої пішли шляхом посилення вузько-утилітарної спеціалізації майбутніх фахівців та фактичного скасування гуманітарно-світоглядного блоку навчальних дисциплін. Слід сказати, що подібні тенденції простежувались ще й за радянських часів, коли, скажімо, студенти-економісти задавали викладачам філософії питання, навіщо їм, майбутнім фінансистам чи бухгалтерам, потрібна ця дисципліна. Ця думка мала певну рацію, оскільки в ті часи філософія, а тим більш науковий комунізм чи науковий атеїзм, були частиною ідеологічного впливу на світогляд молоді.

Нинішні часи дають можливість викладати гуманітарні дисципліни в їхньому загальносвітовому, насправді світоглядному та незаангажованому значенні. Тим не менше у вишах обсяг часів на ці дисципліни постійно скорочується, відповідно, зменшується кількість викладацького складу, падає престижність вузівського викладача-гуманітарія тощо. Відомі приклади, де на всю колишню кафедру філософії залишилась ... одна ставка.

На перший погляд, все це робиться цілком відповідально. Державне фінансування вишів постійно зазнає труднощів. За цих умов, як видається, головним завданням є підготовка спеціаліста, яка відразу після випуску почала би працювати на нарощування економічного потенціалу країни завдяки своїй високій професійності, до якої гуманітарні дисципліни відношення начебто не мають.

У чому ж полягає безвідповідальність такої політики? Установка на матеріально-економічне зростання, оцінка рівня розвитку країни лише за показниками ВВП, суто технологічні показники прогресу (хоча в принципі, найновіший млин, що працює за комп'ютерними програмами, за своїм місцем у світовідношенні людини мало чим відрізняється від ручних жорен) в останні часи стали предметом критики провідних вчених світу, зокрема лауреата багатьох премій Марти Нассбаум.

У своїй відомій роботі вона пише, що однією з причин, за якою в університетські програми західних та близьких до них за освітянською політикою університетів обов'язково включені філософія та інші гуманітарні науки, полягає у тому, що зміст і методика викладання таких курсів повинні навчити студентів самостійно думати і аргументовано спорити, а не покладатися на загальноприйняту або авторитетну думку. За нею, уява про те, що освіта є передусім інструментом економічного зростання, є хибною, адже це зростання зовсім не завжди веде до покращання якості життя. Презирливе відношення до гуманітарних наук ставить, зрештою, під загрозу якість життя та процвітання демократичних держав [5, с. 11].

Тому з цієї точки зору сучасна освітянська адміністративна політика в Україні постає недалекоглядною і безвідповідальною, адже, формально прагнучі до процвітання країни, МОН вживає заходів, котрі цьому серйозно заважатимуть. Засіб у цьому випадку суперечить меті.

4. ***Діалектика соціальної відповідальності та соціальної справедливості в їхніх взаємозалежностях***. Діалектична, тобто, суперечлива єдність соціальної відповідальності та соціальної справедливості <має такі варіанти їхнього співвідношення:>

4.1. *Соціально відповідальне рішення веде до соціально справедливого результату*. Це – найбільш оптимальний та соціально значущий варіант їхнього співвідношення, котрий у демократичних країнах є нормою. Окрім цих «нормальних» стосунків між соціальною відповідальністю та соціальною справедливістю можливі й діалектичні, суперечливі варіанти їхніх відносин, котрих ми розглянемо нижче.

4.2. *Соціальна безвідповідальність – соціальна справедливість.* <Цей> варіант є доволі малоймовірним. Гіпотетично це може стосуватися різних суб'єктів соціальної взаємодії, наприклад, коли керівництво банку, що стоїть на грані банкрутства, приймає рішення повернути всі депозити вкладникам, ще й з процентами. Стосовно банку це буде безвідповідальне рішення, хоча для вкладників воно буде справедливим. Втім, ми добре знаємо, що насправді при банкрутстві банків вкладникам повертається лише страхова сума, визначена законом, а не весь депозит, якщо він перевищує цю суму.

4.3. *Соціальна безвідповідальність – соціальна несправедливість*. Такий варіант їхнього співвідношення нещодавно спостерігався, зокрема, у Румунії, уряд якої прийняв рішення амністувати корупціонерів, що нанесли збиток державі на суму до 50 тисяч євpів. Це викликало масові протести, оскільки таке рішення не тільки певним чином легалізувало корупцію на якомусь визначеному її рівні та зробило її безкарною, але й було явно несправедливим щодо мільйонів ошуканих корупціонерами пересічних румунських громадян, котрі з провини цих злочинців недоотримали значний обсяг соціальних благ. Зрештою, під тиском народу ці безвідповідальні рішення було скасовано.

4.4. *Соціальна відповідальність – соціальна несправедливість.* Прикладом такої діалектичної єдності цих явищ може бути принцип нарахування в нашій країні соціальної пенсії за віком без врахування стажу пенсіонерів. За умов дефіциту пенсійного фонду було неможливо призначати високі пенсії тим, хто мав тривалий трудовий стаж, і тому пенсії у своїй масі були на межі прожиткового мінімуму. За таких умов пенсії тих, хто мав малий трудовий стаж, взагалі були б сміхотворно мізерними. Через це було прийнято рішення не враховувати стаж при призначенні пенсії за віком, що було соціально відповідально, але несправедливо.

За сучасних умов, коли коштів стає відносно достатньо, уряд України має намір цю несправедливість виправити, і тим, хто працював довше за інших, пенсії будуть суттєво підвищені.

5. ***Висновки.*** Таким чином, діалектика соціальної відповідальності та соціальної справедливості полягає у тому, що а) кожна з них несе у собі свою протилежність (<відповідно,> безвідповідальність та несправедливість) і що вони б) можуть знаходитися у суперечливих, діалектичних відносинах, коли невідповідності між ними можуть розгорнутись до протиріччя. Особливої гостроти воно набуває у варіанті 4.3. Це не виключає можливості встановлення між ними гармонійних відносин (варіант 4.1).

Література

1. **Агарков О.** Принцип соціальної справедливості як основа методології соціально-політичного маркетингу // **Освіта** регіону. Політологія, психологія, комунікації – 2011 – № 4 – сс. 243-248.
2. **Бербешкина З. А.** Справедливость как социально-философская категория – М.: Мысль, 1983. – 203 с.
3.**Василенко И. В.** Социальная ответственность: методологический анализ // **Вестник** Волгоградск. гос. ун-та. – Сер. 7 – Философия. Социология и социальные технологии – Волгоград, 2008 – Вып. 1 (7) – сс. 144-147.
4. **Кирилюк О. С.** Соціумні девіації – концептуалізація проблеми // **Гілея** – Нац. пед. ун-тет ім. М.П.Драгоманова ; ВГО Укр. акад. наук – 2017 – Вип. 116 – сс. 194-198.
5. **Нассбаум М.** Не ради прибыли: зачем демократии нужны гуманитарные науки ; пер. с англ. М.Бендет – М.: Изд. дом Высш. шк. экон., 2014 – 192 с. (Серия «Теория и практика образования»).
6. **Охріменко О.О.** Соціальна відповідальність – Навч. посіб. / О. О. Охріменко, Т. В. Іванова – Київ: Нац. технічн. ун-тет України «Київсь. політехнічний ін-тут», 2015 – 180 с.
7**. Ролз Дж.** Теория справедливости – Новосибирск : Изд-во Новосиб. ун-та, 1995 – 513 с.
8. **Стойка М. С.** Сучасні погляди на розуміння концепції справедливості // **Форум** права – 2014 – № 2 – сс. 416-422.

DIALECTICS OF THE RELATIONSHIP BETWEEN SOCIAL RESPONSIBILITY AND SOCIAL JUSTICE

The dialectic of social justice and social responsibility per se is manifested in the fact that attempts to restore justice lead to new injustice. Both Communism and Liberalism propose changing «inequality» when, for the «restoration of justice», social classes that have previously experienced injustice receive unfair preferences. The dialectics of social responsibility and social justice in their interdependence can be manifested in such variations as: a) social responsibility – social justice b) social irresponsibility – social justice c) social irresponsibility – social injustice d) social responsibility – social injustice. Specific examples of such a dialectic are given in the article.

***Key words**: social relations, social justice, social responsibility, unity of opposites, dialectics.*

References

1. **Akharkov O. (**2011) *Pryntsyp sotsialnoi spravedlyvosti yak osnova metodolohii cotsialno-politychnoho marketynhu* [*The principle of social justice as the basis of the methodology of socio-political marketing] //* **Osvita** rehionu. Politolohiia, psykholohiia, komunikatsii – № 4 – pp. 243-248.
2. **Berbeshkina Z. A.** (1983) *Spravedlivost kak socialno-filosofskaya kategoriya* [*Justice as a socio-philosophical category*] – *Mysl*, M. – 203 p.
3.**Vasilenko I. V.** (2008) *Socialnaya otvetstvennost: metodologicheskij analiz* [*Social Responsibility: A Methodological Analysis]* // **Vestnik** Volgogradsk. gos. un-ta. – Ser. 7 – Filosofiya. Sociologiya i socialn. tehnologii – Vyp. 1 (7) – pp. 144-147.
4. **Kyrylyuk O. S**. (2017) *Sotsiumni deviatsii – kontseptualizatsiia problemy* [*Social Deviations – Conceptualization of the Problem*] // **Hileia** – Nats. ped. un-tet im. M. P. Drahomanova ; VHO Ukr. akad. nauk – Vyp. 116 – pp. 194-198.
5. **Nassbaum M.** (2014) *Ne radi pribyli: zachem demokratii nuzhny gumanitarnye nauki* [*Not for Profit. Why Democracy Needs the Humanities*] ; per. s angl. M. Bendet – *Izd. dom Vysshej shkoly ekonomiki*, M. – 192 p. – [Teoriya i praktika obrazovaniya. Seriya].
6. **Okhrimenko O.O**. (2015) *Sotsialna vidpovidalnist* [*Social responsibility*] – Navch. posib. / O. O. Okhrimenko, T. V. Ivanova – Nats. tekhn. un-tet Ukraïny «Kyïvs. Politekhn. in-tut», Kyïv – 180 p.
7. **Rawls John Bordley** (1995) *Teoriya spravedlivosti* [*A Theory of Justice*] – *Izd-vo Novosib. un-ta*, Novosibirsk– 513 p.
8. **Stoika M. C.** (2014) *Suchasni pohliady na rozuminnia kontseptsii spravedlyvosti* [*Modern views on understanding the concept of justice*] // **Forum** prava – № 2 – pp. 416-422.

ДИАЛЕКТИКА ВЗАИМОСВЯЗИ СОЦИАЛЬНОЙ ОТВЕТСТВЕННОСТИ И СОЦИАЛЬНОЙ СПРАВЕДЛИВОСТИ

Диалектика социальной справедливости и социальной ответственности самих по себе проявляется в том, что справедливость выступает как несправедливость (якобы справедливый коммунистический принцип «От каждого по способностям, каждому по потребностям» является явной несправедливостью, когда кто-то, с большими способностями, по сути, должен работать на ни к чему не способных). Либерализм предлагает введение «неравенства наоборот», когда тем, кто когда-то был несправедливо обделен, ради «восстановления справедливости» предоставляют преференции. При этом теперь те, кого притесняют ради «исправления» прошлой несправедливости, оказываются в ситуации, которую как раз и стремятся устранить. Социальная ответственность может проявляться как безответственность. Так, ответственный учет краткосрочных интересов государства в области образования в виде изменения содержания обучения в вузах с целью подготовки узко-утилитарных специалистов за счет почти полной отмены гуманитарных дисциплин является, в итоге, безответственностью, поскольку именно благодаря этим дисциплинам специалисты приобретают умение творчески решать новые задачи. Диалектика социальной ответственности и социальной справедливости в их взаимозависимости может находить проявление в таких вариантах их соотношение, как: а) социальная ответственность – социальная справедливость; б) социальная безответственность – социальная справедливость; в) социальная безответственность – социальная несправедливость; г) социальная ответственность – социальная несправедливость. Конкретные примеры такой диалектики приведены в тезисах.

***Ключевые слова:** социальные отношения, социальная справедливость, социальная ответственность, единство противоположностей, диалектика.*

ГЕЛОЛОГІЧНІ ДОСЛІДЖЕННЯ СМІХОВА КУЛЬТУРА

ПРО ОДНУ КУМЕДНУ ТЕЛЕВІЗІЙНУ ЗАСТАВКУ, АБО ЧОМУ ХРИСТОС НІКОЛИ НЕ СМІЯВСЯ (ДЕКОНСТРУКЦІЯ МЕТАТЕКСТУ ГЕГЕЛЬ – КОЖЕВ – БАТАЙ)

УДК 7.038.6; 390.4; 398.23; 398.25
***Доповідь*: VI міжнародна науково-теоретична конференція «Про природу сміху». Людина на межі смішного і серйозного – Од. нац. ун-т ім. ім. І. І. Мечникова – (Одеса, квітень 2005 р.)**
***Публікація*: Δόξα/Докса: зб. наук. праць з філософії та філології – Вип. 7 – Людина на межі смішного і серйозного – Одеса: ОНУ ім. І. І. Мечникова; Одеська гуманітарна традиція, 2005 – 260 с. – сс. 59-71.**
***Розширений варіант* (друга стаття брошури): Мартін Гайдеґґер та Максиміліан Волошин. Сутність поезії та мова буття; Оргія та жертва. Посмішка недостатності та відраза відстороненості, або чому Христос ніколи не сміявся. (Деконструкція метатексту Гегель – Кожев – Батай) – Дві статті на задану тему. За матеріалами доповідей на наукових конференціях – Одеса: Автограф / ЦГО НАН України, 2005 – 72 с.**

Оголення геніталій або їхнє зображення часто викликає веселу реакцію. Цьому явищу можна дати пояснення у позитивному і негативному ключі. У позитивному сенсі цей сміх виражає радість людини, що продовжує за допомогою статевих органів своє існування в дітях. Крім того, такий сміх може бути проявом радості від повноти життя, що включає в себе здоровий секс і сильні насолоди. Доведена до крайності, ця стратегія життя проявляє себе у буйній оргіастичній радості. У негативному сенсі розцінювання оголеності як образи суспільної моралі, відраза і відсторонення від геніталій, глузування з них та з їхніх функцій є запереченням через сміхове начало не тільки частини тіла, але й усієї смертної тілесної природи людини з одночасним піднесенням Духа. На відміну від людей, Христос не міг заперечувати людське тіло, в яке він олюднився. Саме тому Христос ніколи не сміявся взагалі, і над тілесним «низом» – тим більше. Насмішка над власним тілом – це чисто людська прерогатива, за допомогою якої вона в позитивному варіанті розглянутих вище форм заперечення-сміху проголошує пріоритет Духа над тілом і тим – свій власний суверенітет. У цьому сенсі Христос не міг сміятися над тілом ще з однієї причини – він сам був уособленням цього пріоритету і абсолютної суверенності. Йому також не потрібно було таким чином звеличувати Дух, бо Він і є Ним.
***Ключові слова**: сміх, тілесність, нагота, духовне і тілесне, життя і смерть (філос.)*

В одній недавній телепередачі про цирк показували двох акробатів, один з яких, лежачи на спині, ногами жонглював іншим. Після виконання трюку ведучий розпитував верхнього гімнаста, наскільки важко йому виконувати цей номер. Головну проблему артист вбачав тут в тому, щоб при сальто не ударитися пахом об ногу партнера. Ця відповідь насмішила всю студійну аудиторію, і я думаю, що посмішка з'явилась і на обличчях багатьох телеглядачів. Проте навряд чи хтось при цьому ледь посміхнувся би, якби мова йшла про травму голови, плеча або ноги. На подібну сміхову реакцію глядачів розраховано, якщо вже мова пішла про телевізію, і відома логотипова телезаставка передачі «Джентльмен-шоу», де дві руки раптово знімають трусики, відкриваючи більярдні шари. Чому це так? Що лежить в основі подібних жартів?

Здається, що такі несолідні явища взагалі немає смислу пояснювати, списавши їх на невихованість, моральну нестриманість чи просто баловство. Проте погодившись з таким твердженням, ми тим самим визнаємо, що деякі вкрай стійкі стереотипи, скажемо так, «масової свідомості», не варті уваги, через що вони просто залишаються

поза межами більш-менш серйозного обговорення. Безсумнівно, у цих формах <викликання> сміху не можна ігнорувати очевидної у більшості сучасних випадків похабщини.

Утім жарти такого штибу є настільки узвичаєними та поширеним, щоб вважати їх чимось таким, що не відноситься до людської природи. А хто, як не філософи, повинні до сутності цієї природи докопуватися, хай вона інколи проявляється як явне виродження чогось важливого та суттєвого?

Серед варіантів пояснень сміху, що його викликають оголені геніталії, є й такий, де його розцінюють як прояв щасливої життєрадісності – інтегральної емоції, викликаної сильним почуттям насолоди, котра явно пов'язана з цими органами. З. Фройд писав, що одна з форм кохання – статева любов – дала нам прообраз наших прагнень до щастя, залучивши нас до вкрай сильного досвіду насолоди, що потрясає [6, сс. 93].

Окрім насолоди, органи репродукції забезпечують подовження життя та реальне досягнення родового безсмертя, і це не може не радувати. О. М. Фрейденберг писала з цього приводу, що сміх, який викликано сферою статевого, рятує від смерті й недуг, зціляє, лікує, посмішка повертає життя. У семантику такого сміху вводиться й новий елемент, фалічний та оргіастичний. Пізніше жіночий та чоловічий органи продуктивності стають основною й самостійною діючою особою обряду й міфу. Фалос народить Афродіту, Ромула й багатьох інших богів і героїв, саме його несуть на чолі багатьох ритуальних процесій. Створюються спеціальні обряди, в яких жінки піднімають спідниці й оголюють свої сховані частини. У складі обрядів плодючості показується орган, котрий народжує, і це супроводжується дійством сміху. Згодом, однак, починає здаватися, що смішним цей орган є сам по собі [7. сс. 92, 93, 100].

Оголення статевих органів має місце і в багатьох інших обрядах. В одній нашій новорічній грі «Коваль», якого грав один з колядників, при великому зібранні молоді жартівливо шукав по хаті «старого», якого він обіцяв «перекувати», тобто, знову зробити молодим та повним життєвих сил. Для цього він стукав присутніх «старих» дерев'яним обушком. При кожному ударі в нього щоразу падали штани і на радість всіх дівчат оголялися статеві органи. Оголюють геніталії і в обрядах Проводів русалок, Травневого дерева, на купальські свята, навіть в еротичних іграх біля покійників у поховальних обрядах. На новорічну ніч ще нещодавно у наших селах дівчата, щоб узнати про свою долю, йшли до клуні, де, піднявши спідниці, прислуховуються, хто і як доторкнеться до їхнього «чорного трикутника» між ногами, якщо вживати образ Ж. Батая, і з цього робили висновки про свого майбутнього судженого. Відверті фалічні ознаки мають опудала всіх обрядів плодючості.

Отже, не тільки широке розповсюдження, але й праісторична укоріненість в архаїці культур оголення органів відтворення не викликають сумнівів у необхідності знайти відповіді на означене вище питання. Але чого «коваль» у грі застосовує явно агресивні дії, стукаючи присутніх? Для цього слід вказати ще на одну важливу особливість «безсоромних» обрядів. Вона полягає в тому, що статеві органи не тільки демонстративно виставляються, їх у багатьох випадках ще й знищують. Подібна жертва викликає вже не сміх, а ридання, хоча їхнє співвідношення може бути й протилежним: спочатку оскоплення Адоніса чи Купали викликає плач та лемент жінок, що беруть участь в обряді, а відновлення цього органу супроводжується їхнім нестриманим веселим сміхом. І ось перед нами постала, як примара в бліду повномісячну ніч, Тінь сміху – смерть через жертвопринесення.

Важко знайти явище, котре настільки парадоксальним чином поєднувало у собі антитетичні реакції. Якщо репродуктивні органи долають смерть, приносячи радість від усвідомлення факту подовження роду, то чому в усіх без винятку культурних

регіонах ця форма подолання смерті піддається запереченню? Можливо, відповідь полягає у тому, що оголені геніталії в одних ситуаціях викликають у нас посмішку, а в інших – почуття ніяковості, в основі якої лежить прагнення дистанціюватися від цього явища, відштовхнутися від нього, крайнім проявом чого є відраза, що може доходити до огидливих епітетів, якими, наприклад, наділяє статеві органи Ж. Батай. У будь-якому випадку йдеться про очевидне неприйняття занадтих відвертостей.

Але чи настільки вже протилежними є насмішка та відраза? Можливо, тут криється дещо таке, що їх поєднує, або, принаймні, зближує? Відраза-відштовхування є, певним чином, запереченням певного з'явиська. Цю ж саму рису має й сміх. Сміх в цьому випадку – це сміх-відштовхування, сміх-відраза, сміх-заперечення, і заперечується тут не просто статевий орган, якого нищать, а людина в цілому. Сказане підтверджується відомою фольклорною паралеллю «людина-фалос», коли оскоплення дорівнювалося обезголовленню. Ж Дерріда, рефлектуючи над думками Ж. Батая, зазначав, що сміх лунає лише в мить негативності, абсолютним проявом якої є смерть, <яка> відкриває людині її природне, тваринне буття. Але негайно, як <останнє> помирає, зникає й буття людське. Щоб людина відкрила собі саму себе, їй слід померти, але зробити це слід за життя, споглядаючи власне помирання. Так буває, коли удаються до виверту [4, сс. 142, 144].

Саме про «виверт» говорив Ж. Батай, твердячи, що пізнання смерті не може обійтись без виверту – видовища. Немає нічого менш тваринного, пише він, ніж видовище, віддалене від реальності смерті. Людина живе в нав'язливій магії видовищ, комічних та трагічних, в яких, принаймні, в трагедії, ми ототожнюємо себе із героєм, що помирає, і тоді вважаємо, що помираємо самі, хоча продовжуємо жити. Негативність смерті тією мірою, якою людина бере її на себе, обертає людську тварину на людину» [2, с. сс. 258-260]. Це і є реальним втіленням згадуваного вище «відсторонення» людини від самої себе, коли, власно, і нам з'являється людська сутність.

Така «відстороненість» людини не тільки від світу, але від самої себе, складає, за М. Шелером, головну ознаку її «метафізичного» положення в Космосі. Він відмічав, що людина як центр актів опредмечення світу, свого тіла й душі сама не може бути «частиною» цього світу, тобто не може мати певного «де» або «коли» – вона може знаходитися лише у вищій основі самого буття. Таким чином, людина – це істота, яка перевершує світ і саму себе. Як така, вона *здатна на іронію та гумор,* які завжди містять у собі піднесення над власним існуванням [8].

Ось де відкрилась нам прихована таємниця збігу насмішки з оголення статевих органів з одночасним принесенням їх у жертву через оскоплення – в сутнісній відстороненості людини від світу, коли через здатність до іронії та гумору, вона виявляє свою причетність до вищих основ буття, стаючи понад «світом», виходячи з його «де-коли», тобто просторових і часових параметрів. Це кепкування з геніталій і ця їхня жертва є насмішкою людини зі своєї тілесності та жертвою цієї тілесності в цілому.

Тлумачачи інтерпретацію О. Кожевим поглядів Гегеля на людину в лекціях 1805-1806 рр., де останній казав, що людина є ніччю, пустим ніщо, Ж. Батай говорить, що завдяки тому, що людина – це ніщо, негація, вона через діяльність руйнує та одночасно створює природу, світ [2, сс. 247-248]. Але ж ця негація стосується й природних підстав буття людині в світі, і через розуміння сміху як заперечення можна зрозуміти сміх з оголеності, в якій найбільшою мірою проявлена тілесність існування людини. Оскільки головними ознаками тіла є статеві ознаки [5. с. 8], то саме вони й піддаються запереченню в першу чергу, проте це знакове заперечення частини є негацією тіла як такого. Недарма високий політ духу неоплатоніків поєднувався

із осоромою від того, що вони мають тіло (Ямвліх): сором'язливість та відраза з цього приводу є, як вже говорилось, зворотнім боком насмішки.

<Існує>, щоправда, й інша стратегія життя, яка полягає в нестримній гонитві за тілесними задоволеннями, але це <є тим самим прагненням> вийти за свої межі. Як невічні істоти, люди приречені, писав Ж. Батай, залишатися на границі самих себе, коли спустошення задоволення спонукає нас <бігти за власні> межі, у відсутність [1, с. 172]. Цієї хтивої відсутності парадоксальним чином відповідає негація, заперечення, в тому числі – й власного тіла.

Паралельно із самодостатньою хтивістю життя подовжується через розумно розраховану сексуальну діяльність, завдяки якій народжуються діти. Проте що в цьому смішного або жахливого? Чому ми маємо сміятись над тим, що є органом відтворення життя роду людей? Чому так огидливо ставимося до тієї рідини, що є джерелом життя і де зосереджено генетичну пам'ять про мільйони років нашої еволюції? Всі ці явища виходять за межи розумного розрахунку і відносяться до дещо іншої сфери нашої репродуктивної поведінки, вірніше, того, що є чимось паралельно-протилежним до неї – еротизму.

Подовження роду через розумний розрахунок – це, за Ж. Батаєм, засіб. Що ж є метою? Даючи відповідь на це питання, він пише, що метою тут є відгук на еротичну жадобу. Корисна сексуальна діяльність відрізняється від еротизму тому, що еротизм є метою нашого життя. Зачаття, зроблене з розрахунком, за своєю нудністю нагадує роботу пилки і ризикує звестися до жалюгідної механіки [3, с. 272].

Отож, в еротизмі як області, де збігаються сміх та ридання, де, вочевидь, тільки й можливе несмішливе ставлення до репродуктивних органів як засобу їхнього заперечення, разом із запереченням тіла в його найважливіших, статевих ознаках, відбувається також і заперечення розуму.

Як це <збагнути>? Заперечення культурною людиною всіх проявів тілесності, котрі настирливо нагадують їй <про> її «низьке», тваринне походження, виглядає достатньо зрозумілим. Але при чому тут заперечення й <тієї> ознаки «вищості» людини, котра підносить її над власною тваринною основою, а <саме> – розуму?

Відмова на це питання, ймовірно, знайдеться тоді, коли ми з'ясуємо протилежність еротизму та простої («механічно-плунжерної») репродуктивної поведінки та зв'язок еротизму із усвідомленням смерті. Саме в цьому напрямку рухається Ж. Батай, промовляючи про достатньо відому, чи навіть банальну думку про близькість еротизму (оргазму) та смерті. Він визначає, що відповідність першого до потужних імпульсів вітальності, що у даному випадку постає як екстремальний прояв життєвих сил в еротизмі та його фінальній фазі – розпусти як такої, стає можливим лише через усвідомлення скінченності, смерті.

Отже, з одного боку, еротизм є ствердженням життя, але це ствердження є індивідуальним, а не родовим, оскільки воно не є, а якщо є, то лише побіжно, формою подовження роду. Скоріше тут діють механізми екстремальної мобілізації індивідуальних життєвих сил, і ця дія тим сильніша, чим яснішим є усвідомлення особою власної скінченності. З іншого боку, таке стимулювання продуктивних життєвих сил завдяки усвідомленню власної смертності постає і як прояв навмисного самозаперечення, де учасники оргії в еротичному екстазі, будучи в його кульмінаційній фазі позбавленим розуму, втрачають й почуття собітотожності та самоідентичності, через що їхнє окремішнє, неповторне «Я» розчинюється в ірраціональній чуттєвості.

Таке заперечення індивідуальності рівносильне добровільному позбавленню особою життя у всіх його людських проявах, звідки відома постмодерністська теза – «Кохання – це самогубство». Більш того, якщо взяти за приклад суто «механічну роботу» пилки чи плунжера, де хтивість та похіть не присутні через навмисне їхнє усування, подібне

подвійне значення статевого акту, де ствердження життя поєднується із його запереченням, також зберігається. Зачинаючи нових людей, чоловік та жінка забезпечують родове безсмертя людства, яке можливо лише за умови зміни поколінь. Ця заміна старого покоління новим передбачає, що нове покоління має посісти місце старого, тоді як старе має піти. Отже, роблячи нових людей, пара стверджує своє родове безсмертя, водночас намічаючи місце для поховання власного індивідуального буття. Так жага до життя обертається його погребінням.

Сміх у цих випадках теж може мати подвійну природу. В одному випадку, коли йдеться про еротизм та про пов'язані з ним органи як про засіб ствердження життя, однаково, чи індивідуального, чи родового, сміх постає як позитивно-емоційне, радісне супроводження індивідуального акту подовження життя в його найбільш яскравому та сильному прояві повноти насолоди цим життям. Ці органи радують не тільки тому, що вони дають кульмінацією чуттєвих насолод. Завдяки їм людина відчуває, що з її власним кінцем життя не скінчиться, і органами, що сприяють подовженню життя є саме статеві органи. Тому вони і тіло в цілому тут не заперечуються, а, навпаки, культивуються, впритул до пестування всіх тілесних рудиментів на мистецько-індустріальній основі, а секс починає розумітися в термінах повноти життя та здоров'я.

У другому випадку тінь смерті, що невідступно супроводжує цю швидкоплинну радість, наполегливо нагадуючи про себе в її кульмінаційній точці, змушує людину поглянути на весь цей процес як на те, що не уводить її *від* смерті, а, навпроти, наближає *до* неї. Через це ті органи, котрі дають людині можливість відчути невблаганну неминучість останньої, органи, які покликані відтворити істот, подібних до батьків, але водночас і сприяти усуненню їх з життя, можуть стати предметом заперечення через насмішку.

Провідний силогізм у цій притчі може бути таким: «Я, породивши нащад, заперечив себе. Цьому самозапереченню сприяли ось ці органи. Але я, індивідуальний та неповторний, не можу назавсігди зникнути. То ж хай йдуть геть оці органи, смішні й <недоладні>, я й без них є сущим».

У цьому подвійному значенні можна розуміти й ритуальне оголення геніталій у ситуаціях смерті. Перший з розглянутих вище випадків стверджує життя на противагу наочно представленій смерті через демонстрацію органів, що подовжують життя, і сміх тут постає як емоційне супроводження радості життя. Другий випадок обертає відношення «геніталії–смерть» на зворотне відношення «смерть-геніталії». Перше відношення є таким, де репродуктивні органи внаслідок породження нових генерацій нагадують необхідність старому поколінню, що їм рано чи пізно слід поступитися місцем на цій землі. Друге ж відношення має таке смислове навантаження оголених статевих органів, яке покликане продемонструвати смерті, що їхні функції до смерті не призводять, що ті, хто їх має, подовжують жити в щасті раювань.

Адже, все не так просто: заперечуючи смерть через заперечення тіла, людина у такий спосіб стверджує свій Дух, але водночас вона приходить до жахаючого усвідомлення своєї смертності. Внаслідок цього заперечення тіла за допомогою сміху не врятовує: смерть не тільки остаточно не заперечується, навпаки, вона виниряє в іншому, відмінному від природи, жахливому своєму прояві, і тому поряд із сміхом завжди чути ридання.

Проте чиї ці ридання? Ридання (сльози) Еросу стають зрозумілими, якщо зважити с**а**ме на Ерос як на останню надію у спробі здолати смерть, але вже не через заперечення тіла та його найбільш природних проявів, а через протилежну дію – за допомогою повної екстатичної віддачі себе в обійми природного, що видно з оргіастичних вакханалій з їхнім повним усуненням розсудкового компонента.

Не будучи в змозі подолати смерть через заперечення тіла в <глузливому> ставленні до нього, людина відкидає таке заперечення, цілком віддаючись потужному кличеві Природи. Марево нової, вже не природної, «нормальної», смерті, усвідомлення індивідуальної духовної скінченності, до якої прийшла людина завдяки власній розсудковій Негативності, змушує людину полохливо кинутися у зворотній бік, у бік визнання та ствердження домінантності тіла.

Здавалось би, що вакхічні обряди і є предметним проявом обумовленої страхом смерті відмови від заперечення тіла. Деструкція розсудковості у ритуальних оргіях та власно, у будь-якому нормальному статевому акті у першому наближенні до їхньої суті в першу чергу примушує почути стогін, який начебто свідчить, що в основі їх лежить смутне бажання «Я не хочу знати, що я помру». Так, вочевидь, можна висловити вербальною мовою ті темні звуки, що вириваються в людини, яка на цю мить хоча і не стала твариною, але вже, судячи з усього, цілком скорилася владі природного, усунувши будь-яке рефлексивне, а тим більше іронічне ставлення до свого заняття: гумор, як відомо, вбиває секс.

Привнесення рефлексивного моменту (дискурсу) не тільки плюндрує задоволення, воно ще й заважає тому, щоб «мудрець досягнув суверенності». «Звичайний дискурс має дати відповідь на запитання, що торкається смислу, якого кожна річ повинна мати в собі у плані корисності» [2, с. 265]. Але в інший спосіб ми не можемо дістатись до смислу, хоча Батай тут під смислом розуміє корисність. Проте не тільки через «корисний», але й через будь-який пошук сенсу за допомогою дискурсу ми не досягнемо його там, де він навмисно елімінований самим учасником жертвопринесення чи оргії.

Ми можемо лише в загальних рисах феноменологічно описати ті смисли, які випливають із загальних принципів світовідношення людини до світу як Людини, у всій повноті описаних Батаєм способів долання нею в собі тваринності, навіть через підкреслену відмову від розсудкової складової цього світовідношення з нарочито-наочним (на перший, поверхневий погляд) культивуванням тваринності у вигляді імпульсивного оргіазму чи спонтанного потягу до вмертвіння жертви. Адже навряд чи архаїчні люди в ті часи, коли вони вперше інтуїтивно збагнули небезпеку своєї розумності (прокляття людини, за Е. Фроммом), приймали свідоме рішення: «А ось наш розум нам дошкуляє, мучить нас та розриває навпіл. То ж давайте, повернімося до стану, коли ми ще були несвідомі як люде».

Інша справа, що при виникненні цього інтуїтивно-імпульсивного прагнення повернутися «до витоків» у запасі в людини виявився для цього досить обмежений арсенал засобів, якого прислужливо підсунула йому все та ж, начебто здолана вже Природа: секс, агресія та їжа, смисли яких досить очевидні і без феноменологічної, і без ейдетичної редукції.

Оргіастична культивація тіла та його найважливіших функцій – сексу та живлення, постає вже не природним, а протиприродним ставленням до нього, коли така тілесна функція, як секс, доводиться до крайньої межі, стає граничною, і через це постає як розбещення, а споживання їжі та вина перетворюється на обжерство. Протиприродне «використання» тілесних функцій стає одним із проявів іманентного заперечення, негації тілесної природи.

Подібна надмірна (неприродна) реалізація природної тілесної функції веде до того, що людина знову відчуває у собі присутність розсудкової Негативності, і тоді вона через відстороненість знову стає схильною до самоіронії, знову прагне дистанціюватися від своєї тілесної тваринності через насмішку. Недарма жодна поза статевого акту не викликає такого сміху, як згадка, до речі або ні, про позу «a posteriori», органічна фізіологічність якої пояснюється саме її найбільшою близькістю до власно тваринності.

Але чому тоді оргії супроводжуються сміхом? І чи зовсім у них усунуто будь-яку присутність розсудовості та визначеної нею відстороненості? Щоб знайти відповіді на

ці питання, поставимо ще одне: чи є оргія «*природним*» явищем. На перший погляд, за умов реабілітації табуйованих культурою статевих стосунків людина тут знов стає твариною. Це вірно лише в одному смислі – твариною, яка свою тваринність робить настільки гіперболізованою, що жодна справжня тварина витворити щось подібне ніколи не «здогадається». Відбувається дещо таке, що можна зрозуміти як заперечення тілесно-природного через цілковиту віддачу силі його поклику. Людина потурає собі в своїх плотолюбних потягах, проте рухає нею не любов, а ненависть до плоті, до тіла, яке загрожує їй стражданнями, постійно нагадує про її смертну природу [6 , с. 93], з якої вона, зрештою, насміхається.

Ось чому в оргіях та обрядах лунає сміх, а рефлексивна розсудковість, хоча і прихована в запереченні тваринності тіла через його демонстративно над-тваринне функціонування, знаходить вияв у іманентній формулі відстороненої присутності розсудкового «Я» щодо власного тіла, котра може виглядати як «Coïtu ergo sum». У давні часи це знаходило прояв в еротичних елементах різноманітних обрядів, а в сучасних проявах цим пояснюється невикорінність візуального порно, вуайєризм як патологія та як норма у вигляді підглядання за самими собою через спеціально розставлені дзеркала в спальнях чи просто через відсторонене спостереження за собою учасниками самого цього інтимного процесу, <а також оголені «селфі»>.

Як не парадоксально, але потурання людини собі в плотолюбних потягах є одночасно потуранням смерті. Ж. Батай пише, що, за Гегелем, якби людина не помирала, то не було б ні свободи, ні історичності, ні індивідуальності, з якими наша традиція пов'язує сутність людини. Це значить, що лише смерть підтверджує існування «духовного» буття. Інакше кажучи, якщо людина потурає тому, що її жахає (тобто, смерті), то тільки тоді людина є воістину Людиною: вона відокремлюється від тварини.

У чому ж полягає це потакання? Вочевидь, у культивації смерті, в її культі, який бере початок вже з перших поховань людьми своїх померлих. З початком пробудження духовності смерть не відсувається на периферію культурного, навпаки, вона залучається до культури такою мірою, що часто стає її основною ідеєю [2 , с. 250].

Ці думки Ж. Батая співзвучні міркуванням Гайдеггера відносно Ніщо, яке «ніщовіє». «Ніщовіння» – це, на мій погляд, антонім «існуванню», щось таке, що перебуває в процесуальності (а можливо, і в часі), але як не-суще. Не-сущість людини й виказує її автентичну сутність. Існуючи через негацію як духовна істота, людина у такому статусі, на відміну від тварин, усвідомлює себе як тілесну істоту, піддану всім примхам дій об'єктивних законів матеріального світу.

Щоправда, остання форма ототожнення «Я» та тіла, а також дріб'язкове пестування залишків природної істоти, на базі якої виникла духовна людина, у вигляді «доцентів перукарства» та «кафедр педикюру», явно виказує прив'язаність людини до такого самоусвідомлення.

Проте і тут історично визначені стереотипи самоусвідомлення гостро заперечується, через що ейдетичне втілення історично обмеженого усвідомлення сутності людини в характерних смішних «конвульсивних» позах тіла [9, сс. 4-82], одязі, головних уборах, силуеті та моді взагалі, <поки вони ще не стали нормою, визнаються смішними, тому що постають як символічна репрезентація самобачення людиною самої себе в **о**бразах> минулої або прийдешньої епохи. Так, мода смішна на своєму початку та наприкінці, але ніколи не є смішною взагалі, оскільки через «новомодне» і відбувається заперечення застарілого **о**бразу тілесності, хай і у вигляді «силуету». Ніщовіючи, людина заперечує природну рутинну собітотожність, притаманну тваринам, перетворюючи

негативність на спосіб свого буття в світі. Цим вона заперечує ніщо, тобто, <заперечує> смерть як заперечення життя, але через це подвійне заперечення вона її і стверджує.

Обернута на себе, ця особливість людини виказує глибинні метафізичні витоки самоствердження людини через її самозаперечення у вигляді негативного (несмішливого) ставлення до всього, що репрезентує її тілесну природу. Зрозуміло, що найбільш наполегливо вона негативує ту природу, яка приносить нам найбільш сильну та найбільш оманливу втіху, яку інколи, можливо, зовсім не помилково ототожнюють з «радістю життя», звідки і йде, можливою, відоме ототожнення «секс=смерть».

Надалі Ж. Батай розглядає «трагікомічний аспект божественності людини», оскільки Мудрець (Гегель), який вважав, що він дістався абсолютного знання, через що в ньому історія закінчилась, виглядає комічно. Це так, тому що замість переходу до людяності, яка принижувалась божественною величчю, відбувся перехід до людяності обожненого суверенного Мудреця, переповненого величчю, що замішана на марнославстві людини. Християнський міф передбачив гегелівське «абсолютне знання», <акцентувавши> на тому, що ніщо божественне (священне) неможливе, якщо воно не буде конечним.

Але «переживання смерті не лічить божественному ліку» [2, с. 251], тоді як людина переймається цією проблемою настільки, що майже цілком поглинається нею. І Бог, всемогутній та нескінчений Бог, який переживає смертну тугу, вже не є абсолютом, а це нонсенс – додає Ж. Батай.

Але в Гетсиманському саду страждав Христос, а не Його Батько, і саме до Батька у передсмертній тузі звертався Син, на якого було покладено відповідальність за навічне здолання смерті через смерть. Якщо божественній тотальності й властива Негативність, то саме в цій грандіозного значення події, коли смерть тіла не призвела до остаточної смерті втіленого в ньому Духа. Христу було потрібно не негативувати людське тіло, в яке він олюднився, а, навпаки, всіляко стверджувати, покладати його. Саме через це Христос ніколи не сміявся взагалі, і над тілесним «низом» – тим більше.

У першому випадку він піддав би негації створений Богом світ взагалі, а в другому – людське тіло. Йому, нескінченому та абсолютному, в принципі, не важко було б щонайменше іронічно поставитися до того скінченого, смертного, […] із всім його земними проявами, тіла, в яке він за Батьківським провидінням тимчасово втілився, але <тоді ця> негація-насмішка над людським тілом була б зрадою Месією тієї місії, що вона на нього була покладена Отцем – врятувати людей, які інакше, ніж через тіло, у цьому світі існувати не можуть. Насмішка над власним тілом – це суто людська прерогатива, через реалізацію якого вони проголошують пріоритет Духа над тілом і свій власний суверенітет. В цьому смислі Христос не міг сміятися над тілом ще з однієї причини – Він сам був уособленням цього пріоритету і абсолютної суверенності. Для Нього було зайвим також у такий спосіб звеличувати Дух, бо Він і є Ним.

Втім, це є лише спробою раціонального пояснення розглянутої проблеми. Насправді після всього сказаного залишається лише «глибокодумне нерозуміння», чого це люди себе так поводять – злягають безладно, вбивають власних дітей та ще й їдять їх наостанок.

Література

1. **Батай Ж.** Аллилуйя. Катехизис Дианусa // **Трактаты** о любви – Ин-т философии РАН – М., 1994 – 187 с. – сс. 158-172.
2. **Батай Ж.** Гегель, смерть и жертвоприношение // **Танатография** Эроса – СПб.: Мифрил, 1994 – VI, 346 с. – сс. 245-267.
3. **Батай Ж.** Из «Слез Эроса» // **Танаграфия** эроса – СПб.: Мифрил, 1994 – VI, 346 с. – сс. 271-308.
4. **Деррида Ж.** Невоздержанное гегельянство // **Танатография** Эроса – СПб.: Мифрил, 1994 – VI, 346 с. – сс. 133-175.

5. **Кон И.С.** Мужское тело в истории культуры – М.: Слово, 2003 – 360 с.
6. **Фрейд З.** Недовольство в культуре // **Философские** науки – 1989 – № 1 – сс. 92-101.
7. **Фрейденберг О.М.** Поэтика сюжета и жанра – Подготов. текста, справ.-науч. аппарат, предварение, послесловие Н.В. Брагинской – М.: Лабиринт, 1997 – 448 с.
8. **Шелер М.** Положення людини в космосі // **Читанка** з історії філософії. У 6-ти книгах – Кн. 6. – Зарубіжна філософія XX століття – Київ: Довіра, 1993 – 239 с. – сс. 146-152.
9. **Ямпольский М**. Демон и Лабиринт. (Диаграммы, деформации, мимесис) // **Новое** литературное обозрение. Научное приложение – М., 1996 – 336 с.

About One Funny TV Screensaver, or Why Christ Never Laughed (Deconstruction of Hegel – Kozhev – Bataille Metatext)

Exposing or displaying the genitals often provokes a fun reaction. This phenomenon can be explained in a positive and negative way. In a positive sense, this laugh expresses the joy of a person who continues his own existence in his children by with aid of the own genitals. In addition, such a laugh can be a manifestation of joy from the fullness of life, which includes healthy sex and strong pleasures. Brought to the extreme, this strategy of life expresses itself in violent orgiastic joy. In a negative sense, regarding nakedness as an insult to public morality, aversion and detachment from the genitals, mockery of them and their functions is a denial through the laughter of not only a part of the body, but also of the whole mortal man`s body with the simultaneous exaltation of the Spirit. Unlike people, Christ could not deny the human body into which he was incarnated. That is why Christ never laughed at all, and even more so over the body. Taunting one's own body is a purely human prerogative, by means of which, in the positive version of the forms of denial-laughter discussed above, it proclaims the priority of the Spirit over the body and thereby its own sovereignty. In this sense, Christ not laugh at the body for another reason – he himself was the personification of this priority and absolute sovereignty. He also did not need to exalt the Spirit in this way, because He is the Spirit Himself.
***Keywords**: laughter, human corporeality, nudity, spiritual and bodily, life and death (philosophy)ъ*

References

1. **Bataille G.** (1994) *Allilujya. Katekhizis Dianusa* [*Hallelujah. Catechism of Dianus*] // **Traktaty**` o lyubvi – In-t filosofii RAN – M. – 187 p. – pp. 158-172.
2. **Bataille G.** (1994) *Gegel`, smert` i zhertvoprinoshenie* [*Hegel, death and sacrifice*] // **Tanatografiya** E`rosa – *Mifril*, SPb. – VI, 346 p. – pp. 245-267.
3. **Bataille G.** (1994) *Iz «Slez E`rosa»* [*From «Tears of Eros»]* // **Tanatografiya** E`rosa – *Mifril*, SPb. – VI, 346 p. – pp. 271-308.
4. **Derrida J.** (1994) *Nevozderzhannoe gegel`yanstvo* [*Unrestrained Hegelianism*] // **Tanatografiya** E`rosa – *Mifril*, SPb. – VI, 346 p. – pp. 133-175.
5. **Kon I.S.** (2003) *Muzhskoe telo v istorii kul`tury`* [*The male body in the history of culture*] – *Slovo*, M. – 360 p.
6. **Freud Z.** (1989) *Nedovol`stvo v kul`ture* [*Discontent in culture*] // **Filosofskie** nauki – # 1 – pp. 92-101.
7. **Freudenberg O.M.** (1997) *Poe`tika syuzheta i zhanra* [*Poetics of plot and genre*] / Podg. teksta, sprav.-nauch. app., predvarenie, posleslov. N.V. Braginskoj – *Labirint,* M. – 448 p.
8. **Scheler M.** (1993) *Polozhennya lyudy`ny` v kosmosi* [*Human situation in space*] // **Chitanka** z i`stori`yi fi`losofi`yi. U 6-ti knigakh – Kn. 6. – Zarubi`zhna fi`losofi`ya XX stoli`ttya – *Dovi`ra*, Kyïv – 239 p. – pp. 146-152.
9. **Yampol`skij M.** (1996) *Demon i Labirint* (Diagrammy`, deformaczii, mimesis) [Demon and Labyrinth. (Diagrams, deformations, mimesis)] // **Novoe** literaturnoe obozrenie. Nauchnoe prilozhenie – M. – 336 p.

Об одной забавной телевизионной заставке, или почему Христос никогда не смеялся (Деконструкция метатекста Гегель – Кожев – Батай)

Обнажение гениталий или их изображение часто вызывает веселую реакцию. Этому явлению можно дать несколько объяснений. В одном случае этот смех расценивается как проявление жизнерадостности, победы над смертью. Но почему вместе с этим репродуктивные органы вынесены за маргиналы общественной морали и отношение к ним граничит с отвращением и отстраненностью? В этом случае смех предстает как смех-отрицание, и отрицается здесь не просто половой орган, а тело человека в целом. Другая стратегия жизни заключается в безудержной погоне за телесными удовольствиями. Смех в этих случаях может иметь двойную природу. В одном случае, когда речь идет об эротизме и связанными с ним органах как о средстве утверждение индивидуальной жизни,

смех предстает как радостное сопровождения индивидуального акта продления жизни в его наиболее ярком и сильном проявлении. Этот акт и соответствующие органы, его обеспечивающие, радуют не только потому, что они сопровождаются высшей формой чувственных наслаждений. Благодаря им человек чувствует, что с его собственной кончиной жизнь не закончится, и органами, способствующими продлению его жизни в потомках являются именно половые органы. Поэтому они и тело в целом, как и соответствующая физиологическая функция, и все, что ее обрамляет, здесь не отрицаются, а, наоборот, культивируются, а самоцельный секс начинает пониматься в терминах полноты жизни и здоровья. Вместе с тем тень смерти, неотступно сопровождающая эту мимолетную радость, настойчиво напоминая о себе в ее кульминационной точке, заставляя человека взглянуть на весь этот процесс как на то, что не удаляет его от смерти, а, напротив, приближает его к ней. С одной стороны, человек таким образом продлевает себя в детях. С другой стороны, дети, придя в мир, одним своим существованием вытесняют родителей из жизни, подталкивая их к смерти. Это еще одна причина, по которой люди через смех отрицают свои половые органы. Еще одним объяснением двойного отношения к гениталиям является тот факт, что отрицая смерть через отрицание тела, человек таким образом утверждает свой Дух. Однако именно благодаря Духу человек приходит к ужасающему осознанию своей смертности. В результате возникает стремление к отрицанию всего телесного низа, умерщвление плоти, аскеза, целибат и другие подобные явления с одновременной культивацией всего возвышенно-духовного. Но такое отрицание тела не спасает ситуацию. Смерть не только окончательно не отрицается, но, наоборот, она всплывает в ином, отличном от природного завершения телесного существования ужасном своем проявлении как смертность уникального и неповторимого индивидуального Духа человека. И тогда возникает противоположная тенденция в виде культивации телесности при подавлении всех рассудительных предостережений Духа, антитезой которой выступают многочисленные учения о бессмертии души. В этой тенденции отрицанию подвергается уже сам Дух, разум, когда все его рациональные резоны телесного благочестия отбрасываются и человек с рыданиями предается оргиям. Рыдания (слезы) Эроса становятся понятными, если учесть, что именно на Эрос в попытке преодолеть смерть человек возлагает последнюю надежду, но уже не через отрицание тела и его наиболее естественных проявлений, а через противоположное действие – отрицание Духа и полную экстатическую отдачу себя в объятия природных инстинктов и бездумных влечений на этом празднике плоти. Однако, как это обычно бывает, нечто, доведенное до крайности, переходит в свою противоположность. При оргиастической культивации тела и его важнейших функций – секса и питания, происходит возвращение не к естественному, а к противоестественному их проявлению. Секс, доведенный до предела, становится развратом, а употребление пищи и вина превращается в обжорство. Подобная чрезмерная (неестественная) реализация природности приводит к тому, что человек снова чувствует в себе присутствие рассудочной негативности, и тогда через отстранение от подобного противоестественного излишества он снова становится склонным к самоиронии и опять стремится дистанцироваться от своей телесной животности посредством насмешки. Недаром ни одна поза полового акта при ее упоминании не вызывает такого смеха, как поза «a posteriori», органическая физиологичность которой объясняется именно ее близостью к собственно животности. Если божественной тотальности и свойственна Негативность, то именно в этом грандиозного значение событии, когда смерть тела не привела к окончательной смерти воплощенного в него Духа. Христос не мог отрицать человеческое тело, в которое он вочеловечился. Именно поэтому Христос никогда не смеялся вообще, и над телесным «низом» – тем более. В первом случае он подверг бы негации созданный Богом мир вообще, а во втором – человеческое тело. Ему, бесконечному и абсолютному, в принципе, не трудно было бы по меньшей мере иронически отнестись к тому конечному, смертному, со всеми его земными проявлениями, телу, в которое Он по Отцовскому замыслу временно воплотился, но эта негация-насмешка над человеческим телом была бы предательством Мессией той миссии, которая на него была возложена Отцом – спасти людей, которые иначе, чем через тело, в этом мире существовать не могут. Насмешка над собственным телом – это чисто человеческая прерогатива, посредством которой он в позитивном варианте рассмотренных выше форм отрицания-смеха провозглашает приоритет Духа над телом и тем – свой собственный суверенитет. В этом смысле Христос не мог смеяться над телом еще по одной причине – он сам был олицетворением этого приоритета и абсолютной суверенности. Ему также не нужно было таким образом превозносить Дух, потому что Он и есть Им.

***Ключевые слова**: смех, телесность, нагота, духовное и телесное, жизнь и смерть (филос.)*

«HA-HA» SAID THE CLOWN. БЛАЗЕНЬ ЯК ЗВІР, ТОТЕМ, ЦАР, РАБ ТА ЖЕРТВА (УНІВЕРСАЛЬНО-КУЛЬТУРНИЙ СТАДІАЛЬНИЙ АНАЛІЗ ФІГУРИ ЦИРКОВОГО КЛОУНА)

УДК 791.83; 1:316.3+316.47
***Доповідь*: VII Міжнародна конференція «Природа сміху». Семантичні й герменевтичні виміри сміху – Одеський нац. ун-тет ім. І. І. Мечникова – (Одеса, 3-4 квітня 2006 р.)**
***Публікація*: Δόξα / Докса: зб. наукових праць з філософії та філології – Вип. 9 – Семантичні й герменевтичні виміри сміху – Одеський нац. ун-тет ім. І. І. Мечникова; Од. гуманітарна традиція – Одеса, 2006 – 248 с. – сс. 8-17.**

У статті на підставі робіт Ольги Фрейденберг, котра узагальнила в них величезний культурологічний матеріал та його монографічні дослідження, дається гіпотетична реконструкція походження фігури циркового клоуна. Воно, на думку автора, визначено стадіальною еволюцією обрядових знакових живих уособлень світоглядних смислів ствердження життя через вмирання тотема-звіра-вождя-жреця-царя-раба-блазня. На стадії тотемної тварини його ритуальне знищення було покликане відтворити базисну світоглядну формулу через навмисне введення мортальної акції, котра мала завершуватися відродженням родоначальника, і цим гарантувати виживання усього роду. Ті ж самі смисли були присутні у ритуальному розриванні опудала родового божества, котре пізніше стало божеством плодючості і тепер його, як правило, весняне відродження, мало забезпечувати врожай і тим самим – виживання (безсмертя) роду в аліментарному коді. Ще пізніше благополуччя роду визначалося життєвою силою вождя, котрий часто був і жерцем, і живим втіленням тотему. За умов, коли він втрачав життєву силу, що загрожувало існуванню усього роду, його нищили. На наступній стадії раб як дзеркальний карнавальний двійник царя-вождя, переймає на себе ритуальні мортальні семантики і вмирає замість тотема-вождя-жреця, котрий вже став царем, тоді як сам цей цар успішно виживає. Наступна стадія демонструє нам, як семіотизована фігура раба-тимчасового царя трансформується на циркового «рудого» клоуна, якого вже не вбивають, а просто б'ють на арені, що є послабленим варіантом колишнього ритуалу замісної (замість царя) жертви раба у Сатурналіях, коли вони знаково мінялися ролями. Тобто, на відміну від ритуалу, в класичному цирку місце реального раба вже посідає лицедій, який театрально-демонстративно розігрує роль раба-жертви, котрий став тепер блазнем. Ще пізніше цей блазень поза цирком перетворюється на бродячого актора, жонглера, скомороха, виступаючи на ходулях (колишніх котурнах) у балаганах, показуючи театр ляльок і т. д. При цьому відбувається низка суттєвих змін у предметних утіленнях базисної формули «життя – смерть – відродження»: якщо на стадії раба вона явлена у мотиві помирання смерті, уособленням якої і є цей раб, то на стадії клоуна вона реалізується в життєстверджуючому сміхові глядачів, що спостерігають за побиттям «рудого» клоуна клоуном «білим» (колишнім царем, а нині – просто паном). Культурно-типологічним відгалуженням постаті царя-раба стає придворний паяц-блазень, котрому дозволялося знущатися над королем або своїм паном (за старою пам'яттю, коли той тимчасово ставав рабом, а раб – королем), або, карикатурно кривляючись, виступати від його імені. На останній, сучасній стадії, стадії актора, формула «життя-смерть-відродження» перестає прив'язуватися до традиційних культурно-типологічних рис виконавців ролей у ритуалі і цілком переходить в область сюжету п'єси, вистави або самого актора, котрий, по-перше, знищуючи себе як особистість, стверджує у своїх ролях своє надособистісне існування, а по-друге, він долає смерть тим, що проживає стільки життів, скільки ролей він мав, помираючи у кожному зіграному образі та відроджуючись до життя у нових ролях. Окрім цього, у статті наводяться дані, що пояснюють стійкий вислів «шут гороховый» та аліментарні витоки не тільки Сатурналій, але й імен багатьох національних комічних персонажів, а також культурно-історичні джерела Олімпійських та інших ігор і гладіаторських боїв.
Ключові слова: *категорії життя, смерті та безсмертя (філос., культурологіч.), ритуали вмертвіння та відродження, блазень, клоун, цирк, О. Фрейденберг*

На минулій конференції «Природа сміху» (2005 р.) Н. А. Іванова-Георгієвська зробила доповідь (за матеріалами якої у збірці «Докса» було надруковано статтю), в якій

авторка показала, що постать циркового клоуна, котрий смішить та розважає публіку, є зовсім не смішною, оскільки його головне завдання полягає у демонстративному подоланні страху смерті через пародіювання її небезпеки [1, сс. 101, 103].

Отже, цирковий клоун – це той, хто безпосередньо торкається *мортальної* тематики, жартівливо обіграє її та «імажинарно» долає природних пострах перед нею, залучаючи до цього глядачів. Але чому саме йому надано таку роль? За яких підстав він отримав право привносити дженджуристий момент у чи не найбільш серйозну проблему, з якою зіштовхується кожна людина? Відповідь на ці питання можна знайти, розглядаючи циркового клоуна як стадіально пізнішу іпостась старовинного комплексного персонажу. І тоді виявляється, що така вище вказана його рольова сутність є далеко не безпідставною.

Коли когось запитати, що вони можуть сказати про традиційного народного викрутня, то у першому наближенні пригадають стереотипний вислів «шут гороховый», скажуть, що паяців тримали при своєму дворі королі, дозволяючи їм безкарно глумитися над ними, що зазвичай буфона звуть Петрушка – ось, здається, і все. Проте, аналізуючи семантики тих чи інших стійких явищ культури, я дедалі все більше переконуюсь у тому, що випадковостей тут не буває, і <«горохова» сутність> «шута», і його наближеність до можновладців, і кепкування з них, і саме його ім'я мають глибокі корені у тьмяному праісторичному просвіті минувшини.

Важливим зауваженням у цьому плані буде згадка про обрядові витоки пізніших видовищних форм мистецтва, які відірвалися від цієї своєї основи ще за давніх часів. Вже античні олімпійські, піфійські та інші ігри, гладіаторські бої чи циркові ігри – це вже не зовсім звичні обряди, оскільки дійство у них стало самоцільним, ігровим. Але й у них, і у ще збережених консервативних ритуалах фігурували постаті, генетично пов'язані з блазнем та його стадіально пізнішим виявом – цирковим клоуном. Це говорить про те, що останній виник внаслідок складної взаємодії, сплетіння та змішування по суті різних явищ, котрі, втім, мали деякий стійкий інваріантний компонент, і які, зрештою, дали самостійні, але типологічно схожі із сутністю циркового клоуна семантики речей, явищ та форм культури, мистецтва та літератури.

Задачу з виявлення згаданого інваріантного компоненту поставила перед собою в одній зі своїх праць О. М. Фрейденберг. Реконструюючи витоки жанрових та сюжетних форм з так званих «метафор первісної свідомості», вона показала, що всі вони, у <принципі>, сходять до цілісного комплексу ще дообрядових та вже ритуалізованих дій, котрі пройшли певний еволюційний розвиток.

Мета, що її з самого початку задекларувала у своїй праці О.М. Фрейденберг, а саме, знаходження певного «жанрового шаблону», однозначно вказує на те, що її науково-дослідницькі інтереси зосередились довкола певного інваріанту літературних жанрів та сюжетів. З яких саме дообрядових та долітературних реалій мають бути, за її думкою, виведені пізніші літературні форми, видно зі змісту роботи, де аналізу давньогрецької літератури передує розгляд особливостей «морфології» первинного світогляду та його оформлень.

Загальна схема руху інваріантного смислу малюється О.М. Фрейденберг у такій послідовності: спочатку первісний світогляд складає схеми, потім вони запозичуються культом, а вже потім на підставі культу утворюються схематично готові та структурно стійкі жанри та сюжети, які є «традиціональним, старим та малорухомим фольклорним спадком». Усього ця дослідниця виокремила три групи «метафор». […] Усі вони, зрештою, сходять до світоглядного базисного інваріанту будь-якої культури, а саме, до ідеї подолання смерті та ствердження життя, тобто, до категорій граничних підстав (КГП) [2, сс. 321-332].

Що ж це за «схеми», котрі дуже давно сформувалися у складі первісної свідомості, про які йдеться в роботі О. М. Фрейденберг? Предметно-наочне втілення даних схем у культі реалізувалось в обрядах жертвопринесення, де смерть жертви поставала як запорука виживання усього соціуму і розцінювалась як засіб убезпечення нового народження «гаранта» благополуччя соціальної спільноти – тотема, пізніше – вождя, і ще пізніше – царя. Фольклорна стадія десакралізувала ці предметні втілення базисних схем, перевівши їх у площину розважальності, глуму та сміху. Для останнього були підстави і на попередніх стадіях розвитку схем, коли до складу обрядів (скажімо, Сатурналій) почали активно залучатися сміхові елементи, котрі спочатку контамінували зі своєю протилежністю – плачем, але згодом цілком від нього відособилися.

Спираючись на ідеї О. М. Фрейденберг та застосовуючи власну концепцію універсалій культури, пропоную наступне розуміння стадіальної розвитку згаданого вище інваріантного компоненту на різних етапах його еволюції. На культовій стадії розвою первісних схем внаслідок розгалуження обрядових форм мало місце змішування семантик різних обрядових дій, коли, скажімо, до поховальної обрядовості привносилися оргіастичні елементи весілля, а до аграрних свят додавалися компоненти, які до цього були притаманні виключно обрядам жертвопринесення тощо.

У результаті цього відбулася контамінація тих ключових семантик, котрі раніше були притаманні окремим видам обрядів, які мали за основу так звані «коди» світоглядної свідомості (аліментарний, еротичний, агресивний та інформаційний). Це О. М. Фрейденберг визначила як збіг та ототожнення семантик різних «метафор» первісної свідомості, коли не тільки вбивство жертви поставало як зарука її нового відродження – такою запорукою ставало і поїдання жертви, і бенкет та злягання на свіжій могилі, і демонстративні процесії фалофорів (носіїв фалосу), і ритуальна інвектива з вживанням лайливих слів з відверто непристойним змістом тощо.

Завдяки цьому відбулася кристалізація стійкого інваріантного шаблону «життя-смерть-безсмертя» у складі всякого обрядового дійства, незалежно від того, який «код» у даному випадку поставав як його смислова КГП-домінанта (в аграрних обрядах плодючості – *генетив*, у поховальних – *мортальність* та *іммортальність*, у весільних – *генетив*, *аліментарно* й *еротично* кодована *вітальність* та *іммортальність* у життєвій перспективі подовження в дітях, у жертвопринесеннях – *агресивно* кодована *мортальність* та імажинарна *іммортальність* тощо). Тепер даний шаблон почав усвідомлюватися в усіх без виключення кодах та їхніх «сумішках», а момент кепкування та глузування стає його стійкою ознакою.

Важливо ще відзначити, що по відношенню до нарізних стадіально пізніших форм розвитку вказаних схем деякі їхні «супроводжувальні» елементи виявилися настільки стійкими, що вони зовсім без змін переходили від однієї стадії до іншої. Тут можна назвати, зокрема, присутність на пізніших стадіях розвитку «схем» такої рослини, як горох, котрий спочатку прив'язувався до тотема-звіра, згодом – до царя (дуже давно = «за царя Гороха»), а ще пізніше – до блазня («шут гороховый»).

Це [...] збереження «традиціонального та малорухомого фольклорного спадку» виявлялось також у тім, що при заміні тваринної жертви на рослинну і з наступним перенесенням її значень на блазня він міг отримувати як «м'ясне», так і «хлібне» ім'я. Ці, здавалось би, малозначущі деталі, через розуміння їх як цілком невипадкових, дозволяють достатньо переконливо, як на мене, показати найбільш архаїчні корені фігури циркового клоуна.

На першій, найбільш древній стадії, стоїть навіть не обряд, а безпосереднє дійство первісних людей, які розривали впольованого звіра-тотема та їли його як жертовну тварину. Це споживання вбитої тварини розумілося як запорука відродження не тільки її

самої – це ще був акт подолання смерті всім соціумом. Приєднання цього <дообрядового> дійства до пізніших ритуальних форм забезпечення виробничої діяльності – аграрних свят, визначило додавання до тваринної жертви семіотизованих рослин із семантикою плодючості (еротизму), серед яких не чи не головне місце посідали стручкові, а серед них – горох. Внаслідок цього тварина-жертва почала спочатку пов'язуватись, а потім й ототожнюватись з даними рослинами.

Застарілі спогади про це видно в українських іграх про жертовного «звіра» (ящера), в яких з особливим смислом використовувалася така рослина, як горох, котрий мав героїчну та любовну семантику. Граючи, дівчата співали: «Сиди, сиди Ящере, / Горохвяний вінку! / Піймай собі жінку / Як перепілку / Як піймаєш / Обдереш / Собі кожух / Пошиєш! / Завтра поранку / Викопаємо ямку / І попа приведемо / і в ямочку загребемо». За думкою А. В. Курочкіна, тепер вже не зрозумілий вислів «горохвяний віночок» є давнім обрядовим образом, що відображає генетичний зв'язок гри з аграрними та еротичними культами [3, сс. 148 – 150]. Тобто, *мортальність* (ритуальне вмертвіння жертовної тварини) поєднувалось тут з *еротичним* світоглядним кодом (скоріше за все, у вигляді ритуального злягання як засобу стимуляції плодючості землі з можливим наступним вбивством жінки та виготовленням з її шкіри опудала – Мари-Марени).

Поруч із прирученими дикими тваринами за умов переходу до землеробства тотемне божество отримує вигляд хлібного блюда або каші. Відповідно, тепер розривається (розламується) хліб. У найдавніших обрядах зерном посипали жертовних тварин, померлих, наречених, вівтарі. Зерна кидались у глядачів трагедії, і вони, як і частина хору, звались «трагематами», від слова «трагейн» – «їсти сире». Таке застосування зерна та хліба позначало помирання та оживлення богів [5. с. 157].

Отже, ця землеробська стадія, що виглядає як певний відводок від основної, ототожнювала жертовну тварину та хліб. Це проявлялось у проведенні паралелі між розриванням тварини та ламанням хлібів, у посипанні жертви хлібом (перші християни розривали хлопчика, посипаного борошном та пили його кров), в обряді буфоній, коли вмертвляли саме того бика, який з'їв жертовне зерно, і з нього теж робили опудало та запрягали у плуга, та, нарешті, у виготовленні спеціальних видів хліба, таких от, як «коровай» від «корови» або «рогалік» від «роги».

КГП-значення цих дійств теж полягали в парадоксальному розумінні можливості забезпечення життя через смерть та унеможливлену (заперечену) сексуальну продуктивність, котрі поширились на жнива як такі (жнива = жертва, зрізання колосся – оскоплення=обезголовлення) та на форми хліба у вигляді жіночих та чоловічих геніталій (булочка з «надрізом-губами» та паличка, фр. «батон»), збережені в християнстві у вигляді просфори-артос та просфори-панагії та у формі фалоподібної хлібної чи сирної паски як такої (4, с. 46), ще й з білою глазур'ю поверху «головки». Ці хлібні витвори призначались для поїдання, тобто, знищення, і саме через таке заперечення через їжу продуктивність даних зроблених з хліба геніталій мала зростати, тому що пожива йшла на подовження життя їдців (*аліментарно-еротичне* кодування *вітальності*).

Смислова зв'язка «життя-смерть – плодючість-сексуальність» у подальшому забезпечила перенесення інваріантних схем на постать вождя (царя), чому сприяло те, що його почали ототожнювати із звіром-тотемом. Благополуччя соціуму, відповідно, стало корелюватися з його сексуальною силою, що він мав її підтверджувати щороку. Слабкого царя ритуально вбивали або відправляли на безнадійно програшну війну. Аграрна семантика залишилась тут у вигляді такого супроводжувального елементу обряду, як рослини, зокрема, горох, в пагони якого в ритуалі вмертвіння вбирався цар як утілення плодючості природи. Ця рослина згодом замінялась будь-якою іншою – кущем,

в якому за пізнішого обряду сиділа людина, котру обезголовлювали-кастрували або травневим деревцем, під яким розігрувалась «свадьба». Переможений, цар ставав рабом.

Цар-раб втілював у собі новий етап в еволюції інваріантної схеми. Проте в Сатурналіях ця фігура вже розділяється на дві постаті – цар та раб стають відокремленими один від одного, і тепер вбивають не царя, а його субституту, раба. <Одначе> смисл обряду вимагає оживлення через вбивство не раба, а царя як «гаранта» добробуту соціуму, і тому раб тимчасово стає царем. Він, як пише О. М. Фрейденберг, перебирає на себе царську сутність, тоді як цар на деякий час перетворюється на раба. Обряд Сатурналій є обрядом зміни ролей у буквальному смислі, і бог життя, цар, переходить у бога смерті (раба-в'язня), тоді як смерть переходить у життя (раб – у царя). Цар у боротьбі, через двобій із рабом, якого після побиття неодмінно вмертвляли, долає смерть [5, сс. 83-84]. Тим самим досягалась головна смислова точка всієї інваріантної компоненти – ствердження життя через смерть.

Хоча раб на певний час субституював царя і як наречений, його сексуальна функція дещо помінялася – з «реальної» вона перейшла у вербальну площину і постала як інвектива, насмішка та посміх, здебільшого – з моментом сексуальних непристойностей. Лайки із сексуальним змістом тоді мали зовсім інший сенс – вони також мали забезпечити відродження, народження, життя. Хоча сміховий момент мав місце і на попередніх стадіях розвитку цієї фігури (сміялися-плакали при помиранні-оживленні тотему-бога, раділи з приводу повернення бога чи царя до життя), він з цими змінами в цілому обряді значно посилився. Раб Сатурналій остаточно перетворився на блазня, сексуального блюзніра.

Сатурналії дали блазню ще й власне ім'я. Чому він звався «гороховим», ясно з рослинної семантики попередньої обрядовості, оскільки блазень-раб, як і цар, у ритуалі вмертвіння мав вбиратися у цю рослину. Але вислів «шут гороховий» підкріпив свої підстави і на значно пізнішій стадії перетворення раба на блазня ще й тому, що, за Ольгою Фрейденберг, найбільший слід в первісній свідомості з архаїчної агрокультури залишили стручкові рослини, особливо – юшка-каша з бобів та сочевиці. [(…)].<1> Звичайне уособлення бобів – це король чи блазень. Як персоніфікація їжі, глупоти та смерті вони отримали свою назву від юшки-каші та за стручковими плодами [5, с. 158].

Еротичне кодування *генетиву* як породження через статеву розбещеність органічно приписалась рабу-блазню, пізнішому клоуну. [(…)] <… Багато типологічних стадіальних наступників блазня Сатурналій також мали «харчові» імена>. [(…)]. <На думку> О. М. Фрейденберг [5, с. 160], пізніше мотив їжі знайшов прояв у культовому дійстві, котре стало драмою. [(…)] Таким чином, пояснення «харчових» особливостей імені клоуна тим, що він начебто мав своїм прообразом селянина, що виробляє продукти (мірошника) [див. посилання в: 1, с. 99], не зовсім вірні.

Подальший аналіз походження фігури циркового клоуна передбачає розгляд особливостей нових видовищних форм, які прийняли до себе інваріантну КГП-семантику попередніх культурних форм, де мотиви боротьби життя та смерті були домінуючими. Йдеться перед усім про розвиток видовищних форм, які вже втратили специфіку обряду як такого, хоча ще певний час перебували у контексті ритуалізованих дій. До цих форм слід віднести олімпіади та інші еллінські ігри, гладіаторські бої, театр та циркові ігри.

Загальну картину розгалуження первісного інваріантного смислу в предметні видовищні форми добре описує О.М. Фрейденберг. За нею, архаїчні олімпійські змагання відтворювали боротьбу з силами смерті та перемогу над ними. У древності олімпійська боротьба була реальною рукопашною на життя або на смерть і йшла вони доти, поки один

з противників не бував убитий. Переможець вважався новим божеством, що умертвив старого бога. Через це він ставав новим богом, нареченим та царем.

Цей же смисл отримав свій розвиток у римських гладіаторських боях на форумі, центральній площі (пізніше – в амфітеатрі). Підкреслення даного моменту проявилось у тому, що вони були двобіями на могилі померлого. Через те, що вони мали тісний зв'язок з поховальним культом, об'яви про них вивішувались на погребальних обелісках. Гладіаторські ігри були трьох родів: двобій людини з людиною, людини із звіром та між звірами. Це була боротьба із звіром-тотемом. Саме цим пояснюється жорстоке ставлення глядачів до переможених. Один з гладіаторів мав померти, і глядачі відчували себе ображеними, коли він робив це неохоче. Залишити пораненого гладіатора живим традиційно вважалось настільки непристойним, що його добивали вкрай жорстким чином у спеціальній мертвецькій при амфітеатрі, куди його виносили на спеціальних дрогах служники у масках смерті через ворота «богині Смерті».

Варіантом гладіаторських ігор у Римі були пантоміми, де засуджені злочинці реально вмертвлялись на очах глядачів. Це була вже не примітивна схватка двох борців, а феєрія на міфологічний сюжет. Красиво вбраний актор помирав тут у страшних стражданнях, стікаючи кров'ю після того, як його роздирали звірі, або ж він спалювався або розпинався прямо на сцені. Смерть, таким чином, стає предметом видовища, а покійник – актором, і навпаки. У Римі актор брав участь у поховальній процесії, зображуючи померлого та очолюючи ходу. Римський «актор» був «смертю», уподібнювався «рабу». Акторське ремесло приносило безчестя, несло повну втрату прав. Солдата, що став актором, віддавали на смерть, як і тоді, коли він сам себе продавав у рабство.

Циркові ігри були ще однією трансформацією первинного культу. Цирк під час цих ігор ставав храмом, шатро якого мало семантику взаємного переходу життя та смерті, а імператор – «богом». Самі циркові ігри, як і Олімпії, складались з кулачних боїв та кіннотних змагань. Згодом образ переможного звіра деградував, і залишки його вже майже втраченої семантики переходу від смерті до життя ми ще й тепер бачимо у вигляді зображень левів на будинках. Деградувала й сама смертельна боротьба. Інвективи та побиття у фарсі та мімі (сатиричній імпровізації) – це фарсова форма боротьби. Головний актор у мімі – це блазень, в балахоні арлекіна зі строкатого ганчір'я, з причепленим червоним фалосом, дурень й ненажера, ще й лисий, котрий, як і цирковий клоун, вимовляє політичні гостроти та робить нападки на окремих осіб [5, сс. 137, 140, 142, 178].

Такі знущання над царем толерувались навіть в монархічній Росії: знаменитий клоун Дуров виступав там з номером, де просив партнера, що вивалював по арені зображення царя, «не валяти дурня», і покарання за це було не занадто суворим – висилка з міста гастролей.

Таким чином, розвиток фігури циркового клоуна можна окреслити як стадіальну еволюцію певних живих уособлень світоглядних смислів ствердження життя через помирання – тотема-звіра – царя – раба – блазня. Як двійник царя-вождя, що перебирає на себе *мортальні* семантики, паяц залишається в цирку у вигляді «рудого» клоуна, котрого вже не вбивають, а просто лупцюють на арені і який пізніше перетворюється на бродячого актора, жонглера, скомороха, виступаючи на ходулях (колишніх котурнах) у балаганах, показуючи театр ляльок і таке інше [5, с. 209-210]. У цирковому буфонадному антре у поділі клоунів на хитруна «Рудого» (слугу) та пихатого «Білого» (пана) також можна побачити колишню пару раба та царя, а в словесній дуелі між ними (втім, як і в поєдинках сучасних циркових борців) угледіти відгомін їхнього смертельного двобою.

Всі інші відгалузини трансформованих вихідних «метафоричних» смислів, які розвивались синхронно та паралельно постаті циркача-комедіанта, якщо тільки окреслювати їх коротко, реконструктивно були такими. Через збереження традиції

відбулося становлення фігури придворного блазня, який вже не вмертвлявся замість царя, а існував поруч із королем. Утім, іноді загроза смерті через занадто сміливі жарти для паяца була реальною ще у Новий час: один з них, маючи сам вибрати, від чого померти на покарання королем, цілком у клоунському дусі визначив – «від старості».

Аграрні свята через субституцію людського жертвопринесення дали стійкий мотив жертвопринесення фалічних опудал, яких робили вже не з шкіри, а з рослин (Ярило, Кострома тощо), хоча спонтанні людські офіри траплялись ще досить донедавна, іноді суто випадково, через невдале падіння на каміння або невмисне утоплення тих, кого дуже часто замість опудал за старою пам'яттю скидали з мосту (в Україні попи скаржилися на це начальству ще у XVI-му ст.).

Стадіальною фазою трансформації обрядових опудал можна вважати формування таких видовищних форм, як ляльковий театр з його специфічними блазнями. Нарешті, генетичним спадкоємцем колишніх обрядових царів та рабів та всієї старовинної смислової схеми стає цех професійних театральних акторів, «комедіантів», ремесло яких хоча й вважалося непристойним чи не до XIX-го століття, проте вже обходилось без їх реального вбивства прямо на сцені.

<Примітки

[1.] Тут і далі у дужках [(…)] вилучено текст, в якому викладено сутність концепції «метафор первісної свідомості» О. М. Фрейденберг, котрий дублюється в інших статтях.>

Література

1. **Иванова-Георгиевская Н. А.** Клоун в цирковом представлении, или смешно ли смешное? // **Δόξα** / **Докса**: зб. наук. праць з філософії та філології – Вип. 7 – Людина на межі смішного і серйозного – ОНУ/Одеська Гуманітарна Традиція – Одеса, 2005 – 260 с. – сс. 94-103.
2. **Кирилюк О. С.** Універсалії культури і семіотика дискурсу. Казка та обряд – Одеса: ЦГО НАНУ / Автограф, 2003 – 372 с.
3. **Курочкин А. В.** Растительная символика календарной обрядности украинцев // **Обряды** и обрядовый фольклор – М.: Наука, 1982 – сс. 146-155.
4. **Лаврентьєва Л. С.** Символические функции еды в обрядах // **Фольклор** и этнография. Проблемы реконструкции фактов традиционной культуры – Л.: Наука, 1990 – сс. 37-47.
5. **Фрейденберг О. М.** Поэтика сюжета и жанра – М.: Лабиринт, 1997 – 448 с.

«Ha-ha» said the Clown. Jester as a Beast, Totem, King, Slave and Victim (Universal cultural Stage Analysis of the Circus Clown Figure)

Based on works of Olga Freidenberg, which summarized a huge cultural material and its monographic researches, the article hypothetically reconstructs the origin of the circus clown figure. This figure, according to the author, is determined by the stage-by-stage evolution of the development of the idea of affirming life through the ritual of dying and rebirth. At the stage of the totemic beast, its ritual destruction was called upon to recreate the basic worldview formula through the intentional introduction of the mortal action, which was supposed to end with the revival of the ancestor and thereby guarantee the survival of the entire genus. Further, the semiotized figure of a slave as a temporary king is transformed into a circus «red» clown, who is no longer being killed, but simply beaten in the arena, which is a weakened version of the former ritual of the slave's replacement (instead of the king) victim in the Saturnalia when they symbolically changed roles. Even later, this figure turns into a clown, a vagabond actor, a juggler, a buffoon, etc. At the clown stage, the idea of affirming life is realized in the cheerful laugh of the audience, who watch a «white» clown (former king) beat a «red» in a circus performance. At the present stage, the stage of the actor, the formula «life-death-rebirth» ceases to be attached to the traditional cultural-typological performers of ritual roles and completely goes into the plot of the play, performance or the actor himself. Thus, the article gives a universal cultural analysis of the origin of the circus clown as a result of the gradual development the figures of the leader-totem and the king-slave.

Keywords: *categories of life, death and immortality (philosoph., cultur.), rites and rituals of mortification and rebirth, buffoon, clown, circus, A. Freidenberg*

References

1. **Ivanova-Georgievskaya N. A.** (2005) *Kloun v czirkovom predstavlenii, ili smeshno li smeshnoe*? [*The clown in a circus performance, or is the funny laughable?*] // **Δόξα / Doksa.** Zb. nauk. pracz` z fi`losofi`yi ta fi`lologi`yi – Vy`p. 7. Lyudina na mezhi` smi`shnogo i` serjoznogo – *ONU/Odes`ka Gumani`tarna Tradiczi`ya*, Odesa – pp. 94-103.
2. **Kyrylyuk O. S. (**2003) *Universalii kultury i semiotyka dyskursu. Kazka ta obriad* [*The universals of culture and the semiotics of discourse. Fairy tale and rite*] – *TsGO NANU / Avtograf*, Odesa – 372 p.
3. **Kurochkin A. V.** (1992) *Rastitel`naya simvolika kalendarnoj obryadnosti ukrainczev* [*Plant symbolism of the calendar rituals of Ukrainians]* // **Obryady**` i obryadovy`j fol`klor – *Nauka*, M., – pp. 146-155.
4. **Lavrent`yeva L. S.** (1992) *Simvolicheskie funkczii edy` v obryadakh* [*The symbolic functions of food in rites*] // **Fol`klor** i e`tnografiya. Problemy` rekonstrukczii faktov tradiczionnoj kul`tury – *Nauka*, L., – pp . 37-47.
5. **Frejdenberg O. M.** (1997) *Poe`tika syuzheta i zhanra* [*Poetics of the plot and genre*] Podgotovka teksta, spravochno-nauchny`j apparat, predvarenie, posleslovie N. V. Braginskoj – *Labirint*, M., – 448 p.

«НА-НА» SAID THE CLOWN. ШУТ КАК ЗВЕРЬ, ТОТЕМ, ЦАРЬ, РАБ И ЖЕРТВА (УНИВЕРСАЛЬНО-КУЛЬТУРНЫЙ СТАДИАЛЬНЫЙ АНАЛИЗ ФИГУРЫ ЦИРКОВОГО КЛОУНА)

В статье на основании работ Ольги Фрейденберг, которая обобщила огромный культурологический материал и его монографические исследования, дается гипотетическая реконструкция происхождения фигуры циркового клоуна. Она, по мнению автора, определена стадиальной эволюцией обрядовых знаковых живых олицетворений мировоззренческих смыслов утверждение жизни через умирание тотема-зверя-вождя-жреца-царя-раба-шута. На стадии тотемного зверя его ритуальное уничтожение было призвано воссоздать базовую мировоззренческую формулу через намеренное введение мортальной акции, которая должна была завершаться возрождением родоначальника и этим гарантировать выживание всего рода. Те же смыслы присутствовали в ритуальном разрывании чучела родового божества, которое позже стало божеством плодородия и теперь его, как правило, весеннее возрождение, было призвано обеспечивать урожай и тем самым – выживание рода в алиментарном коде. Еще позже благополучие рода определялось жизненной силой вождя, который часто был и жрецом, и живым воплощением тотема. Потеря им жизненной силы грозило существованию всего рода, и в этом случае его рано или поздно уничтожали. На следующей стадии раб, как зеркальный карнавальный двойник царя-вождя, принимает на себя ритуальные мортальные семантики и умирает вместо тотема-вождя-жреца, который уже стал царем, тогда как сам этот царь успешно выживает. Следующая стадия показывает нам, как семиотизованная фигура раба как временного царя трансформируется в циркового «рыжего» клоуна, которого уже не убивают, а просто бьют на арене, что является ослабленным вариантом бывшего ритуала заместительной (вместо царя) жертвы раба в Сатурналиях, когда они знаково менялись ролями. То есть, в отличие от ритуала, в классическом цирке место реального раба уже занимает лицедей, который театрально-демонстративно разыгрывает роль раба-жертвы, ставшего теперь шутом. Еще позже этот шут вне цирка превращается в бродячего актера, жонглера, скомороха, выступая на ходулях (бывших котурнах) в балаганах, показывая театр кукол и т. д. При этом происходит ряд существенных изменений в предметных воплощениях базовой формулы «жизнь – смерть – возрождение» – если на стадии раба она явлена в мотиве умирания смерти, олицетворением которой и есть этот раб, то на стадии клоуна она реализуется в жизнеутверждающем смехе зрителей, наблюдающих за избиением «рыжего» клоуна клоуном «белым» (бывшим царем, а ныне – просто господином). Культурно-типологическим ответвлением фигуры царя-раба становится придворный паяц-шут, которому позволялось издеваться над королем или своим господином (по старой памяти, поскольку тот временно становился рабом, а раб – королем), или, карикатурно кривляясь, выступать от его имени. На последней, современной стадии, стадии актера, формула «жизнь-смерть-возрождение» перестает привязываться к традиционным культурно-типологическим исполнителям ритуальных ролей и целиком переходит в область сюжета пьесы, спектакли или самого актера, который, во-первых, уничтожая себя как личность, утверждает в своих ролях свое сверхличное существования, а во-вторых, он превозмогает смерть тем, что проживает столько жизней, сколько ролей он сыграл, умирая в каждом сыгранном образе и возрождаясь к жизни в новых ролях.

Ключевые слова: *категории жизни, смерти и бессмертия (филос., культурологич.), обряды и ритуалы умерщвления и возрождения, шут, клоун, цирк, А. Фрейденберг*

УНІВЕРСАЛІЇ КУЛЬТУРИ У МОВІ ОПИСУ ДИТЯЧОЇ ЗАБАВЛЯНКИ «СОРОКА-ВОРОВКА»

УДК 398 – 053.2(477); 398 – 23-25; 176.5:130.2
***Доповідь*: VIII Міжнародна конференція «Природа сміху» – Сміх та серйозність: множинність видів та взаємин – Од. нац. політехн. ун-тет, Од. нац. ун-тет ім. І. І. Мечникова, Од. гуманітарна традиція – (Одеса, 25-26 квітня 2008 р.)**
***Публікація*: Doξa/Докса: зб. наук. праць з філософії та філології – Вип. 13 – Сміх та серйозність: множинність видів та взаємин ; ред. кол.: М. М. Верников и др. ; ред. вип. Н. А. Іванова-Георгієвська, О. С. Кирилюк, В. Л. Левченко – Од. нац. ун-тет ім. І. І. Мечникова, Од. гуманітарна традиція – Одеса, 2008 – 286 с. – сс. – 119-126.** [1]

*Маніпуляції з пальцями дитини з тим, щоб змусити її сміятися, є доволі розповсюдженим явищем у різних культурах, і вони завжди супроводжується вимовлянням певного тексту. У першому наближенні розгляд цього тексту однозначно фіксує в ньому домінування аліментарного коду, пов'язаного з годуванням дитини кашею. Разом с тим ці маніпуляції мають й еротичний зміст. Один з пальців не притискують до долоні, що, на думку дослідників, означає, що він розуміється як чоловічий член в ерегованому стані. Це підтверджується відомою культурною смисловою паралеллю пальця та фалоса (прутень – це двадцять перший палець, пальці називають «цурпалками», а словами *цур, *чур послуговуються при називанні статевих органів), сексуальним значенням скрученої з пальців дулі (вона була символічним зображенням коїтусу), а також спльовуванням на пальці як знаково-імітаційним відтворенням еяколяції. Орім цього, гра з пальцями дитини доповнювалось її лоскотанням, що супроводжувалось напруженим стрясанням її тіла, аналогічного конвульсивним здриганням при сексуальному оргазмі та у передсмертній агонії, що надає сміхові, що його викликає лоскотання, амбівалентного, сексуально-мортального значення. Ці еротично-мортальні смисли парадоксальним, але звичним для архаїчного мислення чином заперечували смерть через 1) символічний статевий акт, результатом якого є подовження життя (категорії народження та життя), та 2) умовне помирання з неодмінним наступним відродженням, поверненням до нормального стану після агонії. З цього видно, що лоскіт мав також захисну функцію (категорія виживання як послаблена форма безсмертя). Сміх же у першому випадку був сміхом життєствердного сексу (ерос), у другому – сміхом, який сам є смертельно небезпечним, бо він нищить, заперечує смерть, є смертю смерті (танатос).*
***Ключові слова:** життя, смерть, безсмертя (філос.), дитячі забавлянки та ігри, Ерос і Танатос у культурі, фалічна символіка пальця, лоскотання як коїтус та як смерть, «Сорока-Воровка» (дитячі вірші)*

Відновлення неявних семантик фольклорних текстів відбувається, як правило, за допомогою встановлення аналогій між реконструйованим та «еталонним» текстом. Це знаходить прояв у застосуванні певної аналітичної мови опису, коли за її допомогою в обох текстах виявляється ідентичний зміст, зафіксований у близьких чи цілком тотожних поняттях. Тому необхідно відрізняти власно «текст», або певне «культурне тіло» («денотати»), та засоби його теоретичного осягнення в межах певних синтетико-аналітичних процедур («концепти») [12, сс. 114-127].

Інакше кажучи, враховуючи, що у процесі реконструкції неявного сенсу текстів культури застосовуються певні пізнавально-когнітивні засоби («аналітична» мова), доречно розрізняти «змістовні» складові текстів (в «денотатах») та їхні поняттєві відповідності в мовах опису, аналізу та тлумачення цих текстів (в «концептах»). Вказані поняттєві форми, за одним тільки їхнім визначенням як «поняттєвих», передбачають наявність в їхній основі більш загального, категоріального підґрунтя, тобто, певних інваріантних структур універсального типу. Виходячи з результатів наших розвідок вказаних інваріантів у текстах культури, можна попередньо стверджувати, що ними є категорії граничних підстав (КГП), а саме, категорії *народження*, *життя*, *смерті* та *безсмертя*, а також відповідні світоглядні коди – *аліментарний*, *еротичний*,

агресивний та *інформаційний*. Ці КГП та коди часто-густо настільки закамуфльовані у своїх понятійних формах, що їхнє виявлення саме потребує спеціальних рефлексивно-аналітичних процедур.

Метою даної статті є знаходження ще одного підтвердження висунутої нами дедуктивної гіпотези високого рівня універсальності про те, що будь-який структурований текст культури має своїм інваріантом базисну світоглядну формулу «*ствердження життя – подолання смерті – прагнення до безсмертя*» [12, с. 25]. Досягнення цієї мети планується здійснити через виявлення у поняттєвих засобах реконструкції (мові аналітичного опису) такого тексту, як дитяча забавлянка з пальцями під назвою «Сорока-Воровка», вказаних інваріантних універсально-культурних смислів, і це є *задачею* цієї нашої роботи. Самі ж вказані описові засоби постають предметом нашого дослідження. При цьому ми використовували дані, наведені в матеріалах Наталі Аксьонової [3].

Маніпуляції з пальцями дитини з тим, щоб змусити її сміятися, є доволі розповсюдженим явищем в різних культурах, і вони завжди супроводжується вимовлянням певного тексту. У першому наближенні розгляд обраного нами тексту однозначно фіксує в ньому домінування *аліментарного* коду, пов'язаного з годуванням дитини:

Сорока-ворона
На припічку сиділа,
Діткам кашу варила:
І цьому дам, і цьому дам, і цьому дам, і цьому дам,
А цьому не дам:
Бо це біцман,
Дров не рубав,
В печі не топив,
Води не носив,
Діжі не місив ,
Каші не варив,
Діток не кормив.
Гай! гай!...
Полетіли в гай,
На бабину хату сіли:
Молочко пити,
Кашку їсти» [10, сс. 57–58].

Але цим кодом матеріал Н. В. Аксьонової не обмежується, і вона наводить приклад інтерпретації мотиву випікання хлібин та варіння каші вже не в *аліментарному*, а в *еротичному* коді, і, виявляється, саме він є тут переважаючим. В одному з випадків даний мотив втілює ідею роду [16, сс. 497-498], коли участь у маніпуляції всіх пальців вказує на повне зібрання родини. Якщо ж мова заходить про випікання весільного хліба, то у ньому пальці починають позначати вказаний *еротичний* код зовсім відверто. Так перед замішування тіста його імітаційно вказівним пальцем починав замішував чоловік, і палець цей мав прозору фалічну символіку [9, с. 500]. Даний код в описі процесів замішування тіста докладався до *генетивної* та *вітальної* універсалій, оскільки це замішування розумілося як творення першоначала життя через статевий акт [16, сс. 495, 501].

Аналогічні символічні значення мало також варіння каші. Закопану горнятку з кашею дівчата використовували як приворотний засіб: «Закопали горщик каші /

Ще й кілком підбили / Щоб на нашу вулицю / Парубки ходили» [17, с. 95]. Каша у горщику із значеннями дитини в утробі матері використовувалась і у так званому обряді «бабиної каші». В ньому кум розбиває цей кашник чепелем (залізним ножом без ручки) на дрібні шматочки, прагнучі залишити цілим вінце. Чепель уособлював статевий орган чоловіка, а вінце – жіночий, а розбиття горняти означало статевий акт. Після цього баба збирала уламки стовбуна, приказуючи: «Щоб важко горщики бились, щоб легко діти родились» [18, сс. 52-54). Горщик, таким чином, постає як жіноче лоно, а каша – як дитина.

Через це весь обряд переходить до розряду ритуального дітоядіння, коли *еротично-генетивний* комплекс змінюється *мортально-аліментарним* при загальному домінування КГП «народження».

Еротично-аліментарна контамінація у вигляді поїдання їжі як субституту статевого акту вбачається, за матеріалами Н. В. Аксьонової, в тому, що молодята повинні були їсти з одного горщика однією ложкою, що мало позначити ідеєю плідності [13, с. 40], а символічне відтворення заборони нерегламентованих статевих стосунків (табуйований еротизм) – в тому, що в багатьох культурах мав місце припис їсти тільки своєю ложкою [15, с. 198].

Повертаючись до фалічних семантик пальців слід сказати, що таке його розуміння мало дзеркальну відповідність у семантизації прутеня як двадцять першого пальця. Через таке досить поширене в багатьох культурах світу ототожнення фіксувався смисловий збіг цих понять в *еротичному* коді. Додамо, що казковою відповідністю подібних уявлень є Хлопчик-Мізинчик, який постає як пеніс, що з усією силою своїх почуттів замінює чоловічий член, доводячи тим самим, що маленький, розміром з палець, чоловік може впоратися з великою жінкою, та Гензель, в якого відьма насправді перевіряла не просто пальчик, а його генітальний, «двадцять перший перст» [20, clm. 254).

Н. В. Аксьонова наводить також вербальну частину цієї дитячої забавлянки з пальцями, де фалос евфімічно приховується за рослинними образами «пня», «палки», «колоди». В цілому мова йде про потужну рослинну символіку, яка має широке розповсюдження в межах універсально-культурних значень «життя» (здоровий = з-дърев, ‘як дерево’) та еротизму (барвінок). В українців застосовуване на весіллі гільце (райське дерево) виступає як символ *живої сили* нового подружжя (*агресивна вітальність*).

З матеріалу Н. В. Аксьонової надалі стають відомими більше детальні універсально-культурні сигніфікації рослинних символів типу колоди. Вони мають таке ж семантичне навантаження, що й чоловічі статеві органи [16, с. 501]. Паралель між пальцями та чоловічим статевим органом видно з називання перших «цурпалками», оскільки коренем **цур*, **чур* послуговуються при називанні статевих органів. Поєднана з «палкою» лексема «пальці» має подвійний фалічний смисл [14, с. 494].

Ці данні підтверджуються й нашими матеріалами. Є відомості про те, як в Єгипті ще в 1840 році ритуальну дефлорацію робили пальцем, обгорнутим у хустку, яку потім, вже скривавлену, демонстрували всім як свідчення цнотливості нареченої. Ще не так давно в Камбоджі дефлорацію нареченої під час весілля за допомогою пальця, що змочувався у вині, робив чернець, після чого це вино випивали родичі нареченого (один із слабих проявів *аліментарно-еротичної* контамінації). Палець виступає знаряддям дефлорації і на Самоа, де цю процедуру публічно виконує сам молодий.

Якщо взяти до уваги розуміння долоні як символу всього людського тіла, то стане зрозумілим, що кожен з пальців виконує функцію відповідного органу (в усіх забавляннях кожен палець щось робить). Лише один з них звинувачується у бездіяльності. Але звертання до нього зі словом «цур» розкриває приховану символіку

пальця – від нього вимагають водити діток і через це не притискують до долоні, щоб зберегти його «ерегований» стан, пише Н. В. Аксьонова.

Далі ця дослідниця, посилаючись на праці А. Дандеса, А. Байбурина та А. Топоркова, зазначає, що «варінню каші» у дитячих віршиках передує плювання. Цей акт найчастіше зустрічається разом із сороміцьким жестом – дулі або фіги. Символіка «дулі» розглядається як відтворення коїтусу, і цей жест у народній культурі слугував дійовим оберегом [4, с. 103], а плювання розцінювалось як еяколяція [6, с. 137]. Наділення пальців такими відвертими еротичними семантиками викликало появу стійкого <виразу> – «сміятися з пальця». Показування пальця несе в собі ідею сексуальності та запліднення – твердить Н. В. Аксьонова, хоча і не пояснює, чим саме викликано сміх (як на нас – відкритістю, оголеністю геніталій, що постає як посмішка недостатності [11]).

Тобто, ми бачимо, що у поняттях, застосованих до відтворення прихованих семантик дитячої забавлянки через маніпуляцію з пальцями дитини, автори цих реконструктивних процедур на неявному, глибинному рівні спиралися на категорії граничних підстав та світоглядні коди, котрі, будучи правдивими інваріантами культури, є її універсаліями. *Аліментарний* код при цьому контамінує переважно із категорією життя (*вітальність*), хоча він також поєднується з *еротичним* кодом, власне *еротичний* код докладається до універсалії народження (*генетив*), тоді як *агресивно-мортальна* семантика ся проявила у паралелі між грою з пальцями та розчленуванням тіла, яке у даному випадку уособлювала вся долоня [19, с. 57] (хоча це розчленування може розумітися і як креативний акт, якщо йдеться про першолюдину).

Проте яким чином можна виконати поставлену задачу і виявити базисну інваріантну формулу, коли винайдені в мовах опису КГП та коди поки що виглядають як розрізнені та непов'язані одне з одним? Річ у тім, що забавлянка з пальцями дитини м**а**ла викликати в неї сміх, а через нього, власно, і впроваджувалась шукана базисна формула. Вочевидь, що вказана формула конкретизувалося в кореляції сміху з найбільш потужним засобом життєствердження – репродуктивною функцією в її прямих сексуальних проявах, хоча тут мало б спостерігатися також введення *мортальної* універсалії з метою розгортання усієї базисної світоглядної формули у її специфічному варіанті – «*життя – загроза життю – відведення загрози*». Чи наявне таке введення насправді, розглянемо далі.

У вказаному аспекті викликання сміху дитини через лоскіт, мету багатьох дитячих пестушок, Н. В. Аксьонова пропонує розглядати як провокування її здатності до відтворення, продукування. За нею, більшість забавлянок згаданого типу не тільки користувалися сексуальною символікою, а й мали на меті у такий спосіб *ознайомити* дитину з *статевими* відносинами (*інформаційний* <та *еротичний* коди>). Дитина від лоскоту сміється, а саме лоскотання супроводжується фіксацією фалічних семантик «пенька» (долоні) та «колоди» (ліктю), а також еротичних семантик «водиці/криниці» (під пахвами, що розуміються як статеві органи). Сам цей спровокований сміх позначає акт запліднення – вважає ця дослідниця.

Водночас лоскотання отримувало апотропейне (від гр. *apotpopaion* – 'те, що відводить біду') значення – за його допомогою, як вважалось, янголи захищають дитину. За наведеними Н. В. Аксьоновою записами П. В. Іванова, на сороковий день після народження кума приносить дитині нову сорочку, в якій під пахвами повинні залишатися незашиті місця, отвори, щоб коли до дитини прилетять янголи, вони через ці отвори могли б дістатися її грудей і через них пестувати її, лоскочачи із захисною метою [10, с. 37]. У цьому плані ми бачимо явне втілення базисної формули, коли лоскіт постає як засіб відведення від життя немовляти загрози. Права рука, здійнята догори, із лівою впоперек неї (фалічний символ) також вважалася засобом захистом від нечистої сили. Останнє вказує на

наявність в описі цього тексту ще й <*еротично-вітальної*> *агресивності* у вигляді *оборони* від нечистої сили за допомогою наочного втілення *життєвої снаги у фалосі*. Н. В. Аксьонова, наводячи приклад регіональної варіації дитячої забавлянки на вказану тематику, стверджує, що піднімання правої руки, коли впоперек її лежить рука ліва, усвідомлюється як символ ерегованого чоловічого члена. Саме він й відводить біду.

Наталя Аксьонова відмічає також, що зазначена фалічна семантика пальця знаходить прояв у застосуванні до нього згаданого вище заговореного слова «чур» задля уникнення небезпеки. Це видно з одного варіанту вказаної забавлянки, з Харківщини: «Каші не варив, / Діток не кормив, / Цур йому, – пек!» [9, с. 476]. Як на неї, таке звертання до пальця вказує на його фалічну символіку і допомагає усвідомити функцію і семантику пальця в тексті забавляння. Кожен з пальців виконував відповідну роль у процесі творення хліба/каші, за винятком того, якому кажуть «цур». За думкою Микити Толстого, це слово поряд із сороміцькими рухами, які символізували фалос, найчастіше використовували з метою захисту від нечистої сили [14, с. 495).

У відповідності до поширеної універсально-культурної амбівалентності фольклорно-міфологічних образів та мотивів, лоскотання іноді постає як засіб вмертвіння, а не захисту, і саме через лоскіт демонічні істоти гублять людей [2]. Особливим моментом семантики лоскотання є також те, що вона часто ототожнювалась із статевим актом. З фольклорних джерел відомо, що мавки-навки та мамуни доводять чоловіків до смерті виснажливим статевим актом, що пізніше евфемічно було замінено лоскотанням, яке, втім, зберегло ознаки «*еротичності*» [5, с. 48]. Русалки, потонулі дівчата, теж поєднують у собі *еротизм* та *агресивно* кодовану *мортальність*.

Мавки – це молоді, гарні дівчата, які приваблюють парубків, а потім лоскочать їх до смерті. Від людей вони переховуються у печерах. Їхній еротичний вигляд (довгі коси, напівпрозорий одяг) контрастує із *мортальним* мотивом – смертельно спотвореним тілом (якщо подивитися на нього ззаду, то можна побачити всі внутрішні органи), та холодними, хоча швидкими та блискучими очима. Мавки ссуть чоловіків, через що ті сохнуть та марніють. Ще одним моментом, котрий виводить нас на *аліментарно-еротично* кодування, але вже не *мортальності* (через ссання чоловіки сохнуть), а *генетиву*, є етимологія терміну «мавки» (навки), що прямо співвідноситься з ідеєю *народження*, оскільки місцем перебування навок є печера, поширений образ жіночого лона. В свою чергу, міфологічний образ печери постає як пуп землі, тобто, він просторово маркує генетивну КГП як місця породження, що теж виводить нас на образ навок (*nav* = *navel* – ‘пуп’).

Іншими словами, стійкий *аліметарно-еротичний* комплекс, що кодифікує як *генетивні*, так і *мортальні* мотиви, котрий чітко простежується у традиційних демонологічних народних уявах, певним чином відбився і в їхніх трансформованих та деградованих ремінісценціях. Через це пізніше лоскотання дитини, з врахуванням еротично кодованих маніпуляцій з пальцями (при розумінні цього лоскотання як субституту статевого акту) певним чином втратило очевидним чином репрезентовану світоглядну проективну настанову на подовження життя. Втім, основна базисна формула в цих забавлянках все ж таки піддається реконструкції, і саме через амбівалентність лоскотання-злягання.

З одного боку, це лоскотання-злягання як стимуляція життєвих сил постає ще не відконтрастованим смертельною небезпекою. З іншої руки, лоскотання-злягання є способом умертвіння, через що виникає типова діалектична ситуація відведення смерті через смерть. Подібна мортально-генетивна контамінація лежить у підґрунті одного післяпологового ритуалу, сутність якого В. І. Єрьоміна вважає «фольклорною загадкою» [8, с. 78). Це – ритуальне закликання смерті на власну дитину, відгомони якого дійшли до нас у всім відомій колисковій: «Баю-баюшки, баю / Не ложися на краю / Придёт серенький

волчок / Схватит Катю за бочок / Утащит её в лесок, закопает в песок / Баю, баю да люли / Хоть теперь умри / Завтра у матери кисель да блины / Это поминки твои / Сделаем гробок из семидесяти досок / Выкопаем могилку на плешивой горе / На господской стороне!»

Подібні мотиви простежуються і в деяких українських колискових: «Колисала я, колисала я / Дитиночку маленьку / Та й розбила я, та й розбила я / Колисочку новеньку / Ой не жаль мені, ой не жаль мені / Колисочки нової / Тільки мені жаль, тільки мені жаль / Дитиночки малої / Бо колисочка, бо колисочка / З сухого деревечка / А дитиночка, а дитиночка / Матінці з-під сердечка». Як «порвалася вервечка новая» та «забилася дитина малая», то мати плаче за нею, приговорюючи: «Колисоньку за годину зготую, а дитиночку за рочок не згодую» [7, с. 61].

За іншими етнографічними даними, наведеними Корнієм Черв'яком, мотив закликання смерті оформлювався в різні обряди, голосіння та заклинання, і ритуальне поховання новонародженої дитини було обставлено досить реалістично. Якби хто небудь під час його проведення зайшов би до хати, то він мав би прямо подумати, нібито нещодавно народжена дитина точно померла: всі стояли, зажурені, довкола стола, на якому лежала дитина, горіли свічки, панувала скорботна тиша. Іноді у постнатальному обряді, покликаного відвести смерть від немовляти замість дитини ховали колоду (послаблена категорія безсмертя у вигляді відведення загрози від життя).

Насправді глибинний сенс цього обряду був зовсім *не мортальний*. У такий вчинок, через заклинання смерті на найдорожчу для матері маленьку істоту, від неї ця смертельна загроза відводилася. Виклик кирпатої свашки мав показати їй, що те, за чим вона прийшла, вже померло і їй тут вже нема чого робити. У цьому ми бачимо послаблений варіант *іммортальної* універсалії у вигляді відведення загрози для життя малечі шляхом «оволодіння» цієї загрозою через її навмисне залучення для знищення її самої через діалектичне заперечення заперечення. Побіжне підтвердження зазначеної амбівалентності вказаних ритуалізованих дій шляхом приписування їм протилежних життєво-смертельних семантик при забавлянні дитини підтверджується тим, що русалки, не дивлячись на свою у цілому мортальну природу, відповідають за запліднення рослинності [1, с. 355].

На підсумок з проведеного розгляду предмету цієї статті можна зробити такі *висновки*. У мові опису та аналітичного відтворення неявних семантик дитячої забавлянки «Сорока-Воровка» в якості інваріантного категоріального підґрунтя цієї мови імпліцитно застосовуються універсалії культури – як КГП (*генетив*, *вітальність*, *мортальність*, *іммортальність*), так і світоглядні коди (*аліментарний, еротичний, агресивний та інформаційний*), пов'язані між собою у стійку світоглядну формулу «*життя – смерть – безсмертя» в її варіанті «життя – смертельна загроза життю – відведення смертельної загрози*». Специфіка репрезентації даної формули в цьому матеріалі полягає у поєднанні у лоскотанні *еротизму* (лоскотання як злягання) та *мортальності* (воно веде до смерті), що у цілому відбиває реальне поєднання цих явищ в конвульсивних здриганнях в колапсі оргазму, в останній агонії та від ласкавого лоскотання (порівн. пушкінське: «ласкою лобзаний приблизить миг последних содроганий» з подвійним смислом слова «последних»).

Водночас стосовно дитини це лоскотання з повним вибиттям організму зі стану звичної норми у стан напруженого стрясання, яке символічно відтворює зазначені еротично-мортальні смисли, покликане парадоксальним, але звичним для архаїчного мислення чином підкреслити заперечення смерті через (умовне) помирання, і це видно з того, що лоскіт мав також захисну функцію. Навіть якщо таке реконструйоване нами тлумачення вказаного тексту культури розглянутими дослідниками за допомогою впровадженої ними «мови опису» є їхнім акцентованим авторським перебільшенням, факт іманентного застосування ними в підґрунті цієї мови універсалій культури багато чого сам за себе говорить.

Примітки

[1] Оскільки у самих віршиках сполучення «Сорока-Воровка» зустрічається лише один раз, в інших випадках вживається або, частіше за все, «Сорока-Ворона», або, рідше, «Сорока-Белобока», то логічно було б у назву статті поставити більш поширені імена цього персонажу, але оскільки перший її друк мав вже таку не зовсім вдалу назву (однойменну з поставленою у 1815 році драмою Жана Марі Теодора Бодуена д'Обіньї и Луи Шарля Кеньє, з написаною на лібрето за цією п'єсою оперою Дж. Россіні 1817 року та повістю О. Герцена 1848 року), то автор вирішив залишити все без змін.

Література

1. **Агапкина Т. А.** Мифопоэтические основы славянского народного календаря. Весенне-летний цикл – М.: Индрик, 2002 – 816 с. (Традиционная духовная культура славян. Современные исследования – Серия).
2. **Айдачич Д.** Смех демона в славянских литературах XIX в. // **Славянские** этюды. Сб. к юбилею С. М. Толстой / Отв. ред. Е. Е. Левкиевская – М.: Индрик, 1999 – 592 с. – сс. 491–538.
3. **Аксьонова Н. В.** Еротичні мотиви у дитячих забавлянках із пальцями // **Сайт Українського етнологічного центру** Ін-ту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України. http://www.etnolog.org.ua/vyd/vydetn/Body/Art17.htm.
4. **Байбурин А, Топорков А.** У истоков этикета: этнографические очерки ; отв. ред. Б. Н. Путилов ; АН СССР – Библиог. в конце гл. – Л.: Наука, 1990 – 166 с. (Из ист. мировой культуры – Серия).
5. **Гаврилюк Е.** Еротичні імплікації рослинної символіки в українській календарній обрядовості // **SIC / Студії з інтегральної культурології. Ritual** [«**Народознавчі** зошити». Спец. вип. № 2] – Ін-т народознавства НАН України – Львів, 1999 – сс. 32-55.
6. **Дандес А.** Сухе та мокре, лихе око. Есей про індоєвропейське та семітське світобачення // **SIC / Студії з інтегральної культурології. Thanatos.** [«**Народознавчі** зошити». Спец. вип. № 1] – Ін-т народознавства НАН України – Львів, 1996 – сс. 132–142.
7. **Дитячий** фольклор. Нар. творчість ; упоряд., вступ. ст. та приміт. Г. В. Довженок; ред. кол.: С. Д. Зубков та ін.; відп. ред. О. І Дей – Приміт. с. 284-300 – К.: Дніпро, 1986 – 302, [1] с.: іл. (Б-ка укр. усної народної творчості – Серія).
8. **Еремина В. И.** Заговорные колыбельные песни // **Фольклор** и этнографическая действительность / отв. ред. А. К. Байбурин ; Ин-т этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая. С-Пб. филиал – Библиогр. в конце ст. – сс. 29-34. – С.-Пб.: Наука, 1992 – 208 с. , портр., с : илл.
9. **Жизнь** и творчество крестьян Харьковской губернии. Старобельский уезд. Очерки по этнографии края ; под ред. П. В. Иванова – Т. I – Харьков: Изд. губ. стат. комитета, 1898 – 1012 с.
10. **Иванов П. В.** Этнографические материалы, собранные в Купянском уезде Харьковской губ. // **Этнографическое** обозрение – 1897 – Т. 32 – № 1 – сс. 22–70.
11. **Кирилюк О. С.** Про одну кумедну телевізійну заставку, або чому Христос ніколи не сміявся. (Деконструкція метатексту Гегель – Кожев – Батай) // **Doξa** / **Докса**: зб. наук. праць з філософії та філології. – Вип. 7 – Людина на межі смішного і серйозного / ред. кол. М. М. Верников и др.; ред. випуску Н. А. Іванова-Георгієвська, В. Л. Левченко / ОНУ ім. І. І. Мечникова; Одеська гуманітарна традиція – Одеса, 2005 – сс. 59-71.
12. **Кирилюк О. С.** Світоглядні категорії граничних підстав в універсальних вимірах культури ; 90 років НАН України / До 80-річчя акад. В. І. Шинкарука / НАН України. Центр Гуманітарної Освіти. Од. філіал ; Автореф. книги рос. мовою сс. 357-389; резюме англ. мовою; список скороч; бібліограф. сс. 392-411 – Одеса: ЦГО. ОФ / Автограф, 2008 – 416 с.
13. **Лаврентьева Л.С.** Символические функции еды в обрядах // **Фольклор** и этнография. Проблемы реконструкции фактов традиционной культуры: сб. науч. тр. ; отв. ред. Б.Н. Путилов – Библиогр. в конц. ст. – Л.: Наука, 1990 – 268 с., илл. – сс. 37-47.
14. **Толстой Н. И.** Гениталии // **Славянские** древности. Этнолингвистический словарь под ред. Н.И. Толстого. – Т. 1 – М. : Международные отношения, 1995 – сс. 494-495.
15. **Топорков А. Л.** Структура и функция сельского застольного этикета у восточных славян // **Этнознаковые** функции культуры ; под ред. Бромлея Ю.В и др. – М.: Наука, 1991 – сс. 190–203.
16. **Топоров В. Н.** Об одной мифоритуальной «коровье-бычьей» конструкции у восточных славян в сравнительно-историческом и типологическом контексте // **Славянские** этюды: сб. к юбилею С. М. Толстой. / отв. ред. Е. Е. Левкиевская – М.: Индрик, 1999 – 592 с. – сс. 491–538.

17. **Українські** народні пісні: Календарно-обрядова лірика ; вст. ст., упорядкув., підгот. текстів та примітки О. Дея. – К.: Держлітвидав, 1963 – 569 с.
18. **Черв'як К.** Весілля мерців. Спроба соціологічно пояснити обряди ініціації – (Харків): Пролетарій – 1930. – 142 с.
19. **Чеснов Я. В.** Герменевтический подход к происхождению смеха // **Этнографическое** обозрение – 1996 – № 1 – сс. 53–60.
20. **Rochlich Lutz.** Eroticshe Maerchendeutung; Pornographische Maerchen // **Enzyklopaedie** des Maerchens. Handwortebuch zur historischen und vergleichen den Erzahlforschung – Bd. 4 – Berlin-N. Y. – 1984 – SS. 289-290.

NURSERY RHYME «MAGPIE THIEF». *UNIVERSALS OF CULTURE IN THE LANGUAGE OF DESCRIPTION OF CHILDREN'S ENTERTAINMENT WITH FINGERS «MAGPIE-THIEF»*. EROTIC AND ALIMENTARY CONTENT

*Playing with baby's fingers to make her laugh is common in many cultures and this fun is always accompanied by the pronunciation of a certain text. At first glance, since this text is about feeding a baby with porridge, the alimentary motive is the main one here. However, this entertainment also has a now hidden erotic motive, which in the past was very transparent to everyone. When all the fingers were bent to the palm of the hand, one of them remained straightened. This meant that this finger was an erect cock, the phallus. Ethnographers and folklorists are well aware of the cultural parallels of finger and phallus (the cock is the twenty-first finger, the fingers are called «цурпалки» (stumps), but by the words *цур, *чур genitals are called). The figure from the fingers where the thumb is inserted between the index and middle fingers (fig-sign) is a sign of coitus. Spitting on this extended thumb corresponds to ejaculation. In addition, playing with baby fingers is accompanied by tickling the child. This tickle causes laughter and convulsions of the baby's body. Such convulsive body tremors are seen in sexual orgasm and in agony. It gives a laugh of tickling an ambivalent, sexually-mortal sense. These erotic-mortal meanings paradoxically denied death because of 1) a symbolic coitus gives birth to human persons and life to the all genus (birth and life categories), and 2) after symbolic (conditional) dying the necessary revival comes. So, it is evident that tickling also has a protective function (survival category as a weakened form of immortality).*
Keywords: *life, death, immortality (philosopher), children's pastimes and games, Eros and Thanatos in culture, phallic finger symbolism, tickling as coitus and as death, «Magpie Thief» (nursery rhyme)*

References

1. **Agapkina T. A.** (2002) *Mifopoeticheskiye osnovy slavyanskogo narodnogo kalendarya. Vesenne-letniy tsikl* [*Mythopoietic foundations of the Slavic folk calendar. Spring-summer cycle*] – *Indrik*, M., – 816 p.
2. **Aydachich D.** (1999) Smekh demona v slavyanskikh literaturakh XIX v. [Laughter of a demon in the Slavic literature of the XIX century] // **Slavyanskiye** etyudy – *Indrik*, M., – 592 p. – pp. 491–538.
3. **Aksonova N. V.** (2008) *Erotychni motyvy u dytiachykh zabavliankakh iz paltsiamy* [*Erotic motifs in children's joke games with fingers and in limericks accompanying them*] // **Sait** Ukrainskoho etnolohichnoho tsentru Instytutu mystetstvoznavstva, folklorystyky ta etnolohii im. M. T. Rylskoho NAN Ukrainyhttp://www.etnolog.org.ua/vyd/vydetn/Body/Art17.htm.
4. **Bayburin A. Toporkov A.** (1990) *U istokov etiketa : etnograficheskiye ocherki* [*At the roots of etiquette: ethnographic essays*] – *Nauka*, L., – 166 p.
5. **Havryliuk E.** (1999) *Erotychni implikatsii roslynnoi symvoliky v ukrainskii kalendarnii obriadovosti* [*Erotic implications of plant symbolism in Ukrainian calendar ritual*] // **SIC / Studii** z intehralnoi kulturolohii. **Ritual**. [«**Narodoznavchi** zoshyty». Spets. vyp. № 2]. Instytut narodoznavstva NAN Ukrainy – Lviv – pp. 32-55.
6. **Dandes A.** (1996) *Sukhe ta mokre, lykhe oko. Esei pro indoievropeiske ta semitske svitobachennia* [*Dry and wet, wicked eye. Essays on Indo-European and Semitic Worldviews*] // **SIC / Studii** z intehralnoi kulturolohii. Thanatos. [«Narodoznavchi zoshyty». Spets. vyp. № 1]. Instytut narodoznavstva NAN Ukrainy – Lviv – pp. 132–142.
7. **Dytiachyi** folklor. Nar. tvorchist (1986) [*Children's folklore. Creativity of the Ukrainian people*] – *Dnipro*, Kyïv – 302 [1] p.: il. – pp. 284-300.
8. **Eremina V.I.** (1992) *Zagovornyye kolybelnyye pesni* [*Witchcraft lullabies*] // **Folklor** i etnograficheskaya deystvitelnost – *Nauka,* S.-Pb. – 208 p. . portr. p : ill.
9. ***Zhizn*** *i tvorchestvo krestian Har'kovskoy gubernii. Starobelskiy uyezd. Ocherki po etnografii kraya* (1898) [*The life and work of the peasants of the Har'kov province. Starobelsky district. Essays on Ethnography of the Region*] ; pod red. P. V. Ivanova – T. I – *Izd. gub. stat. komiteta*, Har'kov – 1012 p.
10. **Ivanov P. V.** (1897) *Etnograficheskiye materialy. sobrannyye v Kupyanskom uyezde Harkovskoy gub.* [*Ethnographic materials collected in the Kupyansky district of Har'kov province*] // **Etnograficheskoye** obozreniye – T. 32 – № 1 – pp. 22–70.

11. **Kyrylyuk O. S.** (2005) *Pro odnu kumednu televiziinu zastavku, abo chomu Hrystos nikoly ne smiiavsia. (Dekonstruktsiia metatekstu Hehel – Kozhev – Batai)* [*About one funny TV screen saver, or why Christ never laughed. (Deconstruction of Hegel – Kozhev – Bataille meta-tex*t)] // **Doξa** / Doksa. Zb. nauk. prats z filosofii ta filolohii. – Vy`p. 7 – Liudyna na mezhi smishnoho i serioznoho – *ONU im. I. Mechnikova; Odeska humanitarna tradytsiia,* Odesa – pp. 59-71.
12. **Kyrylyuk O.S.** (2008) *Svitohliadni katehorii hranychnykh pidstav v universalnykh vymirakh kultury* [*World-wide categories of boundary grounds in universal dimensions of culture*] – *TsHO. OF / Avtohraf,* Odesa – 416 p.
13. **Lavrentyeva L.S.** (1990) *Simvolicheskiye funktsii edy v obryadakh* [*The symbolic functions of food in rites*] // **Folklor** i etnografiya: Problemy rekonstruktsii faktov traditsionnoy kultury – *Nauka,* L., – 268 p. ill. – pp. 37-47.
14. **Tolstoy N. I.** (1995) *Genitalii* [*Genitals*] // **Slavyanskiye** drevnosti. Etnolingvisticheskiy slovar pod red. N.I. Tolstogo. – T. 1. – *Mezhdunarodny`e otnosheniya*, M. – pp. 494-495.
15. **Toporkov A. L.** (1991) *Struktura i funkcziya sel`skogo zastol`nogo e`tiketa u vostochny`kh slavyan* [*The structure and function of rural feast etiquette among the Eastern Slavs*] // **E`tnoznakovy`e** funkczii kul`tury` – *Nauka*, M., – pp. 190–203.
16. **Toporov V. N.** (1999) *Ob odnoj miforitual`noj «korov`e-by`ch`ej» konstrukczii u vostochny`kh slavyan v sravnitel`no-istoricheskom i tipologicheskom kontekste* [*About one mythological "cow-bull" construction among the Eastern Slavs in a comparative historical and typological context*] // **Slavyanskie** e`tyudy`– *Indrik*, M., – 592 p. – pp. 491–538.
17. ***Ukrains'ki*** *narodni pis'ni: Kalendarno-obriadova liryka* (1963) *[Ukrainian Folk Songs: Calendar and Ritual Lyrics*] – *Derzhlitvydav*, Kyïv – 569 p.
18. **Cherviak K.** (1930) *Vesillia mertsiv. Sproba sotsiolohichno poiasnyty obriady initsiatsii* [*Wedding of the dead. Attempt to sociologically explain initiation rites*] – *Proletarii,* (Kharkiv) – 142 p.
19. **Chesnov Ya. V.** (1996) *Germenevticheskij podkhod k proiskhozhdeniyu smekha* [*Hermeneutic approach to the origin of laughter*] // **E`tnograficheskoe** obozrenie – # 1 – pp. 53–60.
20. **Rochlich Lutz (**1984) *Eroticshe Maerchendeutung; Pornographische Maerchen* [*Erotic fairy tale interpretation; Pornographic fairy tales*] // **Enzyklopaedie** des Maerchens. Handwortebuch zur historischen und vergleichen den Erzahlforschung. – Bd. 4 – Berlin-New York. – SS. 289-290.

УНИВЕРСАЛИИ КУЛЬТУРЫ В ЯЗЫКЕ ОПИСАНИЯ ДЕТСКОЙ ПОТЕШКИ «СОРОКА-ВОРОВКА»

*Манипуляции с пальцами ребенка с тем, чтобы заставить ее смеяться, является довольно распространенным явлением в различных культурах, и они всегда сопровождаются произнесением определенного шутливого текста. Сначала кажется, что алиментарный код в этом тексте, связанный с кормлением ребенка кашкой, является единственным мотивом. Но, оказывается, эти манипуляции имеют ныне неявное, но когда-то всем известное эротическое содержание. Один из пальцев не прижимают к ладони, что, по мнению исследователей, означает что он, понимаемый как мужской член, находится в эрегированном состоянии. Это подтверждается известной культурной смысловой параллелью пальца и фаллоса (член – это двадцать первый палец, пальцы называют «цурпалками» (обрубками) – то есть, словом, имеющим прямое соответствие со словами *цур или *чур, которыми называют гениталии). Скрученной из пальцев кукиш является символическим воспроизведением коитуса. Плевок на палец знаково имитирует эякуляцию. Кроме этого, игра с пальцами ребенка дополнялось его щекотанием. Это щекотание всегда сопровождается конвульсиями. Такие конвульсивные содрогания тела мы видим при сексуальном оргазме и в предсмертной агонии. Это придает смеху, вызываемому щекотанием, амбивалентный, сексуально-мортальный смысл. Такие эротико-мортальные смыслы парадоксальным образом отрицают смерть через 1) символический коитус, обеспечивающий рождение отдельных людей и жизнь людскому роду в целом (категории рождения и жизни) и 2) условное умирание с непременным последующим оживанием, возвращением к нормальному состоянию после агонизирования, из чего видно, что щекотание имеет также защитную функцию (категория выживания как ослабленная форма бессмертия). Смех же в первом случае есть смехом жизнеутверждающего секса (эрос), во втором – смертельно опасным действием, смертью смерти, отрицающим смерть (танатос).*

Ключевые слова: *жизнь, смерть, бессмертие (филос.), детские забавы и игры, Эрос и Танатос в культуре, фаллическая символика пальца, щекотание как коитус и как смерть, детская игра и стишки «Сорока-Воровка».*

КУМІВСЬКІ ЖАРТИ: ВІДГОЛОС ОДНОГО СТАРОДАВНЬОГО ОБРЯДОВОГО КОМПЛЕКСУ (УНІВЕРСАЛЬНО-КУЛЬТУРНИЙ АНАЛІЗ)

УДК 316.356.2; 392.1:14:35:144; 398.23-27
***Доповідь*: IX Міжнародна конференція «Про природу сміху» – Феномен сміху та сміхова культура – Од. нац. політехн. ун-т, Од. нац. ун-тет ім. І. І. Мечникова, Од. філія ЦГО НАНУ та ін. – (Одеса, 6-7 квітня 2010 р.)**
***Публікація*: Δόξα/Докса: зб. наук. праць з філософії та філології – Вип. 16 – Феномен сміху та сміхова культура – Од. нац. ун-тет ім. І. І. Мечникова; Одеська гуманітарна традиція – Одеса, 2011 – 284 с. – с. 122-131.**
***Розширений варіант*: «Ой, кум до куми залицявся...». Походження та універсально-культурний зміст звичаю кумівства: культурологічна розвідка ; бібліогр. с. 90-96 ; анотац. рос. с. 97 ; прим. с. 98 ; Національна академія наук України, Південний науковий центр ; Центр Гуманітарної Освіти, Одеський філіал ; Товариство «Знання» України, Одеська обласна організація – Одеса: INVAZ, 2011 – 100 с.**

Широко розповсюджені адюльтерні відносини між хрещеними батьками одним своїм джерелом йдуть до аграрних свят божества, що помирає та воскресає. Їхнє жартівливе обігравання зв'язане із стадіальним моментом весняно-літніх обрядів. Інше джерело інституту кумівства – язичеський обряд прилучення новонародженого до роду. Накладення цих двох обрядів один на одного привело до встановлення інституту кумівства між хрещеними батьками, перший з який приніс у їхні відносини сміховий момент, пов'язаний з ейфорією від відновлення репродуктивності божества родючості, а другий – жарти, викликані толерованим громадою кумівським адюльтером, санкціонованого стародавнім звичаєм відтворення божественної пари, що не тільки мала право, але й певним чином була зобов'язана мати між собою статеві стосунки, оскільки саме завдяки ним стає можливим семіотичне включення новонародженої дитини до роду.
Ключові слова: *символічна кревність, ритуальне кумівство, хресні батьки, фольклор, сміх, секс, життя – смерть – воскресіння (філос.), обряди родючості*

Стосунки між кумом та кумою обіграються у багатьох народних прислів'ях та жартівливих піснях, зміст яких є відверто <сороміцьким>, на кшталт: *«Ой, дай, кума, дай кума / Хіба тобі шкода / За це тобі восени виорю города / Виорю, виорю, та й ще заволочу / Дай, кума, дай, кума, коли я захочу»* і т. і. Головна особливість взаємовідносин кумів, що кидається тут в очі – це, по-перше, явна демонстративність їхніх сексуальних зв'язків (*інформаційна* відкритість *еротизму*) – адже позашлюбні стосунки воліють не афішувати.

По-друге, яскраво виражена особливість цих стосунків – це їхнє сміхове обігравання. *Головне проблемне питання*, що виникає при дослідженні даного предмету, полягає у тому, чим викликано жартівливе забарвлення кумівських відносин? Адже інші варіанти подружніх зрад таким майже ритуальним, публічним та типологічно стійким сміхом не супроводжуються. Тут, вочевидь, ми маємо справу з якимось потужним, історично глибоко вкоріненим стародавнім обрядовим комплексом, можливо, вже вкрай деформованим пізнішими впливами, нашаруваннями та зсувами, де ці стосунки були суспільно санкціоновані та супроводжувались веселощами. Але чому?

За давнім звичаєм общинної системи споріднення кумами («кликаними», «одкупними» або «стріченими») вважаються хресні батьки між собою та по відношенню до батьків біологічних, і навпаки. Походження терміну «кум» та «кума» з часів В. Даля пояснюють як скорочення від «кмотр» та «куєпетра» (перекручених латинських «commater», буквально – «співматір», та «compater», буквально – «співбатько»), хоча багато дослідників ставить це під сумнів. М. Фасмер висловлює недовіру й відносно тюркського запозичення слова «kuma» як «співмешканка», «молода дружина», «наложниця», «рабиня», «служанка», але «kumъ» він вважає все ж таки утвореним

від слова «kuma». За будь що, тут йдеться про «паралельних» батьків, а також про позашлюбну коханку – інших пояснень наразі немає.

Дитина у хрещені помирає для смерті та народжується до життя вічного, духовного, через що заборона церквою «дублювання» хресними батьками процесу «фізіологічного» зачаття дитини є цілком зрозумілою. Але тут мова йде не про просту заборону церквою адюльтеру і не про відкидання цієї заборони кумами-перелюбниками заради плотських утіх. Адже жартівливий контекст кумівських стосунків та їхня транспарентність не означає, що куми кепкують з церковних норм – цього ми у жодному фольклорному матеріалі не знаходимо. Вочевидь, сміхове начало кумівських стосунків має інші глузди. Це – *друге проблемне питання* даного вкрай складного, за думкою багатьох дослідників, фольклорного явища. Ще одна неясність полягає у тому, що кумами стають не тільки «духовні» батьки – кумування відбувається також під час різних календарних свят, на <гробках> тощо.

Як на нас, для з'ясування витоків цього звичаю тут перш за все слід шукати універсально-культурні інваріанти. Одним своїм джерелом кумування за етнографічними реконструктивними даними сходить до календарного купальського обряду, а той – до давнього обряду літнього сонцестояння та жнив, де обігравалась міфологема божества, що живе, помирає та воскресає. Це – провідниий світовий інваріантний мотив, в основі якого лежить базисна світоглядна формула «життя – смерть – безсмертя». У деяких інших обрядах весняного циклу ми також бачимо <не лише> мотив помирання та воскресіння, але, що цікаво, й кумування його учасників [7].

Магічний обряд посилення сил природи встановлював паралель між ними та продуктивною здатністю людини, і навпаки. Звідси – розігрування вже послабленого аграрного обряду як «похорону та хрестин зозулі» (часто – антропоморфної «лялечки», колишнього опудала божества, а ще раніше – людського учасника обряду, статевого партнера), а також «кумування» з цим персонажем [6]. Тобто, «зозуля» може розглядатися як втілення плодючості, як божественне материнське начало, що все породжує, по відношенню до якої деякі учасниці обряду набувають кумівського статусу співматері. Але такі «співматері» передбачають наявність також і «співбатька» плодючих сил природи.

Н. І. Бондар зазначає [1], що особливий інтерес у зв'язку з «прочитанням» образу-символу «зозулі» становлять висновки В. М. Топорова, який вважає, що «Кукушка» та «Кукун» мають ознаки міфічного подружжя першолюдей – брата та сестри. <1> Це переводить домінуюче тут *еротичне* кодування *генетиву* в площину зазвичай табуйованих статевих стосунків, інцесту, змушено реалізованих внаслідок відсутності іншої можливості подовження людського роду. Водночас, виходячи з цього слід визнати, що розуміння купальських свят з їхнім відтворенням божественної пари з помиранням та воскресінням чоловічого персонажу як типологічне тотожне Адоніям (див. [8]) з огляду на відповідні аналогічні риси весняних обрядів (Русалій, Зелених святок, «Похорон зозулі», «Гоніння шуляка» тощо) дає можливість зрозуміти формування кумівських пар як відтворення сакрального подружжя божеств або першопредків. Окрім цього, у таких календарних обрядах чи у вже вироджених формах – іграх, є й тотожній з купальським елемент тимчасового помирання та воскресіння (віднародження) одного з головних їхніх учасників.

Така прив'язка ритуалів цього типу до базисної світоглядної формули «*життя – смерть – воскресіння*» цілком відповідає інваріантному світоглядному підґрунтю обрядів духовного народження дитини у хрещенні. Але тут ми також бачимо утворення ритуальної «батьківської» пари через кумування. Ще одне, *третє проблемне питання*, що тут виникає, полягає у тому, чи існує якась відповідність між кумами породільної та календарної обрядовості?

Олександр Веселовський говорить [4], що до розповсюджених мотивів весняних обрядових пісень відносяться пісні із скаргами дружини на її невдалий шлюб з подальшим закликом знайти їй іншого чоловіка. <Тобто, колишнє аграрне свято, трансформуючись у мотиві повторного сватання до> відмови від наявних шлюбних обов'язків, зосередило увагу на пошуку нового статевого партнера, чому відповідає «кумівство» як елемент цього обряду. Пошук дівчиною чоловіка у грі «Шума» є аналогічним даному мотиву, але тут вже фігурує хлопчисько років шести, котрого гравці передавали один одному з рук у руки (колективне сприйняття малечі як члена даної громади). Тому пошук дівчиною чоловіка має ясне підґрунтя – ідею народження дитини та її залучення до роду-племені. А оскільки утворена по ходу таких аграрних свят кумівська пара вважалася парою «божественною», то тут залишався лише один крок до розуміння її як «божественних батьків» цієї дитини.

Прецінь, витоки сучасного обряду кумування можна віднести не тільки до календарних аграрних свят, але й до ритуального прилучення дитини до мікросоціуму. Тому кумування лише частково можна вважати трансформованим моментом аграрного свята з його утворенням «божественної пари». З цього можна припустити, що ще одним обрядовим джерелом кумування є давнішня постнатальна обрядовість, і сучасне кумування виникло тоді, коли до елементів аграрних свят прикріпилися трансформовані залишки обряду <прилучення> дитини до роду. <На користь даного припущення служить> семантичний паралелізм плодючості та дітонародження, а також залучення дітей до аграрних свят як предметних втілень продуктивної сили як природи, так і людей, з паралеллю «дитина = колосок».

Тобто, шукаючи джерела інституту кумівства слід, вочевидь, враховувати не тільки його очевидні відповідності деяким важливим елементам календарній обрядовості, де встановлювались кумівські стосунки як між парованими його учасниками, так і між ними та першопредком. З явних резонів слід припустити, що він пов'язаний також з якимось давніми форми опікунства немовлят всередині роду, при цьому першопредок як уособлення цього роду тут також фігурує.

У літературі є прямі вказівки на те, що в українській народній родинній обрядовості здавна побутували другі батьки, називані кумами. Як зазначає Віктор Ткач, ще з часів, коли роль батька не була чіткою, опікунство над дітьми брав на себе рідний брат по матері. Такого вибраного батька називали *нанашком* [12]. Ці твердження підкріплюються даними про матріархальні родини, де кревність велася по матері, але головним добувачем їжі та захисником вважався її брат, тобто, дядя.

Цілком припустимо, що саме дядя у свій час виконував роль старшого представника роду, залучаючи, як «Божат», до нього свого племінника (від слова «плем'я», що прямо вказує як на головну його ознаку вже здійснене прилучення до родової спільноти). Дядя у такій функції мав би бути прямим попередником кума – хресного батька, тим більше, що кум, за думкою М. Косвена – це представник материнського роду по відношенню до новонародженої дитини.

Ще одна відповідність хрещення та старовинних дохристиянських обрядів полягає у звичаї водяного обмивання немовляти, вочевидь, на тій підставі, що вода розумілась як субстанція, що дає життя (*вітальна* універсалія). При цьому разом із відомостями про дохристиянське водохрещення джерела повідомляють й про дохристиянських попередників хресних батька та матері. Обмиванням дитини у річці, озері чи у ночвах здійснювалося оформлення тогочасного кумівства. Дитя несли до води, купали, сповивали й давали ім'я за вибором батьків чи старших у роді, часто – на честь предка. Волхви чинили магічну службу проти злих духів та пророкували долю немовляти. Куми, а їх могло бути двоє, троє чи більше, мали за обов'язок родове опікунство над

малечею і несли моральну відповідальність за її виховання, а на випадок смерті батьків мали їх заступити [3].

Галина Лозко, посилаючись на Г. Дяченко (на жаль, оригінальне джерело знайти не вдалося) <2> повідомляє, що до нас дійшла цікава писемна згадка про обряд освячення дитини, під яким слід розуміти наречення з купіллю і введення дитини до віри (показ богам): «Родився увечір, а утрясь (назавтра) Божат забожив його в купелі». Отже, пише вона, людина, яка, побожившись (присягнувши), взяла на себе відповідальність за виховання чужої дитини, в язичницькій релігії наших пращурів називалась Божат (тобто, кум). Як видно, стародавній обряд освячення і наречення дитини був пов'язаний з магічними заклинаннями над водою, що мали здійснюватися на світанку, а також символічною купіллю дитини, після чого здійснювався урочистий показ дитяти богам – винос до Сонця-Дажбога [9, с. 12]. Єдине, що тут слід зауважити, що хоча інколи (у діалектах) «Божатом» прямо називали хресного батька [11], але ясно, що останній мав в особі Божата свого поганського попередника. В літературі є ще одне додаткове підтвердження цього – головних кумів, які тримають дитину при хрещенні і на яких дитина потім каже «тату» чи «мамо», й досі називають Божатими [10].

Відповідно, у цьому ключі слід, вочевидь, розуміти назву племінника як «небожа». Небіж – це син рідних, двоюрідних та троюрідних брата або сестри, племінник, згодом – назва всіх малих дітей (небожата) та звертання до чоловіка, молодшого за віком. Інше значення – 'бідолаха', пов'язане із основним старовинним значенням даного слова, утвореного від 'не' і основи іменника bogъ – 'доля', 'майно', 'багатство'. Отже, «небіж» буквально – це той, 'хто не має частки' (при поділі). Ймовірно, що і діти до певного віку розумілися як такі, що не мають права на свою долю у спільному родинному майні, як втрачав права на цю долю й померлий (небіжчик). Більш того, діти до хрещення взагалі вважалися «не зовсім людьми», представниками «того світу», тобто, фактично, небіжчиками.

Таким чином, включення дитини у соціальну структуру через певний обряд присвяти та залучення до роду сягає ще поганських часів [13, с. 104]. З відмиранням цього обряду функції «родових патронів» новонародженого перейшли до хресних батьків, залишившись у колишніх поганських фігурантів обряду лише в обмеженому обсязі. Частковим підтвердженням цього служить звичай призначати новонародженому лише одного «хресного» […] – мати для дівчинки, батька – для хлопчика. Перша обрядова фігура може мати походження від «пупової баби», а згодом схожу функцію стали виконувати й чоловіки. Цим й можна пояснити етимологічну вторинність терміну «кум» щодо «куми». Пізніше, судячи з усього, через проведення паралелі між обрядами дітонародження та плодючості природи з сакральною божественною парою виникло ритуальне «духовне подружжя» з хресних матері та батька, яких могло бути декілька пар [5, сс. 121, 125].

Олена Боряк пише ще про одну цікаву постать породільної обрядовості – «*пупову бабу*». Ця баба (а інколи – й молода жінка), обов'язково – з чужих людей, у деяких випадках – випадкова стрічна, ставала ключовою фігурою породільної обрядовості після того, як баба-повитуха приймала пологи. На цьому «допоміжні функції» повитухи закінчувались, і на перший план виступала «пупорізна баба», до обов'язків якої входило обрізання пуповини та закопування «місця» [2].

Відповідність функцій цієї баби «кумівському опікунству» («кумування за дитиною») бачиться у тому, що вона варила ритуально дуже значущу «бабину кашу», готувала дитину до родин або хрестин, і, головне, до першого купання дитини – прообразу занурення у воду при хрещенні – якому надавалося вкрай важливе сакральне значення. Вочевидь, саме тут вже з'являлась й чоловіча іпостась першопредка – Божата, що освячував дитину в купелі. Крім цього, баба-повитуха ототожнювалась з потойбічною

праматір'ю роду людського, котра була, як всі Великі Матері, богинею і народження, і смерті. Саме вона наділяла дитину душею.

Інакше кажучи, у дитини, окрім «земних» батьків, була ще й «потойбічна праматір», володарка світу мертвих та розпорядниця безсмертною душею та долею дитини. З цього можна припустити, що ця її роль «пращура» цілком органічно могла перейти до хресних батьків (кумів).

Залишкові язичеські сенси пізніших ритуальних дій, що сходили до ідеї залучення дитини до соціуму за допомогою першопредків (за посередництвом «*пупової баби*» чи *Божата*), втілені ще й у тому, що дитину перед хрещенням та після нього клали на вивернутий хутром назовні кожух, розісланий на підлозі або на столі. Символіку одягу з шкіри було пов'язано із родовим пращуром, через що молодих на весіллі ще й зараз часто садовлять на шубу (раніше – на шкуру тварини-тотема).

Хоча тепер вже важко точно встановити кривулясті шляхи трансформації первісних систем споріднення на пізніші форми штучних породинних стосунків та на різні варіанти кумування, але деякі етимологічні паралелі наводять нас на певні більш-менш підкріплені фактами висновки. Зокрема, це видно з відповідності найменування кума та куми румунською «naşul şi naşa», грецькою «νονός και η νονά» як з українським «нанашко» і «нанашка» – 'хресний батько', 'хресна мати', так і з гуцульським «нанашко» або «нанашка» у значенні дядька та тітки не в родинному розумінні, а як форми звернення до чужих людей. Отже, кум – це с**а**ме 'дядько'.

Походження «нанашки» у вигляді «неніска» або «ніниска» сумнівно пояснюють від угорського «neni» – 'пані', та «nenike» – 'тітка', але навряд чи це зробили греки з їхнім «νονά». Вочевидь, джерелом терміну є якийсь давній спільний індоєвропейський біконсонантний корінь на кшталт *N-N-. *Нанашкою*, крім цього, за молдавськими та західноукраїнськими даними, звуть *весільну (посаджену) матір*. <Румунське «тітка» взагалі звучить як 'матуся' (mătuşă)>. Добре відоме також ласкаве звернення до мами як до «нені», і менш вживане «неньо» як діалектний синонім 'батька'. Отже, наявна певна паралель терміну, що позначає рідних матір та батька, нерідних та рідних дядьку та тітку з найменуваннями кума та куми і хресних. <3>

З наведених даних можна зробити такі *висновки*. Першим джерелом вказаного звичаю утворення кумівської пари, а саме, звичаю ***кумівства*** – був згаданий обрядовий комплекс, календарне свято, в якому <з числа учасників обряду утворювалась чоловічо-жіночі пари як людська персоніфікація Великої Матері та Великого Отця, тобто, тих плодючих сил природи, що все породжують. Людська ж пара виступала як «співматір» та «співбатько» плодів земних, врожаю (*аліментарність*). Але виконання цієї ролі родителів вимагало від даних кумівських пар реального статевого акту. Ось чому статеві стосунки (*еротизм*) між кумами були «ригористично приписані» та освячені вірою предків, адже інакше не було б ні плоду, ні приплоду, і тому вони не засуджувались.>

Другим джерелом звичаю утворення «подружніх пар», назвемо його звичаєм ***кумування*** (рос. *кумления*) був комплекс постнатальної обрядовості, коли новонароджена дитина залучалася до роду за певним «водяним» ритуалом за посередництва брата матері або спеціального представника племені – Божата. Окрім нього, у постнатальній обрядовості існувала ще одна показова фігура – «пупова баба», яка скоріше за все була предтечою хресної матері, і котра тривалий час була єдиної ритуальною постаттю знакового родового та божественного батьківства. З остаточним встановлення християнства Божат як «представник роду» трансформувався на хресного батька, який під впливом весняно-літнього обрядового комплексу з його «божественною парою» став «подружжям» для хресної матері, утворивши тим самим закінчену пару батьків для новонародженої дитини, кумів. <Для виконання своєї ролі вони також повинні були мати

між собою статеві стосунки, і тому вільності й таких кумів теж не засуджувались.>

Від вказаного колись цілісного календарно-аграрного комплексу божества плодючості, що помирає та воскресає, пізніше виокремились його стадіальні епізоди, що набули самостійного функціонування. Його поховальна частина, де йшлося про помирання божества, дала звичай «кумуватися на могилках». Утім, оплакування оскопленого померлого божества змінювалось наступною буйною радістю з приводу його «декастрації» та оживлення (детабуйований *еротичний* код, категорія *безсмертя*). З цього стає зрозумілим, звідки походить осяйно-веселий контекст стосунків між кумами – він є відгомоном того стадіального етапу даного обряду, коли жінки раділи з приводу повернення до життя бога плодючості, відновлення його відтятого вепром статевого члену (Адоніс). Своєю радістю вони емоційно приєднувались до потужного сплеску животворної енергії, синергетично продубльованого ритуальним зляганням учасників обряду саме під час кульмінаційного розквіту продуктивних сил природи.

Власне, ці сили було стимульовано до розквіту як за допомогою імагінативного сексуального єднання божественної пари та реального злягання пар, утворених з учасників обряду, так і через ріднання учасниць та учасників обряду з поодинокою ритуально-знаковою фігурою протилежної статі – божеством, родоначальником, першопредком, пізніше втіленої в образі чоловічого опудала з величезним фалосом чи жіночого чучела (лялечки) з явними ознаками чадороддя, як от весільне плаття тощо (*еротичне* кодування *генетиву*). У цьому випадку «кумівська» пара утворювалась з імагінативної фігури першопредка та реального учаснику обряду.

На цьому святі життя обрядово-символічна пара «куєпетри» та «кмотра» поставала як споріднені з божественним подружжям «співбатьки» плодів природи та дітей (*генетив*), що досягалось також через виведені (каналізовані) поза відомі культурні норми, підкреслено обов'язкові для виконання (інакше плодючі сили природи не активізувалися би) «шлюбні» зв'язки. У послаблених формах це дало традицію утворювати вже тільки імітаційні «подружжя» кумів на весняно-літніх святах, іноді вже тільки між жінками (втім, часто з моментом «травестії»), хоча чоловіки з обряду <у тій чи іншій, часто вже послабленій та нееротичній ролі, ніколи> не виводились.

З врахуванням загального напрямку даної <рубрики> важливо підкреслити, що сміх від радості тут постає як необхідний момент, який супроводжував обов'язкові ритуальні статеві стосунки «з нагоди» втішливого оживлення божества, які були знаковим відтворенням аналогічних дій божественної пари – гарантів плодючості людей і землі. І хоча детальна пам'ять про цей стародавній обряд зовсім потьмяніла, а сам він розпорошився у різні вторинні та ігрові форми, але сміх як такий при цьому виявився більш стійким елементом, почавши прив'язуватися до того ситуативного подружжя, що виникло під час обрядового утворення з учасників обряду шлюбної пари.

<Дана> пара ставала «спорідненою» назавжди, або на певний час, але довготривала боротьба християнства проти обрядових статевих вільностей призвела до того, що у весняній обрядовості сексуальність набула цілком приглушених рис. Однак спогади про осяйну подію – відновлення статевої сили божества, відразу ж безпосередньо реалізовану, залишили у стосунках кумів невикорінний сміховий момент.

Це і є відповіддю на головне, поставлене на початку статті, проблемне питання стосовно сміхового обігравання нарочито показної сексуальної свободи кумів.

<Примітки

[1] Висновки зроблено на підставі роботи: Топоров В. Н. Происхождение литературы у славян: Опыт реконструкции – М.: РГГУ, 1998 – 322 с.

[2] Як вдалося натепер встановити, мова йде про книгу протоієрея Григорія Дяченка: **Дьяченко Г.** Полный церковно-славянский словарь – (М.:) Типография Вильде, 1900 (напечатано 1899)

– XXXVIII+1120 с., стаття «Божат» – сс. 897-898. Ця книга багато разів перевидавалась як репринт. Автор вказує, що божатом звали опікуна незаконнонароджених дітей, а іноді – й хрещеного батька. Вочевидь, це опікунство встановилось пізніше за прикладом давньої ролі Божата як дядька по матері – він теж виховував не своїх власних дітей.

[3] Взагалі, на підставі єдиного кореня «nen-» в європейських мовах різних мовних груп виникли слова для позначення майже всіх близьких родичів: албанс. *nane* 'мати', 'годівниця'; болг. *не́ня* ’тітка, сестра матері’, *'не́ни'* (звертання молодшого до старшого, особливо до брата); лужиц. *nan* ’батько'; грець. *νέννα* ’тітка, бабка’, *νέννος* ’дядько, дід’; давн-інд. *nanā́* ’мама, неня’; макед. та інші півд.-слов'ян. мови *нена* ’мати, мама’; польськ. *nenia*, *nana*, *nena*, *nienia* ’мати, мама’, *nan* ’батько’; словац. *nénika* ’батько, тато’, тюркські мови *néné* ’мати, старша сестра’.>

Література

1. **Бондарь Н. И.** Кукушка // **Кубань – Украина**: Материалы к этнокультурному словарю Кубани – Краснодар. 2011 http:// kuban-ukraine.org/ru/index_ru. html

2. **Боряк О. О.** Трансформаційні зміни у функціях баби-повитухи як ключового персонажа родильної обрядовості // **Гілея**: зб. наук. праць. Всеукр. фахове видання – [ч. l.] – Вип. 30 – [Київ: КНПУ], 2010. http://www.nbuv.gov.ua/portal/Soc_Gum/Gileya/2010_30/ Gileya30/I19_doc.pdf

3. **В круге жизни**: рождение ребенка // **Энциклопедия** обрядов и обычаев ; Брудная Л. И., Гуревич 3. М., Дмитриева О. Л. [составители] – Спб.: Респекс, 1996 – 560 с. http://www.gumer.info/ bibliotek_Buks/Culture/Obrjads/Obrjad_14.php

4. **Веселовский А. Н.** Три главы из исторической поэтики // **Веселовский А. Н.** Историческая поэтика – М.: Худож. лит., 1940 – сс. 200-383.

5. **Гаврилюк Н. К.** Картографирование явлений духовной культуры (по материалам родильной обрядности украинцев) – К., 1981 – 279 с.

6. **Зимина Т. А.** Кумление // **Русские** праздники и обряды; Календарные народные праздники и обряды; Весенне-летние праздники и обряды. Российский этнографический музей, 2011 http://www.ethnomuseum.ru/section62/2092/2089/4147.htm

7. **Зимина Т. А.** Троицкий венок // **Русские** праздники и обряды. Календарные народные праздники и обряды; Весенне-летние праздники и обряды – Российский этнографический музей, 2011 http://www.ethnomuseum.ru/section62/2092/2089/4180.htm

8. **Кирилюк О. С.** Адоніс та Купала: універсально-культурна структурна типологія // **Δσξα / Докса** – Вип. 4. – Одеса: ОНУ, 2003 – сс. 290–306.

9. **Лозко Г. С.** Іменослов: імена слов’янські, історичні та міфологічні – К.: Сварог, 1998 – 176 с.

10. **Рубан В.** Бережа – Х., 1988 http://lib. kharkov.ua/SU/UKRAINA/RUBAN_W/berezha.txt_Piece40.18

11. **Судаков Г.** Вологодский крестьянин в зеркале родного говора // **Русская** речь – 2004 – No 3 http://www.booksite.ru/ pressa/162.htm

12. **Ткач В. В.** Виховання обдарованої дитини на традиціях народної педагогіки // **Педагогічні** студії. Україно--німецькі педагогічні студії: зб. наук. праць учених ун-ту Фрідріха-Александра (Ерланген – Нюрнберг) та Бердянського держ. пед. ун-ту / За ред. К. О. Баханова – Бердянськ: БДПУ, 2005 – 329 с. http://www.bdpu.org/ scientific_published/ Pedagogical_studios/12

13. **Успенский Б. А.** Филологические разыскания в области славянских древностей: реликты язычества в восточнославянском культе Николая Мирликийского – М.: Изд-во МГУ, 1982 – 248 с.

GODPARENTS’ ADULTERY JOKES: MODERN RESIDUAL MANIFESTATIONS OF ONE OLD CUSTOM (UNIVERSAL CULTURAL ANALYSIS)

Widespread adultery relationships between godparents originate from the agrarian holidays of the dying and resurrected deity. The cheerful attitude towards this adulter is associated with that stage of spring-summer rites, when the dead deity was resurrected, his sexual power returned to him, and he engaged in ritual symbolic sexual intercourse with the rite`s participants. This provoked laughter, which proved to be a stable element of the rite and maintains the relationship of godparents – that is, a couple who duplicated the divine Mother and the divine Father – to the present day. Another source of the Institute of godparents is the pagan rite of infant birth. The imposition of these two rites on one another led to the emergence of the institution of symbolic marriage between the godfathers. The couple had a certain obligation to have sex with each other. By these semiotic relationships the symbolic parents ensure the symbolic involvement of the new-born child in the family and community. These ceremony has introduced the deep-rooted humorous moment into transformed by Christianity relations between Godparents like a relations between imitating parents of the child and fruits of the nature.

Keywords: *symbolic kinship, ritual nepotism, godparents, laughter, sex, resurrection, fertility rites*

References

1. **Bondar` N. I.** (2011) *Kukushka* [*(Folk character) Cuckoo*] // **Kuban` – Ukraina**: Materialy` k e`tnokul`turnomu slovaryu Kubani http:// kuban-ukraine.org/ru/index_ru. html
2. **Boriak O. O.** (2010) *Transformatsiini zminy u funktsiiakh baby-povytukhy yak kliuchovoho personazha rodylnoi obriadovosti* [*Transformational Changes in the Function of the Babi Blow as a Key Character of Maternity Rituals*] // **Hileia**: naukovyi visnyk ; Zb. nauk. prats. Vseukr. fakhove vydannia – [сн. l.] Vypusk 30. http://www.nbuv.gov.ua/portal/Soc_Gum/Gileya/2010_30/ Gileya30/I19_doc.pdf
3. ***V kruge zhizni****: rozhdenie rebenka* [*In the circle of life: having a baby*] (1996) // **E`nczikiopediya** obryadov i oby`chaev ; Brudnaya L. I., Gurevich 3. M., Dmitrieva O. L. [sostaviteli]. *Respeks*, SPb – 560 p. http://www.gumer.info/ bibliotek_Buks/Culture/Obrjads/Obrjad_14.php.
4. **Veselovskij A. N.** (1940) *Tri glavy` iz istoricheskoj poe`tiki* [*Three chapters from historical poetics*] // **Veselovskij A. N. Istoricheskaya** poe`tika – *Hudozh. lit.,* M., – pp. 200-383.
5. **Gavrilyuk N. K.** (1981) *Kartografirovanie yavlenij dukhovnoj kul`tury` (po materialam rodil`noj obryadnosti ukrainczev)* [*Mapping of the phenomena of spiritual culture (based on the materials of the maternity rituals of Ukrainians)*.]. – *Naukova dumka,* Kyïv – 279 p.
6. **Zimina T. A.** (2011) *Kumlenie* [*Kumlenie (creation of ritual couples)*] // **Russkie** prazdniki i obryady` ; Kalendarny`e narodny`e prazdniki i obryady` ; Vesenne-letnie prazdniki i obryady`. **Rossijskij** e`tnograficheskij muzej http://www.ethnomuseum.ru/section62/2092/2089/4147.htm
7. **Zimina T. A.** (2011) *Troiczkij venok* [*Trinity Wreath*] // **Russkie** prazdniki i obryady`; Kalendarny`e narodny`e prazdniki i obryady`; Vesenne-letnie prazdniki i obryady` – Rossijskij e`tnograficheskij muzej; http://www.ethnomuseum.ru/section62/2092/2089/4180.htm
8. **Kyryliuk O. S.** (2003*) Adonis ta Kupala: universalno-kulturna strukturna typolohiia* [*Adonis and Kupala: universal cultural structural typology]* // **Δσξα / Doksa** – Vyp. 4 – *ONU*, Odesa – pp. 290–306.
9. **Lozko H. S.** (1998) *Imenoslov: imena slovianski, istorychni ta mifolohichni* [*Dictionary of Slavic Historical and Mythological Names*] – *Svaroh*, Kyïv – 176 p.
10. **Ruban V.** (1988) *Berezha* [*Berezha (A protect against distress)*] – Har`kov http://lib. kharkov.ua/SU/UKRAINA/RUBAN_W/berezha.txt_Piece40.18
11. **Sudakov G.** (2004) *Vologodskij krest`yanin v zerkale rodnogo govora* [*Vologda peasant in the mirror of his native dialect*] // **Russkaya** rech`– No3 http://www.booksite.ru/ pressa/162.htm
12. **Tkach V. V.** (2005) *Vykhovannia obdarovanoi dytyny na tradytsiiakh narodnoi pedahohiky* [*Parenting a gifted child on the traditions of folk pedagogy*] // **Pedahohichni** studii. Ukraino-nimetski pedahohichni studii. Zb. nauk. prats uchenykh un-tu Fridrikha-Aleksandra (Erlanhen – Niurnberh) ta Berdianskoho derzh. ped. un-tu / Za red. K. O. Bakhanova – BDPU, Berdiansk, 329 p. http://www.bdpu.org/ scientific_published/ Pedagogical_studios/12
13. **Uspenskij B. A.** (1982) *Filologicheskie razy`skaniya v oblasti slavyanskikh drevnostej: relikty`yazy`chestva v vostochnoslavyanskom kul`te Nikolaya Mirlikijskogo* [*Philological research in the field of Slavic antiquities: relics of paganism in the East Slavic cult of Nicholas of Myra*] – *Izd-vo MGU*, M. – 248 p.

КУМОВСКИЕ ШУТКИ: ОТГОЛОСКИ ОДНОГО СТАРИННОГО ОБРЯДОВОГО КОМПЛЕКСА (УНІВЕРСАЛЬНО-КУЛЬТУРНИЙ АНАЛІЗ)

При обряде крещения крестные родители ребенка становятся кумовьями – как друг с другом, так и с биологическими родителями крестника. Возникшие при этом отношения между ними имеют некоторые особенности. Во-первых, эти отношения связаны с демонстративным адюльтером, во-вторых, народная традиция не осуждает его и всегда рассматривает в смеховом контексте. Пытаясь найти истоки как такого терпимого отношения к кумовскому адюльтеру, так и его самого, автор, после анализа конкретных фольклорно-исторических данных, пришел к следующим выводам. Хотя документально точное выявление старинных форм данного обычая по причине его трансформации в деградированные вторичные и игровые формы и утратой прежних семантик уже невозможно, но их гипотетическая реконструкция на основе фольклорных данных вполне осуществима. Предположительно, современный обычай кумовства восходит к двум ритуальным комплексам – плодородия и чадородия. Первый из них относится к аграрным культам умирающего и воскресающего божества. Во время его отправления совершались «похороны» божества и его оплакивание. Затем божество, до этого оскопленное, «воскресало», к нему возвращалась производительная сила. Ритуализированный плач по оскопленному и умершему божеству сменялся таким же ритуализованными смехом, буйными проявлениями радости и совокуплениями участников обряда. Последнее действо было знаковым дублированием того, что отсеченный половой орган как гарант плодородия снова был готов к плодоносящему совокуплению. Именно этот момент воспроизводится в

*распространенных в древностях ритуальных шествиях с вздымающимся огромным муляжом фаллоса. (Индия, Элевсинские мистерии в Древней Греции и др.) Из этого становится понятным, откуда происходит радостный контекст отношений между кумовьями – это отголосок того стадиального этапа данного обряда, когда женщины радовались по поводу возвращения к жизни бога плодородия, восстановлению силы его отрубленного вепрем полового члена (Адонис). При этом следует учесть, что в отличие от распространенного мнения, никакого беспорядочного массового совокупления при этом не было – в ритуальную связь вступали пары, образованные по результатам, например, пускания венков по воде, и именно они прыгали через костер и играли в игры типа «Ручеек» (Купальский обряд). Их совокупление было ритуальным дублированием сексуального единения божественной пары, когда участники обряда создавали символический аналог сакральных супругов – Матери и Отца, еще раньше – Земли (лона природы) и Неба (дождя-спермы), от которых зависело плодородие. Эти символические пары выступали как «со-матери» и «со-отцы» божественной Матери и божественного Отца – плодоносящих сил природы, которые обеспечивали урожай, а сам половой акт был его гарантом. Вероятно, именно это значение коитуса ритуальных супружеских определило толерантное отношение к кумовскому адюльтеру – ведь кумовья стали символическими со-супругами божеств плодородия, и от их сексуальных отношений стала зависеть продовольственная безопасность общины. Смех же от радости выступает здесь как необходимый момент, который сопровождал обязательные ритуальные половые отношения «по случаю» утешительного оживления божества. Вторым источников обычая кумовства был, возможно, комплекс натальной обрядности, когда новорожденный ребенок приобщался к роду по определенному «водному» ритуалу при посредничестве брата матери – кума, со-отца. Вообще-то, чужого мужчину в те далекие времена называли «кум» в смысле «дядя», что определялось тем, что отец тогда далеко не всегда был известен или известен не точно, почему у многих народов дядя по матери имеет большее значение для ребенка, чем родной отец. Есть сведения, что совершал этот обряд также и специальный представитель племени (очевидно, жрец) – Божат, откуда происходят современные «божатые» кумовья. Кроме него, в родильной обрядности была еще одна показательная фигура – «пуповая баба», которая, скорее всего, выступала типологической предшественницей крестной матери и которая длительное время была единственной ритуальной фигурой знакового родового и божественного родительства. С окончательным утверждением в Украине-Руси христианства Божат как «представитель рода» трансформировался в крестного отца, который под воздействием весенне-летнего обрядового комплекса с его «божественной парой» стал «супругом» крестной матери, образовав тем самым законченную кумовскую (со-родительскую) пару для новорожденного ребенка. В какое-то время эти два обрядовых комплекса контаминировали, и указанные со-матерь и со-отец стали пониматься не просто как символическое воплощения божественной пары, но и как символические (позже, в христианстве – как духовные) родители крестницы или крестника – кум**а** как «кмотр», «commater», буквально – «со-мать», и кум как «куєпетра», «compater», буквально – «со-отец». Одновременно с этим в рамках двоеверия народ продолжал кумоваться на могилах (реминисценция той части обряда, когда хоронили умершее божество) и на Троицу (Зелені свята), когда создавались «супружеские» пары с бывшими чучелами божества с большим фаллосом (Ярило, Чурило и др.), а теперь – с куколками, кукушками и другими орнитоморфными персонажами, с лягушками как воплощением Матери-природы, божества плодородия (отсюда происходит известный сказочный образ Царевны-Лягушки), с березками (вот почему ее нужно было «заламати») и т. д. Развился обряд и в такую форму, когда «кумушками» (через кумление) становились женщины, хотя в нем в той или иной форме еще присутствовали мужчины или у одной из участниц женских пар имелись все признаки ритуальной травестии. Происходило также ослабление эротической составляющей обряда – если раньше брату и сестре запрещалось быть кумами, чтобы предписанный ритуалом адюльтер не стал инцестом, то со временем именно для предотвращения половой связи кумовьев ими специально избирали брата и сестру. Распространенным у многих народов стало и такое кумовство, когда мужчина и женщина, став кумами, оставались просто верными друзьями, во всем помогающими друг другу. В конце концов, такая платоническая любовь-дружба дала куртуазные обычаи рыцарства, где «дама сердца» даже гипотетически не могла стать сексуальным партнером. Что касается универсально-культурного анализа, то указанные обрядовые комплекс демонстрируют полный набор категорий предельных оснований – рождения, жизни, смерти и бессмертия преимущественно в эротическом кодировании.*

Ключевые слова: *символическое родство, ритуальное кумовство, крестные родители, фольклор, смех, секс, жизнь – смерть – воскресение (филос.), обряды плодородия*

«WINKY THE POOH-POOH», АБО ДОМОРОБНЕ ПОСМІХОВИСЬКО РОСІЙСЬКОЇ ПОСТМОДЕРНІСТСЬКОЇ ПОРНОЛОГІЧНОЇ ЛІТЕРАТУРНОЇ КРИТИКИ

УДК 7.038.6; 82.09; 82-7; 343.542.1
***Доповідь*: Х ювілейна наукова конференція «Про природу сміху» – Сміх і смішне: множина виміру – Од. нац. політехн. ун-т, Од. нац. ун-т ім. І. І. Мечникова, Од. гуманітарна традиція, ЦГО НАН України (Одеська філія) – (Одеса, 26-28 квітня 2012 р.)**
***Публікація*: Δόξα/Докса: зб. наукових праць з філософії та філології – Вип. 1 (17) – Сміх і смішне: множина виміру – Од. нац. ун-т ім. І. І. Мечникова, Од. гуманітарна традиція – Одеса, 2012 – 126 с. – сс. 58-69.**

Vedo nero tra i tuoi fianchi
Zucchero

Дано класифікацію наявних у літературно-критичному дискурсі еротологічних інтерпретацій необсценних та сороміцьких текстів. Запропоновано критерій науковості цих інтерпретацій. Показана самопародійність довільних помилкових відтворень деякими критиками начебто прихованого еротичного змісту текстів на підставі порнологічних патернів.
***Ключові слова**: постмодернізм, літературна критика, англійська література, російська література, порнографічна література, обсценний фольклор, казки О. С. Пушкіна, пародія, «Вінні Пух» (інтерпретація).*

В одній з попередніх публікацій у «Доксі» [3] я розглянув еротологічну мову опису дитячої забавлянки «Сорока-Воровка» (див. це вид., стаття VIII.3), але в ній поза увагою залишилось питання, чи є така мова еквівалентним засобом аналізу очевидно не *еротично*, а переважно *аліментарно* кодованого («кашку варила»...) тексту. Вочевидь, саме з цієї причини читацьке сприйняття такого «модернізованого» відтворення глибинного смислу архаїчного фольклорного матеріалу було неоднозначним. Виправдатися мені було легко – задача тієї статті полягала лише у заходженні підтвердження моєї концепції про неодмінне універсально-культурне структурування будь-якого закінченого твору, і не так важливо, чи це мало бути показано на матеріалі самої забавлянки, чи статті Наталі Аксьонової [1] про еротичні мотиви у ній. Втім, *проблема*, чи є відповідною «пристойному» матеріалу еротологічна мова його опису, залишилася.

Тому *метою* даної статті є пошук відповіді на питання про міру адекватності відтворення за допомогою певних аналітичних мов опису еротичних смислів у нееротичних за змістом текстах, з опорою на посилку, що «застосування» еротологічного «концептного конструкту» до тексту може мати два протилежних результати – або відновлення його реальних, але прихованих обсценних смислів, або невірна ідентифікація тих чи інших його смислових одиниць (образів, мотивів, понять) через приписування їм відсутніх непристойних значень. *Задачею* роботи є предметно-змістовний аналіз різних «модифікацій» еротологічної реконструкції текстів, як із сороміцьким, так і з пристойним змістом, та їхня класифікація з наступним визначенням критерію науковості прийомів дослідження та його результатів.

1. ***Фольклорний текст, трансформований з обсценного на необсценний – еротологічний аналіз***. Прикладом такого аналізу є згадувана стаття Н. Аксьонової. Вона звертається до витоків пізнішого тексту і показує, що в них палець мав відверту фалічну символіку. Проводячи відповідність між сороміцьким жестом – дулею, котрий відтворював коїтус, і між плюванням як елементом процедури «варіння каші» та еяколяцією, авторка фактично говорить про ідентичні семантичні одиниці тексту, взяті у діахронному аспекті, коли з часом через певну народну «цензуру» колишній обсценний зміст з них було еліміновано. Тому можна виснувати, що відновлення цього колишнього змісту Н. Аксьоновою у пізніших трансформованих формах фольклорного

тексту є цілком виправданою науково-аналітичною процедурою, а застосування «еротологічних» одиниць мови опису є правомірним.

2. ***Необсценні вірші – обсценні вірші та фольклорні матеріали, непристойні пареміологічні чи етимологічні паралелі і паронімічні алюзії – еротологічна мова опису***. Конкретним прикладом інтерпретації нееротичного тексту як «відновлення» його прихованого порнографічного змісту є праця Михайла Безродного «Жезлом по лобові», який вважає, що у казці О. Пушкіна про Золотого Півника Звіздар має у Півні своє «синекдохічне» (pars pro toto) уособлення у таких значеннях, як статева сила і хтивість, оскільки «півень», як і всі птахи у подібних творах – це один з синонімів геніталій. Цар, зваблений царицею у шатрі «промеж высоких гор» (вираз, який «підживлює еротичні алюзії») [2, с. 24], вбиває Звіздаря жезлом. Півник = Звіздар мстиво клює Дадона у тім'я, і той теж помирає. Фактично, за М. Безродним, герої цієї казки повбивали один одного своїми фалосами.

На доказ власних тверджень про істинне значення жезла як фалосу цей автор наводить «известную русскую прибаутку», котра не один раз «інсценувалась низькими жанрами еротичної словесності», зокрема, у порнографічному «Луці Мудищеві», котрий вбиває Матрьону «своєю єлдою як муху». Це споріднює дану казку про Півника з іншою пушкінською казкою, про Попа та Балду, які обидві, попри те, що в останній старець (піп) не гине, а лише, «потрясенный», з третього щиглика у лоб втрачає розум, є казками про «договір з фалосом». Це видно з того, що «попадья Балдой не нахвалится», «а попенок зовет его тятей», сам Балда «мочит конец в море» и носить тяжкості «промеж ног». Про еротичний підтекст казки свідчить також ім'я героя – «Балда», споріднене з тюркським balta чи baltak – «дубина зі стовщеним овальним кінцем», «палиця» тощо. Є ще звукове, але «чревате тематичним», <перегукування слів «балда» та «єлда» від перс. *yalda* 'penis magnus' та 'fututor' («великий член» та «fucker»)> [2, с. 25].

Як бачимо, цей автор знаходить для пушкінських казок обсценні низько-жанрові та етимолого-лексичні відповідності, часом доволі проблематичні, і на цій підставі твердить, що пристойні пушкінські тексти насправді мають «приховані» еротично кодовані значення. В основі *еротично-агресивної* мови опису «добропристойних» пушкінських казок у цього автора лежить такий силогізм: «Лука вбиває Матрьону членом – Цар вбиває Звіздаря жезлом, а його вбиває Півник – Жезл та Півник є тотожними фалосу – Цар вбиває Звіздаря фалосом, але і сам від фалосу гине».

Ототожнивши жезл та фалос, М. Безродний переносить *еротично-агресивне* значення останнього з першої казки на другу. І хоча у «Балді» фігурує не така страшна зброя, як «penis magnus», а лише щиглик, тим не менш аргументами на користь своєї думки він вважає наявність аналогічних мотивів у порнографічних «прибаутках» та прозорі натяки на фалічність героя у його імені. Проте якщо для розуміння Балди як коханця попівни, від якого вона наживає дитину, ще є деякі, хай і не прямі, підстави, то вказівка, що ця казка є казкою про договір з фалосом та/або його носієм виглядає як явна натяжка – адже тоді в інших прикладах можна говорити про договір Ведмедя з вульвою, якщо Машенька йому зголосилася допомагати, або з її ротом, задом, грудьми, носом, рукою, головою, оком і взагалі всім тим, «носієм» чого є людина. Навіть за умов визнання, що «фалоносій» Балда (явно не давній обрядовий «фалофор») застосував свій прутень до попівни за своїм прямим призначенням, то підміна пружного удару по голові скрученими пальцями карикатурною екзекуцією попа «єлдою» виглядає явним перебільшенням. Рятівною для автора була б згадка про фалічні значення пальців у фольклорі, але до цього він чомусь не вдається, посилаючись в основному на еротично семіотизовані речі, пареміологічні чи етимологічні матеріали, а також на паронімічні алюзії обсценного плану та вірші «низького» жанру.

Якщо М. Безродний у своїх спробах довести еротичний підтекст пушкінських казок іноді обмежується лише натяком на непристойний зміст висловів типу «проміж гор», «тісна ущелина» (паронімії на кшталт «промеж» – «промежность»), то деякі критики знаходять більш ґрунтовні підстави для тверджень про приховану обсценну сутність як цих, так й інших виразів. Мова йде про вплив на О. Пушкіна безумовно знайомих йому віршів з відвертим порнографічним змістом пікантного поета Івана Баркова.

Один з таких критиків, Олег Проскурін [5], вказує, що намальована у «Золотому Півнику» картина відсилає до однієї з найбільш відомих од «барковіани» – до «Оди Пріапу». На його думку, за пушкінським пейзажом чітко просвічує барковіанській опис резиденції Пріапа: «Меж белых зыблющихся гор / В лощине меж кустов прелестных / Имеешь ты свой храм и двор / В пределах ты живешь претесных...». Далі О. Проскурін твердить, цар Дадон напевно опинився в оспіваній Барковим вагінальній області. Втім, ця область амбівалентна. В описі резиденції Пріапа вона несе мотив спокуси (*еротично-вітальний* мотив – О. К.), а в оповіді старого фалоса-інваліда про його колишні звитяги – мотив знищення (*агресивно-мортальний мотив* – О. К.). Не дивно, вважає О. Проскурін, що у другому випадку вагінальна область, як і «суміжні анальні території», є входом в Аїд: «Промеж двух зыблющихся гор / ... Лежит ... преглубокая пучина, / Тут страшна пропасть возле ней». Збігу такого ґатунку для цього автора виявляється достатньо, щоб побачити у пушкінський казці переспів порнографічної поеми.

Надалі О. Проскурін вдається до відновлення прихованих смислів пушкінських творів через співставлення їх не просто з порнографічними віршами, а зі «світом Баркова». Якщо світ цього порнографа є «фалоцентричним», то у Пушкіна все навпаки, у центрі його казкового світу стоїть піхва. У Баркова в «Поемі на перемогу Пріапової дочки» суперництво фалосів і вульв закінчується поразкою останніх, а у Пушкіна безумовною переможницею стає вагіна, внаслідок чого «атрибути персонажів значущо перерозподіляються» – Шамаханська Цариця отримує «зовнішні ознаки могутнього фалоса». У Баркова «Багряна плешь его от ярости сияла / И красны от себя лучи она пускала», а у Пушкіна «вся сияет, как заря» вже Шамаханська Цариця. Добре хоч те, що Цариця у цього критика, попри всі наявні у неї «ознаки могутнього фалосу», хоча й «сяє», але не знаходиться у «ярості», тобто, у стані ерекції (це було б вже явним абсурдом – О. К.) – таке значення «технічного терміну» «ярость» у сексуальній мові XVIII-го ст. наводить О. Проскурін. Як на нього, Пушкін – явно за контрастом, замість «ярості» вводить поняття «тиші», котра асоціюється з жіночим началом. На відміну від фалоса, котрий може «осилити» вагіну лише перебуваючи в «ярості-ерекції», вагіна «тихо» править світом, уміло підкорюючи собі фалоси та фалофорів, робить їх беззахисними та веде до загибелі – твердить О. Проскурін.

Утім, наскільки переконливими є його твердження щодо «порнографічної підкладки» пушкінських творів, і, головне, для кого його аргументи будуть мати значення? Оскільки, за цим автором, пушкінський текст приховує сороміцьку основу, яку слід певним чином реконструювати, то, вочевидь, О. Проскурін прав щодо певної пародійності державінських та пушкінських алюзійних (у сенсі лат. allusio – як і «натяк», і «жарт») переспівів порнографічних творів як спроби жартома натякнути на відомі «ерудованому» читачеві непристойні тексти. Проте, нееротичні пародії Державіна та Пушкіна на порнографічні твори матимуть такий ефект лише за умов знання цим читачем сороміцького змісту висхідного тексту.

Але як повинен сприймати їх «необізнаний» читач? Встановлення певних стилістичних, лексичних чи образних відповідностей між цими двома текстами з висновком про їхній очевидний зв'язок (результат, цілком прийнятний у літературознавстві) не обов'язково переконає його в тому, що пристойний текст

об'єктивно має скритий обсценний зміст. Такий читач вправі запитати – чому він на основі встановлених вченими вказаних паралелей між порнографічним віршом Баркова та пристойним віршом Пушкіна, ба навіть за умов збігу у них структури римування, має повірити у прихований порнографічний зміст останнього, а не прочитати пушкінський твір у прямих значеннях (що, зрештою, більшість «звичайних» читачів і робить), де ущелина межі гори є ущелиною, а не статевою щілиною, сяяння цариці є сяянням, а не ознакою сексуальної збудженості, а удар жезлом є ударом саме ним, а не фалосом? Скоріше за все, текстуальне відтворення цього прихованого смислу на матеріалі невинних пушкінських поем покажеться йому карикатурним. Щоб переконатися в цьому, достатньо зрозуміти всі наслідки ототожнення цариці з ерегованим членом: вона-фалос, що зваблює царя – хіба це не посміховисько? Як бачимо, хоча таку літературознавчу інтерпретацію нееротичного тексту за допомогою еротичної мови опису можна визнати правомірною (але з грифом «Для внутрішнього користування»), ризик самопародіювання тут вже наочно дає про себе знати.

3. ***Обсценний літературний текст – порнологічні фольклорні матеріали – нееротологічна мова опису***. До робіт, де аналіз нецензурних текстів здійснюється за допомогою нееротологічної мови опису, належить розвідка Георга Левінтона та Микити Охотіна [4] про казку О. Пушкіна «Цар Микита та 40 його дочок», де йдеться про знаходження для цих дочок статевих органів, які спочатку розлетілися, а потім, коли їм показали той чоловічий «предмет», до якого вони «большие охотницы», були знову зібрані. Ці автори зазначають, що, на відміну від інших казок Пушкіна, знайти джерело сюжету «Царя Микити» ні в літературі, ні в фольклорі не вдалося. Паралелі віднайшлися лише для окремих, хоча і основних мотивів казки – про відсутність органів та їх пошук та їхню втечу і піймання. Ці фольклорні джерела, як російські (приміром, пісня «Чуманіха»), так і українські (матеріал про Івана-Пере*бана, що купив в Анастасії-Сорокоп*здасії за річкою Сухо*обівкою кожній з семи дочок «поцку», а восьму, зайву, порубав їм на клітори) мають відверто порнографічний зміст.[1]

Як же аналізують цей цитований ними без купюр сороміцький матеріал Г. Левінтон та М. Охотін? На їхню думку, важливим моментом тут є паралель між пушкінським та фольклорним тестом у кількості дочок, оскільки сорок та сім є сакральними числами, хоча число сорок в останньому теж наявне – в імені Анастасії. Крім цього, в обох випадках «предметів» приносять більше, ніж треба. Те, що Іван бере їх вісім, а не сім, є типовою помилкою героя при ворожбі. Зрештою, ці автори, порівнявши казку з фольклорними матеріалами різних народів, підсумовують, що за всіма цими текстами лежить єдиний ритуальний комплекс зустрічі весни, відзначений випіканням птахів (жайворів) та «немовлят» (фігурок фалічної форми). Цей розпорошений по різних пам'ятках ритуальний комплекс поєднано лише у казці О. Пушкіна.

Тут ми бачимо, що сама мова опису в даних дослідників не несе в собі ніяких «порнологічних» складових, коли вони навіть прямо нецензурно названі у фольклорному тексті дівочі «уді» іменують просто «органами». Для Г. Левінтона і М. Охотіна пушкінський та український фольклорний матеріал нічим не відрізняються від звичайного тексту, а мова їхнього аналізу відповідна академічно зрозумілому предмету розгляду. Тобто, у них ми бачимо протилежну попередній ситуацію, коли до явно порнографічного за своїм змістом тексту начебто так необхідний для «адекватного» його розуміння «еротологічний» підхід взагалі не застосовується.

Втім, іноді нееротична інтерпретація еротичного тексту через його «осерйознювання» дає майже бурлескний ефект. До таких «високих» інтерпретацій

«низького» еротичного за змістом тексту можна віднести згадувані Г. Левінтоном та М. Охотіним розуміння М. Огарьовим «Царя Микити» як прояву «політичного вільнодумства» та презирства до царської влади, що виросло у середовищі декабристів, та спробу Ч. Де Мікеліса побачити у цьому творі алюзію на закриття в Росії масонських лож [4, с. 35].

4. ***Необсценний літературний текст – самопародійний порнологічний літературно-критичний текст***. Принципово відмінним за своєю суттю та за ознакою науковості є порнологічне пародійно-шаржове відтворення «змісту» звичайних художніх творів, здійснюване деякими російськими «критиками», котрі чомусь обрали предметом своїх епатажних вправ дитячу літературу.

Прикладом такого порнологічного аналізу абсолютно пристойного тексту є робота Вадима Руднєва, котрий прокоментував ним же перекладений твір «Вінні Пух» (ВП). У главі «Сексуальність» [6] він відкриває прихований зміст життя персонажів цієї відомої дитячої казки А. Мілна. Виявляється, вони лише на перший погляд живуть тихим інфантильним життям. Між тим, подібно до того, як справжнє життя дитини перейнято, і це показав психоаналіз, напруженим сексуальним життям, так і весь текст ВП насичений зображенням дитячої сексуальності. Підтвердження своїх висновків цей автор вбачає у класичному творі З. Фройда «Аналіз фобії п'ятирічного хлопчика». Придивіться, закликає В. Руднєв, на стійкий зв'язок між дитячою сексуальністю та уявлюваними тваринами-монстрами, котрі снилися цьому хлопчику і яких він боявся.

Те ж саме ми бачимо і у ВП, де вигадані страшні та агресивні тварини, котрі, за словами П'ятачка (за перекладом цього автора – Поросяти), сповнені Ворожих Намірів, також грають велику роль. Більш того, всі ці монстри мають сексуальний, анально-фалічний характер. Зокрема, Heffalump – це не просто дещо велике, агресивне та дике, як слон. Зрозуміти суть цього персонажу допомагає робота Фройда, де обговорюється німецьке слово Lumpf (екскременти, ковбаска). На підставі такої аналогії Heffalump визначається як анальний заступник чоловічого статевого органу. Аналогія між Lumpf и Heffalump підтверджується ще й тим, що в англійській lump означає «брила, велика грудка, куча, шишка» тощо.

На підставі викладеного В. Руднєв твердить, що Пух та Поросятко палко бажають спіймати Heffalump'а. Для цього вони риють яму. Яма – це синонім вульви, і тому коли герої залізають у неї, це є нічим іншим, як субституцією статевого акту і народження. Для того, щоб привабити цей фалос-Heffalump у яму (вульву), тобто, спровокувати коїтус, Пух і Поросятко самі символічно розіграють тут статевий акт, що проявляється у тому, що вони весь час падають одне на одного, причому Пух як активне, чоловіче начало, опиняється зверху, тоді як Поросятко, мала тваринка, без чоловічих ознак, по суті, Piglet – Хрюшка, недорозвинута дівчинка – знизу.

Індикатором сексуальності Пуха постає, за В. Руднєвим, мед, при згадці про якого він впадає у стан, близький до сексуальної ажитації.[2] Діставшись Банки Меду, він мріє, як буде її лизати, лизати і лизати... Потім Heffalump поїдає мед на очах у Пуха, той біжить до ями та залазить у банку (вульву? – О. К.) головою, і не може її зняти. Це – мотивне перегукування з главою «Нора», коли він через переїдання (символічну вагітність) не може вилізти з підземного житла (вагіни – О. К.) Кролика. Тим самим Пух перетворюється на Heffalump'а (фактично – на вагітний фалос – О. К.), від якого Поросятко-Хрюшка з переляком тікає, оскільки він, страшний та агресивний член, її хоча й притягує (ще б пак, а чого іншого ще може прагнути неповнолітня дівчинка? – О. К.), але водночас, через острах дефлорації, відштовхує. Другим сексуальним суперником Пуха виступає І-йо. Пух хоче подарувати ослику горщик меду, але дорогою весь мед

з'їдає сам. Доводиться дарувати йому порожнє горнятко, котре у В. Руднєва є «обессемененным» фалосом (вдумайтеся, що ж у тоді насправді їли-пили герої? – О.К.). Поросятко-Хрюшка теж має до І-йо певний сексуальний потяг, <через що> вирішує подарувати віслюку повітряну кульку – пружний символ вагітності. Проте підсвідомий страх перед нею примушує її порвати кульку, яка перетворюється на мокру ганчірку.

Таким чином, Пух приносить І-йо у подарунок порожній горщик (фалос), а Хрюшка – порвану повітряну кульку (лоно). Здавалося, це символізує повний сексуальний крах і Пуха (котрий, хоч і є фалосом, але має потяг не тільки до Хрюшки, але й до Ослика – О. К.), і німфетки Хрюшки. Одначе І-йо знаходить вихід (з чого? з бісексуального зв'язку? – О. К.) у символічній мастурбації – він усовує порвану кульку у порожнє горнятко, виймає та знову всовує, рухаючи туди-сюди. Ось таким, виявляється, є «напружене сексуальне життя» героїв цього твору.

Невже, виплеснувши на читача такі свої очманіння, де, як у нездоровому маренні, ототожнюються екскременти, анус і фалос (який може бути ще й вагітним), де горщик постає то піхвою (куди головою-головкою залазить фалос-Пух), то «обессемененным» членом (в якого протиприродно входить лоно-кулька), де Пух та І-йо є бісексуалами, а ледь не кожен актант постає уособленням геніталій, В. Руднєв сподівається, що хтось такі речі сприйме серйозно, попри високі заяви даного «критика» про те, що він аналізує цей дитячий твір з позицій аналітичної філософії, лінгвістики, семіотики, теорії мовних актів, семантики можливих світів, структурної поетики, теорії вірша, психоаналізу тощо? Видно, що насправді науковий підхід тут «і близько не лежав», і якби хтось захотів написати сексуальну пародію на «Вінні Пуха», то краще, ніж це зробив В. Руднєв, навряд чи кому вдасться.

Сміховий ефект подібних «вправ» викликається довільним спотворенням звичайних смислів аналізованого тексту <смислами> порнологічними, до того ж абсурдними, на кшталт «вагітного фалосу». Серйозне дослідження такі автори підмінюють пародією на нього, силоміць «втискуючи» нормальний текст у певні зовнішні щодо нього сексуальні «патерни», фактично цей текст переписуючи заново, залишаючи тільки імена героїв та зовнішню канву їхніх вчинків.[3] Примусовість накладання еротичного «патерна» порнолога на матеріал аналізованого твору унеможливлює кваліфікацію подібних «екзирцицій» як наукових. І посилання на З. Фройда, а фактично, просте його цитування, стан речей тут не міняють, тим більше, що ще О. Фрейденберг вкрай скептично оцінювала продуктивність застосування доволі примітивних фройдівських схем у літературознавстві, коли будь-яка довга річ начебто є втіленням фалосу, а все, що має витвір – піхви. Втім, В. Руднєв ігнорує й такі спрощені уявлення, й відомі <значення артефактів культури>, вважаючи, скажімо, горщик – <загальнопоширений символ материнського лона> – «обессемененным» фалосом.

Можна лише дивуватися, як цей автор, даючи персонажам замість звичних свої переклади імен (іноді, можливо, і обґрунтовано), не наділив новим, вже порнографічним, іменням і головного героя; адже він міг наректи його Winky – американською сленговою назвою того самого «предмету», якого діти називають реерее, тим більше що прецедент є – так звуть ельфа-домовика у фільмах про Гаррі Поттера та жабу з відеогри Donkey Kong.

На *висновок* зазначу, що введення у літературознавчий обіг сороміцьких творів і без того викликає до себе певне «конфузливе» ставлення, тому імітація їхнього наукового аналізу порнологічними пародіями у вигляді обсценних «модернізацій» «пристойних» текстів (як у п. 4 статті) є його дискредитацією. Критерієм науковості підходу тут може слугувати наявність у ньому відсилок на більш ранні фольклорні або паралельні

непристойні літературні тексти, зміст котрих у такому випадку постає об'єктивно даним, а не суб'єктивістським «нашаруванням» критика, який, перебуваючи у полоні свого «порнологічного патерна» (чим це викликано – окреме питання, але все в світі має своє пояснення, навіть те, чому деякі речі пояснити неможливо) бачить текст, як у пісні <італійського співака Дзуккеро> з епіграфу, крізь те «чорне», що у жінки «між ніг».[4]

Відповідно, не тільки методика, але й результат такого підходу теж не може вважатися науковим, попри його «наукове» обґрунтування (наприклад, в анотації до книги одного з таких критиків) потребою у провокаційному обговорені інтимної поведінки і ненормативної лексики, прагненням до граничного «остранения» понятійного тезауруса й зниженням його універсалістської патетики та бажанням зруйнувати дисциплінарні (і не тільки) стереотипи й радикалізувати всю сферу філософської предметності.

Всі ці заявки у свобідному суспільстві мають право на існування, якщо тільки свободу не розуміти як право бігати голими по вулицях. Деякі ж такі «критики-ексгібіціоністи», пнучись імітувати науковий пошук, з осібного нехлюйства стають посміховиськом, пихато-глумливо бавлячись «тотальною деструкцією» і «провокативним зниженням» (буквально – «нижче поясу») норм порядності як «традиційного стереотипу», тим виказуючи весь той свій убогий світ, котрий, як це вони продемонстрували через власний тезаурус, «зійшовся клином» на «вагінальних областях», «прилеглих до них анальних територіях», «екскрементах», «могутніх пенісах», «сексуальних ажитаціях», «єлдах», «символічних мастурбаціях» та, pooh,[5] «анусах» і «фалосах».

Примітки

[1] Див. веб-версію багатотомного видання світового еротичного фольклору «Криптадія»: **Kryptádia**: Recueil de documents pour servir a l'étude des traditions populaires ; 12 vols., 1883-1911 – Vol. 5 – Folklore de L'Ukraïne [pp. 1–182] – Heilbronn (& Paris), 1898 – 397 p. – p. 175–176. http://www.horntip.com/html/books_&_MSS/1880s/18831912_kryptadia_(HCs)/1898_kryptadia_vol_05/index.htm

[2] Ажитація як сильне збудження, що виражається у невпорядкованих рухах, прискореному малозрозумілому мовленні, тривозі, остраху, втраті цілеспрямованості у діях тощо насправді певним чином притаманна образу Вінні Пуха. Але з якого доброго дива автор вирішив, що вона є сексуальною, якщо тільки не йдеться про фактично вигаданого В. Руднєвим героя Winky the Pooh-Pooh (Піпку Так-сяк-аби-як)?

[3] Перекладач В. Руднєв іноді вдається до прямої «сексуалізації» авторського тексту, наприклад, вводячи відсутні в оригіналі «семена мастурбации» [6, с. 209] (так Пух начебто помилково називав настурцію) з прозорою паралеллю «сперма» – <'насіння'>, та перекладаючи missage як рос. «писка» [6, с. 148], балансуючи між «піською» та «за-пискою». На думку В. Руднєва, оскільки в оригіналі маємо missage замість message, такий переклад у світлі того, що написано у розділі «Сексуальність», є цілком виправданим [див. : 6, с. 300]. Яким фантасмагорично абсурдним є зміст цього розділу, ми вже знаємо.

[4] М. Свєрдлов у статті з красномовною назвою «Тайна между ног: к истории «садистского» литературоведения в России» («Вопр. литературы» 2006 – № 4 – сс. 67–82) по суті розглянув літературно-критичний варіант функціонування цього сексуального «патерну». Окрім В. Руднєва, він піддає нищівній критиці й інших «порнологів». Так, один з них, С. Зимовець гармати у «Сині полка» Валентина Катаєва вважає «ерегованою сталлю», яким протистоїть «суспільний анус». Світ «Колобка» за ним – це російський (ко)-лобковый світ, заворожений силами гетерогенних статевих вирахувань часу. Бариня з тургенівського «Муму», за ним, має «фалічну функцію», тоді як у В. Колотаєва роль фалоса грає вже сам Герасим, попри те, що він є «оскопленою твариною». М. Золотоносов, відновлюючи «справжні» смисли «Мухи-Цокотухі» Корнія Чуковського, вважає, що Павук – це змій-дефлоратор героїні, а Комар рятує Муху тільки через кровозмісний намір з нею «женитися». Прагнення героя «Гренади» Михайла Свєтлова віддати селянам гренадської «волості» землю є, за ним, нічим іншим, як гетеросексуальним зляганням на відміну від тих гомосексуальних відносин та анального сексу, що панують серед вояків загону. Прагнучі звільнитися від них, романтичний хлопець марить жінкою,

але оскільки жінка-земля-Гренада недоступна, то він у підсумку мріє мати статевий акт з українською землею, котра є вульвою, що начебто видно з рядків: «Пробитое тело наземь сползло...». Попри те, що у творі немає й натяку на таке значення землі, М. Золотоносова це не бентежить. Він бере згадувану у вірші Свєтлова папаху Тараса Шевченко та вибудовує асоціативний рядок на рівні pensée sauvage «дощ – парасолька – складена парасолька – цвях», вважаючи, що поняття «папаха» пов'язано з Тарасом Шевченком, той – з Тарасом Бульбою, а «бульба» вже має пряму аналогію з вульвою (бульба = вульва? – О. К.). Свої перлини М. Золотоносов увінчує мудрим теоретичним узагальненням, вважаючи, що з філософської точки зору цей твір маніфестує розмежування сміху та сліз та вибір між анусом і пенісом. Хочеться лише його запитати – навіть припускаючи, що з «філософської точки зору» вибір між тим, що він щойно назвав, і має для нього якесь доленосне значення, незрозуміло, навіщо розмежовувати сміх та сльози? Судячи з усього, слід очікувати, що сльози неодмінно з'являться на очах його читачів від нестримного сміху.

[5] Англ. Pooh [pu:] – частини імені Вінні – «уф!», «тьху!» – вигук, що означає роздратування або презирство, <котрий також used to express disgust at an unpleasant smell. До того ж, це слово як іменник означає excrement, а як дієслово – defecate. Чи не показові значення для В. Руднєва? Подвоєне, це ім'я героя твору, pooh-pooh – «ставитися до чогось будь-як, недбало, легкодухо, з нехлюйством», відповідає ще й суті «наукового» стилю та методу цього «дослідника».>

Література

1. **Аксьонова Н. В.** Семіосфера еротичних мотивів у дитячих забавляннях із маніпулювання пальцями // **Тіло** в текстах культур: зб. мат. наук. конф. / НАН України; Інститут мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М.Т. Рильського ; Український етнологічний центр / Г. Скрипник (головн. ред.) – К.: Асоціація етнологів, 2003 – 222 с. – сс. 151–160.
2. **Безродный М.** Жезлом по лбу // **Wiener** Slawistischer Almanach – Bd. 30 – 1992 – 335 S. – SS. 23–26.
3. **Кирилюк О. С.** Універсалії культури в мові опису дитячої забавлянки «Сорока-воровка» // **Δόξα / Докса:** зб. наук. праць з філос. та філології – Вип. 13 – Сміх та серйозність: множинність видів та взаємин – Одеса: ОНУ ім. І. І. Мечникова, 2008 – 285 с. – сс. 119–126.
4. **Левинтон Г. А.** «Что за дело им – хочу...»: О литературных и фольклорных источниках сказки А. С. Пушкина «Царь Никита и 40 его дочерей» // **Литературное** обозрение. Эротическая традиция в русской литературе – № 11 – М., 1991 – 112 с. – сс. 28–35.
5. **Проскурин О.** Сказка о Золотом петушке А. С. Пушкина и русская непристойная поэзия // **Russica** Romana. – V. VII ; Instituti editoriali e poligrafi internazionali ; Pisa–Roma, 2000 – PP. 23-47 – «Русский журнал», част. 1-2 – http://old.russ.ru/krug/razbor/20020705_prosk.html; Ч. 4-6 (окончание) http://old.russ.ru/krug/razbor/20020711_prosk.html
6. **Руднев В. П.** Введение в прагмасемантику «Винни Пуха». Сексуальность // **Вини** Пух и философия обыденного языка [**Алан Милн**. Winnie Пух. Дом в Медвежьем углу] / Пер. с англ. Т. А. Михайловой и В. П. Руднева ; Аналитич. ст. и коммент. В. П. Руднева – М.: Аграф, 2000 – 286 с. – сс. 16–22.

«WINKY THE POOH-POOH», OR A SOME POST-MODERN RUSSIAN PORNOLOGICAL LITERARY CRITICS' SELF-MADE LAUGHING-STOCK

The classification of erotic interpretations of the obscene and non-obscene texts is given. The criterion of scientific character of these interpretations is offered. There shown a self-parody and mock sense of the erroneous reconstruction of non-obscene texts' ostensibly latent erotic content by using of some modern Russian literary critics their own subjective pornological patterns.

Keywords: *obscene folklore and literature, A. Pushkin's fairy tales, pornological patterns, parody, «Winnie-the-Pooh» (interpretation). postmodernism, literary criticism, English literature, Russian literature, pornographic literature, obscene folklore, fairy tales by A. S. Pushkin, parody, "Winnie the Pooh" (interpretation).*

References

1. **Aks`onova N. V.** (2003) *Semiosfera eroty`chny`x moty`viv u dy`tyachy`x zabavlyannyax iz manipulyuvannya pal`cyamy`* [*Semiosphere of erotic motives in children's entertainment with finger manipulation*] // **Tilo** v tekstax kul`tur: zb. mat. nauk. konf. / NAN Ukrayiny`; Insty`tut my`stecztvoznavstva, fol`klory`sty`ky` ta etnologiyi im. M.T. Ry`l`s`kogo ; Ukrayins`ky`j etnologichny`j centr / G. Skry`pny`k (golovn. red.) – *Asociaciya etnologiv*, K. – 222 p. – pp. 151–160.
2. **Bezrodnyj M**. (1992) *Zhezlom po lbu* [*A blow to the forehead with a rod is a blow by the phallus (Analysis of A. Pushkin's Tales)*] // **Wiener** Slawistischer Almanach – Bd. 30 – 335 S. – pp. 23–26. http://periodika.digitale-sammlungen.de/ wsa/Blatt_bsb00000498,00023.html?prozent=

3. **Kyrylyuk O. S**. (2008) *Universaliyi kul`tury` v movi opy`su dy`tyachoyi zabavlyanky` «Soroka-vorovka»* [*Universals of culture in the language of description of children's entertainment with fingers «Magpie-thief»*] // **Δόξα** / Doksa: zb. nauk. pracz` z filos. ta filologiyi – Vy`p. 13 – Smix ta serjoznist`: mnozhy`nnist` vy`div ta vzayemy`n – *ONU im. I. Mechny`kova*, Odesa – 285 p. – pp. 119–126.
4**. Levinton G. A.** (1991) *«Chto za delo im – hochu...»: O literaturnyh i folklornyh istochnikah skazki A. S. Pushkina «Tsar Nikita i 40 ego docherej»* [«What do they care about? If I want to do it, I'll do it…». *On the literary and folklore roots of A. S. Pushkin's fairy tale «Tsar Nikita and his 40 daughters»*] // **Literaturnoe** obozrenie – No 11 – M. – 112 p. – pp. 28–35.
5. **Proskurin O.** *Skazka o Zolotom petushke A. S. Pushkina i russkaya nepristojnaya poeziya* [*A. S Pushkin's tale of the Golden Rooster and Russian obscene poetry*] // **Russica** Romana (2000) – V. VII ; Instituti editoriali e poligrafi internazionali ; Pisa–Roma – RR. 23-47 – «Rusckij zhurnal», chast. 1-2 – http://old.russ.ru/krug/razbor/20020705_prosk.html; Ch. 4-6 (okonchanie) http://old.russ.ru/krug/razbor/20020711_prosk.html
6. **Rudnev V. P.** (2000) *Vvedenie v pragmasemantiku «Vinni Puha». Seksualnost* [*Introduction to the pragmasemantics of «Winnie the Pooh». Sexuality*] // **Vini Puh** i filosofiya obydennogo yazyka [Alan Miln. Winnie Puh. Dom v Medvezhem uglu] / Per. s angl. T. A. Mihajlovoj i V. P. Rudneva ; Analitich. st. i komment. V. P. Rudneva – *Agraf*, M. – 286 p. – pp. 16-22.

«WINKY THE POOH-POOH», ИЛИ ДОМОТКАННОЕ ПОСМЕШИЩЕ РУССКОЙ ПОСТМОДЕРНИСТСКОЙ ПОРНОЛОГИЧЕСКОЙ ЛИТЕРАТУРНОЙ КРИТИКИ

Целью данной статьи является поиск ответа на вопрос о степени адекватности воспроизведения с помощью определенных аналитических языков описания эротических смыслов в неэротических по содержанию текстах. Было выделено четыре варианта соотношения языка описания и текста: 1) Фольклорный текст, трансформированный из обсценного в необсценный – эротологический анализ. В результате такого анализа происходит реконструкция уже забытых, но когда-то в прошлом очевидных непристойных смыслов фольклорного материала. Такой подход, являющийся научным, мы видим в работе Н. Аксеновой. 2) Необсценные стихи – обсценные стихи и сказки как параллельный или первичный текст, непристойные паронимические аллюзии – эротологический язык описания. Примером интерпретации неэротичного текста как «восстановление» его скрытого порнографического содержания является работа М. Безродного, считающего, что в сказке А. Пушкина о Золотом Петушке сам «Петух» является синонимом гениталий, жезл – фаллоса и тому подобное. Он находит для пушкинских сказок обсценные низко-жанровые и этимолого-лексические соответствия, и на этом основании утверждает, что приличные пушкинские тексты на самом деле имеют «скрытые» эротично кодированные значения. Другой критик, Олег Проскурин, причину наличия скрытого обсценного содержания пушкинских сказок видит в воздействии на последнего стихов с откровенным порнографическим содержанием пикантного поэта Ивана Баркова. Подобное «восстановление» скрытого непристойного смысла в невинных пушкинских поэмах выглядит достаточно карикатурным – чего стоит, скажем, отождествление критиком царицы и эрегированного члена. И хотя в определенных случаях второй подход можно признать правомерным, риск самопародирования здесь очевиден. 3) Обсценный литературный текст – порнографические фольклорные материалы – непорнографический язык описания. К таким работам принадлежит разведка Г. Левинтона и Н. Охотина о сказке А. Пушкина «Царь Никита и 40 его дочерей», где говорится о нахождении для этих дочерей их половых органов, которые сначала разлетелись, а потом, когда им показали тот мужской «предмет», до которого они «большие охотницы», были вновь собраны. Анализ цитируемого без купюр бесстыдного материала не несет в себе никаких «порнологических» составляющих. То есть, у этих авторов мы видим противоположную предыдущей ситуацию, когда к явно порнографическому по своему содержанию тексту «эротологический» язык анализа вообще не применяется. 4) Необсценний литературный текст – самопародийный порнологический литературно-критический текст. Принципиально отличными от третьего варианта как по своей сути, так и по уровню научности являются порнологические пародийно-шаржевые воспроизведения «содержания» обычных художественных произведений, представленные в работах некоторых российских «критиков», которые почему-то выбрали предметом своих эпатажных упражнений детскую литературу. Примером такого «анализа» (а по сути, порнографического переписывания) «Винни Пуха» является работа В. Руднева, у которого абсолютно все в этой детской сказке по своему неявному содержанию оказывается анально-фаллическим, сексуальным и порнографическим. На сомнительные «лавры» В. Руднева претендуют еще ряд других русских «критиков».
***Ключевые слова**: постмодернизм, литературная критика, английская литература, русская литература, порнографическая литература, обсценный фольклор, сказки А. С. Пушкина, пародия, «Винни Пух» (интерпретация).*

СМІХ У ТЕОРІЯХ О. М. ФРЕЙДЕНБЕРГ ТА В. Я. ПРОППА (УНІВЕРСАЛЬНО-КУЛЬТУРНИЙ АСПЕКТ)

УДК 398.21; 159.942.32; 612.013,219; 659.123.17
***Доповідь*: (рос. мовою) II Міжнародний гелологічний конгрес «Історія вивчення сміху в Росії: наукові школи та окремі дослідники» – Рос. ін-т іст. мистецтв, Санкт-Петербурзький держ. ун-т – (Санкт-Петербург, 15-18 травня 2013 р., участь онлайн).**
***Публікація*: Δόξα / Докса: зб. наук. праць з філософії та філології – Вип. 2 (18) – Сміх у світі культури – Од. нац. ун-тет ім. І. І. Мечникова, Од. гуманітарна традиція – Одеса, 2012 – 130 с. – сс. 89-99 (вийшло друком 2015).**

Порівняння концепцій семіотизованого сміху у О. Фрейденберг та В. Проппа показало, що обидва автори пов'язують його з глибинними світоглядними категоріями граничних підстав. Але якщо О. Фрейденберг здійснює свій аналіз у рамках цілісної концепції первісних метафор, то В. Пропп, запозичивши у дослідниці її основні ідеї щодо ритуалізованого сміху, зайняв суперечливу позицію, відмовляючись від свого базисного постулату про віддзеркалення у казці соціально-історичної та обрядової реальності та твердячи, що казка про царівну Несміяну не містить ніяких слідів реального життя, окрім гієрогамії («пробного» шлюбу з багатьма партнерами), а її сміх є лише сигналом для кожного нового партнера вступити з нею у статевий зв'язок з метою відбору нею для себе кращого майбутнього чоловіка. Це виглядає абсурдом, оскільки царівну у казці як раз ніхто не може розсмішити.
***Ключові слова**: сміх (семіотика), О. Фрейденберг, В. Пропп, казка царівна «Несміяна», життя, смерть та безсмертя (філос.).*

Метою даної статті є розгляд особливостей мови опису такого явища, як сміх у його семіотичних проявах в історико-генеративній та історико-реконструктивній концепціях О. М. Фрейденберг та В. Я. Проппа відповідно,[1] з наступною *задачею* порівняння отриманих результатів та виявлення у них на основі апробованої авторської методики відмінностей та збіжностей на рівні глибинних універсально-культурних інваріантів, а саме, категорій граничних підстав (*народження*, *життя*, *смерть* і *безсмертя*) та світоглядних кодів (*аліментарного*, *еротичного*, *агресивного* та *інформаційного*) на різних рівнях світовідношення.[2]

О. Фрейденберг. Ще у попередніх працях до своєї дисертації О. М. Фрейденберг пов'язувала сміх з категорією смерті у її динамічному переході до життя. Цей перехід виконував блазень – уособлення інвективи (лайки), сміху та глупоти – трьох метафоричних втілень образу смерті, що плодоносить [5, с. 233]. Іншими словам, смерть (*мортальність*) пов'язувалась <нею> з продуктивною функцією (*генетив*), а її **о**браз передавався через лайку (контамінація *агресивного* та *інформаційного* кодів), сміх (*агресивність* як позитивно виражене заперечення, насмішка) і глупоту (негативна характеристика *інформаційного* коду, його табуйована форма, як незнання або помилкове знання). Разом з тим нею тут вже було зафіксована, хоча і без рефлексі над нею, базисна світоглядна формула переходу від смерті до життя.

У самій же дисертації [4] ці положення було розвинуто та поглиблено. Говорячи про одну з метафор групи «Смерть», метафору *суду*, О. М. Фрейденберг розглядає її у зв'язку зі сміхом. При цьому нею також виділяється базисна інваріантна формула «*життя – смерть – безсмертя*». Сміх, що супроводжував суд над вбивцею Люцієм, передував його порятунку, оскільки і злочин (він заколов кинджалом не людей, а опудала), і суд були нічим іншим, як розіграшом. Коли все відкривається, засуджений на смерть, що у відчаї волав про помилування, несподівано рятується. Роль сміху, який супроводжував всі ці події, полягала у підкресленні очевидності й неминучості подолання смерті.

Звертаючись безпосередньо до семантиці сміху, О. М. Фрейденберг пов'язує її з народженням космосу і сонця (*генетив*), з усміхненим небом. Породжуюча сила сміху позбавляє від смерті й недуг, зцілює, лікує, посмішка повертає життя. Іншими словами, значення сміху зводиться нею до того, що він зцілює від хвороб і позбавляє від смерті (повна базисна формула).

Культ землі-породіллі привносить у семантику «сміху» фалічний і оргіастичний моменти. Фалос і вульва (*еротичний* код), з якими пов'язаний сміх, обожнюються, витісняючи зооморфні зображення богів [4, с. 93]. Оголення жінками, що піднімають спідниці, своїх геніталій, супроводжується сміхом, згодом дітородні органи починають здаватися смішним самі по собі [4, с. 103]. Зближення функцій репродуктивних органів людини і землеробства приводить до того, що сама праця на землі перетворює посмішку на гучний сміх, який означає зародження плоду, а результат цієї праці, хліб, починають випікати у вигляді «статевих органів», що дійшли, зауважимо, до нас наших днів (булки з розрізом, від «bulla» – 'кругла', та батони, від «bâton» – 'палка', а також священні хліби – жіночі і чоловічі проскури або фалічні паски з білою глазур'ю на «голівці».

Таким чином, за О. М. Фрейденберг, продуктивна сила сміху в сексуальній сфері (*еротичний* код) через обожнювання статевих органів і перенесення їхніх функцій на землеробство і його основний продукт, хліб (*аліментарний* код), насичує всю хліборобську образність тими ж значеннями супровідного сміху (вакхічна радість оргій, сміх під час фалогогій – урочистих маніфестацій з великим муляжом ерегованого члена на чолі колони, що здіймається й опускається на мотузках), як і в тій сфері, де фалос і вульва фігурують не в сенсі іносказання.

Ті ж семантики сміх несе вже в імітаційних формах статевого акту, виражених у вигляді непристойних присмішок, інвектив і змаганні на кращий жарт такого роду між чоловіками і жінками (контамінація *еротичного*, *інформаційного* та *агресивного* кодів). Як пише О. М. Фрейденберг, срамословіє та сороміцькі дійства виражають акт родючості (*генетив*), а поєдинок (*агресивний* код) набуває вигляду інвективного обряду (*інформаційний* код на <ритуальному> рівні). При цьому під час лихослівного змагання між жінками та чоловіками об'єктом ганьби і глуму стає саме божество смерті. Інакше кажучи, табуювання, заперечення *мортальності* відбувається через висміювання смерті, що одночасно є ствердженням *життя*. Сміх і лихослів'я, вважає цей автор, постають як метафори плодоносної смерті (*мортальність* у *генетиві*) [4, с. 104].

Сміх як одна з «метафор первісної свідомості» рубрики «Смерть» також розглядається О. М. Фрейденберг у контексті зв'язку сміху і «плодорождения земли». Плодоносне життя землі, поставлене у залежність від посмішки неба, робить сміх, подібно до світла, продуктивною силою священного неба – чоловіка. Сміх у щорічній гієрогаміі Неба і Землі дублював їхній коїтус <(*еротичний* код)>, зароджуючи плід і в землі, і в утробі жінки <(*генетив*)>. Деметра, посміхнувшись від слів Ямби, починає їсти і пити (*аліментарний* код), і священна роль посмішки передається і персоніфікується у носії смерті Блазні, який колись був тотемом-ватажком, а потім – й божеством смерті [4, с. 105]. Божество смерті <(*мортальність*)>, як бачимо, виявляється божеством і родючості <(*генетив*)>, і сміху.

До такого ж висновку О. М. Фрейденберг приходить і в іншій, більш пізній своїй роботі. Говорячи про богів-двійників, вона вказує, що один з них уособлює продуктивну смерть, котра осмислюється метафорою животворящого сміху, який дає зачаття новому життю. Це божество, у відповідності до землеробських поглядів, є божеством хтонічним, бо померти і бути похованим у землі означає отримати запоруку нового життя, відродження, як його отримують засіяні зерна [3, с. 117] (повна базисна формула). Цим же можна пояснити недостатньо ясну зі звичайної точки зору радість при

закопуванні божества родючості.[3]

Таким чином, сміх у О. М. Фрейденберг – це одна з метафор рубрики «Смерть», котра парадоксальним, але зрозумілим чином має не *мортальну*, а *вітальну* природу. Сміх – це іпостась смерті, але смерті, що розуміється як попередній та необхідний етап відродження до життя (повна розгортка формули «*життя – смерть – безсмертя*»).

В. Пропп. У плані, що нас цікавить, сміх аналізується В. Я. Проппом у спеціально присвячених цьому роботах, тоді як в його основний казкової дилогії ця проблема як окрема тема відсутня.[4] В одній з них, присвяченій комізму і сміху [1], дано типологію сміху, а сам він розглядається вченим насамперед «у психологічному аспекті», і тому я цей матеріал розглядати не буду.

Концептуальну значимість, котра відповідає загальній установці цього дослідника на розуміння фольклорного тексту (насамперед, казки) як відображення «дійсності», у першу чергу, соціально-історичної та обрядової, має одна його робота, присвячена «історичним корінням» казки про царівну Несміяну.

Методика, яку тут застосовує В. Я. Пропп, ґрунтується на розгляді казкового тексту як такого, що несе у собі сліди соціально-історичної та обрядової реальності. Вона точно відповідає відомим принципам аналізу В. Я. Проппом історичних коренів чарівної казки взагалі, з усіма наявними у ній достоїнствами (зокрема, виявленням універсально-культурної інваріантної структури тексту) і вадами (мова йде в першу чергу про непослідовність і часте відхилення від висхідних постулатів методики дослідження).

Ланцюжок, що вибудовується при цьому вченим – «виробнича життя – обряди – текст казки» повинен, на його думку, ці сліди на основі виявлення явних збігів і подібностей підтвердити, і тим самим пояснити витоки того чи іншого казкового мотиву, в нашому випадку – мотиву сміху. Виробниче життя В. Я. Пропп, посилаючись на Ф. Енгельса, розділяє на відтворення матеріальних умов життя та відтворення людини, фіксуючи в них обох сміх як їхній неодмінний компонент – люди сміялися, займаючись не тільки полюванням і землеробством – сміх супроводжував й пологи. І хоча тут сміх розглядається цим автором як «особливого роду умовний рефлекс» [2, с. 225], його семіотична роль вбачається ним у пробудженні і посиленні життєвих сил (культивація *вітальності*).

Показово, що, стверджуючи, нібито казка відображає соціальну дійсність як трудову діяльність, саму цю дійсність В. Я. Пропп як джерело казкових мотивів сміху відразу відкидає. Так, говорячи про радісний сміх мисливців після того, як вони здобували звіра, він стверджує, що сміються вони не з того, що полювання було успішним (бо «явище сміху безпосередньо з полюванням не пов'язане»), і не тому, що вони тепер не будуть голодними, а тому, що сміх мисливців передбачає відродження вбитого звіра для «наступного полювання» [2, с. 239].

Іншими словами, *аліментарно* кодована *вітальність*, що супроводжується сміхом, на предметно-практичному рівні світовідношення (радість від здобування звіра і його поїдання задля підтримки життя) як основа казкового мотиву не розглядається. Цією основою виступає семіотизований сміх, покликаний на рівні обрядово-ритуального світовідношення забезпечити повернення звіра до життя (повна базисна світоглядна формула «*життя – смерть – безсмертя*»).

Прояв ритуалізованого сміху в історично другому виді виробничого життя – землеробстві, В. Я. Пропп, на відміну від полювання, пояснює перенесенням сміхового моменту зі сфери «виробництва самої людини, продовження роду» на область праці на землі. Його «землеробська концепція сміху» заснована на твердженні про перенесення життєпороджувальної дії сміху при народженні людини на рослинність. Землероб, вважає він, «добре знає, від чого розмножуються живі істоти»

[2, с. 243] (хоча, в принципі, мисливці і скотарі теж не могли цього не знати, більше того, вони були якось ближче до даного явища). Хлібороби сміються, за ним, «засіваючи поле, щоб земля родила», додаючи до цього «злягання» прямо на полях, оскільки статевий акт став магічним засобом примноження врожаю.

Такою є, вважає В. Я. Пропп, сутність зазначеної концепції сміху, котрий «разом з подружжям забезпечує врожай» [2, с. 243–244]. Тобто, сміх у землеробстві (*аліментарний* код) є похідним від сміху під час сексу і пологів (*еротичний* код і *генетив*). Фалічні землеробські обряди, яких В. Я. Пропп згадує, але залишає без розгляду, безумовно сходять до тих реалій, де фалос, відсутній у рослин, за допомогою перенесення образу став вважатися ритуальним стимулятором їхнього росту, граючи безпосередню роль у продовженні роду людей і тварин, і суто алегорично-знакову роль у житті рослин (контамінація *еротичного* та *аліментарного* кодів).

В. Я. Пропп наполягає на символічному ототожнення жінки і землі, що має місце в усіх культурах (крім культур зрошуваного землеробства, додамо ми – там плодоносна рідина належить не дощу – небу-чоловікові, а землі, і тому останній на давньоєгипетських зображеннях виявляється лежачим на спині з величезним ерегованим членом, над яким високо нависає небо-жінка). Фалічна символіка, таким чином, привноситься у землеробський процес. Але спочатку реальні форми репродуктивної функції жінки в обрядах не відображуються, вона обходиться без чоловіка. І лише пізніше у богинь родючості з'являються чоловіки – пише він.

Говорячи про те, що земля мислилася як жіночий організм [2, с. 245], В. Я. Пропп встановлює їхню тотожність саме на основі спільної для них обох породжувальної функції, тобто, *генетиву*. Це ототожнення служить основою для всієї проппівської пояснювальній конструкції сміху в розглянутій казці. Відштовхуючись від ідеї, що сміх служить посиленню родючості землі і чадороддю жінки, В. Я. Пропп кваліфікує казку про Несміяну як відображення аграрних магічних ритуалів сміху [2, с. 255]. Він не знаходить свідчень того, що сміх, як і в полюванні, у безпосередньому землеробському процесі грав роль стимулятора продуктивних сил землі (культивація *генетиву*), у той час як в землеробських обрядах і міфах у цій своїй функції сміх відомий давно [1, с. 162].

Беручи у якості «кореня» казки не обряд, а міф, В. Я. Пропп абсолютно непослідовно встановлює паралелі між двома вторинними по відношенню до обряду текстами – про Деметру і Несміяну. Коли, не втримавшись від сміху при вигляді непристойного жесту (*еротичний* код) служниці Ямби, Деметра сміється, все знову розквітає (повна базисна формула «*життя – смерть – відродження*»). У цьому ж плані ним розглядаються сміх Несміяни, непристойності та лихослів'я [2, с. 246].

Але яким чином тут виникає *мортальний* мотив? Йдеться вже не про виробничу «дійсність» і навіть не про обряд (прийом, типовий для В. Я. Проппа, в тому числі і у розвідці історичних коренів чарівної казки), а про ті сюжети (тобто, тексти, «надбудовні» по відношенню до «дійсності»), де тієї чи іншою мірою представлений мотив заборони сміху. Першим серед них розглянуто заборону сміху, наявну в сюжетах про подорож живого героя у царство мертвих, бо, сміючись, він виказує всім, що він є живий [2, с. 228]. Інакше кажучи, відновлюючи витоки мотиву сміху в казці про Несміяну, В. Я. Пропп апелює до текстів, де сміх вже пригнічується, і це у системі символічного мови означає, що подавляється і заперечується тут життя (табуювання *вітальності*). Відповідно, <детабуйований сміх> […] постає як провокування життєвих сил, повернення від смерті до життя.

Вочевидь, уловлюючи цей момент, В. Я. Пропп звертається до того обряду, де таке повернення до життя через смерть присутнє у повному вигляді – до обряду ініціації. Більш широко ця схема реалізується у релігії божества, що помирає та відроджується, і В. Я. Пропп її теж не обходить стороною. Він зазначає, що обряд

царівни, від посмішки якої розквітають квіти, є відгомоном цієї самої землеробської релігії божества, яке повертається до життя після смерті (повна базисна формула, конкретизована як «*життя – смерть – відродження*»).

Щоправда, В. Я. Пропп нічого про цей «обряд царівни» не говорить, а прямо переходить до казки про Несміяну. Як потрібно, напевно, розуміти, царівна, яка ніколи не сміється – це деградована у казці землеробська богиня, що не сміялася саме з причини перебування її у царстві мертвих, у стадії зимового сну-смерті, але В. Я. Пропп про це не говорить.

Обіцянка батьком Несміяни її руки тому, хто її «розсмішить» [2, с. 220], реверсує сюжет: сексуальний зв'язок, перенесений колись на землеробський обряд (*аліментарно-еротично* кодована *вітальність*), знову приймає очевидні «чисті» риси репродуктивної поведінки людей, сексуальності як способу продовження життя (*вітальність*, специфікована одним тільки *еротичним* кодом). Спосіб, у який в одному з варіантів казки претендент на її руку її розсмішив – танцем під дудочку трьох свинок з їхньою відверто сексуальною обрядовою семантикою, це тільки підтверджує.

Таким чином, казка про Несміяну – це, по суті, казка про те, як у царівни з'являється чоловік, котрий здатен за фактом ним бути (*еротичний* код), що у переносному значенні осмислюється як його здібність її розсмішити, тобто, злягти з нею із зачаттям, забезпечивши тим її родючість [2, с. 254] (категорія народження, *генетив*), оскільки сміх розуміється як стимулятор <породжувальної функції.>

Утім, тут виникають деякі питання, пов'язані з несуперечливим обґрунтуванням «неусмішливого» статусу царівни, або, інакше кажучи, з тим *мортальним* мотивом, який, йдучи за логікою розгортання базисної формули, повинен передувати стадії повернення до життя – адже про те, що Несміяна, на відміну від Сплячої Красуні, мертва, немає ні слова.

Ситуацію могло б врятувати виявлення паралелей, скажімо, між казкою про Несміяну і казкою про згадану Красуню, яку герой будить відомими струсами і здриганням, або, кажучи словами самого В. Я. Проппа, через «гріх» (f-5), тим більше, що у судженого Несміяни є, як і в більшості казок про сватання, суперники.

Нарешті, точно відповідно до головної ідеї В. Я. Проппа про відображення у казці ініціального обряду, справу можна представити так, що в казці про Несміяну відобразився обряд дівочої ініціації, котрий співпадає з весіллям, оскільки дівчата, зазвичай, підліткову ініціацію не проходили, підтвердженням чого є семіотизація весілля як переходу від життя до смерті і від смерті – до життя.

Зрештою, В. Я. Пропп, немов забувши про власний твердження про те, що розглянута казка відображає аграрні магічні ритуали сміху, раптом зізнається, що мотив Несміяни безпосередньо не містить ніяких слідів реального історичного минулого [2, с. 223], а вся проведена ним робота ґрунтувалася лише на наявності у різних обрядових та фольклорних текстах одного і того ж мотиву сміху з його, як вважає В. Я. Пропп, життєдайною функцією (*вітальність* у *генетиві*).

Відмовившись від згадуваних ним хоч якихось обрядових джерел аналізованої казки, через те, очевидно, що він не знайшов їх переконливими, В. Я. Пропп починає розгублено метатися, пояснюючи, наприклад, несміхотливість Несміяни дещо дивно: «вона не сміється, щоб... розсміятися» [2, с. 251]. Не маючи даних про «історичні коріння» дій героїні, В. Я. Пропп робить припущення, що така її поведінка є «можливим залишком гієропорніі» [2, с. 253].

Іншими словами, Несміяна відбирає собі чоловіка шляхом «спроб і помилок» (тобто, вступаючи з претендентами у статевий акт, за В. Я. Проппом, «на пробу»), бо «їй не байдуже, хто буде її чоловіком». Тобто, вона злягає з багатьма, щоб обрати з них

одного, найсильнішого, сигналом чого є її сміх (при цьому чоловіків, слід припустити, такі експерименти можливої дружини не особливо турбують).

Тут В. Я. Пропп взагалі відходить від основної лінії свого дослідження та робить припущення, яке вже прямо суперечить змісту казки, бо щасливі там у своїх прагненнях далеко не все підряд женихи (інакше казку потрібно було б назвати «Сміяна»). Крім того, при цьому абсолютно втрачається «родюча» семантика сміху, бо сміється царівна лише для того, щоб дати знак черговому своєму партнеру негайно починати з нею «тестовий» статевий акт.

Слід сказати, що при більш прискіпливому (соромлюся сказати, більш професійному) розборі даного мотиву В. Я. Проппом він міг би легко знайти певну відповідність даного казкового мотиву «групового», по черзі, сексу Несміяни у самій «реальності». Це, зокрема, добре знана ним ритуальна дошлюбна поліандрія (коли у багатьох підлітків на час ініціації була одна досвідчена «дружина»), або не менш відомі дані про близьку до обрядів родючості ритуальну проституцію. Нарешті, ці відповідності мотиву багатьох статевих партнерів однієї дівчини можна було б знайти у збереженому до майже теперішніх часів ритуалі злягання багатьох чоловіків з молодою в її першу шлюбну ніч.

Не можна не примітити, що В. Я. Пропп пов'язував сміх не тільки з життєвістю (*вітальна* категорія), відзначаючи «заради повноти картини» те «перетворення», яке він «зазнав у християнстві», де «сміється саме смерть, сміється диявол, регочать русалки; християнське ж божество ніколи не сміється» [2, с. 241] (сміх як заперечення життя, *мортальність*). Якщо щодо сатанинського сміху, котрий заперечує життя, з метром ще можна погодитися, то відома роль русалок, особливо польових, у підвищенні родючості (через лоскотання як евфемізм статевого акту)[5] ним, напевно, була просто випущена з уваги, як і його власна згадка про пасхальний сміх у церкві як про сміх животворний [2, с. 244]. Що стосується Ісуса Христа, який ніколи не сміявся, то цьому у нас є своє пояснення.[6]

Підводячи *підсумки*, можна було б сказати, що в обох дослідників при вивченні сміху різними методами отримано однаковий результат – він визнаний явищем, котре семіотично забезпечує породження життя (*вітальність* у *генетиві*), з тією відмінністю, що у О. М. Фрейденберг він є конкретизацією однієї з «метафор первісної свідомості», плодоносної Смерті (*мортальность*, що породжує *вітальність*), тоді як у В. Я. Проппа просто констатується, що сміх має або породжує життєдайну силу (*генетивна вітальність*).

Але, на жаль, такого висновку ми зробити не можемо, оскільки за визнанням самого Проппа, його методика пояснення сміху в казці шляхом знаходження <для неї> відповідностей в «історичній дійсності» результатів не дала, а змістовний аспект викладу ним проблеми сміху фактично є переказом матеріалів Фрейденберг (посилання на яку було потрібно лише для того, щоб оцінити її підхід як неефективний [2, с. 225]). Але це не завадило йому «запозичити» у дослідниці її ідеї, включаючи «посмішку царівни» (богині), від якої розквітає природа, аналіз під кутом зору сміху фалічного культу, ритуального лихослів'я й сороміцького оголення, констатацію землеробського характеру сміху і згадку у зв'язку з цим міфу про Деметру, матеріал про священне подружжя та інші запозичення, яких читач, очевидно, і сам помітив.

Таким чином, аналіз сміху В. Я. Проппом є репродукцією дослідження сміху Ольгою Фрейденберг, затіненій формальними ознаками аналізу цього явища у рамках його парадигми «обряд – казка». Всі наведені ним матеріали як в змістовному плані, так і в плані концептуальному (сміх ініціює розгортання повної базисної світоглядної формули «*життя – смерть – воскресіння*», а також розуміння сміху як явища,

що *породжує життя*) у порівнянні з результатами О. М. Фрейденберг ознак новизни не мають.[7] Більше того, В. Я. Пропп при цьому не втримався від малообґрунтованих припущень, котрі уводять дослідження вбік і спотворюють всю картину, не будучи підкріплені навіть відомими обрядовими фактами.

Примітки

[1] Про концепції В. Я. Проппа і О. М. Фрейденберг див. докладніше: Кирилюк О. С. «Дійсність» обряду та «текст» казки: прорив парадигми (В. Пропп та О. Фрейденберг) // Філософсько-антропологічні студії'2003: Пізній радянський марксизм та сьогодення. – К.: Стилос, 2003. – сс. 335– 338. (В «Змісті» назву статті та пагінація вказані невірно).

[2] Про категорії граничних підстав і світоглядні коди як універсалії культури див. докладніше: Кирилюк О. С. Світоглядні категорії граничних підстав в універсальних вимірах культури – Одеса: ЦГО НАНУ/Автограф, 2008. – 416 с. – сс. 357–389.

[3] Порівн. радісну пісню: «Хвалю Тебе, Христе царю / Що мій миленький на цвинтарі! / Ніженьками притоптала / Рученьками приплескала / А тепер, мій Кострубонько / Не лай, не лай моєї мами / Ти у глибокій уже ямі» (запис П Чубинського.); У кн.: Веселовский А. Н. Три главы из исторической поэтики // Историческая поэтика – М.: Высшая школа, 1989 – сс. 155-298, с. 174.

[4] У В. Я. Проппа є, правда, спеціальна, але суто фольклорно-описова глава, присвячена цій темі, «Сміх і смерть», у його «Російських аграрних святах». Обрядовому сміху присвячена і 24-та глава роботи [1].

[5] Див про русалок: гл. 2, § 2 у: Кирилюк О. С. «Ой, кум до куми залицявся...»: походження та універсально-культурний зміст звичаю кумівства (культурологічна розвідка); НАН України; ЦГО; Одеський філіал – Одеса: INVAZ, 2011 – 100 с.

[6] Див. про це більш детально: Кирилюк О. С. Про одну кумедну телевізійну заставку, або чому Христос ніколи не сміявся: деконструкція метатексту Гегель – Кожев – Батай // Δοξα / Докса : Зб. наук. праць з філос. та філології – Вип. 7 – Людина на межі смішного и серйозного – Одеса: ОНУ ім. І. І. Мечникова, 2005 – сс. 59–71 (Див. це вид., стаття VIII.1).

[7] Робота В. Я. Проппа [2] з повтором оригінальних думок О. М. Фрейденберг вийшла першим виданням 1939 ріку, тоді як ці думки вперше були висловлені дослідницею на захисті її дисертації 1932 року, за підсумками якої 1936 року вийшла книга [4], тобто, значно раніше за труд В. Я. Проппа.

Література

1. **Пропп В. Я.** Насмешливый смех. Другие виды смеха // **Проблемы** комизма и смеха. Собр. трудов В. Я. Проппа – М.: Лабиринт, 1999 – 288 с.– сс. 17–219.
2. **Пропп В. Я.** Ритуальный смех в фольклоре (по поводу сказки о Несмеяне) // **Проблемы** комизма и смеха. Собр. трудов В. Я. Проппа – М.: Лабиринт, 1999 – 288 с. – сс. 220-256.
3. **Фрейденберг О. М.** Миф и литература древности; 2-е изд., испр. и доп.; сост., подготовка текста, комм. и послесловие Н. В. Брагинской – РАН – М.: Восточная литература, 1998 – 800 с.
4. **Фрейденберг О. М.** Поэтика сюжета и жанра – Подготовка текста, справочно-научный аппарат, предварение, послесловие Н. В. Брагинской – М.: Лабиринт, 1997 – 448 с.
5. **Фрейденберг О. М.** Терсит // **Яфетический** сборник – Т. 6 – М.: Изд-во Академии наук СССР, 1930 – сс. 231-253.

LAUGHER IN THE THEORIES OF OLGA FREIDENBERG AND VLADIMIR PROPP (UNIVERSAL CULTURAL ASPECT)

Already in her own early works, O. M. Freidenberg associated laughter with cultural universals such as the category of death in its dynamic transition to the category of life. Speaking about one of the metaphors of the Death group, the metaphor of the Court, O. M. Freidenberg examines it in connection with laughter. At the same time, as a part of primitive consciousness, she clearly fixes the basic invariant formula «life – death – immortality». Comparison of the O. Freudenberg and W. Propp

Semiotic laugh Concepts has shown that both authors link it with the deep world-outlook categories of ultimate bases. But if O. Freudenberg performs the analysis in the framework of her own holistic Primitive consciousness metaphors Concept, Propp borrowed her basic ideas about the ritualized laughter and takes a controversial stance, abandoning his own basic postulate that any tale reflects a lot of socio-historical reality or rites and arguing that the Princess Never Laughs tale does not contain any trace of real life, except hierosgamos («trial» marriage with many contenders), when her laugh is only a signal for each new partner to fuck her – by these way she was trying to select a better future husband for herself.

Keywords: *laughter (semiotics), O. Freudenberg, Propp, the tale Princess Never Laughs, life, death and immortality (philos.).*

Reference

1. **Propp V. Ya.** (1999) *Nasmeshlivyy smekh. Drugiye vidy smekha* [*Mocking laugh. Other types of laughter*] // **Problemy** komizma i smekha. [Sobraniye trudov V. Ya. Proppa] – *Labirint*, M. – pp. 17–219.
2. **Propp V. Ya. (**1999) *Ritualnyy smekh v folklore (po povodu skazki o Nesmeyane)* [*Ritual laughter in folklore (about the tale of the Princess Nesmeyana – The princess who never laughing)*] // **Problemy** komizma i smekha. [Sobraniye trudov V. Ya. Proppa]. – *Labirint*, M. – pp. 220-256.
3. **Freydenberg O. M**. (1998) *Mif i literatura drevnosti* [*The myth and literature of antiquity*] – 2e izd.. ispr. i dop.; sost.. podg. teksta, poslesl N. V. Braginskoy – RAN – *Vostochnaya literatura*, M. – 800 p.
4. **Freydenberg O. M.** (1997) *Poetika syuzheta i zhanra* [*Poetics of plot and genre*] Podgotovka teksta. spravochno nauchnyy apparat. predvareniye. poslesloviye N. V. Braginskoy. – *Labirint*, M. – 448 p.
5. Freydenberg O. M. (1930) *Tersit* [*Hero of ancient Greek mythology Tersit*] // **Yafeticheskiy** sbornik. – T. 6. – *Izdatelstvo Akademii nauk SSSR*, M. – 1930. – pp. 231-253.

СМЕХ В ТЕОРИЯХ О. М. ФРЕЙДЕНБЕРГ И В. Я. ПРОППА (УНИВЕРСАЛЬНО-КУЛЬТУРНЫЙ АСПЕКТ)

Уже в ранних своих работах О. М. Фрейденберг связывала смех с такими универсалиями культуры, как категория смерти в ее динамическом переходе к категории жизни. Этот переход выполнял шут – олицетворение инвективы (ругательства), смеха и глупости – трех метафорических воплощений образа плодоносящей смерти. Иными словам, смерть (мортальность) связывалась ученой с производительной функцией (генетив), а ее образ передавался через брань (контаминация агрессивного и информационного кодов), смех (агрессивность как положительно выраженное отрицание, насмешка) и глупость (отрицательная характеристика информационного кода, его табуированная форма, как незнание или ложное знание). Вместе с тем здесь ею уже зафиксирована, хотя и без рефлексии над ней, базовая мировоззренческая формула перехода от смерти к жизни. В диссертации же эти положения были нею развиты и углублены. Говоря об одной из метафор группы «Смерть», метафоре «Суда», О. М. Фрейденберг рассматривает ее в связи со смехом. При этом ею в составе первобытного сознания четко фиксируется базовая инвариантная формула «жизнь – смерть – бессмертие». Смеху, сопровождавшему суд над убийцей Луция, предшествовало его спасения, поскольку и преступление (он заколол кинжалом не людей, а чучела), и суд были ничем иным, как розыгрышем. Роль смеха, который сопровождал все эти события, заключался в подчеркивании очевидности и неизбежности преодоления смерти. Обращаясь непосредственно к семантике смеха, О. М. Фрейденберг связывает его с рождением Космоса и Солнца (генетив), с улыбающимся небом. Значение смеха сводится ею к тому, что он исцеляет от болезней и избавляет от смерти (полная базовая формула). Культ порождающей земли привносит в семантику «смеха» фаллический и оргиастический моменты. Фаллос и вульва (эротический код), с которыми связан смех, обожествляются, вытесняя зооморфные изображения богов. Обнажение женщинами, поднимающих юбки, своих гениталий, сопровождается смехом, впоследствии детородные органы начинают казаться смешным сами по себе. Сближение функций репродуктивных органов человека и земледелия приводит к тому, что сам труд на земле превращает улыбку в громогласный смех, означающий зарождение плода, а результат этой работы, хлеб, начинают выпекать в виде «половых органов», что дошло до наших дней (булки с разрезом, от «bulla» – 'круглая', и батоны, от «bâton» – 'палка', а также священные хлеба – женские и мужские просфоры или фаллические пасхи с белой глазурью на «головке»). Таким образом, согласно О. М. Фрейденберг, производительная сила смеха в сексуальной сфере (эротический код) через обожествление половых органов и перенос их функций на земледелие и его основной продукт, хлеб (алиментарный код), насыщает всю земледельческую образность теми же значениями сопроводительного смеха

(вакхическая радость оргий, смех во время фалогогий – торжественных шествий с большим муляжом эрегированного члена во главе колонны, который поднимался и опускается на веревках), как и в той сфере, где фаллос и вульва фигурируют не в смысле иносказания. Те же семантики смех сохраняет и в уже имитационных, символических формах полового акта, выраженных в виде неприличных насмешек, инвектив и соревновании на лучшую непристойную шутку между мужчинами и женщинами (контаминация эротического, информационного и агрессивного кодов), поздним отголоском чего являются распространенные у многих народов расцененные позже как нецензурные обсценные формы фольклора, выродившиеся ныне в грубое бытовое сквернословие с употреблением названий гениталий и полового акта. Но в прежние времена, как пишет О. М. Фрейденберг, срамословие и срамные действа выражают акт плодородия (генетив), а поединок (агрессивный код) приобретает вид инвективного обряда (информационный код на ритуальном уровне). При этом во время злоречивых соревнования между женщинами и мужчинами объектом позора и глумления становится само божество смерти. Иначе говоря, табуирования, отрицание мортальности происходит через высмеивание смерти, что одновременно является и утверждением жизни. Смех и сквернословие, считает эта автор, возникают как метафоры плодоносящей смерти (мортальность в генетиве). Смех как одна из «метафор первобытного сознания» рубрики «Смерть» рассматривается О. М. Фрейденберг в контексте связи смеха и «плодорождения земли». Смех, подобно свету, становится производительной силой священного неба. Он в ежегодной иерогамии Неба и Земли дублировал их коитус, зарождая плод и в земле, и в утробе женщины. Сравнение концепций семиотизованного смеха у Фрейденберг и Проппа показало, что оба автора связывают его с глубинными мировоззренческими категориями предельных оснований. Но если О. Фрейденберг осуществляет свой анализ в рамках целостной концепции «метафор первобытного сознания», то В. Пропп, заимствовав у исследовательницы ее основные идеи про ритуализированный смех, занимает противоречивую позицию, отказываясь от своего базового постулата об отражении в сказке социально-исторической и обрядовой реальности и утверждая, что сказка о царевне Несмеяне не содержит никаких следов реальной жизни, кроме иерогамии («пробного» брака со многими претендентами), а ее смех является лишь сигналом для каждого нового партнера по очереди вступить с ней в половую связь с целью отбора ею для себя лучшего будущего мужа (что выглядит очень странно, если не абсурдно, ибо в сказке речь идет о Царевне-Несмеяне а не «Смеяне» – когда, напротив, никто из претендентов на руку царевны не мог ее рассмешить и, соответственно, не мог вступить с ней ни в какую связь). Расценивая подход О. М. Фрейденберг как «неэффективный», Пропп, тем не менее, заимствует у исследовательницы такие ее идеи, как плодоносная роль «улыбки царевны» (богини), от которой расцветает природа, понимание смеха в контексте фаллического культа, ритуального сквернословия и постыдного обнажения и его земледельческой сущности в связи с мифом о Деметре и священной супружеской паре и др. Таким образом, анализ смеха В. Я. Проппом является репродукцией исследования смеха у О. М. Фрейденберг. Все приведенные им материалы как в содержательном плане, так и в плане концептуальном (смех инициирует развертывания полной базовой мировоззренческой формулы «жизнь – смерть – воскресение», а также понимание смеха как явления, порождающего жизнь) по сравнению с результатами исследований О. М. Фрейденберг признаков новизны не имеют. Более того, В. Я. Пропп при этом не удержался от малообоснованных ненаучных предположений, которые увели его исследование в сторону и исказили всю картину, не будучи подкрепленными даже известными обрядовыми фактами. Работа В. Я. Проппа с повтором оригинальных мыслей О. М. Фрейденберг вышла первым изданием в 1939 году, тогда как эти мысли впервые были высказаны исследовательницей на защите ее диссертации в 1932 году, по итогам которой через четыре года вышла книга. То есть, основные указанные выше идеи были высказаны О. М. Фрейденберг значительно раньше В. Я. Проппа. Аналогичную картину наблюдаем в использовании В. Я. Проппом основной идеи изучения структуры сказки через введение формальных литерно-цифровых записей элементов этой структуры Р. М. Волковым (1924 и 1928 годы соответственно), которого В. Я. Пропп также третировал без каких-либо упоминаний про сделанные им заимствования.

***Ключевые слова**: смех (семиотика), О. Фрейденберг, В. Пропп, царевна «Несмеяна», жизнь, смерть и бессмертие (филос.).*

ПАРАДОКСАЛЬНИЙ СМІХ ПРИ РИТУАЛЬНОМУ РОЗРИВАННІ ПОГАНСЬКОГО БОЖЕСТВА, «КУРОЧКА РЯБА», АПОЛЛОН ЯК МИША ТА РАДІСТЬ СВІТОТВОРЕННЯ

УДК 130.1; 292.11; 392; 398. 2, 3, 4; 811.512.162
***Доповідь*: XII Міжнародна науково-теоретична конференція «Про природу сміху» – Сміх у світі смислу – Од. нац. ун-т ім. І. І. Мечникова, Од. гуманіт. традиція – (Одеса, 21-22 квітня 2016 р.)**
***Публікація*: Δόξα / Докса: зб. наук. праць з філософії та філології – Вип. 1 (25) – Сміх у світі смислу – Од. нац. ун-т ім. І. І. Мечникова, Од. гуманітарна традиція – Одеса, 2016 – 204 с. – сс. 62-74.**

Статтю написано у поширення та розвиток матеріалів, що містяться у: Кирилюк О. С. Універсалії культури і семіотика дискурсу. Казка та обряд – Одеса: ЦГО НАНУ / Автограф, 2005 – 273 с.

У фольклорі немає нічого випадкового

Відновлення фольклорно-історичних витоків дитячої казки «Курочка Ряба» показує, що вона сходить до старовинного міфологічно-обрядового комплексу, пов'язаного з ритуальним відтворенням воскресіння поганського божества, що супроводжувалось сміхом та радістю. Фінальна частина обряду полягала у розриванні опудала цього божества та його похороні (або спаленні), що теж супроводжувалось сміхом, котрий тут виглядає парадоксальним та нелогічним. Прояснити цю ситуацію може звернення до міфологеми розчленування Першолюдини, завдяки чому виник Всесвіт. Аналогом Першолюдини в архаїчних міфах виступало Світове Яйце. Розбиття Золотого Яйця у казці є типологічно паралельним розчленуванню Першолюдини. Внаслідок цього знищення Яйця також означало ніщо інше, як творення Всесвіту (про що свідчить ритуально обов'язкове розбивання пасхальних крашанок). Не випадковим персонажем у казці про Курочку Рябу є й Миша, котра історично пов'язується з Аполлоном, повелителем мишей, який в архаїчні часи і сам розумівся в образі Миші. Попри свою мортальність та руйнівність Аполлону-Миші приписувалась, через здатність до інтенсивного розмноження, ще й творча сила (миша = м'яз). Відповідно, казкова Миша, що, махнувши хвостиком, розбиває Золоте Яйце – це не руйнівник, а деміург нового світу, і саме це робить сміх при знищенні божества, а фактично – при творенні Всесвіту, цілком виправданими і зрозумілим, тоді як плач діда і баби з розбиття Золотого Яйця – навпаки, незрозумілим і нелогічним – адже вони самі щойно прагнули його розбити, що говорить про пізнішу корекцію сенсу міфологічного попередника цієї казки.
Ключові слова: *Першолюдина (міф.), Світове Яйце, ритуальний сміх, жертвопринесення, казка «Курочка Ряба», космогонічні міфи*

1. З матеріалів Олександра Веселовського відомо, що у комплексі весняної обрядовості мав місце ритуал, коли учасники обряду ховали солом'яне опудало Ярили, або Коструби з чоловічими статевими ознаками, чи Марени – з ознаками жіночими, лементуючи з того, що «Помер він, помер! Не встане більше! Що це за життя, коли тебе немає!», «Помер Кострубонько / Сивий, милий голубонько!». Затим померле божество оживало, що викликало бурну радість з приспівкою «Ожив, ожив наш Кострубонько / Ожив, ожив наш голубонько!». У принципі тут все зрозуміло: помирання божества викликало смуток, тоді як його воскресіння – сміх та радість.

2. Разом з тим у типологічно паралельному, літньому, купальському обряді є досить загадковий та несподіваний епізод. Як і навесні, жінки тут ремствували, але надалі йшла низка ритуалізованих питань та відповідей: «Чи не бачили мого Кострубоньки? – «Лежить на полі слабий, помирає; везуть на цвинтар; вже поховали». Коли дівчина дізнавалася про це, вона неочікувано раділа, сплескувала у долоні та тупотіла ногами, а хоровод, за записом П. Чубинського, весело співав: «Хвалю Тебе, Христе царю / Що мій миленький на цвинтарі! / Ніженьками притоптала, / Рученьками приплескала. / А тепер, мій Кострубонько / Не лай, не лай моєї мами / Ти в глибокій уже ямі» [2, с. 231]. Позбавлення від божества здійснювалося через його нищення у різний

спосіб – через закопування у землю, потоплення, спалення, чи, що для нас тут важливо – розривання. Дрібні частки розірваного опудала розкидали довкола ігрища чи край села, або несли на поля чи городи, як вважалося – для того, щоб забезпечити хороший врожай і надати землі родючості.

Розривання зберіглося і у пізніших трансформованих видах обрядів, де мотив оживання вже став відокремленим епізодом колись цілісного ритуалу, зокрема, в обряді Зелених свят під назвою «Гонити шуляка». Під час обіду з горілкою заміжні жінки імітували весілля «шуляка» та народження у нього дитини, що супроводжувалось веселими танцями та піснями. На завершення ляльку-шуляка розривали на шматки, і учасниці обряду ділили між собою його шматки: «А ми того шуляченька / Розірвемо натроє: / Тобі, кумцю, ніжки, / Тобі, головонька / Мені серединка, і гай, гай, гай».

3. *Проблема*, яка тут постає, полягає у тому, що залишаються незрозумілими причини веселого сміху тих самих деструкторів, руйначів опудала, котрі щойно раділи з оживання божества. Можливо, цей, як видається, абсолютно недоречний сміх є пізнішим явищем, що свідчить про виродження та пародизацію колись цілком серйозного обрядового дійства? Таке гіпотетичне, і лише на перший погляд істинне пояснення цього сміху я вважаю невірним, як і наявну у літератур поверхневу та неісторичну інтерпретацію казки «Курочка Ряба». *Мета* статті полягає у спробі знайти відповідь на питання про причини даного парадоксального сміху при нищенні божества. *Задачею* ж є встановлення типологічних паралелей казкового тексту з генетично пов'язаними з ним міфологічними та фольклорними формами, образами, персонажами та мотивами, що у результаті дозволить вийти на автентичні джерела казки та виявити її колишній, але вже призабутий зміст.

4. Перше, що спадає на думку в зв'язку з ритуальним розриванням опудала божества у типологічно-паралельному плані – це міфологічний образ Першолюдини, з розчленованого тіла якої виник Всесвіт. Ще одна красномовна паралель – ритуальне розривання биків та інших тварин на Діонісіях, свят на честь відповідного божества плодючості. Ці дії були обрядовим втіленням того, що колись сталось з цим божеством – його за наущанням Гери, котра не могла стерпіти любові Зевса до свого сина від його сестри-доньки-дружини Персефони, роздерли на шматки та з'їли титани, коли він перевтілився на бика. Орфея теж розривають та розкидають по землі частини його тіла, але вже жінки, в яких Афродіта зародила безумне кохання до нього через те, що він не хотів мати їх як чоловік.

Еротичне кодування *мортальності* тут доповнюється *аліментарним* кодом, що втілилося у ритуальній омофагії – пожиранні жертви живцем. Індійська міфологія розповідає про <розтрушені> по різних місцях частини тіла дракона Вритри, котрого розчленував Індра, з чим пов'язані уяви й про першолюдину – Пуруші. Розриванню на дрібні частини піддавався також і бог Сома. М. Бахтін вважав ідею розтерзання священного тіла одним провідних мотивів карнавальної свідомості.

5. Отже, мотив розривання та розчленування є стійкою міфологемою, котра у трансформованих формах пережила саму древню міфологію. Тетяна Бернштам відзначає, що дана міфологема увійшла до складу пізніших релігійних вірувань, а також до постміфологічних форм світоглядної свідомості. Розрубування, розсічення зустрічається у Артемія Праведного. Мотив розпаду «людини» у христології Августина Блаженного розвинуто у словах: «Він упав і розбився, і наповнив своїми обламками весь всесвіт. Бог збирає шмати, розплавляє вогнем Своєї Любові та відтворює розбиту єдність». Розпад на частини у фольклорі зустрічається у замовляннях та ритуальних формулах-оберегах [1, с. 343-345].

5. Семантика мотиву розривання божества чи Першолюдини пов’язана з давніми стійкими схемами архаїчної свідомості. Володимир Топоров пише, що висхідна єдність людини та світу в архаїчних уявах простежується у «протосхемі» актуального порядку речей та у вигляді впорядкованого набору операцій, що здійснюються з ними, а саме, *з’єднання – збирання*, *роз’єднання – розчленування* (курсив мій – О. К.), звідки виникають розгалужені класифікації, притаманні архаїчній думці [12, с. 21].

За Тетяною Бернштам, мотив «розсічення» людського або тваринного тіла, з якого виникають природні об'єкти, пов'язується зі схемою створення світу, в якій розсічення символізує розпад світу на окремі складові, тобто повернення до стану первісного хаосу, і наступну інтеграцію космосу, його впорядкування, встановлення космічної рівноваги через початковий акт творіння [1, с. 345]. Відомо, що Пуруші після розчленування здатен заповнювати собою весь світ без винятку, і це забезпечує процес породження Космосу. Одночасно даний процес розуміється як відкриття шляху до спасіння [11, сс. 231, 236].

6. Значення спасіння через смерть шляхом розривання та розчленування є стійкою семою міфологічної свідомості, тому акт розривання в обряді був семіотично тотожнім акту творення світу. У цілому це підпадає під відому універсальну світоглядну формулу «*життя – смерть – воскресіння*», до розуміння чого впритул наблизилась Ольга Фрейденберг. Якщо говорити про обряди розшматування, то головним, як на неї, що тут треба сказати – це те, що смерть у свідомості первісного суспільства є началом, що породжує. Смерті, як чогось безповоротного, немає; все, що вмирає, відроджується у новому пагоні, у приплоді, у дітях. Мовою архаїчних метафор «померти» означає «народити», «ожити» [15, с. 62-63].

7. Колишні смисли старовинної міфологеми розривання божества у казці, на яку деградував при десакралізації міф, вже були послаблені, коли старі автентичні значення призабулися, хоча міфологічна оповідь про виникнення світу з розбитого Світового Яйця, котра перетворилась на народну казку про Курочку Рябу є, за усіма ознаками, одним з варіантів міфу творіння Космосу через розривання божества. Літературна версія цієї казки створена К. Ушинським (1864), де «космічні» ознаки яєчка вже втрачено, хоча у ранішніх її записах мова йде про таке яйце, котре, за свідченням Наталі Лозовської [7], має всі ознаки Всесвіту, оскільки, дивовижним чином у відповідності до сучасних фотографій далеких дільниць зоряного неба з його <темно-червоними, кармазиновими, муругими та піганистими> газо-пиловидними туманностями та […] розсипами зоряних скупчень на тлі глибокого оксамиту смолянистої безодні, це яйце теж є «черным, пестрым и багровистым».

Максиміліан Волошин з цього приводу зазначав, що просте яєчко, якого знесла Курочка Ряба для заміни розбитого золотого – це *вічне повернення життя*, невичерпне джерело *відродження*, минущий знак того яйця, з якого до часів *виникає* все суще (курсив мій – О. К.) [3, с. 100]. Те, що тут йдеться не про руйнацію, а творення, бачили й інші дослідники. Зокрема, Володимир Топоров вважав, що сюжет «Курочки Ряби», хоча вже й вкрай вироджений, сходить до мотиву Світового Яйця, котрого задля творення світу розколює міфологічний герой. Цей мотив походження світу з Яйця є спільним світовим мотивом, який зустрічається від Європи до Індонезії, від Африки до Австралії [13, *с*. 681]. На думку Людмили Мощенської, у цій казці відображено процес творення світу, зоряного неба [8].

8. Отже, є всі підстави вважати, що колись вкрай спрощена у викладі для дітей молодшого віку паном К. Ушинським казка у минулому була оповіддю про те, як було створено світ – через розбиття Світового Яйця. Попри спрощення колишнього міфологічного наративу у казці, у ще більш відірваному від оригіналу її переказі

К. Ушинським, ми все ж таки можемо угледіти й у такому її викладі деякий глибинний смисл, коли, по суті, в ній йдеться про те, як загальний світовий порядок було створено (просте яйце), зруйновано (яйце розбила Мишка), а потім відновлено (золоте яйце) – цілком у відповідності до визначальної матриці культурних дискурсів.

Таким чином, і у даному, далекому від свого джерела літературно переробленому тексті, ми бачимо функціонування базисної світоглядної формули, через що такі казки не тільки заперечують, але, навпаки, підтверджують мою позицію стосовно тотальної структуризації текстів культури тріадою «*життя – смерть – безсмертя (відродження)*». Але, скоріше за все, дана тріада була привнесена в оповідь її літературним обробником, котрий у відповідності до універсальної «матриці» саме так структурував відтворений ним текст.

9. Насправді, якщо зважити на первісний текст, то стосовно цієї тріади необхідно зробити одне важливе зауваження. Виникнення Всесвіту не слід розглядати як перехід від життя до смерті (хаосу) з наступним переходом від смерті (хаосу) до життя, тобто, не можна, як на мене, говорити, що «космос» змінюється на «хаос», з якого виникає новий «порядок». Насправді вказаний «хаос» і є новим «порядком». Тобто, виникнення Космосу зі Світового Яйця не проходить стадії хаотичності, на зміну якому йде порядок. Новий порядок виникає саме при розбитті яйця, одномоментно з цим розбиттям, до <якого> [...] світ у цілому яєчку перебуває у нереалізованому, згорнутому, застиглому стані, і тільки розбиття його веде до творіння Космосу.

Ось чому, за старовинним звичаєм, крашанки з їхньою світовою символікою на Паску слід обов'язково розбивати, щоб дати початок Космосу, коли порядок у зародку стає порядком цілого Всесвіту, і робиться це через порушення цілісної замкненості цього заживку.

Хаос є хаосом лише у відносному сенсі, адже це – теж творче, позитивне начало. Саме завдяки йому взагалі стають можливими креативні зміни того, що закосніло та застигло у розвитку. Цю думку чітко висловила Ольга Фрейденберг, за <котрою>, як говорилося вище, смерть є началом, що породжує, отже, вона перестає бути власне смертю, а постає як начало животворне.

<С**а**ме тому> Курочка Ряба закликає Діда та Бабу не плакати за розбитим яєчком, з нього, розбитого, постане нове, Золоте Яєчко, Космос. Іншими словами, насправді розбиття Яйця є народженням Світу, а не його кінцем, чому треба, навпаки, радіти.

10. До *проблемних питань*, які стосуються реконструкції первісних смислів та джерел міфологічного мотиву розривання божества та розбиття яйця, слід віднести також питання про причини появи у трансформованому міфі, казці, Мишки. Навряд чи вона є випадковим персонажем, адже яйце могло розбитися і з причин необережності Бабки, і просто скотитися зі столу. Але с**а**ме Миша скидає його, вильнувши своїм хвостиком. Вочевидь, для введення у казку про Курочку Рябу Миші є певні позаказкові підстави, оскільки у фольклорі, як на моє переконання, немає нічого випадкового.

Перше, на що звертаєш увагу при виявленні образу Миші, це її амбівалентність. З одного боку, вона – цілком мортальний персонаж. Володимир Топоров відмічає, що з мишами часто пов'язувалися провісті смерті, мотиви руйнації, війни, мору, голоду, хвороб та бідності [10, с. 190]. Білоруси душі померлих представляють у вигляді мишей, які харчуються вночі недоїденим хлібом. Якщо кішка зловить таку мишу, домашнім загрожують лиха за загибель предка. У росіян існує погана прикмета – якщо миші погризли комусь одяг або взуття, то це віщує смерть їхньому власнику. Разом з тим миші та пацюки прогризають одяг чи взуття тих, хто таємно краде у своїх в хаті чи, за українськими повір'ями, з млина [5, с. 348], що, можливо, пояснює жаргонний термін кримінальників «крысятничать» – 'красти у товаришів'.

З іншого боку, вважалося, що мишам притаманні підвищена енергія, передусім – сексуальна. За Миколою Гринцером, попри свою прив'язаність як хтонічної тварини до землі та світу мертвих, миші вирізняються особливою сексуальністю і плодовитістю. З ними, вірніше, з мишачими нірками ототожнювали статевий отвір (слова μυωνία у давньогрецькій одночасно означало і «мишачу нору», і «жіночі статеві органи») [4]. Тут можна провести певну паралель між розвитком значень від дітородного отвору чотириногих (фюсис) до загального начала, що породжує (при-рода), та від жіночої «мишачої норки» до нори-печери як жіночого принципу, утроби Матері-Землі.

Пов'язаність мишей з уявами про інтенсивне породження певною мірою проливає світло й на те, чому миша у деяких традиціях бере участь космогонії чи навіть виступає у функції культурного героя [10, с. 190]. З цієї ролі Миші стає зрозумілим введення її у казку про творення світу, де виникнення нового (творча креативність, <породження, *генетив*>) поєднується з руйнацією старого (*мортальність*).

Утім, при цьому залишається неясним смисл деяких усталених висловів, що мають зворотній сенс, на кшталт «Гора породила мишу», хоча Володимир Топоров вважає цей вислів варіантом основного міфу [9, с. 312] та прив'язує у даному випадку мишей до муз, котрі теж мешкають у горі [10, с. 190] (що не знімає проблему навіть за умов проведення відомої паралелі «гора – напівкруглій пагорб-курган – вагітна жінка» – чому породжує гора, а не миша?).

11. З огляду на цей зв'язок мишей та муз звернемося ще до однієї проблеми – Аполлон та миші. Цікаво, що Аполлон розумівся не тільки як «мусагет» (провідник муз), але й як «мишогет» (ватажок мишей). По ходу дослідження у мене виникало передчуття, що Аполлону у деяких його історичних трансформаціях мають бути притаманні риси його антипода – Діоніса, тобто, між ними повинна бути деяка семантична відповідність, хоча світле аполлонічне начало, безумовно, контрастує з началом діонісійським, хаотичним і руйнівним.

Попервах на думку спало припущення, що діонісійське розривання божества є прологом до аполлонічного впорядкування світу. Одначе виявилось, що на певній стадії розвитку міфології Аполлон почав не відрізнятися від Діоніса – після 7 ст. до н. е. **о**брази цих богів в Дельфах стали зближуватися, їм обом влаштовували оргії на Парнасі, сам Аполлон нерідко шанувався як Діоніс, учасники свят на його честь прикрашали себе плющем (як і на Диіонісіях) [7, с. 93].

12. Враховуючи сказане, реконструкція походження образу Миші у казці у межах позаказкових (міфологічних) мотивів може виглядати так. Образ першолюдини-божества, розривання якої веде до творення світу, отримав розвиток у постаті Аполлона як впорядковувача світу. Контамінація постатей Діоніса та Аполлона призвела до отримання останнім рис першого, що за певних умов втілилось у розвиток уяв про руйнівну, смертельну природу мишей, тому що Аполлон – не тільки повелитель мишей, в архаїчні часи він сам розумівся в образі Миші, але на стадії олімпійської чи героїчної міфології його зооморфні риси стають лише рудиментарними атрибутами [7, с. 94].

Миша, як було вже відмічено – це мортальна фігура, з нею пов'язують руйнацію. Але руйнація, розривання божества одночасно з цим розумілося, з огляду на уяви про Першолюдину, як творення. Творча, продуктивна функція Аполлона-Миші знайшла прояв у приписуванні мишам підвищеної сексуальності, плодючості при збереженні мотиву розбиття-руйнації, але вже зі зміщеною семантикою, як креативного акту. Відповідно, казкова Миша, що розбиває Золоте Яйце – це не руйнівник, а творець нового світу, який актуалізується через розбиття його зародку-яйця.

І лише пізнішими зсувами значень та відомими бриколажними рухами міфологічної свідомості можна пояснити цілком нелогічний плач Діда та Баби над

розбитим золотим яєчком – адже вони самі наполегливо старалися його розбити (на це вказала Людмила Мощенська), але цю деміургічну роль може виконувати не кожний охочий – створити світ може лише відповідний персонаж – культурний герой-деміургос, однією з іпостасей якого був Аполлон-Миша. Цей герой мав мати належну силу творення, і чи не тому майже у всіх народів світу слово «миша» (давньогр. μῦς – 'мышь') дало назву для джерела цієї сили (порівн. «мышца Божья») – «мускулу» (<у рос. слово «мышца» у значенні> «миша» вже втрачено, залишилося лише у назві «подмышки») [14].

Висновок. З наведеного матеріалу стає зрозумілою причина парадоксального ритуального сміху під час розривання опудала божества. Це розривання є не кінцем, а початком, не смертю, а народженням – божества, весняної природи, цілого Всесвіту. Цей сміх йде від радості світотворення, яке іноді відбувається через ритуальне розбиття яйця, типологічно паралельного обрядовому розриванню божества, здійснювачем чого у деяких варіантах міфу-попередника казки, виступає сонячне божество (сонце = жовток яйця) Аполлон-Миша.

Література

1. **Бернштам Т. А.** Герой и его женщины: образы предков в мифологии восточных славян – С.-Пб.: МАЭ РАН: Кунсткамера, 2011 – 371 с.
2. **Веселовский А. Н.** Три главы из исторической поэтики // **Веселовский А. Н.** Историческая поэтика ; вст. статья И. К. Горский ; сост., комм. В. В. Мочалова – М.: Высш. школа, 1989 – 405 с. – сс. 155-298.
3. **Волошин М.** Аполлон и мышь (творчество Анри де Ренье) // **Волошин М. А.** Лики творчества – Л.: Наука, 1988 – 848 с: ил., портр.
4. **Гринцер Н. П.** «Мышиные таинства»: шутка или правда? // **Кентавр / Centaurus.** Studia classica et mediaevalia – М.: Российск. гос. гуманит. ун-т, 2004 – сс.11-26.
5. **Гура А. В.** Мышь // **Славянские** древности. Этнолингвистический словарь – Т. 3 – М.: Международные отношения, 2004 – сс. 347-349.
6. **Лозовская Н. В.** Сказочный сюжетный тип: проблемы генезиса и структурного моделирования // **Кунсткамера**. Этнографические тетради – Вып. 8-9 – СПб.: МАЕ РАН, 1995 – сс. 258-262.
7. **Лосев А. Ф.** Аполлон // **Мифы** народов мира – Т. 1 – М.: Сов. энциклопедия, 1987 – сс. 92-95.
8. **Мощенская Л. Г.** У истоков народного слова: семантика и структура сказки «Курочка Ряба» http://www.bsu.by/Cache/pdf/216803.pdf.]
9. **Топоров В. Н.** Гора // **Топоров В. Н.** Мировое дерево: Универсальные знаковые комплексы – Т. 2 – М: Рукописные памятники Древней Руси, 2010 – 496 с. – с. 306-315.
10. **Топоров В. Н.** Мышь // **Мифы** народов мира – Т. 2, М.: Сов. энциклопедия, 1992 – с. 190.
11. **Топоров В. Н.** О двух типах древнеиндийских текстов, трактующих отношение целостности-расчлененности и спасения // **Топоров В. Н.** Мировое дерево: Универсальные знаковые комплексы – Т. 2 – М: Рукописные памятники Древней Руси, 2010 – 496 с. – сс. 230-242.
12. **Топоров В. Н.** О ритуале. Введение в проблематику // **Топоров В. Н.** Мировое дерево: Универсальные знаковые комплексы – Т. 2 – М: Рукописные памятники Древней Руси, 2010 – 496 с. – сс. 7-61.
13. **Топоров В. Н.** Яйцо мировое // **Мифы** народов мира – Т. 2. – *М.:* Сов. энциклопедия, 1992 – с. 681.
14. **Руссо М.** О мышах и мышцах / Максим Руссо // **История** слов по понедельникам с Максимом Руссо № 42. http://www.ezhe.ru/ib/issue1119.html
15. **Фрейденберг О. М.** Поэтика сюжета и жанра – Подготовка текста, справочно-научный аппарат, предварение, послесловие Н. В. Брагинской – М.: Лабиринт, 1997 – 448 с.

LAUGHS PARADOXICALLY DURING THE RITUAL DESTRUCTION OF PAGAN DEITIES, THE TALE «SPECKLED HEN», APOLLO AS A SMALL FIELD MOUSE AND THE JOYOUSNESS BECOUSE OF CREATING OF THE WORLD

Reconstruction of folklore and historical origins of children's fairy tale «Speckled Hen» shows that it dates back to the ancient mythological-ritual complex, which is associated with the sacrament reproduction of the resurrection of the pagan deities, accompanied by laughter and joy. The final part of the ceremony was a destruction of this deity by tearing and his funeral (or burning), which is also accompanied by a laugh, and that seems paradoxical and illogical. To clarify this situation can refer to mythologeme about dismemberment of the First Man, by what the Universe had been arose. An analogue of the First Man in archaic myths was the Mundane (Golden) Egg. Breaking the Golden Egg in a fairy tale is a typological parallel of the dismemberment of the First Man, so, the destruction of Egg has also meant the creation of the World. This motif in our time manifested in the fact that Easter eggs we must break too. Therefore, the Mouse in the «Speckled Hen», which breaks the golden egg, is not a destroyer but the creator of the World. Mythological prototype of a fairy Mouse was Apollo with his creative abilities. Now it becomes clear why in the ritual of tearing and funeral deities everyone had laughing – his death meant the birth of the Universe.
Keywords: *The First Man (myth.), The Mundane Egg, ritual laughter, sacrifice, the fairy tale «Speckled Hen», cosmogonic myths.*

References

1. **Bernshtam T. A.** (2011) *Geroy i ego jenschinyi: obrazyi predkov v mifologii vostochnyih slavyan* [*The Hero and his Women: images of ancestors in the mythology of the Eastern Slavs*]. *Kunstkamera*, S-Pb. – 371 p.
2. **Veselovskiy A. N.** (1989) *Tri glavyi iz istoricheskoy poetiki* [*The three chapters of historical poetics*] // **Veselovskiy A. N.** Istoricheskaya poetika ; vst. statya I. K. Gorskiy ; sost., komment. V. V. Mochalova. *Vyissh. Shkola*, M. – pp. 155-298.
3. **Voloshin M. (**1988) *Apollon i myish (tvorchestvo Anri de Renje)* [*Apollo and the Mouse (the works of Henri de Regnier*)]. **Voloshin M. A.** Liki tvorchestva. *Nauka*, L. – 848 p.
4. **Grintser N. P.** (2004) *«Myishinyie tainstva»: shutka ili pravda? [«The Mouse mystery»: a joke or the truth?*]. **Kentavr** / **Centaurus**. Studia classica et mediaevalia, *Rossiysk. gos. gumanit. un-t*, M. – pp. 11-26.
5. **Gura A. V.** (2004) *Myish* [*A Mouse*] // **Slavyanskie** drevnosti. Etnolingvisticheskiy slovar – T. 3 – *Mezhdunarodnyie otnosheniya*, M. – pp. 347-349.
6. **Lozovskaya N. V.** (1995) *Skazochnyiy syujetnyiy tip: problemyi genezisa i strukturnogo* modelirovaniya [*Type in a fairy tale story: the genesis and structural modeling*] // **Kunstkamera**. Etnograficheskie tetradi – Vyip. 8-9, *MAE RAN*, S-Pb. – pp. 258-262.
7. **Losev A. F.** (1987) *Apollon* [*Apollo*] // **Mifyi** narodov mira. – T. 1 – *Sov. entsiklopediya,* M. – pp. 92-95.
8. **Moschenskaya L. G.** *U istokov narodnogo slova: semantika i struktura skazki «Kurochka Ryaba»* [*The origins of folk art: the semantics and structure of the fairy tale «The Speckled Hen»*] http://www.bsu.by/Cache/pdf/216803.pdf
9. **Toporov V. N.** (2010) *Gora* [*A Mountain*] // **Toporov V. N.** Mirovoe derevo: Universalnyie znakovyie kompleksyi – T. 2 – *Rukopisnyie pamyatniki Drevney Rusi*, M. – pp. 306-315.
10. **Toporov V. N.** (1992) *Myish* [*A Mouse*] // **Mifyi** narodov mira – T. 2 – *Sov. entsiklopediya*, M. – p. 190.
11. **Toporov V. N.** (2010) *O dvuh tipah drevneindiyskih tekstov, traktuyuschih otnoshenie tselostnosti-raschlenennosti i spaseniya* [*On two types of ancient Indian texts that treat the attitude of integrity, compartmentalization and rescue*] // **Toporov V. N.** Mirovoe derevo: Universalnyie znakovyie kompleksyi – T. 2 – *Rukopisnyie pamyatniki Drevney Rusi*, M. – pp. 230-242.
12. **Toporov V. N.** (2010) *O rituale. Vvedenie v problematiku* [*A few words about the ritual. Introduction to the problems*] // **Toporov V. N.** Mirovoe derevo: Universalnyie znakovyie kompleksyi – T. 2 – *Rukopisnyie pamyatniki Drevney Rusi*, M. – pp. 7-61.
13. **Toporov V. N.** (1992) *Yàytso mirovoe* [*The Mundane Egg*] // **Mifyi** narodov mira. – T. 2. – *Sov. entsiklopediya,* M. – p. 681.
14. **Russo M.** *O myishah i myishtsah* [*Why a muscle called the mouse*] // **Istoriya** slov po ponedelnikam s Maksimom Russo # 42 http://www.ezhe.ru/ib/issue1119.html
15. **Freydenberg O. M.** (1997) *Poetika syujeta i janra* [*The Poetics of Plot and Genre*]. Podgotovka teksta, spravochno-nauchnyiy apparat, predvarenie, posleslovie N. V. Braginskoy. *Labirint*, M. – 448 p.

Парадоксальный смех при ритуальном разрывании языческого божества, «Курочка ряба», Аполлон как Мышь и радость творения мира

Есть все основания полагать, что когда-то крайне упрощенная в изложении для детей младшего возраста известным педагогом К. Ушинским сказка про Курочку Рябу в прошлом была сакральным повествованием о том, как создавался мир – через разбивание Всемирного Яйца. Несмотря на упрощение бывшего мифологического нарратива в возникшей на его основе сказке и в еще более оторванном от оригинала ее изложении К. Ушинским, мы все же можем усмотреть и в таком ее виде некоторый глубинный смысл. По сути, в ней идет речь о том, как общий мировой порядок был создан (простое Яйцо), разрушен (Яйцо разбила Мышка), а затем восстановлен (Золотое Яйцо), что вполне соответствует базисной универсально-культурной мировоззренческой формуле «жизнь – смерть – воскресение». Из этого следует, что и такие литературно обработанные сказки не только не отрицают, но, наоборот, подтверждают концепцию автора о тотальной структуризации текстов культуры указанной триадой. Реконструкция фольклорно-исторических истоков детской сказки «Курочка Ряба» показывает, что она восходит к старинному мифо-обрядному комплексу, который связан с ритуальным воспроизведением воскресения языческого божества, сопровождавшегося смехом и радостью. Финальная часть обряда заключалась в разрывании чучела этого божества и его похоронах (или сжигании), что также сопровождалось смехом и что выглядит парадоксальным и нелогичным. Прояснить эту ситуацию может обращение к мифологеме расчленения Первочеловека, благодаря чему возникала Вселенная. Аналогом Первочеловека в архаических мифах выступало Мировое Яйцо. Разбивание Золотого Яйца в сказке является типологической параллелью расчленения этого Первочеловека, то есть, уничтожение Яйца также означало творение Мира (о чем свидетельствует ритуально обязательное разбивание пасхальных яиц). В ранних записях сказки такое Яйцо описывается как «черное, пестрое и багровистое» – точно так выглядит на современных астрономических фотографиях Вселенная с ее темно-красными или серыми пятнистыми участками туманностей и яркими звездными скоплениями на фоне глубокого бархата черно-смолистой бездны. Если говорить об обрядах, в которых божество умерщвлялось, то главным, как в свое время заметила О. М. Фрейденберг, тут является то, что смерть в сознании первобытного общества считается порождающим началом. Смерти как чего-то безвозвратного, нет; все, что умирает, возрождается в новом побеге, в плоде, в детях. Языком архаичных метафор «умереть» означает «родить» и «ожить». О том, что в сказке речь шла о творении мира, а не о разрушении, говорили такие исследователи, как М. А. Волошин и другие. В. Н. Топоров считал, что сюжет «Курочки Рябы», хотя уже и вырожденный, восходит к мотиву Всемирного Яйца, которого для создания мира раскалывает мифологический герой. Этот мотив происхождения мира из Яйца является общим мировым мотивом, который встречается от Европы до Индонезии, от Африки до Австралии. Не случайным персонажем в сказке про Курочку Рябу является и Мышь, что исторически связывается с Аполлоном, повелителем мышей, который в архаичные времена и сам понимался в образе Мыши. Несмотря на его мортальность и разрушительность, Аполлону-Мыши приписывалась, благодаря способности к интенсивному размножению, еще и творческая сила (мышь = мускул). Соответственно, сказочная Мышь, которая, махнув хвостиком, разбивает Золотое Яйцо – это не разрушитель, а созидатель нового мира, и именно это делает смех при уничтожении божества вполне оправданными и понятным, а плач деда и бабы по разбитому Золотому Яйцу – наоборот, непонятным и нелогичным – ведь они сами только что стремились его розбить, что говорит о позднейшей коррекции смысла мифологического предшественника этой сказки.

Ключевые слова: *Первочеловек (миф.), Мировое Яйцо, ритуальный смех, жертвоприношения, сказка «Курочка Ряба», космогонические мифы.*

УНІВЕРСАЛЬНО-КУЛЬТУРНІ АСПЕКТИ У ДОСЛІДЖЕННЯХ СМІХУ В ЧАСОПИСІ «ДОКСА»

УДК 070:81–139+316.77+128+009:168.522
***Доповідь*: XIII Міжнародна науково-теоретична конференція «Про природу сміху» – Сміх та сміхова культура – Од. нац. політехн. ун-т, Од. нац. ун-т ім. І. І. Мечникова, Од. гуманітарна традиція – (Одеса, 8 червня 2018 р.)**
***Публікація*: Δόξα/Докса: зб. наук. праць з філософії та філології – Вип. 1 (31) – Сміх та сміхова культура – Од. нац. ун-тет ім. І. І. Мечникова, Од. гуманітарна традиція – Одеса, 2019 – сс. 8-19.**

Предметом аналізу в статті стали роботи з філософії сміху в першому числі одеського фахового часопису «Докса» (2002 р.). Показано, що ці гелологічні дослідження торкаються не тільки сміхової культури, але й граничних екзистенціальних проблем буття людини в світі (смерть, страждання, нудьга, туга, боротьба, буття і небуття) за домінування мотиву життєствердження того, хто сміється.
Ключові слова: *сміхова культура, гелологія, структура тексту, універсалії культури, життя – смерть – безсмертя (філос.), агресія*

Унікальний як для світового філософсько-культурологічного співтовариства [1] багаторічний досвід гелологічних досліджень у часописі «Докса», де сміховим феноменам давалися ті чи інші змістовні характеристики, досяг такого кількісного та якісного рівня, що він сам вже може бути предметом спеціальних розвідок. Видання журналу зі сміхової культури у всіх її проявах, незмінними редакторами якого були св. пам. Н. А. Іванова-Георгієвська (до 2014 року) та (дотепер є) В. Л. Левченко, календарно приурочувалось до щорічного Дня гумору в Одесі, тобто, сама тематика визначалась веселим контекстом свята Першого квітня.

Втім, я давно помітив, що у гелологічних номерах «Докси» (з двох номерів на рік один номер часопису тематично присвячується тим чи іншим філософським проблемам) сміх часто-густо пов'язувався з речами, дуже далекими від радісних емоцій. Вирішивши дослідити це докладніше у межах своєї концепції, я поставив за мету виявити *універсально-культурні складові* вказаних характеристик сміху, іронії, сарказму, гумору, котрі, виражені в авторів у тій чи іншій поняттєвій формі, мають сходити, як можна <гіпотетично> припустити, до глибинних гранично-категоріальних інваріантів будь-якого тексту культури, а саме, до КГП – категорій граничних підстав (*народження*, *життя*, *смерть* та *безсмертя*) та універсальних світоглядних кодів (*аліментарного*, *еротичного*, *агресивного* та *інформаційного*). Матеріалом для розвідки послугували статті першого «сміхового» номера часопису, виданого 2002 року [2].

Обмеження обсягу матеріалу одним, першим номером, визначається, з одного боку, тим, що в «ініціальному» сміховому номері апріорі відсутні повтори, та, з іншого боку, браком місця у цій статті, коли її зміст доводилось максимально стискувати, навіть за умов, що аналізу піддалися не всі статті цього випуску. Ясно, що з цих причин повний огляд в одній статті всіх сміхових номерів «Докси» є просто нереальним.

Основним критерієм відбору статей для аналізу була наявність у них вже згадуваних якісних характеристик сміху. Слід зауважити, що міра репрезентації *універсально-культурних аспектів* сміху в різних авторів є різною – у когось ми бачимо достатньо повно експлікований його універсально-культурний зміст, хтось обмежився посиланнями на інших авторів, котрі писали про цей зміст у своїх працях, або на літературні авторські чи фольклорні тексти, які були відібрані авторами для підтвердження власних міркувань, а у когось він присутній лише у вигляді алюзій.

При цьому деяка частина статей збірки мною взагалі не аналізувались внаслідок відмінних, іноді протилежних причин. Так, виклад *гранично-категоріального змісту*

статті ***І. І. Матюшиної*** про іронію як принцип, що організовує постмодерністський роман, вимагав би окремого дослідження універсалій культури у структурі цих романів, а це подвоювало би предмет розгляду та занадто розширювало його. На протилежність цьому розглянуті у статті ***В. С. Ратнікова*** «ряди» М. М. Бахтіна (*народження*, *запліднення*, *смерті*, *їди* та *питва*) вже були кваліфіковані мною у книзі про міф як універсально-культурні категорії та коди (<відповідно:> *генетив*, *еротизм*, *мортальність*, *аліментарність*). Не розглядаються тут і суто інформативні матеріали, приміром, стаття, де давався огляд діяльності Будинку гумору в Габрово та повідомлялося про склад його бібліотеки (***В. К. Георгієва-Козарєва***) або стаття про вплив американізмів на мову емігрантів ***А. Шпольберга***. Усі інші статті збірки до універсально-культурного аналізу долучено.

***

Аналізуючи сатиру Тараса Шевченка як вияв романтичної іронії (сс. 98-101) [2] ***М. В. Кашуба*** визначає її як форму нищення (*агресивна мортальність*) тих соціальних порядків, які панували у Російській імперії в умовах заборони українського слова та української культури, коли ця іронія викривала нікчемність тих, хто визначав таку політику царату щодо українства.

Водночас своїми алегоріями, пародіюванням та іронією поет хотів «збудити волю» українців, мобілізувати їх на боротьбу за свої права, тобто, виступав стимулятором активізації *вітальних* сил у ситуації, коли загроза *зникнення* українців як нації була цілком реальною. Тому цей сміх побіжно фігурує у контексті *іммортальної* універсалії як засіб запобігання такої *мортальної* перспективи у межах базисної світоглядної формули «*життя – смертельна загроза життю – виживання народу через боротьбу з цією загрозою*», тобто, активний спротив (*агресію*).

Іншими словами, сміх у Тараса Шевченка має подвійну природу – він і руйнує (зло та смерть), він і будує (добро та життя), а *гранично-категоріальним підґрунтям* цього контексту є *вітальна* категорія (життя), *мортальність* (загроза смерті) та КГП *безсмертя* в *агресивному* коді.

Тему романтичної іронії також розглядала ***Ю. І. Грибкова***, але вже у творчості М. Гоголя («Сміх крізь сльози Миколи Гоголя в контексті романтичної іронії», сс. 102-106), де об'єкт гоголівської сатиричної критики теж описується у *мортально-агресивних* термінах. Змертвіле російське суспільство безжалісно висміюється-нищиться, отже – вбивається мертва та невиліковно хвора російська дійсність, що вводить сюди *іммортальну* категорію – смерть сама прирікається на смерть, а *смерть смерті* є однією з форм *ствердження життя*.

Про сміх як прояв *агресивності*, вже сублімованої, говорить у своїй статті «Сміх і тіло» (сс. 52-54) ***В. Л. Левченко***, на що психологів навела поведінка тварин, коли якісь філогенетичні аналоги людського сміху виникають в їхніх стосунках за умов відсутності прямої агресії – від незлостивої зневаги до прихованої загрози.

У формі їдкого сарказму сміх був для українцям засобом нищення більшовицького зла, що ніс українцям фізичну та національну *смерть* (***В. В. Іваненко***, ***О. В. Гарник***, ***А. І. Голуб***. «Міра комізму проти міри тоталітаризму...», сс. 107-110). Одним зі способів, котрим більшовизм нищив українство, був голодомор, тому народна творчість привносила у свої частівки *аліментарні* мотиви – адже їжа за цих умов була питанням життя та смерті для мільйонів наших земляків: «Коли Ленін умирав – Сталіну приказував, щоб нам хліба не давав, сала не показував».

Як бачимо, сміх в універсально-культурному контексті був засобом боротьби з владою у формі культивації *агресивності*. Але як ставилась до насмішки над собою сама влада? ***О. І. Афанасьєв*** та ***І. Л. Василенко*** у статті «Сміх та політика» (сс. 34-36)

розглядають це питання. На їхню думку, вища політична влада завжди прагнула уникати насмішок над собою, хоча залюбки використовувала приниження сміхом для боротьби зі своїми політичними опонентами – виставлені у смішному вигляді, вони ставали вже не такими загрозливими. Тоталітарні режими XX-го ст. змусили народну сміхову критику піти у підпілля, анекдоти стали розповідати потайки, оскільки відкрите висміювання влади було вкрай небезпечним.

Тобто, ставлення влади до її критики через сміх полягало у *табуюванні* сміхової *агресивності* насмішників (<в єдності з *інформаційним* кодом>, оскільки вона прагнула припинити будь-яке розповсюдження негативно-сміхової інформації про вождя чи фюрера, або про їхні партії та політичний лад у цілому) та у культивуванні власної *агресивності* (у вигляді реального фізичного покарання за таке висміювання).

Далі ці автори зазначають, що за сучасних умов деякі політики самі залюбки, як своєрідний PR-хід, виставляють себе у смішному вигляді, метою чого є завоювання довіри у виборців та отримання бажаних результатів у політичних перегонах. З цього видно, що сміх за цих обставин стає засобом досягнення політичного успіху, тобто, якщо застосувати КГП-терміни, він являє собою культивацію позитивної *вітальності*. Втім, як показала у своїй статті «Сміх як чеснота і як злочин» ***О. А. Золотарьова*** (сс. 20-24), влада іноді дозволяє щодо неї «дозовану» критику у межах загальної пустої «розважаловки» для невибагливої всеїдної публіки.

У згаданій вище статті О. І. Афанасьєв та І. Л. Василенко було відзначено, що небесні володарі світу постійно мають серйозний вигляд. Так, завжди неусмішливим є Зевс, неодмінно серйозним – християнський Бог-Отець. Вважається, що й Христос ніколи навіть не посміхався, але ***А. Г. Баканурській*** у статті «Чи сміявся Христос?» (сс. 47-52) заперечує таку думку. Як на нього, це не так, що видно, зокрема, з Його заклику «радійте і веселіться» (Мт. 5.12) та «не будьте сумними». Далі автор пише, що важко уявити собі непосміхненого Христа під час весілля у Кані Галілейській, особливо в епізоді перетворення води на вино, так само неможливо уявити похмурого, що виключив для себе навіть можливість засміятися, Ісуса, коли Він розділяє трапезу з учнями. У гранично-категоріальному плані тут йдеться про культивацію земного *життя* у всіх його радісних моментах, включно з симпозіумами, попри відомий заклик Ісуса не захоплюватися цим миром над міру. Христос, вважає А. Г. Баканурський, сміявся, і в універсально-культурному плані цей сміх був сміхом, що ґрунтувався на *вітальній* категорії в *аліментарному* коді (бенкет, вино).

Ще один постулат зі статті вказаних авторів, з котрим А. Г. Баканурський фактично теж не погоджується і тим дає відмінну від їхньої кваліфікацію феномену сміху – це те, що не тільки земні, але й небесні власті не терплять насмішки над собою. Будучи сам**і** суворими, неусміхненими, вони не жартома карають натовп, що насмілюється кепкувати з них. З Христом ситуація інша. Ісус, пише А. Г. Баканурський, фігура медіаторна, що поєднує потойбічний та посейбічний світи, а «медіаторний персонаж незмінно асоціюється зі сміховим світом, що балансує між *життям* та *смертю*, і його сміховинність полягає в тому, що Його ніхто не сприймає всерйоз» (с. 47).

Через це сучасники публічно «насміхалися з Нього» (Мт. 9.24), обряджаючи навіть у блазенські одежі. Проповідуючи обітницю Царства Небесного, Христос, по суті, відкривав людям одкровення про перспективу їхнього вічного життя, але як простолюдини, так навіть його учні мали мало віри і ставили всі слова Спасителя під сумнів, що їх заперечував, а сміхове глузування було формою такого заперечення. Невіра у цьому випадку постає *інформаційною* негацією такої універсалії, як *безсмертя*.

Але як же сам Ісус ставився до своїх насмішників? Якщо Він, наділений вищою Небесною владою, реагував би на насмішки над Ним так само, як на це реагують земні

можновладці, то Він нічим би від цих земних властителів не відрізнявся. Але Його реакція парадоксальна – Він «включається» у сміховий контекст стосунків з натовпом. Іншими словами, з цих викладок можна зробити висновок, що Небесний Владика у деяких інтерпретаціях виступає не суворим Богом в одній з Його іпостасей, а Богом, котрий розуміє слабку природу людей та причини їхніх сумнівів щодо потойбічного життя. Тому недаремно Його називають Людинолюбцем, бо Його ставлення до скептичного натовпу передбачає не покарання та *агресію*, а *любов* та ласкаве батьківське піклування про своїх поки що нерозумних дітей з метою поступового приведення їх до твердої віри.

Таким чином, ставлення Христа до тих, хто поки що не увірував, як відповідь на їхнє глузування, тут отримує значення, протилежні *агресивно-мортальним*, а саме – *еротично-вітальне* (любов до людей), та, у перспективі – *іммортальне* (спасіння людських душ від смерті та їхнє вічне життя за гробом).

Про амбівалентну природу сміху в його карнавальному вимірі пишуть ***А. В. Гарник*** та ***В. Б. Окороков*** (сс. 15-20) разом із показом подвійного ставлення до сміху у християнстві. Посилаючись на інші дослідження сміху, вони зазначають, що за біблійними канонами сміх йде від Бога, а серед людей лише мудрецю дано сміхом розірвати завісу буття. Сміх, таким чином, розуміється як начало мудре, якщо не божественне.

З іншої руки, Єфрем Сирин вважав, що сміх виганяє чесноти, не пам'ятаючи про смерть, і за своєю природою він є близьким до лайки. Разом з тим людина, що несе свій земний хрест у скорботі та печалі, позбавлена у цьому житті божественного начала, тобто, «сміхової сліду», тому що сміх – це ознака життя, він *стверджує життя* та виступає (тобто, бореться) проти всього того віджилого (тобто, змертвілого), що йому заважає.

Отже, ці автори при аналізі сміху експлікували не тільки такі вже виявлені в інших статтях його гранично-категоріальні підстави, як *життя* та *смерть* у контексті перемоги першого над другою (*агресивний* код) та досягнення безсмертя (*іммортальність*), але й латентний *інформаційний* код, коли сміх веде до *забуття про смерть*, одночасно постаючи проявом *мудрості*, що ставить людину вище прикрих перспектив її земного конечного існування.

У статті ***Н. В. Бардиної*** «Сміх як елемент дискурсу» (сс. 55-58) з посиланням на етимологічні дослідження, що встановили зв’язок значень «сміятися», «помирати», «безодня», «бушувати», «ранити» у мовах індоєвропейської сім'ї робиться висновок, що сміх більшою мірою пов'язаний не з позитивними емоціями, а зі зміненими станами свідомості та дисонансом альтернативного та реального світів, оскільки він має зовсім не веселі значення. Сама ж автор встановила, що багато слов'янських мов пов’язують поняття смішного з поняттями болісного, застиглого, задубілого, замерзлого, студеного, близьких до смислового поля індоєвропейського поняття «смерть».

Для нас цікавим тут є зв'язок слів «сміятися» та «помирати» (*мортальна* категорія) і «сміятися» та «бушувати» й «сміятися» та «ранити» (*агресивний* код). Тобто, як видно з цього, *мортальна* та *агресивна* семантика лексеми «сміх» не є довільно вигаданою дослідниками, і сходить вона до її історично первісних значень як сумарного сенсу, котрий історично визначався певними реаліями життя людей.

А. В. Михайлюк, доводячи амбівалентність сміху і сакрального у культурі (сс. 16-19), використовує для цього думки інших авторів про пов’язаність даної проблеми з *мортально-вітальною* тематикою в *агресивному* та *еротичному* кодах. Святе обтяжене смертної тугою, це – важкий тягар смерті в *жертвопринесенні*, коли остаточна смерть знаменує якусь дивну *перемогу* – дивну, оскільки людина при цьому *попадає під владу* непомірно радісного сміху, сміху *зникнення*. *Сміх* і *смерть* нерозривно пов'язані, так само

пов'язані між собою *сміх* і *еротизм* (Ж. Батай). Він є примиренням життя і смерті (Р. Лахманн).

До інфернальної, тобто, суцільно *мортальної* тематики відносить сміх ***Л. Л. Сауленко*** («Чи є смішною "смішна картина"»? сс. 111-112). Коли людина грішить, за її лівім плечем чути саме сміх, адже він ментально ув'язується з дияволом. Ця ж *мортальна* категорія в *агресивному* коді виступає центральною й у статті ***Н. Ю. Мозгової*** «Роль сміху у поетичній феноменології О. Введенського». Вона розглядає своєрідний текст у тексті – оповідання «Ялинка у Іванових» одного з провідних представників ОБЕРИУ – групи письменників, котрі сповідували естетику абсурду, алогічності, хаотичності та парадоксальних протиставлень. У цій родині трапилась трагедія – няня зарубала сокирою дівчинку, але всі поводяться так, начебто нічого не відбулося – продовжують мирно спілкуватися, наряджати ялинку тощо. Зрештою, потім гине і вся сім'я. Сміховий ефект досягається тут через алогічне, абсурдне ставлення персонажів до події, котра у нормальних людей викликала б жах.

Подібне *подолання смерті через сміхове ставлення до неї* не оригінальне – воно відомо багатьом культурам, коли все *мортальне* виставляється як веселе і радісне. Сміх тут є своєрідним засобом її нейтралізації, знесилення – подібно до того, як втрачають свою міць висміяні можновладці чи політики. З врахуванням цього можна стверджувати, що сміх у цьому випадку несе у собі позитивне, життєстверджуюче (*вітально-іммортальне*) начало – принаймні, для читачів оповідання, котрі, утягнуті в описану в ньому абсурдну ситуацію, за певних обставин можуть отримати терапію страху смерті. Таку ж терапевтичну функцію, на думку ***А. Н. Дьоміна***, сміх може виконувати у важких життєвих ситуаціях (с. 37), коли йому відведено роль чинника, що позбавляє *вітальність* від усіляких *загроз*.

Аналогічну життєствердну природу сміху у статті «Феноменологія сміху та сміх феноменології» (сс. 47-51) аналізує ***В. І. Кебуладзе***. Він наводить думку М. Мамардашвілі про веселий трагізм, або трагічну веселість грузинської культури, коли драматичність буття сприймалася грузинським народом з мудрою відвагою. Здається, що у маленького народу, який протягом усієї своєї історії веде криваві війни зі своїми гігантськими сусідами за збереження власної ідентичності, немає ніяких підстав бенкетувати і веселитися. Але виявляється, що веселість для нього є одним з основних способів *виживання* (с. 48).

Останній термін є поняттєвим різновидом *культурно-універсальної* категорії *безсмертя*, втіленої в один з багатьох варіантів базисної світоглядної формули «*життя – смерть – воскресіння*» у вигляді «*життя (народу) – загроза національному буттю (цього народу) – виживання народу через мудру відвагу та трагічний сміх, котрі супроводжують зворотну агресивну дію з відведення смертельної небезпеки*». Тобто, універсально-культурна зв'язка передбачає експлікацію усіх її членів, і коли ми говоримо про виживання та боротьбу, то імпліцитно передбачаємо наявність причини боротьби за виживання – смертельну загрозу життю.

Так само, коли ми говоримо про боротьбу та перемогу, приміром, у згаданих вище <кепкуваннях з> влади, то мова йде й про виживання за умов, коли ця влада, часто чужоземна, починає становити реальну загрозу *життю* (фізичному, культурному, політичному) того чи іншого народу. Тут ми ще раз бачимо, що сміх може діалектично пов'язуватися не тільки з *мортальністю* (тих, хто загрожує життю), але й з *вітальністю* (тих, хто своє життя рятує).

А. Л. Богачов та ***М. А. Сніжна*** у своїй статті прагнули виявити специфіку одного з різновидів сміху – «цинічного» (сс. 59-63). Як і в інших розглянутих випадках, цей сміх кваліфікується ними на підставі *агресивного* культурно-світоглядного коду,

поняттєвим виразом якого є такі терміни смислового поля цього коду, як переможність, боротьба та захист. Одначе він у них теж пов'язується не з *мортальністю*, а з *вітальністю*. Цинік тихим сміхом підкреслює, що він, задоволений своїм простим *життям*, свідомо ставить власне *існування* вище загального інтересу та визнає, що сил у нього вистачить лише на *боротьбу* за благополуччя для себе. Завдяки цьому сміхові *життя* циніка стає підставовим, і саме за його допомогою колективний народний цинічний сміх захищає комфорт «реального життя» (*вітальність*).

З *вітальністю* пов'язує сміх й ***Л. О. Ярош*** («Людина, яка сміється», сс. 53-59), говорячи, що органічно він виражається через дихання (а дихання – це життя), і що він є попередником мовлення та має спільний з ним орган – гортань (послаблений *інформаційний* код). Цей самий код і та ж сама універсалія лежать в основі таких підкреслених автором властивостей сміху, як емоційний супровід перших кроків пізнання дитиною світу та радості усвідомлення власного буття у ньому. У дорослому віці сміхом виганяється «біс нудьги», виражаючи тим перемогу здорових життєвих сил над духом порожнечі та небуття (*життя долає смерть*).

Але хоча тут і задіяні терміни зі смислового поля *агресивності* (перемога), сам сміх, як вважає Л. О. Ярош, *не є агресивним*. Ця властивість сміху робить людину, яка сміється, беззахисною, як уві сні, тому що завдяки сміхові вона стає незамкненою у собі, максимально відкритою (сумирність на противагу войовничості, доброзичливість на противагу злобливості). Тобто, на відміну від інших авторів часопису, котрі визначали сміх як один з проявів *агресивності*, Л. О. Ярош вважає, що автентичний сміх виключає будь-яке насилля, що він є несумісним з ніяким примусом (*табуювання агресивності*).

Вже відому нам *вітально-мортальну* амбівалентність сміху в своїй статті «Про функції сміху, про смішне та не дуже...» (сс. 9-14) І. ***О. Одоховська*** розкриває через класифікацію його функцій, реконструкція універсально-культурного підґрунтя яких може слугувати прикладом того, як слід виявляти гранично-категоріальний зміст поняттєвих форм. Вона розрізняє охоронну, евристичну, творчу та рекреаційну функції сміху. Охоронна функція, що виражається у захисті традиційних норм, правил та культурних цінностей, має у своїй основі *агресивний* код (напад – захист). Евристична функція сміху, на думку автора, також базується на *агресивному* кодуванні, але – протилежної спрямованості, оскільки вона засуджує старе та захищає нове, що народжується, і тепер висміюються вже не нові, а відмерлі соціокультурні уявлення, норми, правила.

Отже, категорії граничних підстав кодифікуються тут *агресивним* кодом у дзеркальному вигляді: охоронна функція нападає на нове та захищає те, що відмирає (*мортальність*), натомість евристична функція сміху атакує старе та захищає те, що народжується (*генетив*). Разом з тим термін евристичність несе ще й *інформаційне* навантаження. Творча функція сміху однозначно пов'язана з *генетивом*, зі створенням (*породженням*) нового, такого, чого раніше не було.

І. О. Одоховська вірно підмічає, що якщо у двох попередніх функціях сміху переважають заперечення та знищення об'єкта осміювання (*агресивне* кодування *мортальності*), то творча функція сміху виражає переважно його позитивне начало, що відроджує (*безсмертя* як повернення від *смерті* до *життя*). Рекреаційна функція, котра дає емоційне розвантаження та проявляється у веселих іграх та святах, є синтетичною, оскільки вона вбирає до себе всі три попередні функції, а отже – й їхні універсально-культурні сенси на тлі загального позитивного сприйняття життя (*вітальність*).

Н. А. Іванова-Георгієвська також визначає сміх як начало, що *нищить* та *породжує*, беручи за приклад архаїчні еротичні ритуали з їхньою оргіастичною

складовою як предтечу балетного мистецтва («Комічне у балеті», сс. 86-89). Ці ритуали зустрічались у стародавні часи в усіх культурах, маючи за мету оспівування творчих сил природи через ствердження тілесного начала як символу космічного *життя*, чим виражалась ідея *вічного оновлення*, коли через сміх заперечувалося все старе, віджиле і викликалося до *життя* все нове. На її думку, що збігається з думками інших авторів, сміх, який супроводжував оргії на Діонісіях чи Сатурналіях, мав подвійну функцію – нищити старе та давати життя новому. В універсально-культурному сенсі він визначається дослідницею у межах базисної формули, конкретизованої у формі нищення змертвілого та ствердження живого у рамках вічного оновлення космічного світоустрою.

Отже, разом з *агресивним* кодуванням *мортальності* сміх у цих ритуалах також *еротично* кодував *вітальність* та *іммортальність* у вічному колі *народження, життя, помирання та відродження* (повний набір КГП).

Тему еротичного кодування сміху у статті «Пролегомени до можливої теорії сміху» (сс. 90-97) продовжує ***С. О. Троїцький***, відносячи до найбільш суттєвих його причин, серед іншого, отримання сексуального задоволення та доповнюючи цей мотив двома підмотивами – встановлення за взаємною згодою контакту між двома людьми, котрий в ідеалі має привести до статевого акту, та протилежний підмотив, коли цієї згоди немає.

В останньому випадку сміх постає як спосіб захисту від психологічної травми, викликаною неможливістю сексуального контакту. Сутність «виробництва» (як пише цей автор) сміху у відповідності до даного підмотиву добре описав Фройд – про нього йдеться як про спосіб оголення, за великим рахунком – як про спосіб віртуального статевого акту. Таким чином, сміх у С. О. Троїцького було розглянуто у межах *еротичного* кодування *генетивної* універсалії на тлі *інформаційності* (віртуальність), що демонструє ще одне його універсально-культурне підґрунтя.

Висновки. Аналіз характеристик сміху, що їх давали дослідники у своїх статтях до першого «сміхового» номеру «Докси» під кутом зору універсально-культурної концепції показав, що вони у своїй глибинній категоріально-світоглядній основі ґрунтуються (хоча і різною мірою) на повному спектрі універсалій культури – як на категоріях граничних підстав (*народження, життя, смерть та безсмертя*), так і на відповідних кодах (*аліментарному, агресивному, еротичному та інформаційному*).

З цього можна виснувати, що гелологічні дослідження «Докси» не є забавою чи легковажною грою інтелектуалів, як дехто іноді невірно вважає. Торкаючись найбільш важливих, екзистенціальних проблем буття людини в світі, ці дослідження як за змістом, так і за тематикою є професіонально-філософськими, а не популярно-розважальними. Філософські напрямки, до яких можна віднести ці дослідження, слід визначити як філософсько-антропологічний (що, втім, видно з вже самої назви збірки – «Людина у світі сміху») та екзистенціальний (пограничні ситуації – смерть, страждання, нудьга, туга, боротьба, котрі ставлять людину на межу буття та небуття).

Сам же сміх завдяки таким студіям постав як не однозначне, а полісемантичне явище з домінуванням мотиву життєствердження – або шляхом нищення (*агресивність*) через сміх смертельної загрози (*мортальності*) для того, хто сміється, або через позитивну культивацію життєвих сил (*вітальності*).

Що стосується загальності отриманих тут результатів, то тільки побіжний огляд одного з останніх номерів «Докси» її підтверджує – приміром, у статтях С. П. Шевцова про сміх як смерть [4], Ф. А. Тихомирової про сміх як спосіб, що допомагає перемогти важку недугу та як феномен лікарняної клоунади [3] та Н. В. Бородіної про «війну» різних гумористичних сайтів [1] їхнє категоріальне універсально-культурне структурне підґрунтя репрезентоване очевидним чином.

Примітки

[1] В анотації виданої у 1986 році книги Джона Морреолла (John Morreall) «Філософія сміху та гумору» сказано, що це – перша за останні п'ятдесят років робота, яка включає до себе класичні джерела та сучасні теорії сміху та гумору.

[2] Надалі у круглих дужках будуть наводитись сторінки, на яких розміщено розглянуті тут статті з даного числа журналу.

Література

1. **Бородина Н. В.** Мем как симулякр смеха в социальных сетях // **Δόξα / Докса:** зб. наук. праць з філософії та філології – Вип. 1 (25) – Сміх у світлі смислу – Одеський нац. ун-тет ім. І. І. Мечникова, Одеська гуманітарна традиція – Одеса, 2016 – 204 с. – сс. 164-174.
2. **Δόξα / Докса:** зб. наук. праць з філософії та філології – Людина у світі сміху – Вип. 1 – Одеський нац. ун-тет ім. І. І. Мечникова, Одеська гуманітарна традиція – Одеса, 2002 – 136 с.
3. **Тихомирова Ф. А.** Життя навчить сміятися крізь сльози (сміх у стінах лікарні) // **Δόξα / Докса:** зб. наук. праць з філософії та філології – Вип. 1 (25) – Сміх у світлі смислу – Одеський нац. ун-тет ім. І. І. Мечникова, Одеська гуманітарна традиція – Одеса, 2016 – сс. 175-193.
4. **Шевцов С. П.** Смех как смерть // **Δόξα / Докса:** зб. наук. праць з філософії та філології – Вип. 1 (25) – Сміх у світлі смислу – Одеський нац. ун-тет ім. І. І. Мечникова, Одеська гуманітарна традиція – Одеса, 2016 – сс. 19-34.

UNIVERSALLY-CULTURAL ASPECTS OF LAUGHTER RESEARCHING IN THE ZEITSCHRIFT «DOXA»

The subject of this article are works on the philosophy of laughter in the first issue of the Odessa scientists' journal «Doxa» (2002). The author applied his own methods to these works to reveal its deep structure. According to My conception, this structure of all cultural texts are created by the categories of ultimate basis (birth, life, death and immortality) and worldview codes (alimentary, aggressive, erotic and informational). The result of the analysis confirmed this conceptual position. On the grounds of this analysis, it was concluded that gelological studies of «Doxa» are not an intellectual game, as some colleagues incorrectly believes. The main content of most articles deals with the most important existential problems of human being (death, suffering, boredom, anxiety, struggle, being and nothingness). By their thematic affiliation, these articles can be attributed to Philosophical Anthropology and Existentialism (die Grenzsituationen). In general, as a result of these studies, laughter was presented as an ambiguous, polysemantic phenomenon.

Keywords: *laughter culture, gelology, text analysis, text structure, universal of culture, life – death – immortality (philosophy), aggression.*

References

1. **Borody`na N. V.** (2016) *Mem kak sy`mulyakr smeha v socy`al`ny`h setyah* [*The meme as a simulacrum of laughter on social networks*] // **Δόξα / Doksa.** Zbirny`k naukovy`h pracz` z filosofiyi ta filologiyi. – Smih u svitli smy`slu – Vy`p. 1 (25). – Odes`ky`j nacional`ny`j universy`tet im. I. I. Mechny`kova, Odes`ka gumanitarna trady`ciya – Odesa, 2016 – pp. 164-174.
2. ***Δόξά / Doksa*** **(**2002) Lyudy`na u sviti smihu. Zbirny`k naukovy`h pracz` z filosofiyi ta filologiyi – Odes`ky`j nacional`ny`j universy`tet im. I. I. Mechny`kova, Odes`ka gumanitarna trady`ciya – Odesa – Vy`p. 1 – 140 p. [**Δόξα / Doxa** (2002) *Collected Scientific Articles on the Philosophy and the Philology*. I. 1. *A Man at the World of the Laughter – OOO Studiya «Negociant»*, Odesa – 140 p.].
3. **Ty`khomy`rova F. A.** (2016) *Zhy`ttya navchy`t` smiyaty`sya kriz` sl`ozy` (Smih u stinah likarni)* [*Life will teach to laugh through tears (or laughter in the hospital)*] // **Δόξα / Doksa.** Zb. naukovy`h pracz` z filosofiyi ta filologiyi – Smih u svitli smy`slu – Vy`p. 1 (25). Odes`ky`j nacional`ny`j universy`tet im. I. I. Mechny`kova, Odes`ka gumanitarna trady`ciya – Odesa – pp. 175-193.
4. **Shevtsov S. P.** (2016) *Smekh kak smert`* [*Laughter as a death*]. **Δόξα / Doksa.** Zb. naukovy`h pracz` z filosofiyi ta filologiyi. – Smih u svitli smy`slu – Vy`p. 1 (25). Odes`ky`j nacional`ny`j universy`tet im. I. I. Mechny`kova, Odes`ka gumanitarna trady`ciya – Odesa – pp. 19-34.

Предметом анализа в статье стали работы по философии смеха в первом номере одесского журнала «Докса» (2002 г.). Анализ статей сборника с точки зрения универсально-культурной концепции показал, что они в своей глубинной категориально-мировоззренческой основе основываются (хотя и в разной степени) на полном спектре универсалий культуры – как на категориях предельных оснований (рождение, жизнь, смерть и бессмертие), так и на соответствующих кодах (алиментарном, агрессивном, эротическом и информационном). Представлена в рассмотренных статьях и развернутая базисная мировоззренческая формула «жизнь – смерть – бессмертие» в ее различных предметных воплощениях, прежде всего – как отведение смертельной угрозы посредством уничтожения ее с помощью высмеивания. Из этого можно заключить, что гелологические исследования «Доксы» не являются забавой или легкомысленной игрой интеллектуалов, как некоторые коллеги иногда неверно считают. Касаясь наиболее важных, экзистенциальных проблем бытия человека в мире, эти исследования как по содержанию, так и по тематике являются профессионально-философскими, а не популярно-развлекательными. Философские направления, к которым можно отнести эти исследования, следует определить как философско-антропологическое (что, впрочем, видно из уже самого названия сборника – «Человек в мире смеха») и как экзистенциалистское (с обращением к пограничным ситуациям, таким, как смерть, страдания, скука, тоска, борьба, которые ставят человека на грань бытия и небытия). Сам же смех благодаря таким студиям стал определяться как многозначное явление с доминированием мотива жизнеутверждения, прежде всего – путем уничтожения (агрессивность) смехом смертельной угрозы (мортальности) с последующей положительной культивацией жизненных сил (витальности).

Ключевые слова: *смеховая культура, гелология, анализ текста, структура текста, универсалии культуры, жизнь – смерть – бессмертие (филос.), агрессия.*

РЕКОНСТРУКТИВНІ КУЛЬТУРОЛОГІЧНІ ФОЛЬКЛОРИСТИКА, УРБАНІСТИКА ТА СЕМІОТИКА

УКРАИНСКАЯ МИФОЛОГИЯ И МИФОЛОГИЧЕСКИЕ ЭЛЕМЕНТЫ В ПРОИЗВЕДЕНИЯХ Н. ГОГОЛЯ

УДК 7.046.1; 821.161.2
***Доповідь*: Обласна Гоголівська науково-творча конференція – (Одеса, 15-16 квітня 1988 р.)**
***Публікація*: Музыкой наполняющиеся строки. Тезисы докладов и сообщений областной Гоголевской научно-творческой конференции (Одесса, 15-16 апреля 1988 г.) – Од. Обл. отд. Музыкального общ-ва Украины – отв. ред. П. Т. Маркушевский – Одесса, 1988– 72 с. – сс. 53-56.**

Реконструктивный анализ «украинских» повестей Николая Гоголя обнаружил, что в литературной форме он воспроизвел ряд мифологических мотивов и образов, заимствованных из украинского мифопоэтического наследия. Среди мифологических универсалий у него присутствуют мотивы змееборства, похищения светила, героического сватовства, жертвоприношения, инцеста и оргий, а также мифологические пространственно-временные представления. Кроме этого, у Н. Гоголя воспроизведены такие общие особенности мифологии, как оборотничество, фетишизм и магия. Дохристианские мифологические персонажи у него представлены в образах божества сияющего дневного неба и таких потусторонних существ, как Вий и русалки, а также в мифологически семантизированных фигурах лошади, петуха, кузнеца, реки и др. Христианские элементы воплотились в лице Антихриста и небесной лестницы.
***Ключевые слова**: украинская народная демонология, миф, украинская литература, Н. В. Гоголь*

Одним из важнейших путей изучения закономерностей формирования мировоззренческого сознания является анализ донаучных форм мировосприятия с целью обнаружения <в них> общих форм мироотношения и самосознания как фундаментальных оснований нового типа мировоззрения. В рамках этого направления в последнее время оживился интерес к формам народного мифологического сознания, которое в значительной мере представлено в творчестве Н. В. Гоголя.

Известно, что источником целого ряда поэтико-мифологических произведений Н. В. Гоголя явилась украинская мифология, сохранившаяся в народном сознании с давних времен. Однако в произведениях великого писателя элементы украинской мифологии обнаруживают ясно очерчиваемую параллель с общеславянской мифологией, восходящей к общеиндоевропейской основе. Существенным моментом мифопоэтики Н. В. Гоголя является их десакрализация, перевод из области обрядово-магической в область литературно-повествовательную.

Среди мотивов, сюжетов, архетипов украинской мифологии, представленных в произведениях Н. В. Гоголя, выделяется ряд ***мифологических универсалий***, имеющих параллелизмы в мифах многих народов мира.

1. *Змееборство*. Является основным мифом во многих мифологиях. В поздней украинской мифологии трансформирован в борьбу героя с такими представителями хтонического мира, как черт, ведьма, колдун, нечистая сила [1, сс. 94, 110, 200, 258, 413 и др.].

2. *Похищение светила.* Является одной из причин борьбы героя с хтоническими существами. В украинской мифологии у Гоголя представлено в виде кражи чертом месяца [сс. 151-152].

3. *Героическое сватовство*. Выражено в виде использования потусторонней силы для преодоления препятствий со стороны родителей невесты [с. 91], родителей жениха [с. 129], капризов невесты с невыполнимым заданием жениху [с. 165].

4. *Инцест.* Этот мифологический мотив большинства народов представлен в виде посягательства отца-колдуна (Антихриста) на дочь [сс. 202, 208, 224]. Примечательным является «потусторонность» отца и его волшебство в сопоставлении с ритуальным инцестом жрецов в древнем мире.

5. *Пространство и время.* В мифологии обладают рядом особенностей, зафиксированных Н. В. Гоголем, […], <например, признаками> «растяжимости» и неидентичности «обычному» пространственно-временному измерению, <а именно>: видимость на сотни верст [с. 225], «проклятое место» [с. 257], «заколдованный круг» у Хомы Брута [с. 433], быстрота передвижения по воздуху на большие расстояния [с. 171] и мотив «давности» <описываемых событий>.

6. *Оргиастичность*. На протяжении всех поэтических рассказов незримо присутствует дух <дионисийства> наряду с упорядоченной и строгой системой брачных отношений [с. 159], что наводит на мысль о параллели <этих мотивов с имеющей исторические истоки в <язычестве> сексуальной свободой> мифологических богинь.

В рамках хорошо исследованных особенностей мифологического мышления можно выделить следующие ***элементы украинской мифологии***, отобразившиеся в произведениях Н. В. Гоголя:

1. *Оборотничество*. Это фундаментальное свойство любого мифологического сознания постоянно фиксируется в украинских мифологических сюжетах, как трансформированных, так и дошедших в «нехристианизированном» виде. В гоголевских произведениях это нашло выражение в превращении ведьм и колдунов в «нечистых» животных [с. 110], в самих себя [с. 104], в прекрасных девушек [с. 413].

2. *Фетишизм*. Отразился у Н. В. Гоголя в форме, схожей с мотивами других мифологических систем, например, в фетишизме «красной свитки» [сс. 85-89] и др.

3. *Магия*. Использование знаков с положительной или отрицательной семантикой нашло отражение в магическом использовании креста при столкновении с нечистой силой и заклинаниях ведьмы против Хомы Брута [сс. 181, 485], а также в числовой магии (число «три»). Имеет параллели со многими мифологическими формулами и мотивами.

Отголоски ***дохристианских мифологических представлений*** нашли у Гоголя <такое> мифопоэтическое выражение:

1. *Божество сияющего дневного неба. Зевс* древнегреческой мифологии, *Сварог* славянской мифологии описаны Гоголем выражением «роскошности» летнего дня, «блещущего в тишине и зное». Примечательны моменты амбивалентности этого божества (здесь же – его «томительный разрушающий жар») и его связи с другими стихиями (в образе степи и чайки), указанных косвенно.

2. *Река*. Водные культы составляют важнейший элемент мифов, обожествление водной стихии нашло отражение даже в названиях рек <с общим корнем *-ДН-* (Днепр, Днестр, Дон>) […]. В украинском мифологическом сознании оно получило развитие в мифопоэтическом описании Днепра [с. 217].

3. *Жертвоприношение*. Описано у Гоголя в канве сюжета как *колядки* [с. 165]. Имеет истоки в календарных празднествах.

4. *Конь*. Является самым старым объектом поклонения у индоевропейских племен, получившим в поздней украинской мифологии импульс для развития в связи с поэтизацией казацкой вольницы. <Конь у Гоголя мифопоэтически описан> в сочетании с магическим числом «три» и образе «тройки».

5. *Русалки.* Как персонажи «низкой мифологии» представлены в народных поверьях, основанных на <первобытной демонологии> [с. 129].

6. *Гномы*. Представители «низкой мифологии», присущие всем народам Европы, в украинской мифологии у Гоголя нейтральны [с. 83].

7. *Вий*. Мифопоэтический образ этого персонажа, описанного, по словам Гоголя, «без изменений», основывается на глубокой традиции, связывающей одноглазость с магической силой взгляда […]. <Этот персонаж, как и мотив демонической силы одноглазости, имеет глубокие корни в архаических мифологических системах>,

8. *Петух*. Эта птица издавна связывалась с верховным божеством дня (<*Деус=Зевс*>) и в украинской и других индоевропейских мифологиях выступает в функции знака, определяющего конец <суточного> периода власти потусторонних сил [сс. 190, 441].

9. *Кузнец*. Древний, архитипический персонаж мифологического сознания адекватно представлен Гоголем в виде олицетворения сил света, добра [сс. 151-193], борющегося с темными силами. Амбивалентность кузнеца, как и любого другого культурного героя, зафиксирована в умении черта «ковать гвозди для грешников» [с. 123], <а также в представлении о кузнецах как о представителях потусторонних сил. На этот момент у Н. В. Гоголя указывает тот факт, что мать Вакулы была ведьмой>.

Религиозные христианские мифологические элементы представлены, в частности, в виде *Антихриста* и *лестницы* [с. 109, 209], хотя известно, что христианство <в Украине долгое время существовало наряду с не утратившим свою силу язычеством (двоеверие)>. Незначительный христианский элемент у Гоголя отразил оппозиционность народной мифологии официальной религии, поэтому можно говорить, что символика, <заимствованная Гоголем из народного> мифологического мышления, приобретает <в его произведениях на украинскую тематику> высокохудожественные поэтические черты именно в результате отсутствия в <этой символике> <значительного христианско-религиозного <влияния>.

Література

1. **Гоголь Н. В.** Сочинения: В 2 т. – Т. 1 – М.: Художественная литература, 1975 – 638 с.

УКРАЇНСЬКА МІФОЛОГІЯ ТА МІФОЛОГІЧНІ ЕЛЕМЕНТИ У ТВОРАХ М. ГОГОЛЯ

Реконструктивний аналіз «українських» повістей Миколи Гоголя виявив, що він у літературній формі відтворив низку міфологічних мотивів та образів, запозичених з українського міфопоетичного спадку. Серед міфологічних універсалій у нього присутні мотиви змієборства, викрадання світила, героїчного сватання, жертвопринесення, інцесту та оргій, а також міфологічних просторово-часових уявлень. Окрім цього, в його творах ми бачимо такі загальні особливості міфології, як оборотнічество, фетишизм та магію. Дохристиянські міфологічні фігури у Гоголя репрезентовані в образах божества сяючого денного неба і таких потойбічних істот, як Вій та русалки, а також міфологічно семантизованих постатей коня, півня, коваля, річки тощо. Християнські елементи втілились у нього в фігуру антихриста та небесних сходів.

Ключові слова*: українська народна демонологія, міф, українська література, М. Гоголь.*

UKRAINIAN MYTHOLOGY AND MYTHOLOGICAL ELEMENTS IN THE M. GOGOL`S NOVELS

Reconstructive analysis of the "Ukrainian" stories of Mykola Gogol found that in literary form he reproduced a number of mythological motifs and images borrowed from the Ukrainian mythopoetic heritage. In his works, he used the motives of snakeboarding, the abduction of the luminary, heroic matchmaking, sacrifice, incest and orgy, as well as mythological space and time. In addition, in his works we see such general features of mythology as werewolf, fetishism and magic. Gogol's pre-Christian mythological figures are represented in the images of the deity of the shining daytime sky and such infernal creatures as Viy or mermaids, as well as mythologically semantized figures of a horse, a rooster, a blacksmith, a river and the like. Christian elements embodied in him in the figure of the Antichrist and the stairs.

Keywords*: Ukrainian folk demonology, myth, Ukrainian literature, Gogol.*

References

1. **Gogol` N. V. (**1975) *Sochineniya: V 2 t.* [*Works: 2 t.]* – T. 1 – *Hudozhestvennaya literatura*, M. – 638 p.

«ТЕРЕМОК» ЯК ДЕГРАДОВАНИЙ ВАРІАНТ ЕМБРІОНАЛЬНО-РЕГРЕСИВНОЇ КАЗКИ ТИПУ «БИК-ТАЙНИК»

УДК 7.042.2; 7.046; 391; 398.21
***Доповідь*: Ювілейний науковий семінар кафедри філософії та культурології Одеського державного економічного університету, присвячений 40-річчю кафедри – Од. держ. екон. ун-тет – Каф. філософії та культурології – (Одеса, 1 квітня 2003 р.)**
***Публікація*: Проблема духовного відродження в контексті соціально-економічних перетворень в Україні: зб. наук. статей до 40-річчя каф. філософії та культурології Одеського держ. екон. ун-ту – Одеса: ОДЕУ, 2003 – 86 с. – сс. 21-30.**

Сутність мотивів деяких, вже неясних казок, можна зрозуміти на підставі винайдення їхніх джерел. Такою незрозумілою казкою деякі дослідники вважають казку «Теремок». Допомогти у вирішенні цього питання може робота Клода Бремона, в якій він аналізує африканські казки типу «Бик-тайник». Суть їх полягає у знаходженні зголоднілими звірятами в якості нескінченого джерела харчування великої тварини (бика, вола, корови, слона тощо), яку можна їсти зсередини, але не чіпати при цьому життєво важливих органів. Між ними простежується змістовний збіг, котрий полягає у наявності інваріанта «Герой ковтається своєю жертвою, щоб знайти в ній їжу та захист». Цей інваріант тлумачиться ним у дусі З. Фройда як бажання повернутися до материнського лона, що видно з того, що в утробі не треба турбуватися про їжу і що вона захищає від небезпек. Універсально-культурна структура казки-основи, «Бика-тайника», полягає в оповіді про виживання потерпаючих від голоду героїв завдяки забезпеченню харчуванням (аліментарний код), про виникнення небезпеки через помирання постійного джерела їжі (мортальність), подальшою загибеллю негативного героя у покарання за злочин (агресивна мортальність) та порятунку позитивного героя (іммортальність), що розгортається на тлі табуйованого генетиву (повернення після народження у материнське лоно). Похідна казка, «Теремок», послаблює аліментарний мотив, мова йде вже просто про перебування у захищеному замкненому просторі (вітальна категорія), поступове наростання смертельної загрози через послідовне підселення нових мешканців, нарешті, про знищення прихистку іззовні одним з персонажів та про загибель його жителів, що не встигають звідти вибігти (мортальна категорія). Оскільки казка закінчується руйнацією «хатки», то загальну культурно-універсальну формулу тут репрезентовано в «обірваному» вигляді. Слід зауважити, що окремі варіанти казки розповідають про порятунок всіх або частини тварин, що вводить до тексту, хоча і в обмеженому вигляді, всю базисну формулу «життя – загроза життю – порятунок». Так, приміром, в англійському варіанті казки звіри не чавляться ведмедем, а розбігаються у різні боки. Похідними від базової казки є казки про печери з великими скарбами, виживання і збагачення позитивних героїв, що туди потрапляють, та про загибель героїв негативних.
Ключові слова: *структура тексту, семіотика дискурсу, фольклор, казки, типологія казок, реконструкція казкових інваріантів, категорії граничних підстав, структуралізм, Клод Бремон.*

На сайті «Віртуальні майстерні Московського Громадського Фонду» нещодавно було розміщено статтю Т. С. Троїцької «Казка “Теремок”: логіка інваріанту та межі варіювання» [2]. Матеріалом для дослідження слугували вісімнадцять тубільських варіантів цієї казки, але були враховані латиський, український та білоруський варіанти, а також дитячі та авторські її обробки. Переслідуючи сформульовану у назві мету та виявляючи інваріанти даного тексту, ця дослідниця водночас відзначила певну незрозумілість сутності мотивів даної казки. Це знайшло прояв, зокрема, у неясності причини нестримного бажання тваринок попасти у «Теремок» та поступового його населення все більш та більш великими звірятками, а також в «обірваності» фіналу, де все закінчується руйнацією хатинки занадто великим для неї тваринним персонажем. За думкою авторки, інваріанти цієї казки полягають в тому, що внутрішній простір теремка наділено активністю, що цей простір протистоїть простору зовнішньому, що казку не цікавить подальша доля персонажів, що ці персонажі вишикувані на зріст, де найбільший з них, ведмідь, є руйнівником оселі, що між опозиціями великий/тицький та зовнішній/внутрішній існує певна кореляція тощо.

Все це, як на мене, уводить дослідження у той бік, де втрачається можливість виявити правдиві витоки інваріантного змісту даного сюжету. Значно результативнішим пошук інваріанту казки буде тоді, коли дослідження провадитиметься на підставі універсально-культурної методики, доповненої встановленням типологічних паралелей. Особливо цінною в цьому плані є запропонована Клодом Бремоном інтерпретація типологічних казок, яких він умовно поєднав <у клас казок під загальною назвою «Бик-тайник»>, котрі за його думкою, мають у своїй основі ідею *ембріональної регресії* <(повернення у лоно)>.

Основним матеріалом для К. Бремона слугувала африканська казка, розповсюджена від Сенегалу та Чаду до Габону. Головний її зміст полягає в оповіді про проникнення персонажу в тіло тварини (бика, вола, корови, слона), щоб їсти її із середини. Як я вже казав, цю тему К. Бремон пропонує назвати «Бик-тайник», наводячи далі канонічну версію цієї казки народності *бамбара* [1]. Дана казка розповідає, що під час голоду Заєць проникає у черево бика, котрий належить духам, відрізає там шматки м'яса, приносить додому та бенкетує разом із своєю родиною. Дружина Гієни, що всім надміру цікавилася, для того, щоб вивідати, звідки у Зайця стільки їжі, приходить до нього нібито за головешкою для ватри, отримуючи від свого доброго сусіди у додаток до неї ще й кусень м'яса. Її чоловік просить Зайця вилікувати його, прикидаючись, начебто в нього нестерпно болить зуб. Коли Заєць засовує лапу у пащу мнимого хворого, той стискує щелепи і погоджується відпустити Зайця лише за тієї умови, що вранці вони разом підуть туди, де той знаходить їжу. Насилля тут було зайвим – Заєць і без цього розкрив би свою тайну. Гієна-чоловік всю ніч не зімкнув очей. Щоб прискорити похід за їжею, він задовго до світанку почав бити свою мати. Та почала кашляти так, як це вона завжди робить, просинаючись, і всі подумали, що ранок вже наступив. Нарешті, Заєць та Гієна рушають у путь і залазять у черево бика. Заєць попереджає Гієну, що м'яса можна брати скільки завгодно, але не можна їсти серце. Гієна порушує заборону та відрізає серце, що викликає смерть бика та прихід його духів-хранителів, які дивуються такій сумнівній смерті та вирішують розшматувати труп бика. Обидва спільника прагнуть уникнути неминучої розправи – за навчанням Зайця Гієна ховається у шлунку, у той час як сам він забирається у жовчний міхур. Духи починають розтин бика та викидають геть жовчний міхур разом із його вмістом. Заєць вибирається на волю та починає удавано обурюватися, буцімто на нього, коли він мирно відпочивав собі після обіду, зненацька вилили бруд. Духи приносять йому свої вибачення. Заплямований жовчю, але очищений від підозр, Заєць для допомоги «слідству» духів пропонує свій провісний дар. Твердячи, що бик помер від хвороби, яка знаходиться у нього у шлунку, він радить духам вийняти цей орган, зав'язати та бити по ньому. Гієну на смерть забивають у цьому мішку з плоті, а вдячні духи нагороджують Зайця шматком м'яса.

З мотивом шахрая, пише К. Бремон, який забирається всередину тварини, щоб харчуватися нею, регулярно пов'язані такі теми, як (1) втручання негативного хитруна, котрий вимагає розкриття тайну джерела їжі; (2) протиставлення помірності позитивного хитруна та надмірності негативного, коли після проникнення у тіло іншої тварини перший береже життя тварини-годувальниці, а другий – ні; (3) розумність першого хитруна, який, опинившись у пастці, обертає ситуацію на свою користь та глупота другого, котрий покірно дає привести себе до загибелі.

Далі К. Бремон акцентує на моральному аспекті казки. Його висновки зводяться не тільки до того, що такі перепади долі героя від небезпеки до удачі розмивають мораль казки, через що руйнується її структура, а й того, що такий прийом розкриває перед казкарем невичерпні можливості розвитку сюжету. Сюжет «Бика-тайника» спочатку пропонує ситуацію голоду, ще більш аномальну через те, що невелика привілейована

група має найбажанішу їжу – м'ясо. Герой-відкривач знаходить ідеальний спосіб харчування, він <залазить> всередину своєї здобичі, що гарантує йому захист та постійну їжу. Проте він не бере <до уваги> необхідності контактів із соціальними партнерами – негативним хитруном та володарем бика. Усунення цього хитруна та союз із хазяїном худоби є умовами узаконення доступу героя до м'яса. Одначе золоті часи пройшли – чудесна тварина мертва, сьогодні розкішний бенкет, назавтра – піст.

У розділі «Сталість, або повернення до етіологічного значення» К. Бремон робить висновок, що казка, яка руйнується таким чином, приречена на однозначне виродження. Її матеріал використовується для етіологічного висновку: «І ось з цієї пори…», що свідчить про здатність казки повертатися до міфу. Хитрун характеризується передусім як носій безпорядку, підбурювач до відходу від норми. У той час як сучасні люди є переважно пересічними та ординарними, їхній тваринний предок значно гірший і водночас значно кращий за них, коли він у своїх промахах «недопристосовується», а у своїх знахідках «надпристосовується» до ситуації.

Втілюючи безпорядок, він привносить рух та життя в універсум, а якщо йому буде ще надано деміургічну силу, то він отримає або поверне собі статус міфічного предка, завдяки якому світ, поганий або добрий, став таким, якім він є сьогодні. Саме через нього можна прийняти та зрозуміти відкриття космічного порядку, іншим чином не виправданого; його плутані фантазії прояснюють сутність речей, їхнє «Це ось так». Тому повернення казки до міфу є вічним. Добре відомо, що такі казки, як «Скарбниця» та «Печера Алі-Баби» на африканському матеріалі трансформуються (або ретрансформуються) у міфи про походження їжі. Отже, пише К. Бремон, треба сподіватися на знаходження «реміфологізованої» версії «Бика-тайника», і цю версію дали *гурунзі*. Далі він викладає казку цього племені.

На початку початків у світі панував загальний мир, але був також і страшний голод. Божество жаліє живих істот і дарує їм яйце, яке має сьомого дня розколотися і надати порятунок. Але поки що кожний має терпіти голод. Проте Заєць проникає у яйце та бере з нього їжу для родини. Це бачить Гієна-чоловік та примушує Зайця привести його до джерела їжі. Вони входять у яйце, але Гієна, не дивлячись на попередження, вириває та уносить зародок. У Зайця вистачає розсудливості заховати свою долю у кущах, у той час як Гієна віддає зародок своїй дружині для приготування. Виявив злочин, бог збирає всіх та проводить розслідування. Ембріона знаходять у Гієни, котру виганяють з громади, а всіх інших Бог обдаровує багатством.

Тут, зауважує К. Бремон, ми впізнаємо більшу частину основних рис «Бика-тайника», але їх інкорпоровано в етіологічний сюжет. На початку добро (мир) співіснувало із злом (голодом). Після злочину Гієни перемагає інвертована ситуація. Бог дає живим істотам їжу, але з того часу вони починають ворогувати одне з одним. Одне зло виганяє інше. Бог, проте, замислив кращий вихід, але про нього ми з оповіді не дізнаємося, ми лише знаємо, що його рішення було пов'язане із виходом з яйця живого зародка. Більше ми нічого не знаємо, тому що через Гієну яйце цього зародка було позбавлене і все це залишилося тайною божества. Одначе ми можемо уявити чудесну їжу за зразком яйця, яке не є ні рослинною, ні тваринною (за винятком ембріону). Заєць це зрозумів і тому його проникнення у яйце є законним і проходить без наслідків, через що йому вдається прогодувати свою родину, не завдаючи шкоди іншим. Дії Гієни, навпаки, приводять до катастрофи – через неї голод замінюється страхом. На покарання Гієну виганяють з громади. Одначе у громаду всі інші істоти об'єднуються для того, щоб їсти один одного, у той час як Гієні залишаються їхні останки. Її статус буде нижчим за всіх, тому що коли всі їли траву, вона їла м'ясо, тепер, коли всі їдять м'ясо, вона їсть падло.

За відсутністю інших міфів про яйце-панацею, К. Бремон розглядає його як наслідок контамінації мотивів «Бика-тайника» із групою сюжетів, що приписують Гієні відповідальність за появу м'ясоїдних тварин та виникнення війни. Це ілюструється казкою *діоли карабан*. Вона розповідає про те, як у ті часи, коли всі тварини ще були травоїдними, Гієна порушує заборону та їсть м'ясо. Інші тварини вирішують покарати її. Вони ховаються за селом, а Заєць говорить Гієні, що всі померли від епідемії. Спокусившись можливістю поживитися, Гієна прибігає, а Заєць сурмить, даючи сигнал тваринам у засаді, що здобич вже близько. Покаравши Гієну за поїдання м'яса, тварини пожирають її саму, але коли тварини почали їсти м'ясо, Гієна впала ще нижче, і, як у попередній казці, її поживою стала дохлятина.

У розділі «Бик, дерево та печера» К. Бремон порівнює мотиви та сюжетні схеми казки «Бика-тайника» із близькими до неї казками про дерево-скарбницю та про Алі-Бабу. За приклад перехідної казки служить текст *сенуфо*, де замість бика фігурує баобаб, котрий має тваринні ознаки – м'ясо та жир, якими живиться Заєць. Гієна, що вивідав тайну харчування героя, залазить у дерево та починає вирізати серце баобаба, але дерево зачиняє її всередині себе.

Далі цей автор проводить порівняльний аналіз спільних та відмінних рис цих казок. Спільним у них є те, що в них фігурують порожнини, куди вдало заходить позитивний герой і у яких гине герой негативний, а також те, що добрий герой був поміркованим, а поганий – жадним. Одна з відмінностей полягає у тому, що в казках про дерево та печеру замість безпосередніх продуктів харчування даруються або скарби та прикраси, або золоті чи срібні монети. Всі інші […] відмінності, виявлені у ході аналізу казок, де існують численні запозичення та збіги, торкаються деталей, а не суті справи.

Наступний розділ праці К. Бремона, «Кобра-глист», виявляє тяжіння до «Бика-тайника» далеких від нього казок, які продукуються хіба що внаслідок зустрічі двох мотивів у голові винахідливого казкаря. У доброму десятку версій (*хауса, лімба, того, ашанті, сенудго, нгамбайє*) розгортається сюжет про те, як в обмін на негайну винагороду хитрун укладає договір, що ставить його життя у залежність від милості кредитора. Коли підходить строк, він має знайти вихід з положення. Тоді від обдурює кредитора, примушуючи дати відступного, або знищує його чи когось третього.

Ось приклад такої казки. Смерть дарує бика тому, хто зголоситься <за> рік стати її поживою. Лише божевільний Заєць настільки позбавлений розсудливості, що приймає ці умови. Він розкошує із своєю родиною, але обачливо залишає висіти ребра бика на сусідніх деревах. Від вітру на велику радість Гієни ті падають на землю, як стиглі плоди. Наївшись, Гієна виставляє претензії на землю, де росте «чудесне» дерево. Трішки поламавшись, Заєць погоджується віддати землю. Смерть приходить, виставляє претензії Гієні та пожирає її.

К. Бремон зауважує, що, на перший погляд, ніщо тут не нагадує «Бика-тайника», одначе у версії казки *хауса* легко побачити трансформації знайомих мотивів. Кобра пропонує бика тому, хто гостинно прийме її у своєму череві. На це погоджується лише Павук, котрий вбиває бика та бенкетує разом із сім'єю. Коли Кобра вимагає дотримання умов, Павук хоче втекти, але, викритий Туканом, змушений її проковтнути. Для того, щоб позбавитися Кобри всередині себе, Павук переодягається жінкою легкої поведінки, сходиться із сином вождя та змащує медом собі та цьому синові anus'и, внаслідок чого Кобра, спокусившись на солодке, переповзає з одного тіла в інше. Помінявши одяг, Павук під виглядом лікаря повертається, щоб вилікувати сина вождя. Він знов маже anus хлопця та отвір бурдюка, приставляючи їх один до одного. Кобра переповзає у бурдюк, Павук наказує міцно його зав'язати та забити змію насмерть. Вдячний вождь дарує Павукові коней та худобу. Павук відмовляється від коней, але уводить скотину.

Тяжіння даного типу казок до «Бика-тайника» виявляється у наступному: 1) Ситуації «Небезпека для Зайця, що знаходиться всередині бика» відповідає інвертована ситуація «Небезпека для Павука від Кобри, що знаходиться всередині нього». В обох випадках порятунок полягає у тому, щоб відділити вміст від того, що вміщує; 2) Зайцю загрожує небезпека через ненажерливість Гієни, коли вони обидва сидять всередині бика. Павуку загрожує Кобра, що сидить всередині нього та пожирає його. Помста у будь-якому випадку полягає у тім, щоб перетворити схованку-притулок на в'язницю і там вбити винуватця; 3) І Заєць, і Павук у фіналі постають як лікарі, і ці хитруни, винуватці недуги, що знають її справжню причину, одним ходом карають свого кривдника і водночас алібітуються та навіть отримують винагороду.

На думку К. Бремона, кредитор, що приссався до своєї здобичі, як п'явка, є досить тривіальним образом, а ситуація, де той, хто їсть, знаходиться поза тим, кого він їсть, є звичайною. Секрет же впливу «Бика-тайника» полягає у тому, що в цій казці той, хто їсть, подібно до глиста, знаходиться всередині того, кого він пожирає. Цей оригінальний мотив може бути сформульовано таким чином: «Герой ковтається своєю жертвою, щоб знайти в ній їжу та захист».

І тут К. Бремон робить дещо неочікувані для структурного фольклориста-семіотика висновки, які близькі до фрейдистських. Він наполегливо стверджує, що вищезгадана формула ґрунтується на прагненні повернутися до ембріонального стану, підтвердженням чого є те, що казка не засуджує подібну регресію. Коли відкривач джерела харчування знаходить спосіб відновлення первинних умов годування, у той час як інші гинуть від голоду, то він демонструє свою зрілість, помірно користуючись привілеями дитини. Схожість такого способу живлення, коли той, хто годується, перебуває всередині того, ким він годується, із ситуацією перебування дитини у лоні матері, знаходить прояв у 1) м'ясному режимі їжі, що можна порівняти із зв'язком матері з ембріоном; 2) розташуванню всередині утроби; 3) збереженні життя того, хто годує, що робить цю ситуацію довготривалою.

Для дальшого обґрунтування своєї здогадки К. Бремон наводить ще декілька прикладів з африканських казок. В одній з них Павука, коли він перетворюється на кинутого напризволяще немовля, підбирає та вигодовує рисом у власному череві його дружина. Врешті, Павук так роз'ївся, що розірвав живіт-притулок. В іншій казці хитрун підбурив тварин з'їсти власних матерів, хоча свою мати він рятує від смерті і вона його тишком постійно годує, хоча тепер всі інші чахнуть від голоду, оскільки їм вже нема чого їсти.

У першій казці дорослий, відчуваючи себе немовлятком, експериментує з приводу повернення до материнського лона, у другій казці дорослий, усвідомивши цей свій статус, експериментує, щоб вийшло, якби він з'їв власну матір. У казці «Бик-тайник» дорослий із притаманним йому апетитом, уявивши себе ембріоном, доводить експеримент до крайньої точки. Закінчує свій розгляд африканських казок цього типу К. Бремон сентенцією про те, що в них міститься банальний, але повчальний урок – матір'ю, або, ширше, будь-яким постійним, але обмеженим запасом слід користуватися із почуттям міри. Ця африканська казка, за думкою дослідника, має пряму аналогію з нашою «Куркою, що несе золоті яйця».

У зв'язку із наведеним викладом етапів розгортання варіантів даного типу казок так, як їх бачить К. Бремон, постає питання, наскільки важливими є деякі з тих епізодів, що він їх виділив, якщо врахувати численні синкопи та «нульові» прогалини у структурі тієї чи іншої казки при паралельному запису елементів їх структури і чи не можлива заміна одного з етапів іншим або трансформація його змісту таким чином, що це ніяк не вплине на логічний розвой казкового дискурсу? Не менш важливим є питання про те, наскільки постраждало б смислове ядро казки за умов елімінації тих її складових, яким

немає ізоморфних відповідностей або ж котрі взагалі відсутні в однотипних казках? Ще одне питання полягає у тому, наскільки прецизним та коректним є виклад етапів розгортання казки у одному випадку із врахуванням симультантності подій, а в іншому – із розведенням їх у часі?

Думається, що знаходження дерева в одному з варіантів казки цілком можливе і без попереднього змагання двох героїв, а випробування, що їх витримує позитивний герой, після чого дерево відкриває йому доступ до дорогоцінностей, могло б відбуватися і без діалогу з ним. На одному з етапів казки негативний герой повертається ні з чим, але цьому етапові в інших казках відповідає нульова репрезентація. Одначе відсутність (нестача) добра у будь-якому вигляді апріорно припускається в ініціальній формулі усіх казок, що, власно, й ініціює дію як позитивних, так і негативних персонажів.

Наступні епізоди про заздрість дружини негативного героя та оманливе прохання, про хитрість із зубним болем та прискоренням світання є суцільно допоміжними, <оскільки своєю таємницею герой міг би і сам добровільно поділитися, надавши іншим повну інформацію про джерело свого харчового щастя, як це сказано в казці-типі про Зайця, а дістатися цього джерела, в принципі, можна було і вночі, не дожидаючись ранку.>

Етапу, коли обидва герої з казки про бика попадають у халепу, немає відповідностей в інших казках, одначе логіка подій не виключає такої можливості. Позитивний герой з казки про дерево теж міг би згодом спробувати кинути все дерево собі за спину, а той же герой з казки про печеру ніяк не застрахований від раптової амнезії. Порятунок позитивного героя, що доніс на свого, хай і поганого, товариша, міг здійснитися і в інший спосіб, без такого вкрай некрасивого вчинку. Нарешті, *мортальний* фінал негативного героя у всіх казках імпліцитно містить у собі ідею про *вітально-іммортальне* завершення перипетій у житті позитивного героя, але К. Бремон про це згадує лише побіжно, як здатність героя вибратися з пастки, або у контексті реабілітації брехливого героя.

Можливо подібні аргументи не для кожного читача виглядають достатньо переконливими, особливо це стосується тих, чиє знання зазнає впливу з боку ідолів авторитетів. Проте мої аргументи щодо другорядності деяких етапів розгортання казок та помилковості їх неодмінної фіксації у якості чинників, котрі визначають структуру казкового дискурсу, спираються на наступну концептуальну думку. Витоки однотиповості казок, як таких, що мають текстуальні збіги чи аналогічні епізоди, так і досить на перший погляд між собою відмінних, сходять до їх глибинного універсально-світоглядного підґрунтя, що втілюється у загальнокультурні універсальні інваріанти, тобто, у відповідні *категорії граничних підстав* та *коди*, котрі органічно вишукуються у певну послідовність у межах базисної формули «*життя – смерть – безсмертя*».

Звернення до смислового ядра казки-типу та казок, що з нею порівнювались, показує їхню інваріантність як раз у зазначеному універсально-культурному аспекті. У канонічній казці-типі 1) *бамбара* Заєць знаходить собі поживу у череві бика. Гієна теж причастилася до цього виду харчування, одначе через порушення заборони вона гине, тоді як Заєць рятується. 2) Казку *темне*, де фігурують Жабка та Павук, відрізняє те, що шахрай Павук не тільки не гине, але й отримує винагороду. 3) Аналогічний приклад дає казка *нгамбайє*, у якій Павук, через якого гине тварина-джерело їжі, хоча і лякається Смерті, що нібито прийшла за ним, але врешті теж рятується. 4) Казка *туарегів,* де Шакал, забравшись у Слона, розповідає, як негативний герой теж спочатку рятується, одначе на нього чекають нові випробування і лише через його кмітливість замість нього гине Гієна.

Отже, основний тип казки – це такий тип, де головний герой, зазнавши страшної загрози своєму життю, вдало рятується, у той час як негативний герой гине. У другій казці головний герой Жабка уходить у тінь, а всі ознаки розгортання базисної універсально-

культурної формули аплікуються до негативного героя, який теж щасливо уникає смерті. Порятунок негативного персонажу у даному випадку здійснюється за прямою аналогією із порятунком позитивного героя, включно із отриманням ним кінцевої винагороди. Персоніфікована смерть фігурує у третій казці, і її герой також знаходить спосіб врятуватися від неї, одначе втрачає винагороду. Нарешті, четверта казка показує певний синтез казки-типу з наступним версіями, коли негативний герой має загинути, одначе смерть тут спіткала стороннього персонажа. Порятунок негативного героя здійснено тут за рахунок оманливого перекладання провини на іншого.

Власно кажучи, всі інші наративні, диспозиційні або композиційні елементи цих казок тому і можна вважати другорядними, що їх усунення ніяк не впливає на казкове смислове ядро. Хіба важливо, як врятувався герой? Головне, що він дійсно врятувався. Казки «Дерево-скарбниця» та «Печера Алі-Баби» нібито елімінують цей важливий мотив. Проте доля невдах, яких або придавило дерево, або вбили розбійники, є негативно-дзеркальним варіантом долі головних героїв, і типологічна єдність цих казок у порівнянні з усіма попередніми полягає як раз у тому, що в них порятунок позитивного героя приховано за загибеллю героя негативного. Якщо говорити про типологічне співвідношення казки про дерево та печеру із казкою-типом, то в перших двох на авансцену висунуто не порятунок шахрая, як в африканських версіях, а його смерть. Зважаючи на розглянуті можливі напрямки розвитку мотивів казки-типу, цілком прийнятним буде твердження про те, що у казках про дерево та печеру розвиток отримала друга частина казки-типу, тобто мотив загибелі негативного персонажу.

Безперечно, такі висновки надалі мають бути детально обґрунтовані, але моєю метою у даному випадку була експлікація універсально-культурного підмурку казкового дискурсу як в тих прикладах, що їх наводив К. Бремон, так і в його власних дослідницьких засадах. У будь-якому випадку встановлення типологічних паралелей на підставі виявлення інваріантних КГП-структур культурних текстів має не менше прав на існування, ніж підсумкове узагальнення К. Бремона про те, що всі розглянуті ним казки містять банальний, але повчальний урок.

Зауважу, що аналогіями з «Куркою, що несе золоті яйця» ця нібито встановлена типологічна загальносмислова ідентичність не обмежується. Саме таку або подібну реверсовану ідею закладено і у казку про рибаря та золоту рибку, і в казку про чарівний млин, що без міри меле сіль і ще в тисячі подібних казок, і тому тут є над чим подумати. Порівняння двох героїв, де один вдало виходить із скрутного становища та рятується, а другий через свої вади гине, відконтрастовуючи ідею ствердження життя у попередньому випадку, має […] явні типологічні аналогії і в казках про безвинно гнаних, зокрема, про мачуху та пасербицю, де мачушина дочка має функції, аналогічні з функціями необачливого негативного персонажу з казок типу «Бик-тайник».

Запропонований К. Бремоном підхід має ще один вектор поширеного застосування, який проявляється у тому, що його можна легко екстраполювати на будь-які інші казки, де йдеться про замкнений простір, в якому перебувають або до якого прагнуть потрапити казкові персонажі.

Зокрема, досить розповсюдженою є казка про хатку, яку будує або знаходить якась одна тварина, після чого до неї просяться інші звірі. Врешті-решт маленька хатинка руйнується занадто великою для неї твариною. До казок такого типу відноситься і казка, що була предметом аналізу у Т. С. Троїцької. На початку своєї статті вона нагадує думку Вяч. Вс. Іванова та В. М. Топорова щодо продуктивності та універсальності уявлень про інваріант, який зберігається в умовах всіх перетворень даного типу. Ця вкрай плідна та дуже показова щодо сутності моїх пошуків ідея [...] знайшла, як вважає авторка, достатньо широке застосування у дослідженнях з фольклорних жанрів.

Як стало видно з попереднього викладу, під інваріантом казки ця авторка розуміє певні сталі її елементи, при цьому будь-яке відхилення від них розцінюється нею як відступ від інваріанту. Це дещо іншій підхід до проблеми інваріанту казки, ніж можна було сподіватися. Разом з цим в аналізі Т. С. Троїцької та у наведених нею матеріалах на поверхню виходять ясні універсально-культурні моменти як самого тексту казки, так і її інтерпретації. Розглянемо їх докладніше.

Будова «Теремка», що містить всі ознаки кумулятивної казки, має рамкові форми, її початок та кінець чітко визначені. Причому сама дослідниця вказує на ту обставину, що начало казки пов'язане або «із створенням (*народженням*) теремка», або із попаданням цього «культурного» та «людського» предмета у розпорядження його мешканців. Середня частина, де мовиться про перебування тварин у «хатці» описується дослідницею просто як їхнє «*життя*». Фінальна частина казки збігається із загибеллю теремка та деяких його мешканців. *Наростання загрози життю* мешканців та самій хатці відбувається поступово, мірою збільшення розмірів тварини, що хоче до нього потрапити, і цей найбільший за розмірами персонаж стає руйнівником теремка. Ним є ведмідь, що знаходиться не всередині, а ззовні теремка, він сідає на нього та розчавлює хатку, нерідко – разом з деякими її мешканцями, що не встигають звідти вибігти. Тобто, конкретні форми припинення існування хатки у казці не регламентуються, але, як правило, руйнування викликане зовнішніми силами, ведмедем, який через свої невідповідні розміри не зміг увійти всередину та розчавив будиночок.

Таким чином, *генетивна* категорія на ініціальній та *мортальна* – на фінальній стадії казки становлять собою <початкову та кінцеву> межі *вітальності*, життя, яким живуть собі мешканці «теремка». Оскільки казка закінчується руйнацією «хатки», то загальну культурно-універсальну формулу тут репрезентовано в «обірваному» вигляді. Слід зауважити, що окремі варіанти казки розповідають про порятунок всіх або частини тварин, що вводить до тексту, хоча і в обмеженому вигляді, всю базисну формулу «*життя – загроза життю – порятунок*».

Коли у статті Т. С. Троїцької йдеться про те, що простір теремка постає або як активно-гостинний (тих, хто приходить, запрошують увійти в теремок), чи як дружньо-поступливий (коли ті, хто приходять, просяться зайти, їх охоче пускають), або як нейтральний, то такі ознаки простору хатки можна визначити як кодовані *табуйованим агресивним* кодом. *Культивований агресивний* код можна побачити у функціях тварини-руйнівника, причому якщо в <якійсь> версії казки притаманна ведмедю агресивність відсутня, то це розцінюється Т. С. Троїцькою як відхід від інваріанту цієї казки.

Літературні версії «Теремка», на відміну від фольклорних, пояснюють, чому саме тварини прагнуть попасти у хатку – вони хочуть наїстися або здобути собі харчів. Отже, хоча і не у народному варіанті, *аліментарне* кодування мети та поведінки персонажів, що саме через голод прагнуть залізти всередину, стають ясними. Можливо, цей харчовий мотив колись був присутнім і у фольклорних версіях казки, одначе легкість, з якою казка сприймає цю зовнішню щодо неї мотивацію, свідчить про те, що прагнення попасти всередину «теремка» тематично відповідає прагненню зголоднілої казкової тварини попасти у тварину-годувальницю.

Одначе особливо показовими в цьому плані є деякі назви даної казки. Серед цих перелічених дослідницею назв, таких звичайних, як, скажімо, просто «Хатка» чи «Теремок», або більш конкретизованих варіантах «Терем Мухи» чи «Терем Мишки», зустрічається і назва «Череп-терем». При врахуванні тієї обставини, що за хатку сходить не тільки глечик, корчага або рукавиця, але й кістяк коня або конячий череп, легко угледіти загальну *мортальну* спрямованість сутності цього казкового «приміщення».

Більш за це, така теріоморфна природа хатинки прозоро натякає на те, що нею міг бути і кінь (бик) або інша тварина. Тоді всі пересування звірів всередину цього простору можна розглядати як входження всередину тварину, через що паралель з «Биком-тайником» стає вкрай прозорою.

Далі, мультипликовані в цій казці герої при зверненні уваги на їхні функції та ролі в цілому поділяються на тих, хто вдало увійшов усередину затишного та безпечного притулку, і тих, хто його зруйнував. Відмінності результату визначаються розмірами тварин, що просяться у хатку. Тому в «Теремку» є певна смислова невідповідність, коли ведмідь руйнує притулок не зсередини, а ззовні. Логічніше виглядала б така ситуація, коли через свої розміри він, увійшовши всередину, розірвав би хатку, рукавицю чи тварину. Руйнація теремка зовнішнім чином виглядає аж ніяк не вмотивованою і тому постає радше як прояв пізніших нашарувань та змін.

Інакше кажучи, виявляється ще одна паралель між казкою «Теремок» («Рукавичка») та «Биком-тайником», а саме – у збігу руйнації негативним героєм джерела харчування та безпеки. Зауважу, що в одній з казок, проаналізованих К. Бремоном, Павук у жіночому череві так роз'ївся, що через свій збільшений розмір розірвав живіт-притулок. Відомі паралелі між материнським лоном та образом […] хати дозволяють припустити прояв ремінісценцій ембріональної регресії у казці «Теремок», де всі звірята змогли повернутися у спокій замкненого захищеного простору, а один з них – ні.

Література

1. **Бремон К.** Бык-тайник. (Трансформация одной африканской сказки) // **Зарубежные** исследования по семиотике фольклора – М.: Наука, 1985 – сс. 145-166.
2. **Троицкая Т. С.** Сказка «Теремок»: логика инварианта и пределы варьирования // **Виртуальные** мастерские Московского общественного Фонда http://www.ruthenia.ru/folklore/index.htm.

TALE THE WOODEN HOUSE AS A DEGRADED VERSION OF THE EMBRYO-REGRESSIVE FAIRY TALE *LE BOEUF CLANDESTINE* (*BULL-SECRET BOX OF FOOD*)

The essence of the motives of some, already obscure fairy tales, can be understood on the basis of inventing their sources. Such a strange tale, some researchers consider the fairy tale «The Wooden House». The work of Claude Bremon, in which he analyses African tales of the «Bull-Secret Box of Food», can help to solve this question. These tales tell how hungry animals go inside a large animal (bull, cow, elephant, etc.) and eat it. The food source is stable if the animals comply with certain conditions. If an animal does not fulfil these conditions, it dies, and the food source dies as well. The animal that did not eat the heart survives. Claude Bremont sees in these tales Freud's idea of the desire to return to the womb, where there is a lot of food and nothing threatens life. In terms of the concept of universal culture, these tales tell of the rescue of animals at risk of starvation (alimentary worldview code, category of life). The secondary tale, «The Wooden House», weakens the alimentary motive. But the chain of «life and the threat of life» remains in it. It is just a matter of staying in a sheltered enclosed space (life category). In the finale, the lodge is destroyed by an animal that does not fit inside. In this case, some animals are saved, ran away in different directions. Thanks to this, the immortality category is introduced into the text of the fairy tale. Thus, the structure of the fairy tale «The Wooden House» may be explained by the structure of the tale «Bull-Secret Box of Food». These two tales share the ideas of embryonic regression (original and degraded) and have a common formula for saving from death.

Keywords: *text structure, semiotics of discourse, folklore, fairy tales, typology of fairy tales, reconstruction of fairy tale invariants, categories of boundary grounds, structuralism, Claude Bremon.*

References

1. **Bremon K.** (1985) *Byik-taynik* (*Transformatsiya odnoy afrikanskoy skazki*) [*Tale 'A Bull-secret box of food'* (*Transformation of one African tale*)] // **Zarubezhnyie** issledovaniya po semiotike folklora – Nauka, M. – pp. 145-166.
2. **Troitskaya T.S**. (1990) *Skazka «Teremok»: logika invarianta i predelyi varirovaniya* [*Tale 'The wooden house': the logic of the invariant and the limits of variation*] // **Virtualnyie** masterskie Moskovskogo obschestvennogo Fonda http://www.ruthenia.ru/folklore/index.htm.

«ТЕРЕМОК» КАК ДЕГРАДИРОВАВШИЙ ВАРИАНТ ЭМБРИОНАЛЬНО-РЕГРЕССИВНОЙ СКАЗКИ ТИПА «БЫК-ТАЙНИК»

Сущность мотивов некоторых, уже неясных сказок, можно понять на основании анализа их источников. Такой непонятной сказкой некоторые исследователи считают сказку «Теремок». В частности, неизвестно, почему именно животные неудержимо хотят попасть в домик (рукавичку). Не ясен также «оборванный» финал этой сказки, где все заканчивается разрушением теремка слишком большим для него персонажем. Помочь в решении этого вопроса может работа Клода Бремона, в которой он анализирует африканские сказки типа «Бык-тайник». Суть их заключается в нахождении проголодавшимися зверушками в качестве бесконечного источника питания крупного животного (быка, вола, коровы, слона и т.д.), которого можно поедать изнутри, но не затрагивая при этом жизненно важных органов. Одно из животных нарушает табу, и кормилец умирает. За это виновник его гибели карается смертью, а тот, кто питался им умеренно, выживает. К. Бремон также сравнивает мотивы и сюжетные схемы сказок типа «Бык-тайник» с близкими к ней сказками и делает вывод, что в целом между ними прослеживается содержательное совпадение, заключающееся в наличии инварианта «Герой проглатывается своей жертвой, чтобы найти в ней пищу и защиту», что в трансформированных сказках типа «Али-Бабы» целиком вырождается, когда вместо утробы уже фигурирует пещера, а награждение в виде пиши заменяется наградой сокровищами. Этот инвариант объясняется им в духе Фрейда как желание вернуться в материнское лоно, в котором не надо беспокоиться о еде и которое защищает от всех опасностей. Особенно показательным в этом плане является параллельное название данной сказки – «Череп-терем», что явно указывает на то, что «домиком-теремком» мог быть бык или другое животное. Тогда все передвижения зверей внутрь пространства этого теремка можно рассматривать как вхождение внутрь животного, из-за чего параллель с «Быком-тайником» становится очевидной. Иными словами, первоначальным смыслом сказки о теремке был рассказ о возвращении в материнское лоно. Поэтому эмбриональную регрессию, но уже в деградированном виде, следует рассматривать как структурный фундамент и этой сказки. Универсально-культурная структура сказки-основы, «Быка-тайника», заключается в рассказе о выживании страдающих от голода героев благодаря обеспечению питанием (алиментарный код), о возникновении опасности для жизни героев вследствие умирание постоянного источника пищи (мортальность) с последующей гибелью отрицательного героя в наказание за преступление (агрессивная мортальность) и спасением положительного героя (иммортальность), что разворачивается на фоне табуированного генетива (возврат после рождения в материнскую утробу). Производная сказка, «Теремок», ослабляет алиментарный мотив, речь идет уже просто о пребывании в защищенном замкнутом пространстве (витальная категория), постепенное нарастание смертельной угрозы вследствие последовательного подселения новых жильцов, наконец, об уничтожении убежища извне одним из персонажей и о гибели его жителей, не успевших оттуда выбежать (мортальная категория). Поскольку сказка заканчивается разрушением «домика», то общая культурно-универсальная формула здесь представлены в «оборванной» виде. Следует заметить, что отдельные варианты сказки рассказывают о спасении всех или части животных, и это вводит в текст, хотя и в ограниченном виде, всю базовую формулу «жизнь – угроза жизни – спасение». Так, например, в английском варианте сказки звери не раздавливаются севшим на теремок медведем, а разбегаются в разные стороны. Подытоживая, отметим, что в статье дана экспликация универсально-культурного фундамента сказочного дискурса как в тех примерах, которые приводил К.Бремон, так и в его собственных исследовательских средствах анализа. В любом случае установления типологических параллелей на основании выявления инвариантных КГП-структур культурных текстов имеет не меньше прав на существование, чем итоговое обобщение К. Бремона о том, что все рассмотренные им сказки содержат банальный, но поучительный урок о том, что матерью, или, шире, любым постоянным, но ограниченным запасом следует пользоваться в меру.

***Ключевые слова**: структура текста, семиотика дискурса, фольклор, сказки, типология сказок, реконструкция сказочных инвариантов, категории предельных оснований, структурализм, Клод Бремон.*

АДОНІС ТА КУПАЛА:
УНІВЕРСАЛЬНО-КУЛЬТУРНА СТРУКТУРНА ТИПОЛОГІЯ

УДК 391; 398.3
***Доповідь*: У складі читання спецкурсу «Універсальні виміри культури» (56 годин) на філософському факультеті Одеського національного університету ім. І. І. Мечникова та читання курсів «Історія та теорія світової та вітчизняної культури» і «Культурологія» (247 годин) в Одеському національному економічному університеті 1987-2007 роки з розробкою питань за темою до курсового іспиту (тестування).**
***Публікація*: Δόξα/Докса: зб. наукових праць з філософії та філології – Вип. 4 – Грецький спадок і сучасність – Од. нац. ун-т ім. І. І. Мечникова. Одеська гуманітарна традиція – Одеса, 2003 – 392 с. – сс. 290-306.**

Свято Адоній складалося з двох частин. У першій мало місце оплакування та похорон загиблого від вепра Адоніса, котрий відтяв йому статевий орган, а у другій відбувалось його відродження, яке супроводжувалось радістю жінок, котрі віддавались оргіям на знак відновлення продуктивної спроможності божества. Аналогічний за своєю структурою обряд Купали існував і в українців. Їхня типологічна тотожність проявлялася у тому, що у них обох були присутні мотиви помирання через знищення (культивований агресивний код) та воскресіння божества (базова світоглядна формула «життя – помирання – оживлення»), його фалічність та оскоплення (табуйований еротичний код), зв'язок з ідеєю плодючості в рослинному коді (забезпечення врожаю, культивований аліментарний код), гіпереротизм та ритуальний шлюб як кумівство (культивований еротичний код).
Ключові слова: *обряди весняно-літнього циклу, Адоніс, Купала, життя – смерть- воскресіння (філос.), побратимство, символічний шлюб (кумування та кумівство).*

Одним із шляхів встановлення спорідненості культур Греції та України є доведення універсально-культурної ізоморфності структур їхніх <культурних> текстів як трансформованих варіацій індоєвропейської архаїки. <*Метою* статті є експлікація> тотожних елементів у культурах двох народів, що буде здійснено через <універсально-культурний> аналіз ритуальних складових дуже давніх свят Адоніса та Купали <як конкретної <пошукової> *задачі*.> Ці свята багато разів ставали предметом дослідницької уваги (див. список літератури), але тут вони будуть аналізуватися з метою виявлення спільних для них обох глибинних інваріантів, якими постають універсалії культури. Універсаліями культури виступають категорії граничних підстав (КГП), а саме: народження (*генетив*), життя (*вітальність*), смерть (*мортальність*) та безсмертя (*іммортальність*), що пов'язані між собою у базисну світоглядну формулу «*Ствердження життя, подолання смерті, прагнення безсмертя*».

Онтологічним витоком світоглядних форм прояву даних універсалій є притаманне всім живим істотам прагнення до збереження та відтворення життя через одержання із зовнішнього світу поживних речовин та енергії, відтворення роду, захист від загрози ззовні або власну загрозливу поведінку та, нарешті, через передачу нащадкам придбаного досвіду. Основні природні функції, спрямовані на підтримку життя через харчову й репродуктивну функції, функцію нападу та захисту від загрози нападу, а також через функцію передачі знань, у культурі соціалізуються та набувають значення глибинних чинників структурування світоглядної свідомості, стаючи відповідно *аліментарним*, *еротичним*, *агресивним* та *інформаційним кодами* культури.

Перетворення природних проявів глибинних потягів усього живого на специфічно людські функції реалізується у різних формах і залежить від рівня відношення «людина – світ». Основними з них є *предметно-практичний, ритуально-обрядовий, практично-духовний та духовно-теоретичний* рівні світовідношення. Базисні вітальні функції у культурі зазнають перетворень у вигляді їхньої *культивації, трансформації, каналізування та табуювання*. Необхідними методологічним зауваженнями є також констатація наявності *контамінації* КГП та світоглядних кодів,

наприклад, генетивно-вітальних, мортально-іммортальних комбінацій КГП, або аліментарно-агресивних, агресивно-еротичних, агресивно-інформаційних чи еротично-інформаційних комбінацій кодів. Важливо також ураховувати, що існують *сильні* та *слабі* форми КГП та кодів. Саме цей методологічний інструментарій [9, с. 6-15] буде використано для досягнення поставленої тут дослідницької задачі.

Вважається, що обряд Адоній прийшов до Греції з азійських Біблоса та Антиохії. Відповідний йому міф описує народження Адоніса від дерева мирри, на якого боги перетворили його одночасно мати та сестру Смірну (Мірру) за те, що вона, за намовою Афродіти, пристрасно покохала свого ні в чому не обізнаного батька, ассирійського царя Тіанта (або, відповідно, кіпрського володаря Кініра). У прекрасного юнака закохалась Афродіта, але Адоніс загинув від вепра. Після цього вона розшукала та оживила його [13, с. 23].

Важливою частиною обряду було використання «садочків Адоніса» (*епітафій*) з рослин, котрі проростали саме на <ці> свята. Жінки, які брали участь в обрядодії, «розшукували» загиблого Адоніса, лементували над його зображеннями та причитали «адоніазми». Після кидання у воду цих зображень та «садочків» печальна частина обряду закінчувалася і всі радісно скрикували, що Адоніс живий та здійнявся на небо, потім з ентузіазмом віддавались ритуальному зляганню [4, с. 290]. Свято Адоній складалося, таким чином, з двох частин. У першій відбувалося оплакування та похорон Адоніса, а потім святкувалось його відродження, яке супроводжувалось зняттям сексуальних табу.

Типологічно тотожний за своєю структурою обряд з днедавніх часів існував і у нас. За описом О. Веселовського, з літніми Адоніями співвідноситься купальський обряд, який пізніше отримав назву свята Івана Купала. З позицій натуралістичної школи він відзначається підкресленою увагою до продуктивних сил природи у період їхнього кульмінаційного розквіту. Рутинний етнографічний опис свята говорить, що у ніч з 23-го на 24 червня до обрядового дійства залучаються щедрі дари літа, буйні трави, зілля, квітучі дерева. Дівчата водять хороводи довкола купальського деревця (якого пізніше, як і купальське опудало, півня або череп коня, спалюють), сплітають вінки та пускають їх по течії ріки, а вночі, <розпаливши> багаття, стрибають оголеними <понад ним> разом із парубками. З прибережної гори вниз до заринку <(широкий плаский берег річки)> пускають палаючі колеса. Цієї ночі знімаються звичайні сексуальні норми та дозволяються <позашлюбні> […] статеві стосунки, вживається особлива ритуальна їжа.

Вважається, що в основі цих свят лежав культ вогню та води. Вогонь у цьому випадку символізував життєдайну силу Сонця, яке досягало зеніту, а вода – життєдайну вологу [10, с. 89]. При цьому використовувалось опудало з явними чоловічими статевими ознаками, яке або спалювалось, або топилось, а також розкішні квіти та віти.

На це свято в Україні, як це робили жінки й у Давній Греції, дівчини оплакували померле божество, жалкуючи, що вони своєчасно з ним не покохалися. Ремствуючи над «Кострубонькою», вони співали: «А що ж бо я наробила, / Що Коструба не злюбила! / Прийди, прийди, Кострубочку, / Стану я з тобою до шлюбочку, / А у неділю, у неділечку, / При ранньому сніданочку». Далі йде череда питань та відповідей: «Чи не бачили мого Кострубоньки?» – «Лежить на полі слабий, помирає»; везуть на цвинтар; вже поховали». Отримавши таку відповідь, дівчина раптом радіє, сплескує у долоні, тупотить ногами, а хоровод весело співає: «Хвалю Тебе, Христе царю / Що мій миленький на цвинтарі! / Ніженьками притоптала, / Рученьками приплескала. / А тепер, мій Кострубонько, / Не лай, не лай моєї мами, / Ти у глибокій уже ямі» (Запис Чубинського) [5, с. 231].

Отже, давньогрецькі Адонії та українські купальські свята споріднює наявність у них ідентичних структурних інваріантів. Виокремлення вказаних інваріантів робить універсально- культурний зміст цих свят вкрай прозорим і чітко сполученим з ідеєю

кульмінаційного розквіту репродуктивних сил природи та людини ([…] в межах *еротично* кодованого *генетиву*). Окрім того, між цими двома обрядами існує суттєва типологічна тотожність, котра визначається наявністю декількох інваріантних мотивів. Це мотиви помирання та воскресіння божества, його фалічність та оскоплення, зв'язок з ідеєю плодючості в рослинному шифрі, гіпереротизм та ритуальна кревність, кумівство. Щодо останнього докладніше буде сказано згодом.

Українська народна культура завдяки певній консервативності зберегла старовинні обряди майже у незміненому вигляді ледь не до наших днів, коли відбувся їхній науковий запис. Водночас треба зважати на зміни і трансформації архаїчної обрядовості європейських народів, в тому числі й обряду Адоніса і Купали, під впливом прийняття християнства та розбудови церковних інституцій.

О. Веселовський [4], простеживши витоки купальської обрядовості та пов'язавши їх з архаїчними обрядами та міфами про божество, що помирало та воскресало, приходить до висновку, що до домінуючої в Адоніях поховальної теми пізніше у вигляді храмової проституції додалася еротична тема, що обумовило введення до складу обряду жіночого персонажу. Внаслідок цього утворилася міфолого-обрядові чоловічо-жіночі пари (в українському варіанті це Георгій та Марена, Іван та Мар'я, Іоанн та його мила тощо). Може здаватися, що, якщо Адонії передбачали «сексуальне служіння» жінок, то спадкоємний до них купальський обряд спочатку теж передбачав невпорядковані статеві зв'язки парубків та дівчат, але під впливом виниклої пізніше парної чоловічо-жіночої структури ритуалу визначив їх обрядове парування.

Проте, як до цього можна дійти з огляду на підтексти інших випадків ритуальної храмової проституції, «гетеризм» жінок в Адоніях від самого їх початку мовчазно припускав, що безладне, на перший погляд, злягання жінок з будь-ким є нічим іншим, як втіленням символічного поєднання з божеством. Вочевидь, кожна жінка мала «грати» роль богині, а кожний «перестрічний» – роль божества, <стаючи тим самим визнаною сакральною> парою. Закріплення цих умовно впорядкованих парних стосунків знайшло прояв в інституті кумівства, яке, спочатку бувши цілком прив'язаним до календарної обрядовості Іванового дня, пересунулося на весільні обряди, де кумами стають «дружки», а ще пізніше – на хрестини, де кумами становляться хрещені мати та батько.

Під впливом християнства відбулася беззастережна елімінація з християнізованих календарних, весільних та соціально-ініціальних обрядів колишньої сексуальної свободи чоловіків та жінок, що набули кумівського статусу. Суворість цих приписів була настільки сильною, що їх порушення каралось смертю. В одній сицилійській легенді розповідається про те, як кум, закоханий у свою куму, передав їй диню, у якій вона знайшла як пересторогу порослу травою, схожою на душицю, голову Св. Івана. За іншими легендами, наведеними О. Веселовським, за заборонений зв'язок куму та кума було покарано смертю, коли їх поглинуло бездонне озеро Св. Івана.

Українські повір'я також розповідають про кума та куму, що злягли, після чого їх було перетворено на качок, що плавають по озеру. Заборона статевого зв'язку між кумами була настільки сильною, що інцест батька та доньки або брата та сестри вважався меншим гріхом, ніж зв'язок між тими, хто «покумувався в ім'я Святого Івана». Але сила звичаю була такою, що і в межах християнських заборон відбулося санкціоноване каналізування сексу між кумами.

О. Веселовський наводить передання, за якими Ісус Христос, вважаючи, що покарання Св. Іваном <гріховодних> кумів є занадто суворим, дозволив йому до таких заходів вдаватися раз на рік, лишень у його, Іванів день, але саме тоді Він навіював на нього міцний сон, щоб той не міг карати порушників заборони.

Через це тих кумів, що злягали у цей день, на 24-те червня, заспокоювали: «Не бійтесь, Іван спочиває» [4, с. 293].

З факту наявності давніх календарно-аграрних обрядово-ритуальних витоків позашлюбних зв'язків кума та куми, можна зробити висновки про аналогічне санкціонування таких стосунків в обряді хрещення по відношенню до «нових батьків» хрещеника чи хрещениці. Елімінація з культурно-обрядового простору реальних батьків дитини, що хреститься, водночас передбачала легалізацію у даному просторі нових, «хрещених батьків», чим, вочевидь, і здійснювалося детабуювання та каналізування їхніх взаємних позашлюбних статевих стосунків <(а вірніше, їхніх стосунків у символічно-семіотичному шлюбі, при збереженні старої пошлюбованості у реальному житті)>.

Хоча санкціоновані народним звичаєм кумівські стосунки прямо не заохочувались, їх принаймні сприймали толерантно. У них К. Черв'як вбачає спогади про фратріальні шлюби [15, с. 53], які залишилися у народній свідомості до наших часів. Один матрос у Київському річковому порту, що приїхав працювати у велике місто з села, співав при мені ще у 1972 році таку без сумніву народну безсоромину: «Ой дай, кумо, дай, хіба тобі шкода? / А я тобі за це виорю гор**о**да!», на що та відповідала: «Щоб і чорнії брови, щоб і я... здорові, / Щоб і чуб густий, щоб і х... товстий!» <Ця пісня є й у фольклорних збірках, але вже у цензурованому запису.>

Підсумовуючи свій розгляд, О. Веселовський відмічає, що Іванівська обрядовість у своїй еволюції пройшла декілька стадій. Спочатку це було свято громади-роду, яке знаменувався прийняттям до роду та шлюбами. Саме з цього джерела йде еротизм та поховальний елемент даного обряду. Пізніше на цій побутовій підставі розвинувся міф про помираючого бога та розглянуті вище антропоморфічні пари. Ще пізніше сформувалися пісні про Івана та Мар'ю, які виражали відносини, колись цілком звичні, але тепер відкинуті. Церква, протестуючи проти язичеського гетеризму, внесла до обряду свою версію, пов'язану зі Св. Іваном. За думкою цього автора, перетворення язичеської купальської обрядовості у християнстві відбувалося не тільки шляхом пом'якшення та трансформації поганського еротизму, хоча його «законсервовані» елементи збереглися, зокрема, у тому, що церкву Івана Передтечі в Абруццо було названо «Venere».

Головна причина того, що даний обряд було достатньо органічно асимільований християнством, полягає у тому, що його визначальним моментом була співзвучна християнству міфологема божества, що помирає та воскрешається [4, с. 316]. Це свідчення дослідника ще раз вказує на те, що наявність в основі адонісийських та купальських свят базисної культурно-світоглядної формули є твердою підставою для визнання їхньої глибинної типологічно-структурної тотожності. Але це не знімає питання про те, наскільки точно ним була реконструйована еволюція обряду.

Роздуми над тим, які чинники визначили наявність у розділених у культурному просторі форм давнього обряду про бога, що помер та воскрес, однакового для обох них мотиву кумівства, привели мене до припущення, що колись до складу первинного праобряду мав входити певний успадкований його наступними відгалуженнями мотив. Що це за мотив, для мене […[стало зрозумілим з врахування особливостей міфологічного мислення з домінантною ідеєю породження та із взяттям до уваги того, що одним з найбільш розповсюджених міфів про творення є близнюкові міфи.

Отже, не буде помилкою припустити, що Адоніс та Афродіта у своїх первинних витоках мали бути міфологічними братом та сестрою, між якими виникло «нечисте» кохання. Мимохідь зазначу, що при реконструкції архаїчних міфолого-ритуальних комплексів слід враховувати відому фрагментацію та виокремлення окремих частин тематичних міфів з подальшою їх рекомбінацією у складі інших тематичних міфів та обрядів, що дозволяє одну тільки однаковість мотивів, хай вже і вирваних

із загального архаїчного контексту, відносити на користь того, що колись вони складали органічний елемент якоїсь цілісної структури.

Серед таких ремінісцентних свідчень – один із записів міфу походження Афродіти від піни, що її збив у морі статевий член Урана, відтятий Кроносом. За іншими, більш відвертими і не відредагованими пізнішими цензорами версіями, ця біла піна є фізіологічною рідиною дітородного органу. Міх. Лівшиць у цьому зв'язку зазначав, що Афродіта спочатку була не «філомейдес» («посмішколюбивою»), а «філомедес», що означає «більш реальну фізичну схильність, пов'язану із піною, що її здійняв відрізаний фалос Урана» [11, с. 399]. В архаїчному міфі з нього народилась сама Афродіта, у пізнішій версії вона просто використала його вже для реалізації функції дітонародження, покровителькою якого вона, до речі, була. Адоніс перед загибеллю також втратив свого статевого члена.

Отже, серед ідентичних мотивів, що були присутні в етіологічних міфах та Адоніях, був мотив відрізаного чоловічого члена та виникнення з нього або за допомогою нього богині. Даним мотивом кастрації божества можна пояснити той бурхливий сплеск еротизму, що супроводжував Адонії. Відомо, що Адоніс загинув від вепра, проте той вепр спочатку позбавив його статевих органів. Саме тому так горюють жінки, рвуть на собі волосся та одяг, оплакуючи цю прикру подію і саме тому вони вкрай відверто та предметно заперечують кастрацію божества, віддаючись сексуальній свободі. Вочевидь, малося на увазі, що саме силою жіночої «хоті» божество врешті-решт не гинуло остаточно, пише О. Веселовський [4, с. 290].

Отже, мотив оскоплення божества корелюється з його смертю, тоді як відновлення статевої функції – з воскресінням, що в універсально-культурному плані дає у першому випадку кодування *мортальності* табуйованим *еротизмом*, а у другому – кодування цим же, але вже культивованим кодом, *іммортальності*.

Друге зауваження стосується розмежування різних стадій розвитку образу Афродіти. Той з них, який зазвичай фігурує у переказах давньогрецьких міфів, є пом'якшеним образом архаїчної богині, що посіла своє місце серед олімпійських богів. За походженням вона є близькою або навіть тотожньою фінікійській Астарті, вавилоно-ассирійській Іштар, єгипетській Ісіді тощо [12, с. 76–77]. Всі ці богині мали безпосереднє відношення до оргіастичних культів, <оскільки> спочатку вони були богинями фізіологічної сексуальності, а Іштар ще й покровителькою проституток, гетер та гомосексуалістів [12, с. 259–260], Пізніше <вони стали> богинями кохання та шлюбу. Епізоди, де фігурують ці богині, часто типологічно тотожні епопеї Адоніса. Астарта (Астроноя) переслідувала своєю пристрастю Ешмуна, який загинув, але воскресився завдяки теплу богині, що дарує життя [12, с. 69]. Від члена мертвого Осіріса Ісіда зачала та народила Гора, який потім оживив батька, перемігши його вбивцю та брата Сета.

Одначе головна обставина, що є вкрай важливою для вирішення поставленого вище питання про походження з Адоній та Купали кумівства, полягала у тому, що ці богині мали за чоловіків своїх братів. У випадку з Осірісом та Ісідою цей факт встановлено достатньо точно, оскільки обидва вони були дітьми бога землі Геба та богині неба Нут. До речі, братовбивця Сет також мав за дружину ще одну доньку цього подружжя, Нефтіду.

В інших випадках первородна кревність богинь та їх чоловіків може бути встановлена лише побічно, за аналогією. Так, чоловіком Іштар в її іпостасі Іштар Ассирійської (Ашшурської) був Ашшур (з чого стає зрозумілою згадка про батьківство ассирійського царя в міфі про Адоніса), в свою чергу давньосемітська Астарта була дружиною Астара. Взяття до уваги, що однакові імена надавались саме близнюкам, брату та сестрі, якими, наприклад, у Давній Індії були Яма та Ямі, де брат відмовився від пропозиції сестри мати спільних дітей, а в Ірані – Йїма та Йїмак, які все ж таки мали

кровозмішний зв‘язок, завдяки якому розпочався рід людський, збіги в іменах оргіастичних богинь та їх чоловіків дозволяють припустити, що і вони були теж сестрою та братом.

Ось чому, як на мене, сувора заборона статевих стосунків між кумами з одночасним порушенням цього табу на Іванів день явно виказує давні уявлення про ритуальний інцест, якому спочатку передував мотив смерті брата, а саме злягання поставало як засіб його оживлення. Тобто, якщо в Адоніях смерть брата ще передувала статевому зв'язку з його коханкою-сестрою, то пізніше їхня загибель стала розглядатись як покарання за скоєне кровозмішення.

Ймовірно, звідси йде сплетіння еротичного та поховального мотивів даного обряду, що знаходить прояв у сербському звичаї кумуватися на другий понеділок Паски на могилах предків, цілуючись через вінки і стаючи таким чином на цілий рік побратимами (чоловіки) та дружками (жінки). Кумівство в такому випадку виглядає як встановлення обмежувальних норм щодо колишнього ритуального інцестуального зв'язку між рідними братом та сестрою. Таким чином, другим важливим висновком щодо пари Адоніс-Афродіта є твердження про те, що спочатку вони розумілись як близнюки, брат та сестра. Вочевидь, подібну пару слід шукати і в купальських святах.

Справа полегшується тим, що на близнюкові мотиви у купальських обрядах вказував ще О. Веселовський, звернувши увагу на змішування у цьому українському обряді образів Купали та Марени. На Волині та Поділлі «Купайлом», а інколи Мареною звуть дерево, на Харківщині ім'я Марени перейшло до опудала. У білорусів Дзєвкой Купалой звуть дівчину, яку голу <обгортають> гірляндами квітів, ведуть до лісу із зав'язаними очима, де вона роздає вінки подругам, що обертаються довкола неї у хороводі. За вінками вони гадають про майбутню долю. У білорусів є й чоловічий образ Купали, коли «Купальником» виступає парубок, якого всі обирають для керування ігрищами. У Болгарії у Копривштиці дівчата, пустивши водою ляльку, не тільки згадують про «любовніка та любовниці», але також пророкують майбутнього нареченого [5, с. 312].

Тобто, ми бачимо, що у купальській обрядовості головна діюча особа постає то як реальний жіночий, то як реальний чоловічій учасник обряду, то як опудало, а то і як кущ, купа віт або дерево. Все це свідчить про нестійкість пізнішого образу, що виник внаслідок злиття уявлень про колишню подружню пару брата та сестри. За О. Веселовським, античній парі Адоніса та Афродіти відповідають Купало та Марена, українські та білоруські Іван та Мар'я. В українських піснях Іван та Мар'я по-батькові звуться однаково, по Івану, з чого, як міркує О. Веселовський, стає відомо, що вони є братом та сестрою, котрі покохали один одного та «спозналися», не відаючи про свою кревність. Дізнавшись про це, вони перетворилися на однойменну квітку Іван-та-Мар'ю. Цьому мотиву є аналог у німецьких піснях, де Йоган та Маргарита через своє безнадійне кохання перетворилися на квіти, і хоча вони не вважалися братом та сестрою, на Іванів день спалювалося два опудала, «Ганс» та «Гретель».

Надалі цей вчений дає історико-етнографічне та «соціологічне» пояснення передання про Івана та Мар'ю. Він вважає, що, можливо, слід дотримуватися точного смислу цього передання <про них як про рідних брата та сестру>, а пісні про їхнє перетворення розглядати як припис про заборону шлюбів між близькими родичами та заперечення більш давніх відносин громадсько-родового шлюбу, який міг бути приуроченим до відомих дат аграрного циклу.

Але все це лише припущення, котрі вимагають додаткової аргументації. Де ж її знайти? Можливо, докази на користь моєї гіпотези можна знайти в архаїчній, законсервованій століттями української обрядовості цього циклу? Саме ця консервативність дає надію на те, що в наших текстах збереглись згадки про те,

що купальські міфологічні персонажі були братом та сестрою. Цілком ймовірно, що залишки подібних уявлень існують у народних обрядах інших європейських народів. Цю задачу краще вирішити, спираючись не тільки на українські залишкові форми старовинного обряду, а звернувшись до їх архаїчних витоків.

Реконструкція глибинного підґрунтя купальської обрядовості здійснена Вяч. Івановим та В. Топоровим у межах вивчення процесів трансформації базового інваріанта в міфологічних та фольклорних текстах. За ілюстративний матеріал ці автори обрали сукупність текстів, де йдеться про двобій Громовержця та Змія, а за вихідний пункт дослідження ними взято матеріал світових культур, завдяки якому стає можливим реконструювати гранично загальну тему, від якої історично та логічно розвинулись різноманітні варіанти первинного (основного) міфу.

Ця схема була бінарною, тобто, передбачала наявність двох начал, що уособлювалися у двох персонажах, які інколи суперечливо поєднувались в сингулярному образі. Останній варіант репрезентовано західноафриканським міфологічним героєм Фаро, що має <андрогінову> природу та з котрого, як у платонівському міфі, пізніше виникла чоловіча та жіноча пара. Ця бінарна структура, врешті-решт, визначила універсальні семантичні опозиції, що описують світоустрій та людські спільноти. В індо-іранській традиції позитивне начало, пов'язане з Сонцем, переслідує свого негативного антагоніста та карає його вбивством, розчленуванням та замиканням у землю. Найкраще ця основна схема зберіглася у балтійській та слов'янській міфології, де Громовержець переслідує супротивника зміїної породи.

Таким чином інтерпретовані міфологічні витоки купальського обряду пояснюють його структуру в *агресивно-мортальному* контексті як знаковому втіленні боротьби позитивного міфологічного героя із своїм антагоністом. Можливо, такий підхід певною мірою пояснює відмінності втілення базисної культурно-світоглядної формули, що визначалися її специфікацією в межах рослинних та номадично-скотарських стереотипів світосприйняття.

У найпростішому викладі це може виглядати як хронологічно невизначена диверсифікація формули «*життя – смерть – безсмертя*» у таких напрямках, як «*засинання – пробудження природи*», «*життя – смерть – воскресіння божества*», «*життя позитивного героя, що втілює сили життя сонця та світла, загроза йому з боку сил темряви та смерті, перемога позитивного героя*». Пізніше цей універсальний, але в залежності від соціокультурних обставин трансформований шаблон, знаходив предметне втілення в календарних обрядах, які відправлялися у різні пори року.

На цьому тлі починає вимальовуватись певний ланцюжок етапів трансформації первинного антитезування у межах базового міфо-обрядового комплексу, спочатку тісно зв'язаного з основним міфом, у вигляді протиставлень *вода-вогонь* (сімбіотичні антагоністи) – Адоніс-Афродіта та Іван-Мар'я (брат-сестра та одночасно чоловік-дружина) – Купало-Марена (кум та кума). Вочевидь, цей розвиток передбачав певну спадкоємність зазначених образів. І дійсно, антитеза двох природних стихій вогню та води простежується в купальській обрядовості, яка не обмежувалась тільки боротьбою героя та антагоніста або драмою божества, що загинуло, але воскресло.

Пізніший мотив брата й сестри у складі купальської обрядовості (Івана-та-Мар'ї), за думкою Вяч. Іванова та В. М. Топорова, треба віднести до більш ранньої бінарної пари вогню та води. Поєднання цих двох стихій відбилося навіть в етимології терміну, що позначає ці свята, коли «Купало», «Купайло» зводяться до вогняного поняття «кипіти» та водного поняття «купати», значень, що походять від індоєвропейського *kûp 'кипіти', 'пристрасно бажати', з яким споріднене латинське «cupido» – 'палке прагнення' [8, с. 29].

У сюжетних відносинах брата та сестри видно залишкові сліди їхнього (вогню та води) шлюбного двобою, що зустрічається і в обряді, і у відповідних піснях. Навіть у пізніх українських або білоруських текстах вдається виділити первинну пару, де Мар'я називає коханця безруким-безногим: «[…] Одбяри, Боже, тому ручки-ножки...».

Без ручок-ніжок ходить вогонь, що видно із загадки «Без рук, без ног, вишей дзерева ідзе» (вогонь). Вогняний смок присутній ще в одній купальській пісні, де у відсіч на його зазіхання на худобу співалося: «У моєй коровки крутиє рожкі, / Яна виколіць змії вочки». З цим мотивом безпосередньо зв'язані купальські пісні про триголових зміїв, а також пісні, де основний міф трансформувався на мотив інцестуальної спокуси сестрою брата, наслідком чого є смерть. Ведична редуплікація цього мортального наслідку *mr- або *mor-, вочевидь, має відповідності у іменах Мара-Марена-Марина та у протиставленні чоловічого та жіночого начал «Іван-Мар'я». Вяч. Іванов та В. Топоров вважають, що деградований міф та обряд плодючості, трансформований у дитячі ігри, зберіг це ім'я як «Марилька» та «Ящур» [7, с. 74–76].

Збереження уяви про вогонь як дівочого партнера можна найти і у деяких елементах весільних обрядів. За повідомленням М. Соколова [14, с. 137], на волинському Поліссі наречена демонструвала свою незайманість тим, що дорогою до церкви мала проходила крізь вогнище. Якщо вона не обпікалася, то це свідчило, що вона є дівчиною, тобто, що вогонь її не «торкався». Контакт із вогнем у наведеному вище контексті образу вогню-коханця можна розглядати як аналог майбутнього подружнього зв'язку (*еротично* кодований *генетив*), але не виключені також й інші тлумачення, де вогонь постає як межа між цим та потойбічним світами, перетин якої нареченою маркує її помирання у старому, дівочому статусі.

Зазначу, що важливими рисами архаїчного мотиву Івана та Мар'ї є кольорова символіка жовто-блакитної квітки, на яку їх було перетворено за інцест. Жовта (sunset yellow) та синя колористика ясно вказує на опозицію вогню та води, згадувану Вяч. Івановим та В. Топоровим у контексті купальської обрядовості. Адже саме вогонь та вода є тими стихіями, що стоять в смисловому центрі купальських свят (спалювання та потоплення опудала, купальські вогні, колеса, що, підпалені, котяться до річки, стрибання над багаттям біля води, пускання віночків із запаленими свічками по плину течії тощо).

Як вже говорилось, однією з можливих гіпотез, що пояснює ритуальні значення цих купальських мотивів, може бути припущенням про наявність у цих образах залишків древнього близнюкового міфу, за яким світ творився двома культурними героями протилежної статі. В такому випадку боротьба вогню та води, брата та сестри, матиме не тільки агресивне, але й творче, *генетивне* КГП-значення, а відповідна жовто-синя символіка та її стійке історичне застосування в українців є відблиском спільного індоєвропейського мотиву, що зберігся в майже призабутому етіологічному міфі та відповідній йому купальській обрядовості. Відлуння поєднання двох протилежностей можна побачити і в нашому віковічному гербі, тризубі, де існує не тільки явний натяк на *лінгама* (середня верхня частина) та *йоні* (середня нижня частина), але й певним чином символічно репрезентовані вогняна та водяна стихії через стилістичне зображення золотавої ватри на блакитному тлі та водночас власно тризубу, який однозначно атрибутується як зброя морського володаря.

Специфічним додатковим доведенням «від зворотнього» тези про те, що адонісийські та купальські персонажі були братом та сестрою є український звичай обирати хрещеними батьками саме брата та сестру. *Табуйований еротизм* у його контамінації з позитивною *вітальністю* в контексті генетиву (росту) бачиться у такому елементі західноукраїнського обряду хрещення, коли *нанашками* (хрещеними батьками) дитини для того, щоб вона краще росла, обиралися незаймані хлопець, «котрий не знає з дівками ніч» та дівчина, його сестра, «котра не знає з хлопцями ніч» [2, с. 249].

Їхній кумівський статус та підкреслена дівочість вказують на дві амбівалентні речі. Цей звичай може репрезентувати трансформовану в обряді хрещення весільну тему духовного «подружжя» (коли виникає нібито нова родина, де є хрещений батько, хрещена мати та їхня хрещена дитина). З одного боку, ця тема привносить до обряду відому вимогу до молодих «духовних батьків» бути такими ж незайманими, як і фізіологічні батьки, що в ідеалі втрачають цнотливість лише у свою першу шлюбну ніч. З іншого боку, їх незайманість має підкреслити саме не плотське значення їхнього «шлюбу в дусі», дитина від якого породжується не фізично, а духовно.

У другому варіанті інтерпретації цього звичаю вимога щодо цнотливості хрещених батьків розуміється вже як така, що антитезує «духовний шлюб» санкціонованому заохоченню фактично позашлюбних статевих зв'язків. Цей їхній статус, навпаки, знімає заборони з табуйованих за звичайних умов статевих стосунків. І тут, з одного боку, набуття братом та сестрою статусу «духовного подружжя», коли брат ставав хрещеним батьком, а сестра – хрещеною матір'ю, через що створювалась своєрідна «хрещена родина», з врахуванням апріорного припущення про неможливість статевого зв'язку <між ними>, мало гарантувати, що у цьому випадку адюльтеру на кумівському ґрунті не буде і що у цій родині відносини між чоловіком та жінкою не вийдуть за лінію, окреслену культурними нормами.

З іншого боку, та обставина, що хрещеними батьками мали бути брат та сестра, певним чином проливає світло на досить незрозумілий ремінісцентний момент близнюкового або етіологічного міфу про інцестуальний зв'язок брата та сестри. Можливо, дана обставина свідчить, що призабуті туманні спомини про логіку цього міфу, де діти перших людей могли народитися тільки від інцесту брата та сестри і самі були приречені взяти шлюб з власним братом або сестрою, все ж таки нагадують про себе і в наш історичний період, але вже у вигляді культурно нормованого, не буквального, а «духовного шлюбу» брата та сестри.

Поряд із інцестуальним мотивом загальноміфологічної етіологічної домінанти у межах втілення ідеї перемоги сил життя над силами смерті у витоках купальської та адонісийської обрядовості лежала агресивність як протилежність еротично кодованій формули життєствердження. Як це парадоксально не виглядає, у ритуальному вбивстві втілювалась концепція породження, творіння, генетиву. Достатньо згадати основний міф з його боротьбою двох антагоністів, а також більш архаїчний мотив творення світу з розчленованої першолюдини або коня. <Ритуальний мотив> творення світу через розчленування людини або коня добре відомий. Проте пізніше жертвопринесення людей могло обмежуватись лише відсіччю голови, а пізніше – оскопленням.

На підтвердження останнього припущення працює той відомий факт, що ритуальні вбивства людини (яка уособлювала бога рослинності) з метою підвищення плодючості, в древньому світі здійснювалося через відрубування голови. Своє обґрунтування цей спосіб вмертвіння мав у народних повір'ях, за якими жнива дорівнювались до відсічі голови. Античне передання про сина фрігійського царя Літюерса розповідає, як він, коли зустрічав випадкового перехожого-чужинця, давав йому досита наїстися і вів після цього на береги річки Меандр, де примушував жати разом з ним. Врешті решт він оповивав чужинця колоссям у вигляді снопа та відсікав йому голову, а тіло кидав у річку. Закінчилось це тим, що у напарники йому попався Геркулес, який серпом відсік голову самому Літюерсу.

Залишки цього звичаю ще нещодавно зустрічалися у Німеччині, де чоловікові, з ніг до голови уквітчаного листям та квітами, імітували відрубування голови або «знімали з плеч» приставлену зверху фальшиву голову [1, с. 119]. Подібні деградовані залишки обряду зустрічаються і у східних слов'ян, зокрема, в українців, коли напередодні

свята Івана Купала дівчину одягали у зелені віти та квітчали квітами, а у білорусів на Трійцю вона залазила у кущ зв'язаного кленового листя. Цілком ймовірно, що у купальському обряді колись відбувалися і криваві жертвоприношення. Про це побіжно свідчить одягання дівчин у квіти та зелені трави, як і у відповідному обряді у Німеччині, хоча вже без відсічи голови, коли людське жертвопринесення було замінено жертвою коня. Вяч. Іванов вказує на незаперечний археологічний факт використання коня, а особливо – його голови як будівничої жертви, а також на те, що на Купала у зелень вбиралися не тільки обрані дівчата, але й кінський череп. Заміна жертви людини жертовним конем відобразилася у «Ведах» та більш пізній індійській ритуальній літературі. Відділена від коня голова мала передати цареві, заради якого виконувався весь ритуал, духовну енергію.

Цей архаїчний, ще індоєвропейський, ритуал іноді регресував до своїх первісних форм, коли жертву коня знову замінювали на жертву людини. Так було за часів Цезаря в Римі, коли замість коня приносили у жертву солдат-бунтівників, або у білоруському аграрному обряді Ярили, коли учасник обряду, що їхав на коні, мав тримати у правій руці чоловічу голову [6, с. 47–49, 56–57].

Враховуючи відповідності між календарними обрядами та обрядами життєвого циклу, та такий синкретизм уявлень, коли чоловік, його голова та статевий орган ототожнювались, згаданий вище ритуал відсічі голови вбраному у квіти чоловікові міг відбитися і в казкових мотивах обезголовлення невдалих претендентів на руку царівни як акту, семантично тотожнього кастрації або оскопленню, оскільки вважалося, що духовна енергія зосереджена у тестикулах, «мудях», назва яких є однокореневою із словом «мудрий», пов'язаним, як зрозуміло, із інтелектуальними здібностями голови.

Пізніше ритуальне розчленування людини як моделювання творення світу, замінене лише відсіччю голови, можливо, стало обмежуватись тільки оскопленням. На користь останнього припущення говорить розповсюджене ототожнення людини з статевим членом, як це було видно з одного варіантів міфу про народження Афродіти, антропоморфних фалічних скульптур або казки про Хлопчика-Мізинчика. У деяких народних етіологіях еротичних складових весільних обрядів форму, що її має чоловічий статевий член, пояснювалася тим, що за недбале сторожування піхви, коли замість її бороньби він сам почав до неї ся зазіхати, його було повішано, і слід від зашморгу відбився на його формі [3, с. 12]. Ототожнення головки чоловічого члена та голови самого чоловіка могло давати очевидну семіотичну паралель ритуального обезголовлення та оскоплення.

Етнографічні факти свідчать про те, що поєднання агресивності та еротизму як засобу підвищення плодючих сил природи зустрічається у багатьох культурах. Через це можна припустити, що мотив оскоплення божества плодючості виник у розвиток мотиву первинного розчленування тіла першолюдини, чому передувало ритуальне відрубування голови людини або коня. Звідси стає ясним такий раніше незрозумілий елемент української купальської обрядовості, як череп коня, а також те, що Ярило під час свят має їхати верхи або йти полями, тримаючи в руках людську голову.

Отже, аналіз, проведений в даній статті, показав, що давньогрецькі Адонії та українські купальські свята є типологічно та структурно тотожніми культурними текстами, в основі яких лежить базисна універсально-культурна формула «*життя – смерть – відродження*», кодифікована *еротичним*, *аліментарним* та *агресивним* кодами. Їхні витоки сходять до архаїчних індоєвропейських етіологічних міфообрядових комплексів близнюкового циклу, міфу про творення світу з розтятої першолюдини та основного міфу про Громовика та його антагоніста, що зазнали трансформацій під впливом зміни типів предметно-практичного світовідношення внаслідок переходу до землеробства та поширення християнського світогляду.

Література

1. **Басилов В. Н.** Следы культа умирающего и воскресающего божества в христианской и мусульманской агиологии // **Фольклор** и историческая этнография – М.: Наука, 1983 – 260 с. – сс. 118–151.
2. **Богатырев П. Г.** Магические действия, обряды и верования Закарпатья // **Богатырев П. Г.** Вопросы теории народного искусства – М.: Искусств, 1971– 544 с. – сс. 169–270.
3. **Васева В.** Птичий код в обрядах жизненного цикла у болгар // **Живая** старина – 2001 – № 2 – 65 с. – сс. 10–13
4. **Веселовский А. Н.** Гетеризм, побратимство и кумовство в купальской обрядности (Хронологические гипотезы) // **Журнал** Мин-ва нар. просвещения – 1894, янв.-фев. – Т. CCXCI – 871 с. – сс. 218–318.
5. **Веселовский А. Н.** Три главы из исторической поэтики// **Веселовский А. Н.** Историческая поэтика – М.: Худож. лит., 1940 – 648 с. – сс. 200–383.
6. **Иванов В. В.** Проблемы этносемиотики // **Этнографическое** изучение знаковых средств культуры – Л.: Наука, 1989 – 304 с. – сс. 38–62.
7. **Иванов В. В**. Инвариант и трансформация в мифологических и фольклорных текстах / Вяч. Вс. Иванов, В. Н. Топоров // **Типологические** исследования по фольклору: сб. статей памяти В. Я. Проппа – М.: Наука, 1975 – 319 с.– сс. 55-76.
8. **Иванов Вяч. Вс. Купала** / Вяч. Вс. Иванов, В. Н. Топоров // **МНМ** – Т. 2 – М.: Сов. энц., 1982 – сс. 29.
9. **Кирилюк О.** Концептуально-методологічні засади пошуку універсальних вимірів культури // **Універсальні** виміри української культури – Одеса: ЦГО НАНУ/Друк, 2000 – 216 с. – сс. 6-15.
10. **Климець Ю.** Купальська обрядовість на Україні – К.: Наук. думка, 1990 – 144 с.
11. **Лифшиц М.** Мифология древняя и современная – М.: Искусство, 1980 – 582 с.
12. **Мифологический** словарь / под ред. Е. Мелетинского – М.: Сов. энц., 1980 – 709 с.
13. **Словник** античної міфології – К., Наук. думка, 1985 – 236 с.
14. **Соколов М.** Отчего канун Иванова дня (23 июня) называется Купальницею и считается днем урочным // Живая старина – 1890 – Вып. 2 – 238 с. – сс. 137–138.
15. **Черв'як** Корній. Весілля мерців : Спроба соціологічно пояснити обряди ініціації – [Харків]: Пролетарій, 1930 – 141 с.

ADONIS AND KUPALA: AN UNIVERSAL CULTURAL STRUCTURAL TYPOLOGY

The holiday of Adonis consisted of two parts. The first one was the mourning and burial of a deity who was killed by a boar who had been abducted by his genital organ. The second part depicts the rebirth of a deity. This was accompanied by the joy of women who gave themselves to orgies as a sign of restoring the productive capacity of the deity. Similar in structure, the rite also existed in Ukrainians (Kupalo). The typological identity of these two rituals was manifested in the fact that they both had motives for dying through destruction (a cultivated aggressive code), a motive for resurrecting a deity (the basic world-view formula of «life – dying – revitalization»), its phallicity, and the hoarding (taboo erotic code), connection with the idea of fertility in the plant code (crop maintenance, cultivated alimentary code), hyperoticism and ritual marriage as cultural nepotism (cultivated erotic code)

***Key words**: rituals of spring-summer cycle, Adonis, Kupala, life-death-resurrection (philosophical), symbolic brotherhood and marriage, rite nepotism*.

References

1. **Basilov V. N.** (1983) *Sledy kulta umirayushego i voskresayushego bozhestva v hristianskoj i musulmanskoj agiologii* [*Elements of the cult of the dying and resurrecting deities in Christian and Muslim hagiology*] // **Folklor** i istoricheskaya etnografiya – *Nauka*, M. – 260 p.– pp.118–151.
2. **Bogatyrev P. G.** (1971) Magicheskie dejstviya, obryady i verovaniya Zakarpatya // **Bogatyrev P. G**. Voprosy teorii narodnogo iskusstva – *Iskusstvo*, M. – 544 p. – pp.169–270.
3. **Vaseva V**. (2001) *Ptichij kod v obryadah zhiznennogo cikla u bolgar* [*The bird code in the rites of the life cycle of the Bulgarians*] // **Zhivaya** starina – № 2 – 65 p.– pp.10–13.
4. **Veselovskij A. N.** (1894) *Geterizm, pobratimstvo i kumovstvo v kupalskoj obryadnosti (Hronologicheskie gipotezy)* [*Heterism, ritual fraternity and symbolic marriage in Kupala rituals (Chronological hypotheses)*] // **Zhurnal** Ministerstva narodnogo prosvesheniya – yanvar'-fevral' – T. CCHCI – 871 p. – pp. 218–318.
5. **Veselovskij A. N.** (1940) *Tri glavy iz istoricheskoj poetiki* [*Three chapters from historical poetics*] // **Veselovskij A. N.** Istoricheskaya poetika – *Hudozh. lit*., M. – 648 p.– pp.200–383.
6. **Ivanov V. V.** (1989) *Problemy etnosemiotiki* [*Ethnic Semiotics Issues*] // **Etnograficheskoe** izuchenie znakovyh sredstv kultury – *Nauka*, Leningrad – 304 p. – pp. 38–62.
7. **Ivanov V. V.** (1975) *Invariant i transformaciya v mifologicheskih i folklornyh tekstah* [*Invariant and transformation in mythological and folklore texts*] / Vyach. Vp.Ivanov, V. N. Toporov // **Tipologicheskie** issledovaniya po folkloru: sb. statej pamyati V. Ya. Proppa – *Nauka*, M. – 319 p.– pp. 55-76.

8. **Ivanov Vyach. Vp.** (1982} *Kupala* [*Kupala (Summer pagan holiday)*] / Vyach. Vp.Ivanov, V. N. Toporov // **Mify**` narodov mira; glavn. red. S. A. Tokarev – V 2-kh t. – T. 2 – *Sov. e`nczikloped*,, M. – 1982 – 720 p. – p. 29.
9. **Kyryliuk O.** (2000) *Kontseptualno-metodolohichni zasady poshuku universalnykh vymiriv kultury* [*Conceptual and methodological principles of studying universal dimensions of culture*] // **Universalni** vymiry ukrainskoi kultury – Odesa: *TsHO NANU/Druk* – 216 p. – pp. 5-15.
10. **Klymets Yu.** (1990) *Kupalska obriadovist na Ukraini* [*Kupala rite in Ukraine*] – *Nauk. dumka*, Kyïv – 144 p.
11. **Lifshic M.** (1980) *Mifologiya drevnyaya i sovremennaya* [*Ancient and modern mythology*] – *Iskusstvo*, M. – 582 p.
12. ***Mifologicheskij*** *slovar* (1980) [*Mythological dictionary*] / pod red. E. Meletinskogo – *Sov. e`nczikl.*, M. – 709 p.
13. ***Slovnyk*** *antychnoi mifolohii* (1985) [] – *Nauk. dumka*, Kyïv – 236 p.
14. **Sokolov M.** (1890) *Otchego kanun Ivanova dnya (23 iyunya) nazyvaetsya Kupalniceyu i schitaetsya dnem urochnym* [*Why the eve of St. John's is called the Kupala*] // **Zhivaya** starina – Vyp. 2 – 238 p. – pp.137–138.
15. **Cherv'yak Kornij (**1930) *Vesillya merciv : Sproba sociologichno poyasniti obryadi iniciaciyi* [*The wedding of the dead: An attempt to sociologically explain initiation rites*] – *Proletarij,* [Harkiv] – 141 p.

АДОНИС И КУПАЛА: УНИВЕРСАЛЬНО-КУЛЬТУРНАЯ СТРУКТУРНАЯ ТИПОЛОГИЯ

Считается, что обряд Адоний пришел в Грецию из Азии. Адонис родился из дерева мирры, в которое боги превратили его сестру Мирру за то, что она, по наущению Афродиты, страстно полюбила своего отца, ассирийского царя Тианта. В прекрасного юношу влюбилась Афродита, но Адонис погиб от вепря. После этого она разыскала и оживила его. Важной частью обряда было использование «садов Адониса» (эпитафий) из растений, которые имели свойство быстро расцветать и также быстро увядать. Женщины, участвовавшие в обряде, «разыскивали» погибшего Адониса, с плачем горевали над его изображениями и причитали «адониазмы». После бросания в воду этих изображений и «садов» печальная часть обряда заканчивалась и все радостно возвещали, что Адонис жив и поднялся на небо, а затем с энтузиазмом отдавались ритуальному совокуплению. Типологически тождественный по своей структуре обряд с давних времен существовал и у украинцев. Древнегреческие Адонии и украинские купальские праздники роднит наличие в них идентичных структурных инвариантов, а именно общих мотивов умирания и воскресения божества, его фалличность и оскопление, связь с идеей плодородия в растительном коде, гиперэротизм и ритуальное породнение, Последнее проявляло себя в виде 1) «кумования», т.е. создания семиотического супружеского союза участников обряда, субститутов божества и богини плодородия, в позднейшее время могущий устанавливаться уже между двумя девушками при сохранении в латентном виде мужского партнера с помощью травестийного переодевания одной из них, со временем трансформировавшееся в побратимство и посестринство, 2) и «кумовства», т.е. создания материнско-отцовской символической пары, заменяющих реальных родителей новорожденного ребенка. Важным гипотетическим выводом относительно супружеской пары Адонис-Афродита является утверждение о том, что сначала они понимались как близнецы, брат и сестра. Очевидно, подобную пару следует искать и в купальских празднествах. На близнечные мотивы в купальских обрядах указывал А. Веселовский, считавший, что античной паре Адониса и Афродиты соответствуют украинские и белорусские Купало и Марена или Иван и Марья. Важными чертами архаического мотива Ивана да Марьи является цветовая символика желто-голубого цветка Ивана-да-Марьи, в который они были превращены за инцест. Желтая и синяя колористика ясно указывает на оппозицию огня и воды, важную составляющую купальской обрядности. Ведь именно огонь и вода выступают теми стихиями, которые образуют смысловой центр купальских мистерий. В таком случае желто-синяя символика и ее устойчивое историческое воспроизведение украинским народным сознанием является отблеском общего индоевропейского мотива, сохранившимся в почти забытом этиологическом мифе и соответствующей ему купальской обрядности. Выраженное сочетание двух этих противоположностей можно увидеть и в нашем извечном гербе, Трезубце, в котором символически представлены огненная и водная стихии через стилистическое изображение золотисто-жаркого костра на глубоком синем фоне и одновременно собственно Трезубца, который однозначно атрибутируется как оружие морского властелина. Из сказанного можно сделать вывод, что древнегреческие Адонии и украинские купальские праздники являются типологически и структурно тождественными культурными текстами, в основе которых лежит базовая универсально-культурная формула «жизнь-смерть-возрождение», кодифицированная эротическим, алиментарным и агрессивным кодами. Их истоки восходят к архаическим, еще общим для всех индоевропейцев этиологическим мифообрядовым комплексам близнечного цикла.

Ключевые слова: *обряды весенне-летнего цикла, Адонис, Купала, жизнь-смерть-воскресение (филос.), побратимство, символический брак (кумование и кумовство).*

НЕЗВИЧНІ ЗНАЧЕННЯ ЗВИЧНИХ РЕЧЕЙ («МЕТАФОРИ ПЕРВІСНОЇ СВІДОМОСТІ» ОЛЬГИ ФРЕЙДЕНБЕРГ ТА УНІВЕРСАЛІЇ КУЛЬТУРИ)

УДК 81.22; 130.2
***Доповідь*: Щорічно при читанні спецкурсу «Універсальні виміри культури» (56 годин, два потоки) на філософському факультеті Одеського національного університету ім. І. І. Мечникова та читання курсу «Культурологія» (247 годин) в Одеському національному економічному університеті 1998-2007 роках з розробкою питань за темою до курсового іспиту (тестування).**
***Публікація*: Філософські пошуки – Вип. 17-18 – ред. М. Верников – Всеукраїнська Асоціація філософських Спілок, Львівська філософська Спілка «Cogito» – Львів-Одеса: Вид-во «Центр Європи», 2004 – сс. 172-182.**

Показано, що звичайні речі і явища, розглянуті під кутом зору запропонованого О. М. Фрейденберг підходу, який автором розвивається до універсально-культурного аналізу, розкривають свої призабуті або приховані незвичні значення, які сходять до культурних інваріантів, або універсалій культури (народження, життя, смерть, безсмертя, аліментарний, еротичний, агресивний і інформаційний світоглядні коди).

***Ключові слова**: універсалії культури, структура текстів культури, метафори первісного свідомості, народження-життя-смерть-безсмертя (філос.), аліментарний код, О. Фрейденберг.*

Майже сімдесят років тому світ побачила вкрай цікава, але ще й досі належним чином не оцінена робота Ольги Фрейденберг [1]. В ній ця дослідниця поставила за головну мету знаходження певного джерела, з якого виникли стійкі елементи пізніших жанрів та літературних форм, а за додаткову – виявлення втрачених смислів деяких культурних текстів (речей та дійств). Цим джерелом вона вважає початкові утворення первісного світогляду – специфічно визначені метафори. Вона виділяє такі основні групи метафор первісної свідомості, як метафори *їжі*, *народження*, *смерті*, котрі разом з тим є метафорами «*оживлення*».

Мова йде про деякий цілісний комплекс смислів, який розгортався у процесі семіотизованого споживання їжі, злягання та поховальних дій на початковому, ще дообрядовому рівні їхнього прояву. Генеральна «схема» її «конструкта» мала вигляд руху від появи та розквіту до занепаду, і рух цей здійснювало звір-тотем, якого розривали та поїдали, <згодом> вершачи певні ритуалізовані дії. Його уособленням пізніше стає сонце, вожді, імператори, гладіатори, олімпіоніки, підсудні та, зрештою, актори. Відповідно, ці первісні смисли стали притаманними всім речам та діям, які оточували ці постаті – власно обрядам та ритуалам, олімпійським та іншим іграм, спорудам, речам повсякденного вжитку, театру й літературним жанрам та іншим текстам культури.

З проведеного критичного розбору концепції О. М. Фрейденберг [2] видно, що не тільки з позицій універсально-культурного аналізу текстів культури, але й з точки зору класифікаційних та інших конкретних процедур її дослідження не є бездоганним. Наприклад, метафора «їжі» утворює окрему класифікаційну рубрику, але водночас вона входить як класифікований елемент до складу рубрики «народження», і цих прикладів багато, що неважко помітити з навіть короткого переліку «метафор», викладеного нижче. Такий стан справ помічала й сама О. М. Фрейденберг. Говорячи про «вальок» смислів та тісне сплетення й накладання метафор одна на одну, вона відзначала, що мова йде про цілісний смисловий комплекс, і це почасти виправдовує неточність її класифікацій.

Одначе, попри вказані вади, підхід О. М. Фрейденберг, оснований на застосуванні вказаного «конструкта», дозволяє виявити початкові семантики сучасних знакових речей, звичаїв і традицій. Надалі мова піде про універсально-культурні семантики речей та явищ, похідних від «метафор первісної свідомості», розкриття яких становитиме *мету* роботи. *Завданням* же статті буде встановлення

чинності такого силогізму: якщо ті речі та явища, що є культурними текстами, мають значення, котрі походять від «метафор первісної свідомості», а останнім притаманні універсально-культурні семантики, визначені *категоріями граничних підстав* (далі – КГП), тобто, <категоріями> народження, життя, смерть та безсмертя) та *світоглядними кодами* (аліментарним, еротичним, агресивним та інформаційним), то ці семантики <мають належати також> і цим «звичним речам та явищам».

Неважко побачити, що універсально-культурні смисли несуть у собі вже самі назви рубрик («груп») метафор, що їх виділила О. М. Фрейденберг. Група метафор *їжі* дає *аліментарний* код, *народження – генетивну* універсалію, *смерті – мортальну*. КГП-смисли притаманні й тим метафорам, що поєднані у цих рубриках. Метафори першої групи, їжі, мають наступні КГП-значення. Жертвопринесення дає *аліментарно-агресивно* кодифіковану *мортальність*, смерть та воскресіння – *мортальність* та *іммортальність*, обряди розривання тварини <(пізніше – розламування хліба)> та пов'язана з їжею літургія – *аліментарно-агресивну інформаційність*.

Метафори другої групи, такі, як *воскресіння* та *зцілення* дають *іммортальну* та *вітальну* універсалії, *шлюб* як *їжа – аліментарно* кодовану *еротичність*, докладену до *вітальної* категорії у *генетивній іммортальній* перспективі (подружнє *життя* та *народження* дітей як подовження роду), *боротьба* та *процесія – агресивність* та демонстративну *інформаційність*, землеробські метафори *народження – аліментарність* (праця для забезпечення харчуванням) та *генетив*. *Весілля* та *шлюб* мають значення *еротично* кодованої *вітальності* на обрядовому та предметно-практичному рівнях, *перемоги – агресивності*, *року* та *спасіння – агресивно* кодованої *мортальності* та *іммортальності* (перемога нового року над старим як *порятунок* життя всіх членів соціуму) тощо.

Третя група метафор у метафорах *царства* й *рабства* демонструє *агресивно* кодовану *вітальність* як владу та підкорення, метафора *суду* (над померлим на цвинтарі) – *мортальність*. *Травнева обрядовість* включає до себе *обходи* (ходу), *трапезу* (*їжу*), *вибір молодої пари* та *одруження* дерева (*шлюб*), *двобій* (*боротьбу*). Витоки цього обряду йдуть до обрядів *плодючості* (*аліментарно* кодований *генетив*) та божества дерева, яке одночасно є божеством *смерті* (*мортальність*). Метафора *призову* дає *інформаційний* код, *сварки* та *лайки* – контамінацію *агресивності* та *інформаційності*. Метафора *сміху*, пов'язана з прилюдним *оголенням* статевих органів, демонструє змішування *еротизму* та *інформаційності* тощо.

Визначення усіх трьох груп метафор (*їжі, народження та смерті*) як метафор «оживлення» дає, зрештою, весь універсально-культурний комплекс у межах базисної світоглядної формули «*життя – смерть – безсмертя*».

Отже, зрозуміло, що «метафори первісної свідомості» мають цілком ясне універсально-культурне підґрунтя. Оскільки саме з цих «метафор» походять генетично пов'язані з ними пізніші речові артефакти культури, то, відповідно, окрім прямої спадковості поверхневих семантичних відповідностей до вказаних артефактів мали б перейти і КГП-значення первісних метафор. Пізніше початкові семантики первісних метафор було закріплено за деякими речами.

Про це говорить сама О. М. Фрейденберг, вважаючи, що світ речей становить собою «мертву драму», деякий жанровий «натюрморт», де наявні ті ж самі семантичні ознаки (образ та його метафористика), що й у драмі живій. Річ містить у нерухомому виді процесуальність образу переходу від смерті до життя, й цей образ завжди можна транскрибувати у рух вчинку та сюжету. Тобто, можна твердити, що мотиви застигають у речах. Так, мотив смерті в шлюбній кімнаті веде до формування семантичних паралелей «труна = жіноче лоно = спальня».

Подібне осмислення речей мало стадіальний характер. Стадії формування вказаних смислів були такі. Спочатку річ ототожнювалась з тотемом, звідки <йде> обожнення речей. Тотем, як відомо, зникає та появляється, тобто, фактично помирає та народжується. Коли це прив'язується до потаємних місць (печери, ями, житла під землею, могили), виникає семантична тотожність «храму», «дому», «могили». Яма стає тим, звідки все народжується, і зникнення-поява тотему замінюється на «смерть-воскресіння» бога. Могильні ями, печери стають жіночими кімнатами, «спальня» отримує значення «жіночого лона».

З врахуванням цих міркувань О. М. Фрейденберг щодо універсально-культурного підґрунтя семіотизованих речей культури перейдемо власне до розгляду похідних від «метафор» речей як культурних текстів з акцентом на їхніх КГП-значеннях.

Цікавими є відновлення О. М. Фрейденберг втрачених смислів деяких елементів олімпійських ігор. Ще й зараз ми зустрічаємо такі випадки, коли на олімпійських іграх та інших масових святах запускають голубів у небо. Річ у тім, що колись ігри починались із запуску орла, переможця сил смерті (*імортальність*).

Відкриває О. М. Фрейденберг й втрачені значення лаврового вінка, яким увінчували олімпіоніка-переможця. У древності олімпійська боротьба була реальною рукопашною боротьбою на життя або на смерть, і йшла вони доти, поки один з противників не бував убитий. За тих часів, коли ці ігри ще були небезпечним, смертельним змаганням, того, хто після ігор залишався живий, увінчували <лавровим> вінком на знак перемоги над смертю (*імортальність*).

Всім відомі ковбаса, пироги та фарш колись були знаковою їжею. Але чому? Тому, що вони складаються з подрібненого м'яса та крові. З цього стає ясно, що це – лише пізніше оформлення *омофагії* (сиро/дикоядіння), ідеї розривання та поїдання тварини-тотему. Саме тому назвою ковбаси позначають комічні жанри («фарш» = «фарс»).

На наступних стадіях метафора кров'яного й м'ясного «фаршу» відповідає суміші плодів та насіння (панкарпія й панспермія). Окрім домінантного *аліментарного* коду ці знакові страви дають *агресивно* виражене *безсмертя*, оскільки поїдання звіра-тотема було запорукою його *відродження*.

Незвичними для нас є й первісні значення гороху. Особлива ритуальна семіотизація їжі призвела до перенесення «харчових» семантик на внівець відмінні від їжі речі та явища. Всім відомо, що блазень часто наділяється епітетом «горохвяний». Широко відоме також висловлювання «за царя Гороха» – 'дуже давно'. Саме з фарсів бобів та сочевиці і пішов стереотипний вислів «блазень (шут) гороховий». Прив'язка вказаних смислів до гороху визначена тим, що найбільш глибокий слід у первісній свідомості з <часів> архаїчної агрокультури залишили стручкові рослини, особливо – юшка-каша з бобів та сочевиці. Їх знаходять майже на всіх розкопках стародавніх поселень.

Велика окрема група міфів, культів й обрядів говорять про *породжувальну* та плодючу функції бобів. Боби та горох були замісниками козлів спокути. Боби метафоризувались як *смерть*, через що їх не їли і використовували як об'єкти культу (згадаймо піфагорійців). Оскільки *смерть* розумілась як *воскресіння*, *спасіння* та *зцілення*, то й боби служили рятівним засобом.

Водночас з ними було пов'язане «безумство» та «глупота» блазня (*інформаційний* код). Звичайне уособлення бобів – це король чи блазень. Як уособлення їжі, глупоти та смерті від юшки-каші та стручкових плодів отримали свою назву «цар Горох» та «шут гороховый». Взагалі, як бачимо, і блазень, і король колись втілювали у своїх постатях універсально-культурну базову формулу «*життя-смерть-воскресіння*», що сходила до споживання їжі (*аліментарність*).

«Бурхливі, тривалі оплески, що переходять в овацію» тепер є знаком схвалення публікою виступу актора або доповіді оратора. Але їх первісне значення дещо відрізнялось від сучасного. Головною діючою особою античного театру був бог *смерті* й *воскресіння* Діоніс. У театральній драмі це був Діоніс-бик чи Діоніс-козел. Якщо цей козел частково дає назву двом драматичним жанрам, то вівця дає назву драмі перемоги, овації (ов-ца). Овація – це радість, торжество, вінок, що його надягали на голову полководця, котрий уподібнювався переможному звіру (Діонісу-барану-козлу), що воскресає до життя в момент проходження під тріумфальною аркою. Тут також бачимо повну розгортку базової формули.

Аналогічні семантики мали і щойно згадані тріумфальні арки, які є у багатьох містах світу. Але який смисл у давнину мало проходження тріумфальною аркою, окрім виливу торжества імператора-переможця, за колісницею якого сумно йшли приречені полонені? За О. М. Фрейденберг, тріумфальна брама була небесним обрієм і тому вона мала напівкругле склепіння. Божество, що зникало та з'являлось, переходило границю, маркером якої були ворота. Брами, отримуючи зверху півкругле склепіння, стають «аркою», відтворюючи небозвід. Перемога сонця, поява тотему співпадає з в'їздом крізь небесно-загробні ворота, через тріумфальну арку, що розділяла два світи. Семантика тріумфальної арки як засобу подолання смерті найкраще видно з того, що її іноді споруджали для відведення небезпеки, що само по собі вже гарантувало *позбавлення від смерті*. Імператор, котрий урочисто проходив під аркою до цирку, поставав і як переможець-сонце. Цим він втілював ідею долання смерті, ствердження життя. Тут в Ольги Фрейденберг легко побачити наявність <тієї ж> базисної світоглядної формули «*ствердження життя, подолання смерті, прагнення до безсмертя*».

На честь тріумфаторів споруджувались не тільки арки, але й колони. Дослідниця вважає, що цей звичай походить від старовинної семантики центральних хатніх стовбурів. Стовпи з дерева чи каменю тривалий час залишалися головним елементом всієї будівлі. Спочатку це був образ «небесної висоти», потім – «фалос». Вочевидь, цей стовп у будинку надавав оселі космічного значення осередку достатку та плодючості (*аліментарно* кодована *вітальність* при домінуванні *еротичної* тематики). Згодом стовпи стали споруджувати окремо від оселі з тим же значенням.

Фалічні значення, що їх отримав хатній стовбур, а пізніше – колона, в семіосфері культури мали прямі відповідності. Оголені геніталії, у тому числі й чоловічий член в ерегованому стані (фалос) в давнину не мали сучасних сороміцьких смислів, як не було образою громадської моралі вимовляння «брудних» слів.

Нагадаю добре відомий культурологам факт, що основний зміст сучасної лайки із згадуванням того, що дехто мав статевий зв'язок з «твоєю» матір'ю, колись полягав у побажанні життя і здоров'я та був засвідченням того, що співбесідник є «батьком» для цього «сина». Можливо, для нас вживання у ком-одіях (спочатку – «піснях комосу») та траг-одіях (у витоках – піснях трагемат, особливої їжі) непристойних слів та фалічних образів є дивним або навіть неприйнятним. Але, тут, за думкою дослідниці, домінував, як і в усіх інших піснях, *мортальний* мотив. Проте смерть в них розумілась у вегетативних, рослинних аспектах життя.

Тобто, в центрі всіх пісень («одій») стояло вегетативне, плодоносне божество смерті. Плодючість забезпечувалась кепкуванням, насмішкою, безсоромними словами та виглядом. Для цього існували навіть спеціальні виконавці сороміцьких оповідей (іоніколог або кінайдолог). Вважається, що своїм безстидством вони активізували сили природи, а фалофори (носії макету фалосу) у масках п'яничок та із закликами до Вакха підкреслювали цим ідею плодючості. Ритуальні маніпуляції із фалосом в українських селах проіснували аж до кінця 19-го ст., що дало підставу М. С. Грушевському

зауважувати стосовно цензурних загат для публікації деяких польових етнографічних матеріалів [3]. Головне КГП-значення обрядового фалізму полягало, як видно зі сказаного, не тільки в *еротичному* коді, але й в ідеї плодючості та життя (*генетив* та *вітальність*), парадоксально поєднаною із смертю (*мортальність*).

Зникнення-поява тотема-бога ототожнювалась, на думку О. М. Фрейденберг, з будь-якою «межею», загородкою та стіною, які означають границю між «тим» та «цим» світами, <лінією, за якою> лежить країна смерті. Ворота – найдавніша споруда, підказана такою семантикою. Часто біля брам, дверей чи на стінах зображують левів (так звані «левині брами»). В їхньому образі плоским чином передана хода як перехід «границі» між двома світами, світлом та темрявою. Отже, кам'яні леви, що наполовину висунулись з будинку, або вже «скорочені» зображення їх писків на стінах, яких в Одесі є сотні – це трансформоване зображення архаїчного тотему, що зник та знов появився. Універсально-культурна формула тут репрезентована у повному обсязі.

Виражену *еротично-генетивну* семантику мають і двері домів або ворота. Фрейденберг вважає, що за землеробського періоду «двері», «ворота» позначають материнську утробу й піхву (порівн. сучасну пісню про втрату дівчиною цілісності: «Отворила дверцу..., полетела вниз как осенний листок»...). Народжуючи, продовжує Фрейденберг, жінка відкриває та закриває небесні двері. Тому й Янус, бог дверей, закликався при пологах. Проходження у ворота, двері, вікно, арку має теж значення, що й проходження через ярмо (у нас – хомут). Ті ж самі значення мають обряди проходження крізь розставлені ноги, яке, додам, зустрічається в українських обрядах «переродження» кволої дитини або в обрядах ініціації.

Усе це, за О. М. Фрейденберг – види «арок», древній вид межі й небесного горизонту, що вже має семантику статевої продуктивності. Тому й саме божество світла, що *воскресає* зі *смерті*, персоніфікується у вигляді дверей, його зображення розташовують над царськими воротами у храмі, над вхідними дверима, над переднім крильцем чи дверми сіней. Ось чому послід в Україні послід ще донедавна закопували під порогом. Прецінь, до даних елементів будівель, окрім тут згаданих КГП-значень, додаються й *іммортальні*.

<Серед КГП-семантик дверей були> й такі, котрі виникли разом зі звичаєм злягати на порозі та вішати на дверях вінка, як це полюбляють робити сучасні американці. Традиційні нічні або вечірні (серенадні) виспівування залюбленого під вікном (балконом) коханки беруть початок з тієї традиції, коли підхмелений байда у *комосі* (нічній процесії) наприкінці ходи звертався не до жінки, а до дверей (пізніше – до вікна), згодом прилюдно злягаючи з жінкою прямо на порозі. З тих же джерел, вважає дослідниця, йде традиція вішати на двері вінка. Адже «комос» – це варіант колядки («іресіона»), назва якої походить від назви гілки лавра або маслини у мотках вовни, яку залишали на дверях як знак плодючості. Згодом це перетворилось на вінок. Отже, можна виснувати, що вінок на дверях – це не тільки ознака добробуту та статку, це ще й така річ, що має потужну *еротичну* семантику.

Серед речей внутрішнього інтер'єру будинку, первісна семантика яких пов'язується з вальком архаїчних метафоричних смислів, О. М. Фрейденберг виділяється *стіл*. Вона вказує на дивовижні паралелі у семіотичному використанні стола, з чого виникають такі запитання – чому місто центральної влади зветься «столиця», що значить літописний вислів «князь Володимир на столі», чому стіл застилають скатертиною, чому небіжчика кладуть на стіл, де зазвичай їдять? Як вважає дослідниця, на столі спочатку їли не для зручності. Стіл – це божество, це – небо-земля, пізніше – місце перебування божества. Перебування на столі означає обожнення, перемогу *життя* над *смертю*, через що з ним пов'язані уяви про владу. Носій божественної ідеї, цар чи князь, отримує владу актом сидіння на столі, звідки – *стол-иця*, *пре-стол*.

Застилання стола *скатертиною* пояснюється тим, що оскільки стіл як божество вважався живим, оскільки він сам їсть та п'є жертовну їжу, кропиться кров'ю (пізніше – вином) та годується хлібом і жертовним м'ясом, то він має бути «одягненим».

У особливому обряді стіл омивають, як живу істоту, надягають у верхнє плаття, одного матеріалу та кольору з ризою священика, перепоясують паском. Наступний крок полягав у ототожненні *стола* та *ліжка*, які зазвичай також мають біле простирадло та верхнє покривало. Столи з пологом, на котрих відбувався ритуальний статевий акт, перетворюються на храмові та, паралельно, побутові ліжка.

На […] столі-вівтарі тримали хліб та вино <як> уособлення божества. Оскільки на столі може перебувати лише божество, то ще й зараз у християнстві на нього кладуть померлого. Цим він уподібнюється божеству. Всім також добре відома заборона просто так сідати на стіл, але суть цієї заборони стає зрозумілою лише з врахуванням первісних значень столів – на них мали право перебувати лише божество-цар-небіжчик. В Єгипті був звичай подавати за столом, після тризни, фігурку мерця в гробу. Тут маємо той самий звичай покладення покійника на стіл.

У Римі лялька-небіжчик танцює на столі під час поминок, а господар дому співає журну пісню про смерть. На столі знаходиться не тільки померлий, який має тут воскреснути, але й тіло та кров божества. Звідси йде звичай їсти за столом, і це – акт смерті, що стає життям. Древнім варіантом столу була могила (надмогильна плита), де відбувались двобої, боротьба гладіаторів, всі види циркових й пан-еллінських ігор. Пологом та завісою тут була сама земля, а хода до могили та їжа на надгробному каменю-столі повторювали схватку зі смертю.

Театральні споруди також мають зв'язок із столом. Сцена, підмостки, де спочатку актор насправді готував їжу, як і стіл, передавали один і той самий образ смерті-оживання. Окрім цих стійких формульних смислів *мортальності* та *іммортальності* стіл втілює в собі, як бачимо, ідеї влади, двобоїв та ігор (*агресивність*), статевого акту (*еротизм*), споживання їжі (*аліментарність*), він був прообразом споруд для сценічних вистав (*інформаційність*).

Полісемія столу надала такого ж великого розкиду значень і терміну, з яким ми пов'язуємо вживання їжі – *трапези*. У розвиток виявлених раніше аліментарно кодованих КГП життя, смерті та безсмертя, О. М. Фрейденберг вказує, що «трапеза», лише пізніше починає вже цілком пов'язуватись із столом. Одначе він не перестає мати значення «смерті», і тому мортальні семантики надаються і «трапезі». Так, «трапезою» зветься й надгробний камінь, і вівтар, і ті підмостки, де ставили рабів на продаж. Якщо згадати, що раб був метафорою «смерті» й первісним актором, який на римській сцені та у сатурничній обрядовості грав тимчасового царя та козла спокути, то стає ясним, чому стіл, де грає актор, і стіл, на якому виставляють рабів, ототожнювались.

Як театр зберігає низку рис погребового ритуалу, так похоронний обряд – риси театру (музика, декламація, промови тощо). Театральні підмостки, на яких зображується смерть-воскресіння божества, зливаються з поховальною та тріумфальною обрядовістю. Окрім смерті тут присутні й речові метафори світла та плодючості. У всіх цих формах перед нами проходить одна й та ж сама автобіографія *життя, що осилює смерть*.

Говорячи про семантика сидіння та амфітеатру, О. М. Фрейденберг розкриває значення *стільця*, який мав аналогічні столу значення і не був простим предметом для того, щоб сидіти. Нею помічається, що, взагалі, у давнину люди майже не сиділи, а якщо сідали, то це мало певні смисли. Їжу споживали не сидячи, а лежачи, але жінки й раби лежати за обідом не сміли. Для жінок було окреме місце, сидіння біля ніг чоловіка, що лежав за трапезою. У Греції й Римі сиділи тільки на знак жалоби. Це визначалось тим, що сидіння ототожнювалось з підземним світом, а в землеробський період – зі смертю.

Якщо людина помирала, сиділи на землі. Чим нижче та ближче до землі, тим більш негативним було значення такого *сидіння*. Згодом саме сидіння набуло значення подолання смерті, яке виявляється в тому, що при присвяченні того, кого присвячували, садовили на особливий стілець в певній позі, накривали голову матерією і над нею піднімали священну корзину с плодами та фалосом. Все це свідчить про породжувальне значення смерті. Звідси семантика *крісел* як *смерті, що породжує*.

Відповідно, пізніше почали сідати на *стільці* за *стіл*, де обидві ці речи позначали *здолання смерті*. Паралелізм стільця із столом видно ще й з того, що в храмовій базиліці ми знаходимо священний стілець поруч із священним столом. Позаду тут було зроблено синонімічне небосхилу напівкругле склепіння (апсида), де стояли крісла єпископа та священиків. Думаю, що спеціально вказувати на універсально-культурні *мортально-іммортальні* значення стільця тут буде зайвим.

Аналогічні значення мали й інші речі, зокрема, *театральні споруди*. Оскільки стіл, двері та арка (просценій) дали театральну сцену в її сучасному вигляді, то остання у широкому смислі слова успадкувала від них й відповідні КГП-значення. На цій підставі ототожнення *стола* та *підмостків* для вистав сформувалась *скена* – дерев'яне підвищення, перед яким розташовувалась кругла *орхестра*, посередині якої стояв вівтар божества. З боків були проходи (*пароди*) для хору – західний позначав країну *смерті*, східний – *життя*, *народження* сонця. *Обідній стіл* та *сцена* мають ще одну спільну рису. Як вистави у театрі давали картини реального вживання їжі, так під час застілля в античному побуті давався театр. Під час обідів виступали танцюристки, фокусники, акробати, декламатори, музиканти, блазні виконували непристойні партії. Вочевидь, звідси йде давній звичай розважати гостей під час обіду співами та музикою, який зовсім загубив свої первісні смисли у нинішніх ресторанах.

Кам'яні будинки часто мають *навіси*, а їхні стіни прикрашають стилізованими зображеннями *завіс* з тканини. *Тканинами* покривались вікна, двері та меблі – стіл, стільці та ліжко. Пояснення метафорики тканин дається О. М. Фрейденберг також у межах її концепції. У землеробський період місцем перебування божества було шатро, плоске покривало, звідки це божество виникає і де зникає. Перегодя такий полог появляється й там, де він не потрібен – над столом, над ложем (альков), над сидінням, на возу, нарешті, над дверима дерев'яного або кам'яного житла. У будинку пізніше це стає навісом. Багато храмових та житлових речей мають полог. У такому *ківорії*, під балдахіном, за завісами, завжди знаходиться божество, його тіло й кров. Різними «метафорами з тканини» одного и того ж образу *смерті-воскресіння* є поховальні *підмостки* – високий стіл й ложе-гробниця, з покровом зверху. Це ще й *едикула-надгробниця*, колонада з покровом та підвищенням. Це також одежа стола, хліба та вина (покрівці), одяг священнослужителів, завіси й пологи, шатро, балагани, намети.

Таке *мортально-іммортальне* тлумачення тканини робить зрозумілими звичаї накривати померлого *покривалом*, а наречену – вбирати у *фату*. *Шатро* позначає небо, що рясніє зірками, Всесвіт. Тому померлий під покривалом отримує космічного значення, він входить до *вічного переходу від смерті до життя*. Фата нареченої – це теж небо, де акт одруження – це космічний акт. Продуктивне божество хліба або плода з'являється, подібно до нареченої, у покровах та завісах. З цього йде тотожність життя людини та храмової завіси; розрив завіси позначає смерть божества плодючості, смерть боголюдини та розрив його одеж.

Цирк-шапіто також є місцем перебування сонця та місяця, над ним натягнуто полог з їхнім зображеннями. Коли полог натягують над амфітеатром, він перетворюється на скену. Пізніше завіси появились й в театрі. Завіса є метафорою *смерті-лона*, а «покривання» – метафорою шлюбу. Спочатку разом із нареченою завішувався

і молодий – то червоним, то білим покривалом. Звідси виникає семантика кольору – чорний ототожнюється з ніччю, зі смертю й означає все погане, білий – зі світлом, життям, щастям, радістю. Пурпурний, рудий колір частіше позначає смерть, ніж життя, тому він належить цирковому блазню, але, прошу згадати, такий колір найчастіше притаманний театральній завісі. Шлюбне ложе теж запинають покривалом. Вочевидь, додам, звідси походить відома знакова роль шлюбних *хустин* та *рушників*.

У наступні часи напівкругле шатро як «небесна» завіса стає притаманним базарній *каруселі*, основними фігурами якої є *коні*, *вози* та *кораблі*. Їх ставили на ринках біля старого римського цирку, що відтворювали певний побут-космос, який репрезентовано й у *балагані*, древнішому храмі-театрі-домі. Як світила у космічному круговороті, тут під музику швидко крутяться, увішані стеклярусом, «вози», «коні», «кораблі», доганяючи один одного у бігу по вічному колу. Отже, коні, вози та кораблі – це уособлення божества, що рухається під небосхилом – шатром каруселі.

Все це дозволяє зробити *висновки* про те, що звичні речі та явища, розглянуті під кутом зору запропонованого О. М. Фрейденберг підходу, який автором розвивається до універсально-культурного аналізу, виказують свої призабуті або приховані незвичні значення, котрі сходять до інваріантів, або універсалій культури, таких як народження, життя, смерть та безсмертя та світоглядних кодів.

Література

1. **Фрейденберг О. М**. Поэтика сюжета и жанра – М.: Лабиринт, 1997 – 448 с.
2. **Кирилюк О. С.** Універсалії культури і семіотика дискурсу. Казка та обряд – Одеса: ЦГО НАНУ / Автограф, 2003 – 370 с.
3. **Грушевський М. С.** Історія української літератури в 6 томах – Т. l – Кн. 9 – (Поезія подружжя) – К.: Либідь, 1993 http: // izbornyk. narod. Ru / hrushukr / hrush107. htm

AMAZING MEANINGS OF ORDINARY THINGS. OLGA FREUDENBERG'S «METAPHORS OF PRIMITIVE CONSCIOUSNESS» AND THE UNIVERSAL OF CULTURE

Cultural things and phenomena, considered in the article under a point of view of the Olga Freidenberg approaching, which is developing up to the original author's universal-cultural analysis, discovers its forgotten latent unusual meanings, which based on the deep stable elements of these texts structure, such as Birth, Life, Death and Immortality concepts and alimentary, erotic, aggressive and information world outlook codes. Olga Freudenberg set the main goal of her research to determine the source from which later literary genres and forms arose. An additional goal was to identify the lost meanings of some cultural texts (things and actions). She distinguished three groups of metaphors of primitive consciousness – «Food», «Birth» and «Death». It is easy to see that the names of these metaphors themselves already carry universal cultural meanings. «Food» gives an alimentary code, «Birth» gives a genetic code, and «Death» gives a mortal universal. It was.these «metaphors» that defined the semantics of later artefacts of culture. But if this is so, then these artefacts should have carried the universal cultural meanings of metaphors. This hypothesis is fully confirmed. The dying and the new birth of the totem, which took place in caves, graves, pits, dungeons) gave them these mortal-immortal meanings. The grave or cave becomes the place where everything is born (female bosom). The opening of the Olympic Games began with the eagle being launched into the sky. He symbolized the victory over death (immortality). The same semantics had the winner's laurel wreath, triumphal arches, gates, doors and a wreath on them, a table, tablecloth, bed, theatre, circus tent, carousel with carts and ships. In other words, all these things had meanings associated with the system of cultural universals in their formulaic expression «Overcome Death» in the corresponding worldview codes.

Keywords: *universals of culture, structure of cultural texts, metaphors of primordial consciousness, birth-life-death-immortality (philosophical), alimentary code, O. Freudenberg*

References

1. **Freudenberg O. M.** (1997) *Poe`tika syuzheta i zhanra* [*Poetics of the plot and genre*] – *Labirint*, M. – 448 p.
2. **Ky`ry`lyuk O. S.** (2003) *Universaliyi kul`tury` i semioty`ka dy`skursu. Kazka ta obryad* [*Universals of Culture and Semiotics of Discourse. A Tale and a Rite*] – CzGO NANU / Avtograf, Odesa – 370 p.
3. **Grushevs`ky`j M. S.** (1993) Istoriya ukrayins`koyi literatury` v 6 tomax [*History of Ukrainian Literature in 6 volumes.*] – T. l – Kn. 9 (Poeziya podruzhzhya) – Ly`*bid*`, Kyïv.

НЕОБЫЧНЫЕ ЗНАЧЕНИЯ ПРИВЫЧНЫХ ВЕЩЕЙ.
«МЕТАФОРЫ ПЕРВОБЫТНОГО СОЗНАНИЯ» ОЛЬГИ ФРЕЙДЕНБЕРГ И УНИВЕРСАЛИИ КУЛЬТУРЫ

Показано, что обычные вещи и явления, рассмотренные под углом зрения предложенного Ольгой Фрейденберг подхода, который автором развивается до универсально-культурного анализа, раскрывают свои призабытые или утаенные непривычные значения, которые восходят к культурным инвариантам, или универсалиям культуры (рождение, жизнь, смерть, бессмертие, алиментарный, эротический, агрессивный и информационный мировоззренческие коды). Ольга Фрейденберг поставила главной целью своих исследований определение источника, из которого возникли позднейшие литературные жанры и формы, а дополнительной – выявление утраченных смыслов некоторых культурных текстов (вещей и действий). Этим источником она считает метафоры первобытного сознания групп «Еды», «Рождения» и «Смерти». Нетрудно увидеть, что универсально-культурные смыслы несут в себе уже сами названия этих метафор. «Еда» дает алиментарный код, «Рождение» – генетивную, а «Смерти» – мортальную универсалии. Поскольку именно из этих «метафор» происходят генетически связанные с ними более поздние артефакты культуры, то, соответственно, к ним должны перейти и универсально-культурные смыслы данных метафор. Это предположение целиком подтвердилось. Умирания и новое рождение тотема, привязанное к определенным местам (пещеры, могилы, ямы, жилья под землей, могилы) передало им эти мортально-иммортальные значения. Яма становится тем местом, откуда все рождается. Современный запуск голубей в небо на Олимпийских играх имеет своим древним аналогом запуск на них орла как победителя сил смерти (иммортальность). Те же семантики имели лавровый венок победителя игр, триумфальные арки, ворота, двери и венок на них, стол, скатерть, кровать, театральные сооружения, цирк-шапито, карусель с возками и кораблями, которые несли в себе четко выраженную систему универсалий культуры в их формульной связке преодоления смерти, а также соответствующие мировоззренческие коды.

Ключевые слова: *универсалии культуры, структура текстов культуры, метафоры первобытного сознания, рождение-жизнь-смерть-бессмертие (филос.), алиментарный код, О. Фрейденберг.*

УНІВЕРСАЛЬНО-КУЛЬТУРНІ АСПЕКТИ ДЕЯКИХ ДАВНЬОГРЕЦЬКИХ СТАРОЖИТНОСТЕЙ: СЕМІОТИКА МІСТА В СВІТЛІ КОНЦЕПЦІЇ «МЕТАФОР ПЕРВІСНОЇ СВІДОМОСТІ» ОЛЬГИ ФРЕЙДЕНБЕРГ

УДК 72.032; 81.22; 81.373.612.2
***Доповідь*: Міжнародна науково-теоретична конференція «Образ міста в контексті історії, філософії, культури» – «Києвознавчі читання» – (Київ, Державна історична бібліотека, Києво-Печерська Лавра, вересень-жовтень 2004 р.)**
***Публікація*: Δόξα/Докса – Вип. 8 – Грецька традиція в сучасній культурі – Одеса: ОНУ; ОГТ, 2005 – 350 с. – сс. 295-303.**
***Варіант публікації*: «Метафори первісної свідомості» Ольги Фрейденберг та деякі універсально-культурні аспекти семіотики міста // Totallogy-XXI. Постнекласичні дослідження: [статті]; ред. В. В. Кізіма [та ін.] – Вип. 14 – К.: ЦГО НАН України, 2006 – сс . 445-455.**

Міська тріумфальна арка символізує рух від смерті до життя. Переможці-тріумфатори, проходячи під нею, стверджували тим самим торжество життя. Цей же сенс надавали аркам, спеціально збудованим для відводу смертельної небезпеки від громадян міста. Правитель повинен був пройти фазу смерті і оновитися, і це оновлення означало також очищення (люстрацію) всього міста. Ритуали люстрації супроводжувалися споживанням їжі (аліментарність), оргіями (еротичний код), стратою раба (агресивно кодована мортальність), що теж, врешті-решт, було знаковим проявом перемоги над смертю. Обряд люстрації включав до себе обхід усього міста, який супроводжувався жертвопринесенням тварин, а пізніше – й людей. Ритуальний блуд цих обрядів становив спосіб порятунку міста. Існує чимало розповідей про блудниць, які рятують місто (ослаблена форма іммортальності на тлі еротичності). У той же час метафора «взяття міста» або «перемоги над містом» набуває значення статевого акту (еротично-агресивна контамінація). Аналогічний сенс мав вислів «Перед ним падають мури фортець» – на честь олімпійського переможця, що уособлював Зевса після перемоги над титанами, розбирали частину міської стіни, щоб відкрився небесний горизонт.

Ключові слова*: семіотика міста, життя-смерть-воскресіння, культурна сотеріологія, агресія і секс в ритуалах, О. Фрейденберг.*

Вже перебіжний погляд на поняттєвий апарат семіотичного аналізу культурологічного феномену міста демонструє чітку репрезентацію у ньому глибинних смислових структур, що сходять до категорій граничних підстав (КГП) – народження, життя, смерть і безсмертя – та світоглядних кодів – аліментарного, еротичного, агресивного та інформаційного, які є універсаліями культури. Показовою у цьому плані є програма спецкурсу доктора М. С. Уварова «Антропологія Міста. Судьба та символи Петербургу» [4], де розкриваються фізіологічні, «фізіономічні», містознавчі, семіотичні, метафізичні та інші аспекти великого міста. До тем цього курсу, що мають явні універсально-культурні категоріальні підвалини, слід віднести рубрики «Життя та смерть міста як особистості», «Христос та Антихрист», «Міфологічні символи життя, смерті та безсмертя» (*вітальна*, *мортальна* та *іммортальна* універсалії), «Любов та ненависть» (*еротичний* та *агресивний* коди), «Храм і торжище» (*вітальність* у духовному та приниженому, гендлярсько-аліментарному аспектах), «Пам'ять і несвідоме в долі міста», «Пророки й пророцтва», «Мова міста» (*інформаційний* код), «Трансформація ликів Влади», «Петербург як "рана" та "жертовний камінь" історії» (*агресивний* код).

Лотманівський семіотичний підхід до символіки міста через проведення ототожнення «місто-світ» виявив його відповідність структурі світу в цілому [3, с. 30], через що побіжним чином до нього треба віднести всі ті світоглядні (міфологічні, релігійні, фольклорні) КГП-значення, які притаманні світові в цілому.

Це підтверджується й дослідженнями Вяч. Вс. Іванова [1, с. 10-14], який не тільки показав, що місто у просторовому смислі є моделлю Всесвіту, але й встановив певні відповідності міфологічних мотивів, символів, образів та сюжетів семантиці міста, універсально-культурний аспект чого теж добре простежується. Так, зокрема, мотив «Семеро проти Фів» корелюється з *мортальною* КГП через відповідність «сімки» та самого міста як «царства смерті» […].

Утім, універсально-культурні семантики міста та споріднених з ним образів, понять та персонажів у даному випадку постають як «апріорні» та фрагментарні, сам їхній розгляд не спирається на концептуальні засади, а факт включення до сфери дослідницького інтересу позбавлене позатематичного обґрунтування. Проте ми маємо приклад достатньо вираженої концептуалізації семіотичного аналізу, який демонструє у своїй ще й досі належним чином не оціненій роботі «Поетика сюжету і жанру» Ольга Фрейденберг [5].
Вона дала наочний приклад того, в який спосіб за допомогою певного «конструкту» стає можливою реконструкція первісної семіотики речей (серед «речових» похідних первісних «метафор» нею згадується й місто), міфів, казок, обрядів, стійких елементів пізніших жанрів та літературних форм. Відновлення їхньої призабутої знаковості здійснюється нею на підставі введення поняття «метафор первісної свідомості». Вона виділяє такі групи метафор первісної свідомості, як метафори Їжі, Народження, Смерті. […]

Одначе, попри [...] <виявлені нами> вади <класифікації метафор> (Див: [2, с. 320–340] та це вид., стаття III.14), підхід Фрейденберг […] дозволяє виявити початкові семантики сучасних знакових речей, звичаїв і традицій. Надалі мова піде про універсально-культурні семантики міста та всіх «урбаністичних» речей та явищ, похідних від «метафор первісної свідомості», розкриття яких становитиме *мету* роботи. *Завданням* же статті буде встановлення чинності такого силогізму: якщо символіка міста та вивідних від нього понять та образів мають значення, котрі походять від «метафор первісної свідомості», а останнім притаманні універсально-культурні смисли, визначені універсально-культурними категоріями граничних підстав та світоглядними кодами, то ці семантики також належать й символіці міста. <Аналіз вказаних метафор показав, що універсально-культурні смисли несуть у собі вже сам**і** назви рубрик («груп») метафор, що їх виділила Фрейденберг (див. цей аналіз у статті IX.4)> […]

Перейдемо до розгляду семіотики міста під запропонованим <Фрейденберг> кутом зору. Оскільки в основі загальної динамічної схеми <її> «конструкту» лежить ідея руху від смерті до життя, що втілюється в урочистих процесіях, то місто як певний «локус» у першу чергу набуває значень, похідних від цього пересування з усіма його семантиками.

Роль та значення міста у цьому контексті розкривається дослідницею через семантику метафори Перемоги. «Переможець» – це той, хто переміг смерть, втіленням його було Сонце. Сонце, що перемагає морок, має епітет «непереможне» [5, с. 135]. Ці уявлення цілком збереглися в етруській, пізніше – у римській обрядовості тріумфу, коли герой-переможець з блискучим військом просувався пишною процесією містом, а переможені піддавалися смерті.

В особі цього переможця, у світлому одязі на сонячній колісниці з білими кіньми, просувалося саме Сонце. <Здолавши> свого ворога, темряву, воно рухалося з обителі пекельної смерті, через горизонт, царські ворота тріумфальної арки, на небо, <до храму>. Отже, місто було тією містиною, де, і тільки де, мали <ставати оявленими> ідеї *перемоги життя над смертю*, уособлені в тріумфаторі. Проходження, пише Ольга Фрейденберг, мало відбутися крізь склепіння-небо, небесну браму, втіленням чого була тріумфальна арка. Ці ворота відділяли потойбічний, похмурий світ від світу небесного, світлого. У храмі Юпітера Капітолійського, куди переможець в'їжджає по місту, приноситься жертва божеству.

Відповідні до цієї ролі <подібні> семантики отримували й самі тріумфальні арки, які є у багатьох містах світу. За Фрейденберг, тріумфальна брама була небесним обрієм, і саме тому вона мала напівкругле склепіння, <оскільки вона розумілась як особливий екстериторіальний знаковий світ-локус під власним небом у межах міста.> Божество (імператор-переможець) що зникало та з'являлось, переходило границю, маркером якої були ворота. Брами, отримуючи зверху півкругле склепіння, стають «аркою», відтворюючи небозвід.

Перемога сонця, поява тотему співпадає з в'їздом крізь небесно-загробні ворота, через тріумфальну арку, що розділяла два світи. Семантика тріумфальної арки як засобу подолання смерті найкраще видно з того, що їх іноді споруджали для відведення небезпеки, що мало було гарантувати позбавлення від смерті. Імператор, котрий урочисто проходив під аркою до цирку, поставав і як переможець-сонце. Цим він втілював ідею долання смерті, ствердження життя. Тут у Фрейденберг легко побачити наявність базисної світоглядної формули «*Ствердження життя, подолання смерті, прагнення до безсмертя*».

Проте подолання смерті стає актуальним тоді, коли вона становить реальну загрозу. Оскільки місто з його центральною тріумфальною аркою стає втіленням ідей торжества життя, то воно саме певним чином <починає бути> йому тотожнім. Іншими словами, місто сприймалось не просто як певна «матеріальна реальність», воно наділялось особливими умоглядно-метафізичними значеннями. Про подвійну, реально-знакову природу міст, говорить та обставина, що в епічних міфопоетичних творах воно описувались у поєднанні фантастичних, абсолютно неправдоподібних та реальних образах та смислах [5, с. 40]. Від цього й порятунок міста вимагав якихось «знакових», семіотизованих дій.

Місто як місцина прояву тріумфу життя над смертю втілювало у собі всю повноту семіотизованих життєвих смислів, наочним уособленням чого була весільна обрядовість. Метафора Весілля – це метафора *перемоги над смертю*, нового народження, омолоджування. Наречений та наречена постають як парне божество, котре несе життєві функції, вони є репрезентантами бога і богині міста. Весілля через це виступає як обряд, тотожний тріумфу і вінчанню на царство, це дійство перемоги над смертю, в якому

наречений та наречена – царюючі боги, і це дійство, що відбувається в день поєдинку сонця і ночі, або життя і смерті [5, с. 74]. Таким чином, кожна окрема пара, що ставала до шлюбу, несла у собі *вітальні* смисли, кодифіковані еротичним кодом, доповнені *іммортальною* перспективою у *генетиві* (народження дітей).

Як наречений є царем, так і цар, в якому зосередились *вітальні* сили міста, розглядається як наречений. Проте в який спосіб цар постає як наречений, адже він вже є одруженим? Для відповіді на це питання О. Фрейденберг залучає матеріал з аграрної обрядовості, обрядів Травневого дерева тощо, де фігурують підмінені наречені. Обряд та міф примушують царів мати тимчасових ворожих наречених.

Тема підставного нареченого або підставної нареченої, на її думку, пояснюється бажанням відвернути злу силу від протагоністів шлюбу, від царя міста. Здійснюється це через своєрідну «реверсію», коли цар стає рабом, а раб – царем. Але ми знаємо, зауважує дослідниця, чим цей обряд закінчується: раба страчують, а цар залишається царювати.

Отже, цар щорічно вмирає та оживає як бог року, але не як особа. Ця метафора смерті та оновлення нового царя-нареченого знаходить прояв у Сатурналіях, які не дають нічого семантичного нового в порівнянні з метафорою Їжі або зляганням. В усіх випадках герой проходить фазу смерті, долає її та виходить переможцем. У Сатурналіях наявні такі дублюючі одне одного акти, як їжа, весілля, розбещеність. Обновляються в них всі, кожна людина заново стає нареченим своєї нової нареченої, але старої дружини. День Сатурналій, або день Нового року, постає як день загального оновлення, а тому пізніше він перетворюється на день щорічних люстрацій – очищення та освячення міста [5, с. 82].

Таким чином, оновлення царя та усіх мешканців міста, яке здійснюється через їжу (*аліментарність*), злягання та розбещеність (*еротичний* код), страту раба (*агресивно* кодована *мортальність*), покликані, зрештою, перемогти смерть та підкреслити торжество життя, що дає повну базисну формулу «*життя–смерть–безсмертя*». Стосовно міста ця формула знаходить вираз в ідеї його очищення (оновлення). До очисних ритуалів відноситься й обряд обходу міста із жертовною твариною, після чого її спалювали. Такі дійства відомі під ім'ям очисних, люстраційних.

В їхній основі також лежить базисна універсально-культурна формула, оскільки очищення є актом смерті, покликаної ствердити життя. Пізніше, при заміні тварин людськими жертвами, званими у Греції фармаками, чоловіка та жінку обводили цілим містом, топили, скидали зі скелі, виганяли за межу міста. Смерть цих очисних жертв через редуплікацію приносила позбавлення від смерті всьому суспільному колективу – ось чому так робили, коли наступав мор [5, с. 153]. Схожі обрядові дії відомі також і в Україні, де під час епідемії довкола села водили оголених дівчат з числа найбільш розпусних.

Цікаві пояснення дає О. Фрейденберг щойно згаданому зв'язку розпусти та порятунку міста від смертельної небезпеки. Втіленням життєвих сил роду та гарантом їх підтримки вважався тотем. Проте потім з єдиного комплексу вождя-тотема відділяються функції царя, жреця, бога. Царі залишаються сотерами (спасителями) та цілителями, жреці стають шаманами, релігійними ворожбитами, що зцілюють за допомогою чудес, а боги, що вмирають та воскресають, отримують роль рятівників взагалі та рятівників міста зокрема. У той самий час основна концепція родючості, актуальна в цей період, виробляє образи безперервного народження, висуваючи на перший план у з'єднанні жінки і чоловіка тільки зачаття і народження. Виникає метафора, яка до кінця родового ладу приймає образ «блуду» та «розпусти». Цей **о**браз масового запліднення, прикріплений до окремих жінок, тісно ув'язується з народженням і подоланням смерті, а тому – і з порятунком. Так «Блуд» стає метафорою <спасіння>, а жіноче божество продуктивності – божеством еротичної любові, або її жрицею, або просто блудницею.

Надалі, вважає О. Фрейденберг, ця богиня стає парною відповідністю божества-спасителя, з чого виникає така дивна для нас пара, як Спаситель та Блудниця (Сотер та Порна). Проте справжня семантика «блудниці» розкривається у тому, що вона, як і «спаситель», пов'язана з культом міста і з перемогою як позбавленням від смерті. Місто і країна є об'єктами сотерії в культі богинь-рятівниць, причому вони метафорично ув'язуються з квітучою порою року, а їхній порятунок приурочується до розквіту рослинності, до родючості тварин і людей.

До образу розпусниці-спасительниці прикріпляється метафора «В'їзду до міста», яка відповідає виходу з смерті. Водночас метафора «Взяття міста», «Перемоги над містом», «Порятунку міста» набуває значень статевого акту. В «Іліаді», як показали дослідники, взяття міста і оволодіння жінкою дублюється. В'їзд рятівника у місто семантизує статевий акт, метафоричний варіант входу нареченого до шлюбного покою [5, с. 79]. <Аналогічний сенс мав вислів «Перед ним падають мури фортець» – на честь олімпіоніка, олімпійського переможця, що уособлював Зевса після перемоги над титанами, розбирали частину міської стіни, щоб відкрився небесний горизонт.>

Оскільки «Блуд» постає як метафора порятунку, а блудниця пов'язана з містом, подальше накопичення і розвертання тотожних образів стає, як вважає О. Фрейденберг, цілком зрозумілим. Все більшого значення набуває культ Афродіти Гетери та Афродіти Порно. Гетеризм отримує сакральне значення, до гетер спеціально звертаються, коли треба молитися за порятунок міста. Виникає храмова оповідь Афродіти Порно про те, як вороги під час облоги міста взяли у полон варту, прихопивши з собою п'яних безпутниць. Одна з них викрала у ворогів ключі від міста, переповзла через міські стіни, підняла на ноги мешканців і тим врятувала місто, яке на подяку побудувало храм на честь Афродіти Порно.

Говорячи про те, що тут дана невипадкова єдність образів «жертвопринесення», «пиятики», «блуду» та «спасіння», О. Фрейденберг фактично вказує на прив'язаність до мотиву порятунку міста таких КГП та кодів, як *мортально-вітальна аліментарність* («жертвопринесення»), *аліментарність* («пиятики»), детабуйований *еротичний* код («блуд») та базисна формула «*життя–загроза смерті–порятунок*» у її послабленому варіанті («спасіння»). Про типологічність цієї єдності свідчить хоча б те, твердить дослідниця, що існує чимало інших оповідей про блудниць, які рятують місто. З цього можна зробити *висновки*, що на підставі запропонованої О. Фрейденберг концепції «метафор первісної свідомості» аналіз семіотики міста при реалізації <даного> підходу дає можливість досягти поставленої дослідницької мети та вийти на такі семантики міста, які мають концептуальний та пояснювальний, а не суто описовий характер.

Література

1. **Иванов В. В.** К семиотическому изучению культурной истории большого города // **Уч.** зап.Тартуск. ун-та – Вып. 720 ; ТЗС XIX – Семиотика пространства и пространство семиотики – Тарту, 1986 – 164 с. – сс. 7–24.

2. **Кирилюк О. С**. Універсалії культури і семіотика дискурсу. Казка та обряд – Одеса: ЦГО НАНУ / Автограф, 2003 – 370 с.

3. **Лотман Ю. М.** Символика Петербурга и проблемы семиотики города // **Уч,** зап. Тартуск. ун-та –Вып. 664 ; Труды по знаковым системам XVIII – Семиотика города и городской культуры. Петербург – Тарту, 1984 – 140 с. – сс. 30–45.

4. **Уваров М. С.** Антропология города. Судьба и символы Петербурга // **Философский** век. Альманах – Вып. 14 – СПб.: Санкт-Петербургский Центр истории идей, 2001 – 414 с. – сс. 49-54.

5. **Фрейденберг О. М.** Поэтика сюжета и жанра. Подготовка текста, справочно-научный аппарат, предварение, послесловие Н В. Брагинской – М.: Лабиринт, 1997 – 302 с.

UNIVERSAL CULTURAL ASPECTS OF SOME ANCIENT GREEK ANTIQUITIES: SEMIOTICS OF THE CITY IN THE LIGHT OF THE OLGA FREUDENBERG`S THE «METAPHORS OF PRIMITIVE CONSCIOUSNESS» THEORY

The city's triumphal arch symbolizes the movement from death to life. Winners, passing under it, thus claimed the triumph of life. The same meaning have the arches, which was specially built to remove the deadly danger from the inhabitants of the city. The ruler had to go through a phase of death and be renewed, and this renewal also meant the purification (lustration) of the whole city. Rituals of lustration were accompanied by food consumption (alimentary), orgies (erotic code), slave slaughter (aggressively coded mortality), which, in the end, was a sign of victory over death. The lustration rite included a walk around the entire city, which was accompanied by animal, and, later, people sacrifice. The ritual fornication of these rites was a way by which the city was saving. There are many stories of harassers who save the city (a weakened form of immortality with eroticism). At the same time, the metaphor of «conquering the city» becomes meaning of sexual intercourse (erotic-aggressive contamination). Similarly, in honour of the Olympic winner who personified Zeus after defeating the Titans, part of the city wall was dismantled to open up the sky.

***Keywords**: city semiotics, life-death-resurrection, cultural soteriology, aggression and sex in rituals, O. Freudenberg.*

References

1. **Ivanov V. V**. (1986) *K semioticheskomu izucheniyu kul`turnoj istorii bol`shogo goroda* [*Toward a semiotic study of the cultural history of a big city*] // **Ucheny`e** zapiski Tartuskogo un-ta – Vy`p. 720 – Tartu – pp. 7–24.
2. **Kyryliuk O. S.** 2003 *Universalii kultury i semiotyka dyskursu. Kazka ta obria*d [*The universals of culture and the semiotics of discourse. Fairy tale and rite*] – *TsHO NANU / Avtohraf*, Odesa – 370 p.
3. **Lotman Yu. M.** (1984) *Simvolika Peterburga i problemy` semiotiki goroda* [*Symbols of St. Petersburg and the problems of semiotics of a city*] // **Ucheny`e** zapiski Tartuskogo un-ta – Vy`p. 664 ; Trudy` po znakovy`m sistemam XVIII – Semiotika goroda i gorodskoj kul`tury` – Peterburg-Tartu – 140 p. – pp. 30–45.
4. **Uvarov M. S.** *Antropologiya goroda. Sud`ba i simvoly` Peterburga* [*Anthropology of a city. The fate and symbols of St. Petersburg*] // **Filosofskij** vek. Al`manakh – Vy`p. 14 – *Czentr istorii idej*, SPb. – 2001– pp. 49-54.
5. **Freudenberg O. M**. *Poe`tika syuzheta i zhanra* [*Poetics of plot and genre*] – *Labirint*, M. – 1997 – 302 p.

УНИВЕРСАЛЬНО-КУЛЬТУРНЫЕ АСПЕКТЫ ДРЕВНЕГРЕЧЕСКОЙ АРХАИКИ: СЕМИОТИКА ГОРОДА В СВЕТЕ КОНЦЕПЦИИ «МЕТАФОР ПЕРВОБЫТНОГО СОЗНАНИЯ» ОЛЬГИ ФРЕЙДЕНБЕРГ

Метафоры первобытного сознания О. Фрейденберг в определенном смысле являются ментальными инвариантами текстов культуры, восходящими к категориям предельных оснований (КПО) – рождению, жизни, смерти и бессмертию, а также к мировоззренческим кодам – алиментарному, эротическому, агрессивному и информационному, которые являются универсалиями культуры. Соответственно, семиотизированные этими метафорами вещи передают им свое культурно-универсальное содержание. Говоря, что таким образом схваченная вещь содержит идею перехода от смерти к жизни, эта исследовательница указывает также на базовую мировоззренческую формулу «утверждение жизни, преодоления смерти, стремление к бессмертию», которая привязывается к образу города и к связанным с ним артефактам. Торжественное прохождение под аркой победителя-триумфатора воплощало движение от смерти к жизни. Соответствующие смыслы придавались и самим триумфальным аркам, понимаемым как особый знаковый потусторонний мир-локус под собственным небом, и именно поэтому они имели полукруглый свод. Семантика триумфальной арки как символа преодоления смерти видна также в том, что иногда специально сооружали для отведения смертельной угрозы от граждан города, в чем также находит проявление базовая формула. Периодическая смена царя, который должен был пройти фазу смерти и обновиться, реализовывалась через обряд очищения (люстрации) городов. Обновления царя и всех жителей города осуществлялось через ритуальное потребление пищи (алиментарность), знаковое совокупления и распущенность (эротический код), символическую казнь раба (агрессивно кодированная мортальность), благодаря чему, в конце концов, смерть побеждалась, а жизнь торжествовала. К очистным ритуалам относится и обряд обхода города с жертвоприношением животных, после чего их сжигали. Позже жертву животных (агрессивная мортальность) заменили человеческими жертвами (фармаками). Ритуальный блуд этих обрядов понимался как реальный способ спасения города. Существует немало рассказов о блудницах, которые спасают город (ослабленная форма иммортальности на фоне эротичности). В то же время метафора «взятие города» или «победы над городом» принимает значения полового акта (эротически-агрессивная контаминация). Аналогичный смысл имел выражение «Перед ним падают городские стены» – в честь олимпийского победителя разбирали часть крепостной стены, чтобы открылся небесный горизонт.

***Ключевые слова**: семиотика города, жизнь-смерть-воскресение, культурная сотериология, агрессия и секс в ритуалах, О. Фрейденберг.*

УНІВЕРСАЛЬНО-КУЛЬТУРНІ СМИСЛИ СИМВОЛУ СВІТОВОГО ДЕРЕВА

УДК 008.1 7.046.1; 398;
Доповідь: **Універсально-культурні смисли символу Світового Дерева та споріднених з ним символів – Всеукраїнська науково-теоретична конференція «Символ Світового Дерева в культурі, художній творчості, фітодизайні та озелененні» – Нац. лісотехнічний ун-т України – (Львів, вересень 2004 р.)**
Публікація: **Символ дерева у світовій культурі і художній творчості: зб. наук. праць – Наук. вісн. НЛТУУ – Вип. 16.4 – Гол. ред. Д. Л. Дудюк – НЛУ України – Львів, 2006 – 284 с. – сс. 74-79.**

Доповідь зроблено у розвиток та поширення ідей, що містяться у роботі: Універсально-культурні смисли символу Світового Дерева // Універсальні виміри української культури – НАН України. Укр. Філос. Фонд. – Гол. ред. колегії В.А. Рижко – Відп. ред. О.С. Кирилюк – Одеса: ЦГО НАН України. Од. філія / Друк, 2000.

*Символ Світового Дерева має тисячолітню історію, він поширений у багатьох народів. Очевидно, універсальність цього символу визначається певними глибинними факторами. На думку автора, ними є універсально-культурні значення даного символу, в першу чергу – опозиція життя і смерті, що видно з його зображень, де праворуч від нього розташовується сонячне божество (подавець благ життя – вітальна універсалія), а зліва – божество смерті (мортальная універсалія). У міфологічній та фольклорній свідомості світоглядні коди представлені у даному символі в агресивному коді (жертва божества на дереві, хресті, стовпі, Світове Дерева як знаряддя страти, тортур або катувань); в еротичному коді (етимологія слова, що означає чоловічий член як *hu- ('хвоя'); в інформаційному коді (Дерево Пізнання добра і зла). Амбівалентність універсальних символічних значень образу Світового Дерева проявляється у приналежності його нижніх елементів (коренів) до потойбічного підземного світу мертвих предків, які одночасно виступають оберегачами роду за допомогою вищих сил, які перебувають у верхньому світі (у кроні дерева). Категорії граничних підстав в образі Світового Дерева ми бачимо у «генеалогічних» деревах (генетивна універсалія). Вітальна універсалія виражається у ньому як повнота життєвих сил, здоров'я («сильний, як дерево», з-дръв), а також у розумінні його як Дерева Життя. Мортальна категорія знаходить свій вияв в образі Святого Хреста і хресної смерті Спасителя. Водночас дерево кари – хрест, постає і як символ відродження, воскресіння, запорука загального безсмертя, що доповнює мортальний мотив іммортальністю. Біблія говорить про те, що дерево вказує, де є вода в пустелі, тобто, життя, воно є зримим проявом сили життя, яку Творець розлив у природі (вітальність). Щовесни воно відроджується, сповіщаючи про повернення життя (іммортальність). Навіть зрубане, дерево дає живі паростки (формула «життя – смерть – воскресіння»). Плоди дерев – це їжа для людини (аліментарний код). Однак є і погані дерева, яких спалюють: так буде і з грішниками (агресивно-мортальний мотив). У Новому Заповіті Христос обіцяє тим, хто буде з Ним, скуштувати від Дерева Життя в Раю (аліментарне кодування іммортальності). В ісламі фігурує Рай-Сад та Древо Життя і Щастя (вітальність та іммортальність). З наведеного можна зробити висновок, що символ Світового Древа несе у собі завершений набір універсально-культурних смислів. Але не тільки Світове Дерево, але й усі інші моделі світу (Світова Гора, Світовий Стовп, Пуп Землі, місто, хата, одяг зі знаковими візерунками) включають повну розгортку універсально-культурних смислів.*
Ключові слова: *міфологія, християнство, універсалії культури (народження, життя, смерть і безсмертя), культурні коди, Древо Світове.*

Універсальність символу Світового Дерева, як вважають авторитетні дослідники, є незаперечною [12]. Один з них, М. Москаленко, слушно твердить, що цей, не тільки індоєвропейський, але й світовий міфологічний образ, протягом тривалого часу визначав модель світу в багатьох культурних традиціях від європейської епохи бронзи до уявлень сучасних африканських племен. В Україні чуттєво-образні або орнаментовані зображення Світового Дерева представлено на незчисленній кількості домашнього начиння, посуду, керамічних виробах, писанках, вишивках, рушниках тощо. Найдавнішим з цих зображень (2 тис. до Христа) на теренах України вважається малюнок Світового Дерева (разом з конем, кабаном, змієм та солярними знаками) на сокирі з оленячого рогу, знайденому в Київській області [3, с. 11]. Ось чому звернення

до розгляду цього символу в універсально-культурному контексті обіцяє достатньо плідні результати.

Проте простої вказівки на те, що цей символ є присутнім у різних культурних традиціях для переконливого показу його універсальності замало. Вочевидь, універсальність символу Світового Дерева визначається якимись глибинними, життєво важливими для представників кожної культури, обставинами. Логічно припустити, що саме універсально-культурна семантизація символу Світового Дерева, його близькість до фундаментальних життєвих інтенцій людей всіх епох визначила його поширеність та усталеність. Як зазначає М. Попович, образ дерева, можливо, має якісь глибинні корені в психології сприйняття. Так або інакше, його універсальність пов'язана з тим, що спрямованість «вгору» як напрямок росту дерева і більшості рослин – символізує життя та розвиток, а «вниз» – згасання, смерть [7, с. 55]. Отже, вже на психологічному рівні образ дерева містить у собі фундаментальну універсально-культурну опозицію життя та смерті.

Найбільш очевидною особливістю Світового Дерева як культурного символу є те, що воно становить собою модель світу, і акцент у цьому робиться насамперед на часових та просторових його параметрах. Проте відомо, що поняття світу не є тотожнім поняттям об'єктивної реальності, матерії, дійсності. «Світ» – це проекція людських смислів на цю об'єктивну реальність, і тому світ є завжди світом людини. Іншими словами, світ – це в певному сенсі «проекція» людини на зовнішню реальність. Якщо це так, то в семантиках Світового Дерева ця обставина має у той чи інший спосіб відбитися.

Відносно людиновимірності Світового Дерева в контексті його просторової структури В. М. Топоров твердить [10, с. 399-400], що виразніше за все вона виявляється у зв'язку зі стовбуром. Це можуть бути окремі зображення людських фігур з обох його боків (боги, міфологічні персонажі, святі, жреці та просто люди). КГП-семантики цих фігур чітко проступають у ацтекських зображеннях Дерева, де праворуч від нього розташовується сонячне божество (податель благ життя – *вітальна* універсалія), а ліворуч – божество смерті (*мортальність*). На думку цього дослідника, горизонтальна структура Дерева зіставлена зі стародавнім ритуалом та його учасниками. Об'єкт ритуалу або його образ (жертовна тварина, а раніше й людина) завжди знаходиться в центрі, тоді як учасники ритуалу – праворуч та ліворуч. Уся послідовність елементів по горизонталі сприймається як сцена <обряду>, основна мета якого – забезпечення благополуччя, родючості, потомства, багатства. Смисли, пов'язані з повнотою життя (*вітальність*), контрастують тут із засобом його здобутку – жертвопринесенням (*агресивно* кодована *мортальність*), завдяки якому тільки й можливо його досягти. У цьому випадку, коли горизонтальна структура Світового Дерева уособлює жертовний об'єкт, ототожнення Дерева та людини (бога) стає вкрай ясним. Як приклади В. М. Топоров наводить численні образи божества на дереві, хресті, стовпі (іспит **О**діна на ясені Іггдрасиль у скандинавській міфології, кривава жертва на дереві в кельтів, Ісус Христос) і прямо говорить про безпосередній опис людини як дерева.

Встановлення паралелі людини та дерев відбувається також на підставі такого «середнього члену», як мотив народження (*генетив*). В. М. Топоров [10, с. 399] вказує на те, що образ Світового Дерева є співвіднесеним із загальною моделлю шлюбних відносин і, ширше, зі спадкоємним зв'язком поколінь, генеалогією роду в цілому. Прямим наочним аналогом цього слугують «міфологічні» родовідні, а також «генеалогічні» дерева. Він пише, що у нанайців з родовими деревами, котрі традиційно зображувались на жіночих весільних халатах, пов'язувалися уяви про плідність жінок та продовження роду. Такі дерева росли на небі у володіннях жіночого духу. В кожнім роді було своє особливе дерево, у вітах якого плодилися душі людей, що спускалися потім у виді пташок на землю, щоб увійти в черево жінки з цього роду. Верхня частина нанайського халата

відтворює луску смока, а позаду на ньому зображуються два дракони – самець і самка. Таким чином, твердить В. М. Топоров, усі три яруси Світового Дерева, а саме, вершина, стовбур та корені відбивають ідею зачаття і родючості. Отже, людські риси в символі Світового Дерева знаходить своє втілення у наданні йому семантик плодючості, приплоду, розмноження (*генетив*, часто *еротично* кодований).

Виявлення даних КГП-значень символу Світового Дерева та рослинної символіки взагалі може привести до помилкового висновку, що власні життєві цикли рослин становлять смислове ядро їхньої універсально-культурної семантики, що дає змогу застосовувати дані цикли як аналогічні щодо людини класифікатори та світоглядні моделі. Насправді подібні аналогії спростовують наш вихідний постулат стосовно неодмінної людиновимірності будь-якої моделі світу. Але насправді не «природні» аналоги людських життєвих циклів закладають основу КГП-семантики моделей світу, а навпаки, людські життєві цикли та параметри визначають бачення даних природних явищ, <як таких, де є> народження, життя, смерті та безсмертя. Довести це можна хоча б на прикладах з універсально-культурної структуризації календарних обрядів новорічного циклу, які мають чіткі КГП-структури навіть у тих народів, де немає, власне кажучи, зимової «смерті» природи, її весняного «відродження» та «розквіту» влітку.

Тому правильнішим, як на мій погляд, буде говорити про те, що підключення рослинної символіки до універсальної формули світовідношення здійснювалося шляхом перенесення життєвого циклу людини на окремі рослини. Явищем, що втілювало та посилювало цей момент, було пряме ототожнення рослин та божества. Тут буде доречно згадати «пророщування» померлого Осіріса, народження Адоніса від Світового Дерева, відродження Аттіса у вигляді квітки тощо. Тому стосовно рослин, життя яких вочевидь циклічне, можна сказати, що вони, усвідомившись в символічних образах міфологічної свідомості, органічно втілили в собі *генетивні*, *вітальні*, *мортальні* та *іммортальні* мотиви. КГП життя маркувалося в рослинній символіці в образах плодів та квітів, тобто пов'язувалося з їхньою плодоносною функцією та розквітом життєвих сил (порівняйте вирази «плоди праці», «квіти життя»).

Найбільш прозоро людиновимірність символу Світового Дерева та споріднених з ним символів та образів знаходить прояв у встановленні прямих паралелей між деревом та людиною, аж до їхнього ототожнення. Інколи це ототожнення стосується окремих частин тіла людини, зокрема, геніталій та дітородної функції взагалі, до того ж це спостерігається не тільки в архаїчній, але й в сучасній, зокрема, поетичній мові. Ю. Проскуряков [8] дослідив функціонування символу дерева у творчості англійського поета Ділана Томаса, який, зокрема у вірші «A Grief Ago» <('Скорботу тому назад')> конкретизує цей символ через багатозначність слів стебло, зародок, лозина тощо, які мають однозначні фалічні значення. Цей автор твердить, що подібне тлумачення символу Світового Дерева не нове і трапляється ще в середньовічних манускриптах.

Відповідність «деревної» символіки одній з головних тілесних життєвих функцій людини – репродуктивної, має місце в обрядах, що супроводжують народження людини. Мова йде про досить поширені у деяких країнах ритуали, <що були> покликані забезпечити нормальне зачаття дитини та подальший успішний розвиток плоду. Необхідною умовою успішного зачаття є насамперед нормальне функціонування органів запліднення. Тому обрядові дії та ритуальні примовляння, що їх супроводжують, виконуються вже при підготовці чоловіка та жінки до статевого акту, метою якого є народження дитини. Про широку розповсюдженість обрядів такого типу свідчать ритуальні заклинання, що збереглися в східнослов'янській народній свідомості ще з індоєвропейських часів. До тієї давнини відноситься й етимологія тепер нецензурного слова, що позначає чоловічий член, яке сходить до кореня *h-u- ('хвоя') у значенні «гострий». В. М. Топоров

[11] пише про російські, білоруські, шведські та норвезькі заговори, що колись були вербальною складовою обряду, спрямованого на підвищення чоловічої статевої сили.

Сутність цього благання, що має підвищити запліднюючу силу чоловіка, цілком у дусі симпатичної магії зводиться до проведення прямої аналогії між ним та рослиною, що здатна обертатися довкола дерева. Окрім відомої української пісні про Іванка, котрий, «як барвінок», в'ється довкола дівчини, порівняння чоловічої сили з деревом навіває думки про етимологію слова «здоровий», яке походить від порівняння повносилої людини з деревом («дужий, як дерево», з-дръв). Смислові відповідності людського здоров'я та дерев трапляються також в українському поховальному обряді. П. Г. Богатирьов, описуючи цей обряд, покликаний нейтралізувати загрозу померлого для живих, свідчить, що коли небіжчика виносять з хати, всі родичі («челядь») крізь лутку (вікно) «ся дивлят на чащу», «аби були такі здорові, як ліс». Потім всіх цих кревних тричі окропляють водою з конви (глека), за тим вони мають подивитися на «сире дерево» та тричі вимовити: «Який той дерево здоровий, так і ми здорові» [1, сс. 269-270].

<Отже>, з наведеного матеріалу можна зробити висновок про те, що символ Світового Дерева як модель світу є своєрідним «ізоморфом» людині, і це знаходить вияв чи то в образі Першолюдини, чи то в ототожненні Дерева з тілом людини або з її окремими, переважно репродуктивними органами. Показово й те, що в цілому за «деревною» рослинною символікою закріпилися домінантні значення здоров'я.

Проте втілення в Світовому Дереві як моделі світу людиновимірних ознак не обмежується проведенням простої аналогії між ним та тілом людини. Окрім цього, що людина опредмечує в моделях світу власні життєві тілесні функції в їхній підпорядкованості головній меті всього живого – подовженню життя, людина як єдина істота, котра усвідомлює власну скінченність, переносить на світ (і, відповідно, на Світове Дерево) не тільки життєві функції, але й прагнення подолати смерть, досягти безсмертя. Через це символ Світового Дерева несе у собі не тільки повний набір трансформованих у світоглядні коди базисних життєвих функцій (*аліментарний*, *еротичний*, *агресивний* та *інформаційний*), але й ті світоглядні категорії, які становлять незмінний глибинний структурний інваріант будь-яких текстів, символів та образів культури, а саме – категорії граничних підстав, які є власне універсаліями культури. Це ще раз доводить антропні параметри світу як світу людини, оскільки людина осмислює дійсність винятково крізь призму власної життєвої організації.

Розглянемо це докладніше. Універсально-культурні аспекти символу Світового Дерева видно вже в усталених визначеннях Світового Дерева як Древа життя – (*вітальна* КГП), Древа пізнання (*інформаційний* код) добра із зла (моральний, тобто культурно-нормативний вимір КГП життя на рівні практично-духовного рівня світовідношення).

КГП *життя* у вигляді життєпідтримки та життєдайності представлено також у розповіді про трьох дів, які черпають воду з джерела Урд і кроплять корені ясеня, щоб воно могло жити. Врешті-решт, він виступає як загальне джерело *вітальності*, що кличе до *життя* кожну частинку неживої матерії. Проте цим універсально-культурний зміст символу Світового Дерева та дів біля нього не обмежується. Корені ясеня Іггдрасиля сходять до царства мертвих (*мортальна* КГП). Діви (норни) визначають долю людей при народженні, надаючи допомогу при пологах (*вітальна* та *генетивна* КГП). За своїми функціями вони ідентичні античним богиням Долі мойрам та паркам, які прядуть нить Долі людей [6].

Мортальна символізація рослин пов'язана з розумінням їх як знарядь страти, катування чи тортур. Ця ж тематика простежується і в семантично паралельному дереві хресті як знарядді вмертвіння рабів та в отруйних колючих рослинах типу поетичного «анчару» чи біблійного «тернового вінця». Універсалія *смерті* кодифікується тут переважно *агресивним* кодом. Водночас дерево страти – хрест, постає і як символ

відродження, воскресіння, безсмертя, що доповнює *мортальний* мотив *іммортальністю*. *Мортальні* складові символу Світового Дерева також сходять до образу першолюдини, що розпинається на цьому дереві та з тіла якої твориться світ. Це говорить про присутність у розгорнутій світоглядній формулі ідеї подолання смерті через смерть шляхом відновлення сильного *агресивного* кодування. Навіть рослинна семантика аграрного свята «першого снопа» розглядала жнива як злочин, через що в деяких країнах існували звичаї оплакування першого <стягнутого перевеслом оберемку жита чи пшениці>, а по суті – рослинного божества, якого втілювала у собі людина, котра, сидячи у копиці, колись реально, а згодом – ритуально обезголовлювалась.

Амбівалентність універсальних символічних значень образу Світового Дерева виявляється як у належності його нижніх елементів до потойбічного світу мертвих предків та темних позасвітових сил, так і в тому, що Світове Дерево постає як «міфознак парного протиставлення "життя – смерть"» [3, с. 33]. *Мортальні* мотиви вбачаються тут і в тому, що весілля, яке супроводжувалося прикрашеним святковим деревцем, у фольклорній традиції має усталене тлумачення в зв'язку із смертю. Птах, що сидить на дереві, слов'янами вважався душею померлого [4, с. 129].

Агресивні підтексти даного символу простежуються в образах грізних охоронців Світового Дерева. *Агресивне* та *аліментарне* кодування *мортальної* універсалії стосовно Світового Дерева знаходить також прояв у основному індоєвропейському міфі, де божество грози та Верхнього світу вражає змія, що лежить у його корінні та звільнює скарби (худобу). Змія перемагають у битві (*агресивний* код), внаслідок чого до володарів повертається їхнє багатство, худоба (*аліментарний* код). Такі уявлення про божество Верхнього світу (крони дерева) зберігалися і в давньоукраїнській свідомості («Див кричить връху дерева» в «Слові про Ігорів похід»).

Такими ж давніми є християнські уявлення про Світове Дерево в християнстві, де воно, поряд із своїм трансформованим втіленням, хрестом, репрезентоване у різноманітних універсально-культурних конкретизаціях. Біблія демонструє насичення символу Світового Древа всім комплексом універсально-культурних категорій та кодів. До того ж, якщо згадати старозавітні передання, то неприпустима освіченість людей з'явилась саме після того, як вони покуштували заборонений плід з дерева (<табуйований, а потім детабуйований> *аліментарний* код), після чого вони стали смертними (*мортальна* КГП). Бог призначив людині земний Рай та Дерево Життя, яке дало б їй можливість «жити вічно» (Бут., 3:22). Навіть після того, як Богові довелося заборонити доступ людей до цього дерева, коли людина мала самонадійність знайти його власними шляхами, Бог не відмовився від того, щоб і надалі давати людині життя.

Словник біблійного богослов'я [9] починає розкривати зміст поняття «Дерево» з вказівки на те, що воно віддзеркалює хліборобську культуру, але в Біблії цей образ знайшов тлумачення у дусі Одкровення. Дерево вказує, де є вода, життя в пустелі (Іс., 41:19), воно – зримий образ життєвого начала, сили життя, яку Творець розлив у природі (Бут., 1:11) (*вітальна* універсалія). Кожної весни воно *відроджується*, сповіщаючи про повернення життя (Мт., 24:32). Навіть зрубане, воно пускає паростки (Іов, 14:7) (тріадна формула «життя – смерть – воскресіння»). Плоди дерев – це пожива для людини. Саме воно ототожнюється з праведником та праведним народом. Проте є й погані дерева, яких спалюють: так буде і з грішниками (*агресивно-мортальний* мотив).

У цьому Словнику надалі відзначається, що символ дерева в Біблії запозичує звичайний образ месопотамської міфології, розміщуючи його як Дерево Життя, що дає безсмертя, у Раю (Бут., 2:9) (*вітальна* та *іммортальна* універсалії). Воно є також символом хибної мудрості, якою самоволі хотіла оволодіти людина, вкусивши плода з нього (*інформаційно-аліментарна* контамінація з елементом *агресивності* –

порушення припису). Через цей вчинок шлях до безсмертя їй тепер закритий (табуювання *іммортальності*). Але Бог відновлює доступ до вічного життя і в есхатології пророків Свята Земля знов постає як Рай, де чудесні дерева дають їжу та зціляють людей (Єзек., 47:12) (тріадна формула «*життя – смерть – воскресіння*»).

У Новому Заповіті Христос обіцяє тим, хто буде з Ним, вкусити від Дерева Життя у Раю (*аліментарне* кодування *іммортальності*). Космологічний аспект Світового Дерева не увійшов до Біблії, проте він є в багатьох міфологіях Близького Сходу. Натомість у Біблії є образ «дерев» людського царства, котрі виростають (*генетив*) на пихатості, і тому такі дерева буде зрубано (*агресивність*). Але Царство Боже, що виростає з зернятка гірчиці, саме стає деревом (*генетив*). Крім цього, дерево зринає як знак прокляття, коли воно служить засобом катування (*агресивність*), адже страчений через повішання на дереві проклятий Богом (Втор., 21:22). Але дерево Хреста з дерева прокляття стає Деревом Життя (тріадна формула «*життя – смерть – воскресіння*»). У латинському та православному обрядах та літургії говориться про велич цього деревах-хреста, яке прийшло на зміну безплідним деревам, котрі були «оголені».

В ісламі Символ Дерева фігурує у мортальному контексті, якщо не говорити про рай-сад та Древо Життя та Щастя (*вітальність* та *іммортальність*). Воно досягає найвищої небесної сфери, тоді як його гілля простягається над землею та під нею. У Корані говориться про те, що коли приходить час смерті людини, з дерева, що росте біля престолу Аллаха, падає листочок з ім'ям людини (*інформаційне* кодування *мортальної* КГП). Протягом сорока днів душа цієї людини повинна відокремитися від її тіла. Спочатку люди чинять опір цьому відділенню, і Ізраїлу треба було прохати допомоги в Аллаха. Легенди переказують, що Муса (Мойсей) довго та успішно противився тому, щоб його душа вихопилась з тіла [2]. З наведеного можна зробити висновок, що символ Світового Древа несе в собі повний набір універсально-культурних смислів.

Накреслюючи перспективу подальших розвідок на цю тему, слід зазначити, що за результатами досліджень, які не увійшли до цієї статті, не тільки Світове Дерево, але й усі інші моделі світу (гора, світовий стовбур, пуп землі, місто, хата), незалежно від масштабу охоплення ними <культурно-топологічних> параметрів довкілля людини, репрезентують повну розгортку універсально-культурних смислів, і в цьому плані Світове Дерево не можна вважати унікальним у своєму роді символом. Як модель світу, Світове Дерево відповідає всім його визначенням щодо соціокультурної реальності.

Отже, символ Світового Дерева як один з найголовніших структуроутворюючих символів культурної свідомості, є щільно насиченим універсально-культурним змістом. Виявлення цього змісту дає можливість встановити чіткі паралелі між різними культурними специфікаціями даного символу і встановити не тільки їхню безпосередню зовнішню схожість, але й глибинну тотожність.

Література

1. **Богатырев П.Г.** Actes magiques rites et croyances en Russie Subcarpathique – P., 1929 / Магические действия, обряды и верования Закарпатья // **Богатырев П.Г.** Вопросы теории народного искусства – Библиогр.: с. 523-543 – Предм. указ.: с. 514-522 – М.: Искусство, 1971 – 544 с. : портр. – сс. 169-276 (Из истории советской эстетики и теории искусства. Серия).

2. **Грязневич П**. Мусульманская мифология / П. Грязневич, В. Басилов // **Мифы** народов мира – В 2-х тт. – Т. 2. – М.: Сов. энц., 1982 – 671 с. – сс. 183-187.

3. **Золотослов:** Поетичний космос Давньої Русі – К.: Дніпро, 1988 – 294 с.

4. **Иванов, Вяч. Вс.** Славянские языковые моделирующие семиотические системы (Древний период) / Вяч. Вс. Иванов, В.Н. Топоров – М.: Наука, 1965 – 246 с.

5. **Кирилюк О. С.** Концептуально-методологічні засади пошуку універсальних вимірів культури (Замість вступу) // **Універсальні** виміри української культури – Одеса: ЦГО НАН України / Друк, 2000 – 216 с. – сс. 6-15.

6. **Мелетинский Е. М.** Иггдрасиль // **Мифологический** словарь – М.: Сов. энц., 1990 – 672 с. – сс. 227-228.
7**. Попович М. В.** Мировоззрение древних славян – К.: Наук. думка, 1985 – 170 с.
8. **Проскуряков Ю.** Мифопоэтический уровень одного стихотворения // **Кассандрион** http:// www.marpl.com/rus/metarealisty/kass3.html
9. **Словарь** Библейского богословия – Пер. с 2-го франц. изд. ред. Ксавье Леон-Дюфур – Брюссель: Жизнь с Богом, 1974 – 1287 с.
10. **Топоров В. Н.** Древо Мировое // **Мифы** народов мира в 2-х тт. – Т. 1 – М.: Сов. энц. – 1980 – 720 с. – сс. 398-406.
11. **Топоров В. Н.** К реконструкции индоевропейского ритуала и ритуально-поэтической формулы (на материалах заговоров) // **Уч**. зап. Тартуского ун-та – Вып. 236 – Труды по знаковым системам – Т. 4 – Тарту: Тартуский университет, 1969 – 534 с. – сс. 9-43.
12. **Топоров В. М.** Світове Дерево: універсальний образ міфопоетичної свідомості // **Всесвіт** – 1977 – № 6 – сс. 176-193.

UNIVERSAL CULTURAL SENSES OF SYMBOL OF ALBOR MUNDI (WORLD TREE)

*The symbol of the Albor Mundi has a thousand-year history; it is common among many peoples. Obviously, the universality of this symbol is determined by some important factors. According to the author, they are the universal cultural semantics of this symbol, primarily the universal cultural semiotic opposition of Life and Death. In mythological and folklore consciousness, worldview codes are represented in this symbol in an aggressive code (a sacrifice of deities on a tree, a cross, a pillar, the Albor Mundi as an instrument of execution or torture); in the erotic code (etymology of the word meaning the male genital organ as *Hu- ('needles of coniferous trees') in the sense of sharp ones; in the information code (Tree of the Knowledge of Good and Evil). We see categories of ultimate bases in the image of the Albor Mundi in «genealogical» trees (genetic universal). Vital universal is also expressed in it as the fullness of vitality, health («strong as a tree», z-drv), as well as in understanding of this symbol as the Tree of Life. The mortal category finds its manifestation in the image of the Holy Cross and in the crucifixion of the Saviour. At the same time, the cross is also a symbol of rebirth, resurrection, the covenant of universal immortality, which complements the mortal motive with immortality. The Bible says that the tree indicates where there is water, life in the desert, it is a visible image of the life force that the Creator poured in nature (vitality). Every spring, the tree is reborn, announcing the return of life (immortality). Even a felled tree gives young branches (the formula «life – death – resurrection»). The fruits of trees are food for humans (alimentary code). However, there are bad trees that are burned: so it will be with sinners (aggressive-mortal motive). In the New Testament, Christ promises those who will be with Him to taste the Tree of Life in Paradise (alimentary coding of immortality). The Qur'an speaks of the Garden of Eden and the Tree of Life and Happiness (vitality and immortality). From the above it can be concluded that the symbol of the Albor Mundi carries a complete set of universal cultural meanings. But not only the Albor Mundi, but also all other Models of the World (World Mountain, World Pillar, Navel of the Earth, a city, hut and, at last, clothes with iconic patterns) include in itself a complete system of universal cultural meanings.*
***Keywords**: mythology, Christianity, universals of culture (birth, life, death and immortality), cultural codes, Albor Mundi (World Tree).*

References

1. **Bogatyrev P. G.** (1929, 1971) Actes magiques rites et croyances en Russie Subcarpathique – Paris / *Magicheskie dejstviya, obryady i verovaniya Zakarpatya* [*Magical actions, rites and beliefs of Transcarpathia*] // **Bogatyrev P. G.** Voprosy teorii narodnogo iskusstva – *Iskusstvo*, M. – 544 p. : portr. – pp. 169-276.
2. **Gryaznevich P**. (1982) *Musulmanskaya mifologiya* [*Muslim mythology*] / P. Gryaznevich, V. Basilov // **Mify** narodov mira – V 2-h tt. – T. 2. – *Sovietskaja enciclopedija*, M. – 671 p. – pp. 183-187.
3. ***Zolotoslov**: Poetychnyi kosmos Davnoi Rusi* (1988) [*Golden Words: The Poetic Space of Ancient Kyjovan Rus'*] – Uporiadkuvannia, peredmova ta pereklady M. Moskalenka – *Dnipro*, Kyïv – 294 p.
4. **Ivanov, Vyach. Vs.** (1965) *Slavyanskie yazykovye modeliruyushie semioticheskie sistemy (Drevnij period)* [*Slavic language modeling semiotic systems (Ancient period)*] / Vyach.Vs. Ivanov, V.N. Toporov – *Nauka*, M. – 246 p.
5. **Kyryliuk O. S.** (2000) *Kontseptualno-metodolohichni zasady poshuku universalnykh vymiriv kultury (Zamist vstupu)* [*Conceptual and methodological foundations of finding universal dimensions of culture (Instead of introduction)*] // **Universalni** vymiry ukrainskoi kultury – *TsHO NAN Ukrainy / Druk*, Odesa – 216 p. – pp. 6-15.
6. **Meletinskij E. M**. (1990) *Iggdrasil* [*Yggdrasil*] // **Mifologicheskij** slovar – *Soviet enciclopedy*, M. – 672 p. – pp. 227-228.
7. **Popovich M. V.** (1985) *Mirovozzrenie drevnih slavyan* [*The worldview of the ancient Slavs*] – *Naukova dumka*, Kyïv – 170 p.

8. **Proskuryakov Yu.** (2003) *Mifopoeticheskij uroven odnogo stihotvoreniya* [*Mythopoietic level of one poem*] // **Kassandrion** http:// www.marpl.com/rus/metarealisty/kass3.html
9. **Slovar** Biblejskogo bogosloviya (1974) [*Dictionary of Bible Theology*] – Per. s 2-go franc. izd. red. Ksave Leon-Dyufur – *Zhizn s Bogom*, Bruxelles – 1287 p.
10. **Toporov V. N.** (1980) *Drevo Mirovoe* [*World Tree*] // **Mify** narodov mira v 2-h tt. – T. 1 – *Soviet enciclopedy*, M. – 720 p. – pp. 398-406.
11. **Toporov V. N.** (1969) K *rekonstrukcii indoevropejskogo rituala i ritualno-poeticheskoj formuly (na materialah zagovorov)* [*To the reconstruction of the Indo-European rite and ritual-poetic formula (based on verbal witchcraft)*] // **Uch**. zap. Tartuskogo un-ta – Vyp. 236 – Trudy po znakovym sistemam – T. 4 – *Tartuskij universitet,* Tartu – 534 p. – pp. 9-43.
12. **Toporov V. M.** (1977) *Svitove Derevo: universalnyi obraz mifopoetychnoi svidomosti* [*World Tree: universal image of mythopoetic consciousness*] // **Vsesvit** – № 6 – pp. 176-193.

УНИВЕРСАЛЬНО-КУЛЬТУРНЫЕ СМЫСЛЫ СИМВОЛА МИРОВОГО ДЕРЕВА

*Символ Мирового Дерева имеет тысячелетнюю историю, он распространен у многих народов. Очевидно, универсальность этого символа определяется какими-то глубинными факторами. По мнению автора, ими являются универсально-культурные семантики символа Мирового Дерева, в первую очередь – универсально-культурная оппозиция жизни и смерти, что видно из его ацтекских изображений, где справа от него располагается солнечное божество (податель благ жизни – витальная универсалия), а слева – божество смерти (мортальная универсалия). В мифологическом и фольклорном сознании мировоззренческие коды представлены в данном символе следующим образом. Горизонтальная структура Мирового Дерева, олицетворяющая жертву божества на дереве, кресте, столбе, дает агрессивный код. С этим же кодом связана символика Мирового Дерева как орудие казни, пыток или истязаний. Эротический подтекст образа дерева в мифах и фольклоре прослеживается в этимологии теперь нецензурного слова, обозначающего мужской член, которое восходит к корню *hu- ('хвоя') в значении «острый», а также в распространенных фаллических реминисценциях, связанных с Мировым Деревом. Информационный код воплощен в образе Дерева Познания добра и зла (культурно-нормативное знание об аксиологическом измерении жизни). Образ Мирового Дерева в качестве модели брачных отношений и шире – родословных «генеалогических» деревьев – содержит как свою глубинную структуру генетивную универсалию, выражающую непрерывность воспроизводства человеческого рода. Витальную семантику дерева ясно видно из этимологии слова «здоровый», которое происходит от сравнения полного жизненных сил человека с деревом («сильный, как дерево», з-дръв). Подобные витальные универсально-культурные аспекты Мирового Дерева явлены и в его устоявшихся вариантах понимания как Древа Жизни. Мортальная категория находит свое проявление в образе Святого Креста и крестной смерти Спасителя. В то же время дерево казни – крест, предстает и как символ возрождения, воскресения, залога всеобщего бессмертия, что дополняет мортальный мотив иммортальностью. Амбивалентность универсальных символических значений образа Мирового Дерева проявляется в принадлежности его нижних элементов (корней) к потустороннему подземному миру мертвых предков, которые одновременно выступают оберегателями рода с помощью высших сил, пребывающих в верхнем мире (в кроне дерева). Аналогичными по своей универсально-культурной структуре являются христианские представления о символично понимаемом Дереве. Библия говорит, что дерево указывает в пустыне на место, где есть вода, то есть, жизнь, оно является зримым образом силы жизни, которую Творец разлил в природе (витальность). Каждую весну оно возрождается, извещая о возвращении жизни (иммортальность как возрождение). Даже срубленное, дерево прорастает побегами (полная формула «жизнь – смерть – воскресение»). Плоды деревьев – это пища для человека (алиментарный код). Однако есть и плохие деревья, которых сжигают: так будет и с грешниками (агрессивно-мортальный мотив). Библия заимствует из месопотамской мифологии такой образ, как Древо Жизни, дарующее бессмертие (витальная и иммортальная универсалии). В Новом Завете Христос обещает тем, кто будет с Ним, вкусить от Древа Жизни в Раю (алиментарное кодирования иммортальности). В исламе фигурирует Рай-Сад и Древо Жизни и Счастья (витальность и иммортальность). Из сказанного можно сделать вывод, что символ Мирового Древа несет в себе полный набор универсально-культурных смыслов. И не только Мировое Дерево, но и все другие модели мира (Мировая Гора, Мировой Столп, Пуп Земли, город, хата, одежда со знаковыми узорами) включают полную развертку этих смыслов.*

***Ключевые слова**: мифология, христианство, универсалии культуры (рождение, жизнь, смерть и бессмертие), культурные коды, Древо Мировое.*

АРХЕТИПИ «БАТЬКА» ТА «МАТЕРІ» У ЗВИЧАЯХ КУМУВАННЯ І КУМІВСТВА

УДК 391; 392.144
***Доповідь*: Міжнародна науково-практичної конференції «Ольвійський форум – 2012» / Секція «Духовність у структурі буття людини» (Севастопольський регіональний ін-т Укр. академії банківської справи Нацбанку України) – МОНмолодьспорту, НАН України, Нац. агентство України з питань державної служби, Держ. фонд сприяння місцевому самоврядуванню в Україні, Чорноморський держ. ун-тет ім. Петра Могили, Укр. академія банківської справи Нацбанку України – (Севастополь, 6-10 червня 2012 р.)**
***Публікація*: Вісник Чернігівського державного педагогічного університету ім. Т.Г. Шевченка – Вип. 95 – Серія «Філософські науки» / Треті Кулішеві читання з філософії етнокультури, присвячених пам'яті Сергія Борисовича Кримського: Феноменологія софійності в українській культурі. Запити філософських смислів у мові, мистецтві, літературі ; за ред. В. А. Личковаха ; ред. кол. серії «Філософські науки» докт. філос. наук Афанасьєв Ю. Л., Зайцев М. О., Кирилюк О. С. та ін. – Чернігів: ЧНПУ, 2011 – 228 с. – сс. 29-32.**

Статтю написано у розвиток та поширення ідей, що їх було викладено у брошурі «Ой, кум до куми залицявся...»: Походження та універсально-культурний зміст звичаю кумівства: культурологічна розвідка; бібліогр. с. 90-96 ; анотац. рос. с. 97 ; прим. с. 98 ; Національна академія наук України ; Центр Гуманітарної Освіти ; Одеський філіал – Одеса: INVAZ, 2011 – 100 с.

Розглянуті древні джерела звичаїв кумування та кумівства, які, з одного боку, беруть свій початок від аграрних обрядів плодючості – давньогрецьких Адоній та українських купальських містерій, а також від культу предків, а з іншого – від язичеських ритуалів присвяти новонародженого до бога та роду з конститутивними для них архетипічними фігурами Батька та Матері.
***Ключові слова**: кумування та кумівство (фольклор), обряди плодючості, архетипи Батька та Матері, Божат (волхв), пупова баба, хресники, хрещеники.*

Звичаї кумування (утворення «подружніх» пар на аграрні свята) та кумівства (формування «подружніх« пар у межах символічних родинних стосунків у зв'язку з народженням дитини) у літературі описані на рівні польових етнографічних протоколів, без будь-якого аналізу історичних джерел їхнього походження та пояснення смислу. Ми також не знайшли спроб встановити відповідності між аграрною та породільною обрядовістю у контексті формування в них кумівських стосунків.

Як на наш погляд, вирішення проблеми культурно-історичних джерел кумування та його пов'язаності з інститутом кумівства слід шукати передусім в уявах про сакральну пару божеств плодючості та у дохристиянських постнатальних ритуальних комплексах, а також у древній народній системі родинного виховання дитини, що становитиме *мету* даної статі. Її ж *завдання* полягатиме у виявленні в обох цих звичаях спільного змісту, їхньої єднальної ланки – архетипів «Батька» та «Матері».

Як зазначає Віктор Ткач, ще з часів, коли роль батька не була чіткою, опікунство над дітьми брав на себе рідний брат матері. Кумівство тоді розумілось не як стосунки між символічними батьками та між ними і батьками справжніми, а як добровільне «шефство» над дитиною від її народження до зрілості. У писемних пам'ятках термін «куми» вперше зустрічається у Статуті Ярослава Мудрого (XI ст.). Вибраного батька називали *нанашком*, а матір – *нанашкою* [12].

Ці твердження підкріплюються даними про матріархальні родини, де кревність велася по матері, але головним годувальником та захисником вважався її брат, тобто, <дядько по матері>. Цілком припустимо, що саме дядя у свій час виконував роль старшого представника роду, залучаючи до нього, як «Божат», своїх племінників. Цікаво, що «племінник« походить від слова «плем'я», спорідненого з «народом»,

«населенням» взагалі (‘плебс’), а ще далі – з ‘плодом’ та ‘повнотою’. Дядя у такий функції мав би бути прямим попередником кума – хрещеного батька, тим більше, що кум, за думкою Марка Косвена – це представник материнського роду по відношенню до новонародженої дитини [4].

Хоча й видається, що тепер вже важко точно встановити кривулясті шляхи трансформації первісних систем споріднення на пізніші форми штучних породинних стосунків та різних варіантів отримання кумівського статусу, але деякі терміни, що позначають кревність та кумівські відносини, наводять нас на певні смислові паралелі між ними. Зокрема, це видно з відповідності найменування кума та куми румунською naşul şi naşa, грецькою νονός και η νονά як з великоукраїнським «нанашко» і «нанашка» – ‘хрещений батько’ і ‘хрещена мати’, так і з гуцульським «нанашко» або «нанашка» у значенні ‘дядька’ та ‘тітки’, але вже не в родинному розумінні, а як форми звернення до чужих людей. Останнє слово у вигляді «неніска» або «ніниска» пояснюють походженням від. угорського «neni» – ‘пані’, та «nenike» – ‘тітка’. Цікаво, що румунське «nene» означає ‘панотець’, що виводить нас на сакральне розуміння кума та куми, як от в англійському «godfather» та «godmother». Нанашкою, крім цього, за молдавськими та західноукраїнськими даними, звуть весільну (посаджену) матір, цю ж матір у Росії звуть кумою [1, с. 490].

Оформлення старовинного породільного кумівства супроводжувалось обмиванням дитини у річці, озері чи у ночвах. Дитину несли до води, купали, сповивали й давали ім'я за вибором батьків чи старших у народі, часто – на честь предка. Волхви чинили магічну службу проти злих духів та пророкували долю немовляти [2].

Галина Лозко, посилаючись на Г. Дяченко (це джерело, на жаль, виявилось недоступним) <[1]> повідомляє, що до нас дійшла цікава писемна згадка про обряд освячення дитини, під яким слід розуміти наречення з купелю і введення дитини до віри (показ Богам): «Родився увечір, а утрясь (вранці) Божат забожив його у купелі». <Переказуючи Г. Дяченка, вона пише, що> людина, яка, побожившись (присягнувши), взяла на себе відповідальність за виховання чужої дитини, в язичницькій релігії наших пращурів називалась *Божат* (тобто так само, як тепер подекуди ще кличуть хрещеного батька, кума). Як видно, стародавній обряд освячення й наречення дитини був пов’язаний з магічними заклинаннями над водою, що його правили на світанку, а також із символічним зануренням дитини у купель, після чого урочисто показували дитятко Богам, виносячи його на природу, до Сонця-Дажбога [5, с. 12].

Оскільки пряма відповідність терміну «Божат» терміну «хрещений батько» зберіглась у російських діалектах майже до наших часів [9], то з цього стає ясним, що християнський духовний батько мав в особі Божата свого поганського попередника, а сама система кумівського поріднення могла спиратися на якісь дуже древні системи кревності, коли, приміром, як це відомо з літератури, діти брата та сестри вважалися їхніми спільними дітьми. Ці діти мали, відповідно, декілька батьків – рідного фізіологічного батька та батька – дядьку (одного чи декількох) по матері (Льюїс Морган).

За думкою вчених, це було певним пережитком тих форм групового шлюбу, коли, як писав Максим Ковалевський у своєму «Нарисі походження та розвитку сім’ї та власності», зв’язок чоловіка з жінкою мав тільки тимчасовий характер, батько дитини залишався невідомим, натомість домінуючу роль відігравав дядя по матері. Останній, з огляду на те, що він здавна вважався кумом, міг легко передати узвичаєне ставлення до нього як до знакового батька дитини новій культурно-історичній постаті – батькові хрещеному.

У літературі є інформація про те, що головних кумів, які тримають дитину при зануренні у воду (чи, у крайньому випадку, при обливанні нею) і до яких дитина потім звертається «тато» чи «мамо», й досі називають «божатими» і «крижмовими» кумами, а ще – кумами «хрещеними» [7]. Уточнююче називання кумів відмінними термінами – «божаті», «крижмові» та «хрещені», є вкрай прикметним. Воно дає підстави гіпотетично стверджувати, що раніше це були куми, які співвідносились з різними обрядами – язичеським та християнським, котрі певний час накладалися один на одного. Себто, за перехідного періоду двовір'я в обряді хрещення могли брати участь щонайменше троє символічних батьків-кумів: два архаїчних – один з вже приглушеною, але все ще дієвою роллю колишнього «Божата», що проявилося у збереженні за ним назви божатий кум, і саме він занурював дитину у купель, другий – крижмовий кум, що приймав дитину та обгортав її у крижмо <[2]>, та третій кум – власне хрещений батько. Першу функцію згодом перебрав на себе християнський священик.

Разом з тим певний вплив на «чисті», без елементів поганства, форми хрещення, які, вочевидь, деякий час могли існувати паралельно зі змішаною обрядовістю, але, набираючи більшого значення, витісняли обрядові елементи подвійної віри, Божат, хай і у негативному аспекті, все ж таки залишив. Вилучення з таїнства хрещення батька-Божата, який колись сам-один залучав новонародженого до роду, визначило й те, що його заступник, хрещений батько, на перших порах також виступав тут наодинці. Хрещеники певний час, таким чином, мали самого тільки хрещеного батька, але не мали хрещеної матері. Потім дівчинці почали обирати хрещену мати, а хлопчику – хрещеного батька, а ще пізніше, під впливом адаптованих до хрещення семантик аграрних свят, ці батько та мати стали батьківською «парою», кумівським подружжям.

Надалі виникає ще одне питання – чому ці діти сестри, племінники, традиційно називались «небожами»? Небіж – це син рідних, двоюрідних та троюрідних брата або сестри, племінник, згодом – назва всіх малих дітей (небожата) та звертання до людини, молодшої за віком. Але звідки пішла ця назва? Якісь натяки на напрямок пошуків дає прийняття до уваги тієї обставини, що оскільки опікунство над новонародженою дитиною брав на себе брат по матері, то він, скоріше за все, й виконував роль «Божата». Як бачимо, ці два слова – «Божат (дядя по матері) та небіж (племінник цього дяді) певним чином «перегукуються».

Припущення, що «небожем» племінника звали до того моменту, як його «забожив» цей дядя по матері, малоймовірне, оскільки, за наведеним вище фрагментарним повідомленням, немовлятко «божили» на другий день після народження, хоча і цю версію не слід цілком відкидати. Більш переконливим бачиться пояснення походження слова «небіж» від «не« і основи іменника bogъ – «доля», «майно», «багатство». Отже, «небіж» буквально – 'це той, хто не має частки, долі' (при поділі) [8]. За умов визнання вірною цієї точки зору слід визнати, що слова «небіж» – 'племінник' й «небога» – 'племінниця', та «небога» (у значенні 'бідний'), походячи від одного джерела, зазнали певних смислових дивергенцій. Останнє слово, позначаючи бідність людини, більше відповідає слову «убогий». Це буквально означає 'який не отримав (при розподілі) ніякої частки', лишився без долі, 'бездольний, знедолений' [8].

Разом з тим «долю» племінників можна було розуміти й цілком матеріально. Так, Андрій Петрик повідомляє, що «відповідно до ... практики авункулату (з лат. avunculus – 'дядько по матері'), малолітні діти переходили у сім'ю свого дядька,

який тепер ставав їхнім батьком, та отримували право успадкування майна. З X-XII-го століть така практика поступово відходить у минуле, але особливе ставлення до дядьків-годувальників і вихователів з боку племінників зберіглося» [6, с. 34].

Що ми тут бачимо? По-перше, згадку про перехід дітей до родини брата матері. Це означає, що ці діти, втрачаючи статус племінників, небожів, отримують статус дітей свого дядька. По-друге, перейшовши до іншої родини, ці діти стають дітьми свого дяді, який віднині вважався рівним їхньому «батькові», виступаючи у ролі кума (‘такого ж, як батько’ – Олег Гуцуляк [3]), тобто, співбатька. По-третє, разом з тим вони перестають бути його племінниками, «небожами» у плані перспектив отримання дядькового спадку, тими, хто до цього не мав своєї «долі» у вуйчиному добрі, а тепер її отримав.

Є ще деякі міркування з цього приводу. Уявимо собі, що племінники у відповідності до своєї синонімічної назви «небоги» насправді не мали власної частки майна. Постає питання – у якому сенсі? Чи вони права на нього мали та чомусь їх втратили, чи вони від самого початку їх не мали, або, можливо, не мають поки що, і за певних обставин безпремінно ці права отримують? Наведена вище цитата говорить про «вступ« небожів у права, а отже, йдеться про стан «без майнових прав» та стан «з правами на майна», розділені у часі.

Іншими словами, за такої цілком життєвої ситуації пояснення походження назви «племінник« як «небіж» проступає доволі ясно. «Небожами» як людьми «без своєї частки майна» були всі, судячи з усього, сестрині неповнолітні діти, за умов, коли у права на добро її сім’ї вступав її брат. Абсолютно очевидно, що «опікун« племінників – кум, материн брат, граючи велику роль у вихованні та забезпеченні дітей сестри, здійснював також контроль за дотриманням їхніх майнових прав, і до певного часу, як опікун, ці права без їхньої участі здійснював, наразі тимчасово їхнім спадковим майном розпоряджаючись. Можливо, саме таке тимчасове відлучення дітей сестри від їхньої долі майна (до вступу у спадок) і малось на увазі при називанні їх «небожами». Ясно одне, що якісь тепер вже забуті норми звичаєвого права особливим чином регулювали права сестриних дітей при чолової ролі їхнього дядьки. У всякому випадку, сам факт існування *авункулату* – дуже старовинного кодексу звичаєвого права, що спеціально регулював відносини племінників та дядька по матері, свідчить про ту увагу, яку надавали в архаїчних спільнотах цим відносинам.

Згодом, вочевидь, за принципом аналогії, всі діти і взагалі молодші за віком почали зватися небожатами, як такі, що за певного свого статусу, вже не тільки племінників, з глуздів їхніх малих літ, допоки не мають прав на свою долю у родинному майновому спадку, як втрачав права на цю долю й померлий (небіжчик).

Як не дивно, існують певні внутрішні смислові кореляції між «небожатами» (дітьми) та «небіжчиками» (померлими). З літератури відомо, що уяви, начебто дітей приносить лелека, пов’язані з тим, що цей птах належав світові мертвих, звідки він й приносив новонароджених. Іноді ця мортальна приналежність «птахів-дітоподателів» виражалася у тому, що до появи дітей, як пише Олена Таланчук, вважалися причетними й чорні птахи із зазвичай мортальними асоціаціями – сороки та ворони, котрі, за уявленнями наших пращурів, перебували на службі в Баби-Яги. Як божество смерті, вона забирала душі від померлих (небіжчиків) і цими птахами посилала їх на землю новонародженим дітям (небожатам) [11, с. 137].

З цією потойбічною міфічною Бабою-Ягою, праматір'ю роду людського, асоціювалася баба-бранка («пупова баба», «пупорізна баба») – з її ритуальними та практично-медичними функціями жриці та повитухі, виконавиці найголовніших обрядових дій у родинному та соціальному житті суспільства. Тож формула «баба

принесла» має глибинний магічний зміст – не випадково вважалося, що від цієї баби залежала майбутня доля дитини [11, с. 138]. У пісні, що її у розділі «До історії розвитку понять народу про моральне значення кумівства» наводить у своїй статті Микола Сумцов, співається: «А я хлопець нещасливий / Чи я в лісі родився? / Чи я в полі хрестився? / Ой, чи в лісі, чи то в полі / Не дав мені Господь долі! / Чи такі куми прийшли / Щастя-долі не принесли / Чи така баба брала / Щастя-долі не вгадала» (Запис П. Чубинського) [10, с. 25].

Прецінь, долю новонародженого визначали померлі предки – як через свою «представницю» – бабу-повитуху, так і, як це видно з тексту – через кумів (котрі в аграрно-календарній обрядовості були їхніми символічними «дублерами»). З даної пісні видно, що вказана баба мала вгадати майбутнє дитини, звідки, за всіма ознаками, пішла узвичаєна ворожба та гадання на життя та на долю новонароджених дітей, котрі, її ще на маючи, були «небожами». Це гадання збережене навіть у християнстві у вигляді кидання відрізаного при <хрещенні> пасма волосся немовляти на воску у купель: не потоне волосся – маля житиме.

Куми ж мали долю дитині їй «принести», і тут, вочевидь, слово ‘bogъ’ розумілася вже не як «частка майна» чи «багатство» – дитина ще довго не мала на нього прав. Адже термін bogъ мав ще значення «владика», «бог». Віталій Скляренко [8] пише, що праслов’янське *bogъ утворено від дієслівного кореня санскритського *bhag- ‘ділити, наділяти, давати’. Тобто, божество наділяло дитину її майбутньою долею (у значенні планиди, фортуни). Виглядає цілком ймовірним, що куми як посередники між немовлятком та божеством розумілися як ті, хто встановлював зв’язок між ними через «принесення» долі (у згаданому вище сенсі) до дитини. Цей ритуально маркований встановлений зв’язок і був змістом самого акту «божіння» дитини – адже божество не могло наділяти долею когось невідомого, «безадресно».

Таким чином, роль кума-Божата полягала ще у тому, щоб «демонструвати» наявну, народжену дитину божеству, і тільки після цього воно посилало їй її «долю», котра отримувала вже значення «щастя», слова, утвореного з того ж кореня *bogъ. Так, *sъbogъ означає ‘який має гарну долю’, звідки *sъbožьje (збіжжя) та пізньослов’янське *sъčęstьje ‘щастя’ [8].

Зі сказаного, таким чином, випливає цілком логічний висновок про те, що «божіння» дитини відбувалося саме через кума, котрий, як Божат, мав контакт з божеством. Щодо власне «божіння», то воно, судячи з усього, розумілося як сполука дитини з богом, де зв’язувальним ланцюжком було послані богом щастя-доля, яких мали доставити «за адресою» куми-посередники. За врахування того, що всі діти, яких дядько по матері «побожив» (прилучив до родового божества) були, ясно, його племінниками, буквально – приналежними до його роду-племені, стає добре зрозумілою причина, через яку ‘небіж’ та ‘племінник’ почали вживатися як синоніми.

Сказане дозволяє прийти до таких *висновків*. Одним з джерел звичаю кумівства був ритуал кумування під час аграрно-календарних свят, котрий включав до себе ритуалізовані статеві стосунки, часто оргіастичні, задля стимуляції розквіту плодючих сил природи, і це було пов’язано з божеством, що помирає, але потім воскресає. На тих святах утворювались «кумівські», тобто, символічні подружні пари, котрі «дублювали» подружжя першопредків, що відповідали за плодючість природи та народження дітей. З цього стає зрозумілим пізніше толерантне ставлення до кумівських статевих вільностей кумів – хрещених батька та матері.

Другим історичним джерелом звичаю кумівства був комплекс язичеської постнатальної обрядовості, коли новонароджена дитина залучалася до роду за певним

«водним» ритуалом та за прямою участю особливого представника племені – Божата, частіше за все – брата матері дитини. Він вважався кумом через свою належність до роду матері, як «спільно народжений» із своєю сестрою або через його розуміння «таким самим, як батько», народителем дітей. Кум-дядько-батько, виступаючи у цій ролі «співбатька» сестриних дітей, брав над ними опікунство у межах звичаю *авункулату*. Ті ж самі обов'язки, але вже у християнському дусі, пізніше перебрали на себе хрещені батьки. Тобто, як головна персона (Божат) в обряді залучення дитини до роду, дядько був язичеським попередником пізнішого хрещеного батька, котрого інколи все ще подовжувати звати «божатим» кумом.

Окрім нього, у постнатальній обрядовості існувала ще одна постать – «пупова баба», яка скоріше за все, як представниця Праматері роду, що передавала дітям від неї душу, була предтечою хрещеної матері, і котра тривалий час була єдиним «духовним наставником» дитини. З часів остаточного встановлення християнства, коли Божат трансформувався на хрещеного батька, він під впливом усталених стандартів весняно-літнього обрядового комплексу з його «божественною парою» став «чоловіком» хрещеної матері, завдяки чому виникла закінчена пара батьків для новонародженої дитини, але вже духовна – християнське «духовне подружжя» хрещеної матері та батька, які за старою пам'яті звалися кумами («співматір'ю» та «співбатьком», але вже не потойбічних божеств як <сакральних батьків плодів та дітей, покровителів> плодючості та чадороддя, а реальних батьків новонародженої дитини).

Тобто, за реконструйованою нами схемою, традиційний обрядовий символічний батько дитини, що прилучав її до роду, та декотра, теж традиційна, фігура символічної матері, що існували окремо, згодом, під впливом аграрно-календарних свят з їхнім сакральним подружжям, також стали подружньою парою, знаковими татом та матір'ю новонародженого немовлятка. Принаймні, як на нас, вбачається достатньо ймовірним твердження про те, що саме завдяки контамінації аграрно-календарних свят та обряду присвячення до роду (у його християнізованому варіанті, але ще з елементами поганства) в останньому спочатку, за язичеською традицією, фігурував самий лише окремий символічний батько, потім – окремі символічні батько та матір, відповідно, для хлопчиків та для дівчат, а вже пізніше – «подружжя» хрещеного батька та хрещеної матері.

В усіх випадках ми маємо відтворення архетипів «Батька» та «Матері», знакових народителів земних плодів та людських чад, котрі вибудовують таку світоглядно-смислову конструкцію, де фізичні та фізіологічні репродуктивні процеси постають лише як конкретно-предметне уособлення загальної ідеї породження, *генетиву*. У цілому, за нашою мовою аналізу текстів культури, сам звичай кумування у його культурних джерелах кваліфікується як *еротично* кодований *генетив*, коли ритуальне сприяння чадороддя та плодючості природи відтворювалось через формування символічних подружніх пар кумів, що мають через це освячене традицією «право» на адюльтер. Базисна світоглядна формула «життя – смерть – відродження» втілювалась тут через розуміння народження дитини як повернення в цей світ померлого предка.

<Примітки

[1] Як вдалося натепер встановити, мова йде про книгу протоієрея Григорія Дяченка: **Дьяченко Г**. Полный церковно-славянский словарь – (М.:) Типография Вильде, 1900 (напечатано 1899) – XXXVIII+1120 с., стаття «Божат» – сс. 897-898. Багато разів перевидавалась як репринт. Автор вказує, що божатом звали опікуна незаконнонароджених дітей, а іноді – й хрещеного батька. Вочевидь, це опікунство встановилось пізніше за прикладом давньої ролі Божата як дядька по матері – він теж виховував не своїх власних дітей.

[2] Крижмо – біле простирало або рушник, в яке обгортають при хрещенні людину одразу ж після триразового занурення у воду. Взагалі, за церковними правилами, це повинна бути біла нова одежина для немовлят або біла нова сорочка для дорослого. Але в наш час використовуються простиральце або світлий рушник (**Крижмо** // Вікіпедія https://uk.wikipedia.org/wiki/Крижмо). >

Література

1. **Агапкина Т.А.** Мифопоэтические основы славянского народного календаря. Весенне-летний цикл – М.: Индрик, 2002 – 816 с.

2**. В круге жизни**: рождение ребенка // **Энциклопедия** обрядов и обычаев ; Брудная Л.И., Гуревич 3.М., Дмитриева О.Л. [составители] – Спб.: Респекс, 1996 – 560 с. http://www.gumer. info/bibliotek_Buks/Culture/Obrjads/Obrjad_14.php

3. **Гуцуляк О.** Кельтський слід в історії слов'ян // **Философия** традиционализма (2011) http://primordial.org. ua /archives/537

4. **Косвен М.О**. Кто такой крестный отец? // **Сов**. Этнография – 1963 – No 3 – 221 с. – сс. 95-108.

5. **Лозко Г.С.** Іменослов: імена слов'янські, історичні та міфологічні – К.: Сварог, 1998 – 176 с.

6. **Петрик А.** Великий галицький боярин Дмитро Детко та його рід // **Дрогобицьки**й краєзнавчий зб.; ред. кол. Л. Тимошенко (голов. ред.) та ін. – Вип. XIII – Дрогобич: Коло, 2009 – 412 с. – сс. 33-44.

7. **Рубан В.** Бережа – Х., 1988 http: // lib.kharkov.ua/SU/UKRAINA/RUBAN_W/berezha.txt_ Piece40.18.

8. **Скляренко В. Г.** Бог і багатство, або щастя давніх слов'ян // **Культура** мови. Сайт Інституту мовознавства ім. О. О. Потебні НАН України (2007) http://www.kulturamovy.org.ua /KM/pdfs/Magazine64-15.pdf].

9. **Судаков Г. В.** Вологодский крестьянин в зеркале родного говора // **Русская** речь – 2004 – № 3 –128 с. – сс. 84-92 http://www.booksite.ru/ pressa/162.htm

10. **Сумцов Н. Ф.** Культурные переживания. К истории понятий народа о нравственном значении кумовства // **Киевская** старина – 1889 (окт., нояб., дек.) – Т. 27 – № 1-2 – 777 с. – сс. 35-39 https://runivers.ru/upload/iblock/49c/okt89.pdf

11.**Таланчук О.** Вирій / В. Завадська, Я.Музиченко, О. Таланчук, О. Шалак // **100** найвідоміших образів української міфології ; під заг. ред. О. Таланчук – К.: Орфей, 2002 – 448 с. – сс. 137-138.

12.**Ткач В.В.** Виховання обдарованої дитини на традиціях народної педагогіки // **Педагогічні** студії. Укр.-нім. пед. студії: зб. наук. праць учених ун-ту Фрідріха-Александра (Ерланген-Нюрнберг) та Бердянського держ. пед. ун-ту ; за ред. К.О. Баханова – Бердянськ: БДПУ, 2005 – 329 с. http://www.bdpu.org /scientific_ published/Pedagogical_studios/12

The Archetype of «Father» and «Mother» in the Customs of *Kumuvanniya* and *Kumivstvo*

The author describes the ancient roots of such customs as 'kumuvanniya' (ritual sexual pairing in fertility rites) and 'kumivstvo' (relationship of godparents, or folklore nepotism), which goes back to an agrarian fertility rites (Adonis or Kupalo mysteries), as well as to the ancestors worship and pagan rituals of the new-born communions to God and family, in which an archetypes of Father and Mother are the pivot figures.

***Key words**: 'kumleniya' as ritual sexual pairing in fertility ritesm 'kumivstvo' as relationship of godparents or folklore nepotism, agrarian fertility rites, archetypes of Father and Mother, Bozhat (pagan priest), sacral natal midwife, christening, godparents.*

Referebces

1. **Agapkina T.A.** (2002) *Mifopoeticheskie osnovy slavyanskogo narodnogo kalendarya. Vesenne-letnij cikl* [*Mythopoietic foundations of the Slavic folk calendar. Spring-summer cycle*] – *Indrik*, M. – 816 p.

2. ***V kruge zhizni**: rozhdenie rebenka* (1996) [*In the circle of life: having a baby*] // **Enciklopediya** obryadov i obychaev ; Brudnaya L.I., Gurevich 3.M., Dmitrieva O.L. [sostaviteli] – *Respeks*, Spb. – 560 p. http://www.gumer.info/bibliotek_B uks/Culture/Obrjads/Obrjad_14.php

3. **Guculyak O.** (2011) *Keltskij slid v istoriyi slov'yan* [*The Celtic trace in Slavic history*] // **Filosofiya** tradicionalizma http://primordial.org. ua /archives/537

4. **Kosven M.O.** (1963) *Kto takoj krestnyj otec?* [*Who is the godfather?]* // **Sov**. Etnografiya – No 3 – 221 p. – pp. 95-108.

5. **Lozko G.S.** (1998) *Imenoslov: imena slov'yanski, istorichni ta mifologichni* [*Dictionary of Names: Slavic Historical and Mythological Names*] – *Svarog*, Kyïv– 176 p.
6. **Petryk A.** (2009) *Velykyi halytskyi boiaryn Dmytro Detko ta yoho rid* [*Great Galician boyar Dmitry Detko and his family*] // **Drohobytskyi** kraieznavchyi zb.; red. kol. L. Tymoshenko (holov. red.) ta in. – Vyp. XIII – *Kolo*, Drogobych– 412 p. – pp. 33-44.
7. **Ruban V**. (1988) *Berezha* [*Berezha (Ukrainian folklore amulets)]* – Harkiv
http: // lib.kharkov.ua/SU/UKRAINA/RUBAN_W/berezha.txt_Piece40.18.
8. **Skliarenko V. H.** (2007) *Boh i bahatstvo, abo shchastia davnikh slovian* [*God and the wealth or happiness of the ancient Slavs*] // **Kultura** movy. Sait Instytutu movoznavstva im. O. O. Potebni NAN Ukrainy http://www.kulturamovy.org.ua/KM/pdfs/Magazine64-15.pdf
9. **Sudakov G. V.** (2004) *Vologodskij krestyanin v zerkale rodnogo govora* [*Vologda peasant in the mirror of his native dialect*] // **Russkaya** rech– No 3 –128 p. – pp. 84-92 http://www.booksite.ru/ pressa/162.htm
10. **Sumtsov N. F.** (1889) *Kulturnye perezhivaniya* [*Cultural Excitement. On the history of the concepts of the people about the moral significance of nepotism*] // **Kievskaya** starina – T. 27 – No 1-2 – pp. 35-39
https://runivers.ru/upload/iblock/49c/okt89.pdf
11.**Talanchuk O.** (2002) *Vyrii* [*Viriy (Ukrainian mythological paradise)]* / V. Zavadska, Ya.Muzychenko, O. Talanchuk, O. Shalak // **100** naividomishykh obraziv ukrainskoi mifolohii ; pid zah. red. O. Talanchuk – *Orfej*, Kyïv – 448 p. – pp. 137-138.
12.**Tkach V.V.** (2005) *Vykhovannia obdarovanoi dytyny na tradytsiiakh narodnoi pedahohiky* [*Parenting a gifted child on the traditions of folk pedagogy*] // **Pedahohichni** studii. Ukr.-nim. ped. studii: zb. nauk. prats uchenykh un-tu Fridrikha-Aleksandra (Erlangen-Nuremberg) ta Berdianskoho derzh. ped. un-tu ; za red. K. O. Bakhanova – BDPU, Berdiansk — 329 p.
http://www.bdpu.org /scientific_ published/Pedagogical_studios/12

АРХЕТИП «ОТЦА» И «МАТЕРИ» В ОБЫЧАЯХ КУМОВАНИЯ И КУМОВСТВА

*Одним из источников обычая кумовства (создания символической системы родства в виде двух семиотических супружеских пар – реальной и ритуальной) был обычай кумования (создание временных пар во время аграрно-календарных праздников, который включал в себя оргиастический элемент, призванный способствовать расцвету плодородных сил природы, позднее ослабленный до уровня побратимских и посестринских отношений). Сопровождалось это мистериями умирающего и воскресающего божества, во время которых образовывались «кумовские», то есть символические супружеские пары, выступавших «дублерами» пары божеств плодородия и воспроизводивших в акте совокупления их плодоносную сущность. Из этого становится понятным дошедшее до наших дней толерантное отношение к адюльтерным вольностям кумовьев, вступавшими в связь не похоти ради, а для общей пользы Вторым историческим источником обычая кумовства был комплекс языческой постнатальной обрядности, когда новорожденный ребенок приобщался к роду-племени по определенному «водному» ритуалу с прямым участием в нем особого представителя племени – Божата, чаще всего, по всей видимости, брата матери ребенка, который в архаических сообществах для племянника имел бо**о**льшую значимость, чем его родной отец. Он считался (реконструктивно) купатером, куепетром, то есть, со-отцом ребенка. С утверждением христианства для детей женского рода устанавливалась их крестная мать (со-мать, ку-матер), а для мужского – крестный отец (ку-патер). Божат, трансформировавшийся в крестного отца, под влиянием устоявшихся стандартов весенне-летнего обрядового комплекса с его «божественной парой» стал пониматься как «муж» крестной матери, благодаря чему возникла законченная пара родителей для новорожденного ребенка, уже без различия его пола. И «мужа», и «жену» этой уже духовной пары по старой памяти стали называть кумовьями (ср. румынск. cumetra – 'крестная мать' и cumetru – 'крестный отец'. Они были со-матерью и со-отцом, но соответствовали теперь уже не божественным Матери и Отцу плодородия, а матери и отцу новорожденного ребенка, с которыми они могли организовывать перекрестную пару любовников с тем же терпимым отношением общества к их адюльтеру. Во всех случаях мы имеем воспроизведение архетипов «Отца» и «Матери», знаковых родителей земных плодов и человеческих чад.*
***Ключевые слова**: кумование и кумовство (фольклорн.), обряды плодородия, архетипы Отца и Матери, Божат (волхв), пуповая баба, крестники, крестные.*

ПОСТФОЛЬКЛОРНІ РЕЛІКТИ КУЛЬТУ ПРЕДКІВ

УДК 39; 391; 398.332.33;
***Доповідь*: Восьмі Всеукраїнські наукові фольклористичні читання, присвячені професору Лідії Дунаєвській» – Київський нац. ун-т ім. Т. Г. Шевченка – Ін-тут філології – (Київ, 17-27 травня 2015 р.)**
***Публікація*: Матеріали наук.-пр. конф. «Восьмі всеукраїнські наукові фольклорні читання, присвячені професору Лідії Дунаєвській» – Київський нац. ун-т ім. Т.Г. Шевченка ; Ін-т філології ; Каф. фольклористики – К., 2015 – 83 с. – сс. 28-30.**

У постфольклорних уявленнях часто криються вже забуті первісні смисли колишніх вірувань, звичаїв та обрядів. У статті розглянуто прадавні смисли уявлень про те, що зозуля знає, скільки років людина житиме, що дітей приносить лелека, що їх знаходять у капусті, а також стійких словосполучень, як «наставити роги», «стати на рушник» та «скочити у гречку».
***Ключові слова**: фольклор, постфольклор, народні вірування, фольклорні ідіоми, реконструктивна фольклористика, культ предків, насамонійське право, соціальні санкції відтворення роду.*

У наш час побутує значна кількість сталих уявлень, ідіом, фразеологізмів, часто у ролі прислів'їв, які мають змінені та осучаснені (постфольклорні) значення, тоді як їхні первісні смисли, що походять від власне фольклорних джерел, «чей облик стерт, а имя позабыто» (М. Кириєнко-Волошин), вже зникли. Одначе ці «релікти» цікаві тим, що, за умов застосування реконструктивного методу, вони здатні привідкрити свої призабуті сенси, котрі вказують на їхній зв'язок з дуже древніми міфоритуальними комплексами. Серед них є й ті, котрі беруть свій початок від культу обожнених пращурів, частину яких ми тут розглянемо.

Зозуля знає, скільки років людина житиме. Як й інші орнітоморфні персонажі, зозуля уособлює у собі померлого предка. Предки, несучи відповідальність за подовження роду, знають і про тривалість життя людей та про їхню долю. Ось чому до зозулі як їхнього уособлення зверталися, прагнучі дізнатися про земні роки життя. Зозулиця має здібності віщування з «того світу» (адже тільки мерці «все знають»), вона відмірює людям життя: почувши в лісі навесні перше зозулине кування, люди запитують у неї, скільки років їм залишилося жити: «Зозуля рябенька / Пташино маленька / Закуй мені по звичаю / Доки жити в світі маю» [2, с. 325].

Оскільки зигзиця живе у часі, тому їй, як зазначає Микола Бондар, відомий час як такий, і час життя кожної людини. Це посилюється ще й причетністю «зозулі» до Дерева Життя – Світового Дерева. Іноді її ототожнюють з божеством-родоначальником. Про це свідчать деякі варіанти обрядових «зозуль», виготовлених з гілочок, переважно березових, які одночасно символізували і дитину, і те, чим її роблять – все, що залишилось від фалічного опудала першопредка, тьмяним спогадом про якого є паличка-лялечка з головою-головкою (про їх обрядове ототожнення свідчить давньослов'янська фаломорфно-маскулинна дерев'яна фігурка) [3, с. 454].

Дітей знаходять у капусті. З того самого часу, як люди після Зелених свят ритуально виганяли русалок за село, у воду, на дерева, спалювали на вогнищах, зозулю-предка нібито починають переслідувати інші птахи: «Ой куй, зозуленько, куй / Бо уже близько Петро твуй / Як будеш на Петра кувати / Будуть тебе воробейки клювати / Будуть тебе соловейки довбати». Тоді зозуля ховається від птахів у капусті або кропиві. Цьому повір'ю відповідають прислів'я: «Ховається, як зозуля по *капусті*», або «Ганяють, як зозулю по *кропиві*» [2, с. 325].

Аналогічне переслідування пташиного персонажу має місце в обряді «Гонитви шуляка», святі заміжніх жінок, а також в інших обрядах, де знищувалась «лялька» –

опудало (Марени, Костроми, Коструби тощо). Останнє ім’я першопредка прямо відповідає назві близького до шуліки птаха – яструба = *коструби*. Важливо зазначити, що у народних віруваннях зозуля *ототожнюється з яструбом*. Існує повір'я, що вона не гине, а восени після того, як перестане кувати, <обертається> на *коструба*. Зозуля може перетворюватися не тільки на яструба чи орла, але й на лелеку, тобто, птаха, що приносить дітей [2, с. 330, 325, 323].

Смисл цього гоніння полягає у тому, що, виконавши свою місію, цей персонаж – представник померлих предків у конкретному орнітоморфному уособленні, вже не потрібен, тепер йому належно повернутися назад, до світу неживих. Але, покидаючи цей світ, даний персоніфікований у птиці чи опудалі предок – подавець польових плодів та людських чад – залишає в цьому світі те, заради чого його сюди запрошували. «Принісши» дітей, ці персонажі, перед тим, як повернутися «до себе», оставляють їх там, де вони тимчасово ховаються від переслідування – адже, за поширеними уявленнями, капуста – це місце, де матері «знаходять» законних дітей, тоді як у кропиві «знаходять» дітей позашлюбних [2, с. 325].

Окрім капусти, дітей знаходять ще й у коноплях, в яких влітку можна побачити русалок, особливо на Зеленому тижні. Коноплі пов’язані зі світом предків, тому що діти, за міфологічними уявленнями, приходять саме звідти. Ця рослина співвідноситься також з коханням та шлюбом [2, с. 364-366]. Коноплі використовували в обряді, що полегшує зачаття, а на свято Введення жінки, які хотіли мати дітей, голими сідали на призьбі й пряли самосівних конопель.

Отже, всім відома відповідь-відмовка на питання малої дитини, звідки вона взялася – «*знайшли в капусті*» – має своє чітке культурно-фольклорне пояснення. Разом з тим тут ми можемо побачити якісь застарілі прив’язаності ідеї аграрної плодючості до уявлень про джерело народження дітей, оскільки їх знаходять на оброблених сільськогосподарських угіддях, а не в лісі чи, скажімо, на перелогах, що цілком відповідає семантикам весняно-літніх календарних обрядів з їхніми ключовими постатями божественних пращурів, що мають забезпечити врожаї на засіяних ланах.

Дітей до батьків приносить лелека. По суті – це уява про те, що їх приносять предки. Передання про те, що дитину приносить лелека (або інші птахи як посередники між світом живих та світом мертвих) відображають народні уявлення про країну померлих <пращурів>, де, чекаючи на свій час, знаходяться душі ще не народжених дітей, перебуваючи у «кордонному» середовищі, у воді. Бусол <виловлює ці душі> з річок, криниць чи боліт своїм довгим дзьобом [2, с. 137-138].

Наставити роги (постфольклорне значення – звабити чужу дружину, зробивши її чоловіка «рогоносцем» – порівн. анонімний лист до О. Пушкіна). Колись наречений в день весілля був далеко не першим, хто злягав з нареченою, і ще на початку минулого століття у селах Миколаївщини весільний боярин-дружба, якщо жених бував занадто п'яний, мав обов’язково «обслужити» молоду в першу шлюбну ніч. На островах південно-східної Азії найповажніші люди племені (вочевидь, рівні за статусом вождеві) стояли у черзі до хатини, де, поклавши голову на коліна молодого, лежала доступна для них наречена. Це явище отримало назву насамонійського права, яке за середні віки трансформувалося на сюзеренне «право першої ночі».

Річ у тім, що, за тодішніми уявленнями, для продовження роду потрібна була санкція предка, тотема, якого наочно втілював у собі вождь-жрець. Якщо тотемом була рогата тварина, він носив на собі шапку з рогами. На західній України і зараз молодого звуть «тур», а молоду – «туриця»: «Ой вам тур, і туриця, а із дівки молодиця». Після того, як вождь дефлорував дівчину, він віддавав свою шапку з мисами нареченому – це означало, що йому передано продуктивну силу предків, і він може відтворювати рід

законно. Дефлорація могла відбуватися як у природний, так і штучний спосіб (паличка-фалос, палець, лінгам). Звичай передавати шапку зберігся у вигляді тримання головних уборів (корон) над головами молодих при вінчанні. Ще раніше ритуально відтворювалися безпосередні зв'язки з твариною-тотемом, коли молоду «покривав» рогатий козел (мендесийській культ). У курдів у XIX-му ст. зафіксовано весільний звичай введення жінками собі у піхву члена мертвого коня.

Таке припущення підтверджується типологічною паралеллю. Якщо першопредком вважався ведмідь (найбільш поширений тотем), то вождь-жрець одягався в його шкуру. Від Давньої Греції до теперішніх часів в Україні молоду часто садять на субститут предка-тотема – шкуру бика, барана, ведмедя, або, у виродженому варіанті, на шубу, хутряну ковдру чи вже просто на подушку.

Стати на рушник (постфольклорне значення – одружитися). Молоду (а інколи – і молоду пару) вважали такою, що деякий час належать до світу мертвих. Звідси йде заборона торкатися молодих руками (а тільки через Стікс-рушник), їхній обхід столу з гостями по напрямку проти сонця (як рухаються мертві), прикривання обличчя молодої фатою (як укривають мереживним покривалом обличчя небіжчика тощо). Тобто, молодих вважали за людей, що тимчасово померли. Приймалося, що вони неодмінно мають побувати у потойбічному світі предків з тим, щоб, зрештою, отримати від них санкцію на подовження роду. Ставання на рушник знаменує їхнє повернення звідти, а сам рушник уособлює річку (Стікс, Лету, Ахерон, Коцит чи Флегетон), яка розділяє сей і той світи, яку молодята перетинають, повертаючись до людей («водяне» значення рушника видно з переливання гостями їхнього шляху водою).

Скочити у гречку (постфольклорне значення – незаконні інтимні зв’язки). Загальновідомо, що за принципом симпатичної магії підвищення плодючості на полях прагнули забезпечити статевими актами на них. На думку О. Веселовського, зляганні парами під час весняних та літніх обрядів було загальнопоширеним у всіх культурних ареалах. Він зазначає, що старовинна безсоромність подібних звичаїв доходила до того, що в Англії ще у XVI-му столітті третина дівчат втрачала на цих святах свою незайманість. Пізніше цей еротизм пом’якшився, набувши форм кумівства [1, с. 173]. Звичай кумування йде від архаїчних аграрно-календарних обрядів, під час яких юнаки та юнки утворювалися ритуальні подружні пари, котрі відтворювали божественне подружжя першопредків, які відповідали за врожай та народження дітей.

Дж. Фрезер наводить дані, що в Україні молоді подружжя лягають та катаються по засіяному полю у переконанні, що це сприяє буянню рослинності. За ним, ці катання є пом’якшеною формою «давнього та грубого» звичаю сексу в полях з метою підвищення їхньої <родючості>. Такі чоловічо-жіночі пари у реальний спосіб дублювали плодючу силу полів, у тому колі й засаджених, вочевидь, і гречкою. Пізніше кумування (на Русальний тиждень) відбувалися вже між самими дівчатами. Одна з дівчат обиралась «русалкою», їй сплітали вінка, розплітали косу, цілком, явно з сексуальним контекстом, роздягали, як і жінок, що вели її у поля. Залишки сороміцької складової дійства на ланах видно також у розкиданні в житах печива з еротичною семантикою.

Література

1. **Веселовский А. Н.** Историческая поэтика – М.: Высш. школа, 1989 – 406 с.
2. **Завадська В.** 100 найвідоміших образів української міфології / Я. Музиченко, О. Таланчук, О. Шалак – К.: Орфей, 2002 – 448 с.
3. **Иванов Вяч. Вс.** Славянская мифология / В. В. Иванов, В. Н. Топоров // **Мифы** народов мира; главн. ред. С. А. Токарев – В 2-х т. – Т. 2 – М.: Сов. энциклопедия, 1982 – 720 с. – сс. 450-456.

Post-folk relics of the cult of ancestors

In post-folklore verbal idioms often lie already forgotten initial meanings of previous beliefs, customs and rituals. Among them, there are those that originate from the cult of deified ancestors. The cuckoo knows how many years a person will live, because this ornithomorphic character as personified ancestors knows both the time in general and the life time of an individual person. The ancestor cuckoo was also the bird that brought the children (along with the more famous stork in this role). The cuckoo often hid in cabbage or hemp. Therefore, the well-known answer-excuse to the question of a young child, where did she came from – «You were found in cabbage» – has its own clear cultural and folklore explanation. The expression «to put horns in ones head» is a relic of those times when the birth of new members of the clan should have been authorized by the ancestors. Their personification was the leader-priest-totem, who first went to bed with the bride. This «Nasamonic law» of the first night is common among many nations. When the leader finished fucking the bride, he handed the hat with horns to the groom as a sign of the sanctioned birth of children by his ancestors. If the totem was not a horned animal, but, say, a bear, then the groom put his skin on himself. And in modern times at the wedding in Ukraine and other countries the bride sits on the substitute of the ancestral totem – the skin of a bull, ram, bear, or, in a degenerate version, on a fur coat, fur blanket or just a pillow. To stand on a rushnyk (a folk towel with embroidered coloured threads with a post-folkloric meaning to get married, meant returning a young couple from the world of the dead, crossing the river of the dead (Styx, Leta). Before that, young people were considered to be temporarily dead. In the afterlife, they should have received sanction from their ancestors for the birth of children. That is why when the young couple returns home, the guests pour water over the rushnyk. Jump into buckwheat as a synonym for adultery goes back to the spring rites, when to increase the yield men and women openly copulated directly on the fields of buckwheat.

***Keywords**: folklore, post-folklore, folk beliefs, folklore idioms, reconstructive folklore, cult of ancestors, Nasamonic law, social sanctions of reproduction of the genus.*

References

1. **Veselovskij A. N**. (1989) *Istoricheskaya poe`tika* [*Historical poetics*] – *Vy`ssh. shkola*, M. – 406 p.
2. **Zavads`ka V.** (2002) *100 najvi`domi`shikh obrazi`v ukrayins`koyi mi`fologi`yi* [*100 most famous images of Ukrainian mythology*] / Ya. Muzichenko, O. Talanchuk, O. Shalak – *Orfej*, Kyïv– 448 p.
3. **Ivanov Vyach. Vs.** *Slavyanskaya mifologiya* [*Slavic mythology]* / V. V. Ivanov, V. N. Toporov // **Mify**` narodov mira; glavn. red. S. A. Tokarev – V 2-kh t. – T. 2 – *Sov. e`nczikloped*iya, M. – 1982 – 720 p. – pp. 450-456.

ПОСТФОЛЬКЛОРНЫЕ РЕЛИКТЫ КУЛЬТА ПРЕДКОВ

В постфольклорных представлениях часто кроются уже забытые первоначальные смыслы прежних верований, обычаев и обрядов. Среди них есть и те, которые берут свое начало от культа обожествленных предков. Кукушка знает, сколько лет человек будет жить, потому что этот орнитоморфный персонаж когда-то олицетворял предков, а им известно как время вообще, так и время жизни отдельного человека. Кукушка-первопредок была также той птицей, которая приносила детей (вместе с более известным в этой роли аистом), а скрывалась она часто в капусте или конопле, поэтому распространенный ответ-отговорка на вопрос маленького ребенка, откуда она взялась – «нашли в капусте» – имеет свое четкое культурно-фольклорное объяснения. Что касается аистов, то с ними в большей степени связывают принесение не детей, а их душ, которых они вылавливают в реках, колодцах или болотах. Выражение «наставить рога» является реликтом тех времен, когда рождение новых членов рода должно было санкционироваться предками. Их олицетворением выступал вождь-жрец-тотем, который первым ложился с невестой. Это «насамонийское право» первой ночи имело место у многих народов. Когда вождь заканчивал свое дело, он передавал шапку с рогами жениху в знак санкционированности рождения им детей его предками. Если тотемом было не рогатое животное, а, скажем, медведь, то жених надевал его шкуру на себя. И в нынешние времена в Украине и других странах невесту на свадьбе сажают на субститут предка-тотема – шкуру быка, барана, медведя или, в вырожденном варианте, на шубу, меховую одеяло или уже просто на подушку. «Стать на рушнык» (постфольклорное значения – жениться) означало возвращение молодых с того света, пересекая реку мертвых (Стикс, Лету, Ахерон, Коцит или Флегетон). До этого молодых считали временно умершими. На том свете они должны были получить санкцию от предков на рождение детей. Такое значение рушныка видно из обычая поливать его водой перед молодыми по их пути домой после венчания. «Прыгнуть в гречку» как синоним супружеской измены восходит к весенним обрядам, когда для повышения урожая их участники совокуплялись прямо на засеянном, в том числе и гречкой, поле.

***Ключевые слова**: фольклор, постфольклор, народные верования, фольклорные идиомы, реконструктивная фольклористика, культ предков, насамонийское право, социальные санкции воспроизведения рода.*

POTERCZĘTA. DZIECI Z ZAŚWIATÓW JAKO PRZYKŁAD DEMONOLOGII LUDOWEJ W PRZERÓBCE LITERACKIEJ WASYLIJA KOROLIWA-STAREGO

УДК 21, 391; 398.3
***Доповідь* (частково): Возможно ли написать сугубо славянскую литературную сказку для детей на основе славянского фольклора? – Międzynarodowa konferencja naukowa «Słowiańskie światy wyobraźni. Kraków – Uniwersytet Jagielloński. 25-26 września 2017 r. (Міжнародна конференція «Слов'янські світи уяви» – Ягелонський університет – (Краків, 25-26 вересня 2017 р.) – Стендова доповідь.**
***Публікація*: Czy/tam/czy/tu. Literatura dziecięca i jej konteksty – Read/here/read/there. Children's literature and its contexts Folklor / Folklore Półrocznik Wydziału Polonistyki Uniwersytetu Jagiellońskiego – Nr 1-2/2018 – 223 s. – ss. 152-169. Konsultacja: Iwona Boruszkowska**

W artykule autor próbuje odpowiedzieć na pytanie dotyczące adekwatności transpozycji demonicznych charakterów – potercząt, dzieci, które umarły niechrzczone – we współczesną literacką baśń dla dzieci. Wasilij Koroliw-Stary postawił sobie zadanie transformacji tradycyjnie piekielnych charakterów w bohaterów pozytywnych. Szukając odpowiedzi na pytanie, czy naprawdę w tej baśni obecny jest pewien semantyczny dysonans miedzy tradycyjnymi i innowacyjnymi obrazami potercząt, wyjaśniono, że ich szkodliwa natura w baśni nie zmieniła się w pozytywną. Mimo że działały one w dobrych intencjach, właśnie z ich winy diak, który powracał do domu przez błota, omal nie zginął, dlatego nie ma żadnego pojęciowego dysonansu w baśni – fantazmaty martwych dzieci wykonywały tu swoją «zwyczajową», szkodliwą funkcję. Strukturalnie i typologicznie ich rola w baśni polega na tym, że ucieleśniają głęboko zakorzenione kulturowe uniwersalium, które można wyrazić w formule «Zycie – zagorzenie życia – ratunek», a potercząta posiadają tu miejsce drugie.
***Słowa kluczowe:** demonologia ludowa, folklor i literatura dziecięca, struktura tekstu, uniwersalia kultury, Wasylij Koroliw-Stary*

Jedną z dróg «westernizacji» literatury fantasy w krajach Europy Wschodniej (problem, który wydaje się teraz aktualny) jest włączanie we współczesne baśnie tradycyjnych postaci demonologii ludowej, a dokładnie – zwulgaryzowanej wersji mitologii. Pierwszą udaną próbą wprowadzenia do literatury dziecięcej bohaterów z folkloru są baśnie ukraińskiego pisarza i polityka, jednego z założycieli Ukraińskiej Centralnej Rady, Wasyla Kostiowycza Koroliwa-Starego (1879–1943), zebrane w tomie *Nieczysta siła*, który ostatnio został przedrukowany na Ukrainie [1] – wiele dziesięcioleci po pierwszym wydaniu (1923) w Czechosłowacji, gdzie pisarz przebywał na emigracji od 1919 roku. Wiadomo, że demony z ludowej, «niskiej mitologii» to istoty dla ludzi nieprzyjazne. Dołączenie więc tych postaci do grona bohaterów literatury dla najmłodszych napotyka pewien wewnętrzny opór i sprzeciw ze strony zdrowego rozsądku: czy warto wypełniać dziecięcy świat tłumem odpychających istot ze świata zmarłych?

Podejmując dialog ze zwolennikami tego typu zabiegów, autor w przedmowie do edycji książki stawia przed sobą zadanie nadania postaciom demonów pozytywnych znaczeń, jak w sytuacji, kiedy opowieść o «czarcie» ma stać się opowieścią o «personi kowanych siłach przyrody», możliwie pozbawionych w opowieści o nich elementów zła i wrogich człowiekowi sił. Podejście to jest umotywowane pragnieniem zachowania ukraińskiego folkloru jako źródła rekonstrukcji ukraińskiej tożsamości narodowej, której zagrożenia pisarz był świadomy. W książce, jak twierdzi, zachował «dla dzieci najpierw naszą, ukraińską «nieczystą siłę»», która według niego jest «często mniej niebezpieczna, aniżeli niektóre inne «moce»» – tu ma zapewne na myśli Moskwę. Jak zaznacza Włodzimierz Puzij, jawne przeciwstawienie ukraińskich postaci moskiewskim podkreśla okoliczność, że

Akcja zdecydowanej większości opowiadań rozgrywa się właśnie na wsi czy w lesie, gdzie nieczysta siła dotychczas poczuwała się komfortowo, podczas gdy miasto – główna lokalizacja polityki asymilacyjnej – ukazano u pisarza jako terytorium pokusy (*Nędza*), niemądrego, nieharmonijnego życia (*Pieprzniczka diabła*) i nadmiernej szorstkości (*Potorcza Chrypka*) [2].

Poza tym kontekstem politycznym powstaje pytanie o zasadność wpisywania demonicznych bohaterów z ukraińskiego folkloru w kanwę najnowszych dzieł literackich dla dzieci, ale w sposób odmienny od sztucznej przemiany utrwalonych stereotypów.

W baśni *Poterczęta* powyższe pytanie pojawia się wskutek dysonansu między zwykłym wyobrażeniem o zmarłych niechrzczonych dzieciach jak o przedstawicielach wrogich dla ludzi mrocznych sił i pozytywną rolą, którą pragnął nadać im w swojej baśni pisarz (w scenie, kiedy ratują diaka od śmierci). Występuje więc pewien kon ikt znaczeń, kiedy działania *potercząt* w baśni przedstawione są jako dobre, co przeczy ogólnie uznanemu przeświadczeniu o nich jako złych i pogańskich stworzeniach.

Celem artykułu jest poszukiwanie odpowiedzi na pytanie, czy naprawdę w tej baśni obecny jest dysonans semantyczny. Aby to osiągnąć, konieczne jest omówienie pewnych kwestii, a mianowicie: po pierwsze, czy pozytywna transpozycja obrazu *potercząt* (jeżeli jest on naprawdę pozytywny) do dziecięcej baśni literackiej była właściwa z punktu widzenia ustalonych znaczeń, tradycyjnych właściwości, cech i funkcji tych demonicznych postaci? Po drugie: jakie jest strukturalno-funkcjonalne miejsce *potercząt* w autorskiej kompozycji baśni z punktu widzenia semiotyki egzystencjalnej, według której wszystkie skończone teksty kultury mają w swojej podstawie kulturowo-światopoglądowy schemat «życie – zagrożenie życia – ratunek»?

Na pierwszy rzut oka, jednym z wyjaśnień sprzecznej roli *potercząt* może być uznanie literackiej przeróbki materiału folklorystycznego Koroliwego-Starego za zbliżone do parafrazy baśni pt. *Na zewnątrz* Gianniego Rodariego [3], w której pozytywnym bohaterom przypisywano negatywne działania i odwrotnie. Lecz wątpliwe jest, czy autor stawiał przed sobą takie zadanie, tym bardziej że bohaterowie wywodzący się z folkloru często są ukazywani jako postaci ambiwalentne. Na przykład Vodianik i Leśny przeważnie szkodzą ludziom, ale czasami także pomagają. Taka ambiwalencja bywa również wyjaśniana działaniem wzorców archetypowych, które sprowadzić można do antytezy życia i śmierci, odpowiednio do witalno-immortalnej funkcji charakterów. Dobrze to widać na przykładzie tłumaczenia przez Carla Gustava Junga snów zapisanych w dzienniczku pewnej nastolatki [4].Według niego paradoksalne pojednanie destruktywnych i odtwórczych motywów w snach dziewczynki jest przejawem kolektywnego, nieświadomego funkcjonowania archetypów pod postacią paradoksalnego pojednania śmierci i życia. Ma to miejsce w drugim śnie dziewczynki, gdy konstytuuje się podstawa motywu wartości, reprezentowanych w obrazie «świata na opak», kiedy na niebiosach, w raju, możliwe są pogańskie tańce, a anioły w piekle są zdolne do dobrych uczynków. Ten symboliczny obraz, jak uważa Jung, przewiduje względność moralnych wartości, a sam pomysł jest godny geniuszu Fryderyka Nietzschego.

W taki sposób, w razie ujawnienia decydującej ambiwalentnej pozytywno-negatywnej natury *potercząt*, powinniśmy tylko konstatować, że Koroliw-Stary nie zaprzeczył ugruntowanej reprezentacji tych postaci jako szkodliwych, piekielnych istot. On jedynie wykorzystał w swojej baśni tradycyjne, właściwe tym istotom cechy pozytywne. Wtedy przymusowa i «nienaturalna» zmiana negatywnych znaczeń demonicznych charakterów istot na pozytywne będzie miała miejsce tylko w przypadku, gdy piekielna istota żadnych pozytywnych cech nie ma, jak to było np. w opowiadaniu o wiedźmie w utworze Tarasa Szewczenki czy o Wiju w powieści Nikołaja Gogola. Niemniej, ze względu na specy kę wolnej twórczej fantazji na podstawie archetypów można przypuszczać, że autor jest zdolny do nadawania swoim bohaterom cech szczególnych. Właśnie w celu wyjaśnienia tych okoliczności przejdziemy do charakterystyki *potercząt* w twórczości ludowej.

Koncept *potercząt* – dzieci, które umarły niechrzczone – występuje w twórczości ludowej wielu narodów. Jak wspomina Ljubinko Radenković [5], u Słowian funkcjonuje około stu określeń dzieci, które umarły niechrzczone, i nazwy te można kategoryzować według

przypisywanych im cech – na podstawie przynależności do diabelskich sił (*дяволче* u Bułgarów) – albo na podstawie uosobienia chorób, które są niebezpieczne dla kobiet w czasie porodu i dla ich dzieci (*unafy* u Macedonii), ze względu na ich latającą, ptasią naturę («latawiec» u Polaków) czy zdolność przemiany w związanego z grobami lub zaświatami ptaka – bociana, kukułkę albo puchacza (u Ukraińców) bądź też w zależności od tego, czy dzieci są ochrzczone (*некрштеник* w Chorwacji i Serbii).

Ukraińcy i Polacy [6, s. 169] dosyć często dzieci te, z powodu ich losu, określają mianem *poterczęta* albo *poterczuki*, od потерпати, co oznacza «biedować», a także «cierpieć». Najbardziej rozpowszechnione jest ich miano z użyciem rdzenia wyrazu (jeśli chodzi o rodzaje złych istot): *nav* (*naw*) – *навки* czy *мавки*, rusałki u Ukraińców, Serbów i Rosjan na rosyjsko-ukraińskim obszarze, *навляк* u Bułgarów, *навјак* w Macedonii, *mavje* u Słoweńców i tym podobne. I jeśli regionalne nazwy tych demonów, razem z piekielnymi znaczeniami, dopuszczają semantycznie neutralne czy nawet umiarkowanie pozytywne sensy, to takie «nawskie» określenie świadczy o ich jednoznacznie związanej ze śmiercią semantyce. Ukraińskie słowo *навь* jest spokrewnione ze starożytnym indyjskim terminem *na-hu* (rodzaj obrządku pogrzebowego) i innymi indoeuropejskimi pojęciami o tzw. winie kości nieboszczyka, która rzekomo nie żarzy się w grobie. U Ukraińców również istniał szczególny zaduszny *Nawij dzień*. Pozostał po nim ślad w postaci ostatniego czwartku Wielkiego postu, który otrzymał nazwę *Nawska wielkanoc*, *Mawska wielkanoc*, *Nieboszczycka wielkanoc*. Tę semantykę niesie w sobie angielska nazwa nieochrzczonych zmarłych dzieci, które zmieniają się w śmiertelnie niebezpieczne istoty – *dead-child being*.

W nazwach tych folklorystycznych postaci nie ma więc niczego, co świadczyłoby o obecności dobrych cech. Czy jednak dobro przejawia się w ich uczynkach?

Wskazanie na to, co leży w mocy «piekielnych dzieci», uprzytamnia nam, że w ich działaniach pierwiastek dobra jest nieobecny. Sednem tych działań, według cytowanego powyżej autora [6, s. 209], jest prześladowanie własnej matki, innych kobiet i ich dzieci. Ponieważ zmarłe dzieci są pozbawione matczynego pokarmu, uważa się, że przemieniają się w ptaki szukające nocą kobiety, która przed chwilą urodziła, żeby ssać jej mleko, lecz jednocześnie mogą wypijać jej krew (*potynaty*). Może to być przyczyną śmierci kobiety, na której zsiniałej skórze występują czerwone i żółte plamy. *Poterczęta* są bardzo niebezpieczne także dla żywych niemowląt, którym również mogą wysysać krew. Warto wspomnieć o zdolności *Poterczął* do wywoływania gradu. *Poterczęta* są uważane za zdecydowanie niebezpieczne istoty i w celu neutralizacji tego niebezpieczeństwa powinny być użyte odpowiednie środki ochronne. U Inuitów dziecko, które zmarło z powodu ciężkiej zimy przekształca się w *angjaka* – pokrytą burymi włosami malutką złośliwą istotę, która ma ostre pazury i kły, przed którymi nie ma ratunku. One również żywią się mlekiem swojej matki, wysysając całe jej siły witalne, wskutek czego matka ginie. Norweski fantazmat zabitego niemowlęcia – *utburd* («dziecko wyniesione z domu») – tak samo niszczy swoich rodziców, lecz może wyrządzić szkody także tym, którzy przechodzą obok miejsca jego śmierci. Czy w stosunku do ludzi *poterczęta* mają jakieś właściwości, które odróżniają je od innych istot demonicznych, a które świadczą o pozytywnym charakterze tych duchów? W istocie taka różnica istnieje – zmarłe niechrzczone dzieci były pozbawione nie tylko ziemskiego, ale i wiecznego bytowania z Bogiem. Ponieważ demonami są dzieci zmarłe z winy rodziców, czy wręcz przez nich zamordowane zaraz po urodzeniu, ludowa wyobraźnia wnioskowała, że nie na dzieciach ciąży wina za demoniczny status, tak jak nie ma jej i u tych dzieci, których nie zdążono przed śmiercią ochrzcić – o to powinni zadbać dorośli. Z powyższych powodów członkowie społeczności mieli pewne obowiązki wobec *poterczął* – jeśli zaistniały takie możliwości, trzeba było je natychmiast «ochrzcić», ale nie w sposób kanoniczny.

Jak pisałem w swojej pracy ««Ой, кум до куми залицявся...»: Походження та універсально-культурний зміст звичаю кумівства: культурологічна розвідка» [7, s. 45]

według przekazów ludowych, zmarłe nieochrzczone dzieci nie zaznają odpoczynku, latają wokół swoich grobów pod postacią ptaków i krzyczą, prosząc, by je ochrzcić. Kto usłyszy ten krzyk, powinien rzucić chustę albo element stroju (jak *krzyżmo* – białe prześcieradło albo ręcznik, w które owijają przy chrzcie dziecko od razu po trzykrotnym zanurzeniu w wodzie) w tę stronę, z której dochodzi krzyk, ochrzcić go i powiedzieć: «Jeśli ty pan, to bądź Iwan, a jeśli ty panna, to bądź Anna». Przy chrzcie w taki sposób zmarłe przed chrztem dzieci często określano mianem Adama i Ewy. Taki chrzest był konieczny, nawet w tej uproszczonej procedurze z wymową odpowiedniej formuły i wymienieniem imienia [7, s. 45].

Niektórzy autorzy zaznaczają [8], że obyczaj nadawania *poterczętom* imion jest znacznie starszy, aniżeli chrześcijański obrządek chrztu. Według mitologii stworzenie, astralnych luminarzy, nieba i ziemi, istot i całego świata odbyło się przez ich nazywanie. Nadanie imienia oznacza danie życia. W odniesieniu do *poterczęt* nadanie imienia oznacza danie im życia wiecznego, włączenie ich w poczet aniołów. Uratować duszę nieochrzczonego dziecięcia w celu poprawy jego losu można było w *Trojickiem tygodniu* albo w *Semyk* – w czwartek w siódmym tygodniu po Wielkanocy. Wówczas dziecko można było «ochrzcić» przez rozdanie krzyżyków. Można było także przygotować poczęstunek dla dzieci na stypie niechrzczonej duszy w postaci jajek wielkanocnych i pączków albo w nocy zostawić dla niechrzczonych dusz na skrzyżowaniu dróg [9, s. 23] (czyli w miejscu ich pochówku) miód.

Co więcej, uważano, że zmarłe dzieci nie stają się demonami od razu. Wed ług danych Oksany Szalak [10], *poterczęta*, jak jeszcze do niedawna sądzono na Ukrainie, mogą przekształcać się w *mawki* czy *rusałki* pod warunkiem, że siedem lat po śmierci nikt ich nie ochrzcił, w takim wypadku dusza zmarłego dziecka stawała się własnością czarta i odtąd władała nią nieczysta siła. Oprócz tego złe duchy mogą wykradać *poterczęta* i męczyć je, tylko w Zielone Świątki pozostają one wolne od strasznych tortur. Ich matki upamiętniały swoje niechrzczone potomstwo w *Rusałczaną Wielkanoc* (czwartek w *Trojickiem tygodniu*) poczęstunkiem dzieci na ulicy.

Wynika z tego jasno, że ochrzczenie *poterczęt* było pewnym aktem miłosierdzia, który bazował na pobłażliwym stosunku do małych nieboszczyków cierpiących nie ze swojej winy. Dlatego posługiwanie się obrazem *poterczęt* w baśni literackiej dla dzieci i nadawanie im pozytywnych cech, nie może odbywać się bez pewnego oporu wobec znaczeń wewnętrznych, co jest spowodowane ich nazwą i przypisywanym jej znaczeniem. Jeśli w słowie «*poterczęta*» zawarty jest pewien współczujący stosunek do nich, to określenia *дяволче* czy *навьяк* w pozytywnym sensie nie mogą być wykorzystane bez uczucia sprzeczności w dziele literackim.

Na przykład, gdy diakowi w błocie pomagają *дяволче*, od razu powstaje podejrzenie, że pomoc od podstępnego diabła jest pułapką. Oczywiste jest, że w baśni Koroliwa-Starego *poterczęta* posiadające takie cechy gurować nie mogą.

Nie może niewątpliwie być wykorzystany jako pozytywny również główny motyw, związany z działaniami piekielnych dzieci – *potynanie*, ponieważ śmiertelnie niebezpieczny krwiopijca żadnych cech pozytywnych mieć nie może.

Postawić można jeszcze jedno pytanie: czy *poterczęta* otrzymują pozytywne cechy dzięki obrzędowi chrztu? Niewątpliwie przekształcenie *poterczęt* z demonicznych, szkodliwych istot w boską duszę samo w sobie jest dobrym zjawiskiem, ponieważ dzięki temu kończą się ich możliwości wyrządzania szkód ludziom, a zgubiona kiedyś dusza nieszczęśliwego dziecka potencjalnie może pomagać. Jednak po pierwsze, nie znalazłem w ludowych wyobrażeniach żadnych wiadomości, na temat późniejszych dobrych działań «ochrzczonych» *poterczęt*, być może przez to, że zagubione dusze zostają na ziemi, a nie wznoszą się ku Niebu. Po drugie, w literackich obrazach demonów z ludowych wierzeń u

Koroliwa-Starego chodzi o *poterczęta*, które nie są chrzczone nawet w umowny sposób, z czego jasno wynika, że ich szkodliwe funkcje nie zanikły. W folklorze ludowym istnieją źródła, które wskazują na możliwe dobre cechy *potercząt*, lecz ujawnić je można tylko przez rekonstrukcyjne odtworzenie paraleli z innymi demonicznymi postaciami i przez wprowadzenie ich w kontekst motywów folklorystycznych. Chodzi o miejsca pogrzebu zmarłych, nieochrzczonych dzieci, które z czasem przekształcają się w *poterczęta*: pod progiem, pod podłogą chaty, pod drzewami, na skrzyżowaniach dróg. Gdyby chciano się od nich odseparować, urządzając pochówek poza cmentarzem, to w żadnym razie nie czyniono by pogrzebów przy chatach. O co więc chodzi? Rzecz w tym, że – jak już pisałem:

> Wskazane miejsca pogrzebu nie były przypadkowe. Pogrzeby pod podłogą albo pod progiem chaty były miejscami, gdzie zagrzebywano pępowinę nowonarodzonego dziecka (na znak ustalenia związku z rodzinnym kulturowym obszarem). Pogrzeb pod drzewami typologicznie zbiega się z obrządkiem «pochówku kukułki», której laleczkę też chowano pod drzewem, co zbliża nas do pojęciowych horyzontów mitologicznego «Światowego Drzewa» czy «Drzewa Życia»), a zakopywanie zmarłego dziecka na skrzyżowaniach dróg (gdzie chowano również samobójców) wiązało się z sakralnymi znaczeniami skrzyżowań jako «portali», jednoczących ten i tamten świat, którym symbol w kształcie krzyża nadawał już postpogańskie, chrześcijańskie znaczenia [7, s. 44-47].

Pierwsze wspomniane tu miejsce pogrzebu, próg, szczególnie jasno wskazuje na odbieranie niechrzczonego dziecka jako tego, które przez swoją przedwczesną śmierć nie mogło być włączone do świata ludzi, lecz przez swoje ludzkie, ziemskie urodzenie nie należało też do zaświatów. Próg tradycyjnie postrzegano jako symboliczną granicę między domem i światem zewnętrznym, prywatnym i obcym obszarem. Ponieważ narodziny dziecka rozumiano jako przyjście do ludzkiego świata, to próg jako pewna symboliczna rubież włączał się do położniczej obrzędowości i ludowych form towarzyszenia chrztom. Pochowane pod progiem dziecię «chrzciło się», kiedy przenoszono go nad progiem ze skrzyżowanymi nogami. W regionie Połtawy zakopane pod progiem dziecko było uważane za ochrzczone, kiedy próg przestępowała osoba duchowna z krzyżem w ręce [11].

Jak już wyżej wspomniałem, drzewo w ogrodzie, pod którym chowano dziecko, postrzegano jako «Światowe drzewo», jednoczące świat żywych ze światem zmarłych. Oprócz tego sakralne drzewa często utożsamiano z boskimi rodzicami, co świadczy o trwałej pojęciowej paraleli między założycielami rodu i zmarłymi niechrzczonymi dziećmi. Rytualno-sakralne drzewo u Słowian, zazwyczaj brzoza, w wiosennych agrarnych obrządkach było plantomor cznym bóstwem. Dołączenie nieboszczyka-niemowlęcia rozumiano jako utożsamienie go z przodkami. W takim samym duchu powstało znaczenie skrzyżowania dróg – ze względu na kształt krzyża – a pogrzeb na nich rozpatrywano jak swoisty chrzest.

Z wyżej podanych przykładów wynika, że w tym wypadku postaci *potercząt* nie są jednoznacznie negatywne, one po prostu, jak przodkowie, otrzymują ambiwalentne znaczenie – do nich na wiosnę zwracano się z prośbami o dobry urodzaj, odtwarzano ich odrodzenie w staroruskich obrządkach Kostromy-Jaryla-Czuryla, związanych z porami roku, lecz potem chciano na różne sposoby się ich pozbyć – przez palenie strachów na wróble jako bóstw urodzaju, przez ich podpalenie albo utopienie. Jednak w utworze Koroliwa-Starego nie ma nawet aluzji do tematu przynależności potercząt do przodków, chociaż w folklorze w paralelach «Poterczęta – Kukułka – Laleczka – Strach na wróble-Przodkowie» taka przynależność jest możliwa do zaobserwowania [7, cc. 23-33].

Zdaje się, ze względu na podobną i naprawdę piekielną naturę *potercząt*, że rozwiązanie postawionego powyżej pierwszego pytania będzie polegało na tym, że nie patrząc na całkiem wrogi stosunek *potercząt* do ludzi, pisarz w swojej literackiej baśni przypisał im dobre uczynki, jak np. ratunek zaginionej osoby duchownej, i dokonał tym samym pewnego odwrócenia

tradycyjnych pojęć o postaciach demonicznych z potocznej wersji mitologii.

Słuszność tego wniosku wykazać będzie można ostatecznie tylko po udzieleniu odpowiedzi na drugie pytanie – po wyznaczeniu funkcjonalnego miejsca *potercząt* w strukturze jednorodnej baśni Koroliwa-Starego. Przede wszystkim trzeba wyjaśnić: czy naprawdę działania *potercząt* były dobre? Rozmowa nie dotyczy zamiarów – tu wątpliwości nie ma, chodzi bowiem o treść i wyniki ich działań, a one, jeśli przeczytać baśń bez uprzedzeń, wcale nie są pozytywne.

Dydaktyczna interpretacja tej baśni polega na tym, że należąc do sfery pozaziemskiej, te piekielne dzieci razem z Chochlikiem ratują od śmierci w lesie diaka Owerka, który omal nie zginął w błocie.

W planach lekcji z czytania lektur dodatkowych, do którego włączono również te baśnie, dzieciom proponuje się postrzegać uczynek *potercząt* jako przejaw humanizmu, dobra i miłości, podczas gdy zło wiąże się z alkoholem, przez który diak tra ł w tarapaty [12].

Innymi słowy, *poterczęta* jako «pas-czarci» (pasierbowie czarta) zamiast dokonywać mordu na osobie, która służy Bogu, nie pozwalają jej zginąć. W istocie rola *potercząt* jest trochę inna. Potem, gdy diak wyrusza ze wsi, zauważyła go malutka lewada Huha (literacki obraz dobrej demonologicznej istoty u Koroliwa-Starego). Zobaczywszy, że Owerko jest «trochę pijany», uprzedziła «*poterczęta*, żeby zawczasu oświetliły drogę», ponieważ tylko one «mogły pokazać diakowi Owerkowi prawdziwą drogę w tym niedobrym miejscu, inaczej pijany diak mógł bardzo łatwo potknąć się na drodze i ugrzęznąć w błocie».

Jak widzimy, najpierw *poterczęta* w ogóle nie myślały o tym, że diakowi trzeba pomóc – gdyby nie Huha, prawdopodobnie by tego nie zrobiły. Ich działania opierały się jednak na dobrym zamiarze – pokazać dobrą drogę wśród błota diakowi, który wracał z cerkiewnego święta w sąsiedniej wsi «z prezentami i czarką». Mimo dobrych zamiarów, wskazane działania zmarłych dzieci, kiedy błyszcząc ognikami, powoli przesuwały się po błocie z miejsca na miejsce, miały odwrotny efekt: Owerko zobaczył w ognikach nieczystą siłę, która prowadzi go w zgubne torfowisko. *Poterczęta* zagrodziły mu drogę i zaśpiewały piosenkę, żeby im zaufał i obiecały pokazać drogę do domu. To jeszcze bardziej przestraszyło diaka. Nazwawszy je «demonicznym potomstwem», które go zwiedzie, zboczył z drogi w torfowisko, gdzie ugrzązł w błocie w taki sposób, że samodzielnie już nie mógł z niego wyjść. Na wezwanie o pomoc szybko przybiegł Chochlik ze swojej chaty i uratował diaka. Dostawszy się nareszcie do domu, pijany diak «umył się i przeprowadził się, jeszcze przez długi czas opowiadał «wściekłej żonie», która za wszystkie przygody obwiniała wódkę», jak go mamiła zielonymi ognikami nieczysta siła, jak chciała utopić w błocie i zlękła się jego szczerych modłów» [1, ss. 42-43].

Innymi słowy zachowanie *potercząt* charakteryzuje się dobrymi zamiarami, lecz te różnią się od realnych działań i ich wyniku, ponieważ po spotkaniu z diakiem i zasłonięciu mu drogi przestraszyły go, wskutek czego dla diaka powstała realna, śmiertelnie niebezpieczna sytuacja, której nie dostrzegają szkolni interpretatorzy tej baśni dla dzieci:

> [...] rzucając się to w jedną, to w drugą stronę, już całkiem zgubił w tej ciemności właściwy kierunek i podążył w błoto. Tylko jedna noga utknęła w bagnie i poleciał w zamarzniętą wodę czubkiem głowy. Czapka mu spadła, szalik na szyi rozwinął się. Diak zaczął szamotać się, ale długi, namokły watowy kaftan stał się ciężki, oblepiał mu nogi i nie pozwolił wyleźć z bagna [1, cc. 40].

Chcąc więc skierować diaka w dobrym kierunku, ponieważ stracił już grunt pod nogami, *poterczęta* całkiem zmyliły mu drogę, przez co znalazł się zanurzony w zimnym bagnie. Teraz należy zaznaczyć, że formalny zapis struktury baśni bardzo często jest ograniczony przez działania bohaterów:

bez uwzględnienia różnicy między subiektywnymi zamiarami i zrealizowanymi działaniami bohaterów, ich pragnieniami i możliwościami, determinizmem ich uczynków i wolnością woli i tym podobne [...]. Chodzi o różnicę między czynami, które opierają się na wyraźnym, re eksyjnym uświadomieniu sobie przez aktorów swoich pragnień i działań, że pobudza ich nieuświadamiany popęd, dalej, czynami, wskutek których pożądany wynik zostaje osiągnięty, wreszcie, takimi czynami, gdy bohaterowie mają błędne oczekiwania i tym podobne (intencyjne, celowe, ewentualne, modalne, apodyktyczne, apercepcyjne i inne aspekty funkcji postaci) [13, s. 7].

Dlatego przy formalnym zapisie struktury baśni trzeba uwzględniać tę różnicę między zamiarami i konkretnymi wynikami działań, zwłaszcza że były one wynikiem realizacji tych pierwszych. Oprócz tego w tej sformalizowanej strukturze koniecznie należy uwzględnić pewne warunki i okoliczności, które przyczyniły się do rozwoju fabuły. Głównym problemem pozostaje znalezienie i utrwalenie opartej na bazie światopoglądowej kulturalnej formuły, która leży w strukturze tekstów kultury.

Biorąc pod uwagę powyższe, można wyciągnąć wniosek, że baśń Koroliwa-Starego *Poterczęta* to opowieść o tym, jak w życiu głównego bohatera pojawiło się śmiertelne zagrożenie i jak się przed nim uratował. O tym świadczy chociażby wezwanie Owerka po tym, jak wpadł w kłopoty: «Ratunku! Ratunku! Kto wierzy w Boga!!! Tonę w błocie, jak faraon Prześladowca!» [1, c. 40]. Innymi słowy, ta baśń stanowi strukturalnie typologiczną uniwersalną strukturę «Życie – śmierć – nieśmiertelność» (w osłabionej wersji ostatniego – jako wydłużenie życia).

W rozszerzonym wariancie tę formułę można przedstawić następująco: "Życie – powstanie śmiertelnego niebezpieczeństwa dla życia – rozwiązanie śmiertelnego zagrożenia i ratunek życia». Odnośnie do baśni formalny zapis wymaga personi kacji i uściślenia, o które chodziło powyżej. Życie w tym kontekście to życie głównego bohatera baśni – diaka Owerka – warunki śmiertelnego zagrożenia dla niego to droga przez błoto, obciążającą okolicznością jest nietrzeźwość, możliwym bezpośrednim niebezpieczeństwem jest bagno, okoliczności upadku w bagno. Zgubienie drogi na moczarach, a także strata i aktualizacja niebezpieczeństwa powstają przez lęk diaka, którego przestraszyły *poterczęta,* mimo że ich zamiary, zainicjowane przez Huhę, były dobre. Znając więc rolę *poterczął* w pogorszeniu (ros. *усугублении*) sytuacji diaka, można dać odpowiedź na pytanie, które postawiono jako pierwsze zadanie badawcze. Nie patrząc na subiektywne wskazówki odnośnie do powrotnego obiegu semantyki nieczystej siły w ogóle i konkretnie – *poterczął*, zmiany ich roli, mówiąc funkcjonalnym i faktycznym językiem opisu baśni przez Władimira Proppa w literackiej obróbce, stwierdzam, że transformacja z Szkodnika w Pomocnika nie odbyła się, ponieważ ich działania występują jako główne czynniki stworzenia śmiertelnie niebezpiecznej sytuacji dla głównego bohatera. Odpowiednio funkcję pozytywnego bohatera, który udziela pomocy, jednoznacznie przypisano Chochlikowi – tradycyjnie dobrej demonicznej istocie.

Dlatego można mówić o paradoksie – mimo autorskiego pragnienia, szkodliwa demoniczna istota pozostała w zwykłym systemie jej negatywnych znaczeń, wskutek czego literacką transpozycję folklorystycznego bohatera można uważać za zrealizowaną bez gwałtu na jej ustalonych cechach. Przez to dochodzimy do niniejszego wniosku: żaden pojęciowy dysonans w baśni nie istnieje. Niebezpieczne martwe stworzenia dokonały złych czynów, prawie zabijając człowieka. Przyczyna tego działania kryje się w intencjach autorskich, które są zdeterminowane przez ogólne «prawidła gatunku», gdzie punktem kulminacyjnym jest powstanie zagrożenia dla życia bohatera (kogo zainteresowałaby historia o pijanym diaku, który po prostu poszedł z innej wsi do domu?), jak i w nastawieniu czytelników, zwłaszcza dziecięcego audytorium, dla którego odgrywanie motywu «zagrożenie życia – ratunek» jest ważnym, chociaż nierzeczywistym doświadczeniem.

Odwołania

1. **Королів-Старий В.** Нечиста сила: казки – Київ: Веселка – 2006 – 190 с. http://shron1.chtyvo.org.ua/Koroliv_Staryi/Nechysta_syla_zbirka.pdf
2. **Пузій В.** Ця дружня нечиста сила. Рецензія на книгу В. Короліва-Старого «Нечиста сила»// **Буквоїд** http://bukvoid.com.ua/digest/2014/05/07/141208.html.
3. **Родари Дж.** Грамматика фантазии. Введение в искусство придумывания историй / Пер. с итал. – 2-е изд. – М.: Прогресс, 1990 – 191 с.
4. **Юнг К. Г.** Архетип и символ. – М.: Ренессанс, 1991 – 343 с. (Страницы миров. филос. Серия)
5. **Раденкович Л.** Названия демонов, ведущих происхождение от детей, умерших до крещения у славян // **Balcanica**. XXXIV Annuaire de L'isninut des Etudes Balcaniques – Belgrad, 2004 – сс. 203-221 http://www.balcanica.rs/balcanica/uploaded/balcanica/balcanica%2034/13%20Ljubinko.pdf.
6. **Szyjewski A.** Religia Słowian – Kraków: Wydaw. WAM, 2003 – 268, [3] s. : tab.
7. **Кирилюк О.** «Ой, кум до куми залицявся...»: Походження та універсально-культурни зміст звичаю кумівства: культурологічна розвідка – Одеса: INVAZ, 2011 – 100 с.
8. **Кабакова Г. И.** Дети, умершие до крещения // **Проблеми** сучасної ареалогії / Інститут української мови АН України – К.: Наукова думка, 1994 – 341 с. : іл. – сс. 312–317.
9. **Левкиевская Е. Е.** Дети некрещеные // **Левкиевская Е. Е.** Мифы и легенды восточных славян. – М.: «Детская литература», 2010 – 316 с.; ил. https://unotices.com/book. php?id=135020&page=23
10. **Шалак О.** Потерчата / В. Завадська, Я. Музиченко, О. Таланчук, О. Шалак // **100** найвідоміших образів української міфології – К.: Книжковий дім «Орфей», 2007 – 442 с. : іл. – сс. 191–195.
11. **Топорков А. Л.** Порог // **Славянская** мифология. Энциклопедически словарь, Изд. 2-е. М.: Международные отношения, 2002 – 512 с. – сс. 318–319.
12. **План** уроку з позакласного читання казки В. Короліва-Старого «Потерчата». // **Студбіржа.** http://www.studbirga.info/vasil-koroliv-starij-poterchata/
13. **Кирилюк О.** Універсалії культури і семіотика дискурсу. Казка та обряд – Автограф / ЦГО НАНУ, 2005 – 273 с.

«Потерчата». Потойбічні діти як персонажі народної демонології в літературній обробці Василя Короліва-Старого

Василь Королів-Старий поставив перед собою завдання перетворити традиційно негативних пекельних персонажів – потерчат (дітей, які померли нехрещеними) на позитивних героїв. У цій статті розглядається питання, чи не призвела ця переробка до певного смислового дисонансу між традиційними та новаторськими образами потерчат. Автор дійшов висновку, що їхній шкідливий характер у казці на позитивний не змінився. Незважаючи на те, що вони, за задумом письменника, діяли начебто з добрими намірами, дяк, повертаючись додому болотами, через цих інфернальних дітей ледь не потонув, оскільки вони переполохали його так, що він кинувся від них з гаті у твань та лише чудом врятувався. Ось чому в казці немає смислового дисонансу – привиди мертвих дітей виконували тут свою «звичайну» шкідливу функцію. Ця їхня семіотична роль визначається тим, що структурно-типологічно ця казка, як і всі інші, має глибинний універсально-культурний інваріант, що виражається у формулі «життя – загроза життю – порятунок», де потерчата у цій формулі відносяться до другого її члена.

***Ключові слова**: народна демонологія, фольклор та дитяча література, структура тексту, універсалії культури, Василь Королів-Старий*

Poterchata. The Infernal Children as the Personages of Folk Demonology in Literary Processing of Vasilij Koroliv-Staryj

Vasilij Koroliv-Staryj set himself the task of transforming traditionally infernal characters of poterchata (children who died unbaptized) into positive heroes. The author of the following paper deals with the adequacy of these demonological characters' transposition into a modern fairy tale literature for children. However, while looking for an answer to the question: is there really a certain semantic dissonance between traditional and innovative images of poterchata in this tale, it should be stated that their harmful nature in the fairy tale was not changed into positive. Despite the fact that they were acting with good intentions, the priest on his way home through the swamps, almost died because of them. That is why there is no semantic dissonance in the tale – the ghosts of dead

children performed here their «usual» harmful function. This role is determined by the fact that structurally-typologically this fairy-tale has a deep universal-cultural invariant, which is expressed in the formula «life – threat to life – salvation», with poterchata occupying the second place.
***Keywords** folk demonology, folklore and children's literature, text structure, universals of culture, Vasilij Koroliv-Stary*

References

1. **Koroliv-Staryi V.** (2006) *Nechysta syla: kazky* [*Fairy tales about Exorcised Something*] – *Veselka*, Kyïv – 190 p. http://shron1. chtyvo.org.ua/Koroliv_Staryi/Nechysta_syla_zbirka.pdf
2. **Puziy V.** (2017) *Tsia druzhnia nechysta syla. Retsenziia na knyhu V. Koroliva-Staroho «Nechysta syla»* [*This Friendly Devilish. Review of the Book of V. Koroliv-Staryi «Fairy tales about Exorcised Something»*] // **Bukvoï**d. http://bukvoid.com.ua/di-gest/2014/05/07/141208.html.
3. **Rodari Dzh.** (1990) *Grammatika fantazii. Vvedenie v iskusstvo pridumyvaniya istorij* [*Grammar of fantasy. An Introduction to the Art of Making Stories*] / Per. s ital. – 2-e izd. – *Progress*, M. – 191 p.
4. **Yung K. G**. (1991) *Arhetip i simvol* [*Archetype and symbol*] – *Renessans*, M. – 343 p. [Stranicy mirovoj filosofii].
5. **Radenkovich L.** (2004) *Nazvaniya demonov, vedushih proishozhdenie ot detej, umershih do kresheniya u slavyan* [*Slavic names of demons children who died before they were baptized*] // **Balcanica**. XXXIV Annuaire de L'isninut des Etudes Balcaniques – Belgrad,. – pp. 203-221.
http://www.balcanica.rs/balcanica/uploaded/balcanica/balcanica%2034/13%20Ljubinko.pdf.
6. **Shyievsky A.** (2003) *Relihiia slovian* [*Religion of the Slavs*] – *Vyd. WAM*, Krakuv – 268 [3] p. : tab.
7. **Kyrylyuk O.** (2011) *«Oi, kum do kumy zalytsiavsia...»: Pokhodzhennia ta universalno-kulturny zmist zvychaiu kumivstva: kulturolohichna rozvidka [«Oh, Godfather with Godmather wanted to marry ...»: Origin and the universal-cultural content of the custom of ritual nepotism: cultural intelligence*] – *INVAZ*, Odesa – 100 p.
8. **Kabakova G. I.** (1994) *Deti, umershie do kresheniya* [*Children who died before being baptized*] // **Problemi** suchasnoyi arealogiyi / Institut ukrayinskoyi movi AN Ukrayini – *Naukova dumka*, Kyïv – 341 p. : il. – pp. 312–317.
9. **Levkievskaya E. E.** (2010) *Deti nekreshenye* [*Unbaptized children*] // **Levkievskaya E. E.** Mify i legendy vostochnyh slavyan. – *Detskaya literatura*, M. – 316 p.; il. https://unotices.com/book. php?id=135020&page=23
10. **Shalak O.** (2007) *Poterchata* [*Poterchata – demons children who died before being baptized*] / V. Zavadska, Ya. Muzychenko, O. Talanchuk, O. Shalak // **100** naividomishykh obraziv ukraïnskoï mifolohiï – *Knyzhkovyi dim «Orfei»,* Kyïv – 442 p. : il. – pp. 191–195.
11. **Toporkov A. L.** (2002) *Porog* [*Doorstep. A threshold in Slavic folk mythology*] // **Slavyanskaya** mifologiya. Enciklopedicheski slovar – Izd. 2-e – *Mezhdunarodnye otnosheniya,* M. – 512 p. – pp. 318–319.
12. ***Plan** uroku z pozaklasnoho chytannia kazky V. Koroliva-Staroho «Poterchata»* (2018) [*The plan of school lesson on a theme of V. Koroliv-Staryi`s fairy tale "Poterchata".*] // **Studbirzha**. http://www.studbirga.info/vasil-koroliv-starij-poterchata/.
13. **Kyrylyuk O**. (2005) *Universaliï kultury i semiotyka dyskursu. Kazka ta obriad* [*The universals of culture and the semiotics of discourse. Fairy tale and rite*] – *Avtohraf / TsHO NANU*, Odesa – 273 p.

«ПОТЕРЧАТА». ИНФЕРНАЛЬНЫЕ ДЕТИ КАК ПЕРСОНАЖИ НАРОДНОЙ ДЕМОНОЛОГИИ В ЛИТЕРАТУРНОЙ ОБРАБОТКЕ ВАСИЛИЯ КОРОЛИВА-СТАРОГО

*Включение в современные литературные авторские сказки традиционных персонажей славянской народной демонологии для современной детской литературы славян в контексте проблемы ее популяризации в мире является крайне насущной. Едва ли не первой успешной попыткой введения в украинскую детскую литературу фольклорных персонажей являются сказки украинского писателя и политика, одного из основателей Центральной Рады Василия Константиновича Королива-Старого (1879-1943 гг.). Хорошо известно, что демоны народной «низкой мифологии» для людей малоприятны. Соответственно, привлечение в круг персонажей детской сказочной литературы этих фигур вызывает некоторое внутреннее сопротивление здравого смысла – ст**о**ит ли наполнять детский мир сонмом отталкивающих существ из мира мертвых? Как бы дискутируя со сторонниками этой точки зрения, писатель в предисловии к изданию сборника своих сказок прямо говорит о поставленной им перед собой задаче наделить этих персонажей положительными чертами, когда рассказ о «чертовщине» должен превратиться в рассказ о «персонифицированных силах природы, по возможности лишенных в сказаниях о них элементов зла и враждебности».*

Не в последнюю очередь мотивацией такого подхода было стремление сохранить украинский фольклор как источник воспроизводства украинской национальной идентичности, угрозу для которой он остро чувствовал и переживал. В своей книге сказок он, по его словам, защищал «перед детьми в первую очередь нашу, украинскую «нечистую силу», которая, по его мнению, «часто бывает гораздо менее опасной, чем некоторые другие «силы», которых, к сожалению, не зовут «нечистыми»», имея в виду прежде всего Московию. Однако вне этого политического подтекста возникает вопрос о том, не образуется ли при этом некий диссонанс между привычными негативными образами умерших некрещеными детей и той положительной функцией, которую им стремится придать в своей сказке писатель. Иными словами, мы видим здесь определенный конфликт смыслов, когда добрые действия Потерчат в сказке противоречат общепринятым представлениям о них как о враждебных людям потусторонних существах. Представление о Потерчатах – детях, умерших некрещеными, есть у многих народов. Украинцы и поляки даже сочувственно называют Потерчат Страдчатами от слова 'страдать'. Но если в названии Потерчата мы видим определенное сострадательное к ним отношение, то такие их имена, как Дяволче или Навьяк в положительном смысле без коллизии в литературном произведении использовано быть не может. Представим себе, что Дьяку на болоте помогают Дяволче – тут сразу возникает подозрение, не является ли эта помощь ловушкой Лукавого? Однако в планах уроков внеклассного чтения в наших школах детям предлагается считать поступок Потерчат проявлением гуманизма, добра и любви, тогда как зло, которое постигло Дьяка, заключается в водке, по вине которой он и попал в такую передрягу. Иными словами, в них алогично утверждается, что Потерчата как «па-чортята» (пасынки черта) вместо того, чтобы стремиться погубить человека, служащего Богу, наоборот, не дают ему пропасть. Однако традиционная функция таких демонологических персонажей настолько устойчива, что реально они не помогают, а наоборот, по сути, вредят Дьяку. После того, как он, пьяный, неосмотрительно пошел домой через болота, и уже жалел об этом, Потерчата из желания вывести его оттуда перегородили ему дорогу и спели песенку о том, чтобы он им доверился и обещали довести его домой. Но это не обрадовало, а еще больше напугало грешного священнослужителя. Назвав их «бесовским навождением», которое его точно обманет, он бросился в сторону от дороги, в самую трясину, где и в действительности опасно увяз, да так, что самостоятельно уже не мог из нее выбраться. Спас его другой демонологический персонаж, Домовой, который на отчаянные крики Дьяка быстро прибежал из хаты, но для него оказание помощи людям входит в перечень приписываемых ему позитивных функций. Другими словами, поведение Потерчат определяется их благими намерениями, но эти намерения отличаются от реальных действий и их результата, поскольку, встретив Дьяка и перегородив ему дорогу, они его так напугали, что для него возникла реальная смертельно опасная ситуация, которую не замечают школьные интерпретаторы этой сказки для детей. Из этого можно сделать вывод, что сказка В. Королива-Старого «Потерчата» – это сказка о том, как над жизнью главного персонажа нависла смертельная угроза, и как он от нее спасся. Это дает основания утверждать, что данная сказка и в литературной обработке является типологически идентичной всем другим народным сказкам, в глубинной основе которых лежит универсальная мировоззренческая структура «жизнь – смерть – бессмертие» в такой конкретный форме, как «жизнь – смертельная угроза жизни – отвод смертельной угрозы, спасение». Итак, вывод здесь такой: никакого смыслового диссонанса в сказке нет, опасные мертвые создания поступили в соответствие со своей типологической функцией, едва не погубив человека. Причина этого кроется как в авторских интенциях, которые определены общими «законам жанра», где кульминационной точкой является возникновение угрозы для жизни героя (кому интересной была бы рассказ о том, как выпивший дьяк просто пришел из другого села к себе домой), так и в установке читательской, особенно детской аудитории, для которой обыгрывания мотива «угроза жизни – спасение» является важным опытом выживания, хотя и виртуальным.

Ключевые слова: *народная демонология, фольклор и детская литература, структура теста, универсалии культуры, В. Королив-Старый.*

ВОЗМОЖНО ЛИ НАПИСАТЬ СУГУБО СЛАВЯНСКУЮ ЛИТЕРАТУРНУЮ СКАЗКУ ДЛЯ ДЕТЕЙ НА ОСНОВЕ СЛАВЯНСКОГО ФОЛЬКЛОРА?

УДК 21; 81.22, 116, 372; 391 398.2-3
***Доповідь*: Międzynarodowa konferencja naukowa «Słowiańskie światy wyobraźni» – Kraków – Uniwersytet Jagielloński. 25-26 września 2017 r. (Міжнародна конференція «Слов'янські світи уяви» – Ягелонський університет – (Краків, 25-26 вересня 2017 р.) – Стендова доповідь.**

Доповідь зроблено у поширення та розвиток (пп. 7-9) ідей та наробок автора, викладених у монографії «Універсалії культури і семіотика дискурсу. Казка та обряд – Одеса: ЦГО НАН України / Автограф, 2005 – 273 с.

Ответ на проблемный вопрос, вынесенный в заголовке статьи, предполагает, в отличие от других статей в этом разделе, не реконструктивный, а конструктивный подход. Исходя из своей концепции категорий предельных оснований, автор рассмотрел возможность создания литературной сказки, такой же, как сказки Дж, Толкина, но не на западноевропейском, а на восточноевропейском (славянском) фольклорном материале и, если эта возможность есть, будут ли эти типы сказок иметь принципиальные отличия. На основе своей концепции категорий предельных оснований автор прогнозирует, какой должна быть литературная сказка для детей, написанная современными авторами на основе славянского фольклора. Он предварительно вводит специальный язык описания, единицами которой являются категории предельных оснований – (I – рождение, II – жизнь, III – смерть и IV – бессмертие), и мировоззренческие коды (A – алиментарный, B – эротический, C – агрессивный и D – информационный). Комбинации этих категорий и кодов образуют блоки, такие как I-A, II-B, I-C, IV-C и тому подобное. Эти блоки соединены друг с другом в цепь. Каждая сказка, с известными исключениями, в этом аспекте является определенной блокчейновой структурой «жизнь – смерть – бессмертие», что является глубинной инвариантной структурой любых культурных текстов. Поэтому человечество является единым не только в антропологическом, но и в культурном аспекте. Люди разных культур отличаются друг от друга не тем, что они делают, но тем, как они это делают. Поэтому написание чисто славянское литературной сказки для детей невозможно. По своей структуре она будет идентичной неславянским сказкам. Славянские особенности этих сказок могут быть реализованы только за счет включения в них славянских форм воплощения блокчейновой структуры и персонажей славянского фольклора.
Ключевые слова: *порождение текста, писательское творчество, сюжетосложеие, структура текста и функции актантов, универсалии культуры, Дж. Толкин, сказка.*

1. Язык описания
2. Оценка КПО-языка описания
3. Универсальность КПО-языка описания
4. Сложение сюжета: чем ограничена наша продуктивная способность воображения?
5. Персонажи и актанты
6. Конструктивная роль зла в сюжетопостроении
7. Сложности в процедуре выявления КПО-структуры фольклорных текстов
8. Проблема цензуры
9. Так какой же будет славянская этно-фольклорная сказка для детей? – нормативно-прогностический ответ на вопрос заголовка статьи.

1. **Язык описания**. Для ответа на поставленный в названии доклада вопрос прежде всего необходимо эксплицировать авторский язык описания, разработанный для анализа культурных текстов. Единицами этого языка являются универсалии культуры – категории предельных оснований – КПО (I – рождение, II – жизнь, III – смерть и IV – бессмертие) и мировоззренческие коды (A – алиментарный, B – эротический, C –

агрессивный и D – информационный). В целом данный язык представляет собой полный набор формально возможных комбинаций указанных КПО и кодов (см. таблицу):

КПО и коды	A. Алиментарный	B. Эротический	C. Агрессивный	D. Информационный
I. Рождение	I-A	I-B	I-C	I- D
II. Жизнь	II-A	II-B	II-C	II-D
III. Смерть	III-A	III-B	III-C	III-D
IV. Бессмертие	IV-A	IV-B	IV-C	IV- D

2. **Оценка КПО-языка описания**. По мнению некоторых коллег, этот язык выражает «сложившийся в ходе эволюции второй онтологический слой, являющийся врожденным. При формировании литературного текста он реагирует на импульсы, идущие из внешнего мира, и вызывает к жизни и реализует в тексте следующие друг за другом во времени параллельные, последовательные, а также каузальные структуры. … У А. С. Кирилюка мы обнаруживаем несколько модифицированный принцип универсальной грамматики фон Хомского и структуралистской теории языка де Соссюра» [22, S. 42]. Этому языку культуры присущи такие черты, как «поликомпонентность структуры; знаковый характер систем и дуализм ее единиц; полисемантичность культурных и языковых знаков, генетическая гетерогенность корпуса компонентов; структурный принцип иерархии; историзм и динамизм, то есть, способность к варьированию и развитию; нормативность; соотнесенность с общественной и индивидуальной формами бытия и мышления; релятивизм» [10, с. 29].

Эвристичность, результативность и междисциплинарную применимость КПО-языка уже оценили ученые из других областей научного знания. Так, Ольга Турган пишет: «В последнее время сформировался специфический метод интердисциплинарных исследований, который имеет своим предметом функционирование универсальных категорий в жизни человека (как на онтогенетическом, так и на филогенетическом уровнях), в социальных процессах, художественном творчестве. В частности, объектом специализированного философского исследования универсальные структуры выбрали одесские ученые во главе с А. Кирилюком» [17, с. 148].

Того же мнения придерживается Ольга Федько, отмечая, что «постоянные, непреходящие элементы имеет каждая отдельная национальная культура, часть из них имеет общечеловеческий характер (например, такие категории, как жизнь – смерть, добро – зло ...). А. Кирилюк подчеркивает целесообразность и эффективность анализа этих констант. ... Тесная взаимосвязь литературы и культуры, в свою очередь, вызвала усиление внимания литературоведов к реализации самых разных ее аспектов в художественных текстах. В современном литературоведении существует тенденция к использованию междисциплинарных подходов для более глубокого понимания всех уровней художественных текстов – психологического, философского, культурологического и др. Изучение последнего предусматривает выделение в литературном произведении уже упомянутых культурных констант и их анализ. ... То есть, имеем в виду поиск в тексте универсальных категорий культуры, по словам А. Кирилюка, “постоянных элементов, имеющих место в любой конкретной форме культуры и предстающих как ее инвариантные составляющие“ ... введение которых в текст (сознательное или бессознательное) отображает культурософские взгляды самого писателя, специфику

мировоззренческих констант, присущих его народу, а также – общечеловеческие универсалии» [19, с. 129].

3. **Универсальность КПО-языка описания**. Проведенный анализ и последующая фальсификация теории В. Проппа [23], а также работ как его предшественников (Н. Андреева, Е. Елеонской, А. Никифорова, и особенно – Р. Волкова, у которого В. Пропп позаимствовал концептуальную идею и даже терминологию [3]), так и пропповских последователей, то есть всех, кто работал, в принципе, в рамках его влиятельной и по сей день уже почти столетней давности парадигме (С. Айвазян, С. Апо, А. Архипова, В. Баевский, К. Бремон, М. Гаазе-Рапопорт, А. Греймас, А. Дандис, Б. Кербелите, Т. Китанина, А. Ковылина, А. Кретов, Г. Левинтон, Е. Мелетинский, С. Неклюдов, Е. Новик, Н. Новиков, А. Рафаева, Э. Рахимова, И. Ревзин, А. Решетов, А. Якимова, Х. Ясон) показал, что категории предельных оснований и коды в их базовой формульной связке «утверждение жизни, преодоления смерти, стремление к бессмертию» составляют глубинную основу предложенных авторами подходов к структуре текстов, преимущественно сказочных. При этом они объективно воспроизводили тот универсально-культурный инвариант, который составляет аутентичное основу любого текста культуры, определяя его или как стереотип, или шаблон, клише, трансформационную модель, схему-формулу, праформу, сюжетные типы, элементарные или архаичные сюжеты, коммуникативно-действенный ансамбль, матрицу или инвариант рассматриваемых текстов. Универсальность предложенного мною КПО-языка описания подтвердилась также при специальном разборе тех текстов, которые были предметом исследования указанных авторов.

Несмотря на то, что категории предельных оснований и мировоззренческие коды при этом очень редко выражались в «чистом виде», прячась за своей понятийной формой (творение = порождение), проявлялись в слабых или сильных формах (сон = смерть), постулат про сам факт их функционирования в качестве универсальной глубинной структуры текста находил, тем не менее, свое подтверждение.

4. **Сложение сюжета: чем ограничена наша продуктивная способность воображения**? *Проблема*, заключающаяся в том, каким образом народный сказитель или автор-писатель применяет свою продуктивную способность воображения при выстраивании конкретного сюжета в рамках предложенного языка описания находит для меня свое разрешение в понимании этого процесса как комбинации и рекомбинации единиц КПО-языка. Не касаясь вопроса о соотношении мотива и сюжета, отмечу лишь, что в результате такой комбинации выстраиваются нарративные цепочки (чейны), звеньями (блоками) которых предстают комбинации единиц КПО-языка. Такие блокчейны, в итоге, «нанизываются» на универсальный, присущий всем законченным текстам культуры, базовый стержень повествования, или, говоря иными словами, структурируют базисную формулу «жизнь – смерть – бессмертие». Эти блоки, в свою очередь, получают, в зависимости от специфики повествования, конкретное понятийно-образное воплощение.

В рамках такого набора блоков конкретный текст может пониматься как цепная диспозиционная или композиционная последовательность приведенных в таблице вариантов контаминаций КПО и кодов, построенная в любом, вертикальном или горизонтальном, направлении. Эта таблица позволяет перефразировать вопрос Канта об априорных синтетических суждениях следующим образом: «Как возможен априорный синтез глубинных базовых структур текста и создание новых текстов вообще?»

Для наглядности представим эти комбинации на конкретных фольклорно-сказочных примерах. **I-A**, *генетив* и *алиментарность*, лежат в основе мотива рождения

героя через пищу (поедание плода, рыбы, щепки и т.д.). Совершенное благосостояние – молочные реки, кисельные берега, волшебно плодородные деревья, необычный рост растений, тыквы с богатством внутри, удивительно большой приплод скота, волшебная скатерть-самобранка, чудесные мельницы, дающие муку, соль или золото в бессчетном количестве, как и неожиданное приданое, богатство, деньги, клады и сокровища вообще, то есть, все, что в фольклорных текстах выражает жизнь в полном достатке, подпадает под комбинацию **II-A** – *витальности* и *алиментарности*. Комбинация **III-A**, *мортальности* и *алиментарности*, усматривается в мотиве гибели жадного героя в море намеленной волшебной мельницей соли или золота, или в мотиве гибели волка от того, что он объелся. К этой же комбинации относится мотив отравления напитком или едой («мертвая» вода, наливное яблочко). Сочетание *иммортальности* и *алиментарности* (**IV-A**) можно увидеть в таких образах, как мед бессмертия, сома, хаома, «живая» вода, молодильные яблоки, омоложение или новое рождение в кипящем молоке.

Контаминация *эротического* кода с КПО *рождения* (**I-B**) находит проявление в мотиве рождения детей от обычной половой связи («Поженились они и родились у них три сына и три дочери ...»); с КПО *жизни* (**II-B**) – в повествованиях о верной супружеской жизни, о любви родителей к детям и детей – к родителям, в мотивах повышения социального жизненного статуса благодаря женитьбе Иванушки-дурачка на Царевне и др. Этот код в единстве с *мортальностью* (**III-B**) видится в устойчивых сказочных рассказах о гибели претендентов на невесту, не выдержавших испытаний, об изнасиловании Змеем царевны с последующим убийством. *Бессмертие* и *эротический* код (**IV-B**) воплощаются в мотивах оживления Спящей Красавицы через «грех» или, слабее, благодаря поцелую.

Рождения от *удара*, обтесывания, *насильственное* изменение человеческого облика героя и тем – изменение его *жизни*, *наказание смертью*, *бессмертные агрессивные* персонажи – Змей с регенерирующимися головами, смертельно опасный Кощей Бессмертный – все это отдельные примеры контаминации КПО *рождения*, *жизни*, *смерти* и *бессмертия* с *агрессивным* кодом (**I-C**, **II-C**, **III-C**, **IV-C**).

Наконец, *информационный* код конкретизирует указанные категории через мотив демонстративного *рождения* наследника («Я б для батюшки-царя родила богатыря»), а также через заговоры для деторождения, порождение словом, внушением (**I-D**). Передача жизненного опыта старших, «хитрая наука» колдуна, передача жизненно важных сообщений – все это те мотивы, которые демонстрируют единство *жизни* и знания, *информации* (**II- D**). Контаминация *информации* и *смерти* (**III-D**) воплощена в гибели от клеветы, оговора, сглаза и т. п., в обмане (неверной информации), ведущей к смерти героя, в словесных образах мертвых, в раскрытии тайны об истинных убийцах растениями, вырастающих на могилах жертв, или сделанными из них музыкальными инструментами и тому подобное. Выживание героя благодаря его хитроумности, советы от умерших, но переродившихся в других существ персонажей, потусторонние призраки-предсказатели будущего, вербальные формулы, произнесение которых дарует бессмертие, оживание от заговорной формулы – все это дает контаминацию *информационного* кода и *иммортельной* категории (**IV-D**).

Фактически тотальная универсально-культурная структура всех культурных текстов состоит из всех возможных комбинаций четырех категорий предельных оснований и четырех мировоззренческих кодов, могущие складываться в «блокчейны» по всем направлениям приведенной таблицы – вверх, вправо, влево, вниз и т. д., с учетом их *культивированного*, *табуированного*, *канализированных* или *трансформированного*, сильного или *ослабленного* проявления и уровней манифестации. Их количество определено основными жизненными функциями, направленными на самосохранение

(обмен веществом и энергией, продолжение рода, нападение и защита, передача опыта). Трансформируясь в культуре, эти функции и интенция на самосохранение превращаются в мировоззренческие КПО и коды и/или их контаминированные связки, что ведет, в конце концов, к образованию ограниченного по количеству своих комбинаций глубинных элементов культурных дискурсов.

5. **Персонажи и актанты**. Понятно, что в «живом» тексте все указанные структурные элементы «анимируются», реализуясь в действиях персонажей. Недаром довольно большое число работ по структуре сказки опирается на сюжетно-актантный, а более узко – на ролевой и «прагматический» (анализ ролей и действий персонажей) подходы к ее исследованию. Проблема, которая здесь возникает, связана с трудностями в определении соответствия конкретного актанта выполняемой им роли в данном конкретном тексте. Все эти работы в той или иной степени являются развитием заимствованных В. Я. Проппом у А. И. Никифорова (1926 г.) [12] и развитым им идей о том, что в сказке не так важен персонаж, как выполняемая им функция.

Вопросы, которые здесь возникает в первую очередь, состоят в том, насколько удачно В. Проппу удалось воссоздать в формальном языке описания сказки ее реальную структуру. Одним из недостатков его формализации является игнорирования того обстоятельства, что сказка, кроме *прямых действий* (у него – функций) персонажей, включает в свой состав их *состояния, нереализованные желания, стремления* и т.п., а также разнообразные *следствия* этих действий, <что вообще> не подпало под процедуры пропповской формализации. Кроме того, неохваченными остались *процессы* и *явления*, которые могут зависеть от функций героев, а могут оставаться лишь *условиями* их деятельности.

Не смотря на будто бы даже слишком формализованный язык описания, В. Пропп в «неудобных» случаях некоторые функции ряда персонажей просто игнорирует. Так, когда такой персонаж, как отец, проявляет к своей дочери сексуальный интерес (шокирующий, хотя и довольно распространенный в сказках мотив), мы должны были бы иметь семантическую единицу «инцестуант», но В. Пропп на это даже не намекает.

Не поддались формализации у него и такие персонажи, которые на протяжении развертывания сказочного повествования изменяют свои функции. Это ведет к признанию их «загадочными» и вызывает те дополнительные, но неубедительные объяснения, которые предлагает В. Пропп. Когда же к ним пробуют применить противоположные определения, это делает их семантически разнородными единицами сказки («даритель» предстает одновременно как «вредитель»), что «взламывает» всю идею В. Проппа изнутри. К другим существенным недостаткам предложенной В.Проппом концепции следует отнести также оставление им без объяснения неполной применимости теоретической части его концепции в его же собственных работах. К ним следует отнести то, что далеко не все из почти трех десятков выделенных В.Проппом функций вошли в базисную схему основной сказки ($б_1 е_1 А_1 В_4 С\uparrow П_4 Л_5\downarrow$).

Таким образом, следует констатировать, что предложенная В. Проппом идея о том, что сказочный инвариант складывается из постоянных функций, число которых неизменно, а последовательность постоянна, дает существенные сбои, потому что, во-первых, не все функции актантов сказки образовывают у В. Проппа те выделенные им стойкие семантические единицы, которые будто бы и есть неизменными элементами сказочной структуры, и, во-вторых, он так и не решил вопрос не только о соотношение противоположных функций, присущих одному актанту при изменении во времени полюсов его действия, но и не смог формализовать эти особенности сказки, вследствие чего полностью размывается будто бы стойкая семантическая единица, которая должна быть базовым сказочным элементом. Все это свидетельствует о внутренней

противоречивости теории В. Проппа, установление чего есть важным шагом на пути к выявлению ее неистинности (фальсификации).

Суть *проблемы* «структура-элемент», сформулированной применительно к изучению сказки, имеет вид вопроса, структура ли (сюжет или мотив) задает функции элементов (персонажей), или же, наоборот, функции персонажей выстраивают сюжет? Если функции актантов постоянны, то именно они, эти персонажи, включаясь в сказочное повествование «в нужное время и в нужном месте», будут определять его строение. Но если эти актанты действительно жестко определенны в своих функциях, то трудно даже вообразить себе сказку, где Красная Шапочка встречает в лесу Волка и пожирает его. Вместе с тем, есть много актантов, функции которых однозначно не заданы. Так, скажем, Леший может пугать людей, воровать детей, заводит тех, кто забрел в лесу, еще дальше и тому подобное, но он также помогает выпасать скот, доброжелательно убаюкивает забытого мамой ребенка. Какую же структуру тогда задаст сказке этот амбивалентный персонаж?

Один из путей решения обозначенной проблемы «структура-элемент» состоит в признании того, что, в соответствии с принципом «структура определяет функцию элементов», не актант выстраивает структуру, а структура, в тех случаях, когда актант занял в ней определенное место, «принудительно» задает ему соответствующие функции. На первый взгляд, кажется, что это так и есть. Тем не менее, дело в том, что базисная инвариантная сказочная структура не существует в чистом виде, сама по себе. Подобно архетипу, она манифестирует себя только через предметный материал, но к нему не сводится.

В свою очередь, часть конкретного предметного материала сказки, в частности, некоторые предметные воплощения актантов, вследствие их стойкого закрепления за определенными опорными элементами сказочной структуры или за ее типичными эпизодами, становятся подобными клише. Благодаря этому обстоятельству данные воплощения типичных функций оказывают сопротивление искусственному включению их в такие ячейки структуры, где им будут навязываться неприсущие им функции. Если же их все же заставляют «вписаться» в несвойственную им «нишу», определенную чужой для них функциональной ролью, то этот персонаж начинает выглядеть как что-то искаженное или пародийно-смешное. Это именно те случаи, когда мачеха будет любить падчерицу больше, чем свою родную дочь, или когда смирный Волк будет страдать от Красной Шапочки.

Интересно, что подобным экспериментированием как с обращениями функций сказочных персонажей, так и с созданием новых сюжетов занимался известный детский сказочник Дж. Родари, который предлагал насыщать инвариантную «голую схему» нетрадиционным содержанием. Впрочем, «голая» схема поэтому и считается «голою», что она не существует сама по себе, вне конкретных ее воплощений. Персонажи через свои действия должны «воплотить» эту «схему», насытить ее содержанием.

Итак, определенные «ниши» «основной схемы» в зависимости от их смысла должны быть заполнены функционально определенными актантами. В принципе, в этом нет ничего невозможного, когда какая-либо сказка будет иметь «зеркальный» вид, что доказали опыты Дж. Родари. На этом основании можно сделать противоположный первому вывод, что именно «система» задает значения (функции) «элементу». Налицо определенный методологический тупик, «антиномия», когда оба варианта имеют признаки достоверности. Выходит, что в сказке структура задает функции актантов, и, одновременно, функции актантов выстраивают сказочную структуру. Какой же из этих вариантов верен?

6. **Конструктивная роль зла в сюжетопостроении**. Здесь мы подошли к главному пункту всей *проблемы*. Она заключается в том, что собой представляет и чем детерминируется указанная «голая схема», которая сохраняется во всех возможных, пусть экстравагантных своих воплощениях? Я пришел к выводу, что лишь учет того обстоятельства, что инвариантной основой сказок выступает более глубокий универсально-

культурный мировоззренческий контекст, где все структурные и содержательные моменты нанизываются на идею выживания через борьбу со смертью, позволяет разорвать замкнутый круг (разрешить «антиномию»), которая здесь возникает. Эта борьба может принимать и слабые формы своего проявления, когда сказочное «допотопное чудовище» в рассказе Н. Носова, по его же признанию, в литературе для детей превращается, скажем, в милиционера, который напугал мальчика своим визитом [13, с. 180].

В рамках моей точки зрения относительно обоснования идеи автогенерирования универсально-культурных структур интересными являются примеры спонтанного детского творчества, которые сопровождаются введением в продуцированные детьми тексты определенной угрозы с целью воспроизведения полной базисной формулы «жизнь – смерть – бессмертие» в варианте «жизнь – смертельная угроза – отведение угрозы». Давая детям задачу создания собственной сказки, Дж. Родари выяснил, что все они не вышли за пределы драмы жизнь и смерти. То есть, продуктивное детское сознание спонтанно генерирует такие структуры, которые опираются на категории предельных оснований [14, сс. 24, 29-31, 59-71]. Что-то похожее обнаружил в процессе интроспекции своего творчества другой детский писатель, Н. Носов, когда он выяснил, что в основе сюжета написанного им рассказа на современную тематику лег архаический, хотя ослабленный и трансформированный мотив возникновения угрозы и ее избегание.

Учитывая это обстоятельство, не будет большим преувеличением утверждение о том, что базовая интенция нашего сознания, изначально запрограммированная на избегание опасности и на выживание, всегда настроена на воспроизведение такой схемы, которая выражает преодоление смертельной угрозы. Это подтверждается и тем, что анализ К. Юнгом снов девочки с целью выявления в них архетипов показал, что на уровне детского сознания эти сны в своей глубинной основе сводятся к общей схеме «порождение – деструкция – возрождение» [27].

Хорошо известно, что дети хотят услышать в сказочных рассказах какие-то страшные вещи, что подтверждается фактом широкой распространенности в детском фольклоре «страшилок» и «садистских» стишков («Маленький мальчик нашел пулемет, больше в деревне никто не живет»). Некоторые ученые объясняют повышенный интерес детей к «страшному» тем, что благодаря этому они учатся узнавать опасность и предотвращать ее. Понятно, что постоянное и настойчивое «прокручивание» данной схемы необходимо детям для усвоения на наглядных, пусть и виртуальных примерах, исторического опыта выживания всего человечества. Показательным в этом плане является проводившийся американскими детскими психологами тест на выявление детских механизмов запоминания, в ходе которого выявилось, что наиболее запоминающимся сюжетом оказалась сказка, аналогичная сказке № 131 из сборника А. Афанасьева (похищение Драконом принцесс из сада чтобы их убить и съесть или жениться, борьба с похитителем, спасение девушек, женитьба на спасенных).

Таким образом, зло в различных формах его проявления в сказках и фольклоре (смертельная угроза, нападение, похищение, сложная задача, подвох, покушение на убийство или изнасилование, оставление в беспомощном состоянии, отлучка, опасное путешествие, поиск пропавшей ценности, нарушение запрета с негативными последствиями, трудная загадка или, уже совсем широко – недостача, нехватка, отсутствие чего-либо жизненно важного) выступает главным «динамизатором», «пусковым механизмом» разворачивания всего повествования – или в рамках «мягкого» варианта базисной формулы «нормальная жизнь – нарушение нормальной жизни – возвращение к нормальной жизни», или в его «жестком» варианте «жизнь – угроза жизни – отведение смертельной угрозы». Представим себе, что сказка рассказывает о том, как королевские дочери вышли себе под вечер погулять в саду, вдоволь насладившись прогулкой, они

вернулись в дом, поужинали и легли спать. Навряд ли такой рассказ сильно заинтересовал бы детей, да и взрослых тоже («взрослые» фольклор и литература структурируются, как показал мой анализ широкого круга текстов, аналогичным образом) [7].

Переход от негативного к позитивному состоянию как динамическое проявление основной смысловой интенции сказки является тем самым скрытым выражением процессуальности наиболее важных мировоззренческий оппозиций (жизнь и смерти), когда переход от негативного состояния к положительному знаменует собой переход от смерти или ее угрозы к жизни путем преодоления смертельно опасной ситуации. Но для того, чтобы этот промежуточный этап наступил органично, мотивировано и убедительно, в структуру сказки вводятся элементы недостачи, кражи, тайного умыкания или принудительного вывоза, нарушения запрета и тому подобное.

Отсюда становится понятной роль (функция) сказочного вредителя или похитителя. Она, по сути, сводится к функции создателя ситуации, в которой все элементы мировоззренческой формулы были бы представлены в полном объеме. Иначе говоря, идея утверждения жизни убедительным образом может реализоваться лишь в том случае, когда ей угрожает смертельная опасность, успешно преодоленная. Но эту угрозу в сюжете еще необходимо создать, что и делают разными способами отрицательные персонажи, олицетворяющие зло. В этом и заключается их конструктивная роль.

Таким образом, сказка, можно сказать, является народной *сотериологической энциклопедией*, средоточием исторического опыта выживания. Очевидно, что только автогенерированием и универсальностью этой установки на преодоление смертельной опасности можно объяснить ее удивительно постоянное воспроизведение в текстах различных жанров разных времен и народов.

7. **Сложности в процедуре выявления КПО-структуры фольклорных текстов.** Правда, следует отметить, что указанный структурный инвариант текста часто не дан непосредственно, и для его обнаружения необходимо иметь некоторые навыки, с тем, чтобы, так и не дойдя до истинного инварианта, не остановиться на вторичных, поверхностных, эпифеноменальных, второстепенных деталях сказочного повествования, с чем я постоянно сталкивался по ходу своих разведок в этом направлении в работах тех исследователей, которые ставили перед собой задачу найти в этих текстах какие-то устойчивые структуры. Другим распространенным недостатком имеющихся подходов является неумение распознавать КПО и коды за их понятийным проявлением. Иными словами, эти авторы за понятием «творения» не видели КПО рождения, за «крепким сном» не могли обнаружить мортальную КПО, а за понятием «возрождение после смерти» – универсалию бессмертия. Детальный разбор под таким углом зрения «вторичных» языков описания структуры текстов как в работах перечисленных выше исследователей [6], так и в трудах, скажем, Ж. Польти [24] или К. Букера [21] и других [5] позволил восстановить (реконструировать) глубинную КПО-структуру этих языков, в которых она по причине своей реальной универсальности латентно присутствует,

Тем не менее, многие исследовательские работы, авторы которых «за деревьями не видят леса», продолжают фиксировать в сказках второстепенные моменты, к тому же еще понятые как менторско-назидательные, воспитательно-морализаторские ригоризмы – то, что менее всего присутствует в сказке, обращая основное внимание на вспомогательные сказочные ходы или мотивы. Так, две русские аспирантки, отвечая на вопрос об особенностях менталитета англичан по их докладу «Национальные особенности английской сказки», усматривают эти особенности в педантичности британцев, когда «главные герои чётко выполняют все поручения, даже самые нелепые, например в сказке “Источник на краю света“ девушка убивает лягушку по её собственной просьбе» [15].

Такое утверждение совершенно игнорирует то обстоятельство, что данное «нелепое» поручение приводит, в итоге, к тому, что лягушка превращается в прекрасного принца, за которого эта девушка выходит замуж. «Расколдовать меня от чар злого волшебника – говорит принц, могла только та девушка, которая согласилась бы исполнять все мои приказания всю ночь с вечера и до утра, а утром отрубила бы мне голову». То есть, послушание, выполнение всех приказаний лягушки есть лишь необходимым условием актуализации всей базовой мировоззренческой формулы с ее итоговым позитивным финалом – возвратом заколдованного принца к человеческому облику после умирания в облике животном – и главным тут является именно его возрождение, а не послушное выполнение его «нелепого» желания умереть от рук девушки; а педантичность англичан к этому отношения вообще не имеет.

Контаминация *генетива* (рождение) и *мортальности* (умирание) – это широко распространенный мифологический, а позже, сказочный мотив, где смерть выступает непременным элементом рождения, когда герой умирает в старом, в данном случае, животном облике, и рождается в новом, человеческом – без этого стадиального элемента никакое новое рождение, понятно, не было бы возможным. Именно ритуальное умерщвление растительного божества, или Первочеловека, или уничтожение Мирового Яйца, результатом чего является возникновение Космоса [2] и есть мифолого-фольклорной параллелью главного, ключевого эпизода данной сказки.

Впрочем, такой малопродуманный подход бывает присущ не только молодым исследовательницам, но и и маститым ученым. Дж. Толкин пишет, что Макс Мюлер, «говоря о несколько необычной, но широко распространенной сказке “Лягушачий Король“, с присущей ему скрупулезностью спрашивает: “Как могли сочинить такую сказку? Надеюсь, что представители человечества всегда были достаточно осведомлены, чтобы знать, что брак лягушки с дочерью королевы – абсурд“… И смысл сказки не в том, чтобы рассматривать лягушек в качестве возможных партнеров, а в необходимости выполнять обещания (даже если последствия оказываются невыносимыми)» [26].

Иными словами, сам Дж. Толкин суть подобных сказок видит в их абсурдности и отвратительности, при этом им отрицается необходимость учета фольклорных источников и тотемизма для понимания сути данного персонажа, хотя и признается, что героиня все-таки выходит замуж не за лягушку, а за расколдованного принца. Странная логика! Если жених – это принц, а не лягушка, что же в этом отвратительного и абсурдного? В данном случае речь идет не просто о субъективной или не полностью взвешенной оценке, а просто об отрицании давно установленного научного факта генетической связи мифа с фольклором вообще и сказкой – в частности. А это – уже больше, чем своевольная небрежность.

Что касается М. Мюлера, то его позиция, отрицающая само**ю** возможность брака лягушки и девушки (редкая наблюдательность) не учитывает того, что речь идет не о реальном, а о семиотическо-ритуальной половой связи девушки с животным, прежде всего, как знаковая дефлорация невест божеством-тотемом-вождем племени в первую брачную ночь. Это – общеизвестный культурологический факт ритуального скотоложства, получившего название *мендесийского культа*, отголоски которого видны и в современных обычаях садить невесту на шкуру зверя, шубу или, уже совсем вырожденно – на подушку, а идиома «наставить рога» (супружеская измена) идет к тем временам, когда тотем-жрец-вождь носил рогатую шапку и передавал ее после полового акта с невестой жениху, санкционировав тем самым продолжение рода от имени олицетворения этого рода. В Украине в некоторых областях молодых на свадьбе в песнях и по сей день называют «туром и турицей» (см. параграф о свадебных обрядах в: [6]).

Вполне допустимо предположить, что сказочная лягушка мужского или женского рода – это трансформированный в сказке ритуально-мифологический персонаж, с которым участники обряда образовывали ритуальную пару – дублера божественных супругов, что позднее трансформировалось в обычай кумовства, который был мною исследован специально и в рамках которого фигурировал такой персонаж, как лягушка, в образе которой представала Божественная Мать [1]. Если не видеть фольклорных истоков подобных персонажей сказки, то мы через такое упрощенное ее понимание скатываемся к ее примитивизации.

И если позиция М. Мюлера вообще не подлежит научному обсуждению, то Дж.Толкин, наряду с тем, что он утверждает, будто основное содержание указанной сказки заключается в необходимости выполнять обещания, видит и ее аутентичное глубинно-смысловое инвариантное ядро. Он говорит, что «наконец, существует старейшее и глубочайшее желание, желание Великого Ухода: ухода от смерти». Повернув универсально-культурный аспект инвариантной структуры сказки в плоскость «сказитель – слушатель», Дж. Толкин, проводя осторожную аналогию между сказкой и Евангелием, указывает, что после страданий и смерти наступает то, что он обозначил термином «евкатарсис», а по сути – возрождение, осмысленное осознание которого дарит «радость от счастливой концовки волшебной сказки – или, точнее, счастливой её развязки, нежданного радостного поворота её сюжета». Очевидно, что этой перипетии отвечает «... самое древнее и глубокое желание человека» – это желание «осуществить Великое Бегство … от Смерти. В сказках … присутствует, … я бы сказал, стремление к *спасению* (курсив мой – А. К.).

Однако то же самое мы находим и в несказочной литературе (особенно в научной фантастике), а также – в научных и философских исследованиях» [16]. Подтверждение таким авторитетным мнением моей позиции в отношении базисной инвариантной структуры тестов культуры меня не может не радовать.

8. **Проблема цензуры**. Данная проблема в контексте рассмотрения процесса трансформации сказочного фольклорного текста в литературный текст для детей имеет ту особенность, что, в своем большинстве, народные сказки в их современной записи уже прошли цензурирование и их содержание в этом плане значительно отличается от того, которое они имели в тот период, когда они были сказками исключительно для взрослых – тогда порнография (натуралистическое, детальное изображение) смерти и секса были для них нормой. В настоящее время сказки такого рода изолированы от детей путем публикации их в закрытых сборниках вроде «Криптадии».

Но когда-то Мальчик-с-пальчик представал как мини-фаллос, вполне пристойно заменяющий большой мужской член, доказывая тем самым, что и маленький человек может справиться с большой женщиной. Дубина из мешка тоже понималась как палка, которую «ставят» или «кидают» женщине (сравн. простонародные выражения «Я кинул ей палку», «Я ей за ночь пять палок поставил»). Хвастливые слова «Одним махом семерых побивахом» в оригинале – «Семь за ночь» – это слова, которые Храбрый Портняжка вышил на своем поясе, что значило, что за ночь он удовлетворил семь женщин. Гензель и Гретхен не только слышат разговоры родителей в спальне, но и сами забираются в постель и пытаются сделать то же самое, что делали на ней их отец и мать. Ведьма же на самом деле проверяла у Гензеля не просто пальчик, а его генитальный, «двадцать первой» «перст» [25].

Аналогичным образом Спящая Красавица пробуждалась не от поцелуя, а от «греха», как назвал этот процесс В. Я. Пропп. «Красная шапочка» Шарля Перро сначала была фривольной и одновременно морализаторской басней, превратившись впоследствии в обычную сказку с хорошим финалом. Она была написана как наставление для

легкомысленных девиц, от глупости своей попадающих в лапы сладострастных «волков», которые брутально лишали их невинности. Только позже стихотворную мораль в конце сказки заменили известным эпизодом, в котором говорилось о том, как добрые охотники вспороли брюхо волка и выпустили оттуда проглоченных им персонажей [20]. Машенька в избушке Медведя когда-то не просто хозяйничала по дому, а сожительствовала с ним.

Все подобные мотивы в современных изложениях этих сказок элиминированы или замещены, хотя и сейчас полевые записи сказок архаичных народов по той причине, что они еще не прошли цензуру и сберегают свой изначальный обсценный смысл, полны такими образами, как мужской член, который настолько длинен, что служит мостом между двумя островами, или как клитор, забрасываемый за плечи (впрочем, Баба-Яга в наших сказках легко проделывала это со своей грудью).

Что касается сказок или фольклорного материала в целом, который прошел цензуру, то тут следует различать в этом плане сам обсценный фольклорный материал и его интерпретацию, и тут возможны такие варианты их соотношения:

1) фольклорный материал имел когда-то непристойный характер, но был цензурирован, и его интерпретация предполагает восстановление старых обсценных смыслов [4]; 2) фольклорный материал непристойного содержания описывается и анализируется в необсценных, научных терминах; 3) в пристойном фольклорном материале видят скрытые обсценные смыслы и «реконструируют» их в соответствующих этому мнимому «содержанию» терминах [8].

Впрочем, иногда случаются и «несанкционированные» прорывы старинных фольклорных мотивов с непристойным, с современной точки зрения, содержанием, в то, что называют «календарным фольклором». Например, в сборнике, изданном в Киеве в 1970-е годы под таким названием [18, с. 90] имеется материал, явно восходящий к ритуальным весенним совокуплениям на полях с целью повышения плодородия и богатого урожая, но поскольку воспоминания об этом почти стерлись, то и бывший обценный смысл в них уже не усматривается: «Ой, там, під зеленим дубом, / Били жовніри у бубон. / Там я ся забавила, / Спідничку зоставила» (Ой там, под зеленым дубом / Били польские солдаты в бубен / Я там себя забавила, / Юбочку оставила»).

Для прояснения сути данных, возможно, кого-то шокирующих, функций сказочных персонажей и соответствующих эпизодов нужно сказать, взяв за пример довольно-таки странный некрофильский эпизод пробуждения Спящей Красавицы, насколько далеки эти сказочные мотивы от реальности (М. Мюлер тут развернул бы свою критику, основывающуюся на признании абсурдности попыток оживления девушки посредством реального совокупления с ней, мертвой). Однако в сказке совокупления ради оживления мертвой красавицы в первую очередь выступает как знаково-символическое событие, а знак, как известно, является обозначением тех свойств вещи, которые не присущи ей «от природы».

В данном случае мы имеем простое совпадение между реальным содержанием соития как средства продления жизни и его семиотической формой применения в тексте как структурно-функционального элемента этого текста, который используется для обозначения идеи преодоления смерти, утверждение жизни и достижения бессмертия. Аналогичную функцию в сказке с одинаковым успехом могут выполнять другие актанты, предметы или действия, в соответствии с тем, кто, чем и как это сделал. И если в образах палочки, прикосновением которой оживляют героиню, или выпитого волшебного зелья или живой воды в пределах современной пансексуальной интерпретации сказки еще можно усмотреть иносказание полового члена или спермы, то многие другие сказочные средства оживления такой эротической перегрузки в своих смыслов не несут.

<Потому оживления спящей красавицы через половой акт героя с нею является семиотической сказочной функцией, которая в этом смысле не отличается от всех других методов введения в КПО-структуру сказки третьего члена базовой универсальной формулы, бессмертия. Вполне ясно, что замена в цензурированной сказке полового акта простым поцелуем в этом смысле ничего не меняет, и в рамках изложения такой сказки для детей подобное ослабление эротического мировоззренческого кода (коитус > поцелуй) вполне оправдано без утраты первоначального смысла воскресения (*эротическое* кодирование *иммортальной* КПО).

Наряду с табуирующей цензурой обсценного содержания сказок в рамках довольно распространенного в наше время пансексуального подхода к их интерпретации возможны и противоположно направленные тенденции, стремящиеся «вернуть» выхолощенным в этом плане текстам их первоначальный смысл или дать им новую, но такую же «заветную» интерпретацию. Обратную процедуру – переход от обычной детской сказки к откровенно сексуальной, даже порнографической по содержанию видеоинсталляции для взрослых, решила осуществить московская художница Елена Ковылина. М. Юнг [20] описывает, как в демонстрируемом Е. Ковылиной фильме известная нам с детства сказка про девочку Машу и медведя Мишу представлена в несколько необычном варианте: Миша и Маша «занимаются любовью», и эта сцена сопровождается сексуальным рычанием медведя и похотливыми криками от острого сексуального наслаждения Машеньки. Хотя персонажи одеты, у всех зрителей не остается сомнение, что происходит.

Но так воспринимают показанное взрослые, а как его понимают дети? По гипотезе Елена Ковылиной, маленькие дети, не имея той сексуальности, которую в них находят психоаналитики, например, З. Фрейд или Ж. Лакан, поймут такое порнографическое изложение сказочного материала просто как еще один вариант сказки о старых знакомых [9]. Безусловно, так оно и будет, потому что фильм (и любой другой материал), где только голоса героев указывают на неизвестное детям явление (знание о котором и в архаических культурах до инициации подростков было табуированным, а в наших культурах вообще расценивается как развращение малолетних), они воспримут в знакомых им образах и понятиях, далеких от их откровенно непристойного смысла.

9. **Так какой же будет славянская этнофольклорная в истоках литературная сказка для детей? – нормативно-прогностический ответ на вопрос заголовка статьи.** В структурном плане сказка для детей, создаваемая на славянском фольклорном материале, ничем не будет отличаться от детских сказок, написанных на фольклорном материале других этносов и народов. Общая универсально-культурная структура такой сказки будет определяться базисной мировоззренческой формулой «жизнь – смерть – бессмертие» в ее содержательных вариациях «жизнь персонажа – смертельная угроза – спасение», «нормальная жизнь – угроза нормальной жизни – отведение этой угрозы и восстановление нормы», «жизнь – гибель героев – возрождение», «жизнь героя – притеснение (преследование) героя – освобождение», «наличие жизненной ценности – похищение (ликвидация) жизненной ценности – возвращение жизненной ценности», «превращение героя – жизнь в измененном состоянии – новое рождение в прежнем состоянии», «жизнь героя – попадание в сложную ситуацию – выход из сложной ситуации». «похищение героя – жизнь в неволе – освобождение», «невыполнимое задание (нерешаемая задача) – выполнение задания (решение задачи) – вознаграждение» и т. д.

В многоходовых сказках указанная формула может усложняться распределением соответствующих функций между разными персонажами, когда отведение угрозы смерти от главного героя предполагает уничтожение источника опасности, и тогда для актанта, который воплощает смерть, универсальная формула будет выражаться в усеченном виде,

без последнего ее члена – бессмертия. В этом случае общая базисная формула бессмертие, выживание, спасения главного героя воспроизведет в виде отрицания отрицания, или смерти самой смерти, как способа утверждения жизни.

Указанные категории предельных оснований в каждом конкретном случае будут кодифицированы всеми указанными мировоззренческими кодами. Скажем, КПО *бессмертия* в указанных кодах будет реализовываться в вариантах – *алиментарный* код в реверсе как выплевывание проглоченного героя, *эротический* код – <как> пробуждение от смертного сна через поцелуй, *агрессивный* код – <через> возвращение героя к прежнему облику через отрубание головы, *информационный* код – <в виде реинкарнации> благодаря волшебному слову и проч.

Продуктивная способность воображения творца сказки при этом будет реализовываться в рамках выбора из ограниченного номенклатурного набора КПО и кодов и всех их возможных комбинаций той повествовательной линии, которая будет представлять собой «блокчейновую» сюжетную линию, заданную линейной (цепной) последовательностью избранных благодаря этой способности «блоков», например (**A-II**)-(**C II**)-(**III-D**)-(**IV-D**) и т. п.

Избранные авторами текстов, в том числе и сказочных, указанные комбинации слагаются ими подсознательно, и потому рассматриваются ими как индивидуальный творческий акт, как полет их свободной фантазии и спонтанное генерирование нового смысла. В действительности созданные ими тексты являются лишь воспроизведением давно известных комбинаций КПО и кодов. Именно по этой причине В. Я. Пропп говорил когда-то, что на самом деле есть лишь одна-единственная сказка, и, как многие замечали и до него, все сказки скроены на один манер и повествуют, по сути, об одном и том же.

По сей причине можно предположительно утверждать, что и в рамках комбинаций блоков сказки для детей, созданной на основе славянского фольклора, также не будут принципиально отличными от подобных же сказок других этносов. Впрочем, тут не все так однозначно и вполне допустимо, что такие отличия возможны – например, в виде отличий типологически доминирующих комбинаций как устойчивых национальных ментальных стереотипов. У примеру, установлено, что в ругательствах, то есть, в вербально-агрессивном поведении (контаминация *агрессивного* и *информационного* кодов) у русских преобладает генитальная сфера (дополнительное кодирование *эротическим* кодом), а у украинцев – сфера выделения (реверсированный *алиментарный* код).

Возможно, какими-то подобными типологическими особенностями отличаются и фольклорные тексты славянских и неславянских народов, что, в итоге, может проявиться в существенных отличиях между создаваемыми на основе славянского фольклора новыми детскими литературными сказками и литературными сказками, уже написанными на базе неславянских фольклорных материалов. Для выяснения этого вопроса необходимо специальное компаративное исследование, но – это дело будущего.

Если данное предположение подтвердится, то оно будет иметь не только теоретическое значение, ибо при позитивном результате станет возможным ретранслировать из фольклора в литературную детскую сказку славянские национально-этнические особенности, и это позволит надеяться на активизацию и актуализацию в детском восприятии архетипических особенностей мира славянских образов и славянского имагинативного мировосприятия, миропредставления и мировоображения. Во всяком случае, как заметил Ю. Лотман [11], определенные типологические отличия между русским и западным романами имеются, и проявляются они в том, что в первых герой меняет свой статус благодаря внешним обстоятельствам («Золушка»), а во вторых герой меняет свою жизненную ситуацию и благодаря этому

изменяется сам. Относительно базисной формулы это может находить проявление в различном понимании путей достижении бессмертия (выживания) в разных этно-фольклорных мирах – или благодаря кроткости и послушанию, или через воинственную борьбу со злом. Скорее всего, ответ на вопрос о том, какая модель базисной формулы в славянском фольклоре преобладает, может быть получен лишь после количественно-статистического анализа всего корпуса сказок. Во всяком случае, нахождение этого ответа открывает возможность написания новых литературных сказок для детей в тесной связи с ключевыми особенностями именно славянского фольклорного материала.

Второй путь создания литературных детских сказок, опирающихся на славянский фольклорный материал, может лежать в направлении включения в литературное повествование таких сказочных актантов, которым прямо соответствуют персонажи славянского фольклора. Очевидно, что персонажи трансформированной литературной сказки по своим функциональным особенностям должны соответствовать своим прототипам – персонажам фольклорным, если только речь не идет о карикатурной или эксцентрической сказке вроде тех сказок «навыворот», о которых писал Дж. Родари. Имеется в виду не только та номенклатура актантов, которая сложилась в народных сказках, но и такие фольклорные образы и действующие лица, которые лежали в истоках народной сказки (русалки, мольфары, потерчата, лешие, водяные и т. д.).

Иными словами, литературная сказка может использовать и «предсказочный» народный фольклор – персонажей так называемой «низкой мифологии», или демонологии. В украинской литературе первыми опытами подобного рода, и довольно удачными, были такие литературные произведения для взрослых в стиле «фэнтези», как «Вий» и «Ночь перед Рождеством» Н. Гоголя, «Конотопская ведьма» Г. Квитки-Основьяненко, «Тени забытых предков» М. Коцюбинского и, конечно, «Лесная песня» Леси Украинки. В наше время в украинской «взрослой» литературе эта традиция как этно-фольк-фэнтези успешно продолжена, хотя и не всегда на славянском фольклорном материале («Мила Рудык» Алеки Вольских, «Летописи Семицветья» Наталии Савчук и др.).

В последнее время по причине мирового успеха «Гарри Поттера» с его основным мотивом «Мальчика, который выжил» (базисная универсально-культурная формула), подобные произведения стали появляться и в украинской литературе для детей. Как и в «Гарри Поттере», основной темой в ней выступает тема спасения, выживания, борьбы со злом в самых различных своих предметных воплощениях. При всем том, что глубинный инвариант и блокчейновая структура этих произведений осталась интернациональной (а другой она по причине универсальности культурных инвариантов и не могла быть), в этих произведениях присутствует выраженная украинская (славянская) фольклорная специфика.

Вместе с тем речь уже не идет о полноценном воссоздании фольклорной архаики, как в вышеназванных классических произведениях украинской литературы, а, скорее, о введении ее в современный, можно сказать, «конкурентоспособный» (в плане конкуренции с западными литературными бестселлерами для детей) контекст и соответствующую «модернизацию». Насколько успешной была эта конкуренция, говорят многочисленные международные и отечественные премии, которыми награждаются украинские писатели за свои произведения в стиле детского и подросткового «фэнтези».

Среди произведений украинских писателей, поставивших цель, как пишут критики, преодолеть «англо-саксонскую диктатуру Гарри Поттера», можно назвать серию этно-фольклорных фэнтези супругов Илоны Волынской (Тарнопольськой) и Кирилла Кощеева (Шихова) «Ирка Хортица», где национальный славянский колорит обеспечивается широким привлечением материалов украинской мистической этно-

фольклорной традиции. Заимствовав из фольклора народные предания о ведьмах (сама героиня – это Супер-ведьма), включив в текст таких персонажей, как Баба-яга, русалки, покутник, мавки, домовик, они вводят их в реалии современной урбанизированной жизни, хотя в некоторых книгах серии начинают использовать и западный, и «космополитический» (универсальный) материал в виде чудовищ, чертей и т. д. Некоторые персонажи их повестей меняют фольклорное имя, хотя сохраняют сущность. Так, Буняк Шелудивый – это Вий, а Костей Бездушный – это явный Кощей Бессмертный, некоторые получают искусственные имена при очевидных аналогиях с фольклорными персонажами: *Вырод* пожирает все на свете (Великан-людоед) а *Ховало* – это демон, плюющий огнем (Огнедышащий Дракон). Будучи сама ведьмой, героиня отстаивает свой дар от посягательств других ведьм, помогает бизнесмену разыскать пропавший банковский вклад, спасает Великого Дракона и спасается сама.

Сергей Оксеник (Иванюк) в своей трилогии «Лесом, небом, водой», используя таких мифических персонажей, как оборотни (вовкулаки), гигантские лягушки, русалки, Баба-яга и Леший, повествует об одной из главных угроз для современной цивилизации – экологической катастрофе и других внешних угрозах, когда герою предстоит спасти свое село и решить такое важное задание, как нахождение средства для очистки воды. К таким произведениям для детей, где фольклорный материал подается осовремененным, но базисная формула, идея выживания в столкновении с силами зла в различных его формах по-прежнему составляет смысловой стержень повествования, относятся произведения Галины Пагутяк «Слуга из Добромыля», Владимира Аренева «Порох из костей дракона» серии «Сезон киновари», Владимира Рутковского «Джуры» («Оруженосцы»), Дары Корний «Гоныхмарнык» («Разгонитель туч») и другие.

Интерес, который проявляется к литературе данного жанра, обусловлен тем, что для каждого нового поколения вечные вопросы жизни, смерти и бессмертия всегда будут актуальными. То есть, постоянство этернальных экзистенциальных факторов для каждой личности определяет стереотипность основных параметров ее повседневного мировосприятия и задает бессмертные темы в литературе. Но кроме общекультурных факторов, определяющими инвариантность базисной глубинной структуры текста, действуют еще и архетипные этно-национальные факторы, благодаря которым универсальный текст воспринимается как свой, близкий и понятный. И это нельзя игнорировать при попытках создать этно-национальную литературу.

Таким образом, при всей тождественности «сквозного» сюжета мировой литературы для детей специфика его содержательного изложения в новой детской славянской литературе будет выражаться в том, что борьба со злом и выживание героя будут описываться в образах и персонажах, восходящих к сугубо славянским истокам. Именно этим вновь написанные на материале славянского фольклора сказки будут отличаться от аналогичных сказок неславянской литературы для детей. Вместе с тем, как показывают приведенные выше примеры, вновь созданные сказки для детей на основе архаичного, но актуализированного фольклорного материала будут опираться на современные реалии, инкрустируя архаику в современный контент, или, иными словами, они будут осовременены. И в заключение, совсем коротко, следует сказать о цензуре в новой литературной сказке для детей. Безусловно, никакие откровенно обсценные фольклорные мотивы ни в ней, ни в ее интерпретации в непосредственной форме недопустимы.

Литература

1. **Кирилюк О. С.** Ой, кум до куми залицявся... Походження та універсально-культурний зміст звичаю кумівства: культурологічна розвідка; бібліогр. с. 90-96 ; анотац. рос. с. 97 ; прим. с. 98 ; Національна академія наук України ; Центр Гуманітарної Освіти ; Одеський філіал – Одеса: INVAZ, 2011 – 100 с.

2. **Кирилюк О. С.** Парадоксальний сміх при ритуальному розриванні поганського божества, «Курочка ряба», Аполлон як Миша та радість світотворення // **Δόξα** / **Докса** – Сміх у світі смислу – Вип. 25 – Одеса: Од. нац. ун-тет, Од. гуманитарн. традиція – 2016 – 204 с. – сс. 62-74 (див. це вид., стаття VIII.7).
3. **Кирилюк О. С.** Р.М. Волков та В. Я. Пропп: питання пріоритету та впливу німецької фольклористично-наратологічної традиції на дослідження ними структури казки // **Doξa /Докса**: зб. наук. праць з філософії та філології. – Вип. 12. – Німецька традиція в філософії, гуманістиці та культурі – Одеса: Од. нац. ун-тет, Од. гуманитарн. традиція – 2008 – 478 с. – сс. 308-317 (див. це вид., стаття V.2).
4. **Кирилюк О. С.** Універсалії культури в мові опису дитячої забавлянки «Сорока-воровка» // **Doξa/Докса**: зб. наук. праць з філос. та філології – Вип. 13 – Сміх та серйозність: множинність видів та взаємин – Одеса: Одеса: Од. нац. ун-тет, Од. гуманитарн. традиція, 2008 – 286 с. – сс. 119-126 (див. це вид., стаття VIII.3).
5. **Кирилюк О. С.** Універсалії культури в основних світових сюжетах: аналіз мови опису // **Δόξα / Докса** – зб. наук. праць з філософії та філології – Вип. 15 – Універсальні виміри культури. На пошану професора Олександра Кирилюка з нагоди 60-річного ювілею – Одеса: Од. нац. ун-тет, Од. гуманитарн. традиція, 2010 – сс. 10-51 (див. це вид., стаття III.13).
6. **Кирилюк О. С.** Універсалії культури і семіотика дискурсу. Казка та обряд – Одеса: Автограф / ЦГО НАН України, 2005 – 372 с.
7. **Кирилюк А. С.** Универсалии культуры и семиотика дискурса. Новелла – О.: Астропринт, 1998 – 142 с.
8. **Кирилюк О. С.** «Winky the Pooh-Pooh», або доморобне посміховисько російської постмодерністської порнологічної літературної критики // **Δόξα / Докса**: зб. наук. праць з філос. та філології – Вип. 17 – Одеса: Од. нац. ун-тет, Од. гуманитарн. традиція, 2012 – сс. 58-69 (див. це вид., стаття VIII.5).
9. **Ковылина Е.** В гостях у сказки. Персональная выставка в Галерее 21 – Спб.,1999 год. http://www.artexpocom. spb. Ru / News / news99 / kovilina. htm
10. **Корольова А. В., Дерев'янко М. М.** Інтимізація як один зі способів попередження лінгвокультурних конфліктів / А. В. Корольова, М.М. Дерев'янко // **Вісн**. Сумського державного університету / Сер. філологія – 2007 – № 1 – Т. 2 – сс. 29-33.
11. **Лотман Ю. М.** О сюжетном пространстве русского романа XIX столетия // **Труды** по знаковым системам – Вып. 20 – Актуальные проблемы семиотики культуры/ (Учён. зап. Тартуского гос. ун-та; вып. 746) ; ред. Ю. Лотман – Тарту, 1987 – 150 с. – сс. 102-114
12. **Никифоров А.И.** К вопросу о морфологическом изучении народной сказки // **Сборник** статей в честь академика Алексея Ивановича Соболевского, изданный ко дню 70-летия со дня его рождения Академией наук по почину его учеников : [Ст. по слав. филол. и русской словесности] / Под ред. акад. В.Н. Перетца – Л. : Акад. наук СССР, 1928 – VIII, 507 с., 2 л. портр. – сс. 173-178.
13. **Носов Н.** О себе и о своей работе // **Жизнь** и творчество Н. Носова – М., 1985 – сс. 171-186.
14. **Родари Дж**. Грамматика фантазии. Введение в искусство придумывания историй – Пер. с итал. – 2-е изд. – М.: Прогресс – 1990 – 191 с.
15. **Соболева Е. К.** Национальные особенности английской сказки / Екатерина К. Соболева, Оксана В. Коренькова // V Международная студенческая электронная научная конференция «Студенческий научный форум»; 15 февраля – 31 марта 2013 года. http://www.volpi.ru/files/ publications/E K Soboleva O V Korenkova Nacionalnye_osobennosti_anglijskoj_skazki.pdf
16. **Дж. Толкин** О волшебных сказках / Джон Рональд Руэл Толкин // **Викицитатник** https://ru.wikiquote.org/wiki/_О_волшебных_сказках
17. **Турган О.** Культурно-універсальний аналіз художнього твору в методологічній системі сучасної гуманітаристики // **Філол**. науки. Літ. процес: методологія, імена, тенденції – 2014 – № 4 – сс. 147-152.
18. **Українські** народні пісні: Календарна обрядова лірика / Вступ. ст., упоряд. О. І. Дея. – К.: Держ. видавництвово худож. л-ри, 1963 – 569 с.
19. **Федько О.** Інваріантна природа мотиву катарсису в поемі Леоніда Горлача «Ніч у Вишгороді» // **Науковий** вісн. Східноєвр. нац. ун-ту ім. Лесі Українки. Філол. науки – 2015 – № 8 – сс.129-132.
20. **Юнг Марта.** Машенька и Мишенька глазами феминисток / Марта Юнг // **Максимка**. 1999 – № 5 http: // www.gelman. Ru /maksimka /n5/ index. htm
21. **Booker C.** The Seven Basic Plots. Why we tell stories – N. Y.: Continuum, 2004 – 728 p.
22. **Ivanenko S.** Optimalitätstheorie und Textgrammatik // Germanistik in der Ukraine – 2014 – Jahrheft 9 – S. 41-47. http://nbuv.gov.ua/UJRN/germvu_2014_9_9 6. S. 42
23. **Kyrylyuk O.** Anti-Propp. Criticism of Vladimir Propp's Theory on Genesis of Magic Fairy Tales' Structure. Odessa: INVAZ / CHE UNSA, 2009 – 50 p.
24. **Polti G.** The Thirty-Six Dramatic Situations – Franklin, Ohio: Ed. James Knapp Reeve, 1924 – 190 p.

25. **Rochlich L**. Eroticshe Maerchendeutung; Pornographische Maerchen // **Enzyklopaedie** des Maerchens. Handwortebuch zur historischen und vergleichen den Erzahlforschung – Bd. 4 – Berlin–N. Y., 1984 – Clm. 254.
26. **Tolkien John Ronald Reuel**. Tree and Leaf (ch. «On Fairy-Stories») – L.: Unwin Books, 1964 – 92 p.
27. **Jung C. G.** The archetype in dream symbolism // **Man** and his Symbols – New York: Ed. G. Freeman, 1972 – pp. 67–92.

ЧИ МОЖНА НАПИСАТИ СУТО СЛОВ'ЯНСЬКУ ЛІТЕРАТУРНУ КАЗКУ ДЛЯ ДІТЕЙ НА ОСНОВІ СЛОВ'ЯНСЬКОГО ФОЛЬКЛОРУ?

Відповідь на проблемне питання, винесене в заголовок статті, передбачає, на відміну від інших статей даного розділу, не ре-конструктивний, а конструктивний, креативний підхід. На основі своєї концепції категорій граничних підстав автор розглядає можливість створення літературної казки на кшталт казок Толкіна, але вже на основі не західного, а східного (слов'янського) фольклорного матеріалу, і якщо це можливо, то чи будуть дані типи казок принципово різнитися між собою. На основі своєї концепції категорій граничних підстав автор прогнозує, якою має бути літературна казка для дітей, написана сучасними авторами на основі слов'янського фольклору. Він попередньо впроваджує спеціальну мову опису, одиницями якої є категорії граничних підстав – (I – народження, II – життя, III – смерть та IV – безсмертя), і світоглядні коди (A – аліментарний, B – еротичний, C – агресивний і D – інформаційний). Комбінації цих категорій і кодів утворюють блоки, такі як I-A, II-B, I-C, IV-C тощо. Ці блоки з'єднані один з одним у ланцюг. Кожна казка в цьому аспекті є певною блокчейновою структурою «життя – смерть – безсмертя», що є глибинною інваріантною структурою будь-яких культурних текстів. Через це людство є єдиним не тільки в антропологічному, але й в культурному аспекті. Люди різних культур відрізняються один від одного не тим, що вони роблять, але тим, як вони це роблять. Тому написання абсолютно слов'янське літературної казки для дітей неможливо. За своєю структурою вона буде ідентичною неслов'янським казкам. Слов'янські особливості цих казок можуть бути реалізовані тільки за рахунок включення до них слов'янських форм експресії блокчейнової структури і персонажів слов'янського фольклору.

Ключові слова: *породження тексту, письменницька творчість, сюжетоскладання, структура тексту і функції актантів, універсалії культури, Толкін, казка*

IS IT POSSIBLE TO WRITE A PURELY SLAVIC LITERARY FAIRY TALE FOR CHILDREN ON THE BASIS OF SLAVIC FOLKLORE?

The answer to the problematic question posed in the title of the article suggests, unlike other articles in this section, not a re-structive, but a constructive, creative approach. Get used own concept of categories of ultimate bases, the author considered the possibility of creating a literary fairy tale such as Tolkien's fairy tales, not on Western, but Eastern (Slavic) folklore material, and if possible, will have or not these types of fairy tales some fundamental different each from other. He preliminarily introduces a special description language. The units of it are the categories of ultimate bases – (I – birth, II – life, III – death and IV – immortality) and worldview codes (A – alimentary, B – erotic, C – aggressive and D – informational). Combinations of these categories and codes form blocks such as I-A, II-B, I-C, IV-C, etc. These blocks are connected to each other like a chain. Every fairy tale in this aspect is a certain blockchaine structure life – death – immortality, and it is a deep invariant structure of any cultural texts. Because of it the humanity is united not only in an anthropological, but also in cultural aspect. People of different cultures differ one from another not by what they do exactly, but by how they do it. That is why writing a purely Slavic literary fairy tale for children is impossible because its structure will be identical to non-Slavic tales. Slavic features of this tales can be given through the inclusion in it a Slavic forms of expression of the blockchaine structure and a Slavic folklore characters only.

Keywords*: generation of the text, creative writing, plot complication, text structure and functions of the actors, cultural universals, Tolkien, fairy tale.*

References

1. **Kyrylyuk O. S.** (2011) *Oy, kum do kumy zalytsyavsya... Pokhodzhennya ta universal'no-kul'turnyy zmist zvychayu kumivstva: kul'turolohichna rozvidka* [*Oh, godfather loves godmother ... The origin and universal cultural content of a folklore nepotism: Cultural Intelligence*] – *INVAZ*, Odesa – 100 p.
2. **Kyrylyuk O. S.** (2016) *Paradoksal'nyy smikh pry rytual'nomu rozryvanni pohans'koho bozhestva, «Kurochka ryaba», Apollon yak Mysha ta radist' svitotvorennya* [*Paradoxically laughing during ritual destruction of pagan deities, tale «Speckled Hen», Apollo as a little field mouse and joyousness because of the creation of the world*] // **Δόξα / Doksa** – Vyp. 25 – pp. 62-74 (see this book, article VIII.7).
3. **Kyrylyuk O. S.** (2008) *R.M. Volkov ta V. Ya. Propp: pytannya priorytetu ta vplyvu nimets'koyi fol'klorystychno-naratolohichnoyi tradytsiyi na doslidzhennya nymy struktury kazky* [*Roman Volkov and*

Vladimir Propp: R. Volkov's priority in the structural study of fairy tales and the influence of German folklorological traditions at Ukrainian and Russian scientists] // **Δοξα /Doksa** – Vyp. 12 – pp. 308-317 (see this book, article V.2).
4. **Kyrylyuk O. S.** (2008) *Universaliyi kul'tury v movi opysu dytyachoyi zabavlyanky «Soroka-vorovka»* [*Universals-culture describing language of the Limerick «Thieving Magpie»*] // **Δοξα/Doksa** – Vyp. 13 – pp. 119-126 (see this book, article VIII.3).
5. **Kyrylyuk O. S.** (2010) *Universaliyi kul'tury v osnovnykh svitovykh syuzhetakh: analiz movy opysu* [*Universals of culture in the world's main plots: Analysis of the Description Language*] // **Δόξα / Δoksa** – Vyp. 15 – pp. 10-51(see this book, article III.13).
6. **Kyrylyuk O. S.** (2005) *Universaliyi kul'tury i semiotyka dyskursu. Kazka ta obryad* [*Universals of culture and semiotics of discourses. Tale and rite*] – *TsGO NANU/Avtograf*, Odesa – 372 p.
7. Kyrylyuk A. S. (1998). *Unyversalyy kul'tury i semyotyka dyskursa. Novella* [*Universals of culture and semiotics of discourses. Short story*] – *Astroprint*, Odessa – 142 p.
8. **Kyrylyuk O. S.** (2012) «Winky the Pooh-Rooh», *abo domorobne posmikhovys'ko rosiys'koyi postmodernist·s'koyi pornolohichnoyi literaturnoyi krytyky* («*Winky the Pooh-Pooh*», *or a some post-modern Russian pornological literary critics' self-made laughing-stock*) // **Δόξα / Doksa** – Vyp. 17 – pp. 58-69 (see this book, article VIII.5).
9. **Kovylina E.** (1999) *V gostyakh u skazki. Personalnaya vystavka v Galereye 21* (*Visiting the fairy tale. Personal exhibition*) – S-Pb. http: // www. artexpocom. spb. Ru / News / news99 / kovilina. htm.
10. **Korol'ova A. V., Derev'yanko M. M.** (2007) *Intymizatsiya yak odyn zi sposobiv poperedzhennya linhvokul'turnykh konfliktiv* (*Intimacy as a way to prevent linguistic and cultural conflicts*) // **Visny`k** Sums'koho derzhavnoho universytetu / Ser. filolohiya – # 1 – T. 2 – pp. 29-33.
11. **Lotman Yu. M.** (1987) *O syuzhetnom prostranstve russkogo romana XIX stoletiya* (*On the plot space of the russian novel of the XIX century*) // **Trudy** po znakovym sistemam – Vyp. 20 – Tartu – pp. 102-114.
12. **Nikiforov A. I.** (1928) *K voprosu o morfologicheskom izuchenii narodnoy skazki* (*On the question of the morphological study of folk tales*) // **Sbornik** statey v chest akad. A.I. Sobolevskogo – L., – pp. 173-178.
13. **Nosov N.** (1985) *O sebe i o svoyey rabote* (*About me and my writings*) // *Zh*izn i tvorchestvo Nikolaya Nosova – M. 1985 – pp. 171-186.
14. **Rodari Dzh**. (1990) *Grammatika fantazii. Vvedeniye v iskusstvo pridumyvaniya istoriy* [*Grammatica Della Fantasia. Introduzione all'arte di inventare storie*] – M. – 191 p.
15. **Soboleva E. K.** (2013) *Natsionalnyye osobennosti angliyskoy skazki* [National peculiarities of the English fairy tale] http://www.volpi.ru/files/publications/E_K_Soboleva_ O_V_Korenkova_.pdf
16. **Tolkiyen Dzh.** (1964) *O volshebnykh skazkakh* [*On Fairy-Stories*] https://ru.wikiquote.org/wiki/ O_volshebnykh_skazkakh].
17. **Turhan O.**, (2014) *Kul'turno-universal'nyy analiz hudozhn'oho tvoru v metodolohichniy systemi suchasnoyi humanitarystyky* [*Universal-cultural analysis of a literature texts in the frame of the methodological system of modern humanities*] // **Lit. protses**: metodolohiya, imena, tendentsiyi. Filol. nauky – # 4 – pp. 147-152.
18. ***Ukraïnski*** *narodni pisni: Kalendarna obryadova lirika* (1963) [*Ukrainian folk songs. Calendar ceremonial songs*] – K. – 569 p.
19. **Fed'ko O.** (2015) *Invariantna pryroda motyvu katarsysu v poemi Leonida Horlacha «Nich u Vyshhorodi»* [*The Invariant Nature of the Motif of Catharsis in L. Gorlach's Poem «Night in Vyshgorod»*] // **Naukovyy** visnyk Skhidnoyevropeys'koho nats. un-tu imeni Lesi Ukrayinky. Filol. nauky. Literaturoznavstvo – # 8 – pp.129-132.
20. **Yung** Marta (1999) *Mashenka i Mishenka glazami feministok* [*Tale of the girl Masha and the bear Misha at a glance of the feminists*] http: // www.gelman. Ru /maksimka /n5/ index. htm
21. **Booker C. (**2004 The Seven Basic Plots. Why we tell stories. – N. Y. – 728 p.
22. **Ivanenko S.** (2014) Optimalitätstheorie und Textgrammatik // Germanistik in der Ukraine – Jahrheft 9 – SS. 41-47 http://nbuv.gov.ua/UJRN/germvu_2014_9_9 6.
23. **Kyrylyuk O. S.** (2009) Anti-Propp. Criticism of Vladimir Propp's Theory on Genesis of Magic Fairy Tales' Structure. Odesa – p. 50.
24. **Polti G.** (1924) The Thirty-Six Dramatic Situations. – *Franklin*, Ohio – 190 (210) p.
25. **Rochlich L**. (1984) Eroticshe Maerchendeutung; Pornographische Maerchen // **Enzyklopaedie** des Maerchens. Handwortebuch zur historischen und vergleichen den Erzahlforschung – Bd. 4 – Berlin–New York.
26. **Tolkien J**. (1964). Tree and Leaf. (ch. «On Fairy-Stories») – London – 92 p.
27. **Jung C. G.** (1972) The archetype in dream symbolism // **Man** and his Symbols – New York – pp. 67–92

РОЛЬ САКРАЛЬНОГО У КУЛЬТУРНИХ ТРАНСФОРМАЦІЯХ РЕПРОДУКТИВНОЇ ФУНКЦІЇ ЛЮДИНИ

УДК 392.3; 7.03:111.832.2; 130.2:291.3
***Доповідь*: Міжнародна наукова конференція «Релігія та права людини (Філософія. Богослов'я. Наука)» – Одеський національний університет імені І. І. Мечникова – Філософський факультет – (Одеса, 21-22 вересня 2018 р.). Друга частина Міжнародної наукової конференції «Реформація і сучасний світ (Філософія. Богослов'я. Наука)» – Одеський національний університет імені І. І. Мечникова – Філософський факультет – (Одеса, 28-29 вересня 2017 р.)**
***Публікація*: Δόξα/Докса: зб. наук. праць з філософії та філології – Вип. 1 (29) – Про сакральне-1 – Одеський нац. ун-тет ім. І. І. Мечникова, Одеська гуманітарна традиція – Одеса, 2018 – сс. 8-20.**

Доповідь зроблено у розвиток та поширення ідей, що оприлюднені в: Універсалії культури і семіотика дискурсу. Казка та обряд – Одеса: ЦГО НАН України / Автограф, 2003 – 370 с.

Сакралізація репродуктивної функції людини пройшла дві стадії і розвивалася у двох напрямках (у східній та західній культурах). На першій стадії було сакралізовано фізіологічні аспекти відтворення роду, на другій – духовні.
Ключові слова: *сакральне, культура, тілесність, секс, індуїзм, християнство, духовність, материнство, любов.*

Як відомо, вже на самому початку історії людства всі прояви життєдіяльності людей отримували дієве знаково-символічне переосмислення, котре супроводжувалось олюдненням основних життєвих функцій людини, спрямованих на підтримку життя. *Проблемне питання* полягає у тому, яку роль у цьому відігравала сакралізація цих функцій і чи сприяла вона культурному поступу як процесу відриву людини від природного начала та становленню власно людських форм життя. Отже, *метою* статті є розгляд ролі сакрального в окультурюванні статевої функції людини. При цьому культуру я визначаю як форму і процес специфічної трансформації природного початку на людське, а згодом, людського – на людяне [2, с. 339].

Базисні життєві функції людини, а саме, *аліментарна*, *репродуктивна*, *агресивна* та *інформаційна*, через культурну трансформацію зазнають таких змін, котрі пов'язані з їхнім *культивуванням*, *табуюванням* або *каналізуванням*. У цьому плані культурна трансформація функції, що нас тут цікавить, веде до утворення таких її змінених форм, котрі переводять суто тілесні, природним чином дані способи подовження роду в їхні неприродні, а іноді – й протиприродні прояви.

Культивація статевої функції у цих її проявах відбувалася у вигляді такого спеціального «плекання» статевих стосунків, котрі вже перестали бути безпосереднім засобом відтворення роду, за допомогою якого відбувається розмноження живих організмів. За цих обставин головний природний стимулятор виконання цієї функції – насолода, <припинивши> бути деяким приємним супровідним доповненням даної функції, стала самоціллю та самодостатнім спонукальним мотивом вступу в статевий акт.

У такій предметній культивації дана функція перетворюється на неприродне явище, оскільки далеко не завжди вона тепер здійснюється виключно заради народження нащадків. Культивацією даної функції є також широкий спектр заходів щодо запліднення, виношування плоду та народження дітей, якими переймається репродуктивна медицина. Культивованим проявом функції подовження роду є інститут сім'ї у різноманітних – матріархальному і патріархальному, матрилокальному та патрилокальному, моногамному чи полігамному – її видах.

Разом із культивуванням репродуктивна функція зазнає у культурі певних обмежень, пов'язаних з введенням відомих заборон. Серед них найбільш значущим

культурним явищем було табуювання інцесту. Серед інших заборонних приписів на предметному рівні можна назвати табу на фізіологічно нормальне завершення статевого акту у вигляді його вольового припинення перед кульмінаційною фазою задля запобігання вагітності. З цією ж метою здійснюється штучне перешкоджання злиттю статевих клітин жінки та чоловіка за допомогою різних контрацептивів, <медикаментозних> впливів на овуляцію, а також – переривання вагітності, у тому числі за допомогою хірургічних абортів [3, с. 27–30].

На рівні соціальних відносин морально засуджуються та юридично переслідуються насильницькі статеві акти. Зазвичай не схвалюються також й дошлюбні та позашлюбні статеві зв'язки, статеві стосунки між соціально далекими особами або між особами, одна з яких перебуває у тій чи іншій соціальній залежності від іншої. Заборона на виконання репродуктивної функції торкається ченців, священників у деяких конфесіях.

Говорячи загалом, у рамках антитези «норма-відхилення» табуюванню у традиційних суспільствах піддаються всі статеві стосунки, котрі не ведуть до відтворення роду – одностатеві, занадто далекі за віком (педофілія та геронтофілія), нефізіологічні (орально-генітально-анальні), з «партнером» – не людиною (тваринами, деревами, фетишизованими речами) тощо.

Різновидом соціально вираженого каналізування (відведення) природної сексуальної функції є зміна дозвільних та заборонних приписів щодо неї в залежності від конкретної соціально-культурної ситуації та обставин, а також проституція у звичайних та ритуалізованих її проявах. Каналізованим є, наприклад, дозвіл у межах насамонійського права (від назви племені, де його вперше зафіксували) на першу шлюбну ніч феодала з кріпачкою – хоча поза цим «каналом», як вже говорилось, дошлюбний <[1]> та позашлюбний секс та статеві відносини […], коли одна <людина> [...] залежить від іншої, є табуйованими.

Все це визначало перетворення природно-тваринного способу подовження роду на людське, коли культурна регуляція статевої функції визначала формування специфічно людських її проявів. Тварини реалізують цю функцію суто природним чином, тоді як людина надає їй, як вже говорилось, не тільки неприродних, але й навіть протиприродних форм. Це ще раз підтверджує постулат про те, що людина ніколи буває рівною тварині, вона може бути або кращою, або гіршою за неї. Природним істотам, тваринам, ніколи не можуть бути притаманні такі фантастично вигадливі форми реалізації сексуальної функції, на які здатна людина. Навіть коли ми бачимо у якоїсь людини «тваринну пристрасть», це виражене через пароксизм почуттів нестримуване сексуальне бажання не є природним у буквальному смислі слова. Тварини не можуть вдаватися до поведінки, котру люди називають брутальною, у такій брутальності завжди наявний людський момент.

Ця обставина окреслює демаркаційну лінію між природним та культурним, де в межах останнього відбувається процес специфічної трансформації природного початку на людське, але поки що – не на людяне. Тим не менш це вирішує відому культурологічну проблему – чи є деякі форми поведінки людей, скажімо, ритуальний канібалізм, власне культурним явищем, а канібал – «культурною» людиною. Хоча канібалізм притаманний й тваринам, одначе у людей він, якщо це не пов'язано з екстремальними загрозами для життя (під час Голодомору, у блокадному Ленінграді він був поширеним явищем) постає як знаково-символічний акт, як, приміром, у скіфів, котрі поїдали своїх померлих батьків задля забезпечення їхнього безсмертя. Тому скіфи у цьому плані не були «культурними» людьми у нашому розумінні, але були «людьми своєї культури».

Так само перелічені вище культурні трансформації репродуктивної функції на ритуальному рівні світовідношення отримують знаково-символічний зміст, як от у ритуальному гомосексуалізмі (приміром, в одному африканському племені обряд ініціації передбачав, серед іншого, орально-генітальний контакт старших членів племені з неофітами, включно із ковтанням останніми еякуляту) чи у ритуальній проституції (коли навіть поважні сімейні матрони мали відвідати храм та злягти там за гр**о**ші, що йшли на храм, із першим-ліпшим бажаючим). В останньому випадку мова йде про дії, котрі мають чіткий релігійний контекст, тобто, пов'язуються з божествами і тому набувають сакральності.

Таким чином, ми бачимо, що ситуація з природної міняється на культурну з наданням репродуктивній функції сакральних значень, адже ритуальні релігійні дії на стадії панування міфологічної свідомості почали репрезентувати цю функцію як таку, що має священний характер. Виглядало це як санкціонування божествами прориву природних фізіологічних імпульсів у культурну табуйовану область з метою каналізованого зняття певних заборон, як знаково-символічне за формою, але тілесно-фізіологічне за змістом зламування людьми ними ж встановлених сексуальних табу, що знаходило прояв у першу чергу в оргіастичних культах, зокрема, у фалічному.

Завдяки оголошенню певних видів статевих стосунків санкціонованими поганськими богами, вони детабуювались та починали культивуватися (це – повсюдно поширена храмова проституція, сакральний інцест, коли перські жреці мали народитися від інцестуального зв'язку, нефізіологічні зв'язки, коли чоловіки з індонезійського острова Амбон з криками «Більше гвоздики!» ґвалтували гвоздичні дерева або обрядові акти з тваринами, коли жінки давньоєгипетського міста Мендес підставлялися у храмі під цапа, а у ведичному ритуалі його учасниця вводила собі у піхву статевого члена попередньо придушеного коня тощо).

Те, що зазвичай було робити заборонено, завдяки сакралізації («це ж божественна справа!») ставало не тільки припустимим, але й обов'язковим. Заміжніх жінок, що не відвідували храм задля проституювання, суворо засуджували. Священними оголошувалися й геніталії.

Ерегований чоловічий статевий член обожнюється і стає об'єктом поклоніння у багатьох культурах. Так, в індуїзмі лінга (лінгам) зливається з образом Шиви, і його скульптурна фігура доповнює натуралістично виконаний фалос (тут і всюди далі фактичний матеріал почерпано з: [4]). Іноді він здіймається над йоні, уособленням жіночого начала та дружини Шиви Парваті. У китайців сакралізовані чоловіче та жіноче начало, ян та інь, зображувались на бронзових судинах у вигляді фалоподібних виступів та вульвоподібних овалів.

Давні греки мали дуже поширений культ божества Пріапа, котрий спочатку уособлював власне фалос та мав їх цілих три (третій був його головою), від імені якого походить медичний термін «пріапизм» (постійна хвороблива ерекція як симптом деяких захворювань). Серед інших оргіастичних культів Давньої Греції міцніше за інші затвердився культ Діоніса, фалічні ознаки якого згодом трансформувались на посох (тирс). До нас дійшли численні статуетки, барельєфи, геми, амулети, фрески та надмогильні пам'ятники з його зображенням у вигляді фалоса.

У Римі це божество шанувалось під іменем Вакха (звідки – вакханки та вакханалії) або Бахуса. Окрім цього, римляни на честь бога плодючості Лібера святкували Ліберії, виготовляючи фалос з квітів та розмахуючи ним. У скандинавські міфології таким божеством був Фрейр. У болгар під час весняних обрядів фігурував кукер, або джамалі, котрий не тільки носив дерев'яний фалос, але й імітував статевий акт. Східнослов'янські обряди цього ж циклу передбачали створення

опудал з виразними чоловічими ознаками. У монгольських народів міфологічний герой Цогтай-хан мав прізвисько «З великим фалосом», у міфології йоруба таким фалічним божеством виступав Елегба.

І подібних прикладів культової сакралізації органу, пов'язаного з репродуктивною функцією, можна навести дуже багато. Предметні залишки сакралізації статевих органів – але вже зовсім з іншим значенням – збереглися навіть у християнстві – це добре відома всім фалоподібна пасхальна випічка з білим глазурованим верхом (аналог відомої фізіологічної рідини) та жіноча і чоловіча проскури (панагія і артос), що мали форму статевих органів.

Ці культи пов'язувались у першу чергу з ідеєю плодючості та народження/відродження природи (*генетивна* універсалія в *еротичному* кодуванні) і супроводжувались зляганням учасників ритуалу без врахування будь-яких культурних норм та приписів. Загальним тлом цих обрядів була ідея смерті та воскресіння божества, що відповідає за плодючість, а сама їхня сексуальна складова мала сприяти її посиленню. Окрім цього, під час справляння обрядів такого ґатунку часто розігрувалась містерія священного шлюбу між божеством та богинею, або між жерцем та богинею, або між правителем та богинею, а пізніше – між двома учасниками обряду, що виступали як дублери божественної пари (що пізніше вилилось у звичай кумівства та його похідні форми побратимства чи посестринство тощо).

На білоруських теренах (Смоленщина) реліктові залишки такого культу мали місце ще у XVI-му столітті. Дані про це з посиланням на «Повість про девиць Смоленських, как ігри творили» ігумена Памфіла наводить О. Веселовський:

«*Стучат бубни і гласи сопєлій і гудуть струни, женам же і дєвам плесканіє і плясаніє, і главам іх поківаніє, устам іх непріязнен клічь і вопль, всесквєрния пєсні, бесовская угодія свершахуся, і хрєбтом іх віхляніє, і ногам іх скаканіє і топтаніє; туже єсть мужем же і отроком вєлікоє прелщеніє і паденіє, но яко на женскоє і девіческоє шатаніє блудноє ім воззрєніє, також і женам мужатим беззаконноє осквєрнєніє і дєвам растлєніє*» [1, с. 311].

При цьому, як показують дослідження, така оргія передбачала розбиття її учасників на пари на знак того, що вони уособлюють священну божественну пару та її сакральний шлюб.

Ясно, що подібна сакралізація відправлення статевої функції є формою перетворення природного на людське, але чи є вона трансформацією *людського* на *людяне*? Очевидно, що ні. Попри те, що «підставою» для подібних дій була «сакральність», тобто, санкціонованість їх богами, ритуальне розігрування «священного шлюбу» та всі інші згадані вище трансформовані у культурі форми прояву даної функції у такий спосіб все ж таки важко віднести до рівня «людяності», хоча вони вже є не тваринно-фізіологічним, а цілком людським, культурним (а вірніше, таким, що належить до певної культури) явищем.

Утім, інакше бути й не могло – адже поганські божества самі часто вдавалися до таких форм стосунків між собою – настійливо спокушали предмет свого сексуального бажання, за першою нагодою злягались і взагалі перелюбствували без жодних вагань та сумнівів. Так, Агні, ведійське та індуїстське божество вогню і домашнього та жертовного вогнища, спокушає дружин мудреців, <тоді як> *апсари*, напівбожественні жіночі персонажі з тієї ж міфології, що живуть у водах, зваблюють аскетів та мудреців – апсара Гхритачи принадила *ріші* (мудреця-провидця) Бхарадваджу, апсари Менака и Рамбха – мудреця Вішвамітру тощо.

Зевс злягає з Егіною, дочкою річкового божества Асопа, у свою чергу Гера за допомогою свого опаска кохання залюблює його самого. Для того, щоб злягти с тією, хто цього не бажає, Зевс приходить до Данаї у вигляді золотого дощу, до Семели – з громом та блискавками, до Європи – у вигляді бика, а до Лєди – як лебідь. Зрозуміло, що наслідування подібних дій божеств людьми не вважалось розпустою, і за відповідного знаково-ритуального оформлення їхній детабуйований секс отримував сакральний сенс.

«Друга хвиля» сакралізації репродуктивної функції мала два розгалуження – східний та західний, і розпочалася вона ще за часів суцільного панування поганства. Перший вид культурної трансформації можна реконструювати на підставі аналізу східних храмових споруд, якими є, наприклад, храми у містечку Кхаджурахо в Індії, які прикрашені ззовні барельєфами, що зображують статеві акти у різноманітних позах, включно з тими, що зазвичай вважаються девіантними (скотолозтво, груповий секс). Однозначної інтерпретації даних вкрай натуралістично виконаних скульптур, що за своєю відвертістю наближаються до того, що називають порнографією, немає.

Перша версія тлумачення значення цих скульптур, котру поділяє більшість вчених, полягає у розумінні їх як сцен оргіастичного культу плодючості, котрий включав до себе ритуальний секс. З цим культом був пов'язаний й звичай обрядової (храмової) проституції. У середньовічних індійських храмах насправді мешкали *девадасі* («рабині бога») – храмові проститутки, котрі вступали у статевий зв'язок з жрецями або навіть з правителями з метою забезпечення процвітання царства та отримання милості від богів. Ця інтерпретація ґрунтується на такому розумінні трансформації репродуктивної функції, як її *культивація* у межах *людського*.

Друга версія вже інтерпретує ці прояви репродуктивності як *людяні*, оскільки протиставляє тілесно-чуттєве начало духовному піднесенню. За цією версією, еротично-порнографічні зображення недаремно відсутні всередині храму – ці скульптури мали перевірити вірних, що входили до нього, на предмет їхньої духовної чистоти. Тобто, у даному випадку відкриті для інформації інтимні сцени піддавались детабуюванню, стababши вже не забороненими, і водночас – табуюванню, за умов, коли відвідувач храму відкидав їх як перешкоду на шляху до високої одухотвореності.

Тут ми бачимо також напружене протистояння природного потягу та його культурного табуювання. Гасіння цього потягу, як й інших мирських спокус, було подвигом, метою та змістом життя для аскетів, і саме їх у цьому плані у першу чергу перевіряли чарівні спокусниці, котрих, як майстрів своєї справи, посилали до самозреченців, за індійським міфологічним переданням, боги.

У храмах Кхаджурахо переважають як раз зображення аскетів у парі з цими звабницями. Так само вірні мали залишити перед входом у храм усі свої хтиві та сласні бажання та думки про плотську насолоду. Побіжно цю версію підтверджують фігури жінок, котрі стоять поруч із групою, що коїтує, прикривши руками, треба думати, від сорому, свої обличчя та заплющивши очі.

Поява храмів такого типу не випадково припала на Х-те століття – саме в цей час в індуїзмі з'являються дві течії – *бхакті* (загальна для різних індійських релігій назва відданої любові до бога як головного шляху до духовної досконалості) і *тантризм*. Течія тантризму включає до себе особливі езотеричні дії задля досягнення трансперсонального стану, що через злиття з Світовим Духом (Ішварою) має привести до звільнення та духовного розвитку. Серед цих дій важливе місце посідали статеві стосунки, але, на відміну від загальнопоширеної думки, вони не були самоціллю. Статевий акт вважався у тантризмі сакральним, оскільки він відтворював злиття

божественної пари Шиви та Шакті, і тому був космічним актом, котрий ставав актом духовного просвітлення. Чуттєва насолода (*бхукті*) тут виступала лише засобом для спасіння (*мукті*).

У даному випадку ми бачимо парадоксальне заперечення тілесно-фізіологічного прояву статевої функції через її ствердження, або *табуювання через культивування*, що робилося задля піднесення її до найвищого рівня духовності, тобто, до формування у собі власне *людяного* начала.

У християнській традиції зміна у значенні сакрального відбулася з встановленням повного панування християнської віри та закінченням двовір'я, котре тривало не одне століття. Це добре видно на прикладі трансформацій, що їх зазнав сексуальний елемент у звичаї кумівства. Будучи колись «дублерами» божественної пари, куми у статевих стосунках між собою виводились за межі загальноприйнятих норм, і ці відносини не просто не засуджувались, а навіть заохочувались, що випливало з самої логіки та сенсу обряду плодючості, коли вона за симпатичною магією забезпечувалась здійсненням знакового статевого акту.

Пізніше ця семантична паралель поширилась і на породильну обрядовість, коли «божественна пара» сприяла вже не тільки врожайності, але й дітонародженню. З часом ці стосунки почали табуюватися, але сила традиції була настільки потужною, що до кумів почали запрошувати брата та сестру для гарантування того, що ніякого адюльтеру між такими кумами не буде. Згодом ця культурна заборона поширилась й на стосунки будь-якої кумівської пари, котра стала духовним «дублером» біологічних батьків дитини при її хрещенні.

У Біблії, як констатують автори «Словника біблійного богослов'я», навіть сам термін «сексуальність» не зустрічається (тут і далі інтерпретація Біблії дається за: [5, шп. 829–834]). Втім, це не означало заперечення статевого життя подружжя, більш того, по одруженню чоловік та його дружина стають єдиною плоттю та мають мати між собою тілесні стосунки і, за закликом апостола Павла, не ухилятися один від одного, хіба що для посту або молитви, а потім знову бути разом (1Кор, 7:5; 1Тим., 4:3; 5:14). Нещодавно діючий Папа Римський Франциск засудив відрив сексуальності від кохання, але визнав, що сексуальність у любові не є гріхом.

Суть змін, що відбулися у ставленні до процесу відтворення роду, полягає у знятті акценту з його тілесно-фізіологічних моментів аж до повного винесення їх «за дужки», коли ними, як і світом, слід «користуватися, не користуючись», та осмислення його у духовно-практичній площині християнського доктринального контексту.

Старий Заповіт повен моральних приписів стосовно статевого життя, що, на думку авторів вказаного словника, визначалося його сакралізацією. Біблія детально перераховує ті порушення норм у статевих відносинах, які беззаперечно забороняються. Так, табуюванню підлягає не тільки перелюбство, але й зв'язок із заміжньою жінкою, інцестуальні зв'язки, статеві стосунки з невісткою, тещою, сестрами, дружиною брата, гомосексуалізм та зоофілія.

Це свідчить про те, що ці прояви *людського* перестають відповідати християнським уявленням про благочестя і табуюються, хоча у ритуальних оргіях або в мендесійському культі (ритуальному зв'язку з тваринами) вони культивувалися. Колишні дозвільні норми, котрі передбачали, зокрема, священну храмову проституцію, у християнстві поступово виключаються з області сакрального. Натомість подружня любов освячується вірою, вона повинна бути подібною любові Христа до Церкви: «Любіть дружин своїх, як Христос полюбив Церков» (Еф., 5:25), і такою ж освяченою вірою стає подружня вірність.

Християнській сакралізації піддаються й такі моменти репродуктивної функції, як зачаття та народження. Зачаття Христа Дівою Марією трапилось дивним, божественним чином – непорочно. Цьому передувало явлення архангела Гаврила, котрий провістив, що відбудеться воно від Духу Святого, якого Марія мала в утробі ще до того, як вона зійшлася з Йосипом. Священне зачаття визначило й чудесне народження Ісуса, що супроводжувалось знаменнями та пророцтвами. Віковічне протиставлення чистоти дівоцтва та гріха зачаття і народження було знято – Марія стала Богоматір'ю, але водночас залишилась Пречистою Дівою.

Відповідно, «звичайне» зачаття через статеві органи, тобто, через гріховний тілесний низ, у такому випадку почало розумітися як порочне, але допустиме для людей внаслідок неможливості іншого способу для них виконати заповіт «Плодіться та розмножуйтеся».

Розуміння Діви Марії в її культі як «нової Єви», на відміну від останньої – безгрішної, сприяло наданню материнству піднесеного статусу, воно почало вважатися святим. Попри відому оцінку християнством жінки як істоти, схильної до тілесно-гріховного начала, у цій релігії ставлення до неї, зрештою, теж набуло ознак сакральності. Так само дітонародження почало розумітися як благословення Боже, тоді як безпліддя – як кара Господня. Сакрального значення набув також і шлюб. Але найбільш значущим моментом у ролі сакрального у культурній трансформації репродуктивної функції, що підняло її на найвищий рівень людяності, стало християнське розуміння Любові.

Християнство надає материнству більшого значення, ніж просте дітонародження у подружньому коханні у родині. Воно отримує сакральну цінність через те, що матір, зазнаючи муки дітонародження, одночасно відчуває радість творіння нового життя, людини, народженої для Господа.

Значення жінки за біблійним переказом полягає у тому, що вона, хоча й подовжує рід людський через страждання, тим не менш несе у собі безсмертне начало, торжествуючи над смертю тим, що забезпечує неперервність людського життя на землі, що є дійсно святою справою. Своє досконале завершення жінка отримує, ставши дружиною та матір'ю, і якщо вона є ще й дружиною мудрою, то тим самим вона дарує своєму чоловікові благо (Притч., 18:23), будучи через це для нього відрадою. Жінка у Біблії постає як символ премудрості Божої, бо у ній проявляється Його сила. Ще одне важливе сакральне значення жінки пов'язане з тим, що Господу було завгодно народитися саме від жінки.

Народження дітей у Старому Заповіті вважається головною цінністю, адже завдяки цьому народ Божий продовжує бути. Діти – це «вінець старих», і саме через дитячі вуста Бог возносить собі хвалу. Зворушлива довіра до Бога втілюється в образі немовлятка, що безтурботно спить на грудях своєї матері, і не кого завгодно, а дітей Бог обирає для того, щоб вони першими прийняли Його одкровення та стали Його вісниками. Тобто, дитя та дитинство у християнстві пов'язуються з близькістю до сакрального, до Бога.

Новий Заповіт підтверджує старозавітне тлумачення шлюбу як такого, що йде від Бога, тобто, є божественним та священним, і тому його не можна розривати, оскільки чоловіка та жінку у шлюбі єднає сам Бог. Ісус відновлює шлюбний союз, повертаючи йому первісну досконалість, котра була скасована людською гріховністю. Стаючи Нареченим Церкви, Він й шлюбові надає нову підставу, укладаючи заповіт у Своїй крові (Мт., 26:28). Християнин, який після хрещення стає «Храмом святого Духу», повинен дивитися на шлюб як на таїнство, котре відповідає

біблійним заповітам, адже «не добре людині бути одній» (Бут., 2:18).

Біблія долає звичайну кореляцію любові з еротизмом, підносячи її до вершин духовності. Як пишуть автори вказаного словника, перед тим, як дійти до уявлень про те, що «Бог є любов», люди мали очистити своє вузьке уявлення про неї, щоб сприйняти таємницю любові Божої, явлену смертю Христа. Старий Заповіт проповідує братську любов, закликає «любити ближчого свого», тоді як Новий Заповіт додає до такої любові ще й любов до Бога. Його любов – це безкорислива всесвітня любов Отця, що віддав задля спасіння людей Свого Сина тоді, коли вони на це ще не заслуговували.

Апофеозом християнського розуміння Любові є її величне оспівування апостолом Павлом:

«*Любов над усе! Коли я говорю мовами людськими та ангольськими, а любові не маю, то став би я як мідь та дзвінка або бубон гудячий. Коли маю дара пророкувати і знаю усі таємниці й усе знання, і коли маю всю віру, щоб навіть гори переставляти, та любові не маю,– то я ніщо! Любов довготерпить, любов милосердствує, не заздрить, любов не величається, не надимається, не поводиться нечемно, не шукає тільки свого, не рветься до гніву, не думає лихого, не радіє з неправди, але тішиться правдою, усе зносить, вірить в усе, сподівається всього, усе терпить! Ніколи любов не перестає! А тепер залишаються віра, надія, любов – оці три. А найбільша між ними – любов!*» (1Кор., 13: 1-2; 4-8; 13).

Врешті-решт, саме завдяки культивуванню Любові як найвищого прояву людяності у сфері стосунків між людьми та Богом та між чоловіком та жінкою виникає той феномен релігійної святості, що контрастно протиставляється приниженій гріховності та послуговує потужним чинником перетворення людського прояву такого виду любові, як Ерос, на *людяне*.

Висновки. Тварини у репродуктивні функції жорстко запрограмовані природними інстинктами. На відміну від них людина і тут проявляє свою універсальність, піддаючи дану функцію культивації, табуюванню чи каналізуванню. Табуйовані форми сексуальності систематично порушувались, і культивації піддавались вже неприродні чи навіть протиприродні прояви репродуктивної поведінки людей. Санкційною підставою для цього було надання цим неприродним формам сексуальності священного значення.

На цьому першому етапі сакралізація статевих стосунків сприяла переведенню суто природного їхнього здійснення в окультурені, *людські* форми. Другий етап сакралізації визначив переведення *людського* у *людяне*, і йшло це двома шляхами.

Індійська релігійна традиція або продовжувала використовувати тілесно-фізіологічні образи задля протиставлення «низького», людського начала «високому», *людяному*, або розглядала тілесні насолоди як шлях до духовного просвітлення.

Християнство поступово «винесло за дужки» фізіологічно-тілесні основи репродуктивної функції, надавши зачаттю, народженню, дитинству, материнству та шлюбу таких священних смислів, котрі були визначені розумінням ним людини як духовної богоподібної істоти, що долає гріховний «низ», користуючись матеріальним тілом, не користуючись ним, кульмінаційною точкою чого постало християнське розуміння Любові. Перший етап був сакралізацією тілесної, а другий – духовної складової функції відтворення роду.

<Примітки

[1] Щоправда, слід зауважити, шо норма втрати цнотливості лише після шлюбу не є абсолютною. У деяких скандинавських народів дівчину-незайманку заміж не беруть. Більш того, вважається навіть, що найкращою нареченою є вже вагітна дівчина – попри такі статеві вільності значущість жінки визначалася не голою сексуальністю, а її наочно гарантованою здатністю продовжувати рід.>

Література

1. **Веселовский А. Н.** Гетеризм, побратимство и кумовство в купальской обрядности (Хронологические гипотезы) // **Журнал** Министерства народного просвещения – М., 1894, январь-февраль – сс. 218–318.
2. **Кирилюк О. С.** Світоглядні категорії граничних підстав в універсальних вимірах культури – Одеса: ЦГО НАН України. Од. філіал / Автограф, 2008 – 416 с.
3. **Кирилюк А. С.** Универсалии культуры и семиотика дискурса. Новелла. Категории предельных оснований как глубинная структура текстов культуры (альтернативное название «Как сочиняются новеллы») – Изд. 2-е, изм. – Lambert: Academic Pablishing (BRD), 2017 – 274 с.
4. **Мифы** народов мира – ТТ. 1-2 – М.: Сов. энц., 1980, 1982.
https://www.indostan.ru/biblioteka/knigi/2730/3412_1_o.pdf
5. **Словарь** библейского богословия; пер. со 2-го франц. изд. ; под ред. Ксавье Леон-Дюфура и др. – Брюссель: Жизнь с Богом, 1974 – 1288 стлб.; IX с.

ROLE OF THE SACRAL IN CULTURAL TRANSFORMATIONS OF HUMANKIND REPRODUCTIVE FUNCTION

Since the human history had start, people began to taboo (prohibit incest), cultivate (sex for a pleasure only) and channelled (prostitution) their own reproductive function, which was inherited by them from the nature. Although all cultures forbade those sexual acts that did not contribute to the birth of children, sacralisation of such acts helped overcome any prohibitions. Ritual incest, coitus with animals, non-physiological sexual relations, temple prostitution were declared sacral. Through their ingenious sexual exercises, which were sanctioned by pagan gods, people left animals far behind. After such changes a sexual function in the society has lost animal naturalness and transformed into a specifically human phenomenon. Thus, at the first stage of sacralisation, the reproductive function ceased to be natural and became human (that is, super-animal, when sex has lost animal naturalness). At the second stage of sacralisation, this function became not only human but also humanity one (that is, superhuman, when a person has already become able to withstand his purely human lustful desires, not related to the physiology of procreation). This process has evolved in two directions. Eastern Indian religious tradition, in one case, continued to use corporal images, but now pornographic bas-reliefs of some Indian temples were used by believers to make themselves sure that they do not get tempted by these images. In another case, some Indian religions considered bodily pleasures as a path to spiritual enlightenment. In this way, the physiologically accurate images of the orgy were negated for the sake of assertion of high spirituality. Western Christian tradition gradually eliminated any physiological corporeality and also subjected this body function to taboo. In this religion marriage, conception, birth, infancy and motherhood got sacred significance. The culmination point of the cultural transformation of the reproductive function was the Christian understanding of Love. The first stage sacralised the bodily-physiological aspect of reproduction of folks, but the second stage and gave to the human reproductive function a highly spiritual and sacred traits, when the birth of people for the Lord was considering as a charity.

Keywords: sacred, culture, corporeality, sex, Hinduism, Christianity, spirituality, motherhood, love.

References

1. **Veselovskij A. N.** (1894) *Geterizm, pobratimstvo i kumovstvo v kupal'skoj obryadnosti (Hronologicheskie gipotezy)* [*Geterizm, twinning and nepotism in the Kupala ritual (Chronological hypotheses)*] // **Zhurnal** Ministerstva narodnogo prosveshcheniya – Moskva, pp. 218–318.
2. **Kyrylyuk O. S.** (2008) *Svitoglyadni kategoriyi grany`chny`h pidstav v universal`ny`h vy`mirah kul`tury`* [*Weltanschauung Categories of Ultimate Bases in Universal Culture Dimensions*] – *Centr Gumanitarnoyi osvit`y NAN Ukrayin`y. Odes`ky`j filial / Avtograf*, Odesa – 416 p.
3. **Kirilyuk A. S.** (2017) *Universalii kul'tury i semiotika diskursa. Novella. Kategorii predel'nyh osnovanij kak glubinnaya struktura tekstov kul'tury (al'ternativnoe nazvanie «Kak sochinyayutsya novelly»)* [*Universals of culture and semiotics of discourse. Novella. Categories of ultimate bases as the deep structure of cultural texts*] – Izd. 2-oe, izm, *Lambert, Academic Pablishing* (BRD) – 274 p.
4. ***Mify*** *narodov mira* (2008) [*Myths of the Folks of the World*] – TT. 1-2 – *Sov. Enciklopediya*, M. https://www.indostan.ru/ biblioteka/knigi/2730/3412_1_o.pdf
6. ***Slovar'*** *Biblejskogo bogosloviya* (1974) [*Dictionary of Biblical Theology*] – Per. s 2-go frants. izd. – *Zhizn' s Bogom*, Bryussel' – 1288 col.

Роль сакрального в культурных трансформациях репродуктивной функции человека

С самых первых этапов истории люди стали трансформировать свою унаследованную от природы репродуктивную функцию таким образом, что она перестала быть естественной, и в некоторых случаях приобрела противоестественные черты. На нее стали налагать культурные запреты (например, на инцест), культивировать связанное с сексом удовольствие (отделив функцию наслаждения от функции воспроизводства рода) и канализировать в определенные внекультурные ниши (проституция). И хотя все культуры в сильной или слабой форме табуируют в сексе все, не имеет прямой целью рождению детей, сакрализация этой базовой функции помогала преодолеть любые запреты. Ритуальный инцест, половой акт с животными, нефизиологические половые отношения, храмовая проституция были объявлены сакральными. Благодаря своим изобретательным сексуальным упражнениям, санкционированных языческими богами, люди оставили животных далеко позади. Таким образом, на первом этапе сакрализации репродуктивная функция перестала быть естественной и стала человеческой (то есть, сверхживотной, в смысле утраты в сексе животной естественности). На втором этапе сакрализации эта функция стала не только человеческой, но и человечной (то есть, сверхчеловеческой, когда человек уже стал способен противостоять своим сугубо человеческим похотливым желаниям, не связанным с физиологией продолжения рода). Этот процесс развивался в двух направлениях. Хотя в восточной (например, индийской) религиозной традиции в некоторых храмах еще по-прежнему использовались откровенные изображения коитусов и плотских утех, но теперь порнографические барельефы таких храмов должны были стать средством испытания моральной стойкости верующих, которые не должны были соблазняться этими шокирующими современных туристов образами. В другом случае некоторые индийские религии рассматривали телесные удовольствия как путь к духовному просветлению. Таким образом, физиологически точные изображения оргий в своем первичном назначении были сведены на нет ради утверждения высокой духовности. Западно-христианская традиция тоже постепенно устраняла проявления любой физиологической телесности и также ставила эту функцию тела под запрет. В ней брак, зачатие, рождение, младенчество и материнство приобрели священное значение. Кульминацией культурной трансформации репродуктивной функции стало христианское понимание любви. Таким образом, сакрализация репродуктивной функции человека прошла два этапа и развивалась в двух направлениях (в восточной и западной культурах). На первом этапе были сакрализированы физиологические аспекты воспроизводства рода, на втором – духовные.

Ключевые слова*: сакральное, культура, телесность, секс, индуизм, христианство, духовность, материнство, любовь.*

СОЦІАЛЬНІ ТА УНІВЕРСАЛЬНО-КУЛЬТУРНІ ЕТИМОНИ І ДЕРИВАТИ КОНЦЕПТУ «МІСТО» В ІНДОЄВРОПЕЙСЬКИХ МОВАХ

УДК 81.373.6; 130.2; 316.34-35; 316.722
***Доповідь*: Етимологія концепту «місто» та його соціокультурні похідні – Міжнародна науково-теоретична конференції «Репрезентація міста в культурних, історичних та соціальних практиках» – Од. нац. унт-т ім. І. І. Мечникова – (Одеса, 7-8 червня 2019 р.)**
***Публікація*: Δόξα/Докса – Вип. 2 (32) – Репрезентація міста в культурних, історичних та соціальних практиках – Одеса: ОНУ; ОГТ / Акваторія, 2019 – 344 с. – сс. 8-20.**

*У статті розглянуто етимологію слів 'місто', 'г**о**род', 'Stadt', 'town', 'burg', 'urbs', 'πόλις', 'civitas'. Усі вони, за виключенням останнього, мають своїми етимонами протоіндоєвропейські корені, що означали огорожу, замкнутий простір, укріплене поселення, а також будинки, дворові споруди, господарське та родинне життя у цьому поселенні або культуру в цілому. Відповідно, у тих смислах, котрі пов'язувалися з містом, відобразилися й культурні універсалії. Вітальну (життєву) універсалію ми можемо побачити у тих випадках, коли слово фіксувало господарське та родинне життя. Ця категорія кодифікувалась у харчовому (аліментарному) та у репродуктивному (еротичному) смислах як сімейне життя при спільному вживанні їжі та у взаємній любові. Мортальна (смерть) культурна категорія тут табуюється через захист міста фортифікаційними спорудами. Дериватами деяких з цих слів ('місто', 'город', 'burg') стали слова, що позначали мешканців цих міст-фортець ('місцянин', рос. 'горожанин', 'бюргер'), а з розвитком соціально-політичної системи ці слова набули класового забарвлення (міщанин як становий статус, рос. гражданин, буржуа). На відміну від них, 'civitas' утворилося як політико-правовий термін, беручи походження від іменування того класу громадян ('cives' – громадянин) фізичного міста ('urbs'), котрі користувались найбільшими політичними правами. У цьому випадку слова, що позначали певний клас, стали етимонами для слів, що почали позначати місто як політичну комунікативну систему. У свою чергу, дериватами цих слів стали слова 'цивілізація', 'цивільний' тощо. В українському суспільстві центр правового регулювання був зосереджений на селі (звичаєве право). Тому українське 'місцянин' не отримало значення рос. 'громадянин'. Натомість його відповідністю стало «громадянин» як представника «громади», рурального спільноти типу Gemeinschaft.*
***Ключові слова**: етимологія, універсалії культури, місто, г**о**род, Stadt, town, burg, urbs, πόλις, civitas, урбаністика*

Етимологія дає можливість зазирнути у глибину тисячоліть та з'ясувати, якими були смислові підстави для номінації того чи іншого явища. Різні народи одні й ті ж самі явища могли іменувати за допомогою зовсім відмінних лексичних засобів, оскільки вважали найважливішою рисою різні властивості чи ознаки відповідного явища.

Концепт «місто» також фіксувався за допомогою відмінних слів, що утворювались на підставі розвитку лексичного складу мов. *Метою* статті є виявлення тих смислів, котрі носії різних мов індоєвропейської род**и**ни пов'язували з таким об'єктом номінації, як місто. Відповідно, для досягнення цієї мети автор ставить перед собою *завдання* з'ясувати, які саме етимони має концепт «місто» у мовах цієї мовної сім'ї, тобто, на підставі яких слів чи часто штучно реконструйованих (що позначається значком *) коренів протоіндоєвропейської прамови він утворився, і які він має деривати, тобто, похідні від нього лексичні одиниці.

Таке комплексне дослідження етимології концепту місто здійснюється *вперше*, у літературі є аналіз походження лише окремих лексичних форм концепту «місто».

Місто. Stadt. «**Місто**» з різними варіаціями зустрічається в усіх слов'янських мовах у значенні великого населеного пункту, базарної площі, місця, місцини.

Вважається, що українська запозичила його із західнослов'янських мов, де воно було калькою ср.-верх.-нім. *Stat* 'місце', 'г**о**род'.

Тобто, первісним значенням цього слова було *місце*, у значенні «умісто», «умісті», що бере початок зі слов'янського **mesto* – 'місце'. Давнішим за нього є значення «накидане на землю покриття для розташування», пов'язане з *metati*, *mesti* – 'кидати', близьке до лит. *misti* 'харчування' [2, с. 484].

М.Фасмер у своєму етимологічному словнику також наводить литовські споріднені слова лит. *mintù*, *mitaũ*, *mìsti* 'харчуватись' та maĩstas 'харчування', а також *maitinù*, *maitìnti* 'годувати'; латиське *mìtu*, *mist* 'мешкати, знаходитись, харчуватись'; авест. *маēϑana* 'місце перебування, житло, дім'; *mitayaiti*, *miϑnaiti* 'живе, перебуває'.

Слово **Stadt** сходить до ср.-в.-нім. *stat*, а це – до др.-в.-нім. *stat* 'місце', яке йде до прагерм. **stadiz* з тим же значенням, а воно – до пра-і.є. **stéh₂tis* <через 'стояти' + суфікс -tis (мабуть, через це значення кажуть, що місто *стоїть*, а село *лежить*).> *Stat* споріднене з англ. *stead* 'місце' та з однокореневими словами інших мов з тим самим значенням. Слово зафіксоване з VIII ст., але сучасний сенс отримало у XIII ст.

У складових назвах міст вживання слова «місто» не зустрічається (хоча ним можуть позначатися певні райони великого міста – «старе місто»), натомість *-stadt* при утворені назви міст не є рідкісним – це рос. Кронштадт, нім. Карл-Маркс-Штадт (Хемніц), Вайль-Дер-Штадт, Інгольштадт та інші.

Г*о*род. За Л. В. Успенським, це слово було вже у загальнослов'янській мові і звучало воно як **гордъ* з первісними значеннями 'огорожа', 'тин'. З цього ж кореня пішли слова *гор**о**д*, *огорожа*, рос. *огор**о**д*, *ограда*. Пізніше воно позначало «обнесене частоколом селище», «крепостицю». М. М. Шанський еволюцію смислів даного слова вбачає у переході від назви речі, котра робила дане місце огородженим (власне *огорожа*, *жердина* – «те, що огороджує») через позначення внутрішньої площі, що обмежувалась цією огорожею (огороджене місце, огор**о**д) до сучасного значення рос. *г**о**род*, *крепость*.

Такої ж думки з цього приводу А. В. Семенов, за яким *г**о**родом* почали називати велике поселення з будинками, що було обнесене захисними фортифікаційними спорудами вочевидь досить пізно. Але, як виявляється у процесі заглиблення у матеріал, така скорочена етимологія копцепту *г**о**род* у даних авторів не згадує інших важливих моментів досить змістовної його історії.

Ширшу етимологічну базу *г**о**рода* наводить М. Фасмер, котрий вважає, що укр. *г**о**род*, рос. *г**о**род* сходять до ст.-слав. *градъ*, як і болг. *градъ́т*, сербохорв. *град*, словен. *graad*, чеш. *hrad*, польск. *gród*, в.-луж. *hród*, н.-луж. *grod*, кашуб. *gard*, полаб. *gord*. Витоки слів *г**о**род* та *огор**о**д* як *огородженого місця* (др.-исл. *gerði* `огороджена ділянка землі`) сходять до слів із значенням 'огорожа', 'паркан', а також 'жердина', за допомогою яких, власне, це місце огороджували.

На думку багатьох дослідників, спорідненими на підставі прадавньої лексичної основи є давн-інд. *gṛhás* 'будинок', авести. *gərəδō* 'печера', гот. *gards* 'будинок', давн-ісл. *gerði* 'обгороджена ділянка землі'. Більш далеким джерелом *г**о**рода* є індоєвропейський корінь **gh-* та слово *gherdh* 'окреслений колом', з чим пов'язані лит. *gardas* 'ограда', лтш. '*zardi'* мн., др.-прусск. *sardis* 'паркан', алб. *garth*, *-dhi* 'паркан'.

З індоєвропейським коренем **gh-* також співвідносяться значення, що виводять нас не тільки на огороджену ділянку землі, але й на певну господарську діяльність на ній. Так, з відмінністю лише у наголосі від *г**о**роду* в український мові існує слово для позначення місця для сільськогосподарської роботи на огородженій

ділянці землі – *городі*, на якій вирощуються здебільшого овочеві або коренеплідні рослини, тоді як *сад* в основному позначає штучні деревні, переважно фруктові, насадження.

Натомість в інших мовах від первісного смислів огородженої ділянки походять слова, що позначають саме *сад* (англ. *garden*, нім. *Garten* та, вочевидь, рум. *gradina*). До в'язки значень слів, утворених на базі цього кореня, М. Фасмер відносить також лит. *gardinỹs* 'хлів для дрібної худоби', жем. *gardìs* 'гратчастий борт воза'. Із сільськогосподарськими реаліями пов'язане також однокореневе слово рос. *озород* – 'споруда з жердин для сушки сіна або снопів', та укр. *ожередь* – 'ріштування з жердин'.

Далі, етимологію давн-гр. *χόρτος* як 'огороджене місце для годування тварин', 'сарай', 'пасовище', далі, 'харчові продукти для тварин', 'сіно, 'трава' (останнє значення збережене і у новогрецькій), або 'харчування в цілому' словникові статті на це слово прив'язують до інд.-є. g^h*er*, а його – до протоіндоєвропейського *óortós*, близьким до якого є санскритське *ghá*, лат. *hortus*, давн.-англ. *eard* та англ. *yard* – `двір` [10]. Вказане слово спочатку, як бачимо, мало значення, тотожне з *оборою* – 'відгородженою частиною сільського подвір'я з приміщеннями для худоби', і лише згодом почало позначати *двір* взагалі.

За допомогою цього слова сформувалися назви таких міст, як, приміром, укр. Білгород-Дністровський, Болград, Вишгород, Городище; чеш. Буштеград; польск. Терногород; рос. Петроград та інші.

Urbs. Ч. Льюис та Ч. Шорт [12] зводять *urbs* до санскр. *vardh*- 'робити сильнішим', наводячи перс. *vard-ana* – 'місто' з пізнішим значенням місто, захищене стінами *(a walled town)*, а потім просто місто (*a city)*.

Сучасні міста чи селища з включенням до їхньої назви кореня *urb*- невідомі, хіба що *Урбіно* (рим. Urvinus Mataurense) на сході Італії, хоча іноді цю назву прив'язують до етруського *uruvo* – 'межа, кордон'. З Плінія відоме село Urbis в Ефіопії (6. 180), а також два сусідніх муніципальних містечка під однією назвою Urbinum (Οὐρβῖνον), котрих розрізняли завдяки різним епітетам (3.14).

Town. Це слово у сучасній англійській мові походить від давн.-англ. *tun* із ранніми значеннями 'огорожа', 'сад', 'поле', 'двір', 'ферма', 'садиба', 'житловий будинок', 'особняк', та пізнішими – як 'група будинків', 'село'. Воно було запозичене з протогерманських **tunaz*, **tunan* – 'укріплене місце', які є спорідненими з іншими однокореневими словами різних германських народів із значеннями 'огорожа', протоіндоєвропейська основа яких реконструюється у коренях **dhu-no*- 'укріплене місце', городище як 'фортеця на пагорбі'. З онлайнового етимологічного словника, звідки взяті ці відомості, ми дізнаємося також, що після норманського завоювання у відповідності до французького *ville* з середини XII-го ст. *town* отримає значення населеного пункту, більшого за село.

Сучасне значення застосовується до міст достатньо великого розміру, а також до <поселень>, котрі посідають проміжне місце між містом (city) і селом (village) [11].

Цікавою є та обставина, що англ. *town* та укр. *тин* мають спільне джерело походження. За матеріалами М. Фасмера, слав. *tynъ* є чи не найдавнішим запозиченням (до II ст. після Христа) з мов східно-германських народів з вже відомими нам семантиками 'паркан', 'огорожа', 'укріплене місце', як це видно з Новгородського літопису, чому є відповідні аналоги – герм., ср.др.-исл. *tún*

’садиба’, ‘двір’, ‘сад’, англос., др.-сакс. *tún*, д.-в.-н. *zûn* ‘паркан’, які споріднені з ірл. *dún* ‘фортеця’. Тобто, значення *тину* майже співпадають із значеннями *граду*.

Тоді, якщо ця назва позначала форт, крепостицю, фортецю, то урбаністичні топоніми мали б хоча б іноді включати до себе як словоутворюючу частинку *-тин*. І дійсно, ті німецькі землі, де колись мешкали прибалтійські слов’яни, мають чисельні найменування населених пунктів на *-тін* – Dobber***tin***, Mellen***tin***, Zarren***tin***, Roggen***tin*** та багато інших.

Що саме ця частинка позначає, фахівці точно сказати не можуть, а якщо так, то логічно припустити найбільш ймовірне – вона позначає містечко з фортифікаційними укріпленнями, що підтверджується ідентичними назвами без цієї частинки, з іншими закінченнями, скажімо, є Zarren***tin***, а є й Zarren***dorf*** (dorf – нім. ‘село’), і це останнє таких укріплень не мало. Так само відомі Roggentin та Roggow, або Dobbertin та Doberan, Parkentin та Parkow [3]. З цього видно, що *-тін* або *-тин* у назви містечка чи міста не є випадковими, коли, як у випадку з топонімом *Zarryn-* завдяки закінченню *-tin* розрізняли укріплене місто і відкрите для нападів село з однаковою назвою.

Цьому припущенню було знайдене підтвердження у спірній, але гідній увазі гіпотезі у галузі альтернативної історичної лінгвістики Валентина Стецюка, <котрий> знайшов в Україні майже шістсот топонімів, що можуть мати англосаксонське походження, і половина з них містить у собі кінцевий формант *-tyn/-tin/-ten/-den*. Ним робиться припущення, що *-тин* як частина складової назви має конкретне значення. Надалі цей автор зазначає, що «пошуки його першооснови були проведені в декількох мовах і найбільш слушним для топоніма виявилося д.англ. *tūn* ‘огорожа`, `поле`, `двір`, `дім`, `житло`, `село`, `місто’ (сучасне англ. *town* ‘місто’)» [4].

За цим дослідником, з цього словотворення виникли такі урбаністичні топоніми, як Козятин, Кривотин, Правутин, Люботин. Назви <поселень> з подібними формантами *tyn/tin/ten/den* часто зустрічаються у Центральній Європі та Великій Британії. Наводить цей автор і чисельні чеські топоніми з основою *tyn*, такі як Тин над Бечевою, Тин над Влтавою, Тинечек, Тиніштько, Тиніштє, Тинец (над Лабем і над Сазавою) [4]. В Україні, додам, окрім названих, є такі топоніми на *-тин*, як Літин, Пирятин, Гусятин та інші.

Розглянутий варіант іменування міста включено до назв амер. Елізабеттауну, півд.-афр. Кейптауну, столиці Сьерра-Леоне Фрітауну тощо.

Burg. Це слово поєднує обидва значення концепту «місто» – і як *town*, і як *city*. Сходить воно до borough (боро) – ‘район’, ‘округ’, ‘містечко’. Давньоанглійські *burg*, *burh* позначало або житло взагалі, або житло у межах укріпленої огорожі, протогерм. **burgs* – форт на пагорбі, фортецю, ст.-норв. *borg* – стіну, замок, ст.-нім. *burg*, *buruc* – укріплене містечко, цитадель, готск. baurgs – місто [7].

У свою чергу, етимологи зводять ці слова до протоіндоєвропейського кореня **bhergh-* ‘високий’ з дериватами, що відносяться до пагорбів, фортів на них, чи взагалі до укріплених висот [6]. Прикметно, що попри поширене значення укріпленого міста у готській це слово мало сенс не просто міста, а громадянської спільноти (civic community). Староанглійське *byrig* (байріг) зберіглося у теперішніх назвах деяких англійських міст як -bury – і як власне Bury (Бері), так і, приміром, як Бери-Сент-Эдмундс (Bury St. Edmunds).

Міст, у складі назв яких присутнє *-burg* досить багато, достатньо назвати Страсбург чи (штучно запозичено) Оренбург. Власне *borough* присутнє

у широковідомій через брендову марку сигарет назві старовинного англійського міста Мальборо (Marlborough). <Варіантом *borough* є *burgh*, і у шотландській та англійській мовах у назвах міст Единбург (Edinburgh) та Пітсбург (Pittsburgh) *burgh* фігурує не як «місто», а у сенсі «району»>.

Πόλις. Загальновизнаними значеннями слова *πόλις* є такі значення, як ‘цитадель’, ‘форт’, ‘місто’, ‘місто-держава’, ‘громада’, ‘громадяни’, і походить воно від протоіндоєвропейське **tpolh-* ‘цитадель’ з первісною семантикою ‘замкнутий простір’, часто на вершині пагорба.

Власну етимологію слова *πόλις*, пов’язуючи його з протоіндоєвропейським коренем **k^{w}el* (з якого виводять також термін *культура*), пропонує Жан-Викт**о**р Верн**е**. За ним, корінь **k^{w}el* позначає те, навколо чого організована діяльність або місце, де людина живе. Як бачимо, з точки зору універсально-культурного підходу плекання життя слід класифікувати як культивацію *вітальності*. Посилаючись на Фукідіда (II, 15, 3), Ж.-В. Верне наполягає, що у того йшлося не про фортифікаційне укріплення, а про ту частину Атен, де мала місце найдавніша концентрація жителів, і в ті дні ті, хто йшов туди, говорив: «Я йду в місто» [14].

Насправді, вже важко встановити, чи має давньогрецьке *πολίτης* (‘громадянин’) первісне значення ‘мешканець цитаделі’, можливо, якщо судити за аналогією з *burg*, так і було, але, можливо, через те, що саме ці мешканці мали всю повноту політичних прав, їхнє іменування як *πολίτης* визначило зміну значення терміну πόλις з ‘фортеці’ на ‘місце, де сконцентровано все політичного життя’.

Урбаністичними топонімами, що склалися за допомогою цього слова є, приміром, укр. Севастополь, Сімферополь, Бориспіль, Ямпіль, Томашпіль, грець. Александруполіс, итал. Неаполь, польск. Семпополь, амер. Індіанаполіс та інші. Дериватами цього слова є такі слова, як *політика*, *політичний*, *поліція* тощо.

Civitas. **Civitta**. **Citta**. **City**. Латинське *civitas* із значенням ‘місто’ [9] споріднене з *civilis* – «що має відношення до громадян, цивільного, усього ... політичного, правового, що стоїть на захисті приватних прав та власності громадян» [8]. Витоки *civitas* йдуть до *civis* ‘місцеве, корінне населення’ (native), ‘городянин’, ‘громадянин’. Протоіндоєвропейським коренем цього слова є **key-* ‘лягати в основу’, ‘оселитися’, ‘дім’, ‘родина’, ‘любов’, ‘улюблений’, споріднене з давн.-англ. *hiwan* – мн. ‘члени домогосподарства’, ‘челядь’, тобто, «домашні».

Термін *civitas* фіксував належність до певної «спільної справи», до республіки (res publica), і людність цієї *res publica* розумілася як спільнота громадяни з повними політичними правами. У даному смислі *фізичне* місто, або *urbs*, мало суттєву відмінність від *політичного* міста, або *civitas*, хоча пізніше, за часів імперії, деякі міста почали включати *civitas* (згодом – *civita* або *civida*) у свої назви. Таким чином, *civitas* – це більшою мірою політико-правове, семіотичне, а не фізичне місто.

Цікаво, що подібний поділ на громадян та негромадян існував й у ранньомодерному Львові у XVI ст., мешканці якого поділялися на громадян (*cives*), котрих було вписано до реєстрів міського права та просто мешканців міста (*incolae*). Перші користувалися міськими привілеями, другі – ні. Останні постійно боролися за зрівняння у правах з *cives*, особливо у сфері торгівлі. Належати до міських громадян українцям та євреям заважала їхня віра – адже, за маґдебурзьким правом, громадянство могло бути надане лише католикам, коли представники «інших релігійно-етнічних груп не були повноправними міщанами» [1].

Вочевидь, такий поділ на громадян та негромадян сходить ще до давньогрецьких часів, де корінні мешканці міста мали політичні та громадянські права, визначені законами полісу, звідки походить *πολίτης* – ‘громадянин’. Але у давніх греків була ще одна назва міста – ἄστυ (**a**sty) – ‘місто, його населена частина, не цитадель’. Це слово походить від протоеллінського **wástu*, з можливим зв'язком з санскритським वस्तु (*вастu* ‘будинок’) та протоіндоєвропейським джерелом **h₂wóstu*, з що, у свою чергу, бере початок з **h₂wes* – ‘мешкати’, ‘жити’ та **h₂wostu* – ‘дім’, ’будинок’.

З найменування міста *ἄστυ* виникло й слово *ἀστός* із значенням, майже тотожнім з *πολίτης*, іноді з синонімічним вживанням як ‘громадянин’, ‘уродженець міста-полісу’, але з однією суттєвою відмінністю – це був вільний громадянин, не раб, котрий, як іммігрант, *метік*, переселенець з іншого міста, мав, на відміну від *πολίτης'а* як корінного громадянина, лише громадянські, а не політичні права [5].

Від *civitas* бере походження і англійське слово ***city***. Вважається, що воно пов’язане із серед.-англ. *cite*, котре запозичене зі ст.-франц. *cit**e***. У свою чергу, воно має своїм джерелом лат. *civitas* ‘громадянство’, ‘спільнота’, ‘місто із внутрішніми територіями’. Це слово замінило традиційне ст.-англ. *burgh*, *borough* (*боро*) – ‘укріплене місто’. Окрім того, слід сказати, що цілком природно латинське *civitas* дало через певні мовно-історичні трансформації ісп. *ciudad* (*сьюдад*), португ. *cidade* (*сідаджи*), каталанс. *ciutat* (*сіутат*), італ. *citta (чітта)* – ‘місто’ тощо. Дериватами *civitas* є такі слова, як *цивілізація*, *цивільний*, *цивілізований* тощо.

Серед сучасних міст, в назвах яких фігурує *civita* або *civida*, можна назвати італ. Чивіта ді Баньореджо, Чивітавекк'я, Чивідале-дель-Фриулі, ісп. Сьюдад-Реаль тощо.

Висновки. Таким чином, розгляд етимонів концепту *місто* показав, що значну їхню частину складають слова, які позначали огороджене поселення, землю, що обробляється и засаджена деревами чи овочами, будинок, помешкання тощо. Інваріантом значень цих слів є значення місця, обмеженого по периметру певними штучними засобами – жердинами, парканом, стінами або іншими спорудами, і його величина може коливатися від площі господарської будівлі (хлів, будинок, двір) до пізніших значень як цілого міста, округи чи навіть держави, що отримала назву від свого головного міста. Смислові параметри міста прив’язувались також до змісту діяльності в його межах – це була діяльність, спрямована на забезпечення людей харчуванням <і сам**е** харчування й годування>.

В універсально-культурному контексті тут мова йде про культивацію *аліментарності*, і цей код специфікує *вітальний* аспект мешкання <(порівн. етимони із значенням ‘жити’)> не тільки у забудованому місті, але й у його окр**у**зі, котра разом з містом часто складала єдину адміністративну одиницю.

Що стосується концепту місто як ‘укріплення, фортеці’, то тут у першу чергу мова йде про *агресивне* кодування, з боку містян – табуйоване, коли його мешканці для відбиття збройних зовнішніх атак споруджують навколо міста захисні мури, котрі заважають нападникам його захопити. У старовинних коренях слів із значенням ‘місто’ простежується й *еротичний* код у сенсі родинного життя у любові та взаємному піклуванні.

З суттєвою зміною змісту міського життя, коли воно набуло правових форм, зі слів із значенням *місто* виникли похідні слова, що позначали суб’єктів цих відносин: з рос. *г**о**рода* походить «гражданин», у германських мовах з *burg* виникло «бюргер» з тим

самим значення, але раніше, у XVII ст. – у значенні ‘вільний міщанин’, буквально – ‘мешканець фортеці’.

У наступному столітті виникає термін «буржуазія», спочатку у сенсі ‘група вільних людей французького міста’ як ‘французький середній клас’, котрий поширився і в інших країнах та став позначати певний соціальний клас. Джерелами цього слова було вже згадуване протоіндоєвропейське *bhergh*, франкське **burg* ‘місто’, похідне від нього ст.-франц. *burgeis* (*бюрже*) та *borjois* (*буржуа)* ‘мешканець міста’ (на відміну від селянина). Аналогічного походження й укр. *міщанин* та рос. *мещанин* – запозичено з польської *mieszczanin* ‘городянин’ від *miasto*, звідси *міщанський*, спочатку ‘міський', польск. mieszczański.

Мешканець міста отримав найменування за аналогією з іншими мовами – містянин, але це слово не отримало значення «громадянин». Втім, цей процес не був прямолінійним – як вже зазначалось, у готів слово, похідне від кореня **bhergh*- разом із значенням укріпленого міста вже позначало громадянську спільноту, що можна пояснити римських впливом, оскільки до готів, що були сусідами Риму і часто перебували у нього на військовій службі, застосовувалось такі ж закони, як і до римлян у межах загального права (jus commune), а едикти <вест-готського короля> Теодориха прямо ґрунтувалися на римському праві. Римлянин, що переїжджав до іншого міста, переставав бути *cives* і набував статусу *incola* ‘житель’, але готи у Римі не могли набути й такого статусу, не кажучи вже про <статус> *cives*, і цілком можливо, що вони, за прикладом римлян, застосовували у себе аналогічний з *cives* статус для повноправосуб’єктних мешканців власних міст.

Але у цілому слова із значенням *громадянин* у політичному сенсі були дериватом слів із значенням *мешканець (укріпленого) міста*. Особливості формування цих слів полягають у тому, що вони утворюються на підставі слів із значенням «місто» начебто за аналогією з утворенням слів *громадянин* у давньогрецькій та латинській мовах. Насправді це не так, *civitas* – «місто» походить з *civis* – «громадянин». Річ у тім, що у давньогрецькій та латині існував термін, що позначав місто як фізичний об’єкт – *urbs*.

Civitas хоча і позначало ‘місто’, але не у фізичному сенсі як сукупності будівель на обвалованій території, а як політико-правову комунікативну віртуальну систему, коли можна було бути мешканцем *urbs’a*, але не належати до *civitas*, тобто, не належати до класу *cives,* або *civis* (класу патриціїв та знатних плебеїв) з найбільшими майновими та політичними правами, тобто, можна було бути (рос.) *горожанином*, але не бути (рос.) *гражданином*.

В українському суспільстві центр правового регулювання був зосереджений на селі (звичаєве право). Тому українське «місцянин» не отримало значення рос. «громадянин». Натомість його відповідністю стало «громадянин» як представника «громади», руральної спільноти типу Gemeinschaft, <тоді як слово «село» дало класово-верствові значення (‘селянин, селянський’ як клас, окремо, але поруч із буржуазією і робітничим класом) із своїми специфічними вимогами щодо проблем власності та політичного устрою. >

Література

1. **Гуль Ольга.** «Чужі у своєму місті»: протистояння національних громад Львова у XVI ст. // **Україна** модерна: міжнар. інтелектуальний часопис – 2019 – № 26 http://uamoderna.com/md/gul-lviv-medieval.
2. **Місто** // **Етимологічний** словник української мови – У 7 т. – Т. 3 – К.: Наук. думка, 1989 – 552 с. – с. 484.
3. **Несколько** интересных южно-балтийских топонимов – 2012 https://nap1000.livejournal.com/35421.html
4. **Стецюк В.** Давня англосаксонська топонімія у континентальній Європі – Персональний сайт https://www.vstetsyuk.name/uk/Topo/Eng. html.
5. **Αστός** // **Wiktionary**. The free Dictionary. Електронне видання – 2019

https://en.wiktionary.org/wiki/%E1%BC%80%CF%83%CF%84%CF%8C%CF%82#Ancient_Greek
6. **Bhergh-** // **Online** Etymological Dictionary – 2019 https://www.etymonline.com/word/*bhergh-
7. **Borough** // **Online** Etymological Dictionary – 2019 https://www.etymonline.com/word/borough
8. **Civilis** // **Charlton T. Lewis**, Charles Short (1879) A Latin Dictionary Oxford: Clarendon Press. http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.04.0059%3Aalphabetic+letter%3DC%3Aentry+group%3D51%3Aentry%3Dcivilis1.
9. **Civitas** // **Wiktionary** as Linguistic Linked Open. Електронне видання – 2008. https://ru.glosbe.com/la/ru/civitas.
10. **Hortos. Χόρτος** // **Wiktionary**. The free Dictionary – 2019 https://en.wiktionary.org/wiki/% CF%87%CF%8C%CF%81%CF%84%CE%BF%CF%82.
11. **Town** // **Online** Etymological Dictionary – 2019 https://www.etymonline.com/search? page=1&q=town
12. **Urbs** // **Charlton T. Lewis**, Charles Short. (1879) A Latin Dictionary Oxford: Clarendon Press – 2011 http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.04.0059:entry=urbs
13. **Vaan de, Michiel**. Etymological Dictionary of Latin and the other Italic Languages – V. 7 – Leiden-Boston, 2008 – 825 p. – 2008 https://www.bulgari-istoria-2010.com/Rechnici/Etymological% 20dictionary%20of%20Lat%20 %20de%20Vaan,%20_Michiel_5820.pdf
14. **Vernhes Jean-Victor**. Une étymologie (hérétique?) pour πόλις? // **Connaissance** Hellénique – 2013 https://ch.hypotheses.org/556

SOCIAL AND UNIVERSAL ULTURAL ETYMONS AND DERIVATIVES OF THE CONCEPT «TOWN»-«CITY» IN THE LANGUAGES OF THE INDO-EUROPEAN FAMILY

*The etymology of the words `місто, г**о**род, Stadt, town, burg, urbs, πόλις` and `civitas` is considered in the article. All of them, except last, have proto-Indo-European etymological roots, which means `fence, enclosure, fortified settlement`, as well as `houses, courtyards, farm and family life in this settlement` or `culture` in general. Accordingly, cultural universalias are also reflected in the sense that were associated with the city. We may see the vital (life) universalia in the sense that fixed the economic and family life. Category "life" here was codified by the nutritional (alimentary) code as joint cooking, and by the reproductive (erotic) code as family life with mutual love. The mortal (death) cultural category is denied (tabooed) by the fortification walls of the city, which at the first time were considered such its main feature. Derivatives of some of these words (місто, г**о**род, burg) became the words, which were denoting the inhabitants of these fortress cities (місцянин, горожанин – «city dweller», burghers). With the development of the socio-political system, these words acquired a class meaning (ukr. міщанин as `urban social class`; rus. гражданин as `citizen, civilian, voter, individual` or `a legal entity of the state`; bourgeoisie). So, at first the most important feature of the city were a defensive walls, then – that it is a closed place for dwelling, and later – that it is a communicative political community of citizens. In this way, words denoting a particular class became etymons for words that began to designate the city as a political communication system. In contrast, civitas was formed as semiotic term, originating from the naming of cives (citizen) of the physical city (urbs), who enjoyed the most political rights. In turn, the derivatives of these words were the words civilization, civil etc. Thus, in one case the word «citizen» was formed from the word «city», in the other case the word «city» was formed from the word "citizen». Thus, the study found that at first the key feature of the city was that it was a fortified settlement, and then that it was the center of the political and legal life of society with its leading role in the development of the state compared to the village in most cases. On the contrary, in the Ukrainian community, the center of legal regulation was concentrated in the village (common law), while the cities were populated mainly by colonialist. That is why ukr. «mistsyanin» (city dweller) did not get the value of a citizen. An analogue of the word «citizen» has become the ukr. word «hromadjany`n» as a representative of a rural common (Hromada), community of Gemeinschaft type.*

***Key words**: etymology, universalias of cultures, urban studies, place, city, Stadt, town, burg, urbs, πόλις, civitas.*

References

1. **Gul` Ol`ga** (2019). «Chuzhi u svoyemu misti»: proty`stoyannya natsional`ny`h gromad L`vova u XVI st. [Aliens in Their Own City: Confrontation of Lviv National Communities in the 16th Cent.] // **Ukrayina** moderna: мizhnarodny`j intelektual`ny`j chasopy`s – 2019 – # 26 – 2019 http://uamoderna.com/md/gul-lviv-medieval.
2. **Misto** (1989) // **Ety`mologichny`j** slovny`k ukrayins`koyi movy` [City. Etymological dictionary of Ukrainian] – U 7 t. – T. 3 – Nauk. dumka, Kyïv – 552 p.
3**. Neskol`ko** y`nteresny`h yuzhno-balty`jsky`h topony`mov (2012) [Some interesting South Baltic place names] https://nap1000.livejournal.com/35421.html

4. **Stetsyuk V.** (2019) Davnya anglosaksons`ka toponimiya u konty`nental`nij Yevropi [Ancient Anglo-Saxon Toponymy in Continental Europe] – **Personal`ny`j** sajt https://www.vstetsyuk.name /uk/Topo/Eng. html.
5. **Αστός** (2019) // **Wiktionary**. The free Dictionary. https://en.wiktionary.org/wiki/%E1% BC%80%CF%83%CF%84%CF%8C%CF%82#Ancient_Greek
6. **Bhergh-** (2019) // **Online Etymological** Dictionary https://www.etymonline.com/word/*bhergh-
7. **Borough** (2019) // **Online Etymological** Dictionary https://www.etymonline.com/word/borough
8. **Civilis** (2011) // **Charlton T. Lewis**, Charles Short (1879) A Latin Dictionary – Oxford: Clarendon Press text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.04.0059%3Aalphabetic+letter%3DC%3Aentry+group% 3D51%3Aentry%3Dcivilis1.
9. **Civitas** (2008) // **Wiktionary** as Linguistic Linked Open https://ru.glosbe.com/la/ru/civitas.
10. **Hortos. Χόρτος** (2019) // **Wiktionary**. The free Dictionary https://en.wiktionary.org/wiki/% CF%87%CF%8C%CF%81%CF%84%CE%BF%CF%82.
11. **Town** (2019) // **Online Etymological** Dictionary https://www.etymonline.com/search? page=1&q=town
12. **Urbs** (2011) // **Charlton T. Lewis**, Charles Short (1879) A Latin Dictionary – Oxford: Clarendon Press http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.04.0059:entry=urbs
13. **Vaan de, Michiel**. Etymological Dictionary of Latin and the other Italic Languages (2008) – V. 7 – Leiden-Boston, 825 p. https://www.bulgari-istoria-2010.com/Rechnici/Etymological%20dictionary% 20of%20Lat%20%20de%20Vaan,%20Michiel_820.pdf
14. **Vernhes Jean-Victor**. Une étymologie (hérétique?) pour πόλις? (2013) // **Connaissance** Hellenique. https://ch.hypotheses.org/556

СОЦИАЛЬНЫЕ И УНИВЕРСАЛЬНО-КУЛЬТУРНЫЕ ЭТИМОНЫ И ДЕРИВАТЫ КОНЦЕПТА «ГОРОД» В ЯЗЫКАХ ИНДОЕВРОПЕЙСКОЙ СЕМЬИ

*В статье рассмотрена этимология слов місто, город, Stadt, town, burg, urbs, πόλις, civitas и др. Все они, исключая последний, имеют своими этимонами протоиндоевропейские корни, означавшие ограду, замкнутое пространство, укрепленное поселение, а также дом**а**, дворовые постройки, хозяйственную и семейную жизнь в этом поселении или культуру в целом. В этих лексических единицах, связанных с концептом «город», отразились и культурные универсалии. Витальную (жизненную) универсалии мы можем увидеть в тех смыслах, которые фиксировали хозяйственную и семейную жизнь во взаимной любви. То есть, эта категория соединялась с пищевым (алиментарным) и репродуктивным (эротическим) кодами культуры Защита города крепостными стенами (базовый этимон для понятия «город») фиксировала мортальные смыслы как смертельную угрозу со стороны нападающих и как отведение этой угрозы с помощью защитных сооружений (табуирование смерти). Деривативами некоторых из этих слов (город, burg) стали слова, обозначавшие жителей этих городов-крепостей (горожанин, бюргер). С развитием социально-политической системы эти слова приобрели классово-сословную окраску (`мещанин` от 'місто', рос. `гражданин` от 'город' или франц. буржуа от 'бург' с тем же значением). В отличие от них, civitas образовалось как семиотический термин, берущий начало от наименования того класса людей (cives – гражданин) физического города (urbs), которые пользовались всей полнотой политических прав. В этом случае слова, обозначавшие определенный класс, стали этимонами для слов, которыми начали обозначать город как политическую коммуникативную систему. В свою очередь, дериватами этих слов стали слова 'цивилизация', 'гражданский' и тому подобное. То есть, в первом случае от слова «город» образовалось слово «гражданин», во втором – от слова «гражданин» возникло слово «город». Таким образом, в результате исследования установлено, что сначала ключевым признаком города считалось, что он является укрепленным поселением, а потом – что он представляет собой центр политико-правовой жизни общества с его в большинстве случаев ведущей ролью в развитии государства по сравнению с деревней. В отличие от них в украинском сообществе центр правового регулирования был сосредоточен на селе (общее право), тогда как города заселялись преимущественно представителями метрополий (русскими, поляками). Поэтому укр. «містянин» так не получило значение рус. «гражданин». Его соответствием стало «громадянин» как родовое название представителя руральной громады («общины»), сообщества типа Gemeinschaft.*

***Ключевые слова**: этимология, универсалии культуры, город, город, Stadt, town, burg, urbs, πόλις, civitas.*

ТРАГЕЙН-ОДІЯ ТА КОМОС-ОДІЯ ЯК «ПІСНІ ЇЖІ ТА ПИЯЦТВА» У РЕКОНСТРУКТИВНОМУ СЕМІОЗИСІ ОЛЬГИ ФРЕЙДЕНБЕРГ

УДК 25, 82-121, 792.03
Доповідь: XIV Міжнародна конференція «Про природу сміху» – Одеський національний університет імен І. І. Мечникова; Одеська гуманітарна традиція – Одеса, Одеський національний університет імені І. І. Мечников – (12-13 червня 2020 р,) – он-лайн.
Публікація: Δόξα/Докса. Зб. наук. праць з філософії та філології – Вип. 1 (33) – Одеський нац. університет ім. І. І. Мечникова, Одеська гуманітарна традиція – Одеса, 2020 – сс. 4-16.

Концепція метафор первісної свідомості О. Фрейденберг дозволяє відновити вже втрачені смисли речей, явищ, процесів культури. Застосування цієї концепції до пошуку автентичних джерел трагедії та комедії дозволило переглянуті застарілі погляди на походження цих видів драми. Домінуючим моментом генезису трагедії та комедії була аліментарність («метафора їжі»), і тому вони беруть свій початок не з «пісні козлів (трагос-одії»), і не зовсім з «веселої пісні» (комед-одії), а з «одій» їжі (трагейн-одія) та з обряду комосу з його обжерством, пиятикою та ще й із прилюдним «шлюбом», оспіваних у «пісні весілля» (комос-одія).
***Ключові слова**: трагедія, комедія, походження театрального мистецтва, семіотика культури, реконструктивний семіозис, знак-їжа, універсалії культури, Ольга Фрейденберг.*

Ольга Фрейденберг прагнула вивести сучасні жанрові форми та навіть «наскрізні» світові сюжети від обрядово-культових практик минулого. Одначе впливи цього минулого ми можемо побачити не тільки у «поетиці сюжетів і жанрів», але й у космогонічних і космологічних уявленнях та навіть у філософії. Містерію вічного відродження після занепаду та згасання, відтворена у культах та обрядах божества, що помирає та воскресає, згодом було перенесено у погляди на весь Космос, і не тільки у знаменитому фрагменті Геракліта, але й в сучасних теоріях пульсуючого Всесвіту, що виникає після Великого вибуху, а потім зазнає колапсу і знову згортається у сингулярну точку, з численними повторенням цього процесу, хоча <сьогоденна> наука не дає собі звіту в тому, що такі схеми, зрештою, відображують <споконвічну> базову світогляду формулу людського екзистенціювання з нездоланним прагнення до <відродження> після смерті, що, власне, знаково відтворювалось у відповідних культах і ритуалах.

Опосередковано, через міф, народну космогонію, мистецтво міму, трагедію та комедію, зрештою, через балаган[1] зв'язок з обрядово-культовими практиками має й філософія з її «вічними» питаннями про сенс життя, про смерть та безсмертя. <Антична філософія, пише О. М. Фрейденберг, у своїй «теорії періодичної *загибелі* і *народження* (курсив мій – О.К.) природи ... сходила до народних форм космогонії, до есхатологічних і космогонічних образів» [8, с. 240]. Таким чином, фундаментальні світоглядні категорії народження та смерті (а між цими полюсами, зрозуміло, й життя), притаманні обрядово-культовим комплексам, отримували втілення і у наступних культурних формах (балагані, драмі, трагедії та комедії, релігії, фольклорі, постфольклорі та, зрештою, у філософії). При цьому вони набували у цих формах власних специфічних проявів, які вже часто приховували їхню універсально-культурну спорідненість, що посилювалось взаємними деформаційними впливами та власними еволюційними трансформаціями>.

Тим не менш, філософія у своїй розвинутій формі має перевагу над усіма іншими похідними від обрядів і культів культурними формами, і перш за все – завдяки своїй методологічній функції та рефлексивності.[2] О. Фрейденберг не раз дорікали у тому, що вона як вчений не є філософом. Але попри її власні чисельні підтвердження літературознавчого характеру її розвідок є один ваговитий доказ того, що вона проявила себе ще й як філософ-методолог. Її цілісна концепція метафор первинної свідомості,

не дивлячись на деякі її окремі недоліки, стала революційним, парадигмальним методологічним проривом у вивченні текстів культури [3].

По суті, вона створила певний науково-методологічний комплекс *реконструктивного семіозису* («синтезатор-відновлювач» смислів, котрого сама вона називала новою наукою *семантологією*, про що у страшні 1930-ті вже й згадувати побоювалась), за допомоги якого вона відновлювала старі сенси *десеміотизованих* або *ресеміотизованих* речей та явищ, уже давно втрачені через зникнення їхньої культурної семіосфери [4]. І таких ре/десеміотизованих явищ – тепер вже незрозумілих знакових, з втраченим аутентичним десигнатом, але із збереженим денотатом *речей* (приміром, вінок на дверях), *дій* (наприклад, урочисте проходження переможців тріумфальною аркою, що чомусь має напівкругле склепіння або запуск голубів на стадіонах), *стійких висловів* (скажімо, «хліба та видовищ») та *словосполучень* (типу «блазень гороховий» або – «за Царя Гороха») нас оточує дуже багато.[3]

Концепція Ольги Фрейденберг [...] відкриває можливості для розгортання <нового>, відмінного від усталеного та звичного, розуміння явищ, що <визначали генезис та супроводжували розвиток,> зокрема, таких жанрів драми, як трагедія і комедія в усіх їхніх різновидах та театрально-видовищного мистецтва взагалі. Виявлення джерел походження драми у контексті концепції О. М. Фрейденберг становитиме *мету* даної статті, а спроба довести, що домінуючим моментом генезису трагедії та комедії була *аліментарність* – її *задачу*, котрі сформульовані *вперше*. *Актуальність* та *необхідність* розгляду проблеми у такому аспекті визначається тим, що «з книги в книгу, зі статті у статтю» [2, с. 307] кочують застарілі та невірні тлумачення генезису цих видів драми.

Відносно походження трагедії та етимології самого терміну і по наш час у науці точиться тривала дискусія. Дехто твердить, що ‘трагедія’ походить з дифірамбів, дехто – від танців без слів, але найбільш поширеним є тлумачення трагедії у зв’язку з цапами (траг-одія – «пісня козлів»). Прив'язка до цапів тут також до кінця не визначена. В одному випадку зв’язок трагедії з козлами пояснюють тим, що сатири, котрі співали на Діонісіях, грали при цьому козлів, надягаючи цап’ячі бороди та копита (але при цьому чомусь не згадують роги), яких назвали просто козлами, а їхню пісню – піснею цапів.

За другою версією пісні-трагодії співали на тих же святах під час принесення цапа у жертву Діонісові. Третє пояснення вже ототожнює бога плодючості та цапа. Коли розігрувалась містерія помирання божества-козла, котрий потім мав воскреснути, субститут Діоніса при його закланні кричав, і це була «прощальна пісня козла», що потім розвинулась у жанр погребових пісень взагалі, котрі теж слугували джерелом виникнення трагедії [6].

Така непевність у визначенні витоків трагедії робить чесні висновки значної кількості дослідників про те, що її походження нам невідоме, гублячись у глибині віків, більш прийнятними. Тим не менш, Ольга Фрейденберг береться ці витоки визначити, спираючись на величезну кількість джерел.[4] Але тут слід, мабуть, згадати ті докори, що їх часто закидають дослідниці, суть яких зводиться до відсутності <в її дослідженнях того>, що у науці зветься «доказовістю».

Не відкидаючи ці моменти, літературний редактор та публікатор творів Ольги Фрейденберг професор Ніна Брагінська, роз’яснюючи специфіку метода О. Фрейденберг, говорить, що вона пише не про *факти*, а про *фактори*, «про те, як, на її думку, працює механізм зміни (розвитку) культури, як прості або – що те ж саме – як нерозчленовані смисли первинної культури (“міфологічна семантика”), розчленовуючись та переосмислюючись, створюють різноманітність форм і смислів наступних культур» [1]. Врахування такої особливості методу, у свою чергу, дозволяє і надалі застосовувати його

для відновлення вже втрачених значень семіотизованих речей, явищ та процесів культури.

О. М. Фрейденберг прямо не заперечує поширену думку про зв'язок трагедії з козлами, вірніше, з рядженими на них людьми, від яких з розвитком драми залишилася лише пісня хору [9, с. 147], одначе на перший план виводить *аліментарні* явища. Вона зазначає, що «поки трагосів і сатирів розглядали як козлоподібних демонів родючості, труднощі були нездоланні; вчені потрапляли в безвихідне становище, коли натомість сатирів знаходили силенів, замість козлів – коней» [9, с. 151].

<Продовжує цю лінію> Н. В. Брагінська, котра наводить величезну кількість аргументів проти усталеного пояснення траг-одії як пісні цапів, головним з яких є твердження про те, що зображення козлоподібних сатирів вперше з'являються у V ст. перед Христом, коли трагедія вже була у повному розквіті. Насправді, сатирами (силенами) звалися курносі ітіфалічні демони з кінськими хвостом, вухами та копитами. Ось чому дослідники самі зізнавались, що вони, «шукаючи козлів, всюди знаходили коней» [2, сс. 306-310].

Іншими словами, козли були не єдиними, говорячи сучасною мовою, актантами із визначеною функцією – її виконували й інші персонажі, а *вівця* взагалі дала назву виду драми – *овації*.[5] Це, треба прямо визнати, просто нищить всі усталені та некритично сприйняті пояснення походження назви трагедії від козлів.

Розвінчуючи звичні пояснення, які не зовсім відповідають, чи зовсім не відповідають реальному походженню трагедії, надалі дослідниця пише, що хоча *трагос* дійсно означає 'козел', цим словом позначають й багато інших речей – рослини, полбу, зерно, а також вид каші. Взагалі, дієслово *трагейн* у давні часи означало *'їсти'* в архаїчному значенні, як *'гризти'*, розгризати все сире і тверде.[6] Відповідно, схожими словами – *трагема* і *трогалія* називали самі продукти, що розгризалися (плоди чи горіхи), а згодом – і десерт як частину обіду. Цей термін сусідить з *трюге* (τρυγε), що позначає стиглі плоди осінніх жнив – фрукти, злаки, виноград, а також молоде вино, його дріжджі (τρυγος) [9, сс. 151-152].

Отже, підводить підсумок розгляду даного питання О. М. Фрейденберг, ми маємо картину, де у центрі уваги стоїть тема плодів, злаків, виноградної лози, а також жнив, їжі, каші та вина. Ми також знаємо, відмічає вона, що існували пісні, які називались цими ж іменами: *траг-одія* і *трюг-одія* (одія – пісня).[7] Пізніше *трюгодами* почали називати також й співаків, котрі на святі врожаю змагались між собою [9, с. 152].

Таким чином, *траг-одія* та *трюг-одія* – це пісні, що співались про їжу. Тобто, трагедія бере початок не з *трагос-одії*, пісні цапів, а від *трагейн-одії*, де «*трагейн*» – це '*їсти'*, у тому колі й тих тварин, котрих, як ритуальних козлів спокути, в обряді приносили не просто у жертву, але й їли (жертва=жерти).

Що стосується комедії, то її загальну оцінку в контексті питання про її співвідношення з трагедією О. М. Фрейденберг висловила так: комізм – та ж сутність трагізму [7, с. 394]. Вона недарма згадала тут *комічне*, а не *комедійне*, тому що на походженням назви цього виду драми теж немає однозначного погляду. Зазвичай термін *комедія* пояснюють за аналогією з *траг-одією* як *ком(ед)-одію*, 'радісна пісня комосу' (κῶμος), пісня *кумедної* ритуальної *ходи* (теж κῶμος) *комастів* (учасників комосу). Маючи підставову підозру в тому, що якщо трагедія, за Аристотелем, походить з Сатирикону, а сміхова драма древніша за «драму сліз» (що заганяло вчених у глухий кут, як писала О. М. Фрейденберг), і якщо сміхова драма тривалий час була невіддільна від трагедії до її, за словами цієї ж дослідниці, «літературного оформлення», і якщо і трагедія, і комедія беруть свій початок з обрядів родючості, то я припустив, що етимони 'комедії' неодмінно мають мати аліментарні значення.

І дійсно, етимологію англійського слова *comic* один зі словників зводить до латинського *comicus*, його – до давньогрецького *κωμικός* (той, що має відношення до комедії), а його – до *κῶμος* зі значенням «carousal» – ‘бенкет, пиятика, гульня, колядки’ [12], тобто, до значень, що тотожні «трагедійним» *τρυγε* та *τρυγος* з акцентом на результати дії молодого вина. Цей словник також наводить припущення одного з етимологів про те, що це слово позначало гурт гуляків, котрі брали участь у процесії, співаючи оду.

Тобто, з одного боку, у першому наближенні, ком-одія походить від назви гурту веселих сп’янілих комастів (пияків), учасників святкової ходи (к*о*мосу – процесії), що мала оргіастичний характер. Разом з тим вони співали пісень, і тому, з іншого боку, ком-одію можна розуміти як не самих комастів, а як пісню, яку вони виконували. Але й це ще не є достатньо переконливим.

Починаючи від Ф. Любкера [13, pp. 315-318] у сотнях наукових робіт етимологію слова *комедія* пов’язують з «веселою піснею», і все б тут було добре, якби комасти співали лише веселих пісень. Точно як наші українські колядники, що обходять двори і зичать ґаздам і ґаздиням врожаю, приплоду, статку та чадороддя, давньогрецькі колядники-комасти були виконували ці ж с**а**мі ритуальні функції. Проте якщо господари обдаровували комастів недостатньо щедро, вони могли перейти до лайки та погроз, зрозуміло, зовсім не веселих.

Навіть у тому різновиді к**о**мосу, де ватажок приходить до дверей коханки, учасники обряду і він сам можуть наспівати їй погрозу навіть смерті, якщо вона не зголоситься покохатися, а сам ритуал полягав у тому, щоб вивести гетеру в середину кола, хороводу, і піддати її обструкції та інвективам [9, с. 177]. У «Симпозіумі» Платона згадується плач ватажка к**о**мосу перед замкненими дверима гетери [10, с. 178], що супроводжується печальним, а зовсім не радісним співом, хоча у цілому весь обряд, <котрий> починається з надмірної трапези, сповнений п’яними глузуваннями та веселощами [9, сс. 177-178].

Іншими словами, не всі пісні комастів були веселими, тому бачити походження комедії від сам*о*ї тільки веселої пісні комастів буде навряд чи вірно, так само, як невірно було б зводити це походження до введеної за часів Есхіла норми неодмінно давати після трагедійної трилогії веселу сатиричну драму, котру, зрозуміло, виконували ті ж трагіки. ‘Комедію’ у цьому випадку слід було б вважати веселою піснею трагічних акторів.

Виникає питання – якщо комасти співали не тільки веселих пісень, чому звертають увагу тільки на веселі? Ситуацію можна виправити, переклавши термін ‘к**о**мос’ не буквально, а за його визначальним смислом, який, по суті, є близьким до нашого «весілля», на якому не тільки веселяться, але й оплакують наречену, котра назавжди залишає батьківську хату. Якщо ‘к**о**мос’ розуміти як ‘весілля’ у зазначеному плані (а цей обряд має, насправді, своїм старовинним змістом утворення шлюбного союзу бога плодючості Фалеса та Землі-жінки), то походження слова «комедія» можна буде зводити не до ‘веселої пісні’, а до ‘пісні весілля’, свадьби, нехай і не справжньої, а ритуально-гротескної, котра з радістю супроводжує акт запліднення Землі-жінки божеством-чоловіком. Тоді все стає на свої місця.

На підтвердження такого припущення можна навести дані ще з одного словника [15], де *κῶμος* перекладається як 'веселість, колядування, веселість юнаків, святкова хода Діонісія’ та ‘святкові пісні, бенкет' (в англійській є подібне слово, *spree*, котре означає веселощі, пиятику, загул, гульню, пустощі, бенкетування тощо).

Тобто, дане слово відтворює не якусь одну рису ритуального комплексу (веселу пісню), а всю сукупність притаманних йому рис – веселощі, ходу (довгим рядом, парами), колядування тощо, котрі супроводжуються діями аліментарного та еротичного ґатунку, оскільки до сукупності названих значень словники додають ще значення ‘пити,

впиватися, насолоджуватися та гуляти' (вочевидь, не у сенсі гуляння як 'прогулянок', які є причиною, за Аристотелем, здоров'я, після згадки чого на лекції деякі студентки починали зі знанням справи посміхатися, а у зрозумілому ними у власному контексті смислі, як 'злягання'). Враховуючи, що слово *κῶμος* морфологічно споріднене з κῶμ' [14], котре у формі κῶμι, κέω означало 'лягти', можливо, що і 'злягти', то смисл к*о*мосу як ходи, кінцевою метою якої було лягання корифея (ватажка процесії) на ніч на поріг будинку коханої з попереднім співом під вікнами (прототипом майбутніх серенад поночі під балконом) та наступним «актом производительности» з нею (як евфімічно називала це Фрейденберг) після появи сонця [9, с. 177] (що знаменувало перемогу сил світла-життя над силами темряви-смерті), то його, це слово, можна доповнити значеннями 'пісня кохання' та 'пісня ритуального злягання'.

Проте *аліментарність* у цих явищах все ж стоїть на першому плані. Якщо *еротизм* мав продемонструвати засіб досягнення плодючості природи, то *аліментарність* виказувала вже сам бажаний результат <енергійного символічного *еротичного* дублювання її продуктивності. Відповідно, «метафора їжі», як з цього можна припустити, більшою мірою входила у смислове поле термінів, котрі позначали похідні від ритуалу трагедію та комедію. Стан підхмелених та, м'яко кажучи, далеко не голодних комастів, які на початку обряду розкошували за столами, цілком відповідав сутності перших проявів комедійного як виставляння всього серйозного навиворіт, як глузування, насмішки та знущання (поєднання *агресивного* та *інформаційного* світоглядних кодів), що було смішним та веселим, у супроводженні розгнузданої нестриманості у їжі, питві (*аліментарний* код) та, це вже інший, *еротичний* код, у сексі, ще й під виконання ними пісні, що отримала назву *ком-одії* (пісня добре підпитих гультяїв).

Ця пісня, по суті, була *трюг-одією*, піснею вина, поряд з *траг-одією*, піснею не тільки цапів, але також й *трагематів*, продуктів харчування, часто – символічних стручкових рослин, бобів. Ольга Фрейденберг з цього приводу писала, що ці пісні зробилися назвами драми, перша – комедії, а друга – трагедії. Їхня первинна тотожність знаходить прояв у Сатириконі, драмі, що потенційно включала до себе і комедію, і трагедію [9, с. 152].>

У цілому ж *ком-одію* можна розглядати як 'пісню к*о*мосу', надаючи останньому усього комплексу наведених значень, а не тільки самої тільки 'веселості' чи 'ходи'. Тобто*, ком-одія* – це пісня *комосу* (з врахуванням його внутрішньої форми) як 'весілля', або 'колядування'. Що це так, видно з того, яким недолугим було б наше пояснення українського колядування, якби ми за приміром пояснення *комосу* тільки як веселої процесії гурту молодих гуляк бачили сутність українського колядування лише у вештанні самозвеселених ('*merry-making of youths'* як одне із значень *комосу)* колядників у козлиних шкурах та з мисами по хатам з проханням «грудочки кашки, кільця ковбаски»[8] (знову *аліментарність*!).

Таким чином, узагальнюючи, можна стверджувати, що домінуюче, якщо не переважаюче значення їжі та питва у вже літературно оформленій комедії як спадок від її минулих зародкових форм, було точно підмічено О. М. Фрейденберг. Вона зазначала, що давні коміки полюбляли зображувати утопічні стани повного достатку їжі, коли Зевс замість дощу поливає дахи вином, у річках тече смачна юшка, а ковбаси ростуть на деревах. У «Жінках на народних зборах» Аристофан також висуває їжу на передній план як державне питання, начебто для жінок-законодавиць, що проникли у народні збори обманом, не було питання важливішого, ніж питання їжі [11]. Він навіть попав до книги рекордів Гіннеса як автор найдовшого, з 171-єї літери, слова давньогрецькою, що позначало вигадану ним гротескну назву пирога.[9] Аліментарна семантика внаслідок такого величезного семіотичного значення їжі,

визначила, будучи особливою «сатиро-сатуровою мовою» [9, с. 175], назву не тільки трагедії та комедії, але й інших видів драми,[10] дала імена багатьом центральним комедійним персонажам,[11] а деякі з цих імен визначили назву комедійної поезії блазнів, пов'язаною з такою їжею, як макарони.[12]

Окрім цього, їжа також міцно прив'язалась до театралізованих дійств та панеллінських ігор (основних їх було чотири). При цьому вона могла рухатися як до глядачів,[3-5)] так і від них.[13]

Роль «метафори їжі» була настільки значною, що це дало привід Ользі Фрейденберг назвати Сатирову драму *драмою їжі*, персонажі якої з часом перейшли у похідні від неї трагедію та комедію.[14] Сила впливу семантеми «їжа» первісних обрядів була настільки потужною, що *аліментарність* у складі комплексу універсально-культурних категорій становила чи не найвизначнішу рису їхнього прямого спадкоємця, театру – і не тільки у сам*и*х трагедійних чи комедійних дійствах, їхньої смислової динаміки, і не с**а**ме в особливостях видів драми та не лише у їхніх вербальних формах – текстах пісень і п'єс, але й у предметному устрої та облаштуванні театральних конструкцій, зокрема, *завіси*,[15] чи *підмостків,* котрі брали пряме начало від *стола*,[16] місця *трапези*,[17] з перенесенням на сцену (*скену*) його універсально-культурних семантик та розумінням *актора* як *кухара*.[18] «Кухарський» зміст вистав мав зворотній варіант – як на сцені відбувалося реальне споживання їжі, так поза сценою, на реальних обідах, відтворювалось театральне дійство.[19]

Разом тим, не дивлячись на свою незаперечну значущість, семантема <(мінімальна одиниця плану змісту)> «їжа» по відношенню до головних культурно-світоглядних категорій, категорій граничних підстав – народження, життя, смерті та безсмертя – грала допоміжну, вторинну роль. Функція цієї семеми (= семанеми) у даному випадку полягала у специфічній кодифікації (як *аліментарний* код) даних категорій, поєднаних у базову смислову формулу ствердження життя через подолання смерті, відповідно, заломлену крізь семантику їжі. Ця універсальна формула не була б універсальною, якби вона у ході культурних трансформацій первинних смислів обрядів циклу плодючості десь загубилась і не перевтілилась в інші форми свого прояву в драмі.[20]

Наукова проникливість дозволила О. М. Фрейденберг не тільки зафіксувати цей факт (обряди родючості передають свій сюжет, пише вона, комедіям і фарсам [10, с. 231]), але й визначити особливості цих трансформацій у трагедії та комедії. Зокрема, вона відмічає, щоправда, не достатньо термінологічно чітко, що смерть має у циклі плодючості дві фази – загибелі та відродження через запліднення, на підставі яких зростають два сюжетно-дієвих жанри, а саме, κάθοδος – загибель плодороддя (трагедія) та ἄνοδος – сходження, або поява плодороддя (комедія) [Тамо ж]. Цей перехід від смерті до життя у розгортанні драми відбувається як перипетія.[21] Тому домінуюче значення їжі у драмі робить її трагедією або комедією с**а**ме їжі.

Примітки

[1] «Родом з балагану – це про філософію» – пише Н. С. Мудрагей. За нею, «концепція походження філософії з балагану може збентежити лише того, хто давню філософію починає з філософів Мілету та Елеї, ... одначе їм передує довгий шлях становлення філософської анонімної думки. ...Так, ті стихії, які в стародавній філософії отримують значення першоелементів і "начал", у балагані служать безпосереднім предметом імітації. ...На певному відрізку часу єдиний комплекс образів, який об'єднував балаган і філософію,

розійшовся по філософії, релігії, драмі та ін.» [5, сс. 119, 117]. В філософії давніх часів можна зустріти й аліментарні терміни, як от платонівська «матерія-годувальниця».

[2] Яким чином універсальна світоглядна тематика заломилася крізь категоріальний стрій філософії показано мною у монографії «Світоглядні категорії граничних підстав в універсальних вимірах культури» (Одеса, 2008), де сказано, що універсально-культурний «підхід бачить, скажімо, у категоріях *скінченого* та *нескінченого* або *перервного* та *неперервного* рефлексивний спосіб осмислення діалектики *смертності* індивіда та *безсмертя* роду, в категоріях *буття* та *ніщо* – загальнотеоретичне осягнення *життя* та *смерті*, в категорії *протиріччя* – спосіб теоретичного відтворення основоположної бінарної опозиції культурної свідомості *життя* та *смерті*, у *покладанні*, *запереченні* та з*апереченні заперечення* – базисну світоглядну формулу «*життя – смерть – відродження*» (с. 67).

[3] Для експлікації втрачених смислів цих явищ нижче наводитимуться відповідні запитання до заліку з курсу «Культурологія» та спецкурсу «Універсалії культури», котрі читались мною протягом тривалого періоду в Одеському національному економічному університеті та на філософському факультеті ОНУ імені І. І. Мечникова і короткі відповіді на них, що мали спиратися на результати досліджень Ольги Михайлівни (див. детальніше [4]). Прикметною особливістю цих явищ є їхня чітка універсально-культурна складова, що простежується як у вигляді аліментарного та агресивного їхнього кодування, так і у конкретних предметних втіленнях у них ідеї перемоги життя над смертю. Надалі у разі потреби у деталізації думки чи наведенні аргументованих прикладами доказів ці питання до заліку будуть наводитися без посилань на їхнє джерело.

1) ***?Чому існує традиція вішати на двері вінка.*** Антична колядка називалася «*іресіоном*», назва якої йде від назви гілки лавра або маслини у мотках вовни та з плодами, яку залишали на дверях як знак *родючості*, що продовжує стадіально оформлювати образ зникнення-появи сонця, *смерті* і *воскресіння* рослинності у метафорі 'двері'. Згодом це перетворилось на вінок**.** Вінок ввечері, співаючи «серенади» (традиція їхнього співу під вікнами або балконом красуні йде саме з цієї частини ко*м*осу), вішав на двері коханої *корифей*, ватажок ходи-ко*м*осу, цей вінок був попередником самого коханця, що до сходу сонця лежить біля дверей, а після сходу злягає з гетерою. Це означало перемогу життя над смертю.

2) ***?Чому тріумфальна арка має напівкругле склепіння.*** Божество, що зникало та з'являлось, як сонце, переходило границю, маркером якої були ворота. *Ворота,* отримуючи зверху півкруг (зовнішня та внутрішня поверхня склепіння, екстрадос та інтрадос), стають 'аркою', відтворюючи небесний намет. Перемога сонця, *поява тотему* співпадає з *в'їздом крізь небесно-загробну браму*, під тріумфальною аркою, що *розділяла два світи. Напівкруглий* верх арки позначав *небосхил, яким рухалось сонце*. Семантика тріумфальної арки як *засобу подолання смерті* найкраще видно з того, що їх іноді споруджали для *відведення смертельної небезпеки (епідемій etc.)*, що само по собі вже гарантувало *позбавлення від неї.*

3) ***?Який смисл мало проходження тріумфальною аркою.*** Аналогічним явищем була *тріумфальна процесія*. Юпітера тут зображував полководець, що отримав реальну перемогу. За його візком йшли приречені раби – полонені. Оскільки *тріумфальна брама була небесним обрієм*, то імператор, котрий урочисто проходив під аркою до цирку, поставав і як *Переможець-Сонце*. Цим він втілював *ідею долання смерті, ствердження життя*. Іноді він сам брав участь у цирковій виставі, і це прояв дуже архаїчної традиції. Прохід тріумфатора під аркою взагалі був театралізованим дійством – урочистою ходою проносилися багаті трофеї, у жертву приносили биків, що є тією ж драмою, блазні розважали публіку.

4) **?Чому і тепер на олімпійських іграх та інших масових святах запускають голубів у небо.** Колись ігри починались з того, що їхнє відкриття позначалося запуском у небо орла, переможця сил смерті.

5) ***?Чому римський народ вимагав «хліба та видовищ».*** Предметом видовища на пантомімічних виставах (сценічних іграх) була смерть. Вони були варіантом гладіаторських ігор, але на відміну від них замість примітивної сутички двох борців були постановочною феєрію на міфологічний сюжет. Смерть героя, якою п'єса закінчувалася, розігрувалася насправді, коли виряджений актор (засуджений до смерті злочинець) у великих стражданнях, обливаючись кров'ю, спалювався, розпинався, розривався звірами прямо на сцені. *Циркові ігри* були ще однією трансформацією первинного культу. Під час циркових ігор раби обходили глядачів з величезними кошами з *дармовою їжею* та напоями, крім того під час гри в народ кидали горіхи, плоди, смажених птахів. Звідси – традиційна зв'язка вимоги «хліба та видовищ». Магістрат, що ухилявся від постановки видовищ, повинен був, у вигляді штрафу, доставляти велику кількість хліба.

6) ***?Звідки пішов вислів «блазень горохвяний».*** Найбільш слід у первісній свідомості з архаїчної агрокультури залишили *стручкові рослини*, особливо – юшка-каша з бобів та сочевиці. Їх у великій кількості знаходять майже на всіх розкопках стародавніх поселень. Значна окрема група міфів, культів й обрядів говорять про *породжувальну та запліднюючу функції бобів*. Боби і *горох були замісниками козлів спокути*. *Боби* метафоризувались як *смерть*, через що їх у деяких культурних ареалах не їли і використовували лише як об'єкти культу. *Оскільки смерть розумілась як воскресіння, спасіння та зцілення, то й боби служили рятівним засобом*. Звичайним *уособлення бобів* були цар чи блазень. Як *уособлення їжі, глупоти та смерті* вони отримали свою назву від юшки-каші та за стручковими плодами (шут гороховый, за Царя Гороха).

[4] У деяких рукописах монографій О. М. Фрейденберг залишились лише цифрові посилання на джерела в тексті при відсутності їхнього списку, що можна пояснити, я думаю, тим, що, будучи «недрукованою» (за її життя вийшла лише одна монографія, і біля десяти ще чекають на публікацію), О. Фрейденберг побоювалася навіть не плагіату, а банальної крадіжки її праць та видання під своїм іменем – такі речі в ті часи траплялися, а без наукового апарату плагіаторська публікація ставала неможливою.

[5] ***?Що таке овація.*** Головною діючою особою театру є бог *смерті й воскресіння, Діоніс*. У театральній драмі це був Діоніс-бик чи Діоніс-козел. Якщо цей козел частково дає назву двом драматичним жанрам, то вівця дає назву драмі перемоги, *овації*. Овація – це радість, торжество, вінок, що його надягали на голову полководця, котрий уподібнювався переможному звіру, Діонісу-козлу, що *воскресає до життя* в момент проходження під тріумфальною аркою.

[6] Етимологи насправді зводять походження слова τραγος до 'гризти', а саме воно, окрім вже названих О. М. Фрейденберг харчових значень та козла позначало й вік статевої зрілості, зміну голосу, яка відбувається в цей період, сексуальну розкутість, а також хтивість.

[7] ***?Яке значення мали «одії» (пісні) у Давній Греції***. Ком-*одія*, пісня комосу, й траг-*одія*, пісня *трагосу* – каші, *трагемата* – стручкових плодів та жертовної тварини, козла, *трагейну* – омофагії, сироїдіння, є тільки двома варіантами численних античних «*одій*». Існували окремі пісні за видами діяльності людей (*'гимайос'* – пісня млинарів, *'айликос'* – пісня ткачів, *'іулос'* – пісня тих, хто пряде, '*літюерс'* – пісня жниварів), а також пісні найманців, матерів, що годують грудьми, стадників, пісні горя й поховальні пісні, пісні весілля та кохання, і ще – пісня гойдалок. Тобто, пісня виступала дублікатом дії, у ній відображувалися всі моменти життя й побуту. Більша частина цих побутових пісень тематично була пов'язана зі *смертю*. Пісня гойдалок присвячувалась насильницькій смерті її автора. Жниварські та інші пісні (про Літюерса, Боримоса, Манероса, Ліна) були піснями сліз та печалі. Весільний Гименей спочатку був піснею наглої смерті. Зрештою, можна назвати ще один вид пісень, *пар-одію* (παρῳδία), спів навиворіт, від παρά 'біля', 'поруч', 'проти' та ᾠδή 'пісня'.

[8] У цьому, аліментарному сенсі і пропонується *розуміти* і *винесене у заголовок слово 'комос-одія'*, що має бути доповнене також іншими прив'язаними до їжі-питва термінами, адже пригощалися комасти-колядники, вочевидь, отриманими від колядування харчами та вином (κωμάζω – не тільки учасник комоса, але й той, хто *п'є вино*).

[9] Це слово читалось як *Лёпадотэмахосэляхогалеокраниолейпсанодримюпотримматосильфиокарабомэлитокатакэхюмэнокихльэпикоссюфофаттопэристэралектрюоноптокэ**фаллио**кинклёпэлейолягоосирайобафэтраганоптэрю́гон.*
Приблизний переклад кумедної назви пирога зробив А. І. Піотровський: Устрично-камбально-крабово-кисло-солодко-кардамонно-масло-яблуко-медово-селерове-огуречно-голубино-глухарино-куропатно-зайцево-поросятно-телячий пиріг. Драматург утримався, як бачимо, від перекладу такого «смішного» слова, як фалос (-φαλλιο-), але його присутність у назві страви в античній комедії цілком відповідає її суті, котра сходить до «фалічних свят та культових непристойностей» [10, с. 231].

?Яке значення мали непристойні слова та фалічні образи у ком-одіях та траг-одіях. Смерть в них розумілась у вегетативних, рослинних аспектах життя, тому в центрі всіх пісень («одій») стояло вегетативне, *плодоносне божество смерті*. *Плодючість забезпечувалась* кепкуванням, насмішкою, *безсоромними словами* та виглядом. Існували спеціальні виконавці сороміцьких оповідей (*іоніколог* або *кінайдолог*). Своїми безстидствами вони *активізували* сили природи. *Фалофори*, носії фалосу, підкреслювали ідею плодючості своїм *фалізмом*, масками п'яничок, закликами до Вакха.

[10] ***?Що є спільного між Сатурою-сатирою та ковбасою, між фарсом та фаршем.*** Нічні обряди інвективи та знущання у згорнутому вигляді присутні у *блазневій обрядовості Сатурналій*, в драмі сатирів й особливо в сатирі чи сатурі. «Сатура» *означає блюдо, повне плодів та насіння*, на кшталт грецької культової панспермії. «Сатур» також значить *'ситний', 'повний'*. «Сатура» – це ще й 'начинка', *'ковбаса'*, 'пудинг', 'фарш'. Нарешті, це – драматичний *жанр* в метричній формі, що виконувався під акомпанемент флейти. Згодом сатура або сатира отримала змішаний вигляд поезії та прози. Це був переважно інвективний жанр, який знаходив паралель у древній аттичній комедії. *Сатура-сатира була жанром культовим* через те, що вона відтворювала виробничі умови. Безпосередньо вона *дає позначення жирної їжі*: пироги, ковбаси, фарш – це *культові* страви, що мають начиння. Але чому? Тому, що вони складаються з подрібненого м'яса та крові. З цього стає ясно, що це – лише пізніше оформлення омофагії (сиро/дикоядіння), ідеї розривання та поїдання культової тварини. Саме тому *назвою ковбаси позначають комічні жанри.* На наступних стадіях метафора кров'яного й м'ясного 'фаршу' відповідає суміші плодів та насіння (панкарпії та панспермії). Фарс – це сатирично-комедійний театр, водевіль. Грецька юшка з сочевиці звалась *«факе»*, і вона дала назву пародіям, *фарсам* та їхнім авторам. Римська відповідність «факе» – *«фаба»*, дає назву *мімічному жанру, фаба-міму* (театру сатиричної імпровізації). Походження сучасного слова *«фарс»* пояснюють від слова *farcio* 'начиняю', вважаючи, що пішло воно від того, що середньовічні містерії *«начинялись» комедійними вставками*. Але скоріше за все *«начинка»* – це *первісне ковбасне блюдо, фарш*. Це видно з того, що у деяких народів національне блюдо та блазень мали не борошняну, а м'ясну природу, як от німецький *блазень-ковбаса* Ганс Вурст.

[11] ***?Чому народний комедійний персонаж зветься Петрушка.*** В одному аспекті розгризання трагемат чи жертовної тварини, трагоса, дає страсті й супроводжується *сльозами,* в іншому аспекті вживання *каші-фаршу*, *сатури* або ж того *трагосу перетворюється на фарс, що супроводжується сміхом*. Колишній *племінний бог став блазнем, що уособлює національні блюда.* У французів це *Жан Потаж* (юшка) чи *Жан Фаринь* (борошно), у німців це *Ганс Вурст* (ковбаса), у італійців – *Джованні Маккароні* (мучне блюдо), у англійців – *Джек Пудинг* (теж мучне блюдо), у голландців – *Ян Пиккельхерінг* (маринований оселедець), у росіян – *Петрушка* (овоч)

тощо. Отже, у всіх фарсах та трагедіях, що *спочатку були тотожними*, бог-блазень, як і в Сатурналіях, *надміру їсть та п'є* на сцені.

[12] ***?Чи можуть макарони бути віршами*** Пізніше мотив їжі знайшов прояв у *культовому* дійстві, котре *стало драмою*. Такою є *сатура-сатира* та *трагедія*, де *'трагос'* значить й *'каша'*, такою є й *ателлана* – імпровізований народний театр з постійними масками, попередник італійської *commedia dell'arte*. Протагоніста тут звали *Маккус* (грецьке Макко), його рисами були ненажерливість, глупота й боязливість. Це ім'я означає бобову кашу, звідки – пізніші *'маккарони'*. Як раніше ателлана була жанром в поезії, так цей герой дав початок поезії блазнів, так званим *макаронічним віршам*, де комічний ефект досягався за рахунок змішування слів з різних мов.

[13] ***?Чому сучасна публіка іноді кидає у поганих акторів помідорами та тухлими яйцями.*** «*Трагемати*» – *первісна знакова їжа*, що складалась із стручкових плодів – бобів, гороху, квасолі й сухих смокв, була десертом, якого згодом подавали як «другий стіл» лише за традицією. «Трагемати» також *кидались* **у** *публіку* під час вистав, що уводить нас до агонів й поєдинків, де кидали каміння та перекидались насмішками. Пізніше напрямок кидання їжі обернувся – публіка почала закидати нею поганих акторів.

[14] **?Які дві основні тематики мала Сатирова драма як драма їжі.** Сатирова драма мала *дві тематики*. 1) Тема *обжерливості. Борець зі смертю*, Геракл обертається на блазня та обжеру. З уявлень про ненажерливого персонажа пішла *трагедія***,** котра походить з *Сатирикону*, який був драмою настільки ж серйозною, скільки й смішною. Її героєм був не Діоніс, бог лози й вина, а Геракл, балаганний, ненажерливий герой. Геракл, на відміну від аттичного Діонісу – це найдревніше доричне божество, що стало з часом покровителем рабів й незаконних дітей, грубе, примітивне, любиме низами. Його племінний еквівалент – Сатурн. 2) *Боротьба сп'янілого героя з чудовиськом. Мотив спасіння,* як і в культі богів-сотерів, *пов'язано з вином*. «Професійний» 'спаситель', Геракл (чи Силен) у сатириконі стає п'яничкою. У близькій до сатирикону «Алкесті» Еврипіда є сцени обжерства Геракла, паралельно він *б'ється* врукопашну з *Танатосом*, смертю, звільняючи полонену Алкесту. Обидва мотиви, *боротьба зі смертю й мотив їжі, йдуть поруч***.**

[15] **?Чому театральна завіса завжди має червоний колір.** *Завіса є метафорою смерті-лона*. Продуктивне божество хліба або плода з'являється у покровах та завісах. Така ж метафора театральної чи храмової завіси. У протоєвангелії Марія шиє *пурпурну завісу для храму*, символізуючи тим *і небо, і смерть,* і своє *материнство*. Але *пурпурна завіса нам знайома і у театрі*. Сюжетна перипетія досягалась за рахунок переодягання героя у плаття, відповідне фазі, що він її переживав – *смерті* чи *оновлення*. Звідси виникає *семантика кольору* – чорний ототожнюється з ніччю, зі *смертю* й означає все погане; білий – із світлом, *життям*, щастям, радістю. *Пурпурний*, рудий колір частіше *позначає смерть, ніж життя*, тому він належить цирковому блазню.

[16] 1) ***?Чому місто центральної влади зветься «столиця».*** На столі спочатку їли не для зручності. *Стіл – це божество*, це – *небо-земля*, пізніше – місце перебування божества. Перебування на столі означає обожнення, *перемогу життя над смертю*, через що з ним пов'язані *уяви про владу*.

2) ***?Що значить «Князь Володимир „на столі"».*** Носій божественної ідеї, цар чи князь, *отримує владу актом сидіння на столі*, звідки – *столиця*, пре-стол.

3) ***?Чому небіжчика кладуть на стіл.*** На столі, столі-вівтарі тримали *хліб та вино*, *уособлення божества*. Оскільки на столі може перебувати лише божество, то ще й зараз у християнстві на нього кладуть померлого. Цим він *уподібнюється божеству, як і володар столиці*. Вочевидь, звична побутова забобонна заборона сидіти на столі пов'язана з цими уявленнями. В Єгипті був звичай *подавати за столом*, після тризни, *фігурку мерця в гробу*, тобто тут маємо той самий звичай покладення покійника на стіл. У Римі *лялька-небіжчик танцює на столі* під час поминок, а господар дому співає журну пісню про смерть. На столі знаходиться не тільки померлий, який має тут воскреснути, але й *тіло та кров*

божества. Звідси йде *звичай їсти за столом*, і це – *акт смерті, що стає життям*. Древнім варіантом столу були *гробки*, біля яких відбувались двобії, *боротьба гладіаторів*, всі види циркових й панеллінських ігор. Пологом та завісою тут була сама земля, хода до могили та споживання їжі на ній повторювали *схватку зі смертю*. Якимось тьмяним відлунням цього є засуджуваний церквою звичай в Україні пиячити та їсти на цвинтарях у поминальний день (на «Проводи»).

[17] ***?Що таке «трапеза» і як вона пов'язана з могилами, столом та сценою.*** З розвитком і перенесенням значень від стола для їжі на *стіл* для гри актора він *не перестає мати значення 'смерті'*, оскільки виник він з надгробного каменю-вівтаря Так, «*трапезою» зветься й надгробний камінь, і вівтар, і ті підмостки, де ставили рабів на продаж*. Якщо згадати, що *раб* був метафорою *'смерті'* й первісним *актором*, який на римській сцені та в сатурничній обрядовості *грав тимчасового царя та козла спокути*, то стає ясним, чому *стіл, де грає актор, і стіл, на якому виставляють рабів, ототожнювались*. Як театр зберігає низку рис погребового ритуалу, так похоронний обряд – риси театру (музика, декламація, промови тощо). *Театральні підмостки*, на яких зображується *смерть-воскресіння* божества, *зливаються з поховальною та тріумфальною обрядовістю*. Окрім *смерті* тут присутні й *речові метафори світла та плодючості*. У всіх цих формах перед нами проходить одна й та ж сама автобіографія *життя, що осилює смерть*.

[18] ***?Як виникла сцена у сучасному вигляді.*** *Сцена* та *підмостки*, як і стіл, передавали один і той самий образ *смерті-оживання* Ні грецький театр, ні римський цирк не є чимось первісно «театральним», це – була своєрідна репродукція дійсності, це – життя людей та світу. Спочатку *актор* насправді виступав ще й як *кухар*, що *готував їжу,* відтворюючи страсті божества. Стіл як підмостки зберігається ще у середні віки. На підставі ототожнення стола та підмостків для вистав сформувалась *скена* – дерев'яне підвищення, перед яким розташовувалась кругла *орхестра* (у цирку – кругла арена), стягнута високим напівкруглим *амфітеатром* та *сидіннями* для глядачів. Посередині орхестри стояв вівтар божества. З боків були проходи (*пароди*) для хору – західний позначав країну *смерті*, східний – *життя*, *народження* сонця. Коли над амфітеатром натягують полог, він перетворюється на *скену*. Пізніше завіси появились і у театрі.

[19] ***?Звідки йде звичай розважати гостей під час обіду співами та музикою.*** Як вистави у театрі давали картини реального споживання їжі, так під час застілля в античному побуті давались вистави. *Протягом обіду римські міми розігрують вистави*, виступають танцюристки, фокусники, акробати, декламатори, музиканти. Блазні виконують сміхові та непристойні партії.

[20] ***?Яким чином базисна світоглядна формула «смерть – воскресіння», заломлюючись крізь аліментарний код, реалізовувалась у трагедії та комедії.*** Наука показала, що в основі *трагедії* лежать *страсті бога, якого шматують та поїдають (смерть – їжа)*. Такі трагедії, як «Вакханки», «Андромаха», «Іполит» без сумніву показують страсті героя, якого розривають на шматки. Грецька трагедія складається з *агону* або *жертовної смерті* – «спарагмоса» героя-божества, плачу, впізнавання з перипетією та *епіфанії-воскресіння*. Іншими словами, *сюжет трагедії* склався з метафор *ходи, боротьби, смерті, їжі, оживлення чи нового народження*. Натомість в основі *комедії* лежить *перипетія переходу від смерті у реновацію.* У ній *жертвоприношення заміняє смерть й воскресіння* божественного агоніста, і саме *через сакральну трапезу (безсмертя – їжа)* цей агоніст отримує *воскресіння*. Древня комедія ніколи цілком не відривається від трагедії. Це не самостійний род драм, на кшталт «Ревізора» чи комедій Островського, а жанр пародійний, що притулився до трагедії та що стійко йде за нею як її пародія. *У древній комедії смерть метафоризована у продуктивність (секс),* тут п'єса закінчується *комосом*, веселою и розгульною процесією, яка веде до *весілля* тут же на сцені, чи до *злягання* з гетерою, чи до галасливого п'яного походу всім натовпом до коханки з наступним її *ґвалтуванням*, що супроводжується сміхом. Тобто, на відміну від трагедії,

де *аліментарність* контамінує з *агресивністю*, і радості з оживлення божества передує його оплакування (лінія сюжету, типова для обрядів плодючості із їхніми Ярилами та Кострубами), у комедії домінує виразний *аліментарно-еротичний* сміховий момент.

[21] ***?Що таке перипетія у грецькому театрі.*** У грецькій трагедії й комедії вся вистава проходить під знаком *боротьби*, як у цирку: попарно змагаються актори, хори, хорегі й автори. *Грецький театр – це театр боротьби,* але він був подвійним. Це був *театр або сліз, або насмішки* й глузування. Відомі випадки, коли присуджений на смерть, з відрубаною рукою, частково вже розірваний, притаскується на сцену гіподрому і там, перед смертю, над ним знущаються *фарсові актори*. Страсті, що розігруються акторами в умовах *сліз та плачу, становлять трагедію*; страсті глузування й *сміху – комедію*. *Основна тематика трагедії – смерть. Але смерть в трагедії ніколи не буває остаточною.* Потрійний принцип *переводить тут смерть у безсмертя*. *Композиційний стрижень трагедії* складає *перипетія* (раптова переміна), центральний поворот у подіях на протилежне. Катастрофа й *гибель закінчуються зворотнім переходом у відродження*. Перипетія – це антитеза *«смерті-життя», загибелі, за якою йде реновація*. Це та ж сама перипетія, котра у грецькій науці та філософії дає теорію знищення світів через пожар й потоп, що закінчується народженням нових, кращих світів. В релігії це – кінець світу та золоті часи.

Література

1. **Брагинская Н. В.** Введение к статье О. М. Фрейденберг «Эйрена» Аристофана // **Архаический** ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках – М.: Наука, 1988 – 332 с. – сс. 221-223.
2**. Брагинская Н. В.** Трагедия и ритуал у Вячеслава Иванова // **Архаический** ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках – М.: Наука, 1988 – 332 с. – сс. 294-329.
3. **Кирилюк О. С.** «Дійсність» обряду та «текст» казки: прорив парадигми (В. Я. Пропп та О. М. Фрейденберг) // **Філософсько-антропологічні** студії' – Київ: Стилос, 2003 – 416 с.; 4 с. фото – сс. 335-338 (див. це вид., стаття V.1).
4. **Кирилюк О. С.** Незвичні значення звичних речей («Метафори первісної свідомості» Ольги Фрейденберг та універсалії культури) // **Філософські** пошуки – Вип. 17-18 – Львів-Одеса: ІФЛІС-ЛФС «Cogito» – 2004 – сс. 172-182 (див. це вид., стаття IX.4).
5. **Мудрагей Н. С.** Античный миф и его роль в возникновении философии (изучая наследие Ольги Михайловны Фрейденберг // **Философские** науки – № 11 – 2008 – сс. 107-120.
6. **Трагедія** // **Вікіпедія**. https://uk.wikipedia.org/wiki/трагедія (2020)
7. **Фрейденберг О. М.** Идея пародии // **Сборник** статей в честь С. А. Жебелева – Ленинград, 1926 – сс. 378–396. Электронный архив О. М. Фрейденберг – 2020
http://freidenberg.ru/Docs/ Nauchnyetrudy/Stat'i/Idejaparodii?skip=16&view=#start
8. **Фрейденберг О. М.** Миф и литература древности – 2-е изд. – М.: Изд. фирма «Вост. лит.» РАН, 1998 – 800 с.
9. **Фрейденберг О. М.** Поэтика сюжета и жанра – М.: Изд. «Лабиринт», 1997 – 448 с.
10. **Фрейденберг О. М.** Система литературного сюжета // **Монтаж** (Литература, Искусство, Театр, Кино) – М., 1988 – сс. 216-236.
11. **Фрейденберг О. М**. Утопия. (Глава из неопубликованной монографии «Семантика композиции „Трудов и дней" Гезиода») // **Вопросы** философии – № 5 – 1990 – сс. 148-167.
12. **Comic** // **WorldSence**.eu.Dictionary. https://www.wordsense.eu/κῶμος /#Ancient%20Greek (2020)
13. **Comoedia, κωμῳδία** (1885) // **Любкер Ф.** Реальный словарь классических древностей – с. 315-318. https://ru.wikisource.org/wiki/РСКД/Comoedia#cite_ref-1 (2020)
14. **Κῶμ'** // **Greek** morphological index (Ελληνική μορφολογικούς δείκτες) https://morphological_el.enacademic.com/215515/κῶμ%27 (2020)
15. **Κῶμος** // **Greek-English** etymological dictionary (Ελληνικά-Αγγλικά ετυμολογική λεξικό). https://etymology_el_en.enacademic.com/4124/κῶμος (2020)

The O. Frejdenberg `s concept of Metaphors of archaic consciousness gives the opportunity to restore the already lost meanings of things, phenomena and processes of the past cultures. These restored meanings of the phenomena of ancient culture can be found in the notes to the article. These are questions for the student exam after giving lectures on cultural studies, which the author has read for a long time at Odessa universities. The application of Frejdenberg's concept in the study of the origin of tragedy and comedy led to the fact that outdated views on the origin of these types of drama were refuted. This refutation was based on facts that baffled scholars. It was believed that tragedy is a trag-odia, a song of the goats, the Satyrs, who had a goat-like enclosure. But the first images of these satyrs appeared only in the 5th century BC. At that time, the tragedy had already blossomed. Based on the works of O. Frejdenberg, the article shows that the dominant moment in the genesis of the tragedy was fertility rites (alimentaryism as a «food metaphor»), and therefore it originates not from the «song of the goats» (tragos-odia), but from songs, dedicated to food ('tragein' is «to eat»). For this reason, the origins of the tragedy should be seen in the rituals accompanied by songs of food (tragein-odia). From this word came the words-derivatives related to food. Tragema and trogalias are a fruits and other edible products, as well as dessert as part of a dinner. The tragemates are the bean cereals and beans themselves. The tryuge are the gifts of the «golden autumn», and the word tryugos means wine. The term tragos, therefore, refers not only to the goat, but also to food products (grain, spelled), etc. Similarly, the origins of comedy cannot be reduced to the «merry song» of the κῶμος, the rampant precession alone (as the meaning of the word comedy was interpreted). But we cannot replace the object itself with one of the properties of this object. The gaiety of the song is a manifestation of the cheerful character of the whole Komos, which is a multi-valued ritual complex. The origins of the Komos also go to fertility rites, in the semantic centre of which is food in the form of drunkenness and gluttony. The essence of the Komos is a mirth. A cheerful song and a joyful procession are just a concrete manifestation of this essence. And, when we are searching for the essence of the Komos, it is important not that the komasts sang a funny song, but why they did it. The meaning of the Komos stands close to the Ukrainian name of the nuptials, wedding, as `vesillja` (gladness, fun, rejoicing, etc.). This closeness of the meanings of the Komos and the wedding can be justified by the fact that the Komos was essentially the wedding of the deity and the goddess of fertility. Just as the wedding did not boil down to fun alone, for in this rite the mourning of the bride took place, so the Komos did not boil down to just a fun song. It included moments of crying and sadness, as well as aggressive actions in their contamination with the information code (invectives, scolding of getters). Geter (as a substitute for the fertility goddess) was the ultimate goal of the procession, ending with a symbolic copulation with her of the leader of the procession (who played the role of the fertility deity). This sexual intercourse occurred simultaneously with the sunrise. The rising sun conquered the darkness of the night, what has meant that life conquered death, which was confirmed by the «productive act» (O. Frejdenberg) on the threshold of the beloved's house. The main reason for the cheerful nature of the Komos was the triumph of life. Obviously, the comedy has absorbed all these phenomena and therefore its usual understanding only as a procession of joyful revellers with a fun song is not enough. It is proposed to derive `comedy` from the whole spectrum of the meanings of a Komos, first of all, from the triumph of life, the continuation of which is guaranteed by a rich harvest and gifts of orchards and vineyards (that is, not as a com-odia, but as a comos-odia), as spee. So, κῶμος also means feast, game, booze (in English there is a similar word, spree, which means fun, booze, binge, game, pranks, feasting, etc.) accompanied by merry revelry and drunken orgies (that is, not as a «funny song», comedy-odia, but as a comos-odia, a song of the «wedding»). The food origins of comedy also are seen in the names of the varieties of this type of drama. 'Satire' – comes from «satura», a dish full of seeds and fruits like panspermia and pankarpia, 'Farce' comes from the Greek lentil soup `fake(s)` (φακές), and then from 'farsch' «minced meat» (as filling of pie, sausage gut, dumplings). The Roman analogue of `φακές` – `faba` gave the name to the mimic genre, faba-mim (theatre of satirical improvisation). In addition, among many nations of the world, a clowns in comedy performances have a food names (Sausage, Herring, Soup, Pasta-Macaroni, Pudding, Parsley, Peas etc.). Thus, the tragedy got its name not from the «song of the goats», but from the «food song» (tragein-odia), and the comedy is not just a «funny song», but the song of the Komos such a complex rite with its grandiose eating and drinking, komos-odia.

***Keywords**: tragedy, comedy, the origin of a drama and comedy theatre, semiotics of culture, reconstructive semiosis, food sign, cultural universals, O. Frejdenberg*

References

1. **Braginskaya N. V.** (1988) *Vvedenie k state O. M. Frejdenberg «Ejrena» Aristofana* [*Introduction to the O. M. Frejdenberg`s article «Airen» by Aristophanes*] // **Arhaicheskij** ritual v folklornyh i ranneliteraturnyh pamyatnikah – *Nauka*, Moskva, 332 p. – pp. 221-223.
2. **Braginskaya N. V.** (1988) *Tragediya i ritual u Vyacheslava Ivanova* [*Tragedy and ritual in the works of Vyacheslav Ivanov*] // **Arhaicheskij** ritual v folklornyh i ranneliteraturnyh pamyatnikah – Nauka: Moskva, 332 p. – pp. 294-329.
3. **Kyrylyuk O. S.** (2003) *«Dijsnist`» obryadu ta «tekst» kazky`: prory`v parady`gmy` (V.Ya. Propp ta O.M. Frejdenberg)* [*The «reality» of the rite and the «text» of the tale: a breakthrough of the paradigm (V.Ya. Propp and O.M. Frejdenberg*] // ***Filosofs`ko-antropologichni*** *studiyi*' – *Sty`los*, Kyïv – 416 p.; 4 p. foto – pp. 335-338 (see this book, article V.1).
4. **Kyrylyuk O. S.** (2004) *Nezvy`chni znachennya zvy`chny`x rechej («Metafory` pervisnoyi svidomosti» Ol`gy` Frejdenberg ta universaliyi kul`tury`*) [*Unusual meanings of ordinary things («Metaphors of primitive consciousness» by Ol`ga Frejdenberg and the universals of culture*] //**Filosofs`ki** poshuky` – Vy`p. 17-18 – *IFLIS-LFS «Cogito»*: L`viv-Odesa – pp. 172-182 (see this book, article IX.1).
5. **Mudragej N. S.** (2008) *Antichnyj mif i ego rol v vozniknovenii filosofii (izuchaya nasledie Olgi Mihajlovny Frejdenberg*, [*Antique myth and its role in the emergence of philosophy (Study of the scientific heritage of Olga Mikhailovna Frejdenberg*) // ***Filosofskie*** *nauki*, M. – № 11 – pp. 107-120.
6. ***Tragediya*** (2020) // ***Vikipediya***. https://uk.wikipedia.org/wiki/tragediya
7. **Frejdenberg O. M.** (1926) *Ideya parodii: (nabrosok k rabote)* [*The idea of a parody: (preliminary notes on the development of the topic)*] // **Sbornik** statej v chest S. A. Zhebeleva – Leningrad – pp. 378–396. Elektronnyj arhiv O. M. Frejdenber.
http://freidenberg.ru/Docs/Nauchnyetrudy/Stat'i/ Idejaparodii?skip=16&view=#start
8**. Frejdenberg O. M.** (1998) *Mif i literatura drevnosti* [*The myth and literature of antiquity*]. 2-e izd., – *Izd. firma «Vost. lit.» RAN*, M. – 800 p.
9. **Frejdenberg, O. M.** (1997) *Poetika syuzheta i zhanra* [*Poetics of plot and genre*] – *Izd. «Labirint»,* M. – 448 p.
10. **Frejdenberg O. M.** (1988) *Sistema literaturnogo syuzheta* [*System of literary plot*] // **Montazh** (Literatura, Iskusstvo, Teatr, Kino) – M. – pp. 216-236.
11. **Frejdenberg O. M.** (1990) *Utopiya. (Glava iz neopublikovannoj monografii «Semantika kompozicii „Trudov i dnej" Gezioda»)* [*Utopia. (The chapter from the unpublished monograph «Semantics of the composition of Works and Days of Hesiod»*] // ***Voprosy*** *filosofii* – M. – № 5 – pp. 148-167.
12. ***Comic*** (2020) // **WorldSence**.eu.Dictionary. https://www.wordsense.eu/κῶμος /#Ancient%20Greek
13**.** ***Comoedia*, *κωμῳδία*** (1885) // **Friedrich Lübkers** Reallexikon des Klassischen Altertums (Classic Reprint) – p. 315-318 – https://ru.wikisource.org/wiki/РСКД/Comoedia#cite_ref-1
14. ***Κῶμ'*** (2020) // Greek morphological index (Ελληνική μορφολογικούς δείκτες). https://morphological_el.enacademic.com/215515/κῶμ%27
15. ***Κῶμος*** (2020) // ***Greek-English*** *etymological dictionary (Ελληνικά-Αγγλικά ετυμολογική λεξικό)*. https://etymology_el_en.enacademic.com/4124/κῶμος

ТРАГЕЙН-ОДИЯ И КОМОС-ОДИЯ КАК «ПЕСНИ ЕДЫ И ПЯНСТВА» В РЕКОНСТРУКТИВНОМ СЕМИОЗИСЕ ОЛЬГИ ФРЕЙДЕНБЕРГ

<Концепция метафор первобытного сознания О. Фрейденберг позволяет восстановить уже утраченные смыслы вещей, явлений, процессов культуры. Частичная экспликация восстановленных смыслов как реконсруктивный семиозис, осуществленный ею, вынесено в примечания в виде вопросов к зачету с ответами на них по курсу культурологии и спецкурса «Универсалии культуры», которые автор длительное время читал в вузах. Применение этой концепции к поиску аутентичных источников трагедии и комедии позволило также пересмотреть устаревшие взгляды на происхождение этих видов драмы, которые вследствие конфликта устоявшихся взглядов на эту проблему и реальных фактов заводили ученых в тупик, Так, первые изображения козлоподобных сатиров появились уже тогда, когда трагедия находилась в своем расцвете (V ст. до н. э.), хотя считалось, что именно разыгрывание позже театрализованных ритуалов с участием актеров, изображавших этих сатиров в виде козлов и послужило началом возникновения трагедии как жанра. В статье на основании работ Фрейденберг показано, что доминирующим моментом генезиса трагедии были обряды плодородия (алиментарность как «метафора еды»), и поэтому она берет свое начало не от

*«песни козлов» (трагос-одия), а с «одии», посвященной еде. Трагейн – это и ‘кушать', и 'грызть', и 'омофагия' как сыроядение (трагема); трогалии – это продукты, которых ели, а позже десерт как часть обеда; трагематы – стручковые плоды и каши из них; тр**ю**ге – плоды «золотой осени», тр**ю**гос – 'вино', а трагос – не только 'козел', но и 'зерно, полба' и т.д. Аналогично, истоки комедии нельзя сводить к одной только «веселой песне» к**о**моса, разгульной прецессии (как толковался смысл слова ком-одия), как нельзя одним из свойств объекта подменять сам объект. Сущность комоса – это разгульная ритуальная «свадьба». Веселая песня и веселая процессия являются только лишь конкретным проявлением этой сущности. И при поиске сущности комоса важно не то, что комасты пели веселую песню, а то, почему они ее пели. К**о**мос является сложным ритуальным комплексом, восходящим к тем же кодифицированным «метафорой еды» обрядам плодородия с их пьянством и обжорством. Внутренняя форма слова ‘комос’ стоит близко к тем смыслам, которые несет в себе украинское слово «весілля» (свадьба). Как и свадьба не сводилась к одному только веселью, ибо в этом обряде имело место оплакивание невесты, так и комос не сводился к одной только веселой песне, он включал в себя моменты плача и печали, а также агрессивные действия в их контаминации с информационным кодом (инвективы, поругание гетеры). Гетера также была конечной целью шествия, заканчивавшегося знаковым совокуплением с ней на рассвете корифея (предводителя) процессии (когда восходящее солнце побеждало тьму ночи, это предметно демонстрировало и то, что жизнь побеждает смерть, подтверждением чего был «продуктивный акт» (Фрейденберг) на пороге дома возлюбленной. Очевидно, что комедия вобрала в себя все эти явления и поэтому обычного ее понимания только как шествия радостных гуляк с веселой песней недостаточно. `Комедию` предлагается выводить из всего спектра значений к**о**моса, прежде всего – из его сопровождаемых радостной песней пиршества и пьянства как выражения торжества сил жизни, продолжение которой гарантировано богатым урожаем и дарами садов и виноградников (то есть, как к**о**мос-одию). На первый взгляд, в термине ‘к**о**мос’ алиментарность в своем «чистом» виде не прослеживается, на самом деле он также несет себе алиментарные смыслы, но, в отличие от трагейна, в нем фигурирует не еда, а питье (вино), То есть, это слово имеет также значение пира, кутежи, попойки (в английском есть подобное слово, spree, которое означает веселье, пьянство, загул, кутежи, шалости, пиршество и т.д.).Определяющая роль еды в становлении и развитии этого вида драмы видна уже из того, что различные блюда дали начало ее разновидностям ('сатира' – от «сатуры»', блюда, полного семян и плодов как панспермия и панкарпия, ‘фарс' – вначале от греческой похлебки из чечевицы «факе», а потом – от «фарша», римский аналог «факе» – «фаба» стоит у истоков мимического жанра, фаба-мима, театра сатирической импровизации), а комедийные персонажи у многих народов имели «пищевые» имена (Колбаса, Селедка, Юшка, Макароны, Пудинг, Мука, Петрушка, Шут Гороховый). Таким образом, трагедия получила свое название не от «песни козлов» а от «песни еды» (трагейн-одия), а комедии – не от «веселой песни», а от «песни комоса» (комос-одия), главный смысл которого сводится не к песне и не к процессии, а к той радостной культивации сексуальности в виде «свадьбы», сопровождаемой ничем не сдерживаемым пьянством и гротескным обжорством, которые составляли суть и содержание данного явления. В конце концов, в нем культивировалась радость победы над смертью и веселье от утверждения жизни через изобилие вина, еды и ее реальное продолжение в детях.>*

***Ключевые слова**: трагедия, комедия, происхождения театрального искусства, семиотика культуры, реконструктивный семиозис, знак-еда, универсалии культуры.*

ВОЛОШИНОЗНАВСТВО

МАКСИМИЛИАН ВОЛОШИН И ДУХ ТРАГЕДИИ: ЖИЗНЕННОЕ КРЕДО

УДК 140.8; 171; 93/94
***Доповідь*: Республіканська наукова конференція «Культура Криму на рубежі століть (XIX-XX ст. ст.)» – (Сімферополь, 27 квітня 1993 р.)**
***Публікація*: Культура Крыма на рубеже веков (XIX-XX вв.) – Мат. респ. научной конф. Симферополь, 27-29 апреля 1993 г. – Ред. колл. М. С. Колесов [и др.] – Упр. культуры Сов. мин. Крыма; Симф. гос. ун-тет им. М. В. Фрунзе – Симферополь, 1993 – 84 с. – сс. 73-75.**

М. Волошин в условиях гражданской войны в России не примыкал ни к одной из борющихся сторон, помогая как красным, так и белым. Такая позиция поэта определена не беспринципностью, а гуманизмом его мировоззрения, который основывался на особом видении сущности человека в его родовом единстве в общекосмическом масштабе, что было его жизненным кредо.
Ключевые слова: *М. Кириєнко-Волошин, мировоззрение, сущность человека, гражданская война.*

Культурно-мировоззренческое наследие М. Волошина требует своего тщательного исследования с позиций, коррелирующих его с общим умонастроением эпохи в контексте современности. Актуальность многих культурологических исканий определяется органической связью его творчества с фундаментальными жизненными ориентирами. К сожалению, многие важные идеи, высказанные им, остались лишь в виде эскизов, набросков, но их содержание обладает, несмотря на фрагментарность, мощным культурным потенциалом.

Глобальная переориентация мировой философской мысли, связанная с преодолением картезианского раскола мира на субъектно-объектную оппозицию, имеет, безусловно, более широкое культурно-мировоззренческое основание. Философия М. Хайдеггера, занявшись поиском «просвета» бытия и «вживания» человека в мир посредством угасания субъекта в объекте посредством слияния первого со вторым, в своеобразно выраженной языковой форме отразила общую мировоззренческую тенденцию, проявившуюся на рубеже веков, которая отрицала антитезирование и борьбу обособившихся друг от друга сторон действительности как универсальную черту бытия. Разрешение противоречия посредством их схождения в «основание» поставило вопрос о самом основании и отношении к нему субъекта. Бытие лишь как бы «отпускает» самого себя от себя и возвращается к себе в акте «несокрытости».

Глубинные истоки антитетического подхода к миру лежат в восприятии мира зародившимся и осознавшим свою самостоятельность античного мышления, трагедийная сущность которого проявилась в словах Гераклита: «Война – отец всего». Бытие в самом своем основании антитетично, саморазорвано. Оно бесконечно порождает из себя взаимоисключающие силовые поля, с которыми вынужден считаться человек при принятии решений. Равнозначное в своей отрицательности, любое решение, принимаемое человеком и ведущее к негативному результату, оказывается неприемлемым. Возникает то явление, которое в греческой трагедии обозначалось понятием «амехании»: невозможность действовать, когда действовать необходимо.

На первый взгляд, именно бездействие, «амехания» являются определяющими чертами поведения М. Волошина в условиях жестокой междоусобной войны. Он не примыкал ни к одному из борющихся политических течений, не связывал себя какими-либо идеологическими догмами или обязательствами. Но уместно будет вспомнить также и те факты (спасение генерала Маркса, О. Мандельштама, красных офицеров), которые свидетельствуют о его, Волошина, активной роли в судьбах этих людей. Такое поведение «на два фронта», «и нашим, и вашим» традиционно осуждается в той системе морали, которая оперирует исключительно антитетическими основаниями. Однако трагическая решимость видна здесь в попытках низвести борющиеся стороны к некоему единому основанию, гуманистическая подоплека которого вряд ли подлежит сомнению.

Причиной такого поведения М. Волошина можно считать:

– общегуманистическую направленность его мировоззрения, связанную с осознанием надклассовой, наднациональной сущностью человека;

– особый волошинский масштаб видения эпифеноменов человеческого бытия в рамках общекосмического, тотального единства сущего;

– реализацию общефилософской позиции по преодолению субъектно-объектной оппозиции и «вживания» в мир посредством отождествления с ним;

– перенос общефилософской позиции на специфические человеческие сферы при учете родового единства всего человечества;

– понимание антитезирующих, борющихся сторон действительности как вторичных и неистинных проявлений глубинного мирового основания;

– особое понимание хронологии, обращенной обеими векторами времени в такую бесконечность, по сравнению с которое любой значимый в данное мгновение факт становится до удивления ничтожным;

Таким образом, из общей мировоззренческой установки М. Волошина вытекает:

– выраженное в поэтической форме единство тотально-космической целостности есть отвечающее духу эпохи переосмысление фундаментальных философских концепций, основанных на антитезах бытия;

– мировоззренческая установка поэта выступает не как приспособительная форма поведения, а как выверенная сознательная позиция;

– в условиях обострения социальных противоречий этот подход становится особенно актуальным.

МАКСИМІЛІАН ВОЛОШИН І ДУХ ТРАГЕДІЇ: ЖИТТЄВЕ КРЕДО

М. Волошин в умовах громадянської війни в Росії не ставав на бік жодної з ворожих сторін, допомагаючи представникам обох з них. Така позиція поета визначена не безпринципністю, а гуманізмом його світогляду, який ґрунтувався на особливому філософсько-антропологічному баченні сутності людини в її родовій єдності у загально-космічному масштабі, і це було його життєвим кредо.
Ключові слова: *М. Кириенко-Волошин, світогляд, сутність людини, громадянська війна в Росії 1917-1922 рр.*

MAXIMILIAN VOLOSHYN AND THE SPIRIT OF TRAGEDY: HIS LIFE CREDO

In the conditions of the civil war in Russia, Voloshyn did not adhere to any of the fighting parties. Such poet`s position is determined not by his conformism, but by the humanism of his worldview and his life credo, which were based on a special philosophical-anthropological vision of the essence of humans in their ancestral unity on a universal cosmic scale and in general cosmic context,
Keywords: *M. Kyryenko-Voloshy'n, world view, human essence, civil war in Russia in 1917-1922.*

МОВА ПОЕЗІЇ ТА ТЕКСТ БУТТЯ
(М. ГАЙДЕГГЕР ТА КИРИЄНКО-ВОЛОШИН)

УДК 101:82-1/29; 111.1/8
***Доповідь*: М. Гайдеггер та М. Волошин: сутність поезії. Конференції «Поезія та філософія» – Центр Гуманітарної Освіти НАН України, Одеський національній університет імені І. І. Мечникова – Філософський факультет – (Одеса, 4 квітня 2004 р.)**
***Публікація*: Δόξα/Докса: зб. наукових праць з філософії та філології – Вип. 6 – Мова, текст, культура – ОНУ ім. І. І. Мечникова. Одеська гуманітарна традиція – Одеса, 2004 – сс. 253-259.**
***Розширений варіант*: Мартін Гайдеґґер та Максиміліан Волошин. Оргія та жертва. Дві статті на задану тему (Мартін Гайдеґґер та Максиміліан Волошин. Сутність поезії та мова буття // Оргія та жертва. Посмішка недостатності та відраза відстороненості, або чому Христос ніколи не сміявся. (Деконструкція метатексту Гегель – Кожев – Батай). За матеріалами доповідей на наукових конференціях – Одеса: Автограф / ЦГО НАН України, 2005 – 72 с.**
http://www.myslenedrevo.com.ua/studies/kyryljuk/sutnist.html
***Паралельна публікація* (затримка видання на шість років після подання до редакції): Максиміліан Волошин та Мартин Хайдеггер // Поэзия в философии – философия в поэзии [сб. науч. трудов: статьи]; (К 170-летнему юбилею полного издания романа в стихах А. С. Пушкина «Евгений Онегин») ; Украинский журнал русской философии: Вестн. Общ-ва русск. философии при Украинском Филос. Фонде – Вып. 4 ; ред кол.: Геннадий Аляев (отв. ред), Игорь Бычко, Марат Верников и др.; – Общ-во Русск. Философии; Одесск. нац. ун-т им. И. И. Мечникова; Музей А. С. Пушкина в Одессе и др. – Киев: Русь, 2010 – 492 с. – сс. 421-445.**

У статті робиться спроба відповісти на питання про співвідношення Буття і мови поезії у філософській рефлексії М. Гайдеґґера та у поетичних прозріннях М. Волошина, аналіз віршів якого показав, що у нього, як і у М. Гайдеґґера, на це питання є принаймні три відповіді. Перша з них говорить про суб'єкт-об'єктне відношення (чуттєве і раціональне пізнання), коли поезія відображає буття одиничних речей у чуттєвих образах і поняттєвих картинах. Мова поезії тут виступає простим відображенням чуттєво даних «мутящих сознание» речей. Друге співвідношення відбувається на об'єктному рівні. Тут суб'єктивна свідомість елімінується, буття користується поетичним словом як своїм продовженням. Мова поезії постає як щось незалежне від поета, який створює свої твори начебто не беручи у цьому ніякої участі, коли через нього мимо його волі промовляє саме буття. На третьому рівні суб'єктивність набуває буттєво-онтологічного статусу, тобто, вона стає тотожною об'єктному Буттю, яке починає даватися нам феноменологічним чином через самоочевидності розширеної, трансперсональної свідомості. При цьому елімінується вже об'єктність на користь суб'єктності. Буття трансформується на розлиту в Універсумі свідомість поета, коли його поетична мова робить його самого тотожним Буттю у цілому і всім окремим речам, виникнення яких та подальше буттіювання можливе тільки при їхній фіксації та утриманні поетичним словом. У даному випадку як між самими речами, так і між поетом та Буттям встановлюється міжсуб'єктний діалог.
***Ключові слова:** поезія та філософія, Буття, Ніщо, Одне (Єдине), трансперсональна свідомість, М. Кириєнко-Волошин, М. Гайдеґґер.*

Добре відомо, що М. Гайдеггер визначає мову як дім буття, котре промовляє нам через поетів [4, с. 192]. Сама ж поезія розуміється ним як становлення буття за допомогою слова. Проте проблема однією цією дефініцією, ясна річ, не вичерпується. Зокрема, цілком у дусі невгамовного шукача М. Гайдеггера можна окреслити додаткову низку нових запитань. Як, власно, відбувається становлення буття у поезії? Що саме мається на увазі, коли говориться про «слово»? Як співвідносяться між собою слово, мова та мовлення? У який спосіб і наскільки далеко можна поширити отримані на підставі цілком конкретного матеріалу теоретичні висновки стосовно сутності поезії? Чи сповна використав М. Гайдеггер потенціал всіх своїх фундаментальних концептуальних засад [2; 5; 6], наприклад, свою відому тезу щодо суб’єкт-об’єктного розколу європейської свідомості та відповідний заклик повернутись на позиції

досократиків? Як в цьому контексті можна розуміти поезію у світлі речення речей (вещания вещей), «витягування» істини на поверхню та розцінювання її як «неприхованого» (алетейї)? Не менш важливо з'ясувати, чи дійсно поезія є становленням буття за допомогою слів, чи, можливо, поетична мова може бути і невербальною або, принаймні, можливо, поет має до цієї невербальної мови безпосереднє відношення, але як тоді відбувається це становлення буття через мову? Далі, чи може поет розуміти особливу «мову буття», якщо така йому притаманна, або ж саме буття німотствує? Крім цього, чи усвідомлює поет відмінність буття від сущого та чи учуває він загрозу, що становить останнє для буття? Нарешті, якими особливими кебетами мають бути наділені поети для того, щоб саме через них та їхнє слово відбувалось становлення буття?

Питань явно забагато, і тому обмежусь одним – як співвідносяться мова поезії та буття (у всіх його відомих філософії значеннях), яке у даному випадку розуміється як текст, тобто, як сукупність явних або утаємничених смислів, і як через мову поезії можливе їхнє розкриття? З'ясування цього становитиме *мету* статті. Відповідь на <ці питання> пошукаємо у творчості М. Кириєнка-Волошина, який у своїх творах звертався до проблеми визначення сутності поетичної мови та її відношення до природи не в теоретично-концептуальному, як у М. Гайдеггера, а у безпосередньо творчо-поетичному аспекті, втіливши у своїх творах принаймні три варіанти відповіді на вказаний запит. Експлікація вказаних варіантів буде *завданням* даної роботи.

Перший з них ґрунтується на принципах *суб'єкт-об'єктної* опозиції, де суб'єкт пізнання постає як наділена здібністю до чуттєвого сприйняття тілесна істота серед інших природних тілесностей, певна відділена від буття *tabula rasa*, на незайманій чистоті якої у процесі відображення карбуються епіфеномени буття. На цьому рівні опису буття мовою поезії вони відтворюється виключно у сенсорних термінах. М. Кириєнко-Волошин прямо ставить перед собою задачу: «Все формы, все цвета вобрать в себя глазами». Але це – у деякому смислі наївне, дитяче знання, хоча поет таким його і визнає:

Пройдемте по миру, как дети
Полюбим шуршанье осок
И терпкость прошедших столетий
И едкого знания сок» [1, с. 85].

Тобто, їдкий сік знання він відчуває майже на смак, він терпкий, в'їдливий та дошкульний. Такий рівень буття – це світ речей, що облудно витріщаються примарею своєї чуттєво даної ефемерної оболонки, за якою не простежується ніяких глибинних шарів прихованих смислів. Епіфеномени буття, його смисли та знаки тут демонстративні та «самоочевидні», вони настирливо самі себе маніфестують, тоді як суб'єктивний дух себе ще зовсім не усвідомлює, перебуваючи у стані суто чуттєвого «схоплення смислів» «тексту» буття.

Слід зауважити, що значна кількість поетів вбачає своє завдання саме у такому відтворенні мерехтливого світу чуттєвостей з метою їхньої майстерної фіксації та консервування у людському слові, вважаючи своїм досягненням вдалі порівняння, що полягають у парадоксальному перенесенні чуттєвих рис одних речей на інші, від них далекі. Іноді, подолавши цю учнівську стадію поетичної творчості, вони з цього приводу самі з себе кепкують, як це робив маловідомий як поет Валентин Катаєв («пил на роялі як море»).

Наступний крок у поетичній рефлексії М. Кириєнка-Волошина полягає у подоланні суто чуттєвого рівня відтворення тексту буття і залучення до його

«прочитання» «раціонального», розумного начала, котре здатне, нарешті, «стати вище» світу чуттєво даних сущих речей. Тепер речі виражають вже не поверхневу оболонку сущого, а суттєве, приховане та утаємничене, до якого ще слід дістатись за допомогою поетичного прозріння.

Першим кроком до цього «прочитання» зашифрованих послань є розуміння існування речей (буття в одному із значень) як раціонального тексту. Хоча *суб'єкт-об'єктна* опозиція тут ще зберігається, буття постає розпорошено диференційованим, а суб'єктивний дух ще себе не помічає, текст буття для свого дешифрування вже вимагає наявності надчуттєвого сприйняття.

Розуміння того, що світ – це книга, котру слід прочитати, щедро розкидано по віршах М. Кириєнка-Волошина. Ось деякі взірці такої здібності поета до «читання» зазвичай згорнутих «сувоїв» сущого та позасущого: «По свиткам троп, по росстаням дорог…» [1, с. 56]; «Море глухо шумит, развивая древние свитки» [1, с. 20]; «Был в свитках туч на небе явлен вновь / Грозящий стих закатного Корана...» [1, с. 26]; «Письмена дорог, начертанных в пустыне»... [1, с. 30]. Інакше кажучи, *світ* для поета – це *явища* та *речі-знаки*, кожна з яких виносить на поверхню відомості, що стають знаними лише «письменним».

Здавалося, щоб бути здатним прочитати ці книги-згортки, треба володіти не тільки здатністю їх «розгортати», а й особливим даром «проникнення» у світ потаємних знаків та символів. Проте поняття «проникнення» передбачає деяку відстороненість суб'єкта від об'єкта, яку першому необхідно подолати, «протискуючись» у буття, щоб стати «проникливим» чи, російською, «проникновенным». Але для Кириєнка-Волошина, як видно з його наступних поетичних міркувань, такої роздільності людини та буття немає. Поет є прямим спадкоємцем буття, він «виростає» з нього, через що його поетична мова є подовженням тих смислів, носіями яких є власно буття.

Це дає другий варіант співвідношення мови поезії та буття, який можна назвати «*об'єктним*», оскільки *суб'єкт* в ньому не просто вилучено, а органічно *розчинено у бутті*. Цей феномен «позасуб'єктності» поетичної творчості добре відчував Осипа Мандельштам: «И снова скальд чужую песню сложит / И как свою ее произнесет» [3, с. 69]. Близькими до цих уявлень були й образи М. Кириєнко-Волошина, в яких начебто наочно втілились зауваження М. Гайдеггера, що зосередження людини в поезії на самих началах свого буття є за своєю сутністю становленням як укорінення в Землю.

Як прояв такої «укоріненості» людини в природі своє власне втілення, і душі, і тіла, Кириєнко-Волошин побачив у скелях Карадагу:

И на скале, замкнувшей зыбь залива
Судьбой и ветрами изваян профиль мой» [1, с. 15].

Подібне занурення у сутність природи дозволяє стати більш наближеним до її автентичних смислів. Для цього, окрім укоріненості, поету необхідне знання про безпосередню причетність як до окремих речей, так і до буття в цілому, впритул до усвідомлення тотожності з ним. Природа-земля – це мати, і поет бачить

Земли отверженной – застывшие усилья.
Уста Праматери, которым слова нет!» [1, с. 19].

Проте сутність буття звичною людською мовою не тільки невимовна, буття без поета як свого «глашатая» саме нічого сказати не може, воно німе та сліпе. Але німим та незрячим є не тільки буття (праматір-природа), безмовним та невидющим відчуває себе й укорінений в ній поет:

Я сам – уста твои, безгласные, как камень!
Я тоже изнемог в оковах немоты
Я свет потухших звезд, я слов застывших пламень
Незрячий и немой, бескрылый, как и ты [1, с. 19].

Показовою паралеллю цього є хльостка, як викрик, строфа О. Мандельштама: «Мне хочется онеметь!»... [3, с. 32]. Проте це знакове мовчання всезнання («В нас молчат всезнающие воды, / Видит сны незрячая земля...» [1, с. 19]), через що це – інформаційно наповнене мовчання, в якому поет отримує повідомлення, але не через вербальну, зовнішню форму власне слова, а радше через багатозначний «логос», котрий не обов'язково має бути отриманим через почуття та відлитися також у чуттєво даний звук мовлення. Сенсорний рівень сприйняття суб'єктом буття тут цілком подолано. Таким чином, однією з передумов втілення поетом у своїй творчості сутності буття є не поверхневе, а справжнє та глибинне відчуття належності до Буття.

З іншого боку, через світ скінчених речей тільки й можна дістатись до притаєного, прихованого буття, яке відкривається через тривкість речей. М. Гайдеггер вказує, що істотне слово щоразу вказує на Одне й Те ж Саме, тобто, на «Одне», на те, що рухає сущим та нероздільно у ньому панує, саме залишаючись нерухомим. За М. Гайдеггером, добре обізнаного з тисячолітньою філософською традицією цього τό Έν («to Hen», «the One», «das Eins», «l'Uno» тощо), «Одне» – це буття, яке повинно відкритися, щоб виникло суще, котре може проявлятись лише через дещо триваюче та наявне, тоді як тривкість і наявність уможливлюються лише тоді, коли відкривається час.

Спосіб, продовжує він, яким ми є, пов'язаний з тим моментом, коли постав час і відколи він був затриманий. Водночас уведення людини у час космічного, вселенського ґатунку вимагає принципово інших масштабів не тільки його вимірювання, але й його сприйняття. Для поета, що дістався «Одного», простору та часу не існує, але поетичним проникливим словом буття можна вивести на рівень «тут-тепер», яке через це стає «наявним буттям». Ось саме тоді

Весь трепет жизни всех веков и рас
Живет в тебе. Всегда. Теперь. Сейчас [1, с. 201].

У свою чергу, це потребує особливого складу мислення, якщо не сказати, особливого мислення взагалі, яке задає принципово відмінні від звичайних виміри буття людини в світі. Вкрай показовим в цьому аспекті є таке висловлювання М. Кириєнко-Волошина:

Что одни зовут звериным,
Что одни зовут людским
Мне, который был единым,
Стать отдельным и мужским! [1, с. 81].

Метр був знайомий із гностичними вченнями, але вираження прагнення причетності до «Одного» тут занадто афективне для простого механічного відтворення одного з варіантів доктрини збігу та злиття з «Одним». У всякому разі, емоційному переживанню поетом його розпорошення з «Єдиного» доволі точно відповідає лементування Августина Блаженного, що звертався до Бога з такими словами: «Віднови мене у цілісності цього розсіяння, у якому я перебуваю, відвернувшись від твоєї єдності, спустошений множиною» (Сповідь, II, 2).

Прецінь, можна твердити, що втілення у творчості поета всіх тих рис, що їх вимагає справжня поезія як спосіб, яким людина отримує свою основу, передбачає

принаймні дорефлексивне, але щире самоусвідомлення поетом себе як подовження буття, звідки йде здібність поета до «читання» «книги» сущого та позасущого, наявність особливого типу свідомості, що обумовлює не ілюзорну, а справжню причетність поета до «Одного» як всесвітньої підстави мінливого мерехкотіння сущих речей та явищ, специфічну масштабність мислення та, нарешті, здатність поета вміти затримати у сущому те, що триває, вміти піднести міру над немірним, щоб його, за словами Гайдеггера, не відніс рвучкий потік часу.

І цей момент рефлексії над тим, чим, власно кажучи, є свідомість поета, ми теж зустрічаємо у М. Кириєнка-Волошина. Це – третій варіант співвідношення мови поезії та буття, котрий можна назвати «суб'єктним», де «за дужки» винесено об'єкт, а текст (смисли та знаки) буття розкривають себе не через мінливе суще, а виключно в межах тотальної (трансперсональної) свідомості, якою мислить поет. Він зізнається, що

Из недра сознанья, со дна лабиринта
Теснятся виденья толпой оробелой… [1, с. 83].

«Надра» свідомості – це ті її глибинні шари, у яких відбувається весь таємничий процес спонтанного та невимушеного відтворення самодостатніх смислів власно буття, до якого індивідуальна суб'єктивність вже не має ніякої причетності. Як і Ф. Бекон, образно оцінюючи сутність раціоналізму на противагу емпіризму, М. Кириєнко-Волошин описує цей процес в **о**бразі павука, який сам із себе пряде тканину знання: «Где ткало в дымных снах сознание-паук / Живые ткани тел, но тело было – звук» [1, с. 104]. У нас самих зосереджено «мысль Земли!» [1, с. 87].

Повертаючись до сказаного вище, зауважу, що с**а**ме через звук, «логос» буття стає предметним, таким, на якого можна опертися у безодні. Інакше, без становлення буття словом, твердить М. Гайдеггер, людина у цьому безмір'ї ніякої підпори не винайде. Закріплення визначеності сущого здійснюється через слово, яким фіксується, затримується, як говорить М. Гайдеггер, час, чому певною мірою відповідає виклик поета: «Как закрепить умолкнувшую речь?» [1, с. 146].

Опрокинута бездна
На водах и во мне… [1, с. 96]

– заявляє надалі М. Кириєнко-Волошин. Свідомість стає яснішою з цього прозріння буття, але мутніє від відображення сущих речей:

И этот тусклый зной, и горы в дымке мутной,
И запах душных трав, и камней отблеск ртутный,
И злобный крик цикад, и клекот хищных птиц –
Мутят сознание [1, с. 23].

Надчуттєве знання поет репрезентує як парадокс всеосяжного світла, який має аналоги у різного роду варіантах підходу до пізнання Бога – його бачать, як Сонце, фактично будучи осліплені його блискучим сяйвом. Чуттєве сприйняття тут дає протилежний звичайному результат – виникнення зорового образу не відбувається. Він пише: «И мы, как боги, мы, как дети... / Должны ослепнуть в ярком свете…» [1, с. 98].

Через те

Тому, кто зряч, но светом дня ослеп –
Смысл голосов, звук слов, событий звенья
... Раскрыт во тьме. Податель света – Феб
Дает слепцам глубинные прозренья [1, с. 60].

Саме тоді, коли «опрокинута бездна», зупиняється час, і відповідно до цього М. Кириєнко-Волошин твердить:

Но время, наконец, застынет надо мной [1, с. 96].

Такий стан свідомості, котра вже не тільки себе чітко усвідомлює, але й фактично замикається сама на собі, коли особистісне «Я» розширюється до «Я» надіндивідуального, дозволяє говорити про неї як про трансперсональну свідомість. Такого стану звичайна людська свідомість може досягти за допомогою наркотичних речовин. Близькість цих припущень до розуміння такого стану у поетично-творчої свідомості самим поетом видна з його неодноразових вказівок на те, що надприродні закони та міри «Бродя в вине», «дремлют в черном маке» [1, с. 67].

Розуміння того, що для збагнення глибин буття необхідно вийти на незвичайний рівень свідомості, доповнюється думкою про гармонійність та співзвучність порядку всесвіту та поетичної свідомості, які реалізовуються тоді, коли поет свідчить: «Я в соке конопли. Я в зернах мака»... [1, с. 146]. Втім, інколи, як це відчував О. Мандельштам, ніяких «психотропних» стимуляторів для такого ясновидіння не треба:

Я не слыхал рассказов Оссиана
Не пробовал старинного вина
Зачем же мне мерещится поляна
Шотландии кровавая луна? [3, с. 69].

Завдяки незвичайним трансформованим станам свідомості можливі буквальні перенесення спостерігачів у просторі за мільйони кілометрів, що певним чином засвідчує й М. Кириєнко-Волошин, говорячи про Місяць: «Я был на дне базальтовых теснин» [1, с. 70]. Така свідомість здатна мандрувати і у часі. Наступні рядки свідчать або про своєрідну «історичну пам'ять», або про реальні мандри поета у давно минуле, коли «…У брега вод / Ласкались к нам ихтиозавры [1, с. 87].

Подібне «еволюційне» та «спадкоємне» укорінення людини у природу, котре ще нещодавно сприяло тому, що поетові відкривались притемнені смисли буття, на рівні тотальної свідомості, яка стає причетною до буття як буття ідей, буття, котре розуміється вже як нескінченний інтелект божества, стає тепер для мови поезії на її шляху до відтворення смислів буття завадою.

Ті речі, укорінення в яких так правдиво переживалось поетом, тепер викликають у нього відверту відразу і постають як осоружні, бридкі та огидні. З точки зору свідомості, що піднялася на рівень споглядання чистого світу ідей, залежність людини від природних речових закономірностей постає як дещо таке, що принижує вільний людський дух.

Природні тіла, такі, як, скажімо, Місяць, часом визначають не тільки біоритми, але й наші почуття, бажання та пристрасті. Нічна супутниця Землі – це

Цветок цветов! Небесный образ Йони!
Твоим рожденьем женщины больны…
С невинности снимаешь воск печатей
Внушаешь дрожь лобзаний и объятий
Томишь тела сознаньем красоты…
Вздуваешь воды, чрева матерей
И пояса развязываешь платий
Ты... дух отдала во власть
Безумью плоти [1, с. 67].

Речі для поета одночасно «солодкі» та «безвідрадні», і визначено це подвійністю самої людини, що, зрештою, визначає її подвійне ставлення до власної тілесності (порівн.: «Дано мне тело – что мне делать с ним...» [3, с. 12]). Належачи до світу речей, людина сама певною мірою є річчю, хоча співвіднесення тіла людини та природних начал М. Кириєнко-Волошин розуміє у першу чергу в дусі вкоріненості та відповідності одне одному. Плотське, тілесне розцінюється ним у таких же негативних вимірах: «С какой тоской из влажной глубины» йде

Все смертное, усталое, больное
Ползучее, сочащееся в гное
Пахучее, как соки белены
Как опиум волнующее сны
Все женское, текучее, земное
*Все темное, все злое, все страстн**о**е*
Чему тела людей обречены [1, с. 68].

Водночас недовговічне тіло М. Кириєнко-Волошин називає «милим», якого він з часом «складе» із себе:

Милой плотью скованное время
Своды лба и звенья позвонков
Я сложу, как радостное бремя… [1, с. 109].

Консеквенцією такого неоднозначного статусу тілесності постає прийняття її як даності, котрою тільки й можливе наше існування: «И сердце мертвое, мне данное судьбой, / Из рук твоих смиренно принимаю…» [1, с. 97], як приймають «солодку неволю». В неволі сущого перебувають не тільки люди, але й природа:

О мать-невольница! ...
И горький дым костра, и горький дух полыни
И горечь волн – останутся во мне [1, с. 19].

У цій спільності поневолення суща людина та суща природа рухаються один до одного до підсумкового злиття у бутті:

Мир, увлекаемый плавным движеньем, ...
Станет зеркальным, живым отраженьем
Нашего вечного, слитного Я [1, с. 99].

Висновки зі сказаного можна зробити такі: відтворення буття через мову поезії у М. Кириєнка-Волошина репрезентовано на трьох рівнях: 1) суб'єкт-об'єктному (чуттєве та раціональне пізнання), 2) об'єктному (пізнання буття через укоріненість поета в сущому за умов елімінації суб'єктної свідомості) та 3) суб'єктному (пізнання буття на рівні трансперсональної свідомості за умов негації сущого та виходу на світове «Одне» як «чисте буття»).

Література

1. **Волошин М.** Коктебельские берега. Поэзия. Рисунки. Акварели. Статьи – Симферополь: Таврия, 1990 – 146 с.
2. **Гайдеггер М**. Гельдерлін і сутність поезії // **Філософська** і соціологічна думка – 1992 – № 12 – сс. 98–109.
3. **Мандельштам О**. Стихотворения. Избранная проза – Волгоград: Нижне-Волжс. кн. изд-во, 1991 – 453 с.
4. **Хайдеггер М**. Письмо о гуманизме // **Хайдеггер М**. Время и бытие. Статьи и выступления – М.: Республика, 1997 – сс. 192–220.
5. **Хайдеггер М**. Путь к языку // **Хайдеггер М**. Время и бытие… сс. 259–272.
6. **Хайдеггер М**. Слово // **Хайдеггер М**. Время и бытие... сс. 302–311.

THE LANGUAGE OF POETRY AND THE TEXT OF BEING (M. HEIDEGGER AND M. KYRIENKO-VOLOSHYN)

The article attempts to answer the question of the relationship between being and the language of poetry in the philosophical reflection of M. Heidegger and in the poetic insights of M. Voloshin. The analysis has shown that in both of these interpretations there are at least three answers to this question. The first one refers to the subject-object relation (sensual and rational cognition), when poetry reflects the existence of single things in sensual images and conceptual pictures. The language of poetry here is a simple reflection of sensually given things. The second relation occurs at the object level. Here, subjective consciousness is eliminated, Being uses the poetic word as own continuation. The language of poetry appears as something independent, when poet creates his works without taking part in their creation. At the third level, subjectivity acquires ontological status, that is, it becomes identical with object Being. Being here is revealed to us phenomenologically – through an expanded transpersonal consciousness. Being and poet's consciousness become identical. In this case, interpersonal dialogue is established between the things themselves and between the poet and Being.

Keywords: *Poetry and Philosophy, Being, Nothing, The One, transpersonal consciousness, M. Kyryenko-Volosh'yn, M. Heidegger.*

Reference

1. **Voloshy`n M**. (1990) *Voloshin M. Koktebel`skie berega. Poe`ziya. Risunki. Akvareli. Stat`i* [*Koktebel coast. Poetry. Drawings. Watercolors. Articles*] – *Tavriya,* Simferopol` – 146 p.
2. **Heidegger M.** (1992) *Gel`derlin i sutnist` poeziyi* [*Gelderlin and the Essence of Poetry*] // **Filosofs`ka** i sociologichna dumka – # 12.– pp. 98–109.
3. **Mandel`shtam O.** (1991) *Stikhotvoreniya. Izbrannaya proza* [*Poems. Selected Prose*] *Nizhne-Volzhskoe knizhnoe izd-vo*, Volgograd – 453 p.
4. **Heidegger M.** (1997) *Pis`mo o gumanizme* [*A Letter about Humanism*] // **Heidegger M.** Vremya i by`tie. Stat`i i vy`stupleniya – *Respublika*, M. – pp. 192–220.
5. **Heidegger M.** (1997) *Put` k yazyku* [*The Way to the Language*] // Vremya i by`tie… – pp. 259–272.
6. **Heidegger M.** (1997) *Slovo* [*A Word*] // Vremya i by`tie... – pp. 302–311.

ЯЗЫК ПОЭЗИИ И ТЕКСТ БЫТИЯ (М. ХАЙДЕГГЕР И М. КИРИЕНКО-ВОЛОШИН)

В статье делается попытка ответить на вопрос о соотношении бытия и языка поэзии в философской рефлексии М. Хайдеггера и поэтических прозрениях М. Волошина, анализ стихотворений которого показал, что у него, как и у М. Хайдеггера, на этот вопрос есть по меньшей мере три ответа. На первом уровне указанного соотношения мы имеем субъект-объектную рефлексию (чувственное и рациональное познание), когда поэзия отображает бытие единичных вещей в чувственных образах и понятийных картинах. Язык поэзии здесь выступает простым отображением чувственно данных «мутящих сознание» вещей. На втором, объектном уровне, субъективное сознание элиминируется, бытие пользуется поэтическим словом как своим продолжением. Язык поэзии тут предстает как нечто независимое от поэта, который создает свои произведения, как бы не принимая в этом никакого участия, когда через него помимо его воли говорит само Бытие. На третьем уровне субъективность приобретает бытийно-онтологический статус, то есть, она становится тождественной объектному бытию, которое начинает даваться нам феноменологическим образом через самоочевидности расширенного, трансперсонального сознания. При этом элиминируется уже объектность в пользу субъектности, бытие тут трансформируется в разлитое в Универсуме сознание поэта, когда его поэтический язык делает его самого тождественным Бытию в целом и всем бытийствущим вещам в отдельности, возникновение которых возможно только при их фиксации и удержании поэтическим словом. В данном случае как между самими вещами, так и между поэтом и Бытием устанавливается межсубъектный диалог.

Ключевые слова: *поэзия и философия, Бытие, Ничто, Одно (Единое), трансперсональное сознание, М. Кириенко-Волошин, М. Хайдеггер*

ПОЕТ ЯК ПРОВІСНИК БУТТЯ: СУЧАСНА ФІЗИЧНА МОДЕЛЬ СВІТУ, ЗМІНЕНІ СТАНИ СВІДОМОСТІ ТА МАНДРИ СВІТАМИ У ЧАСІ ТА ПРОСТОРІ ДО ПЕРЕДВІЧНОГО «ОДНОГО»

УДК 11.111-115; 141.2; 82.
Доповідь: Міжнародна конференція «Всесвіт свободи та любові» – XVII Волошинські Читання, присвячені 100-річчю Будинку Максиміліана Волошина – (Коктебель, Автономна Республіка Крим, Україна, 13-19 травня 2013 р.)
Публікація: XVII Волошинские чтения : сб. науч. ст. «Вселенная Свободы и Любви...» : междунар. науч.-практ. конф. – май 2013 / М-во культуры РК, Музей-заповедник «Киммерия М. А. Волошина» ; сост.: Н. М. Мирошниченко др. – Библ. в конце ст. Симферополь: Антиква, 2016. – 328 с. : ил. – сс. 54-63. (Волошинские чтения. Серия).

Дане метафізичне пояснення дару поетів сприяти становленню Буття через Слово, яке супроводжується здатністю їхньої зміненої свідомості проникати завдяки переміщенню у часах і просторах за наш ілюзорний світ Сущого з його знятістю буття і ніщо, далі – за виткану з ниток-суперструн «тканину» світу, передсущу завісу Буття, і ще далі – до позасущого буття, «Одного» (το ἕν), в якому поза часом, у модусі тут-тепер, перебуває те, що в нашому світі вже було, те, що є, і те, що ще буде, провіщуючи у поетичному дарові ясновидіння ті його потаємності, що відкрилися через «поезіс».
***Ключові слова**: філософія і поезія, Буття, Ніщо, Одне, час та простір в культурі, поезіс, М. Кириєнко-Волошин*

У поетичному спадку М. Кириєнка-Волошина ми знаходимо багато свідчень особливого сприйняття світу, пов'язаного зі здатністю переміщуватися у часі та просторі. Приміром, він настільки точно описує місячний ландшафт, що не виникає сумнівів у тому, що він там бував: «Я был на дне базальтовых теснин», де немає

Ни сумрака, ни воздуха, ни вод –
Лишь острый блеск гранитов, сланцев, шпатов
Ни шлейфов зорь, ни веера закатов

Наче самовидець він зазначає:

В иные дни, у брега вод
Ласкались к нам ихтиозавры

Завдяки незвичайному стану його свідомості стають можливими мандри світами за мільйони кілометрів. Поет начебто користується надпотужним телескопом, будучи здатним угледіти «И низко над холмом дрожащий серп Венеры», й те, як у Юпітера, який «над седым возносится холмом», «спутники стремительно бегут…». Зрозуміло, що для того, щоб побачити серп Венери або стрімкий біг супутників Юпітера, потрібен особливий, внутрішній зір. Цей зір є надлюдським, належним до усієї природи:

Дитя ночей призывных и пытливых
Я сам – твои глаза, раскрытые в ночи
К сиянью древних звезд, таких же сиротливых …

<Подібні> особливості відтворення минулого визначають й притаманне поетові незвичайне для всіх інших людей відчуття часу. Час захоплює, тягне за собою, як вир:

Из бездны хаоса, сквозь огненное море
В пещеры времени влечет водоворот

Він навіть у найменшій свої одиниці має достатню ємність: «Возлюби просторы мгновенья». Час може стискуватись та розтягуватись, коли миттєвості можуть бути довгими, як цілі роки, тоді як окремі «розплавлені» дні здатні «повільно текти». Час має якісну визначеність, вічність може бути «тихою», а досягнути її можна, вкусивши «гранатовые зерна» забуття.

Яким же чином, не впадаючи у непереконливу містику, можливе більш-менш об'єктивне пояснення цих незвичних властивостей поетичної свідомості мандрувати у часі та на космічні відстані? Що говорить про це наука і філософія?

На відміну від Всесвіту І. Ньютона, де час перебігав рівномірно та прямолінійно і був гомогенним у будь-якій точці, у Всесвіті А. Ейнштейна час схожий на потік, що прискорюється та уповільнюється, робить повороти та вигини, маючи відмінні параметри у різних точках Універсуму. Вважається експериментально доведеним, у відповідності до рівнянь А. Ейнштейна, що мандри у часі цілком здійснимі, хоча спосіб, у який це може відбуватися, поки що точно не визначено. Існує декілька варіантів «машин часу», які моделюють способи переміщення у минуле чи майбутнє.

Перша модель ґрунтується на використанні так званих «кротових нір», або «червоточин» (wormhole), які здатні поєднувати дві точки у часі за умов, що простір внаслідок дії певних сил викривлено так, що він стає схожим на аркуш паперу, перегнутій майже навпіл. Між цими двома «площинами», де одна паралельно існує над іншою, вибудовується вказана нора, тунель, вхід до якого відкриває можливість звідати минуле.

Другий тип машини часу, передбачений моделлю Всесвіту, що обертається, Курта Гьоделя, менш ймовірний, тому що не враховує факту розширення нашого Універсуму, хоча вказівка на замкненість часу та обертання Всесвіту відповідає самій назві Уні-Версуму – «Одне, що обертається». У ньому людина здатна мандрувати між будь-якими двома точками часу та простору.

Ще один варіант фізичних припущень щодо таких подорожувань описав Джон Ричард Готт, за яким це здійснимо за допомогою гігантських космічних струн, залишків Великого вибуху. Нескінчені за довжиною, вони при русі, близьким за швидкістю до швидкості світла, настільки радикально викривляють простір-час довкола себе, що спостерігач у зоні їхнього впливу переноситься у власне минуле чи майбутнє.

Особливу увагу при обмірковуванні даної проблеми привертають так звані «чорні дірки», де, як припускають, звичний фізичний сенс часу та простору губиться, все починає існувати наче «тут-тепер», минуле, теперішнє і майбутнє не розрізняються, і пересування у просторі починає бути мандруванням у часі. <Існує> думка, що ці «дірки» є порталами в інші світи, котрі співіснують з нашим світом. Це – так звана теорія множинності світів, за однією з версій якої всі можливі світи існують «паралельно» з нашим.

Деякі вчені вважають, що чотирьохвимірний простір є лише частиною багатовимірного простору, хоча наші органи почуттів за звичайних обставин цю багатовимірність не сприймають, будучи здатними орієнтуватися лише у просторі тривимірному. Одначе вже у п'яти вимірах загальні поняття часу, відстані та маси позбуваються сенсу. За таких умов все, що відбувається, трапляється миттєво. Тривалість у часі та відстані у просторі стають нісенітницею, все сходиться у Полі Подій. Таким чином, існування інших світів з їхніми особливими часом та простором, заперечується лише на підставі відсутності почуттєвих даних про них, іншими словами, цілком у дусі Дж. Берклі стверджується, що «існувати – значить бути сприйнятим».

Відповідно, у даному випадку питання про подорожі у часі та просторі з суто фізико-технічного переходить у іншу площину, пов'язану з такою трансформацією нашої свідомості, коли її «нормальні» налаштування на сприйняття звичайного часу та простору змінюються таким чином, що вона виявляється здатною шляхом «виходу» поза власні межі сприймати минулі та прийдешні часи та віддалені на запаморочні відстані події. На думку деяких вчених, людина за своєю організацією сама є машиною часу, завдяки, зокрема, особливій, квантовій природі свідомості, котра за певних обставин виходить сама у собі на субатомний рівень і тим – на ті реальності, де звичні час та простір «не працюють», що робить вказані мандри принципово допустимими.

До відомих засобів актуалізації цих прихованих властивостей нашої свідомості відносяться певні релігійно-обрядові практики (включно із тими, що мають оргіастичний зміст), результатом чого є входження в транс, де відкривається приховані за інших обставин «письмена» – картина давно минулих та ще ненасталих подій. До цих же методів відносяться спеціальні вправи (холотропне дихання), ескейпічні сексуальні контакти з простраціею і, нарешті, вживання галюциногенних речовин.

За результатами численних експериментів, проведених відомим дослідником змінених станів свідомості Станіславом Грофом, людська свідомість за певних умов має властивість виходити за межі власної фізичної організації, визначеної нашими формами часу та простору, і переходити на рівні, де вона вже підпорядковується іншим законам, де час та простір просто «завмирають». Це той стан, який М. Волошин передав словами: «Но время, наконец, застынет надо мной».

У певних випадках всі ці способи переналаштування свідомості можуть поєднуватися в одній дії, скажімо, у шаманському камланні, коли через ритмічні рухи та вигуки, впадіння у транс, особливе дихання та вживання відварів деяких грибів <шаману>, коли завіса над минулим або майбутнім починає повільно спадати, [...] являються картини бувальщини та будучини.

Утім, є ще один шлях провісті буття, який не потребує ані спеціальних технік, ані вживання хімічних речовин. Мова йде про поетів, свідомість котрих і без цього здатна зазирнути за завісу сущого та вийти власне на Буття. Причину цієї здібності ми шукати не будемо – вочевидь, це є певним Даром, про природу якого можна лише здогадуватися. Аналізуючи у своїй роботі «Гельдерлін і сутність поезії» вислів цього поета «Все, що триває, постає завдяки поетам», М. Гайдеґґер визначає поезію як становлення буття за допомогою слова, причому Буття ніколи не буває сущим. Це – вкрай важливе уточнення М. Гайдеґґера, оскільки в нашій літературі прийнято ототожнювати поняття Буття та Сущого. Правдива їхня відмінність полягає у тому, що Буття, так само і Ніщо, є моментами Сущого. Суще укриває чисте Буття собою як *завісою*, і поету, щоб провістити його, необхідно цю завісу умоглядно «відшторити».

Можливо, тут ми підійшли до ключового слова нашої проблеми – поняття *завіси*, яке проллє світло на сутність *поезії* як *поезиса*, про-із-ведення, а істини – як *алетейї*, 'неприхованого'. Відчуття «завіси» як того, що затуляє собою істинне буття, вкрай пронизливо переживали його провісники – поети. Скажімо, Борис Пастернак вважав, що ми не сприймаємо світ таким, яким він є, бо він від нас закритий *завісою*, що *коливається*. М. Волошин теж видів сокровенне Буття у діромахах завіси Сущого:

Я ловлю разрывы ткани
В вечном кружеве минут
Я ловлю в мгновенья эти, как свивается покров
Со всего, что в форме, в цвете,
Со всего, что в звуке слов

Показово, що уявлення про тканину Всесвіту увійшли у деякі модерні фізичні теорії. Не секрет, що сучасна фізика у своїх теоретичних шуканнях все більше використовує, за принципом *anything goes* П. Фейєрабенда («все піде, все згодиться»), дуже давні умоглядно-метафізичні конструкції, зокрема, про таку першооснову світу, як «Одне», котре розроблялось філософами протягом тисячоліть аж до наших днів. Невимовне першоначало, що і поєднує взаємовиключні дефініції («Одне» є, і не є), і не дозволяє щодо себе ніяких дефініцій та предикатів, включно з «існуванням» (яке притаманне лише речам), воно еманує в цей світ завдяки єдиній своїй незаперечній властивості – *ергону*.

Ерг**о**н, *εργόν*, давньогрецьке 'енергія', сходить до індоєвропейського 'uerg', з яким спорідненні слова, що позначають роботу через творіння ('Werk', 'work', наше 'варганити', ліва свастика 'сварга' та божество Сварог). Воно має відповідність у терміні *urge* – 'спонукання' (рос. по/воз/буждение), звідки йде й *orgia* (показовими тут є спроби гностиків дістатися «Одного» у вакханаліях).

Коли Буття стає дечим Іншим і порушує тим принцип тотальної собітотожності, воно втрачає головну свою ознаку «завжди бути тим, чи є», і перестає бути «чистим» Буттям, «забруднюючись» своєю протилежністю – Ніщо (адже заперечене буття – це вже не буття, а небуття), завдяки чому у сплетінні Буття та Ніщо виникає Суще. Переплетінням суперструн, які поєднують у собі буттєвість та ніщовінність, тчеться об'ємна «тканина» Всесвіту. Отже, «Одне», виходячи завдяки *ергону* за свої межі у вигляді «язичків енергії», суперструн, набуває тепер ознак розпорошеної множинності.

Таким чином, Буття та явлене з нього Ніщо у такому єднанні («Здесь рухнул смерч вселенских "Нет" и "Да"») через становлення дають Суще, де вони стають знятими. Світ сущих речей і Суще взагалі, яке має Буття та Ніщо у якості своїх «моментів», утворюється внаслідок неперервного коливання «ниточок», «волокон» суперструн («В душе моей … тянутся длинны, протяжно-певучи / Во мраке волокна…»), мерехтіння яких перетворює цю примарну «завісу» Всесвіту на дещо начебто цілком реальне – як через зміну кадрів кіноплівки на екрані (*тканині*) виникають начебто справжні образи. Ці мерехтливі коливання передаються і на наступний рівень, у світ речей, який постає як продукт цих коливань, особливості яких в одному випадку дають нам те, що ми звемо електроном, в іншому – протоном, або іншими частинками, котрі, зрештою, й утворюють звичну нам фізичну «матерію» – субстанціальний прошарок мікрооб'єктів з масою спокою.

Цей світ почуттєво даних речей, який сприймається нами як основна, а більшістю людей – і єдина реальність, віддавна у цій своїй визначності заперечувався філософами та поетами, які прагнули подолати примарність чуттєвої «красивості» квіточок, грайливих хмарок та сходів сонця над морем, і вийти на певні глибинні, «ейдосні» рівні реальності, у тому колі й «краси як такої». Подібну картину ми бачимо у вченні Платона про світ ідей та у ставленні до чуттєво даної дійсності М. Волошина. Своє земне існування в світі такої дійсності поет відчуває як вигнання, а його свідомість каламутнішає від відображення сущих предметів:

И этот тусклый зной, и горы в дымке мутной,
И запах душных трав, и камней отблеск ртутный,
И злобный крик цикад, и клекот хищных птиц –
Мутят сознание

Даній царині речей, що облудно витріщаються примарею своєї чуттєво даної ефемерної оболонки, за якою не простежується ніяких глибинних шарів прихованих

смислів, протистоїть Всесвіт не чуттєво, а умоглядно, метафізично даних сутностей, за якими угадується дещо загальне, принципово фундаментальне, хоча приховане та утаємничене, і до якого ще слід дістатись за допомогою поетичного дару, коли за згаданими вище мікрооб'єктами з масою спокою в свідомості встане та утаємничена мерехтлива реальність, збагнути яку можливо лише у метафізичних спекуляціях або у поетичних прозріннях, оскільки струни енергії у сотні мільярдів мільярдів разів менші за атомне ядро.

Отже, гіпотетична фізична картина світу, що нами тут вимальовується, припускає, що з невимовного «Одного» поривом «ергону» ся прядуть через скручування «*пряжі*» – даного первоначала, такі собі «ниті». З них, цих «суперструн», за принципом *τέχνη* (тобто, за принципом планомірної *розумної*, *Нусової* організації) тчеться *тканина* Всесвіту (термін, що його широко вживає сучасна космологія). Ця тканина є тією згадуваною метафізиками, фізиками та ліриками (поетами) «завісою», котра затуляє від нас справжнє Одне-Буття, що світиться нам лише у розривах «тканини» та у проміжках між мереживом «ниток» (ми іноді бачимо лише «просвіток Буття» – М. Гайдеґґер), тоді як сущий світ у сучасній фізиці з подивом починає визнаватися за суцільну ілюзію, хоча про це давно знає Біблія («…Царство Боже не від світу цього») і древня європейська філософія (наш світ – це «прикрашені трупи» *с-коналих* (погибших), *до-сконалих* (совершенных) та *ви-конаних* (совершённых) речей, а також сильна східна традиція, де *майя* позначає ілюзорність почуттєво даного світу речей, морок Сущого, ту псевдореальність, якій протистоїть реальність істинна – *Одне* (Єдине Буття, або «Одне-Буття», Хен то Он, *Ἓν τό Ὄν*).

Ми бачимо, що у фізиків мова йде про ту саму *завісу*, яку прагнули відсмикнути поети. Але що їм привідкрилося б у випадку, коли ця ослона впала би? А відкрилась би… безодня ніщовіння, або, словами самого М. Волошина, «Опрокинутая бездна / На водах и во мне». Тобто, тут виявилася б та трагічна істина, що наш сущий світ є ілюзією, таким, що не має звичної матеріальної «опори». За М. Гайдеґґером, за певних обставин людина провалюється в безодню Ніщо, не маючи на що опертися. Сущий світ речей – опертя хистке, він не є, а зника-є. Завіса з передсущої струнової «тканини» з її єдністю буття та ніщо теж ненадійна, як і несуще жахаюче Ніщо. Але вихід є – поетичне слово послідовно проходить весь цей шлях – від оманливих речей до ненадійного та миготливого мережива енергетичних струн, далі – до провалля Ніщо, зрештою – до передвічного «Одного-Буття», лише в ньому знаходячи опору для існування.

Завіса з суперструн має із світом Сущого спільну підставу – існування, де поєднані відносна стабільність того, що існує (момент буття) з його ламкою невічністю (момент ніщо). Завдяки цій підставі події, що відбуваються у цій «тканині» Всесвіту як в граничному субстраті фізично зрозумілої реальності, та ті події, що мають місце на «другому поверсі» цієї реальності, у світі сущих речовин з масою спокою, виниклому на підставі коливань та мерехкотінь тієї завіси, протікають синхронно.

Тому проникнення на цей рівень реальності ніяких передбачень чи знань про минуле не дає. Інша справа, коли дану завісу відсмикнути – за нею відкривається позасуще надсвітове «Одне», де те, що у «завісі» та сущому світі розгорнуто у часі та просторі, перебуває, умовно кажучи, без часу та простору. Тому тільки проникнення в це «Одне», де *минулі* та *майбутні* події *пробувають передвічно*, уможливлює поетичний дар передвістя. Як жорстко пов'язані між собою «Одне – завіса струн – сущий світ», сказати важко. Попри очевидний зв'язок, однозначної детермінації тут немає, інакше помилки у віщуваннях були б неможливі, а люди ніколи не змогли б уникати небажаних напророчених подій чи виправляти передбачену долю.

Але як *передвічність* можлива? Будь-які зміни передбачають зникнення, ніщовіння, перехід у Небуття. Оскільки у «чистому» Бутті «небуття нема» (або, «немає

Нічого», тобто, «Все є»), то й ніяких змін в ньому бути не може, через що в «Одному» все промайнуле і грядуще *єсть, а не існує,* сповна та «завжди».

Втім, слова «єсть» і «завжди» ми вживаємо умовно, тому що в «Одному» немає ні часу, ні простору не тільки у тих сенсах, до яких ми звикли – там їх немає і в тих формах, до яких ми не звикли. Ми не можемо не тільки уявити, але й математично описати спосіб бутійовіння там, де часу та простору немає – ні в якісних, ні у кількісних мірах «надмірне» (М. Гайдеґґер) не опишеш. Більш того, не можемо ми також й переказувати, що дещо відбувається там «поза часом і простором», оскільки це передбачає певні порівняння того, що ми знаємо як дещо реальне, з тим, що лежить поза межами будь-яких наших уявлень про реальність, і єдиним шляхом наблизитися до «Одного» є мова поезії. В. Гейзенберг («Закон природи та структура матерії») зазначав, що поетичні **о**брази пов'язані, вочевидь, із засвідомими формами мислення, котрі своєрідним чином відбивають внутрішні структури світу, через що єдиний спосіб фізикам наблизитися до «Одного» – це скористатися мовою поетів.

Вихід через поетичне прозріння на «Одне» дає можливість, фізично перебуваючи в світі Сущого, бачити минуле, провіщати майбутнє та переноситися на незбагнені відстані у *нашому* просторі, підтвердженням чого є реальні факти пророцтв, передбачень, віщувань, снів, що збуваються, та реконструкцій подій екстрасенсами, а також, що найбільше цікавить нас у цій статті – проникнення у цю таїну істинних поетів, а не римачів. Разом з тим в межах «Одного» ніяких пересувань у просторі чи часі немає і бути не може – хто проник в «Одне» (яке не має частин, хоча і не є цілим) сам став ним. Свідомість поета, її зміст та «Одне» нерозрізнені, не дистанційовані – адже все, що бачиться, є тут-тепер, хоча у наших вимірах це може бути *давно* чи *нескоро*, *близько* або *далеко*. Поетичне яснозріння з його флуентним породженням образів уможливлюється саме завдяки повному «розчиненню» поета у цьому невимовному «Одному».

Таким чином, поети є провісниками Буття завдяки тому, що вони мають здатність «ототожнюватися» з такою зазвичай незбагненою для нас ультрареальністю, котра існує (краще – буттіює) як «Одне», не маючи жодного домішку Ніщо – адже коли Буття виходить з себе та виникає Ніщо, їх сплетіння у струни дає швидкоплинне Суще, де все стає скінченим, таким, що минає, і лише через присутність Буття у Сущому «рвучкий потік часу» втягує та відносить нас, речі та явища і взагалі все, існує, а не буттіює, у вир і безвість небуття не відразу, але щомиті. Ось чому наші час та простір вражають нас невловимістю своєї теперішності, тих «*дельта T*» часу та «*дельта L*» простору, котрих дивним, але очевидним чином неможливо ухопити чи зафіксувати.

Отже, сущі події у наших часі та просторі процесуально виникають та зникають (*не були, були, ніколи не будуть*), натомість у «лоні» позачасового та позапросторового «Одного», говорячи нашою темпоральною та спаціальною мовою, вони «перебувають», буттіюють, умовно кажучи, *завжди і ніколи, всюди і ніде, одночасно та послідовно, тут і там, тепер і тоді* (таку поведінку, до речі, через свою близькість до «Одного» демонструють деякі мікрочастинки). Але і ці слова відбивають наш земний досвід, і до «Одного» їх застосовувати не можна (бо у передвічному та передсущому немає ні часу, ні простору). Августин («Сповідь» XI, 22) після допитливих роздумів виснував, що, можливо, майбутнє таїться в якійсь схованці, виходячи з якої стає сьогоденням, а потім знову ховається і називається минулим? Інакше як би прозрівали майбутнє провісники та як могли б люди правдиво розповідати про минуле, якби вони не з'являлися перед їхнім розумовим поглядом? Але уяви про «появу» та «зникнення» (рух) теж невірні – на рівні «Одного» і руху, за визначенням, немає, <як нема там і спокою.>

Там-то, в «Одному», дане «буттіювання» і може вхопити, усвідомити та висловити (актуалізувати Буття за допомогою слова) поет, пророк чи ясновидець, за обставини,

що вони здатні на це у той чи інший спосіб. Якщо весь світ «зиждится» на субатомній «тканинній підкладці», то наше мислення – теж, і на шляху до «Одного» слід тільки вміти відшторювати цю «завісу». «Технічним механізмом» розкриття прихованих за завісою суперструнової тканини Всесвіту у надрах «Одного» джерельного аналогу «предтеч» та «післятеч» відомих нам подій та явищ може слугувати такий змінений стан свідомості, завдяки якому вона «виходить» на закладену в «Одному» інформацію, хоча тут йдеться не про той тип пізнання, де є суб'єкт (свідомість) та об'єкт («Одне»).

Пророцька свідомість не «зчитує» інформацію, вона сама приналежується до нероздільного на будь-що окреме «Одне», стаючи тим самим провісником, голосом Буття, аналогічним з об'єктним голосом речей, що речуть, або, російською, «вещей, вещающих» про те, що у нас минуло чи ще буде завдяки «одності» (єдності) з цими подіями в межах «Буття-Одного». «Сік коноплі» та «чорний мак», вино і вправи можуть цьому сприяти, але завдяки своєму дару поет спроможний входити у такі утаємничені горизонти і без них.

Подібний змінений (розширений) стан свідомості поета, коли він відчуває себе розчиненим у надсвітовому τὸ ἕν («Одному», The One, das Eins, L'Uno) і, відповідно, здатен віщувати через слово «зосереджену» там «інформацію» про те, що у нашому світі ще буде чи вже пройшло, є граничним її станом, якому передують інші, менш загальні форми її розширення. Це може бути відчуття тотожності свідомості поета із свідомістю інших людей (*трансперсональна* свідомість), з сукупністю речей та явищ, таких, як гори, моря, рослини та тварини чи Земля в цілому (*транспредметна* свідомість): «Быть черною землей… Раскрыв покорно грудь»

Я влагой ливней исходил
На грудь природы многолицей
Плодотворя ее. Я был
Быком и облаком, и птицей…

або з цілим Всесвітом чи його гігантськими об'єктами (*космічна* свідомість). Волошин, наприклад, відчував себе й кометою, що кружляє «по путям парабол безвозвратных», по «мирам любви»:

Вселенских бурь блуждающие светы
Мы вдаль несем…

де ми – це мовлення від іменні тих космічних блукачів.

Поет відчуває трагедію розпорошеності через відрив від первісного стану розчинення в «Одному»:

Что одни зовут звериным,
Что одни зовут людским –
Мне, который был единым,
Стать отдельным и мужским!

Йому було відоме гностичне вчення такого кшталту, але прагнення причаститися до «Одного» тут є ближчим до власного досвіду злиття окремішньої одиничної особистості з надособистісним «Одним». Схожі почування переживав у свій час Августин Блаженний, що звертався до Бога майже з аналогічним благанням: «Віднови мене в цілісності цього розсіяння, в якому я перебуваю, відвернувшись від твоєї єдності, спустошений множиною» («Сповідь», II, 2). Таке ж саме гостре відчуття генетичної належності світу розпорошеної земної множини до надсвітового «Одного», вкупі з майже реальним баченням тієї «завіси», створеної з ниток-суперструн, що затуляє від нас це невимовне «Одне», втілено у віршах іншого поета, О. Мандельштама:

Неразрывно сотканный с другими
Каждый лист колеблется отдельно
Но в порывах ткани беспредельно
И мирами вызвано иными …
Длинные трепещущие нити …

Відкрите питання, яким ми завершуємо цю статтю, полягає в тому, чому саме поети як провісники Буття кебетні на такий погляд і чим вони відплачують за свою здатність не тільки бачити «Вселенную свободы и любви», але й вільно перебувати в ній? – на відміну від пересічних людей, яким залишається один доступний засіб повернутися до Всесвіту кохання, якого в оргіях користували гностики – через саме кохання, коли вони «в спазмах тел палящих ища нег», «в замок влагают ключ» та «с тоской стучатся назад», а «припадая к устью / из вечности текущих рек», входять в аналогічний шаманському, наркотичному чи поетичному транс, який забезпечує і транс-цендування, і невербальне, внутрішнє чуттєво-досвідне пізнання транс-цендентного. Це підтверджується описом клініцистом З. Фройдом відвертих зізнань однієї дівчини про її власний досвід перебування у блаженстві позачасовості, коли вона задля досягнення такого стану свідомості залюбки припадала до «древніх вод» тієї «річки», що насправді витікає, зважаючи на еволюційний ланцюжок людини, з «вічності», струмуючи з несказанного первоначала через сущі світи до мікрокосму людини, «с глухими всхлипами» граючи в її зоряній тілесній вільзі. Таким талантом це велелюбне дівча у трансі **за**буття виходила **за** буття, у передвічність «Одного».

A Poet as Herald of Being: the Modern Physical Picture of the World, altered State of Consciousness and Trips through Times and Spaces to The «One»

In article author develops the metaphysical explanation of poets' gift to penetrate through Times and Spaces thanks to their Altered State of Consciousness and their capacity for giving birth to Being by their own prophetic-poetic Words, by means of what they can glance behind the Veil of Superstrings and may see a Past and Future which both are here-and-now concealed into The «One».

Keywords: *Philosophy and Poetry, Being, Nothing, The One, Time and Space in Culture, poesis, M. Kyryenko-Voloshyn*

Поэт как провозвестник бытия: современная физическая модель мира, измененные состояния сознания и путешествия во временах и пространствах к предвечному «Одному»

Дано метафизическое объяснение дара поэтов обеспечивать становление Бытия через Слово, сопровождаемое способностью их измененного сознания проникать благодаря перемещению во временах и пространствах за наш иллюзорный мир Сущего с его снятостью бытия и ничто, далее – за сотканную из нитей-суперструн «ткань» мира, предсущую завесу Бытия, и еще далее – к внесущему Бытию, «Одному» (το ἕν), в котором вне времени, в модусе тут-теперь, пребывает то, что в нашем мире уже было, то, что есть и то, что еще будет, провозвещая в поэтическом даре ясновидения открывшиеся через «пойэзис» его сокровенности. То есть, кроме известных техник и применения химических веществ есть еще один способ осуществлять такое проникновение к сокровенному – поэтическое сознание, которое способно заглянуть за «занавесу» Сущего и выйти на собственно Бытие. Ключевым словом данной проблемы является понятие занавеса, что проливает свет на сущность поэзии как пойэзиса, про-из-вы-ведения, а истины – как алетейи, не-сокрытого. Ощущение «занавеса» как того, что заслоняет собой истинное Бытие, пронзительно переживали многие поэты, а их творчество было ее своеобразным «отдергиванием». Мир чувственно данных вещей, который большинством людей воспринимается как единственная реальность, поэты и философы издавна считали иллюзорным. В своих творческих исканиях такого рода они стремились преодолеть призрачность чувственной «красивости» и выйти на глубинные, «эйдосные» уровне реальности, в том числе и на «красоту как таковую». Подобную картину мы видим и в учении Платона о мире идей, и в отношении к чувственно данной действительности М. Волошина. Свое земное существование в мире такой

*действительности поэт чувствует как изгнание, а мир сущих предметов его сознание просто «мутит». Выход благодаря поэтическому прозрению на мировое предвечное «Одно» дает возможность, физически находясь в мире Сущего, видеть прошлое, предсказывать будущее и переноситься на непостижимых расстоянии в пространстве, подтверждением чего есть реальные факты пророчеств, предсказаний, сбывающихся снов и реконструкции событий экстрасенсами, а также способность к этому истинных поэтов. Вместе с тем в рамках «Одного» никаких передвижений в пространстве или времени нет и быть не может – кто приобщился к «Одному» (которое не имеет частей, хотя и не является целым) сам стал им. Сознание поэта и «Одно» становятся нераздельными – поэтическое ясновидение и флуентное порождение необычных образов становится возможным именно благодаря полному «растворению» поэта в этом не поддающемся никаким описаниям «Одном». Таким образом, поэты являются провозвестниками Бытия благодаря тому, что они обладают способностью «отождествляться» с такой непостижимой для нас ультрареальностью, которая существует (лучше сказать – бытийствует) как «Одно», не имея ни малейшей примеси Ничто. Только из-за присутствия Бытия в Сущем «порывистый поток времени» втягивает и относит нас, вещи, явления и вообще все, существует, а не бытийствует, в водоворот и безвестность Небытия, хотя и не сразу, но в конечном итоге – всегда и постоянно. Вот почему время нашего мира Сущего поражает нас неуловимостью своего тут-теперь, а пространство – такой же неуловимостью локализации здесь-присутствия – то есть, тех «дельта t» времени и «дельта l» пространства, которых странным, но очевидным образом невозможно ухватить или зафиксировать. Сущие события в наших времени и пространстве процессуально возникают и исчезают (не были, были, никогда не будут), зато в «лоне» вневременного и внепространственного «Одного», говоря нашим темпоральным и спациальным языком, они «находятся», бытийствуют, условно говоря, всегда и никогда, везде и нигде, одновременно и последовательно, тут и там, теперь и тогда. Но и эти слова отражают лишь наш земной опыт, и, строго говоря, к «Одному» их применять нельзя (потому что в Предвечном и Предсущем нет ни времени, ни пространства в нашем понимании). Аналогичным образом наши представления о «появлении» и «исчезновении» (движении) чего-либо в том поле смыслов тоже неадекватны и неприменимы к данному сверхсущему предмету рассмотрения – на уровне «Одного» движения, по определению, также нет. Однако, «причастившись» к «Одному», поэт становится способным данное «бытийствование» схватить, осознать и выразить (актуализировать Бытие с помощью слова). Через присущий поэту дар входить в измененное состояние сознания он начинает «ведать» заложенную в «Одном» информацию, хотя здесь речь идет не о таком типе познания, где есть субъект (сознание) и объект («Одно»). Поэтическое сознание не «считывает» сокрытое в «Одном» знание (информацию), отстраняясь от него как отдельно стоящий субъект, ибо оно сам**о** становится принадлежащим к нераздельному «Одному» голосом Бытия, идентичного с объектным голосом «вещей», которые «воз-вещ-ают» о Бытии. Таким образом через ставшее тождественным Бытию поэтическое слово Бытие, доселе сокрытое, становится явленным. «Сок конопли» и «черный мак», вино и дыхательные упражнения могут этому способствовать, но благодаря своему дару поэт способен входить в такие тайные горизонты Внесущего и без них. Подобное измененное (расширенное) состояние сознания поэта, когда он чувствует себя растворенным в сверхмировом το ἕν («Одном», The One, das Eins, L'Uno) и, соответственно, способен, вещий, воз-вещать через слово «сосредоточенную» в нем «информацию» о том, что в нашем мире еще будет или уже прошло, является предельным его состоянием, которому предшествуют другие, менее общие формы ее расширения. Это может быть ощущение тождественности сознания поэта с сознанием других людей (трансперсональное сознание), с совокупностью вещей и явлений, таких, как горы, моря, растения и животные или Земля в целом (транспредметное сознание). М. Волошин осознавал и передавал опыт такого сознания в своих стихотворениях («Быть черною землей ... Я был быком, и облаком, и птицей»). Осознавал поет свою тождественность и с целой Вселенной или ее гигантскими объектами (космическое сознание). Например, он чувствовал себя кометой, которая кружит «по путям парабол безвозвратных», по «мирам любви». Открытый вопрос, которым завершается статья, заключается в том, чем и чему поэты как провозвестники Бытие обязаны данной своей способностью.*

Ключевые слова: *философия и поэзия, бытия, ничто, Одно (Единое), время и пространство в культуре, пойэзис, М. Кириенко-Волошин.*

УНІВЕРСАЛЬНО-КУЛЬТУРНИЙ ЗМІСТ АРХАЇЧНОГО СВІТОГЛЯДУ З ВІРШУ М. ВОЛОШИНА «КОСМОС»

УДК 140.8; 141.319; 171; 93/94
***Доповідь*: Міжнародна наукова конференція «Дні науки філософського факультету Київського національного університету імені Т. Г. Шевченка – 2017» – (Київ, 25-26 квітня 2017 р.)**
***Публікація*: Дні науки філософського факультету КНУ'2017 – Ч. 4 – Міжн. наук. конференція – Київ, 25-26 квіт. 2017 р. : [мат. доп. та вист.] / редкол.: А. Є. Конверський [та ін.]. – К. : Вид.-поліграф. центр «Київський університет», 2017– 203 с. – с. 144-146.**

У вірші М. Волошина «Космос» очевидним чином поетично репрезентовано сутнісні риси архаїчного, месопотамського, давньогрецького, християнського, наукового механістичного, наукового релятивістського світоглядів. Перший з них, синкретично-архаїчний світогляд, на відміну від інших потребує спеціальної ідентифікації. Встановлено, що поетом відтворено стародавні світоглядні уявлення про виникнення Всесвіту з принесеної у жертву Першолюдини. В універсально-культурному плані тут поєднані категорія смерті та народження в агресивному коді.
Ключові слова: *поезія і філософія, світогляд, людина і світ, міфологія, Першолюдина*

Созвездьями мерцавшее чело, / Над хаосом поднявшись, отразилось / Обратной тенью в безднах нижних вод. / Разверзлись два смеженных ночью глаза, / И брызнул свет. Два огненных луча, / Скрестясь в воде, сложились в гексаграмму. / Немотные раздвинулись уста, / И поднялось из недр молчанья Слово. / И сонмы духов вспыхнули окрест / От первого вселенского дыханья. / Десница подняла материки, / А левая распределила воды, / От чресл размножилась земная тварь, / От жил – растения, от кости – камень, / И двойники – небесный и земной – / Соприкоснулись влажными ступнями. / Господь дохнул на преисподний лик, / И нижний оборотень стал Адамом. / Адам был миром, мир же был Адам. / Он мыслил небом, думал облаками, / Он глиной плотствовал, растеньем рос, / Камнями костенел, зверел страстями, / Он видел солнцем, грезил сны луной, / Гудел планетами, дышал ветрами. / И было все – вверху, как и внизу, – / Исполнено высоких соответствий.

Вірш «Космос», написаний у 1923 році, має сім строф, шість з яких репрезентують художньо-образно, поетично відтворений зміст певного типу світогляду – синкретичного архаїчного, месопотамського, давньогрецького, християнського (середньовічного), наукового класичного (механістичного), наукового некласичного (релятивістського).

Остання, сьома строфа розкриває природу світоглядної свідомості, котра є не відображенням зовнішнього світу, а проекцією людиновимірних смислів на об'єктивну реальність. За винятком першої строфи, котру наведено вище, приналежність кожного зі згаданих типів світогляду до певного культурно-історичного часу є очевидною, тоді як першій, синкретично-архаїчний тип у цьому плані потребує спеціальної ідентифікації, що становитиме тут нашу *мету*.

Одночасно з визначенням приналежності образів першого з названих типів світогляду до певних архаїчних культур, ми спробуємо виявити також його універсально-культурний зміст, тобто, глибинну інваріантну структуру, котра в усіх без виключення текстах культури зводиться до категорій граничних підстав (*народження*, *життя*, *смерті* та *безсмертя*) і світоглядних кодів (*аліментарного*, *еротичного*, *агресивного* та *інформаційного*), а також – з їхніх комбінацій.

Перше, що слід зазначити відносно типологічних рис даного світогляду, це те, що він належить до певної міфологічної картини світу. Друга його риса полягає у тому, що тут ми маємо етіологічний міф, конкретно – міф космогонічний,

про походження Всесвіту. Далі, світ тут виникає з тіла Першолюдини. Отже, універсально-культурною домінантою тут є *генетив*, народження, творення Всесвіту з тіла Першолюдини.

Образ Першолюдини є наскрізним, універсальним, притаманним багатьом культурам. У давніх єгиптян у функції Першолюдини виступав бог Птах, давні китайці знали його як Пань-гу, в шумеро-аккадській міфології такою Першолюдиною був Оаннес, у ведійський традиції його звуть Пуруша, древні іранці називали його Йїма, а пізніше – Гайомарт. Відома Першолюдина і в інших культурних традиціях. М. Волошин у своєму вірші згадує також Адама. Рабинська література ототожнює Адама з Першолюдиною. Разом з тим Адам розуміється і як людина взагалі, і як *анторопос*, духовне втілення людської сутності, що має виразні відповідності у постатях Пуруші и Гайомарта**.** Типологічний паралелізм цього Адама та Першолюдини бачиться також у тому, що обидва вони мають величезні, космічні розміри.

Сам процес творення світу з тіла Першолюдини розуміється як жертвопринесення через розчленування. З різних частин тіла Першолюдини виникли відповідні речі та явища. Очі стали зірками, жили – ріками, кістки – горами тощо, що у поетичній формі відобразив у своєму вірші М. Волошин. Відповідності Першолюдини та Всесвіту варіювались від традиції до традиції, коли, наприклад, як в іранській міфології, його кістки стали землею, волосся – рослинами, зір – вогнем, а дихання – вітром, але типологічно тотожнім моментом є розчленування тіла першолюдини, навіть рабинського Адама.

Тобто, тут ми бачимо як *генетив* починає реалізувати себе через *мортальність* – задля того, щоб виник Всесвіт, Першолюдина має померти. Сам**а** ж смерть у даному випадку постає як животворна сила, що дає начало життю. Розтин величезного тіла Першолюдини давало заповнення Всесвіту, коли «через смерть та знищення» відбувався перехід «до нового життя, до відродження» [3].

Сам же цей перехід кодувався *агресивним* кодом, *знищенням*. Про поширення таких уявлень свідчить їхнє збереження (як і обряду принесення у жертву коня, Ашвамедха, і мотиву творення Світу шляхом розбиття Світового Яйця) майже до наших часів у будівельних жертвопринесеннях і вже у дитячих, спрощених казках [*див*.: 2].

Прикметно, що семіотична відповідність «хата = космос» та «хата = людина», що бере свій початок з ототожнення Всесвіту та Першолюдини, яка притаманна, зокрема, й українській традиції, ще відносно недавно ритуально відтворювалась при закладанні будинків, про що свідчать церковні заборони класти тіло людини у фундамент, реальні факти закладки у його східний кут черепа коня, а також «коньки» чи антропні фігурки на даху, або, вже зовсім у наші часи, кидання у цей кут грошей.

Замуровування у стіни людей (дітей) при ритуалі будівельної жертви траплялось в Європі ще у 19-му ст. Знаходили там й останки тварин та, що показово, *яйця* [1]. Обряд **а**швамедхи також передбачав возведення певного спорудження – *причинаванси*, матиця якого теж орієнтувалася на схід. У деяких культурах саме матицею забивали людину, яку приносили у жертву. Пізніше ці вчинки пояснювали необхідністю забезпечення міцності будівлі, вже лише за формою подовжуючи відтворювати стару міфологему.

Таким чином, у першій строфі вірша М. Волошина відтворено стародавні світоглядні уявлення про *породження* Всесвіту з *жертви* Першолюдини, притаманні

багатьом архаїчним культурам, де домінує мотив народження через помирання (*генетив* через *мортальність*) в *агресивному* універсально-культурному коді.

Література

1. **Зеленин Д. К.** Тотемы-деревья в сказаниях и обрядах европейских народов // **Избр.** труды. Статьи по духовной культуре 1934-1954 – М.: Индрик, 2004 – сс. 145-175
2. **Кирилюк О. С.** Парадоксальний сміх при ритуальному розриванні поганського божества, «Курочка Ряба», Аполлон як Миша та радість світотворення // **Δόξα /Докса** – Вип. 1 (25) – Сміх у світі смислу – Одеса: ОНУ, Одеська гуманітарна традиція, 2016 – сс. 62-74. (див. це вид., стаття VIII.7).
3. **Топоров В. Н.** Первочеловек // **Мифы** народов мира – М., Советская энциклопедия – Т. 2 http://www.mifinarodov.com/p/pervochelovek.html

THE UNIVERSAL-CULTURAL CONTENT OF THE ARCHAIC WORLDVIEW FROM THE POEM «COSMOS», BY M. VOLOSHYN

In the poem by M. Voloshyn, «Cosmos», the essential features of archaic, Mesopotamian, ancient Greek, Christian, Scientific mechanistic and Scientific relativistic Weltunchauung are evidently poetically represented. Unlike others, the syncretic-archaic worldview requires special identification. It is established that the poet reproduced archaic myth about the origin of the Universe from the sacrifice of Anthropos (myth. First Man). In the universal-cultural sense, the categories of Death and of Birth in the Aggressive code are combined here.
Keywords: *poetry and philosophy, worldview, man and world, mythology, Antropos (Fitst Man).*

References

1. **Zelenin D. K.** (2004) Totemy-derevya v skazaniyah i obryadah evropejskih narodov [Tree totems in the tales and rites of European nations] // **Izbrannye** trudy. Stati po duhovnoj kulture 1934-1954. – Indrik, M. – pp. 145-175
2**. Kyryliuk O. S**. (2016) Paradoksalnyi smikh pry rytualnomu rozryvanni pohanskoho bozhestva, «Kurochka Riaba», Apollon yak Mysha ta radist svitotvorennia [Paradoxically laughing during ritual destruction of pagan deities, tale «Speckled hen», Apollo as a little field mouse and joyousness because of the creation of the world] – **Δόξα /Doksa** – Vyp. 1 (25) – Smikh u sviti smyslu. – ONU, Odes'ka нumanitarna tradytsiia, Odesa – pp. 62-74
3. **Toporov B. N.** (1982) Pervochelovek [Antropos (Fitst Man)] // **Mify** narodov mira – Sovetskaja entsiklopedija, M. – T. 2. http://www.mifinarodov.com/p/pervochelovek.html

УНИВЕРСАЛЬНО-КУЛЬТУРНОЕ СОДЕРЖАНИЕ АРХАИЧЕСКОГО МИРОВОЗЗРЕНИЯ ИЗ СТИХОТВОРЕНИЯ М. ВОЛОШИНА «КОСМОС»

В стихотворении М. Волошина «Космос» очевидным образом поэтически представлены сущностные черты архаичного, месопотамского, древнегреческого, христианского, научного механистического, научного релятивистского мировоззрений. Первое из них, синкретично-архаичное, в отличие от других, требует специальной идентификации. Установлено, что поэтом воспроизведены древние мифолого-мировоззренческие представления о возникновении Вселенной из принесенного в жертву Первочеловека. В универсально-культурном плане здесь имеет место контаминация категорий смерти и рождения в агрессивном коде.
Ключевые слова*: поэзия и философия, мировоззрение, человек и мир, мифология, Первочеловек.*

ФІЛОСОФСЬКА МЕМУАРИСТИКА

В ОЧІКУВАННІ ЧУДА (МИХАЙЛО ОЛЕКСІЙОВИЧ ПАРНЮК)

УДК 929. 001(092). 1(092)
***Доповідь*: «В очікуванні чуда. Спогади про Михайла Олексійовича Парнюка». Ювілейна науково-теоретична конференція «50-річчя ЦГО НАН України» – Центр Гуманітарної Освіти НАНУ ; Інститут філософії НАН України – (Київ, 12 вересня 2004 р.)**
***Публікація* у: Кирилюк С. І. Я піснею назву надій оцих краплини. Народний архів (праці, вірші, щоденники, спогади, додатки) / Сергій Іванович Кирилюк – Одеса: Автограф, 2007– 316 с. – сс. 308-319. Статтю було написано до ювілейної збірки ЦГО НАН України пам'яті М. О. Парнюка.**

У публікації містяться біографічні спогади про сокурсників та однокурсників батьків автора, зокрема, про Павла Бакало, Вілена Горського, Володимира Дмитриченка, Бориса Лобовика, Валерію Нічик, Мирослава Поповича, Едуарда Самборського, Володимира Шинкарука та інших відомих українських філософів, а особливо – про незмінного старосту батьківського курсу та колишнього директора Кафедри філософії АН УРСР (з 1991 року – Центру Гуманітарної Освіти при Президії НАН України) Михайла Парнюка, що мав виключно високі моральні та людські чесноти, глибокий професіоналізм, філософську мудрість, щире серце і широко розкриту світові мрійливу душу, і котрий жив так, начебто ось-ось має настати надихаюче чудо.
Ключові слова: *біографія вчених-філософів, філософія в Україні, історія України 1945-1991 роки, М. О. Парнюк.*

Михайла Олексійовича Парнюка я знав здавна – з самого дитинства, спочатку – з розмов батьків. Згадуючи свої київські студентські роки, вони постійно з великою повагою частіше за всіх інших називали однокурсника на ім'я «Міша». Згодом я дізнався, що саме він відіграв вирішальну роль у тому, щоб через скрутні обставини мій батько не кинув навчання та успішно закінчив університет. Як це було, написала Ірина Бабич: «Сергій був на четвертому курсі, а Ліда – на п'ятому. Він жив у гуртожитку на п'ятому поверсі, а вона – на четвертому. – Тобі залишився рік, мені – два, – тихо сказав Сергій подрузі. Не треба плакати. Все буде гаразд. Спочатку ти закінчиш університет, а там видно буде. Назавтра акуратний староста четвертого курсу поставив "н/б" проти прізвища Кирилюка. І післязавтра – теж. Не зважився Сергій сказати друзям – склав речі і подався в Хмельницьку область. Там його пам'ятали. Так у селі Стецьки з'явився новий вчитель. І коли приїхав Сергій у відрядження – до Києва – то не хотів навіть пройти повз червону будівлю університету. Лідія чекала дитину, він мусив працювати. І все ж таки не витримав – зайшов до друзів, на п'ятий курс. Зайшов гостем, а вийшов… студентом. – Який заочний? – обурено кричали хлопці. – Що значить – коли-небудь? Не вигадуй, Серьожа, пішли до ректора. Кожного дня хтось з хлопців сидів з ним над книжками – допомагав надолужити прогаяне. Сьогодні це був Ігор Карнаухов, завтра – Михайло Парнюк, післязавтра – Павлуша Красник. Шістнадцять екзаменів – жодної трійки. Це була колективна перемога». *(«Радянська освіта», 02.12. 1961*). Старостою цього курсу був Михайло Олексійович, і саме він був наполіг на тому, щоб батько закінчив навчання.

Вперше ж я побачив Михайла Олексійовича <у 1964 році морозним січневим надвечір'ям з густо-червоним сонячним заходом на тоді> ще пустинній дільниці № 33 Байкового кладовища, неподалік від якої тепер з Богом спочиває й він сам. Батько декілька разів приїжджав з Ізмаїла до київського інституту нейрохірургії на складні

операції, і ось ця, остання, проведена за новою методикою глибокого охолодження вражених дільниць мозку, виявилась фатальною. Уявить собі ситуацію – чуже місто, відомі формальності, чималі витрати. І знов староста курсу взяв на себе всі печальні турботи, залучивши до цього однокурсників. Завдяки Михайлу Олексійовичу вони зібрали стільки грошей, що їх вистачило не тільки на пам'ятника, але й на нечувану для тих небагатих часів «одноразову матеріальну допомогу» нашій родині. І я відчуваю подвійні почуття з того, що на цьому пам'ятнику написано – «Від рідних та друзів» – почуття щирої вдячності батьківськім друзям за їхню вірність ідеям студентського братства та певний жаль з того, що ці традиції старшого покоління філософів тепер вже втрачені. Достатньо сказати, що наш випуск філософського факультету 1973 року після закінчення навчання не збирався жодного разу.

Прагнення зберегти всі ті часто пізніше романтизовані студентські стосунки зворушливої взаємодопомоги та безкорисливої участі у долі кожного однокурсника було невід'ємною рисою Михайла Олексійовича. Він знав все про всіх і за тридцять років після випуску, залишаючись, як зізнавались його товариші на черговій ювілейній зустрічі курсу, незмінним його старостою. Ці не дуже часті, але вкрай теплі зустрічі з часом склались у певний ритуал, що включав до себе прогулянку Володимирською гіркою з відвідуванням колишнього гуртожитку на «Жертв революції» – там, де тепер в ЦГО та Інституті філософії працювали у відділах ті, хто колись жив якщо не в тій самій, то в сусідній кімнаті, безпремінне фотографуванням біля університету, шумне застілля в найкращих ресторанах. Всі начебто знов відчували себе однокурсниками, окликали один одного призабутими прізвиськами й скороченнями імен і прізвищ та називали своїх дітей не інакше, як «kinder».

Я під час свого навчання також відвідував цей колишній батьківський та материн гуртожиток – там була студентська поліклініка. Був я на прийомі у лікаря в якійсь неправильній кімнаті з гострим кутом (кут цього будинку є закошеним через те, що вулиця Жертв революції йде навкіс стосовно парку на Володимирській горці), але на якому поверсі – не пам'ятаю. Якщо на першому – то це тепер одна з кімнат моєї роботи, ЦГО, де працює заступник директора Юрій Іщенко, якщо ж четвертий – то це кімната редакції журналу «Філософська думка», місце творчого натхнення її редактора Володі Жмира. Бувала на зустрічах однокурсників і Валерія Михайлівна Нічик. Вочевидь, це саме вона випадково попала на фото гуртожитку, яке і досі є у нас вдома – у шляпці, легкому платті, вона виходить з-під напівкруглого підворіття будинку – там, здається, була їдальня. Куди вона йшла? Коли це було?...

До речі, як відкривали «точку общепита» для Інституту філософії, її зробили майже у тих самих приміщеннях, де вона була за часів голодного студентства Нічик та моїх батьків. Після ремонту її треба було добре прибрати, і ми, аспіранти, під керівництвом Володимира Кузнєцова, це і зробили. Потім Кузнєцов доповів про виконану роботу В. І. Шинкаруку з персональними оцінками. «Супершеф» на цій підставі, розповідав Володя, зробив висновок, хто, зрештою, надасть дисертацію в строк, а хто – ні. «Людину по роботі видно» – підсумував він. Оскільки я там руками, без швабри, підлогу під снобістські зауваження деяких товаришів-ледарів вимив, і повиносив з підвалу силу-силенну всякого іржавого непотребу, відхаркуючись потім брунастим пилом протягом всього часу колективного відмічання успішного закінчення роботи, то ці слова мене, у підсумку, надихнули, і тому я подав роботу вчасно, навіть з місячною оплачуваною відпусткою – як і передбачено законом.

А В. М. Нічик стала дуже відомим фахівцем з історії філософії, вперше, зокрема, започаткувавши вивчення рукописів з архіву Києво-Могилянської академії. Вона навіть пропонувала моєму другові Аслану Гаджикурбанову, медієвісту, перекласти з латини

фотокопії студентських конспектів з Києво-Могилянських лекцій з курсу філософії, писаних явно гусячим пір'ям на великих листах почерками із завитушками 17-18 ст. ст. – він добре знає древні мови (фотокопія: фактичне перенесення через світло на століття назад).

При наших зустрічах в Інституті та коротких розмовах Валерія Михайлівна була зі мною не багатослівною, тільки тяжко-уважно, з якимось сумом вдивлялась мені в очі. Я дарував їй свої книжки, і вона, в свою чергу, дарувала мені свої. Книжечка з серії «Мыслители прошлого» про Феофана Прокоповича (*М., 1977*) підписана так: «*Олександрові Кирилюку, сину мого дорогого однокурсника Сергія, з найкращими побажаннями*» – це зворушило мене до глибини душі. Останню з її книг – «Києво-Могилянська академія і німецька культура» (*К., 2001*) передала з великим запізненням моя одеська колега Інна Голубович. Такий був її прощальний подарунок крізь роки. Її Валерія Михайлівна теж підписала: «*Олександру Сергійовичу Кирилюку із доброю згадкою про Вашого батька – викладача, науковця, чудову людину – автор В. Нічик*».

Не пам'ятаю на цих ювілейних зборах випускників й найліпшого батьківського приятеля студентських років Бориса Олександровича Лобовика. До нього у його квартиру на Ломоносова, у викладацькому кварталі студмістечка, ми всі разом, ще з батьком, якось заходили на початку 1960-х, під час батьківського лікування в Києві. Тата дуже вразило розкішне придбання друга – поліровані меблі, проте с дефектом (вилущений шматочок деревини – причина, за зізнанням Лобовика, чому вдалося їх купити). Під час навчання я бачив його лише один раз – на кінцевій зупинці автобуса № 38 на Богдана. Ми с Толею Рекуном таки набрались рішучості підійти до нього, заклопотаного, у шляпі, з питанням про таїни релігійних чудес, що сильно хвилювали Толю. Пізніше ми вже часто бачилися в Інституті філософії, віталися з дуже теплим підтекстом людей, які не просто так собі знайомі, хоча, на жаль, – не більше.

На зустрічі, що їх організовував Михайло Олексійович, заглядали, бува, деякі випускники філософського факультету інших років. Вілен Сергійович Горський (який у подарованій мені своїй книжці також згадував батька), Сергій Борисович Кримський, Мирослав Володимирович Попович <(«*Сашкові Кирилюку з повагою і любов'ю». Мировоззрение древних славян, К., 1985*)> були для батька однокурсниками, тобто, закінчили один з ним курс навчання. І для них це була аксіома, що я є сином їхнього товариша студентських років – таким стійким був стереотип «філософського Сашка». Наприклад, М. Попович, даючи телевізійне інтерв'ю одеському публіцисту Ф. Д. Кохрихту прямо в кімнаті офісу «Центру сучасного мистецтва Дж. Сороса» на Соборній площі, куди я його привів після читання ним лекції для семінару по проекту Міжнародного Фонду «Відродження» «Універсальні виміри української культури» (який ми виконували спільно з цим Центром), підкреслив у розмові з цим журналістом саме ту обставину, що я – син його однокурсника.

Натомість ті, хто вчився на одному потоці, вважаються не просто «однокурсниками», а «сокурсниками». Серед усіх батьківських співкурсників […] особливо впали до пам'яті душі мої вчителі – вразливо чутливий до екзистенційного жаху та водночас скептичний «Савєльєвич» – Володимир Савелійович Дмитриченко, котрий при мені колись гірко заплакав за моїм батьком на лавочці навпроти «Жовтого корпусу», і завжди врівноважений та розсудливий Михайло Полікарпович Гончаренко, який на поминках мого батька вразив мене своїм твердим філософсько-фронтовим стоїчним переконанням в тому, що смерть – це нормальне явище, і дотепний Валерій Олексійович Босенко, котрий невтомно сипав кмітливостями та каламбурами, діалектично-парадоксальний склад мислення якого був мені відомий ще з сімейних передань про те, як він, прагнучі вловити невловимі переходи «термінових термінів»,

<напівжартівливо> переймався в студентській їдальні на Жертв революції думкою про те, чи то перед ним редиска із сметаною, чи сметана з редискою тощо.

На одному з фото <тих років> [...] батько [...] з двома товаришами стоять біля [..] ларька, навпроти вікон сучасної 118-тої аудиторії ЦГО НАНУ. Ще один момент, що засвідчує присутність минулого в сучасності – це круглий пеньок <в один рівень> з тротуарним асфальтом біля входу до підворіття з напівкруглим склепінням. Це все, що залишилось від стовбура стандартного зразка повоєнних років – на них за допомогою дивних приладів у вигляді пазурів залазили монтери, в тому числі і мій батько, котрий якось юним в себе вдома підрядився протирати на них білі фаянсові ізолятори, схожі на маленькі гирки. «Це дуже важка робота» – пригадував він. Стовбур той – це видно ще з одного фота – стояв на тупокутному розі гуртожитку, що виходить на Володимирську гірку, біля старого продуктового ларька з повним набором послуг, де знявся колись батько. Він, вже з університетським значком, і ще хтось у гімнастерці стоять, тримаючи у руках по кухолю пива з пінкою, із сердечною радістю дивлячись одне на одного – святкують отримання диплома?

Слід сказати, що батьківський курс збирався на «круглі» дати випуску регулярно, на відміну від маминого курсу, де вчився і В. І. Шинкарук <(*«Дорогому Саші в пам'ять про мого товариша і твого батька Сергія Кирилюка». Единство диалектики, логики и теории познания», К., 1977*)>. Але не можна вважати, що студентське братство не було притаманно й їм. Володимир Іларіонович завжди тепло ставився до своїх однокурсників і неодмінно, і дуже значуще, їм та їхнім дітям, без будь-якої оглядки, допомагав.

Серед тих батьківських однокурсників, що я їх особисто знав і про яких зберігаю теплі згадки, хочу назвати Едуарда Каетановича Самборського, чудову людину, котрий неодмінно при зустрічі в Інституті філософії, де він працював, передавав привітання мамі та згадував батька. Мама дуже часто згадувала Зіну Стасюк та Валю Бабіну, дружину Михайла Полікарповича Гончаренка. З батьком вчилися й мій викладач Ю. Савельєв. Дуже добрі згадки залишили по собі чудові А. Фоменко та А. Константинов, які неодмінно приїжджали на зустрічі однокурсників.

Енергія щирості та доброти, що йшла від Михайла Олексійовича, не обмежувалось його однокурсниками. Особливо яскраво це втілилось у його щиро-турботливому ставленні до дітей тих філософів, яким їхні батьки вже не могли нічим зарадити. Серед них був доктор філософських наук Володимир Звиглянич, батько якого Олександр трагічно рано пішов з життя. Я сам постійно відчув це батьківське піклування і в тому, що я був для курсу батька та курсу матері, на якому вчився мій другий духовний батько Володимир Іларіонович Шинкарук [...] «філософським Сашком», і в регулярних запрошеннях на святкові зібрання курсу на круглі річниці їхнього випуску, і в його допомозі у край нелегкій колись справі видання перших наукових праць молодими вченими, і в наполегливому спонуканні до участі у монографічних виданнях ЦГО, завдяки чому під критичним контролем Михайла Олексійовича я отримав неоціненний досвід проведення наукових досліджень. Тепер я визнаю, що з прагнення Михайла Олексійовича прищепити мені жагу працювати над собою будь-де та будь-коли, нічого, окрім великої користі для мене, не вийшло.

Чи багато подібних прикладів ми знаємо? Здавалося би, який сенс проявляти таку велику турботу про свого однокурсника та, далеко перегодом, і про його сина? Але подібне питання, я думаю, у Михайла Олексійовича навіть не виникало. «Допоможи, якщо можеш, а якщо не можеш – все одне допоможи» – ось той принцип, за яким він діяв.

Цих принципів дотримувались і однокурсники Михайла Олексійовича. З особливою вдячністю я згадую Павла Олександровича Бакало, який працював в Одесі. Так вийшло, що при державному розподіленні я направлявся до армії, проте виявилось,

що я отримую військовий квіток офіцера запасу і, таким чином, до армії не йду. На той час всі заявки-направлення вже були вичерпані і міністерство порадило мені самому знайти собі місце викладача. І ось, буквально взявши за руку, Павло Олександрович Бакало водив мене по кафедрах філософії одеських вузів, даючи найкращі рекомендації та пропонуючи завідувачам послати персональну заявку до міністерства для направлення до них молодого викладача. Зрештою, все закінчилося успішно, хоча деякий час мені довелося пожити на плоскому даху Водного інституту, де закінчували навчання мої земляки.

Свої життєві принципи Михайло Олексійович втілював і як керівник Кафедри філософії (ЦГО). Будь-який колектив – це складний організм, де є все, де спектр стосунків між колегами ніколи не відповідає загладженій нудно-солодкій картині. Добре знаючи психологію колективу, відносини в якому ніколи не є однозначними, але завжди мають різні ступені позитивності та негативності й всього того, що коливається між цими двома крайніми протилежними полюсами, він мав щире бажання згуртувати своїх колег по ЦГО, виявити їхні найкращі риси та позитивні здібності. І переважна більшість співробітників відплачувала йому тим самим – глибокою, не показовою повагою, щирим визнанням незаперечності його авторитету та довірливим, теплим, товариським відношенням, котре інколи, особливо під час неформальних «симпозіумів», заходило далеко за межі офіціозу і тоді «шеф» ставав об'єктом пародіювання, напівжартівливих, але гострих зауважень та добродушного іронізування. Показово, що це ніколи не робилося «за очі», а тільки у його присутності.

Разом з тим ніхто не відніме у Михайла Олексійовича такої його риси, як вимогливість та принциповість. Зізнаюсь, інколи я чинив нерозумний опір тій наполегливості, з якою Михайло Олексійович залучав мене до досить інтенсивної роботи, і мав, як я тоді думав, для цього певні підстави. Я розумів, що наукове стажування в Болгарії передбачає посилену роботу над текстами, і тому по приїзді Михайла Олексійовича до Софії спільна з ним дванадцятигодинна праця протягом тижня була сприйнята мною як належне. Але коли він декілька разів гостював у нас в Одесі влітку, під час відпустки, і мені хотілось відпочити після виснажливого навчального року, а він весь час сам не вставав з-за письмового столу і мені не давав «розслабитися», моє прагнення у будь-який спосіб витягнути його на море можна якщо не виправдати, то зрозуміти. Одного разу мені це вдалося, і коли він, аскетично пощипавши з апетиту від свіжого морського повітря цеглинку запашної білої хлібини, та не знімаючи піджака заснув прямо на траві, по-дитячи згорнувшись калачиком під затінком дерев на узбережжі, то тоді і я відчув, що зараз на дворі літо та час відпустки, хоча до самого моря він так і не вийшов.

Цей епізод можна розцінити як щось схоже на легендарні перекази про Канта, який, мешкаючи у Кенігсберзі, навіть не бачив, за поголосками, моря. У декого, можливо, з цього приводу виникне спокуса змалювати портрет такого собі відлюдного філософського самітника, заглибленого в себе та байдужого до всіх принад мінливого світу, хоча ця риса певною мірою притаманна будь-якому справжньому філософу. Вона проявилася у його непідробній безкорисливості. Він був тією людиною, котра дійсно не любила грошей. Один тільки приклад про те, що він просто так віддав мені у Болгарії майже всі свої гроші, яких тоді дозволяли обмінювати, а це було більше, ніж моя зарплата за місяць, красномовно говорить сам за себе. Він використовував «еквіваленти вартості» переважно для задоволення своїх духовних потреб. Так, ще в ті часи, коли важко було придбати якісну аудіоапаратуру, він купив висококласний програвач платівок «Грюндік» – для того, щоб мати можливість слухати музику із своєї багатої дискотеки. Не жалів він грошей і на самі платівки, як і на книжки, і у його бібліотеці завжди були найновіші цікаві видання. Разом з цим Михайло Олексійович

був вкрай байдужим до «статусних» речей, одягався завжди скромно та невибагливо, але не без деякого шарму, мав улюблені речі, яких акуратно носив не один рік. Він мав вкрай скромні потреби у харчуванні, майже постійно експериментуючи з новими дієтичними схемами, які для багатьох подекуди виглядали вже занадто оригінальними та незвичними. В цілому ж можна сказати, що Михайло Олексійович дотримувався відомої християнської заповіді: «Користуйся світом, не користуючись ним».

Відкидаючи користолюбство та жагу до нових речей заради них самих, Михайло Олексійович був широко відкритий світові, жадібно вбираючи у себе все нове та цікаве. Він чимало помандрував світами, об'їздив як «неорганізований турист» майже всю Україну, сх**о**див на Кавказькі гори, пізнав пустелі Центральної Азії, вдивлявся в Австралію та Південну Америку, відвідав більшість країн Європи, від мандрів великими сибірськими річками надовго зберіг захоплення їхніми величними дикими скелястими берегами. Будь-яка новина, незвичайні наукові повідомлення або відкриття, що привідкривали вікові таємниці будови світу і його законів та й просто цікава інформація не тільки негайно привертали його невідворотну увагу, але й, отримавши відповідну оцінку, органічно вписувались у вироблену роками, виважену, вивірену та ретельно обґрунтовану систему його стрункого, розвинутого наукового світосприйняття. При цьому вся інформація отримувала критичну та систематизовану оцінку. Його інтерес до усього незвичного, маловідомого, притаємненого мав вкрай насичений емоційний прояв: почувши про що-небудь цікаве, він якось по-юнацькі пожвавлювався, зосереджувався і негайно вимагав докладних деталей та подробиць. Найцікавіші матеріали він вважав за потрібне зберігати та накопичувати. В його квартирі завжди височіли стопки вирізок з газет з цікавими матеріалами з обов'язковим написом назви видання та дати.

Його хобі була музика, і він невтомно збирав найкращі світові шедеври класики, але дуже любив і етнічну музику різних народів світу, прагнучі через емоційно-пронизливе вникання в неї осягнути душу того чи іншого народу. Недаремно кажуть, що ти молодий, поки вмієш вчитися, поки тобі цікавий світ, поки ти не закоснів у своєму розсудковому резонерстві. Михайло Олексійович був по-молодому відкритий світові, більш того, його домінантним настроєм було те, що можна назвати «очікуванням чуда».

Дійсно, він жив так, начебто невдовзі мало було відбутися щось неймовірно прекрасне та надихаюче. «В очікуванні чуда» – це, на мій погляд, головна та найважливіша риса сутності духовного світу Михайла Олексійовича.

LIVING IN ANTICIPATION OF AN INSPIRING MIRACLE (MIKHAILO OLEKSIJOVICH PARNYUK)

Publications are the biographical memories of fellow students and classmates of the author's parents, in particular, about Pavlo Bakalo, Vilen Gorsky, Volodymyr Dmitrychenko, Borys Lobovik, Valeria Nichyk, Myroslav Popovich, Eduard Samborsky, Volodymyr Shynkaruk and other famous Ukrainian philosophers, and especially about the unchanging the headman of his father's course and the former director of the Department of Philosophy of the Academy of Sciences of the Ukrainian SSR (since 1991 – Centre for Humanitarian Education at the Presidium of the Ukraine National Academy of Sciences) Mikhailo Parnyuk, a man of exceptionally high moral qualities, a deep professionalism, philosophical wisdom, a good heart and a dreamy soul wide open to the world, living as if an extraordinary miracle was about to come.
Keywords: *biography of philosophers, philosophy in Ukraine, history of Ukraine 1945-1991.*

В ОЖИДАНИИ ЧУДА (МИХАИЛ АЛЕКСЕЕВИЧ ПАРНЮК)

Публикации представляет собой биографические воспоминания о сокурсниках и однокурсниках родителей автора, а особенно – о Михаиле Парнюке, человеке исключительно высоких моральных качеств, глубокого профессионализма, философской мудрости, доброго сердца и широко раскрытой миру мечтательной души, жившему так, как будто вот-вот должно наступить вдохновляющее чудо.
Ключевые слова*: биография ученых-философов, философия в Украине, история Украины 1945-1991 годы.*

ПОВСЯКДЕННЯ ФІЛОСОФСЬКОЇ СПІЛЬНОТИ (ЩОДЕННИКОВА МОЗАЇКА)

УДК 37.013(091); 657.331-332; 930.2
***Публікація*: Кирилюк О. С. Додатки. Щоденник // У кн.: Кирилюк С. І. Я піснею назву надій оцих краплини. Народний архів (праці, вірші, щоденники, спогади, додатки) / Сергій Іванович Кирилюк. – Одеса: Автограф, 2007 – 417 с. – сс. 320-415.**

Тут зібрані окремі «мозаїчні» фрагменти з щоденникових записів автора, які писалися короткий час та були надруковані як додаток до книги С. І. Кирилюка. З них у відповідності до цілей даної збірки були вибрані ті матеріали, які стосувались як професійного, так і повсякденного спілкування філософів декількох поколінь – випускників філософського факультету Шевченкового університету, а також матеріали про батьківських друзів-однокурсників. В анотації до неї було зазначено, що, можливо, з часом ця книга зацікавить істориків України радянського періоду – так воно і сталося (зокрема, це публікації Наталі Хоменко з Інституту історії України НАНУ). Втім, завдяки їй не тільки історик, але будь-який зацікавлений читач може зазирнути у вже зниклий Lebenswelt за допомогою розуміючого схоплення живих подробиць минувшини у її безпосередніх одиничних проявах. Ведучи лаконічний діарій, а так називалися поширені в Україні у XVII-XVIII століттях щоденники, які фіксували події приватного і громадського життя, автор розумів, що ця лаконічність може завадити читачеві відчути неповторний дух минулих часів і, можливо, саме через це я спеціально зауважив: «... Вони спресуються потім, ці дії-справи, в <бляклих словесних відблисках>, і ніхто інакше, ніж через них, не відновить вже самого факту їхнього існування, не кажучи вже про живі деталі та подробиці. Тим, хто читає ці рядки, раджу подумати, скільки [...] живих образів, емоцій і душі криється за цими уривчастими сухими фразами» [с. 349].
***Ключові слова**: історія повсякденності, історія філософського факультету КНУ, історія ЦГО НАН України, історія Інституту філософії НАН України, історія Одеського економічного університету (кафедра філософії), філософська комунікативна спільнота, біографія вчених-філософів.*

Переднє слово до рубрики

С. 349. ★ Время… […] Прочитал письма дяди Бори, описание нехитрых солдатских радостей на побывке в майские праздники 1947 года. […] Узнаю … из писем: «Встали с мамой рано…», «в казарме вместо маминых ласковых слов – команда…». Когда это было? «Все йде, все минає – і краю немає, ... і дурень, і мудрий нічого не знає» (Т.Г.Шевченко). Спрессованное время, оно – ничто, есть лишь свернутое в совершенно случайно сохранившиеся письма краткое изложение отшумевшей жизни. Все это безрадостно, и очень ранит душу; если есть причина черствости людей, то одна из них – эта боль, которой никто не хочет касаться. Позже что-то похожее я нашел у Гегеля в его «Философии истории»: «Общей мыслью, категорией, прежде всего представляющейся при этой непрерывной смене индивидуумов и народов, которые существуют некоторое время, а затем исчезают, является изменение вообще. Взгляд на развалины, сохранившиеся от прежнего великолепия, побуждает ближе рассмотреть это изменение с его отрицательной стороны. Какой путешественник при виде развалин Карфагена, Пальмиры, Персеполя, Рима не предавался размышлениям о тленности царств и людей, грусти о былой жизни, полной сил и богатой содержанием? Эта грусть не вызвана личными потерями и непостоянством личных целей, но является бескорыстной грустью о гибели блестящей и культурной человеческой жизни». Дела, дела… Они спрессуются потом, эти действия-дела, в <блеклых словесных отблесках>, и никто иначе, чем через них, и не восстановит уже самого факта их существования, не говоря уже о живых деталях и подробностях. Читающему эти строчки советую подумать, сколько […] живых образов, эмоций и души кроется за этими обрывистыми фразами.

С. 70. Лиза Ломакина <была лучшей студенческой подругой моей мамы Лидии Васильевны на философском факультете>. С ней они бегали на Лукьяновский рынок за пирожками и ходили в баню отогреться. Впрочем, среди часто посещаемых мест был и театр. Лиза часто увлекала маму с собой, вбегая в комнату с криком «Бежим!» Мама тут же срывалась с места, и лишь по дороге впопыхах спрашивала, куда же это они бегут. Оказывалось, что опаздывают в театр – спектакль вот-вот начнется. На одном из них они прислушались к тому, что же поет оперный певец. Оказалось, он пел «Бежим, бежим, о Господи! бежим, бежим, о Господи!». Оттого, что эти слова оказались созвучными их стилю передвижения [...], они рассмеялись, и теперь во время очередного бега в театр неразлучные подружки всегда на ходу с хохотом повторяли эту фразу. Ее дочка, Лиза Кручинская, училась со мной на одном курсе. При подготовке к вступительным экзаменам в 1968 мы с мамой часто посещали их дом на Подоле – я вместе с ней там брал уроки английского у частного преподавателя. Как и Зоя, Лиза Ломакина был на курсе первой красавицей, хороша она была и в 1970-тые. Мама вскользь говорила о том, что ней был очень неравнодушен Владимир Шинкарук, но «Галя» (Галина Феодосьевна) оказалась лучше. Сама же Галина Феодосьевна шутила по поводу <этого> замужества, улыбаясь своей немного стеснительной улыбкой, […] <говоря> «Володе»: «Хіба ти міг гадати, що дружиною в тебе буде академша?» Позже Кручинские съехали с Подола на Левобережье; Зоя (давненько уже) повстречалась мне как-то в метро, сказала, что мама сильно болеет, лежит, что она разведена, что у нее двое детей и что недавно в квартире был пожар и выгорели все окна.

С. 165. <В архіві батька в акуратно зшитому зошиті зберігалась хлібна картка Бориса Лобовика> Останній раз батьків друг Борис Олександрович Лобовик, доктор філософії, професор, завідувач відділом <релігієзнавства> Інституту філософії, отримав хліб за цією карткою 16 грудня 1947 року. Саме тоді ліквідували карткову систему, і хліб з'явився у вільному продажу […]. Картка […] була складним документом, мала талони під номерами і без них, а також контрольний талон та довідку із зазначенням місця прописки, номеру паспорту, підписів голів сільради, керівників картбюро, уповноваженого підприємства тощо. Втім, на цій картці жодного з підписів не було, була лише якась цілком розмита трикутна печатка на стандартній довідці на січень та прямокутна – на зворотному боці. І ще, з цієї картки стає відомими, що батько мешкав разом з Б. О. Лобовиком у 161-й кімнаті <гуртожитку філософського факультету на вулиці Жертв революції, 4>. Що там в ній тепер, в Інституті філософії? На жаль, не спросив в свій час <про це> у самого Лобовика, який при кожній зустрічі в Інституті філософії неодмінно питав: «Як мама?»

С. 167. Особисто і дуже добре (ясно, окрім майже родинних стосунків з Шинкаруками, Парнюком та Бакало) я був знайомий з іншими батьківськими та материними однокурсниками: Самборским Едуардом Каетановичем, Гончаренко Михайлом Полікарповичем, Осічнюком Єфімом Веньяміновичем. […] А в Одесі моїм сусідом <по кварталу> був ще один з них – Іван Григорович Батюк, що працював тут в університеті. Іноді я заходив до них, і його дружина завжди пригощала мене якоюсь настойкою на цілющій траві. Іван Григорович на початку 1990-х брав участь у Народному Русі, навіть отримав від нього, як ветеран, нагороди – урочисто, в колишньому кінотеатрі «Україна».

СС. 210-211. Решил я поступать на философский не сразу – […] сначала была неудачная попытка пойти по стопам отца в его первых университетских начинаниях – учиться на юриста. Но потом, я таки в точности пошел по его стопам, возможно, после вопроса Галины Феодосьевны Шинкарук, сказанной ею после неудач с юридическим во время нашего с мамой визита к ним домой, еще на улицу Толстого: «Сашко, а чого це ти не хочеш

поступати на філософський?» Еще не решив окончательно, я ответил, что, наверное, в следующем году буду поступать именно на этот факультет, хотя к философии тогда еще питал обычное для всех скептическое предубеждение. Так и решили. Но на следующий год Владимир Илларионович уже не был деканом, а стал директором Института философии, и документы мои в приемной комиссии один из преподавателей факультета принимать отказывался (позже, когда я уже был на четвертом или пятом курсе, он оправдывался передо мной полученной «установкой»). Мама, помню, что-то объяснила председателю комиссии Петру Александровичу Загороднюку, и тот дал распоряжение мои документы принять. Кроме того, помог мой год работы на «производстве» – стаж был хотя и неполным, но все же стажем. Позже Галина Феодосьевна рассказала, что проходил я под именем «философского Саши». Все киевские однокурсники отца приняли участие в решении моей судьбы, и я им беспредельно благодарен, хотя и завидую, что наше поколение уже потеряло это славное чувство студенческого братства и взаимовыручки. […] Что же до настойчивого завещания отца поработать два года на заводе, то я в какой-то мере его все же выполнил – во время учебы в университете, как на каникулах, так и во время семестров, работал на перегонах судов из Измаила в Ростов-на-Дону, на ремонте китобойцев на 99-м СРЗ, в Киевском речном порту на буксире БК-411, который возглавлял ордена Трудового Красного знамени капитан Демьянович <(отчество)> (которого я как-то неизъяснимо обрадовал, найдя его любимый мундштук). Мы таскали площадки с песком из порта в «ковш», а иногда, для плана, и из «ковша» в порт – советская экономика! Буксиры заводили постоянно, и я обжигал себе руки ледяной днепровской водой до тех пор, пока не подвернул себе ногу во время гуляний с <сокурсниками> Толей Цыганчуком, Вовой Яцуком и Лешей Сулимом на косогорах парка над Европейской площадью…

С. 267. … Когда я привозил в качестве южного гостинца Галине Феодосьевне Шинкарук немного круглого перца, называемого «ротонда», или «гогошары», и крупные, отборные баклажаны, […] она тут их жарила […]. Часто осенью на кухне Шинкаруков происходила также грибная эпопея – грибы, в неимоверном количестве, только что из лесу, чистились и тут же жарились. На мои умные вопросы об уровне радиационного заражения грибов, собранных под Киевом, Шинкарук только усмехался.

С. 277. В архіві батька є довідка про те, що мама лікувалася від пневмонії в міській інфекційній лікарні за адресою «Цитадель». […] «Цитадель» мені знайома як споруда, <за якою у сирітській студентській їдальні ми разом з Євгеном Андросом, сидячи весь день в Історичній бібліотеці у Лаврі, обідали з салатом із солоних огірків за 3 копійки> і повз якої я йшов з цієї бібліотеки суботніми вечорами до материного брата Миколи Васильовича Лисенка, який жив по вул. Глазунова 3, кв. 15. Він та його дружина Єфросія Марківна «підгодовували» мене як студента, які не були ситі у всі часи, часто додаючи до вечері не одну стопку скажено міцної, як спирт, власної самогонки, котру дядя Коля пропускав крізь активоване вугілля, через що вона зовсім не мала знаменитого сивушного запаху. […] Не раз під час відсутності родичів, які ховали ключі просто під дверима, я в міру прикладався до нескінчених дядьківських запасів універсальної української валюти, іноді разом із товаришами з Інституту філософії – Борею Парахонським, Сергієм Васильєвим та Костею Жолем. В цій же квартирі я готувався до захисту дисертації і там же зібрався майже таємно, бо заборонялось, спочатку «анклав кардиналів» – Михайло Парнюк та мої опоненти – перший Микола Васильович Дученко та другий – Іван Молчанов, а наступного дня – весь наш відділ.

С. 328. (03.09.1982). <Были> в гостях у Петра Григорьевича Гопченко (*заведующий кафедрой философии в нархозе, гостили в его «маетке» в Черноморке, где за построенную в 1960-е годы халабуду в два этажа, где 2-й этаж – чердак три на три метра, он получил от обкома партии выговор*). Ходили <с друзьями с нархозовской кафедры философии> Мишей (Шмиголем), Толей (Осиповым), Асланом (Гаджикурбановым) на пляж. (Миша и Аслан красиво, почти как у Матисса, танцевали на песке, заслужив неожиданные аплодисменты от редкой публики).

С. 328. (06.09-18.09.1982). Выехали с Мишей Шмиголем в Киев *(он – на ИПК, я – на стажировку в Институт философии. Миша опоздал, и его не хотели принимать, но в итоге он оказался в выигрыше – поселился в комнате один, без соседей, вернее, его нелегальным докучливым соседом на все время стажировки стал я*). Везли Михаилу Алексеевичу Парнюку книги – «Брокгауз и Ефрон», 70 томов, в 4-х пачках, (*купленных по его заказу на переданные деньги, на те времена очень большие – 700 рублей, хотя незадолго до этого их продавали по 50 копеек за штуку, а один мужчина, рассказывает продавец, когда принесенные им энциклопедии букинистический магазин отказался принять, просто бросил их <у входа>. Нархозовская же библиотека, по слухам, два комплекта из трех просто выбросила, списала*). Заодно вез Галине Феодосьевне (Шинкарук) по ее просьбе перец. Оформился в общежитие на Э. Потье, свое, аспирантское. Дали место в холле на 2-м этаже с семью соседями, поступавшими в аспирантуру. Во время оформления в общежития и у меня, и у Миши все время испрашивали какие-то документы, но если их не оказывалось, поселяли и без них. В Президиуме академии все при делах – любой вопрос решается оперативно и быстро; в ИПК тоже. Очень нравится отсутствие волокиты. […] В Центральной научной библиотеке меня оформили в новый, первый зал – для доцентов и профессоров. В Институте философии прочитал спецсборники *(под грифом «Для служебного пользования» издавались тексты современных западных философов и комментарии к ним*).

С. 328. (20.09.-21.09.1982). Приехал от бабушки. В институте <народного хозяйства> на кафедре <философии> принял <запущенное в связи с длительной командировкой П. Г. Гопченко в Польшу> хозяйство – <даже нагрузка еще не была распределена>, <в результате чего из-за постоянного стресса и работы голодным с восьми до двадцати трех «заработал» к концу года язву>. Во вторник на Совете факультета рекомендовали монографию к публикации в «Высшей школе».

С. 332. (14.02.83). М.А. (Парнюк) пишет, что монография <выйдет> в издательстве «Наукова думка». <Вышла она действительно в академическом издательстве через два года, в 1985-том – как из этого видно, в назидание авторам такими сроками намекалось, что издание книги требует отсутствия суеты и спешки>. <Наконец-то окончательно определилось – > в Киев (на ИПК) не еду – нет мест. (Проректор Аркадий Й. никак не мог понять, чего я хочу, и делал мне все наоборот. Когда он говорил, что поеду, и я соглашался, он находил причины не ехать, и я тоже радостно встречал эту новость. Потом все повторяется. И так каждый день в течение месяца).

С. 335. (5.IV. 83). Ездили <с мамой из Москвы> в Клин – к Олежке (Олегу Липинскому – самому близкому другу по двору, прямо как в песне поется, что Родина начинается «с хороших и верных товарищей…»). Он сначала пошел по стопам брата Эдуарда, известного московского боксера, закончив физвос, потом – по комсомольской линии. Как работник горкома комсомола он водил нас в неурочное время в музей Чайковского, где кроме нот

запомнились комнатные тапочки композитора с вышивкой бисером. Олег подарил нам маленькие золотистого цвета хрустальные тонкостенные бокальчики местного завода. Остался из всего набора, кажется, один. Предпоследний выкинула из окна машины Галина Феодосьевна Шинкарук, когда мы с ней и Владимиром Илларионовичем ехали после прощального ужина у нас дома на вокзал их провожать и хотели его использовать по назначению прямо в машине – <выпито> было уже достаточно.

С. 339. (17. IX. 83). Ездили в Киев, на персональной «Волге» посетили с […] Галиной Феодосьевной Шинкарук больницу в Феофании. Слава Богу там относительно благополучно. […] (В Феофании, в больнице, в то время лежал Владимир Илларионович Шинкарук, делали операцию на легком, вырезали фистулу. Он рассказывал, что шов у него на спине (а операцию делали на весу) хирург оставил очень тонкий, «дамский». Тренировал он легкие надуванием камеры от волейбольного мяча, и попросил меня надуть ее, чтобы сравнить, сильны ли его выдохи, или слабы).

С. 342. […] 1.XI. 83 приехал из Киева. В издательстве *(«Наукова Думка», где я должен был издать первую свою монографию*) встретили любезно, обещали включить в план. В отделе стандартизации отметили ошибки. Сидел в отделе (*в бывшем своем, в Институте философии*), печатал список литературы, и переклеивал (*ссылки*). Встречался, причем без эмоций, с *Колей* Луком, *Людой* Никоноровой (Смирновой), *Зоей* Кручинской, Валентином <Омельянчиком>, Колей Чуриловым, Игнатенко, Оссовским, *Толей* Ишмуратовым, причем встречи – будто вчера виделись. Еще – Вадим П*етрович Иванов*, Вадик *Михалев* и иные. Андрос мешал печатать, рассказывая про недавний «симпозиум». Зоя всюду видит козни против себя. Люда Аношкина по-прежнему сидит и работает. Степа *Кошарный, из редакции «Філософської думки»* сказал, что Юрий Ищенко (*теперь замдиректора ЦГО, а тогда редактор этого журнала*) вернется со сборов 2-го ноября, и тогда, а это уже сказал *Виталий Георгиевич* Табачковский (*главред*), они вернутся к моей статье об экспансии. (*Идею написать статью об экспансии на заседании отдела мне предложил В.И. Шинкарук. Александр Иванович Яценко замер – он сразу сообразил о возможных идеологических обвинениях со стороны партийных властей – слово «экспансия» тогда употреблялось исключительно в политическом аспекте, чаще всего применительно к Израилю. Но супершеф – Яценко был просто «шефом» – имел в виду то обстоятельство, что в своей диссертации, написанной под его руководством, я определил схему категории «активность» как временн**ую** интенсификацию и пространственное расширение продуктивных изменений. Эту мысль он и предлагал развить. Все названные выше лица – это однокурсники и коллеги по Институту философии*).

Съездил на вокзал, купил книгу «Война и мир» <с черновыми вариантами>, перед этим с коньяком и айвой зашел к супершефу. Очень хорошо встретили, приболевший Владимир Илларионович Шинкарук даже встал с постели. Галина Феодосьевна очень гостеприимна, а их Лена выглядела уставшей.

<Еще> в Киеве виделся в <его> кабинете с Михаилом Алексеевичем Парнюком, в «Философские науки» о типологии противоречий *нужно писать статью*. Поговорили о шефстве над монографией экономистов. Надо *достать* для него мед, мятный. (*Михаил Алексеевич очень увлекался всякими экзотическими продуктами. Но не только они были для него интересны. На балконе, который он попросил расчистить от хлама, чтобы удобнее разместить там ящик с яблоками, от чего Володя Звиглянич, тоже бывший в тот момент у М. А. Парнюка, неблагодарно отлынивал, рассевшись на стуле и лениво пререкаясь с «шефом» по пустякам, я нашел тоже, очевидно, кем-то по просьбе*

М.А. Парнюка изготовленные, свинцовые калоши. Конечно, предполагалось, что они дают лучший контакт с землей. Среди того, что не удалось ему «достать» – орех кешью и, – последняя его просьба, уже перед самой его смертью – гранат. В то время года гранатов не было даже в Баку, куда мы звонили знакомым […]. А как – это было видно, ему хотелось граната! Хоть на могилу теперь приноси).

С. 348. (13.01.85). Утвердил тему (*докторской*) диссертации. Вернулся из Киева, читал верстку книги (*Категория «Активность…» в издательстве «Наукова думка»*). Ночевал у Михаила Алексеевича. Заходил к Владимиру Илларионовичу <Шинкаруку> – дал задание написать в «Філософський словник» статью «Активність» (*написана и издана*). В отличие от прежних дней ходил без спешки, везде успевал. В серой дымке был город, будто в дыму, когда смотрел на него с Батыевой горы, где похоронен отец. Снегу – чрезвычайно много. Шел по тропинке, свернул ошибочно по следу животного, там – по колено и выше засыпано. Расчистил снег на могиле. […] *<Мамин брат> Николай Васильевич […] поставил на могиле ограду со скамейкой, но она перетлела во влажной тени, и недавно Женя Андрос, теперь – заведующий <шинкаруковским, моим> отделом в Институте философии, не сознаваясь в этом, сделал новую. Он живет неподалеку, и иногда для концентрации своей философской мысли прогуливается на Байковом. Правда, жалуется, что теперь гулять там становится психологически все тяжелее – на небольшом участке, недалеко друг от друга уже лежит все больше его институтских друзей и коллег – Парнюк, Шинкарук, Табачковский, Дученко, Иванов, Яценко <могилы которых он постоянно навещал, а с 2010 года – и место подзахоронения урны с прахом Сергея Борисовича Крымского, как и Табачковского, то есть, по сути, могилы их родственников – на Байковом уже давно ингумируют только избранную номенклатуру>. О том, что посещая их, он наведывается и на могилу отца, видно по некоторым прямым и косвенным признакам – убрано, лежит пасхальное яйцо и т.д. Щиросердний друже! Дякую!*). *<Теперь, когда Евгения Ивановича не стало, уже мало кто сможет показать затерянные среди частокола оград, вдали от дорожек, запустелые могилы Иванова и Яценко со скромными памятниками в сухих зарослях высоких трав, трав забвенья.>*

Встречался с болгарским профессором Митрю Янковым, <говорили> о перспективах <совместной> статьи. (*Митрю Янков был заведующий отделом в Институте общественных наук при ЦК БКП. Там была неплохая библиотека недоступных в СССР западных книг – ведь учились почти одни иностранцы – ангольцы, арабы, и я во время стажировки в Софии не ленился ехать через весь город, да еще и за город, чтобы в этой библиотеке поработать. […] А с Митрю и его женой, <тоже философом>, Марией Николовой мы очень подружились – они жили неподалеку от студгородка «Дървеница» (Клоповница), и я раза два в месяц хаживал к ним пешком мимо какого-то монастыря у небольшой речки и стоящего среди поля универсама.*

С. 349-350. (16-27.02.85). С заступлением снова на должность и. о. *зав. каф*. стало не хватать времени ни на что полезное для саморазвития, ни для интересной работы. Дела на кафедре подметаю, подтягиваю. Ходил в кинопрокат, давал заявки на фильмы в кабинет. Дела, дела… Особенно сложны замены. Мелкие кафедральные заботы <не сложны, а нудны, но от них> зависит репутация кафедры: неоформленные (*предыдущим руководством*) на работу почасовики, изменения расписания, дела бумажные, методички, афганцы и т.д. *Каждая кафедра курировала какое-либо из землячеств многочисленного тогда корпуса иностранных студентов ОИНХа (до 500). Кафедра философии была куратором афганской общины. Мы довольно хорошо дружили – проводили встречи в общежитии, заканчивавшиеся чаепитием, и чай у них был больше*

похож на сироп, да еще конфета в прикуску (признак восточного радушия?). Встречали мы и немусульманский праздник Нового года – Навруз, и тут уже не обходилось без водки. Когда одесский Дом ученых еще не брал с ученых плату за аренду помещений, мы проводили встречи и там. После чтения статей из газет об ужасах войны и тостов «За победу афганского народа!» мы танцевали в овальном зале овальный же танец, поскольку круг там вышел бы слишком маленьким – все шли возвратно-поступательным движением друг за дружкой, ритмично отбивая такт в ладони. Наблюдательный Аслан Гаджикурбанов заметил тогда вполголоса: «Посмотри на их этнический тип. Нет ни одного одинакового». Действительно, афганцы, а их было не менее сорока человек, по своему этническому виду разительно отличались друг от друга – от высоких бледнокожих рыжеватых блондинов арабско-сирийской породы и тонкокостных, деликатных, среднего роста, темноволосых «ирано-индоевропейцев» до коренастых смуглых брюнетов азиато-тюркского типа. Не то, что ливийцы. Когда в Одессу зашел их военный корабль, центр города заполнили стриженные почти под «ноль» чернявые близнецы в белых парадных мундирах.

С. 355. (09.04. 1985). 7-8 ездил в Киев по приглашению Ишмуратова на семинар по логике. Было интересно. Тема – практические рассуждения. (*Анатолий Темиргалиевич Ишмуратов – сотрудник отдела логики ИФ НАНУ. Замечательный человек. Это прямо как о нем М. Волошин сказал о привитых крымским татарам тонких отстоянных культурных ядах Генуи и о прирожденной их деликатности. По этой причине, возможно, он не всегда справлялся с привычными для многих нагрузками «дружньої пиятики», феномен которой в деле карнавализации иерархии ученых Института философии, когда начинающий аспирант мог свободно сидеть за одним столом рядом с заведующий отделом, детально исследовал Юрий Ищенко (зам. директора ЦГО НАНУ). Толя из этого дискурса вскоре самоудалился, хотя в свое время мы с ним искали по всей Одессе хоть одну пивную точку – он хотел в морском городе побаловаться рыбкой к пиву. Нашли аж в сквере возле Алексеевского рынк*а). Видел Михаила Алексеевича Парнюка, вручил ему свою книгу с дарственной надписью. «Супер» (В.И. Шинкарук) во время моего визита отдыхал после субботника, вручить лично книгу не пришлось. Жил в одноместном номере гостиницы на Эжена Потье (т. наз. «Пектораль», по названию кафе, отель НАН Украины, рядом с моим аспирантским общежитием). Света, Лена, и Платон встречали меня на вокзале, что было очень приятно. Подарил книгу теще и тестю. На работе только один Аслан Гаджикурбанов с выходом книги поздравил. *Эта книга – первая индивидуальная монография, написанная по кандидатской диссертации – «Категория активность: мировоззренческие и методологические функции. – К.: Наукова думка, 1985). Ее издание инициировал сам В. И. Шинкарук.* […] *«Гонораром» за нее было всего лишь десять ее авторских экземпляров, а потрудиться все же пришлось много. Даже дружеские встречи в ИПК со Шмиголем, Валерием Руденко и Александром Янковым, другом ассистентской молодости, теперь профессором нархоза, тоже там повышавшим квалификацию, подчас пришлось отменять.* […] *Эту свою первую книгу я в <Украине> в продаже не встречал – только в книжном магазине МГУ и в академической софийской «книгарнице». То, что мои книги объявились в значительном количестве в Болгарии, меня весьма удивило. Большинство ее позднее раздаренных экземпляров было привезено как раз из Болгарии. Не будь этой удачи, нечего было бы дарить).*

С. 360. (31.08.1985). Закончилось лето, прошло очень быстро. […] Летние одесские хлопоты в связи с перебоями в снабжении водой. Мы часто ходили на море, хорошо загорели. В это лето у нас в гостях был Михаил Алексеевич Парнюк.

Неделю притирались нравами – он все любит обобщать на основе единичных наблюдений. На море ходили вместе с ним, но он не купался, а гулял по дороге вдоль берега. А потом – […] совместная работа с М.А. за столом в большой комнате […].

С. 362. (02.01.86) Сразу же по моему возвращению <из Болгарии> на другой день <к нам> приехал из Карпат Михаил Алексеевич (Парнюк), был до 31.08. В августе делали несколько походов на пляж, а с М.А. – на рынки за дынями. И работа («Связь и обособленность»). Очень устал – без передыху – обидно, что не смог летом побыть со Светуней так, как хотелось. После приезда все недавнее прошлое скрасилось, потеряло свежесть. Даже рассказа моего по свежим впечатлениям никто не выслушал – да и мама в Измаиле тоже. Где-то далеко осталась Болгария с ее атмосферой жесткой регламентации дня, которую сам себе придумал – обязательный, в любую погоду бег по утрам на хорошем студенческом стадионе с синтетической оранжевой дорожкой, планы по научной работе, библиотека и т. д. <Там я, в отличие от работы в нархозе, имел свободу распоряжаться своим временем>, которое <сам закабалил> учебой […]. Далеко теперь Копривштица (где посещали фольклорный музей прошлого быта болгар, и где Лена и Платон ели «сладолед» – мороженое), Шипка (откуда нам – Свете, Лене и Платоне – открылся вид на <Казанлык, куда мы прибыли из Софии на поезде, в котором я на тихих стоянках на глухих горных станциях с неизменной «пивницей-бирарией» на перроне и сонными посетителями в ней пел «Стоїть гора високая...», и откуда на автобусе поднялись на гору, а также другие городки и села>, как с самолета, и где из камней мы, следуя традиции, выложили надпись «Одесса», и где водитель закрыл у меня перед носом дверь, тогда когда все мои уже были в автобусе, и стал отправляться), центральная софийская площадь, где мы смотрели, получив спецпропуска, демонстрацию в честь Дня болгарской письменности. И огромное счастье от встречи. Из воспоминаний послеболгарского времени основные такие – неприятность в Минвузе (один стажер-скандалист на всю нашу колонию написал кляузу, и минвузовская сухопарая <чинуша>, видать, не получив ожидаемого хабаря, долго скандалила, так сильно заведя себя, что мне пришлось ее успокаивать); постепенное исчезновение «болгарского спокойствия» по причине давления на психику со стороны М. А. <Парнюка> – трудно, приехав, не чувствовать себя дома, снова на виду, и главное – снова та же работа, ощущал себя изнуренным, ведь написал в сентябре целых два параграфа по «Необходимости и случайности», <и это кроме нескольких опубликованных в Болгарии статей и большого числа разделов к монографии «Категории Одно и множество»>. <Неприятно поражали> натянутые лица <некоторых коллег> в институте <(но вообще-то в нархозе было больше благожелателей, чем завистников)>.

С. 366. (22.03.87). Научная работа у меня ежедневная – Михаил Алексеевич Парнюк требует постоянно давать новые статьи и разделы монографий. Все это нужно совмещать с работой учебной, что непросто. <Но в итоге с учетом такого количества публикаций в самом конце 1991 года – «последний» советский профессор – мне присвоили ученое звание профессора за совокупность работ – выходит, что благодаря настойчивым требованиям Михаила Алексеевича>.

С. 370. (5.09.87). Был в институте <народного хозяйства> 29.08 и 1.09. Решал вопрос об увольнении (и переходе на работу в Одесское отделение <Кафедры философии АН Украины> (Центра Гуманитарного Образования). (Ректор) Василий Порфирьевич не отпускает, шутит – мы тебя еще в Болгарию пошлем. Зав. кафедрой Петр Григорьевич Гопченко говорит о переходе на должность старшего научного сотрудника на два года,

о докторантуре. М. А. Парнюк сказал, чтобы подал заявление, что я и сделал. *После окончания аспирантуры я подписал распределение на должность заведующего отделом общественных наук ЦК Компартии Украины. Идея послать туда своего человека принадлежала В. И. Шинкаруку, потому что он от этого партийного органа немало натерпелся, включая и обвинения в ревизионизме. Тогда у него для этого уже появились возможности. Для меня этот вопрос долго решали. Честно говоря, в такую организацию идти работать не хотел, но в итоге все перевели на Свету – мол, жена переезжать не хочет. Начальник отдела кадров Веселый был очень огорчен тем, что журнал распределения аспирантов на работу был вот так глупо испорчен. От своей идеи Владимир Илларионович не отказался. Эту должность вскоре занял Василий Григорьевич Кремень, потом – Коля Шульга, потом Саша Бухалов, с которым мы любили играть в «балду» на партсобраниях Института философии, все – философы. И кто знает, куда бы меня занесла судьба, согласись я на предложение супершефа. Кремень стал, как известно, министром науки и образования, Шульга – депутатом. Шинкарук в одной из своих книг об этом хорошо написал – мы переживаем свою жизнь как несостоявшиеся возможности. В этом состоянии неопределенности я устраивался на работу опять же в свой родной нархоз. В.П. Бородатый предлагал вместо старшего преподавателя должность ассистента, унизительную для защитившегося через 25 дней после окончания выпускника аспирантуры. Лишь узнав о том, куда я первоначально был распределен, а также прослышав, что на «старшего» меня берут в Холодильный институт, он взял меня на эту должность. Уволиться из нархоза благопристойно и с записью о переводе в итоге помог Николай Шульга, работавший в ЦК компартии Украины. – Кто такой этот Шульга? Простой клерк ЦК... – скептически говорил В. П. Бородатый, но по своему опыту перехода из заведующего кафедры николаевского вуза, структурировавшего там <his> own lifetime вечной дворовой игрой в домино, в ректоры института, который в Одессе занимал первенство по количеству претендентов на одно студенческое место, он, видать, четко знал, что этот «простой клерк» может стать и завотделом. Как оно и произошло. – «Нельзя мешать человеку лечиться, учиться и идти на повышение» – умудрено молвил в заключение Василий Порфирьевич, подписывая приказ.*

С. 371. (23.09.87). Из Киева от Михаила Алексеевича (Парнюка) пришло письмо ректору нархоза В.П. Бородатому с просьбой уволить меня с работы по переводу. Но ректор в отпуске до 6.10.87. Неизвестность.

С. 373. (01.12.1987. Приезжал М.А. (Парнюк) <для решения организационных вопросов отделения Кафедры, которым я пока заведую по совместительству.> На кафедре <в нархозе> только сегодня закончил читать для заочников. Была комиссия ЦК КП Украины. П. Г. (*Гопченко*) ругали, М.С. (*Шепелеву*) хвалили. Иногда заходит Леша (*Сулим*). Когда я простыл (лежал три дня), он принимал зачеты, вел семинары. Постоянно звоню в Киев (*много вопросов, связанных с помещением, оплатой закупки книг и т.д.*). В нашем Одесском отделении (*Кафедры философии при Президиуме АН УССР*) А. И. Уёмов читает для аспирантов курс по истории философии, после я – диамат. До сих пор неясно, сколько всего будет у нас слушателей. М. А. (Парнюк) съездит еще в Севастополь (*там будет наш консультационный пункт*). Света была в Тирасполе, мне надо ехать в Николаев (*там тоже организовывается консультпункт*), может, зайду к Жене (*Бердичевскому*). *Леша Сулим – мой сокурсник, сосед по комнате на 3-м курсе. Именно он пошел вместо меня на два года в армию, хотя был в резерве, из-за чего*

я пропустил пять возможных мест распределения по Одессе, и вынужден был искать работу самостоятельно. Он же тоже не был обрадован такому обороту. Я ходил с ним вместе на военную кафедру разбираться, но там сказали, что в деканат информацию об этом дали еще до государственного распределения. Видно, обычные деканатские козни киевского «ґатунку». Потом он работал, кажется, в Донецке, списался со мной, и вскоре мы с ним стали коллегами по кафедре. Заведующий кафедрой Петро Григорович Гопченко пригласил также из МГУ Аслана Гаджикурбанова и Михаила Шмиголя, описывая институтское общежития в 1,5 км от моря как такое, от которого к пляжу нисходят чуть ли не мраморные лестницы. Что-то интригующе-привлекательное разрисовывал он и Сулиму. Но, по всему видать, Леша в итоге остался доволен, хотя из всех «корпусных офицеров» он чуть ли не последний сумел купить квартиру. С Лешей мы усиленно плавали в ставке на лагерных сборах, набирая на короткой воде по нескольку километров; продолжил он тренировки и тут, в бассейне «гидромета», и однажды встречный пловец с размаху ударил его под глаз. Фонарь подтвердил подозрения руководства института в том, что Леша только притворяется трезвенником. Было в нархозе такое правило – найти зацепку и держать преподавателя на крючке. На всякий случай. Во время своего дежурства в общежитии на Невского преподаватель Сергей Арсеньевич Ковтун, полковник, отбивший на войне при двухсуточной скачке на коне, по его словам, «всё», не вникая в подробности, записал, увидев в преподавательской комнате кого-то, спавшего носом к стенке: «Посетил общежитие. Застал преподавателя Сулима пьяным». Следующие NN-летие фамилия Леши гремела на советах института в озвучивании ректора В. П. Бородатого только так: «Пора кончать! Разберитесь наконец с этим общежитием. Сулим, там, понимаешь, пьет…!» Куда после такого реноме было что-то там требовать и на<что-то> претендовать. Сиди тихо, «алкач»…

С. 379. (25.04.88) Ездили <в Киев> поздравлять В. И. Шинкарука с 60-летием. Жили в гостинице «Феофания» со Светой и Платошей. Бродили по городу. Ходили на могилу папы, посеяли цветы. Были возле домика Булгакова, есть слайды. Было хорошо, но Платоша скандалил, требовал машинки и т.д. Шинкаруки уезжали на отдых, были недолго – они собирались в дорогу. Подарили картину <известного одесского художника, нашего старшего приятеля> Геннадия Иосифовича Малышева – морской пейзаж, от родителей Светы тоже передали подарок. Очень хорошо они нас встретили, но ждали 23-го – ведь именно тогда была <выездная юбилейная> конференция, <в Переяславе, кажется>.

С. 383. (23.10.88). (Дописаны некоторые пояснения 10.11.1995 по памяти). Приехал из Киева с конференции. Жил в «Славутиче» 10-го числа – эпопея с абхазцами в номере с нашими институтскими *(был Николай Тарасенко, декан философского, пел с ним очень хорошо украинские песни – <все-таки одесскую консерваторию по классу вокала заканчивал!>), еле дошел в номер, наутро не мог пошевелиться (что-то подсыпали?).* Многодневные отголоски – пересыхание губ и т.д. *Обворовали, оставили только паспорт и билет назад (за это спасибо). <Женя> Андрос уверяет, что я выпил не мне предназначенную рюмку (а кому?). Одолжил десятку у Жениного друга, кажется, из Днепропетровска, выслал ему потом перевод с обратным адресом «Бразилия, Рио-де-Жанейро...». При следующей встрече в Киеве он удивился – «А, так это ты прислал, а я думал-думал, кто это из Бразилии….? И это при наличии штемпеля Одессы и типового советского бланка. Он странный был мужик, но хороший.* Платон просит разобрать блок переключения ТВ-каналов, найденный на «металлоломе». Просит:

«Помоги мне разобрать эту *объемность*, чтобы добраться до маленьких деталей. – Ты что, слово «*объемность*» сказал? – «Ну да, объёмность, пространство, куда всё заключено». – «Да, философ, молодец!» – думаю я. Купил в книжной лавке писателей в Киеве стихи В .С. Высоцкого и описание путешествия по Московии. Заходил туда вместе с Михаилом Алексеевичем Парнюком, там он «свой человек».

С. 384-385. (08.12.1988). В 20-х числах ноября был в Москве, на конференции. Ходил в театр Станиславского – «Четыре допроса». Филонов (*выставка*) уже закрылся. Жил вместе с В. В. Кизимой (*с нашей Кафедры*) в «Академической» гостинице, второй корпус, номер 1401. […] Потом – Киев. Докладывал на Совете, и еще красил у М. А. <Парнюка>, хозяйственно неприспособленного, двери. Он потерял билет в Прагу – так и не уехал, а красилось с расчетом на то, что он уедет в тот же день. М. А. Парнюк собрался на Рождество в Чехословакию – но уже по дороге в Борисполь он обнаружил, что забыл дома билет. Таксист участливо вернулся, мы долго везде, где только можно, его искали, но не нашли. Звонили в аэропорт, там даже пообещал посадить без билета, по записи и паспорту, но Михаил Алексеевич и свой затертый синий служебный загранпаспорт тоже куда-то задевал. Перед самым отъездом он с целью ликвидации моей безграмотности в деле оформления проездных документов продемонстрировал мне особенности билета на международные авиалинии. Конечно, раз билет показывали не кому-нибудь, а лично мне, то теперь я стал главным виноватым в том, что он вместе с паспортом куда-то подевался. Но вскоре выяснилось, что поездка был сорвана не без рационального предумыслия – на Рождество в Чехословакии и в те времена никто не работал, и ни одной из запланированных научно-деловых встреч провести не удалось бы. Билет и паспорт нашлись сразу, как только отъезд стал невозможен – между страницами одной из книг, лежавших на столе, а потом определенных их хозяином на полку в книжный шкаф.

С. 385. (27.12.1988). ОИНХ на работу оформляет, но что-то крутят с почасовкой. Сегодня – семинар в Физико-химическом институте. Лекцию прочел настолько плохо, насколько предыдущую – хорошо. Какая-то апатия, все надоело, но это настроение вроде бы уже прошло.

С. 385 (15.01.89). Нынче окунулся в море – еле оделся, так дух перехватило и ноги замерзли, но в общем – отлично. В ОИНХе уже будто точно оформляют на почасовую работу, но приходится долго в связи с этим ходить – переписывать заявления, потому что то один вид работы они не оплачивают, то другой (консультации, собеседования). После болезни чувствовал себя бодро, сейчас снова депрессия – ведь время идет, нужно что-то делать с диссертацией.

С. 386 (20.06.1989). Был месяц поездок в иные города. В конце мая – начале июня ездили с Платошей в Луцк, там была конференция. […] На конференции я с Андросом и иными в этот раз вовсе не пили. Поздравил проф. Сергея Борисовича Крымского из Института философии с днем рождения. Вся компания, видимо, чтобы не привлекать внимания, рассказывала непристойно старые анекдоты.

С. 387. (20.06.1989) <Посетил> Николаев. По заданию М. А. Парнюка встретился с Григорием Тимофеевиче Пинчуком, который расшифровал критские письмена. Обещал дать материал в монографию «Количество и качество» (по приглашению М. А. Парнюка). Толя Осипов работает в «Электрогидравлике» <(Институт импульсных

процессов и технологий НАН Украины)> с академическими аспирантами и соискателями. В один из своих инспекционных приездов в Николаев и сам Михаил Алексеевич тоже посетил Г. Т. Пинчука. Жил он по ул. Садовой, 9 – типичный южный дворик с множеством дверей из квартир домов, стоящих по периметру, колонка с водой и сирень в центре, и скептик-жена, перебивавшая его повествование вечными пожеланиями «Лучше бы ты...». Бывший военный шифровальщик, он применил очень простой способ дешифровки, связанный со слоговостью письма (брал один первый слог из греческого слова, обозначавшего изображенный предмет, и из них сложились известные слова и связные фразы). Он даже дал мне рукописный вариант своей версии прочтения диска с рисунками от руки с единственным условием – при публикации обязательно указывать его авторство. Для этого он, имея какие-то греческие корни, выучил древнегреческий язык и обнаружил его параллели с украинским (паразит – para zito), «для жита», тот, кто поедает жито. О его методике хорошо отозвались ученые, и Г. Т. Пинчук назвал пару известнейших имен из Ленинграда. В письме ему они честно сознавались, что господствующей версии относительно финикийского происхождения письма придерживаются в СССР такие люди, которые уничтожат в научном плане любого, кто им будет возражать (не та «парадигма», в общем). Среди его туманящих воображение рассказов – описание полузатопленного алтаря где-то на Тарханкуте, который, на время выйдя из песков, снова был затянут ими. При нем находили много золотых монет. Рассказывая об этом, он пытливо вглядывался в нас – думаю, с целью проследить, не блеснут ли, как это бывает, огоньки алчности в наших глазах.

С. 389 (19.03.1990) Зимы по сути, опять не было. Чуть-чуть застал ее в Москве, где был на конференции в МИНХе (Преханова). Сделали слайды (Михаил Алексеевич <Парнюк>, Кудаков). […] В январе был выдвинут в Одесский облсовет от «Південної громади». Сам ездил на велосипеде по участку от Бригадной до Китобойной, разбрасывал листовки, где к типографскому плакату «Рух – це життя» приписывал «Кирилюк – це Рух вперед», «Ваш кандидат Кирилюк». Голоса: Кулибаба – 2000, Журавок, зампред горисполкома – 1400, мои – 1300. *В итоге прошел тот, кто нужно – Журавок*. Не хотели регистрировать, не давали возможности выступить перед избирателями, фальсификации, неинформирование о количестве участков в округе и т.п. Съезд избрал Горбачева президентом. Литва отделяется.

<Однокурсник> Леша Сулим был в ИПК в Киеве, 20.01 и я был там, но его не застал. *Книгу нашу* <(коллективную монографию)> «Возможность и действительность» не купил – *в магазине* был санитарный день. Нужно срочно писать параграфы к другим коллективным монографиям.

С. 390. (11 июня 1990). Сегодня утром вернулись с Платоней из Севастополя. Поехали туда 7-го числа – на новой «Крымской стреле» – катамаране. […] В Севастополе нас никто не встречал, пошли в ИНБЮМ <(Институт биологии южных морей НАН Украины)> – там никого, потом – Морской гидрофизический <(НАНУ)>, где наконец, нашел <(заведующего Севастопольским консультпунктом доцента Александра Николаевича)> Кумкина, и провел консультацию для аспирантов. Узнали, что поселили нас на пароходе «Академик Вернадский», и что чтобы попасть на него, нужно спуститься с обрыва по лестнице возле памятника комсомольцам. После консультации мы с Платошей сразу отправились на поселение. Нашли памятник, спустились по лестнице, вахтенный матрос вызвал штурмана, тот куда-то сходил – и через некоторое время мы уже получали белье, занимая каюту № 318 с табличкой на двери «Научные

сотрудники» и списком фамилий, в том числе – Пушкин из Института кибернетики в Киеве. [...] Затем два дня я принимал экзамены <кандидатского минимума по философии у аспирантов севастопольских институтов Национальной академии наук Украины> в ИНБЮМе. Все, как обычно – сидим, слушаем, ставим оценки.

С. 391. За время, прошедшее с марта, <преподаватели кафедры философии ОИНХ'а> Акимович, Шмиголь и Гаджикурбанов вышли из партии. *(*Примчался ректор, пришел на заседание партгруппы и я – все же факультетским секретарем был, на что В.П.Бородатый среагировал: «Ну, а ты что пришел? А, ну понятно, твои же…» По памяти, может быть, я ошибаюсь, Миша Шмиголь заявил, что при всем уважении к марксизму он не может принять его советскую модель. С Асланом вообще проблема получилась – он был избран делегатом на 19-ю Всесоюзную партконференцию, и тут не только ректора, тут и райком затрясло*).

Был в Киеве, у Леши Сулима (*в ИПК*), вместе с ним ходили к <нашему сокурснику> Толе Йогу (Рекуну) <в его прекрасную квартиру на каком-то высоком этаже в элитном доме с каменными завитушками в самом центре Киева на углу Червоноармейской и Саксаганского (магазины «Книга» и «Кубинские сигары»), которую он получил как дворник со стажем, перейдя на эту хлебную работу с должности (по направлению после окончания философского факультета) воспитателя рабочего общежития в Корчеватом, и которую впоследствии из-за своего алкоголизма он потерял (свешивали за ноги с балкона, чтобы подписал бумаги) и стал бомжем, и следы его потерялись – лишь один раз, по рассказам другого нашего сокурсника св. пам. Юрия Кубайчука, Толя заходил к нему взять хоть какую-то одежду>. Он был очень пьяным и усталым, и когда мы, не растягивая, стали с ним пить принесенную по его телефонному уточнению протокола будущей встречи водку, он занервничал и сказал «Что вы так быстро пьете, как будто у вас вторая есть». Узнав, что таки да, есть, в истоме засоловел, как якут, набивший рот вареной рыбой.

С. 392. (19.09.1990) Еще <этим> летом я работал в библиотеке Горького, уже и третьим трамваем (после ремонта) была возможность туда проехать. Давал там <будущему ректору нархоза, а тогда – аспиранту> Мише Зверякову <дружеские> советы по <подготовке к> защите <диссертации>. Писал параграфы для коллективной монографии под неустанные требования М. А. Парнюка быстрее выполнить работу.

С. 393. В сентябре (29) <1990 года> был в Николаеве, с Михаилом Алексеевичем <Парнюком> и Толей Осиповым приняли экзамен <кандминимума по философии у аспирантов и соискателей Бюро импульсных технологий НАНУ и, частично, у неакадемических аспирантов и соискателей – в Николаеве нет ни одного доктора философских наук, а таковой обязательно должен быть в комиссии.>

27.12.1990. Уже дважды ездил в Киев вычитывать <коллективную монографию> «Одно и множество».
С. 394. (28 июля 1991). За это время было много поездок – в Киев, где опрометчиво много выпивал с друзьями, глядел на демонстрирующих на площади Независимости шахтеров, выступал на Кафедре с лекцией по категориям предельных оснований, где выдвигали меня на профессора (по званию). Документы оставил, не знаю, выслали ли в Москву; – в Севастополь, где в мае читал спецкурс, традиционно приезжал в Балаклаву, взбирался на гору с развалинами (есть слайды), а в июне принимал экзамен в ИНБЮМе.

С. 395. Принял экзамены у слушателей. [...] М.А.: «bydlo». […] Михаил Алексеевич намеревался издать в серии монографий и работу «Бытие и ничто» (проект не реализован), и советовал обратить внимание на этимологию слова «быть», которое дало производное слово «быдло» – скот, но именно со скотом связывалось представление о «быть» и «жить».

2.11.91. На Кафедре перемены – Михаил Алексеевич <Парнюк> уже не директор, теперь – Владимир Антонович Рыжко.

С. 397. 12.XII.91 Несколько раз был в Киеве, ездил в Москву (ВАК и Минвуз) – узнавал, как дела с аттестатом профессора при развале СССР. Сказали, что надо еще ждать.

(31.12.91). Заседал в Киеве на Совете Кафедры (избирали на профессора <коллег по ЦГО> Женю Кривца, св. пам. Богдана Конвая и Вову Тихоненко, а также Витю Пидтыченко) и оппонировал (Саша Ерёменко). Защита его была третьей по счету, все устали. […] Отвозил М. А. Парнюку и В. И. Шинкаруку наше сухое вино – подарок <моего тестя> Бронислава Викентьевича. Нести было очень трудно, гололед. […] Боря Парахонский с Толей Ишмуратовым были на товарищеском ужине после защиты Ерёменко. […] И Боря, и Толя переходят во вновь создаваемый Институт стратегических исследований. Будут, в частности, разрабатывать тему по менталитету украинского народа. Приглашают к сотрудничеству. Перед отъездом из Киева был у Парнюка и у Шинкарука, который пообещал посодействовать прохождению формальностей в разваливающемся Минвузе СССР с профессорством и предложил защищать докторскую диссертацию по совокупности работ, читал мой план-проспект индивидуальной монографии. М. А. дома был в окружении аспирантов и их жен (в частности, Тарас и Таня Кононенки; у Тани в комнате моего же аспирантского общежития на Эжена Потье я в одиночеств ночевал позже после похорон Михаила Алексеевича, а потом отдал ей ключ дома у Тараса, познакомившись с его отцом Петром Петровичем, відомим українознавцем).

С. 398. (09.05.1992). На Кафедре произошли перемены. Теперь это – Центр Гуманитарного Образования. В марте был в Киеве, выступал (числа 20-го) на конференции вместе с М.А. Парнюком в Доме ученых по национальному вопросу по теме «Національна ідея та загальнолюдська сутність», вчера отослал материал в «Вісник АН». Перед поездкой звонил в Москву и там насчет аттестата профессора сказали (радостно): «УкраЙну не обслуживаем!». Но в итоге, звоню на Кафедру (уже ЦГО), а там поздравляют – пришла открытка еще раньше. Поехал за аттестатом, думал, что его в Президиуме нужно забирать, оказалось – в Минвузе. Заходил к Шинкарукам, Владимира Илларионовича не застал, посидел с Галиной Феодосьевной, Леной. Потом был у Михаила Алексеевича. […] Затем – отмечали событие с Н. Киселевым и Е Андросом в комнате Коли. Они провожали меня на вокзал, мы сели в купе и долго «на посошок» говорили о том и сем, пока проводница не переспросила: «Какая Одесса? Это поезд на Кременчуг». Едва успели перебраться в наш «Черноморец» – хорошо, состав был на том же перроне, а вагон – прямо напротив, – как он отправился. Впопыхах не в своем поезде забыли эмалированную кружку, нужный инструмент, который после забрал с собой Коля. В последующем он иронично рассказывал обо всем этом, шаля рисованием перспективы пробуждения меня утром в совершенно незнакомом Кременчуге с недоумениями по поводу такой быстрой реконструкции одесского вокзала и дальнейшим трудным отъездом в Одессу в связи отсутствием денег в кармане и билетов в кассе. […] С 4-го по 7-мое был снова

в Киеве. Избрали в Совет <ЦГО> (трое против). В Киеве был с Леной – она сдавала в Доме учителя отборочный экзамен для учебы в Польше. Вышла расстроенная общим отношением, еле успокоил ее, чтобы у Шинкаруков была приветливой. Так она вылила свое недовольство бурчанием на безвинного Женю Андроса. Насчет учебы пока ничего не известно. Были у М. А. Парнюка, ездили по Киеву, прокатались на фуникулере, посетили Лавру. В Лавре сидели под колокольней среди белого весеннего цветения. Ходили на Байковое на могилу деда Сережи – Лена хоть увидела, где она – 33-й участок, за могилой В. Стуса, если идти по дорожке направо. Положили всем цветы, и М. Грушевскому, и В. Стусу. Вез для М. А. Парнюка вино и чай по его заказу, обратно – тоже загруженный. Он же мне дал консервы, сигареты, которые он получает по пайку участника войны – опять клунки везти, что мне всегда претило. Дал заявку на Фонд фундаментальных исследований на финансирование по теме «Українська культура в загальносвітовому контексті». На вокзале встретил однокурсника Леню Пилявца, который сейчас специализируется у В. М. Ничик по истории украинской философии, предложил подключиться. С Леней на улице Ломоносова <в университетском студгородке> не один бокал пива в дружеской атмосфере было выпито, оттого и встреча была теплой, с подтекстом взаимного понимания неявных смыслов, присущих встречам старых приятелей, хотя никаких возлияний уже не было.

С. 400. (28.08.1992). Михаил Алексеевич <Парнюк> донимает заданиями по написанию статей. Читаю «Доктора Живаго». А вообще, отпускная блажь. На море еще очень тепло, жаль, что скоро для всех начинается учебный год.

С. 401. 6.09.92. Я взялся за написание параграфа к монографии «Единичное и всеобщее» (не вышла). Нужно готовить анкеты для опроса по Измаильскому цел.-бум. комбинату.

С Лешей <Сулимом>, Мишей Шмиголем и Асланом <Гаджикурбановым> были в Черноморке у Толи Аблова. Аслан 25-го числа уехал <со своей дочерью> Полиной в Москву – она стала философиней, *поступила на «родительский» факультет МГУ*, *сейчас уже сама работает там на кафедре этики*, <а теперь она – ученый секретарь Института философии>.

С. 402. (20.02.93) Гуляние с друзьями. Оно стало в прошедший месяц слишком угнетающим. Почти каждый день хождение в кафешки, значительная трата денег и т.д. Наиболее памятное «вождение козы» – сидение у зав. каф. философии медина Леонида Росколотько <(заведование 1987-1995)>, […] потом сидение в «Вертуте» возле Нового рынка.

С. 404. 1993. В августе писал раздел темы Национального института стратегических исследований по европейскому менталитету, получил за это тысяч 50 (обесцененных). Осень провел в попытках создать „Фундацію Південноукраїнських гуманітарних студій", переписывался с Канадой (Інститут українських студій) и США, но они помощь не обещают. Давал те же предложения в Президиум академии наук (в отдел международных отношений и инновационный отдел). В декабре встречался с академиком-секретарем Исаевичем (Львов) все по тем же вопросам. Выступал 3.11.93 в Физхиме на торжественном вечере, делал доклад в основном по М. Е. Слабченко. Было много превосходных вин из Института виноградарства и виноделия им. Таирова,

таких, которых нет в продаже (по причине уникальности марки), но с заводскими этикетками – «Ени-Дунья», «Большой Фонтан», «Одесское монастырское».

Получил из Киева письмо из «Відродження» по программе «Трансформація гуманітарної освіти в Україні» (Наталя Вяткина) о том, что мне присужден грант и что половину предложенного в проекте учебника нужно написать к маю. Работать надо срочно.

С. 405. (30.09.95). Что-то уж слишком длительными стали перерывы между записями – почти два года… […] Все это время прошло в тяжелой работе – два института, выматывался. Работал в Совете по защите диссертаций в педине. В мае и июне был на конференциях в Киеве, пытался говорить с немецкими профессорами по-английски, жил в общежитии ИПК, бродил по своим студенческим местам на Ломоносова. И в этом, 1995-м году, тоже был на конференциях – в феврале в Минске и летом – в Алуште в школе молодых ученых, и всегда это сопровождается возлияниями, на то они и симпозиумы. Написал курс по философии, по культурологии, выиграл второй тур конкурса «Відродження» по программе «Трансформація гуманітарної освіти в Україні», получил какие-то деньги.

С. 406. 8.11.95. Неделю назад переболел ангиной, и что интересно, на это время перестал болеть живот. А вообще-то маюсь, зондируюсь. Особенно тяжело было 16-21 октября в Харькове. […] Когда приехал на Харьковский вокзал, сразу вспомнил его, виденный первый раз в 1986 году, когда встречал Лотмана по примете «Похож на Эйнштейна». Завезли нас далеко за город, в санаторий «Дубрава» (там действительно был дубовый лесок с оранжевыми листьями), очень корявый, необжитый, не доведенный до нормы после строительства, где все слеплено грубо и неизысканно. Достаточно сказать, что вид на пруд уродовали в большом количестве натыканные бетонные столбы с косыми бетонными же перемычками (прямо две линии ЛЭП, а не парк). Впрочем, это не помешало св. пам. В. С. Горскому, известному нашему философу, отцовскому однокашнику, сделать в общем гостеприимным хозяевам комплимент: «Райский уголок». Оттуда мне нужно было поехать в Киев получить зарплату и, главное, принять участие в другой конференции (по св. пам. Вадиму Иванову). Не знал, будет ли эта конференция вообще, просил Жеребкина из нашего харьковского филиала ЦГО перезвонить в Киев, спросить будет ли конференция, ехать или не ехать (междугородка в санатории не работала), но его жена […] призналась, что им телефонную «восьмерку» отключили за долги и поэтому в Киев она позвонить не может. Организаторы конференции были очень недовольны, что ехать мне нужно было на день раньше. Велись долгие переговоры, как они отправят меня в Харьков, но в итоге к первой встречной станции метро меня за тридцать километров подвез на своей машине директор санатория Фархад Исмаилович, азербайджанец, спасибо ему! На конференции был его уважаемый отец из Академии наук Азербайджана, который первым очень вежливо со всеми здоровался, но на заседания не ходил – почти все говорили по-украински, а он ясное дело, ничего не понимал.

С. 407. Пишу сейчас план реконструкции управления в квартале (проект «Городской самоуправляемый квартал» – издано). Хожу иногда на «Демдію». В сентябре социалисты предлагали к ним присоединиться, став соучредителями печатного органа. Хочу сделать проект самоуправляемого городского квартала для Европейского Бюро технического содействия. Хочется написать учебник по философии с оригинальным

изложением материала, поскольку все имеющиеся похожи, как близнецы и абсолютно безлики. Хочется книги по структуре сказки и мифа сделать (*написаны и изданы: по мифу в 1996 году, по сказке и обряду два издания – в 2003 и 2005 годах*).

6.01.96. Рутинная волна хождений в институт на прием зачетов – некоторые до сих пор не сдали. Обвал анкет – одних, вторых, третьих, «еврейских» (по заказу Сохнут) и т.д., еще не все закончили. Недавно из педина всех совместителей уволили, объявив это после приема зачетов. В нархозе работаю хорошо. В день зарплаты проводят заседание кафедры, чтобы лишний раз преподавателям не ездить.

С. 410 (18.05.96). Заключил договор с «Социс-Геллапом» и вроде стало спокойнее – можно звонить в Киев с телефона <Южного Научного Центра>, они оплачивают, и прочее. Юрий Пирожок, ученый секретарь ЮНЦ, организатором с «Социсом» работать что-то отказался. Шестьсот анкет сделал сам, но процент был маленький, всего лишь 10%. <Владелец «Социса», однокурсник по аспирантуре> Коля Чурилов обещает давать больше, (и таки дал, спасибо ему за поддержку в трудные годы! – много лет я благодаря его специальному распоряжению проработал с невиданным «бригадирским» процентом – 30%, чем вызывал суровую хмурость у его сотрудников). После публикации в «Слове» моего интервью с телефоном нашего ЮНЦ появилось немало кандидатов в интервьюеры. […] Ребят <с кафедры> – Мишу Шмиголя, Лешу Сулима и Юру Егупова и иных видел на <75-летнем> юбилее <нархоза>. Был там Ющенко из Нацбанка – будущий Президент Украины. Уже тогда он активно продвигался на первые роли – В. П. Бородатый знал, кого приглашать, хотя сам Ющенко подчеркнул в выступлении, что его родным вузом является Тернопольский финансовый институт. Не пью вообще. А ребята без меня выпили – я же после торжеств пошел на занятия в ЦГО.

С. 411. (26.10.96). В августе-сентябре проводил исследование по «Соцису», среди них одно – довольно большое. […] Дела с книгой про миф продвигаются. Сентябрь – печатал текст, в октябре Володя Авраменко <отредактировал>, ездил несколько раз на Жуковского 23 кв. 8 вычитывать распечатку на компьютере, потом – макет.

С. 414. <На фокус-группе «Социса» по жевательной резинке с представителями «Стиморола» из Дании неплохо> заработал, но деньги ушли на <издание> книги «Культурные универсалии и структура дискурса. Миф», <которое оказалось предприятием убыточным – ошибся с тиражом – при цене доллар за экземпляр затраты составили 1600 долларов – в те времена цена не старой еще «Лады», все же купленной три года спустя>.

THE DAILY ROUTINE OF THE PHILOSOPHICAL COMMUNITY (EXCERPTS FROM THE DIARY)

This section presents some fragments from the author's diary, which were written for a short time, and are printed as an appendix to the book by S. I. Kyrylyuk. Here we can find the materials were related to both professional and everyday communication of several generations of philosophers who graduated from the Faculty of Philosophy at Shevchenko University, as well as materials about parents`classmates. The book about the father under the heading People's Archive interested historians who are studying the Soviet period in the history of Ukraine. However, this book will help any reader to look into the past Philosophical Lebenswelt.
***Keywords**: history of everyday life, history of the Faculty of Philosophy of Kyïv university, history of the Centre of Humanitarian Education NASU, history of the Institute of Philosophy NASU, history of Odessa University of Economics (Department of Philosophy), philosophical community, biography of philosophers.*

Повседневность философского сообщества
(Дневниковая мозаика)

В этом разделе представлены отдельные «мозаичные» фрагменты из дневниковых записей автора, которые велись короткое время и были напечатаны как приложение к книге С. И. Кирилюка. Из них в соответствии с целями данного сборника были выбраны те материалы, которые касались как профессионального, так и повседневного общения философов нескольких поколений – выпускников философского факультета Шевченковского университета, а также некоторые материалы об одно/сокурсниках. Как было отмечено в аннотации к книге, со временем она, возможно, заинтересует историков Украины советского периода – так оно и произошло (в частности, смотрите публикации Натальи Хоменко из Института истории Украины НАНУ). Впрочем, благодаря ей не только историк, но любой заинтересованный читатель с помощью понимающего схватывания живых подробностей прошлого в его непосредственных единичных проявлениях может заглянуть в уже исчезнувший Lebenswelt прошлых времен. Ведя лаконичный диарий, а так назывались распространенные в Украине в XVII-XVIII веках дневники, которые фиксировали события частной и общественной жизни, автор понимал, что эта лаконичность может помешать читателю почувствовать неповторимый дух этих ушедших времен и, возможно, именно поэтому я специально отметил: «... Они спрессуются потом, эти действия-дела, в блеклых словесных отблесках, и никто иначе, чем через них, и не восстановит уже самого факта их существования, не говоря уже о живых деталях и подробностях. Тем, кто читает эти строки, советую подумать, сколько [...] живых образов, эмоций и души кроется за этими обрывистыми фразами» [с. 349].

***Ключевые слова**: история повседневности, история философского факультета КНУ, история ЦГО НАН Украины, история Института философии НАН Украины, история Одесского экономического университета (кафедра философии), философское коммуникативное сообщество, биография ученых-философов.*

АВЕНІР УЙОМОВ: УКРАИНЦЫ! ПОЧЕМУ ВЫ НЕ РАЗГОВАРИВАЕТЕ НА УКРАИНСКОМ ЯЗЫКЕ?

УДК 1(092). 329(477). 929. 94(477)"1945/1991"
***Доповідь*: Перші Уйомівські читання – Одеський нац. університет. Філософський факультет – (Одеса, 3-5 квітня 2013 р.)**
***Публікація*: Философ Уёмов ; под ред. Анджея Горальского и др. ; составители: Леоненко Л. Л. и др. – Warszawa: Wydawnictwo Universitas rediviva, 2014 – 374 с. – сс. 54-64 (Biblioteka dialogu). http://www.philosof.onu.edu.ua/elb/books/Philos_Uyemov_w6.pdf**
***Репринт*: Уёмовские чтения I-IV (2013 – 2016): Мат. научных чтений памяти Авенира Уёмова / Филос. ф-тет ОНУ им. И. И. Мечникова – Одесса, Печатный дом, 2016 – 310 с. – сс. 22-27.**
***Виклад доповіді*: Терентьева Л. Н. Первые научные чтения памяти профессора А. И. Уемова (Одесса, 3-5 апреля 2013) / Людмила Николаевна Терентьева, Александр Владиславович Чайковский // Лабиринт: журнал социально-гуманитарных исследований – Иваново, 2014 – № 1 – сс. 113-119 http://journal-labirint.com/wp-content/uploads/2014/05/1_2014.pdf**

Завідувач кафедри філософії Одеського філіалу Центру гуманітарної освіти НАН України професор О. С. Кирилюк поділився спогадами про Авенірові Івановича. Він нагадав про його м'яку і мудру іронічність, світле світосприйняття і невикорінний дух внутрішньої свободи, який проявлявся не тільки у відкрито опозиційних по відношенню до офіційної марксистської філософії поглядах без оглядки на наслідки, а й в активній його участі у створенні в Одесі Народного Руху України – організації, яка у підсумку призвела до падіння компартійної політичної та ідеологічної диктатури. Було відзначено також, що А. І. Уйомов, на відміну від більшості російських демократів, на «українському питанні» не закінчувався, розуміючи, що ліквідація наслідків «ленінської національної політики», що вела, по суті, до знищення української самобутності, мови і культури, і демократичні перетворення в країні не можуть здійснюватися у відриві одні від інших. Він закликав українців – одеських вчених і викладачів – активніше переходити у своїй роботі на українську мову (Терентьева Л. Н., Чайковский А. В. Первые научные чтения памяти профессора А. И. Уемова // Лабиринт: журнал социально-гуманитарных исследований – Иваново, 2014 – № 1 – сс. 113)

***Ключові слова**: Україна у період кризи радянської системи, політичні партії України, Народний Рух України за перебудову в Одесі, українська мова, біографія вчених-філософів, Авенір Уйомов*

Дивлюсь на прикріплене до однієї з інтернет-статей про А. І. Уйомова його фото, можливо, одне з останніх. Він стоїть на вулиці, вдивляючись в нас з часового потойбіччя своїм нелукавим, відкритим, запитуючим, трішки беззахисним поглядом. Я давно помітив, що фотографії мають дивну властивість – схоплюючи начебто просту, «профанну» мить, перетворювати цю мить самим фактом її фіксації на дещо типологічне та узагальнююче. Особливе сприйняття сфотографованих людей виникає тоді, коли ми знаємо, що їх вже немає на цьому світі. І хоча я бачу все ту ж непіддатливу для гребінця майже парубоцьку чуприну, все те ж ігнорування придуманих для конформістів норм «дрес-коду» (строката краватка та сорочка у кліточку), тим не менш «феноменологія» образу тепер вже інша, ніж коли б Авенір Іванович був серед нас. Ті ж самі відчуття виникали, коли я вдивлявся у фотографії Віталія Табачковського та Сергія Кримського[1] – вони в усіх своїх рисочках обличчя поставали не просто як добре знайомі люди, а як люди майже рідні, хоча ні з ними, ні з Авеніром Івановичем особистої дружби у мене не було. Спілкування, більш-менш особистісне, відбувалося під час переїздів на конференції і на самих них, включно із неодмінною заключною частиною симпозіумів (буквально – «бенкетів»).

До речі, спочатку саме деякі нетривіальні обставини цього спілкування, оформлені у вигляді «історико-філософських текстів», що начебто дійшли до нас крізь паморочну далечінь століть, я й хотів надати як «гумористичний додаток» до цих спогадів. Але «ложки до обіду» не вийшло, друковані аркушики з пародійними матеріалами, зачитаними колись під час урочистостей, здається, на сімдесятирічний ювілей А.І. Уйомова, як я не шукав їх, так не знайшлися (вони, за відомим законом, глумливо самі знайдуться, коли ця збірка вже вийде друком).

Спробую деякі з тих потішних імітацій старовинних текстів, в основі яких були реальні події, просто так, для цікавості, відновити по пам'яті. Скажімо, коли група одеситів їхала на конференцію Фонду «Відродження» в Алушту, Авенір Іванович та Микола Савусін[2] змогли купити квитки тільки у плацкартний вагон. Я прийшов зі своїх купейних «розкошів» до них «у гості», і ми разом випили пляшку азербайджанського вина «Агдам», закусивши, логічно міркуючи, цибулиною. Цій знаменній події відповідав такий «фрагмент»:

84. Византийский аноним (Стоитерхос) II 17, 3 а («Авенирий в Тавриде»). Во время переездов на многочисленные симпозиумы Авенирий Алустоника и Симферополика стойко терпел дорожные тяготы и лишения, мог питаться [одной] луковицей в день, запивая ее запонтийским вином в умеренном количестве, делясь и этим скудным провиантом со своими учениками и попутчиками. [При этом он] мог спать, не ропща, на боковой полке плацкартного вагона».*

** Неясное место. Возможно, во время пребывания в Тавриде, после того, как он твердо отверг как алогичный массандровский мускат белый красного камня, тогда как многие симпозиумнанты им прельстились, Авенирий за свое мужество получил титул «Алустонский», по имени римской крепости на месте теперешней Алушты. Симферополика – явно поздняя приписка, там не пили.*

(...) Примітка «не ропща» цілком правдива: коли я, проконсультувавшись з бригадиром потяга, запропонував Авеніру Івановичу перейти з доплатою у купейний вагон, він відмовився. Показово, що один самодивний київський професор-соціолог, приїхавши в Алушту взагалі без запрошення, м'яко, по-дружньому, але наполегливо вимагав від Наталі В'яткіної як організатора симпозіуму оплатити йому витрати на дорогущий спальний вагон. Думаю, що ця дрібничка все ж багато чого говорить про А. І. Уйомова як людину. І ще один жарт. Якось, повернувшись з Німеччини, Авенір Іванович із захопленням розповідав, що одна пляшка пива на день вилікувала його від подагри. Ця подія висвітлювалася так:

Пхишер К. История новой философии: Де Авенир: Его жизнь, сочинения и учение – М.:Типограф. Амфибрахия Сытника, 1889, 734 с. (с. 398). Переехав на лето в Зальцбург, Де Авенир, несмотря на его отвращение к материалистической диалектике, о чем он не уставал возвещать

с кафедр всех тех университетов, куда его наперебой приглашали саксонские города, тем не менее, на практике использовал ее довольно сомнительный принцип схождения противуположностей («сродное лечится сродным, а противуположное – противуположным») во избавление от своей подагры. Пользовал его лейб-лекарь курфюрста Лейденского Нафунаил Ахкайнекляйнерозенблюм, давая опробованное в опытах лично на себе, оказалось, решительно целительное снадобье от этой хвори – солодковое баварское пиво на хмеле, которое он получал нарочными прямо из броварни Гроссербирбауха в деревне Гофторфдорф (ныне – город Шмидтштадт) подле Мюнхена. Свет на этот факт отреагировал сплетнями, распространяемыми на балах, суть которых сводилась к тому, что Де Авенир, де, приехал в германские края пива обильного тут ради, которого во Франции, стране вина не сыскать, а вовсе не для ознакомления публики со своим общедоступным вариантом курса «Параметрическая общая теория систем для миллионов».

Пригадується ще й така забавна подія, як моє з Авеніром Івановичем знепритомніння від надлишку кисню на Шацьких озерах, куди у вузівський табір вивезли «на природу» учасників чергового всесоюзного симпозіуму в Луцьку. Як тільки ми вийшли з автобусу, ноги наші підкосилися, голова запаморочилася. Допомогли нам турботливі друзі (пам'ятаю лише Євгена Андроса і Миколу Кисельова з Інституту філософії НАН України та автора скандальної Конституції незалежної Уральської Республіки Анатолія Гайду, директора Інституту філософії і права Уральського відділення РАН). Закинувши наші руки собі на плечі, вони підтягнули нас, хитних та обм'яклих, на ліжка у дерев'яний будиночок, дбайливо напнувши під самий ніс сирітські студентські ковдри. Авенір Іванович тут же моментально заснув, як маленька дитина.

Щоправда, досить швидко у нас все пройшло, і за годину, адаптувавшись, ми вже сиділи разом з усією великою компанією на березі озера за довгими столами з тазиками золотистих копчених шацьких карасиків. Присутні добродушно кепкували з нас і пропонували піти подихати під вихлопну трубу автобусу, щоб остаточно отямитися. Можливо, тут була й доля правди, тому що на повне киснем волинське повітря так відреагували лише ми, одесити, більш призвичаєні, мабуть, до нашої насиченої шкідливими викидами міської атмосфери. З небаченого приливу сил ми з А. Гайдою та білоруськими філософами, що сяяли братньою любов'ю до всіх громадян СНД, влаштували змагання зі стрибків у довжину з місця, констатувавши, через субстанціалізацію функції, що «стрибучість» наша «вже не та».

У цілому Авенір Іванович до цих жартів ставився поблажливо, хоча він і не був таким «хохмачем», як С. Кримський. Його «сміхова культура» більше схилялася до тихої іронії, ніж до гучного розіграшу. Чого варта, приміром, його притча-приказка: «Водка, водка, царская водка… Выпил – и неприятности». Іноді його іронія була проявом мудрості, близької до атараксії. На похороні відомого українського патріота, колеги-філософа Михайла Миколайовича Мацюка він, побувши з усіма скорботними на панахиді біля будинку небіжчика на вулиці Довженка, на кладовище не поїхав – сили його були вже не ті. Для того, щоб сісти в машину (я мав відвезти його додому), йому треба було пройти небезпечною через рух автомобілів проїжджою частиною вулиці, оскільки весь тротуар загороджував паркан новобудови. На моє попередження про обережність він без роздумів, знов-таки, з іронічною посмішкою сказав: «А что будет? Ну, отвезут меня вслед за Мацюком…».

Вільний від упереджень, він іронічно, але з нарочито серйозним виглядом, приміром, критикував звичайні методи дослідження космосу, вважаючи, що всі наші космічні апарати – справа витратна та малоефективна: «Краще уколи собі ЛСД, і мандруй далекими світами за мільйони світлових років від нас, куди жоден земний апарат ніколи не добереться». «Доброзичливці» могли б побачити у цьому явну пропаганду наркоманії, попри експериментально доведені досвіди таких мандрів у змінених станах свідомості. Але Авенір Іванович, якби йому це й закинули, таких звинувачень явно не побоявся би, як не оглядався він – людина, котра не розуміла, як це філософія може розвиватися

під «мудрим керівництвом» КПРС – і на значно серйозніші звинувачення в «ідеологічних хитаннях».

Іронія А. І. Уйомова була подовженням його визначально критичного, антиавторитарного типу мислення. Звітуючи про перебування на Всесвітньому філософському Конгресі, здається, в Монреалі, перед філософською громадськістю Одеси, ще у старому кабінеті кафедри філософії у бібліотечному корпусі університету, він розповідав, як радянська делегація попередньо домовилась задля демонстрації ідеологічної єдності не критикувати один одного, а він цю домовленість порушив. «Я все же покритиковал советскую философию, пересмотрев некоторые свои выкладки» – посміхаючись, заявив Авенір Іванович.

І в цьому був весь він, навіть тоді, коли його, як він думав, друзі, вчинили з ним щось на кшталт аутодафе, після чого Авенір Іванович на багато років залишив університет. На подвійне вкрадливо-єзуїтське запитанням одного колеги, котрий якнайкраще відповідає мандельштамівському «Куда как страшно нам с тобой, товарищ большеротый мой, Ох, как крошится наш табак, Щелкунчик, дружок, дурак!)», Уйомов, як переказували, відсторонено та спокійно, майже насміхаючись з тих абсурдних Сатурналій, заявив, що теорія систем вужча за діамат, а не навпаки, на чому він наполягав раніше. Перейшовши на роботу до Інституту проблем ринку (карати більшим філософа такого рівня не наважились, більш того, створили під нього цілий відділ) Авенір Іванович продовжував (попри карнавальне «каяття») розробляти теорію систем, а не офіційну філософію.

Думаю, що мотивом, яким керувався Авенір Іванович, беручи участь у опозиційних рухах кінця доби Перебудови, було як раз бажання назавжди вирішити це питання, щоб ніколи вже жодна офіційна політична ідеологія не втручалася у справу вільного наукового пошуку. Слід сказати, що участь, як тоді говорили, у «неформальних» об'єднаннях громадян була небезпечною. Їхні прихильники зазнавали тиску з боку керівництва і партійних організацій установ, де вони працювали, над ними зависала загроза зарахування у «неблагонадійні» з усіма наслідками для кар'єри, роботи, закордонних наукових відряджень тощо. Достатньо сказати, що кореспондент «Чорноморської комуни» Г. Пронін, який просто об'єктивно виклав зміст обговорення програми Народного Руху за перебудову *(№ від 12.04.1989 р.*) на методологічному семінарі Фізико-хімічного інституту ім. О. В. Богатського, зокрема, мої думки про конституційність Руху і про неприпустимість реагування на прагнення громадян створювати легальні організації грубим тиском і заборонами, ледь не поплатився за це своєю посадою. Тепер навіть важко уявити собі, щоб хтось таку основоположну громадянську свободу став би заперечувати, чинити їй перешкоди чи забороняти, і в тому, що це так, є частка зусиль Авеніра Івановича, котрий стояв у витоків одеського Руху.

Історія створення одеської організації Народного Руху України з роками обросла легендами, багато чого призабулося, багато чого зараз свідомо викривляється. Нащадки компартійної міської та обласних влади, котрі в свій час робили все, щоб в Одесі Руху не виникло (справа дійшла до створення «альтернативного», цілком підконтрольного компартії штучного клону цієї організації) додумались до того, що, відзначаючи двадцятиріччя Руху в Одесі, вони навіть не запросили на урочистості його фундаторів та активних учасників. Принаймні, ні ті з перших семи співголів організації, утвореної у Кишиніві, що могли б взяти участь у святкуванні (Євген Акимович, Леонід Курчиков, Авенір Уйомов), ні її пізніші керівники (серед яких, пробачте, але не можу не згадати, був і я, як багаторічний член Крайового Проводу та делегат трьох з'їздів), запрошення не отримали.

Воістину, як колись, зітхнувши, сказав Авенір Іванович, «Чудище обло, огромно, стозевно…». Під українським прапором і гербом, старі номенклатурники, для яких влада – це ситна кормушка, успішно пристосувались і до нових умов, втім, проявляючи час від

часу, як у випадку із святкуванням ювілею Руху, апаратну дубовість, невикорінний авторитаризм, глибоку неповагу до людей та повне нерозуміння свого реального статусу народних наймитів.

Народний Рух, з яким спочатку антиукраїнська влада нічого не могли зробити, поступово, і не без допомоги деяких валленродистів, серед яких був і відомий в Одесі його, разом з Є. Акимовичем, співголова, прізвище якого не варте згадки, згодом перестав бути значущою політичною силою. Інакше, як показує досвід польської «Солідарності» чи литовського «Саюдісу», і статися не могло – занадто широким було соціальне підґрунтя цієї колись єдиної і солідарної опозиційної сили. Але й тоді, коли Рух залишили російськоорієнтовані демократи, Авенір Іванович його не зрікся, навпаки, завжди, навіть у найгірші часи його існування, підкреслював свою приналежність до нього, але сам Рух, на жаль, явно видохся, вичерпав себе та втратив підтримку народу, який у своїх симпатіях переорієнтувався на вужчі, не масові, але цілком сформовані політичні партії.

Коли мова пішла про квоту від НРУ в органах місцевого самоврядування – (зокрема, один із заступників мерів міст мав був призначатися від Руху) на поверхню відразу ж спливли до цього непримітні людиськи, для яких дана громадська організація була засобом для досягнення власних кар'єрних цілей. З Руху почали витискуватися ті його члени, які мали самостійну думку, могли перечити та протидіяти керівнику з авторитарними замашками. Так, під час однієї з виборчих компаній мене з Є. Акимовичем той самий, вже одноосібний, керівник виключив з Руху, роздзвонивши про це у всіх газетах. Наш рейтинг в округах відразу впав, і багато хто з симпатиків Руху за нас вже не голосував. Про це розповідали мені виборці – робітники Ізмаїльського судноремонтного заводу № 99. У такий спосіб, фактично, ця політична сила свідомо та керовано нищилась.

Один студент, член дискусійного клубу, що його Авенір Іванович вів у Одеському університеті, пригадує у своєму блозі думку Вчителя про те, що задля повалення комунізму варто об'єднатися з будь-яким союзником. Сам же цей хлопець запально це оспорював, твердячи, що якщо виганяєш Астарота за допомогою Вельзевула, то хтось з них з тобою залишиться. Під Вельзевулом він, очевидно, розумів Рух, вірніше, його національно-демократичне крило. Наскільки абсурдною є така постановка питання, стає зрозумілим хоча б з того, що НРУ на той час був єдиною демократичною силою, здатною мирно змінити дійсно сатанинський радянський посттоталітарний політичний лад, вже не такий страшний, як у 1930-ті роки, але, тим не менш, так само злочинний (достатньо згадати, що Василь Стус загинув у 1985-му, вже за М. Горбачова, а у Вільнюсі ще у 1991 році мирні демонстранти погибали від куль та саперних лопаток). З ким і як мав «об'єднуватися» Авенір Іванович, як не з цією спочатку насправді загальнонародною і єдиною гостро опозиційно налаштованою організацією?

Як і більшість російських удаваних «демократів», цей студент, за великим рахунком, є виплодком тоталітарної системи, продуктом маніпулювання свідомістю. Він хотів би, щоб демократичні перетворення в Україні відбувалися поза національним звільненням. Таке розщеплення свідомості, коли демократію відривають від національних прав та свобод, є типовою шовіністичною соціопатією. Важко уявити собі таку «народну» політичну систему, де б деукраїнізація життя в Україні і надалі продовжувалась, коли українцям забороняли б говорити, писати, читати, вчитись і видавати книжки рідною мовою, їхню історію офіційно висвітлювали з позицій сусідньої держави, а прагнення створити національну церкву виставляли (попри самозванство Московської патріархії, яку християнський світ не визнавав сто сорок років) як церковний розкол.

Ця хвороблива свідомість живиться українофобією, не розуміючи того, що народу без національності (принаймні, політичної) не існує. Тому і народна влада,

демократія, має бути національною. Велика історична заслуга Руху та його засновників, у тому числі А. І. Уйомова, полягає в тому, що він поєднав ці два напрямки політичного устрою країни, добившись, щоб засадничими принципами Конституції незалежної Україні були національно-демократична та націонал-соціальна ідеї (за Основним законом Україна – національна та соціальна держава).

Цей колишній учень-нездара, що так не зміг зрозуміти велику душу і правдиво демократичну вдачу свого Вчителя, пояснює його відхід від активної роботи у Русі тим, що А. І. Уйомов начебто не зміг бути в одній організації з «націоналістами». Але це не так. Як на мене, основна причина, за якою А. І. Уйомов припинив працювати у рухівській організації, полягала в тому, що він пішов у Рух заради зламу системи компартійного адміністративного втручання в науку, і коли той у перші роки свого існування це завдання в цілому виконав, брати участь у роботі вже деградованої протопартії він ніякого бажання не мав.

Насправді, важко уявити, щоб Авенір Іванович активно працював у такій організації, керівник якої змістом її діяльності зробив інтриганство, кар'єризм та сервілізм. Зрозуміло, чому цього «керманича» навіть комуністична влада ніколи не шельмувала, тоді як А. І. Уйомов ставав об'єктом огульної прилюдної, якщо так можна сказати, «критики».

Так, на стадіоні «Динамо» під час спільного мітингу двох антагоністичних сил від влади виступав один дуже далекий від порядності та від філософії вузівський викладач, котрий, зовсім не відаючи, що таке творча наукова праця, «припечатав» Авеніра Івановича рідкісним за своїм хамством і невіглаством гучномовним викриком на весь стадіон: «Профессор Уёмов в своей жизни ни одного дня не работал».

На відміну від переважної більшості російських демократів, Авенір Іванович як росіянин за народженням та за культурою, на націоналістичній «українській проблемі» не «закінчувався». Він на ділі дотримувався принципу В. І. Вернадського, який радив росіянам ще у 1902 році «прийняти українців як українців», а не прагнути весь час їх асимілювати. Щира любов до України і повага до українців, розуміння всіх наших проблем, включно з мовним питанням, концентровано втілилася у одному-єдиному його запитанні-вимозі, емоційно-напружено, з якимось «недоумением» щиросердно вимовленому колись мені: «Украинцы! Почему вы не разговариваете на украинском языке?» Будемо, обов'язково будемо розмовляти, Авеніре Івановичу!

Примітки

[1] Говориться про відомих в Україні київських філософах.

[2] Один із найбільш близьких співробітників А. І. Уйомова в Одеській філії Інституту економіки, брав активну участь у розробці мови тернарного опису.

AVENIR UYOMOV: UKRAINIANS! WHY DON'T YOU TALK IN UKRAINIAN?

Professor O. S. Kyrylyuk, Head of the Department of Philosophy of the Odessa Branch of the Centre for Humanitarian Education of the National Academy of Sciences of Ukraine, shared his memories of Avenir Ivanovich. He recalled his soft and wise irony, bright worldview and the ineradicable spirit of inner freedom, which manifested itself not only in openly oppositional views towards official Marxist philosophy without regard to the consequences, but also in its active participation in the creation of the People's Movement of Ukraine for perestroika (Narodnyi Rukh Ukrainy) in Odessa – organization, which ultimately led to the fall of the Communist Party political and ideological dictatorship. It was also noted that A. I. Uyomov, unlike most Russian democrats, did not end on the «Ukrainian question», and, realizing that the liquidation of the consequences of the «Leninist national policy», which, in essence, led to the destruction of Ukrainian identity, language both cultures and democratic transformations in the country cannot be carried out in isolation from one another. He called on Ukrainians – Odessa scientists and teachers – to actively switch to Ukrainian in their work. (Terentyeva L.N., Tchaikovsky A.V. The First Scientific Readings in Memory of Professor A.I. Uyomov // Labyrinth: Journal of Social and Humanitarian Research – Ivanovo, Russia, 2014 – No. 1 – p. 113).

***Keywords**: Ukraine in times of crisis of the Soviet system, political parties of Ukraine, People's Movement of Ukraine for perestroika (Narodnyi Rukh Ukrainy) in Odessa, Ukrainian language, biography of philosophers, Avenir Uyomov*

АВЕНИР УЁМОВ: УКРАИНЦЫ! ПОЧЕМУ ВЫ НЕ РАЗГОВАРИВАЕТЕ НА УКРАИНСКОМ ЯЗЫКЕ?

Заведующий кафедрой философии Одесского филиала Центра гуманитарного образования НАН Украины профессор А. С. Кирилюк поделился воспоминаниями об Авенире Ивановиче. Он напомнил о его мягкой и мудрой ироничности, светлом мировосприятии и неискоренимом духе внутренней свободы, который проявлялся не только в открыто оппозиционных по отношению к официальной марксисткой философии взглядах без оглядки на последствия, но и в активном его участии в создании в Одессе Народного Руха Украины – организации, которая в итоге привела к падению компартийной политической и идеологической диктатуры. Было отмечено также, что А. И. Уёмов, в отличие от большинства русских демократов, на «украинском вопросе» не заканчивался, и, понимая, что ликвидация последствий «ленинской национальной политики», ведшей, по сути, к уничтожению украинской самобытности, языка и культуры, и демократические преобразования в стране не могут осуществляться в отрыве друг от друга, Он призывал украинцев – одесских ученых и преподавателей – активнее переходить в своей работе на украинский язык. (Терентьева Л. Н., Чайковский А. В. Первые научные чтения памяти профессора А. И. Уёмова // Лабиринт: журнал социально-гуманитарных исследований – Иваново, 2014 – № 1 – сс. 113).
***Ключевые слова**: Украина в период кризиса советской системы, политические партии Украины, Народный Рух Украины за перестройку в Одессе, украинский язык, биография ученых-философов, Авенир Уёмов.*

ЧАС І БЕЗСМЕРТЯ
(ПАМ'ЯТІ НЕЛЛІ АДОЛЬФІВНИ ІВАНОВОЇ-ГЕОРГІЄВСЬКОЇ)

УДК 1(092). 792; 793.
Доповідь: **(разом з Інною Голубович): Урочисте засідання Філософської спілки та науково-просвітницького товариства «Одеська гуманітарна традиція», присвячене пам'яті відомого українського філософа Неллі Адольфівни Іванової-Георгієвської – (Одеса, Будинок вчених Профспілки працівників освіти і науки, 16 грудня 2015 р.)**
Публікація **(огляд): Інна Голубович, Олександр Кирилюк. Час і безсмертя (Пам'яті Неллі Адольфівни Іванової-Георгієвської) // Δόξα/Докса – Вип. 1 (27) – Од. нац. ун-т ім. І. І. Мечникова, Од. гуманітарна традиція – Одеса: Акваторія, 2017 – 326 с. – сс. 302-320 (сс. 302-304, 319-320).**

Цей матеріал репрезентує ту частину статті авторів з часопису «Докса» з оглядом виступів учасників урочистого засідання Філософської спілки та науково-просвітницького товариства «Одеська гуманітарна традиція», що було присвячене Неллі Адольфівни Івановій-Георгієвській, в якій йдеться власне про неї. Дано високу оцінку професійним та людським достойностям вченого, наведено бібліографію її основних праць, доповідей та інтерв'ю 2000-2015 років.
***Ключові слова**: українські вчені-філософи (біографія), історія філософії в сучасній Україні, теоретики хореографії, філософська періодика в Одесі XXI ст. (наукові редактори)*

«Час і безсмертя». Під такою назвою 16 грудня 2015 року в Одесі відбулось засідання Філософської спілки та науково-просвітницького товариства «Одеська гуманітарна традиція». Воно присвячувалося пам'яті відомого українського філософа Неллі Адольфівни Іванової-Георгієвської (01.12.1956 р. – 25.07.2014 р.).

Неллі Іванова-Георгієвська багато років працювала старшим викладачем філософського факультету Одеського національного університету імені І. І. Мечникова, була одним із засновників науково-просвітницького товариства «Одеська гуманітарна традиція», незмінним копітким та ретельним редактором «Докси» – одного з найкращих фахових журналів України, на сторінках якого друкувалися, як правило, статті за підсумками наукових конференцій, ініціатором проведення яких в Одесі була

Неллі Адольфівна. За її починанням при «Гуманітарній традиції» разом з Центром Гуманітарної Освіти НАН України, в одеській філії якого вона певний час за сумісництвом працювала, були створені Центри з вивчення сміху та танцю. В рамках останнього вона читала у «Новому Акрополі» цикл лекцій з філософії танцю. Її добре знали в Україні та за її межами як талановитого продовжувача феноменологічної та герменевтичної традицій у філософії, що знайшло втілення в організації нею конференції, присвячених цій тематиці. Додала вона слави філософській Одесі й тим, що започаткувала, разом з колегами, проведення регулярних (раз на два роки) конференцій зі сміхової культури, які до всесвітньо відомого першоквітневого Дня сміху привносили й серйозну наукову складову.

Неллі Адольфівна мала надзвичайно сильну фахову підготовку. Як подумати, чи багато в нас є філософів, котрі здатні прочитати, скажімо, доповідь «Структура мислення М. Гайдеґґера в лекції "*Онтологія (герменевтика фактичності)"*», як це зробила Неллі Іванова-Георгієвська на одеському міському науковому семінарі у травні 2009 року? Але за складом своєї вдачі Неллі Адольфівна не гналася за формальними ознаками визнання фахового рівня науковця. Проте, не дивлячись на те, що офіційно вона не мала високих наукових ступенів та звань, рівень її філософської ерудиції, глибока обізнаність з <альфою та омегою> найскладніших філософських проблем, фундаментальна начитаність, авангардність теоретичного пошуку, викладацька майстерність, педагогічний такт, вміння схоплювати суть питання тощо часто були на голову вище рівня деяких докторів та професорів, і це визнавали всі, навіть недруги (а їх талановита людина не може не мати) – недаремно послухати її лекції, а вона читала їх багато, і не тільки в університетській аудиторії, часто приходили й маститі філософи, культурологи і мистецтвознавці.

Наочним підтвердженням цього є те, що Н. Іванова-Георгієвська є автором багатьох публікацій, зокрема у філософських академічних енциклопедичних виданнях. Крім того вона була один з найкращих фахівців з історії та теорії балету, філософії танцю. Про глибину, багатогранність, уміння парадоксально мислити свідчать навіть назви її робіт, <теми виступів, доповідей та інтерв'ю> останніх років: <«***Сучасна*** *українська культура в світовому контексті пошуків справжності: мода на традицію»* (Універсальні виміри української культури, Одеса: Друк, 2000); «***Механизмы*** *мифологического мышления как фактор конституирования пространства в современной массовой культуре»* (Міфологічний простір і час у сучасній культурі: Матеріали міжнародної наукової конференції 12–13 грудня 2003 року. К., 2003. Ч. 2).> «***Творчість*** *оберіутів на тлі феноменології Е. Гусерля*» (Філософська думка, 2003, № 2); «***Ирония*** *и свобода философского мышления*» (Докса, 2003, вип. 3); «***Балетмейстер*** *Игорь Чернышев в Одесском театре оперы и балета*» (Аркадія, 2003, № 2); «***Драматургически-смысловая*** *специфика одноактного балета*» (Музичне мистецтво і культура, 2003, вип. 4); «***Про сміх*** *серйозно*» (Філософська думка, 2004, № 1); «***Ирония*** *как универсальная стратегия чтения*» (Докса, 2004, вип. 5); «***Горизонтная*** *методика Гуссерля и онтология следа*» (Топос, 2004, № 1 [8]); <«***Язык*** *современной массовой культуры как средство мифологизации сознания*» (Докса, 2004, вип. 6);> «***Клоун*** *в цирковом представлении, или смешно ли смешно*е» (Докса, 2005, вип. 7); «***Феноменология*** *Э. Гуссерля в свете учения Платона о роли созерцания разума в познании*» (Докса, 2005, вип. 8); «***Феноменологические*** *идеи Э. Гуссерля как предпосылка онтологической экспликации игры О. Финком и Г.-Г. Гадамером*» (Феноменологія і мистецтво'2002-2003, К., 2005), «***Апофеоз*** *как опыт несмеяния*» (Докса, 2006, вип. 9); «***Онтологія*** *революції, або якої справжності нам прагнути*» (Цінності громадського суспільства і моральний вибір: український досвід – К., 2006);

«***Герменевтика*** *Поля Рикера на пути к самопониманию: майор Ковалев в поисках идентичности*» (Докса, 2007, вип. 10); <«***Українське*** *прямування до універсальних європейських цінностей: криза ідентичності»* (Громадянське суспільство в Україні за доби глобалізації: ціннісно-нормативне та інституційне забезпечення його розбудови / Інститут філософії ім. Григорія Сковороди НАН України. К., 2007)>; «***Этические*** *учения Кароля Войтылы и Эдмунда Гуссерля о роли разума в обосновании нравственности*» (Методологічні аспекти літературознавчого синтезу – Одеса, 2008); <«***Значення*** *феноменології Едмунда Гусерля для гуманітарної освіти*» (Філософія і соціологія у контексті сучасної культури: зб. наук. праць – Дніпропетровськ: ДНУ, 2008); «***Смех*** *в пограничной ситуации*» (Докса, 2008, вип. 13); «***Відкриття*** *Г. Шпетом герменевтичної природи свідомості під час її трансцендентально-феноменологічного дослідження*» (Доповідь на Міському науковому семінарі Одеської гуманітарної традиції, 14 листопада 2008 р.); «***Релігійні*** *мотиви в феноменології Е. Гусерля*» (**Доповідь** на Звітній конференція професорсько-викладацького складу ОНУ ім. І. І. Мечникова, 21 листопада 2008 р.);> «***Феноменология*** *и марксизм о природе философского знания*» (Докса, 2008, вип. 12); «***Седиментації*** *смислів у культурі та відповідальність пам'яті*» (Філософська думка, 2009, № 1); «***Картезианские*** *размышления*» (Энциклопедия эпистемологии и философии науки – М., 2009); «***Феноменология*** *Эдмунда Гуссерля как строгая наука на пути к Богу и ловушки трансцендентализма*» (Топос, 2009, № 2-3); «***Эдит Штайн*** *о томистских импликациях феноменологии Эдмунда Гуссерля. Предисловие к публикации статьи Э. Штайн "Что такое философия? Разговор Эдмунда Гуссерля и Фомы Аквинского"*» (Докса, 2009, вип. 14); «***Структурна*** *реалізація в тексті діалогічного принципу витлумачення як універсальна передумова розуміння*» (Докса, 2010, вип. 15); <«***Розум*** *і віра в усвідомленні істини*» (Доповідь на 10-тих Різдвяних читаннях «Віднайдіть Істину, і Істина зробить вас вільними» – ОНН Бібліотека ім. Максима Горького, Одеська єпархія УПЦ, 13 січня 2010 року; «***Місце*** *філософської герменевтики Г.- Ґ. Ґадамера в історії герменевтичних вчень*» (Доповідь на Міському герменевтичному семінарі товариства «Одеська гуманітарна традиція» 15 січня 2010 р.; «***Всегда*** *ль судьба ирония мечты?*» (Доповідь на IX-тій Міжнародній науково-теоретичній конференції «Про природу сміху», Одеса, 6-8 квітня 2010 р.); <«***Теорія*** *та історії балету*» (Цикл з семи лекцій на герменевтичному семінарі товариства «Одеська гуманітарна традиція», Одеса, січень-червень 2011 р.)>; «***Смех*** *спасающий*» (Интервью. Журналист Георгий Рябой // Жанры. Литер.-публиц. журнал – Одесса, 2010 – № 3); «***Про документальний*** *фільм Маші Шполберг "Помаранчеве похмілля"*» (Інтерв'ю**.** Театр Джеймса М. Стьюарта'32; Центр мистецтв Льюїса на вулиці Нассау 185; Університет Прінстона 27 квітня 2010 р.); «***Про філософію*** *блаж. Августина Аврелія*» (Інтерв'ю. Журналіст Нуар Погосян. Телекомпанія «ГЛАС». Телевізійний Єпархіальний огляд. Випуск 10 від 3 липня 2010 р.); «***Метафізика*** *творчості та ідеологія справжності: феномен балетмейстера Ігоря Чернишова в контексті балетного театру 60-90 років*» (Доповідь на Міському герменевтичному семінарі товариства «Одеська гуманітарна традиція» 25 червня 2010 р.); > «***Філософія*** *вчить свободі...*» (Інтерв'ю. Журналіст Ганна Городенцева, Новий Акрополь, 26 червня 2010 р.); <«***Історія*** *одеського балету*» (Інтерв'ю. Журналіст Ганна Городенцева. Телеканал «Репортер», випуск новин «Сегодня в Одессе» 31 серпня 2010 р.); *«...**Возделывание** общего поля говоримого...». Діалогічна природа розуміння* (Доповідь до Всесвітнього Дня філософії – Тиждень Філософії в Україні. 20 листопада 2010 р., Одеса, міська філія КЦ «Новий Акрополь». Аудіозапис); «***Традиції*** *дослідження сміху в Одесі. IX Міжнар. наук.-теор. конф. "Про природу сміху" в Одесі 6-8 квітня 2010 року*» (Філос. думка – 2010 – № 3); «***Формування*** *горизонту очікувань реципієнта*

художнього тексту через структурну реалізацію принципу діалогу» (Традиція і культура. Феномен діалогу: традиція і сучасність. Матер. IX Міжнар. наук. конф. 19-20 лист. 2010 р. Част. 3 – К., 2010);> «***О природе** смеха, или Как это делается в Одессе*» (Studia culturae: Альманах каф. культурологии и Центра изучения культуры филос. ф-та СПб гос. ун-та, 2011, вып 12); «***Феноменологія** як неконфесійний шлях до Бога*» (Феноменологія і релігія'2009 – К., 2010); «***Інституційні** та змістові засади зрушень у пострадянській гуманітаристиці: віхи та події. Опитування «Філософської думки» [круглий стіл]* (**Філософська** думка, 2011, № 6); «***Доля** як іронія мрії. На прикладі ліній долі персонажів фільму "Вечір блазнів" Інґмара Берґмана*» (Докса, 2012, № 17); <«***Інтерв'ю** з нагоди нагородження Відзнакою Українського філософського фонду*» (Інтерв'ю. Телекомпанія АРТ, Одеса, Евросупутник – Передача «Ранкове місто» рубрика «Гість програми», 4 травня 2012 р.); «***Непобедимый** "Дон Жуан" В. А. Моцарта на одесской сцене, или Розыгрыш для братвы*» (Докса, 2015, вип. 24)>.

Цей вражаючий перелік різноманітних публікацій не має залишити в тіні те, що Неллі Іванова-Георгієвська була чудовим викладачем. Зустрічі з нею були незабутньою подією у духовному та інтелектуальному житті її численних учнів. У 2012 році вона отримала відзнаку Українського Філософського Фонду як «взірець глибоко компетентного, чесного й відданого справі викладача, що справив непересічний багаторічний інтелектуальний та моральний вплив на студентську молодь». У тексті «Відзнаки», підписаному головою фонду Сергієм Пролєєвим, підкреслено, що Неллі Івановій-Георгієвській також належить чільна роль в організації та розвиткові одеської філософської спільноти. «**Філософська** думка» (2012, № 1) вже розповідала про Неллі Іванову-Георгієвську (*Голубович І., Левченко В. «Філософія – танець на канаті...»).* [...]

Після виступів відбулося обговорення доповідей, колеги та друзі ділилися спогадами про видатну особистість. Неллі, при всіх своїх непересічних талантах та здібностях, не була «сухим», «академічним вченим». Її живо цікавило все – від політичних подій до буденних явищ. Вона була непростою у спілкуванні, і дружні стосунки з деякими людьми закінчувались безповоротними розривами відносин, якщо хтось переступив межу, за яку, за переконаннями Неллі Адольфівни, переступати було не можна. Можливо, не в усьому її правота була бездоганною, але це була її правота, на захисті якої вона твердо стояла. Не в останню чергу це стосувалося патріотичних почуттів, яких Неллі щиро плекала, бо її любов до України була частиною її життєвих основ.

Поряд з цим не можна не віддати шану її прагненню жити, «виносячи за дужки» постійну, неминуче нависаючу загрозу її життю від численних тілесних хвороб (вона страждала на такі хронічні недуги, схеми лікування яких іноді були взаємно несумісними – хіміотерапію часто відкладали через загострення вірусного гепатиту). Розпочинаючи ранок з пиття неймовірної кількості пігулок, вона, попри лікарські приписи, виснажуючись, тим не менш продовжувала викладацьку роботу, читання публічних лекцій, написання статей, відвідування театру, адже пропустити театральну прем'єру для неї було просто немислимо. […]

Наприкінці огляду слід сказати, що наукове товариство «Одеська гуманітарна традиція», Культурна асоціація «Новий Акрополь» за підтримки Українського Філософського Фонду заснували премію імені Неллі Адольфівни Іванової-Георгієвської для студентів та аспірантів вишів та академічних інституцій за краще наукове дослідження за напрямками «Феноменологія», «Герменевтика», «Філософія сміху» та «Філософія танцю», що є реальним подовженням зусиллями її однодумців тієї справи усього життя Н. Іванової-Георгієвської, за яку вона у 2012 році отримала <вже згадувану вище> відзнаку Українського філософського фонду [...]. Свідченням невтомності

внутрішньо вмотивованого наукового пошуку є міркування Неллі Адольфівни у електронному листі до одного з її друзів напередодні чергової конференції.

Вона написала:

«Я ... багато {чого} придумала, є уявлення про важливі особливості – композиційні, технологічні – балетів Баланчина, які потрібно на підставі «техне» показати ... Але одне найважливіше для мене питання {я} поки не вирішила {–} як співвіднести «техне» і «пойесіс». Я знаю різні варіанти, від банального протиставлення до з'єднання (коли «техне» – варіант пойесісу). Я хочу сама добитися тут ясності. Я ніколи не протиставляла їх. Але знайти ту чарівну механіку поєднання, яка все ставить на {свої} місця – ось задача, ось труд».

Цій наполегливій праці над собою вона вчила своїх студентів, цим своїм невтомним шуканням істини Неллі Адольфівна залишиться для нас, її друзів, як голос совісті, котрий не дасть нам у будь-яких ситуаціях схибити і зрадити самим собі.

LIFETIME AND IMMORTALITY
(IN MEMORY OF NELLY ADOLFIVNA IVANOVA-GEORGIEVS'KA)

This material is that part of the authors' article from Doxa magazine with an overview of the speeches of the participants of the solemn meeting of the Philosophical Union and the Scientific and Educational Society «Odessa Humanitarian Tradition», dedicated to Nelly Adolfivna Ivanova-Georgievs'ka. The professional and human dignity of the scientist is praised, the bibliography of her major works is given.

***Keywords**: Ukrainian philosophers (biography), history of philosophy in modern Ukraine, choreography theorists, philosophical periodicals in Odessa in the 21st century (scientific editors)*

ВРЕМЯ И БЕССМЕРТИЕ
(ПАМЯТИ НЕЛЛИ АДОЛЬФОВНЫ ИВАНОВОЙ-ГЕОРГИЕВСКОЙ)

Этот материал представляет ту часть статьи авторов из журнала «Докса» с обозрением выступлений участников торжественного заседания Философского товарищества и научно-просветительского общества «Одесская гуманитарная традиция», посвященного Нелли Адольфовне Ивановой-Георгиевской, в которой речь идет собственно о ней. Дана высокая оценка профессиональным и личным достоинствам ученой, приведена библиография ее основных работ.

***Ключевые слова**: украинские ученые-философы (биобиблиография), история философии в современной Украине, теоретики хореографии, философская периодика в Одессе XXI в. (научные редакторы).*

РЕАЛЬНІСТЬ НЕРЕАЛЬНОГО ТА НЕРЕАЛЬНІСТЬ РЕАЛЬНОГО (НЕЛЛІ АДОЛЬФІВНА ІВАНОВА-ГЕОРГІЄВСЬКА)

УДК 1(092). 792; 793.
***Доповідь*: Урочисте засідання Філософської спілки та науково-просвітницького товариства «Одеська гуманітарна традиція», присвячене пам'яті відомого українського філософа Неллі Адольфівни Іванової-Георгієвської – (Одеса, Будинок вчених Профспілки працівників освіти і науки, 16 грудня 2015 р.)**
***Публікація* (виклад): Інна Голубович, Олександр Кирилюк. Час і безсмертя (Пам'яті Неллі Адольфівни Іванової-Георгієвської) // Δόξα/Докса – Вип. 1 (27) – Од. нац. ун-т ім. І. І. Мечникова, Од. гуманітарна традиція – Одеса, 2017 – сс. 302-320 – сс. 309-311.**

*Доповідач в своєму виступі по темі засідання «Час і безсмертя» показав, що безсмертя не можна зводити до однієї тільки пам'яті про людину. Н. А. Іванова-Георгієвська створила власний світ високих смислів, втіленням якого постає нібито ілюзорний театральний (хореографічний) світ. Незважаючи на його уявну нереальність, він насправді є більш реальною дійсністю, ніж світ звичайного сущого. Причина цього криється в тому, що це – світ ейдосів, вічних ідей, які продукують світ одиничних речей. Трансцендуючи, тобто, виходячи зі сфери обмеженого часом індивідуального одиничного існування і входячи у світ вічних ейдосів, Н. А. Іванова-Георгієвська сам**а** набуває безсмертного статусу. Саме у цьому сенсі ми можемо говорити про те, що вона для нас є безсмертною, оскільки, незважаючи*

на її фізичну відсутність, вона через свій світ вічних цінностей і високих достойностей, світ краси і гармонії, блага, добра і честі продовжує впливати на формування життєвих світів і світоглядних установок тих людей, кого вона щиро любила і хто продовжує любити її.
***Ключові слова**: біографія вчених-філософів, філософія в Україні, безсмертя, філософія танцю, театр, постмодернізм, Н. А. Іванова-Георгієвська.*

Професор Олександр Кирилюк (Одеський філіал ЦГО НАН України) у своєму виступі «Реальність нереального та нереальність реального» сказав, що є люди, які «завжди з нами» як «Moveable Feast», свято, котре завжди з тобою. І це не просто пам'ять, адже ми пам'ятаємо багатьох з тих, хто пішли від нас, і пам'ятаємо, буває, по-різному. Як правило, це – фіксований образ, передусім – обличчя людини, згадки про зустрічі з нею, розмови, справи та слова. І дуже рідко буває так, щоб ця людина залишилася в нас не просто як особистість у всіх її, поганих або хороших, проявах, а як цілий Всесвіт. Якщо говорити про Неллі Адольфівну Іванову-Георгіївську, то саме так, як неосяжний вічний Світ, вона завжди з нами. Світ, збудований нею самою, але не стільки, і далеко не тільки для себе – але й для нас. Світ, котрого вона щедро і безкорисливо подарувала нам. Тому, очевидно неправий був Гете, який стверджував, що під кожною могильною плитою лежить цілий Всесвіт. Трапляється, що цей Світ не вмирає разом з людиною, а продовжує своє живе життя у нас з вами.

Дуже влучно і точно про цей Світ сказала Наталя Данюкова, учениця і молодший друг Неллі Адольфівни:

*«Попереду, а тепер вже позаду, було багато чого. Звичайного і пронизливого, високого і низького, прагматичного і самовідданого, прогресивного та обскурантного, ніжного і жорстокого, фантастичного і рутинного, брехливого і правдивого. ... Пройшло життя, дуже велика його частина. Багато друзів, приятелів, близьких чоловіків і жінок спочатку увійшли у моє життя, а потім зникли з нього. Хтось пішов непомітно, когось видалила я, з кимось посварилися, з кимось возз'єдналися. Процес. Неля була завжди. Вона була необхідною особисто мені для виправдання мого існування, для порівняння «моїх істин» з її істинами, для самої жорсткої цензури моїх думок та почуттів, яку я відчайдушно спростовувала, але, як спрагла, вбирала знову і знову усі ці довгі роки спілкування з нею. Ми часто пікірувалися, але ніколи не розсварювалися до кінця. Неля була старше, у неї був авторитет, і, потім, я завжди, з самого дитинства, боялася втратити її. Я вмовляла її їхати лікувати хворобу в Ізраїль. Це було можливо. Але вона не поїхала. Одного разу, обговорюючи зі мною зовсім інший предмет, не хворобу, Неля сказала: «Вони не дочекаються, щоб я поїхала звідси ...». Тоді визначення «вони» було цілком конкретним і вказувало на всіх, хто робив владу і безлад у нашій країні. Тепер, після Нелліної смерті, у розмові з її колишнім чоловіком, але й донинішнім її вірним другом, Сашком Івановим, ми знову торкнулися цієї теми – Нелліного небажання «капітулювати», піти з місця дії її особистої життєвої драми. Під драмою я зараз маю на увазі фабулу – дійових осіб, час і обставини. Саме це – своє оточення, зв'язки, впливи, атмосферу, своє буття, Неллі не бажала залишати, усвідомлюючи відповідальність за своє місце народження, розуміючи, що повинна відстояти цю службу до кінця. «Вони не дочекаються» було сказано тоді глибоко і пронизливо, і, напевно, не по відношенню до конкретних людей або подій. У Неллі були інші опоненти, більш дужчі – брехня, лицемірство, зрада, профанація, кон'юнктура. ... Самою своєю присутністю вона демонструвала те, що називається призначенням, саме поруч з нею ці «демони брехні» перетворювалися на ніщо, відступали. Відступали тому, що не відступала вона, не здавалася, не хандрила, була лаконічна і смиренна. У ніч напередодні її похорону я почула голос, Неллін голос: «Наташа, ти тепер сам**а**», і відчула щось схоже на свій давній дитячий відчай, коли я боялася її*

втратити, і страшний дорослий біль, тому, що тепер ця втрата була вже не вигаданою, і більше немає кому допомагати мені тримати мій небосхил».

Ось так Універсум Неллі підтримував небесні склепіння кожного з нас, хто знав її і з ким вона мала різного ступеня дружні стосунки.

Світ, як певної комунікативної спільноти, так і кожної окремої людини є, як відомо, проекцією людиновимірних смислів на об'єктивну реальність. У світі Неллі Адольфівни ці смисли відповідали найвищим критеріям чесності перед самою собою. Ймовірно, саме з цієї причини у нас, її друзів, залишилася не просто добра пам'ять про неї, від неї у цьому світі залишився ще той її живий, і до цього дня актуальний і активний вплив на весь наш внутрішній світ та на світосприйняття в цілому, котрий, зрештою, вимагає від нас бути перед собою такими ж чесними, як і Неллі.

Проти згаданих вище «опонентів» – брехні, лицемірства, зради, профанації, кон'юнктури вона боролася, можна сказати, професійно, як глибокий і вдумливий філософ, що бачить саму суть проблеми. Принаймні, не так легко знайти прикладів настільки органічного застосування філософії, у тому числі і феноменології, блискучим знавцем якої вона була, для вирішення, здавалося б, досить далеких від філософських сфер проблем. Та обставина, що наш світ, будучи чуттєво-надчуттєвим, має, по суті, знакову природу, криє в собі небезпеку виникнення таких знакових систем, які не мають ніяких референтів, в результаті чого виникає світ, цілком збудований на брехні і обмані. Для Неллі сама можливість існування такого понівеченого брехнею світу була нестерпною.

Наводячи в одній зі своїх статей положення Жака Бодріяра про те, що спустошені форми, які осідають в культурі, продовжують створювати смисли, залишаючись при цьому самодостатньою системою, яка, однак, не виводить нас до реального референту, Неллі Адольфівна прямо вказала, що у даному випадку ми маємо справу з такою реальністю, яка, по суті, реальністю не є. Гостро переживаючи викривлену інтерпретацію подій Другої світової війни у цинічному кон'юнктурному ключі для протягування неоімперських амбіцій при повному забутті та ігноруванні реальної ролі і неймовірних страждань тих, хто виніс на своїх плечах всі її тяготи (а для неї це була рідна людина, її дід), Неллі Адольфівна цій нереальній реальності протиставила ту реальну нереальність, якою вона жила і яку глибоко розуміла.

З цієї точки зору, що може бути примарнішим за театральну виставу? Що залишається після того, коли за фінальним актом опускається завіса? Як можна зафіксувати у статиці багатозначний хореографічних рух і мінливий малюнок танцю, котрі, як вогонь, постійно виникають та постійно зникають, знаходячись у становленні? Хіба не виглядають несправжніми, нереальними бутафорські сценічні декорації і невже не умовні акторські костюми? Але саме такою реальністю Неллі жила, і жила у повноті її сприйняття як реальності більш значущої та автентичної, ніж всі оманливі світи «знеосмислених» надуманих й порожніх форм і, головне, як реальності більш істинної.

Читаючи надзвичайно популярний, але не популяризаторський, а професійно-філософський курс з філософії танцю, створивши Центр з його вивчення, консультуючи театральних працівників, рецензуючи і анотуючи спектаклі, не пропускаючи жодної прем'єри навіть при звичайному для стану її здоров'я поганому самопочутті, Неллі Адольфівна переживала у цих культурних явищах очевидне оявлення та актуалізацію тих високодуховних смислів, які були не просто близькими для неї, а які від початку лежали в основі її особистісного Світу, бо, як вона сама відмічала в одному зі своїх листів мені, «культура і є тим Світом, де живуть смисли».

Неллі була переконана, що структурна реалізація принципу тлумачення тексту є універсальним механізмом створення смислів. Кристалізація цих смислів, як вона вважає, визначається розумінням всієї складності процесів їхнього культурного

засвоєння, описаних феноменологією, з урахуванням небезпеки седиментації тих з них, які вже втратили своє змістовне обґрунтування і пояснення. Все це поміщає людину в ситуацію високої моральної відповідальності перед собою та іншими людьми і, головне, перед Істиною. Іншими словами, вказаний реальний нереальний Світ – це не тільки світ Краси, але ще і світ Істини.

Розглядаючи реальність, яка виникає під час театральної гри, оперного або балетного спектаклю, Неллі стверджує, що, стикаючись завдяки грі з різними можливостями своїх життєвих форм, людина у кінцевому рахунку наштовхується на те, що є граничними підставами її існування, у першу чергу – з Безсмертям. Зрештою, світ, що конституюється завдяки його сценічному втіленню, не становить собою емпіричний світ життя людини, але стає все ж таки світом реальним. Це відбувається завдяки тому, що даний світ розкриває істинність буття як такого. Саме через відчуття причетності до істини вічного буття, що відкривається завдяки уявній театральні грі, глядачі зачаровуються спектаклем – зауважує Неллі Адольфівна.

Іншими словами, «ілюзорний» світ театрального дійства виступає у даному випадку значно більшою «реальністю» смислових горизонтів людського буття, ніж взята поза людиною «онтологія» чистих сутностей. Академік В. Шинкарук писав, що в світі індивідуального людського буття визначальними є не його матеріально-природні, а духовні, соціокультурні підстави. З цією думкою Неллі Адольфівна, думається, без застережень погодилася б, але іншу думку Володимира Іларіоновича вона могла б і не прийняти. Він вважав, правда, стосовно гегелівської філософії, що Абсолютна ідея не тільки «бесплотна, она еще и бесплодна».

Але хіба не є реальним «плодом» сценічних образів <відтворені завдяки нетлінності Ідеї Істина, Краса і Безсмертя? Вони породжені тим, що є сутністю Ідеї взагалі – єдністю поняття та дії, у даному випадку дійства театрального>. Саме вони визначають Світ Неллі Адольфівни, утворюючи, як зазначала сама філософ, його «граничні підстави». Ось у цьому сенсі, а не просто у пам'яті тих, хто її знав, вона продовжує жити через «власнорозумно» і «власнодушевно» створений вічний «мыр» (Г. Сковорода) істинних, прекрасних та безсмертних ідей. Очевидно, це коло питань настільки органічно пов'язане з Неллі Адольфівною, що назва даного засідання «Одеської гуманітарної традиції», присвячене її пам'яті – «Час і безсмертя», окреслилася начебто сама собою.

Є різні форми трансцендування людини у світ як способу здобуття безсмертя через вихід за індивідуально-тілесні межі, але з усіх них Неллі стягла собі чи не найбуттєвіше, перетворившись поза своїм тілесним єством на ціннісні ідеальні ейдоси, що продукують визначальні параметри реальних життєвих світів та установчих вчинків тих людей, кого вона щиро любила і хто продовжує любити її.

REALITY OF THE UNREAL AND UNREALITY OF THE REAL
(NELLY ADOLFIVNA IVANOVA-GEORGIEVS'KA)

The speaker in his report on the topic of the meeting «Time and Immortality» showed that immortality cannot be reduced to the memory of a person alone. N. A. Ivanova-Georgievs'ka created her own world of high meanings, the embodiment of which appears to be an allegedly illusory theatre (choreographic) world. Despite his seeming unreality, this world is in fact a more real reality than the world of everyday life. The reason for this lies in the fact that this is a world of eidos, eternal ideas, which are producing a world of single things. Transcending, that is, leaving the realm of time-limited individual single existence and entering the world of eternal eidos, N. A. Ivanova-Georgievs`ka herself acquires an immortal status. In this sense we can say that she remains alive (immortal) for us, because, despite her physical absence, through her own world of eternal values and enduring virtues, the world of beauty and harmony, good, kindness and honour she affects us, our worldview and life principles, us, whom she sincerely loved and who continue to love her.

***Keywords**: biography of philosopher scientists, philosophy in Ukraine, immortality, dance philosophy, theater, postmodernism, N. A. Ivanova-Georgievs'ka.*

Докладчик в своем выступлении по теме заседания «Время и бессмертие» показал, что бессмертие нельзя сводить к одной только памяти о человеке. Н. А. Иванова-Георгиевская создала собственный мир высоких смыслов, воплощением которого предстает якобы иллюзорный театральный (хореографический) мир. Несмотря на его кажущуюся нереальность, он на самом деле является более реальной реальностью, чем мир обыденного сущего. Причина этого кроется в том, что это – мир эйдосов, вечных идей, продуцирующих мир единичных вещей. Трансцендируя, то есть, выходя из сферы ограниченного временем индивидуального единичного существования и входя в мир вечных эйдосов, Н. А. Иванова-Георгиевская сама приобретает бессмертный статус. Именно в этом смысле мы можем говорить о том, что она для нас бессмертна, поскольку, несмотря на ее физическое отсутствие, она через свой мир вечных ценностей и непреходящих достоинств, мир красоты и гармонии, блага, добра и чести продолжает влиять на формирование жизненных миров и мировоззренческих установок тех людей, кого она искренне любила и кто продолжает любить ее.
***Ключевые слова**: биография ученых-философов, философия в Украине, бессмертие, философия танца, театр, постмодернизм, Н. А. Иванова-Георгиевская.*

ІНСТИТУТ ФІЛОСОФІЇ З ФІЛОСОФІЄЮ У ДУЖКАХ (СПОГАДИ КОЛИШНЬОГО АСПІРАНТА)

УДК 1(092). 94(477)"1945/1991"; 371.311.3
***Доповідь*: VII Уйомовські читання – 2019. Наукові читання пам'яті Авеніра Уйомова – Одеський національний університет імені І. І. Мечникова – (Одеса, 4 квітня 2019 р.)**
***Публікація*: (електронна): VII Уйомовські читання (2019) : Мат. наук. читань пам'яті Авеніра Уйомова / відп. ред. К. В. Райхерт – Одеса : ОНУ ім. І. І. Мечникова, 2019 – 139 с. – сс. 27-46. [on-line: http://onu.edu.ua/pub/bank/userfiles/files/faculty/history/uemov.pdf]**
***Публікація* (паперова): Культура украинских философских сообществ: ситуация трансформации / ред. кол. Л.Н. Богатая и др. – Ф-тет ист. и философии Од. нац. ун-та им. И.И. Мечникова – Одесса: Печатный дом, 2019 – 244 с. – сс. 38-58.**

У статті на підставі спогадів автора про часи навчання в аспірантурі описується картина колективного життя такої «соціальної хвилі», як Інститут філософії НАНУ. Розглянуті вертикальні (директор – співробітники, керівник – аспірант, старше покоління – молодше покоління) та горизонтальні (між колегами) стосунки в Інституті і певні «ритуальні форми» його життя (символічні демонстративні форми лояльності до комуністичної влади та ритуальні спільні застілля).
***Ключові слова:** історія повсякденності, історія радянської України 1945-1991 рр., Інститут філософії НАНУ (історія), українське філософське співтовариство, міжперсональні комунікації в колективах, робота в колективі, В. І. Шинкарук.*

Звернутись до проблеми специфіки позанаукових відносин всередині такої наукової спільноти, як Інститут філософії НАН України імені Г. Сковороди, мене спонукала концептуальна задумка професора Одеського університету Лідії Богатої, котра, відштовхуючись від низки брендових робіт на цю тему, передусім – праці Рендела Коллінза «Соціологія філософій: глобальна теорія інтелектуальної зміни» [6], запропонувала колегам розглянути під цим кутом зору українські філософські співтовариства. На жаль, за об'єктивними обставинами я не встиг надати роботу до збірки у визначені терміни, котра вже вийшла п'ятим числом електронного часопису «ПЕРЕ-ПОСТ» <(хоча пізніше редактором було прийнято рішення видати збірку в монографічному варіанті) [7]. […]

У цій статті> мені хотілось би донести до колег власні, зрозуміло, суто суб'єктивні міркування з даного предмету на підставі спостережень за життям інститутської спільноти під час декількох двомісячних стажувань та навчання в очній

аспірантурі у 1976-1979 роках, <коли я безпосередньо перебував> у складі колективу Інституту, котрий започаткував славетну Київську філософську школу, а також під час участі у його <багаточисельних> наукових заходах. Позитивний досвід публікацій подібного типу вже є; це, зокрема – передруковані у тому ж «ПЕРЕ-ПОСТІ» мемуари Арнольда Цофнаса про системний семінар Авеніра Уйомова. Хотілося б відразу попередити, що відносини з усіма згаданими тут і незгаданими співробітниками Інституту в мене завжди були добрими, не дивлячись на те, якими вони були між ними самими, і всі мої інститутські колеги є для мене однаково дорогими.

<Відносно> Р. Коллінза <зауважу, що> його робота мала для мене значення лише тільки <як певний спонукальний поштовх для розвитку теми>, і жоден з тих напрямків, котрих він розглядав у своїй праці – кристалізація дослідницьких груп та пошук організаційних основ інтелектуальних ритуалів, суперечки між групами, обмін культурним капіталом і емоційною енергією, формування інтелектуальних позицій, змагання за простір уваги, розділення та об'єднання, запозичення і поширення своїх ідей, коментування класиків, переживання розквіту творчості та творчого застою, утворення інтелектуальної мережі (особисті знайомства), завоювання інтелектуальних репутацій тощо, мною на прикладі колективу Інституту не було розвинуто, оскільки такої задачі в межах даної статті я і не ставив. Нижче мова піде <переважно> лише про вертикальні та горизонтальні стосунки у колективі Інституту та певні ритуальні форми його життя, що мали в ньому місце за тих часів, <але читач знайде побіжні згадки і про всі інші особливі моменти життя інститутського колективу, що їх наводив стосовно наукових спільнот Р. Коллінз.>

При цьому про власне філософські дослідження у даній статті не говоритиметься, тобто, мова піде про філософів при укладені самої філософії у дужки. Одночасно, мірою своїх скромних можливостей, я спробую порівняти тодішні і теперішні особливості вказаних явищ у колективі з тим, щоб зафіксувати певну динаміку їхніх трансформацій.

Горизонтальні стосунки (колега-колега)

У цілому за мого аспірантства загальна атмосфера у колективі Інституту після «санації» його морального клімату <директором Павлом Копніним> та консолідації колективу <його наступником Володимиром> Шинкаруком у цілому була нормальною, хоча за деякими вторинними ознаками <можна припустити, що> не все було так просто. Але на мої часи серед колег склалася така обстановка, коли, принаймні, ззовні, стосунки між ними були чи не дружніми. Пізніше, коли ця ідилія закінчилась, і негативні моменти у відносинах колег стали достатньо явними, Сергій Васильєв з відділу <Мирослава> Поповича на мої згадки з присмаком жалю про те, як добре ще не так давно всі ладили один з одним, сказав, що такі відносини є досить рідкісним явищем, котре буває «не всегда, не везде, и недолго».

Не в останню чергу напруженість у колектив внесла постанова академічних начальників, за якою кожного року інститути мали скорочувати по п’ять відсотків своїх наукових кадрів. І як В. Шинкарук не хитрив, звільняючи під це розпорядження прибиральниць та допоміжний персонал, очевидно, що під цю хвилю попали й деякі наукові кадри, що, безумовно, нормальній атмосфері у колективі не сприяло. Той же Сергій Васильєв з цього приводу напівжартівливо зауважував, що під скорочення попадали переважно ті, хто починав інтригувати й вибудовувати складні схеми з тим, щоб не бути звільненим, тоді як ті, хто взагалі цим не особливо переймався, такої участі уникали. Абсурдність ситуації полягала у тому, що за такими темпами зміни науковців максимальна кількість років праці в інститутах дорівнювала б двадцяти рокам, і людей, які протримались «до останнього», треба було звільняти як раз

тоді, коли вони досягали свого «акме», тобто, віку приблизно у 44 роки, у самий розквіт творчих та життєвих сил, а інших – ще раніше.

Утім, я застав ще такі добрі відносини колег, які, вочевидь, певний час зберігалися після переїзду Інституту з вулиці Грушевського, 4 (там і донині розміщуються деякі інститути НАН України) до будинку на вулиці Трьохсвятительській, 4 («Жертв», а потім Героїв революції – влада, мабуть, збагнула, що до жертв революції можна віднести мільйони загиблих від червоного терору). Це був колишній гуртожиток філософського факультету університету, де за часів навчання мешкали багато хто зі співробітників Інституту старшого покоління. Колись на черговому «симпозіумі» я, вказуючи на замуровані отвори дверей, нагадав присутнім, бо не всі знали, звідки у стінах цієї великої кімнати стільки ніш – там колись були двері кімнат гуртожитку, і Мирослав Попович почав <пригадувати>, де саме він сам мешкав.

За часів мого навчання в університеті у будівлі розмістили студентську поліклініку, і тепер до згадок про те, що десь на четвертому та п'ятому поверхах жили мої батько та мати, додались згадки про відвідуваний мною кабінет лікаря, який був там, де згодом зробили бібліотеку. Після ремонту міжкімнатні стіни розібрали, поміняли сходи у вестибюлі (раніше були напівкруглі з кам'яними парапетами – я їх ще застав), встановили ліфти, обладнали бібліотеку з читальним залом (де аспірантами та здобувачами складалися кандидатські іспити, а потім, попри постійні офіційні заборони, накривались бенкетні столи після захистів), <актовий зал> з високими стелями (<перекриття між четвертим та п'ятим поверхами було демонтовано>) та їдальню <під ним> на першому поверсі тощо.

До речі, на перший рік моєї аспірантури облаштування Інституту ще не було завершено остаточно, і знову відкриту їдальню та її підвальні приміщення, де колись за картками голодного 1947 року отримували пів-тарілки гарячої води з декількома щіпками крупи мої батьки, треба було добре прибрати, і ми, аспіранти, під керівництвом Володимира Кузнєцова, це зробили. Потім Кузнєцов доповів про виконану роботу В. Шинкаруку з персональними оцінками. «Супершеф» на цій підставі, розповідав Володя, зробив висновок, хто, зрештою, <виконає> дисертацію в строк, а хто – ні. «Людину по роботі видно» – підсумував він. Оскільки я там руками, без швабри, під снобістські зауваження деяких товаришів-ледарів <майже до стерильної чистоти> вимив <велику кухонну> підлогу, і повиносив з підвалу силу-силенну всякого іржавого непотребу, відхаркуючись потім брунастим пилом протягом всього часу колективного відмічання успішного закінчення роботи, то ці слова мене, у підсумку, надихнули.

Так ось, до того, як Інститут усю цю розкіш отримав, співробітники за відсутністю достатньої кількості кімнат на Грушевського, та, відповідно, «робочого місця» у вигляді стола та стільця мали таким робочим місцем курилку (втім, як у всіх радянських НДІ), де завжди було насправді весело. Якщо додати притаманну радянським людям дещо хворобливу ейфорію, котра слугувала захисною реакцією-компенсацією на загальний пригнічений масовий соціально-психологічний настрій, то зустрічі у коридорах під радісні вигуки, так, начебто зустрілися два родича, що не бачились сто років, постійний сміх, «приколи», анекдоти не виглядають чимось дивним.

Особливо відзначався у цьому плані Сергій Кримський, відомий «хохмач», який міг (я цьому його оповіданню, чесно кажучи, не дуже повірив) і дроти під напругою у пісуар підвести, і до секретарки, що у відсутність директора дозволяла собі спати на роботі, під ковдру на дивані у прийомній роздягненим стрибнути (про це написано у книзі [8]). Теперішні коридори Інституту мовчать академічною витриманістю, і мені важко уявити, щоб хтось із співробітників міг зараз напівбігти коридором, як Віталя Табачковський, голосно вигукуючи кінцівку богохульського анекдоту про

художника, котрий подав на конкурс картину «Мадонна з немовлятком», а комісія порадила йому «младенцу сбрить усы и надеть трусы». «Это же жызн! Жызн!» – зі сміхом кричав Віталій відповідь митця.

***

Що стосується «підводних течій» вказаного «доброго» періоду, то я можу говорити про наявність прихованих недружніх стосунків на підставі того, що досить поширеним явищем були доноси до Вищої атестаційної комісії, котра на той час була у Москві, на тих співробітників, котрі щойно захистили докторську дисертацію. Так, «затвердження» Вілену Горському надійшло аж за рік, Михайло Булатов взагалі чекав хоча б негативного рішення ВАКу з десяток років (таке рішення дозволило би йому піти на повторний захист) і через це він, переконано непитущий, почав вже приєднуватися до традиційних в Інституті дружніх пиятик та «водіння кози» (послідовного переміщення компанії від однієї «наливайки» до іншої).

За розповідями, новоспечені доктори вигадали навіть спосіб, як можна було б уникати таких ситуацій – документи після захисту дозволялося оформлювати цілий рік, цим і користались, сподіваючись, що анонімка прийде до ВАКу раніше за дисертаційну справу, там перевірять, переконаються, що такої роботи до них не поступало, і забудуть про донос. Так, кажуть, Вілен Чорноволенко відіслав свої документи саме за рік після захисту.

Не буду грішити і когось конкретно підозрювати, але скоріше за все це робили представники старої «острянінської гвардії», які не змірилися з тим, що колектив Інституту спромігся змусити компартійне керівництво змінити його директора, попри те, що той з цим керівництвом мав дуже тісні стосунки і фактично замість Інституту філософії створив «науково-комуністичний» підрозділ ідеологічного відділу ЦК КПУ. Побіжно на це вказує те, що одна з причин, чому на місце Данили Остряніна призначили Павла Копніна, полягала у тому, що, як згадує заступник директора Інституту <з науки Петро Йолон>, за старого директора в Інституті панувала нездорова атмосфера, процвітало інтриганство та виказування [3]. Навряд чи ці люди за нового директора змінилися і, вочевидь, продовжували займатися кляузництвом та нашіптуванням.

Що стосується написання докторських дисертацій, то тоді їхні захисти раніше «акме», м'яко кажучи, не віталися. Загальноприйнятою була думка, що «докторська» має бути написана цілком зрілим ученим з «іменем» у наукових колах, містити багатолітній досвід досліджень та, обов'язково, мати концептуальний зміст. Такими й були роботи всіх провідних співробітників Інституту. Безумовно, це добре, що зараз молодий філософ, якому насправді є що сказати, може без проблем оформити свої наукові здобутки у вигляді докторської дисертації та без формальних перешкод захиститися. Це не значить, що отримання докторського ступеня зараз стало легкою справою – знаю приклади, коли дуже непогані роботи затверджувались дуже довго, а самі пошукувачі не раз викликалися на співбесіду до ДАКу.

Одначе – суджу з досвіду члена спеціалізованої ради університету – на захист докторських дисертацій іноді виходять ті, метою яких є лише отримання кар'єрної регалії, тоді як їхні роботи становлять собою, у кращому випадку, компілятивні дослідження, трішки глибші за кандидатські, без концептуального ядра та з досить сумнівною новизною та оригінальністю отриманих результатів, в яких немає не те що вирішення крупної наукової проблеми, як це вимагається, а навіть її постановки, а самі ці здобувачі найвищого наукового ступеня як не були відомі філософському загалу до захисту, так і залишаються у науковій безвісті й після нього.

Немислимим було за старих часів й таке явище, як офіційна та неофіційна оплата захисту. З мене самого в Інституті у 2010 році як оплату роботи членів ради стягнули

вісім тисяч гривень (в одеській раді я як її член ніяких грошових винагород ніколи не отримував), і навіть М. Попович, до якого я звернувся із зауваженням, що я працюю в установі однієї з Інститутом відомчої приналежності – Національній академії наук, і через це не маю нічого сплачувати, попри своє бажання, скасувати цю оплату не зміг – такими стали «правила гри». Неофіційні ж платежі у деяких спеціалізованих радах (це не стосується Інституту) є такими, що дисертанти на запитання, чому вони у тій раді не захищалися, відповідають, що просто не змогли «потягнути» захист там фінансово.

Нечуваним тоді було й таке доволі поширене у деяких вишах ганебне явища, як написання дисертації за самого здобувача за гроші або її платна глибока редакційна доробка, хоча прямих доказів цьому немає, оскільки у розголосі не зацікавлений передусім сам «дисертант», тому що у такому випадку присудження наукового ступеня скасують. Вкрай негативним наслідком цього є те, що пошукувач наукового ступеня, за котрого було за винагороду написано роботу, не проходить горнило творчого становлення, не отримує навичок наукового дослідження, що, у підсумку, знижує загальний кваліфікаційний рівень українського науковця. До того ж, ці негативні процеси акумулюються, і коли такий нездатний до самостійної роботи кандидат чи доктор наук сам стає науковим керівником аспіратів чи здобувачів, він внаслідок власної непідготовленості нічого корисного дати їм не може, через що рівень наших науковців знижується ще більше.

***

Якщо ж говорити про стосунки між відділами Інституту, то прямого суперництва між ними з причини різних напрямків наукової діяльності не було, хіба що мали місце деякі «підколи» у межах абсолютно дружнього ставлення один до одного. Приміром, Олександр Яценко не без декотрого іронічного скепсису говорив про відділ М. Поповича, що вони там в себе на дошці «якісь крючечки малюють». Дійсно, співробітники відділу годинами записували ланцюжки «крючечків», не знаючи заздалегідь, куди вони їх приведуть – як тепер бачу св. пам. Анатолія Ішмуратова, котрий у великій задумливості стоїть біля цієї дошки з крейдою у руці. До речі, Костя Жоль за цими заняттями колись невільно підтвердив, що Авенір Уйомов був більше метафізиком, ніж логіком, зауваживши, що для нього формальні записи логічних викладок слугують радше за ілюстрацію вже сформованої думки, ніж <за інструментарій> евристичного дослідження.

У свою чергу, Мирослав Попович у гумористичній стінній газеті колись намалював себе у красивих чобітках, тоді як Олександр Яценко, зображений поруч, був у лаптях. Взагалі, гумористична стінна преса в Інституті появилася, як я думаю не без гордості, після того, як на одному Всесоюзному симпозіумі у Києві, де академік з сімома класами освіті Б. Мітін довго гундосив собі під ніс доповідь про «сфери впливу СССР», я вивісив саморобну стінну газету. Невдовзі здійнявся галас, почали шукати, хто до такого вільнодумства дійшов, і я, довго не опираючись, у цьому зізнався, хоча потім жалкував про скоєне з причини того, що <«прочухана» від відділу ЦК Компартії України> отримав не я, а директор Інституту <В. Шинкарук, а мені ж> просто виразно сказали, що такі речі слід узгоджувати з організаторами симпозіуму (за таких умов ніхто цю газету <ніколи би> не побачив).

Серед матеріалів газети був і такий: кадр з італійського фільму за участю Мастрояні, котрий напівголий лежать у ліжку та обнімає так само не до кінця одягнену (чи роздягнену?) жінку. «Редакція» газети просила колектив Інститут пояснити, що саме тут зображено, і Інститут, мовляв, доручив відповісти на це питанні Вадиму Іванову. Той <начебто> написав, що на фото зображена «телесно данная проблемная ситуация, чреватая человеческим исходом». Все б було б нічого, але далі йшло посилання на цілком

реальну книгу Вадима Петровича «Человеческая деятельность – познание – искусство» [2] [...] з точною вказівкою на сторінку цитати, здається, 51-шу. Потім Його Величність Контекст я бачив у багатьох гумористичних стінгазетах, котрі аналогічним чином інтерпретували цитати з текстів співробітників Інституту. Редактор цих газет Наталя Вяткіна на моє запитання чи не можливо якось їх знову вивісити в Інститут на сторічний ювілей Національної академії наук України з жалем відповіла, що вони, котрі десятиліттями зберігалися десь у господарській кімнаті, нещодавно, буквально рік тому, були бездумно знищені якоюсь недолугою технічною працівницею Інституту. А це ж була історія, жива та дотепна історія Інституту!

Вертикальні стосунки (директор – співробітники)

На час мого вступу до аспірантури у 1976 році Володимир Іларіонович Шинкарук вже достатньо ствердився у колективі, який, зрештою, прийняв і його самого, і його концепцію розвитку досліджень в Інституті, котра за своїми результатами отримала назву Київської школи філософії, хоча на перших порах, як розповідають, до нього на аудієнцію було відряджено трьох провідних співробітників – В. Мазепу, В. Горського та В. Чорноволенка, котрі, висловивши пошану йому як дуже доброму декану філософського факультету університету – з цієї посади у 1968 році він пішов на директорство – все ж таки висловили сумнів у тому, що керівництво Інститутом буде йому по силам. Колектив Інституту, маючи досвід усунення директора Д. Остряніна, бажав більшого – самому обирати того, хто його очолить. На цьому місці більшість співробітників бачила М. Поповича (котрий, зрештою, майже одноголосно обраний, директорував після В. Шинкарука зі два десятка років). У цьому нічого поганого немає, і теперішнього директора після смерті Мирослава Володимировича у 2018 році – Анатолія Єрмоленка – у сильній конкурентній боротьбі з Євгеном Бистрицьким обирали вже цілком демократичним шляхом. Але на ті часи таких прав у колективу не було, все вирішувалось у ЦК Компартії України і, можливо, в особі В. Шинкарука спочатку бачили ставленика партійних органів.

<Одначе> конкретні кроки нового директора усі сумніви розвіяли, Інститут став на шлях розробки оригінального та перспективного напрямку, котрий корінням своїм сягав давньої української філософсько-світоглядної традиції, більшість його співробітників радо до цієї розробки у своїх працях залучилась, і авторами чи не найкращих з них були згадані вище три доктори наук.

Мені невідомо, які після їхнього, доволі, я думаю, неприємного для нового директора візиту, у нього склалися відносини з цими делегатами колективу, але ніяких проявів їхнього утиску чи переслідування не було точно. Що стосується відносин Шинкарука з Поповичем, то і тут ніяких очевидних проявів якоїсь неприязні між ними я не помічав, хіба що часом чував, як під час вечері в гостинній родині <шинкаруків його> дружина […] Галина Феодосіївна іноді, дуже по-доброму, «подтрунивала» з якогось приводу над паном Мирославом. Але про те, що стосунки ці були непрості, говорить той факт, що коли я після порад Мирослава Володимировича <змінити> назву дисертації <дарував> йому видану за нею монографію, він, відкривши її і побачивши на сторінці за титулом фото Галині Феодосіївни та Володимира Іларіоновича (частина спільного з ними фото мене та св. пам. моєї Світлани на сходах одеського Оперного театру під час відвідувань Шинкаруками нашого міста), він невільно здригнувся, наче його блискавка пробила.

<Слід сказати, що> якась внутрішня опозиція та несприйняття ключових ідей В. Шинкарука в Інституті існувала, і не тільки серед старих, ще острянінських часів, співробітників, завдяки доносам яких у компартійні органи постійно виникала загроза не

тільки зняття з посади В. Шинкарука, але й самому існуванню «ревізіоністського» Інституту. Коли я на черговому сабантуї в Інституті підняв тост чи то за душевність, чи то за людяність, то молода тоді, <відомий соціолог св. пам.> Ірина Бекешкіна зі скепсисом його прокоментувала: «Ты б еще за Веру, Надежду и Любовь предложил выпить!» «Оці три», про яких говорив апостол Павло, були вперше введені у сучасні вітчизняні філософські дослідження людини саме В. Шинкаруком, і ця репліка, по суті, виглядала явним закидом у його бік. Були, як це видно з наведеної нижче історії з опублікуванням моєї статті, й невиконання підлеглими прямих розпоряджень директора.

Проте у цілому в Інституті склався колектив однодумців, коли вперше за радянського існування нашої філософії людина перестала бути розчиненим у «трудящих масах» безликим «будівником комунізму», а постала як неповторна особистість, сповнена печалю, екзистенційних страхів, переживань, високих на низьких почуттів, емоцій та унікальної пам'яті. Наскільки незвичною був такий підхід та відповідний «екзистенціальний тезаурус» Київської школи, засвідчує той подив, з яким добрий приятель <відомого російського філософа Піами Павлівни> Гайденко ректор Одеського національного економічного університету Михайло Звєряков якось запитав мене: «Ты что, смертью занимаешься?», на що я напівжартівливо відповів: «І безсмертям теж».

За моїх часів ставлення до директора у більшості колективу було не просто шанобливим, а близьким до любові, що, зрештою, як переказують, викликало його зауваження «Я не дівчина, щоб мене любити». Позаочі всі звали його не інакше, як «супершеф» (просто шефами були завідувачі відділами), і почуття ці були зовсім щирими. Пам'ятаю, як одного разу вже пізно ввечері В. Шинкарук прийшов до Інституту (можливо, це була його звична […] прогулянка довкола Оперного театру після вечері, котру він подовжив до свого місця роботи), де ми з колегою В. Звигляничем чогось затримались. Невідривно дивлячись закоханими очима йому у спину, коли той шов коридором третього поверху, де був і наш відділ, до свого кабінету, на його шикарне драпове пальто та широкополу шляпу, Володя, як і я, судячи з усього, теж відчував ту потужну харизматичну енергетику, котру випромінювала постать «супершефа» навіть зі спини. «Мафіозі!» – ні з того, ні з цього бовкнув він зачаровано.

Треба сказати, що один серйозний конфлікт В. Шинкарука із співробітником, якого було звільнено з посади, але потім через суд відновлено, був. Повернувшись до Інституту, цей <співробітник> розпочав широку наклепницьку кампанію проти директора, спромігшись через свої зв'язки надрукувати брудний, абсолютно неправдивий пасквіль у <якійсь> газеті. Володимир Іларіонович явно переживав з цього приводу і колись у себе вдома абсолютно беззлобно, якось по-дитячому беззахисно, розповів мені про це. «У Френсіса Бекона теж були подібні проблеми – як міг, заспокоював я його – але хто зараз про це пам'ятає!» У відповідь Шинкарук мовчки, тільки з якимось подивом глянув на мене.

Вертикальні стосунки (вчитель-ученик)

На моїй пам'яті старші співробітники Інституту по відношенню до молодших ніколи не проявляли ані пихатості, ані зневаги, ані зверхності. Принаймні, у моєму відділі стосунки між старшим та молодшим поколіннями в особистісному плані не мали жодної ознаки формалізму та адміністративної дистанції. Попри вкрай гострі зауваження при обговоренні розділів планових тем, дисертацій або статей ставлення до авторів тих ще слабеньких робіт було вкрай доброзичливим.

Щоправда, переживаючи «творчі муки» молоді вчені й самі добре розуміли, що не все в них виходить так, як треба. Мій сокурсник св. пам. Петро Мовчан, котрий поступав до аспірантури у той самий рік, що і я, говорив про свій реферат з попередньо

обраної теми дисертації, котрого треба було подати до приймальної комісії так: «Пишеш, пишеш, начебто нормально, наступного дня перечитаєш, і думаєш – що це ти таке написав!» Я від свого реферату мав такі ж самі почуття. Через те коли ти віддавав свою вимучену працю старшому товаришу (а він її, як тепер не дивно, читав, і читав уважно), то очікував не тільки зауважень по суті справи, але, у додаток, й прояву ставлення до тебе як до творчої нездари. Одначе, попри наявність очевидних недоліків, наші вчителі після суцільного, як нам видавалось, «розгрому», заспокоювали нас: «Нічого, не переживай, ми всі колись вчилися писати наукові роботи, і ти навчишся» (Олександр Яценко).

Подібне ставлення до науковців-початківців прививалося й тим молодим вченим, котрі вже отримали досвід філософських досліджень. Так, трішки старший за мене Костя Жоль, розпитавши мене про суть того, що я хотів досягти у своїй дисертації (приблизно так Мирослав Попович питав мене на приймальній комісії – «А тепер у двох словах – що саме ти хотів сказати у своєму рефераті?»), написав для мене план моєї роботи, який настільки добре відповідав моєму власному задуму, що моєму захопленню не було кінця, і я, часто його перечитуючи, носився з тим клаптиком паперу з надрукованими на машинці словами як з великою цінністю, всюди її показуючи, навіть друзям в Ізмаїлі.

Коли я висловив Жолю найщирішу подяку та зізнання у тому, що я б так ніколи не сформулював назви розділів та підрозділів, Костянтин заспокоїв мене словами: «Нічого, і ти навчишся так писати». І хоча свою дисертацію я написав за іншим, власним планом, такі уроки творчості та фаховості, котрі полягали у напученні на самостійну вдумливу роботу, у заклику «Прагни, і в тебе все вийде добре» мали безпосередній позитивний вплив на остаточний результат.

Мій науковий керівник Володимир Шинкарук усно мені взагалі ніколи особливих зауважень <майже> не робив, а лише писав на полях сторінок, відокремивши «ляпи» хвилястою лінією: «Думай, що пишеш!» Така установка поруч з усім іншим викликала в мене почуття особистої відповідальності, котре подвоювалось ще й тому, що моїм науковим керівником був директор Інституту, а за невчасно виконану роботу аспіранта на всіх радах років п'ять згадували не його, а його керівника, і тому я навіть в думках не міг цього допустити – дисертацію треба було дати за будь-що, хоч «кров з носу».

Останнє мало місце у буквальному сенсі, коли на мій великий зошит-конспект під час роботи у бібліотеці Академії наук біля Червоного корпусу з носа почала крапати кров, а мій вигляд під час обговорення роботи наприкінці другого року навчання у кабінеті В. Шинкарука викликав у нього запитання: «Чого це ти так змарнів?» Після цього, не дивлячись на мій опір, оскільки я вважав, що дисертацію треба ще довго «шліфувати», Володимир Іларіонович розпорядився «йти на відділ» з рекомендацією на захист. Зрештою, таким чином «стимульований», я подав роботу вчасно, за що отримав законну місячну відпустку та додаткову аспірантську стипендію.

Вийшла, вона, судячи з усього, непоганою, оскільки за її матеріалами було видано першу мою індивідуальну монографію [5]. Її видання ініціював сам В. І. Шинкарук, що далося йому не так просто – листаж у видавництві академії наук був строго лімітований, а це значить, що хтось із працівників Інституту філософії недоотримав «свої» вісім друкованих аркушів. Тому деякі колеги з відділу, ясна річ, були проти, і сперечалися з «супершефом». Це – ще один епізод з приводу того, як вчителі допомагали своїм учням. А монографія ця стала у нагоді багатьом дослідникам проблеми активності – принаймні, вона є другою за рейтингом цитувань (друге місце, [...] перше місце посідає монографія про міф).

Допомогла мені у написанні дисертації й молода співробітниця нашого відділу, одеситка Валя Хорошилова. Концептуалізація була і є обов'язковою попередньою

умовою всіх тематичних напрямків у підрозділах Інституту, включно з плановими темами, із затвердженням планів-проспектів розробки кожного з них, і у цьому смислі з часів моєї аспірантури у відділі нічого не змінилося – нещодавно я сам подавав до засідання (вже відділу філософської антропології) план-проспект власного бачення своєї частини планової теми. При обговоренні моєї кандидатської роботи Валентина висловила одну цікаву концептуальну ідею, і В. Шинкарук тут же її підтримав, порадивши мені використати цю ідею при написанні дисертації, що я і зробив, надрукувавши попередньо у її розвиток статтю у «Філософській думці». І у цьому проявилося ще одна особливість вертикальних відносин в Інституті, коли до молодших ставилися не як до «вічних» учнів, а як до рівних у науковому плані колег.

Проте, наукова підтримка частіше йшла «зверху вниз». Так, Вілен Чорноволенко, один з «піонерів» розробки світоглядно-антропологічного напрямку в Інституті, пояснював своє творче виснаження тим, що всі свої концептуально значущі ідеї він пороздавав аспірантам.

<На жаль>, вихід згаданої статті був затьмарений неприємною обставиною. Прочитавши її, В. Шинкарук викликав мене до себе в кабінет і повідомив, що робота нормальна і її можна друкувати. Потім, добре до мене усміхаючись, він попереключав тумблери на своєму телефонному апараті та зв'язався з В. Табачковським, котрий на той час був заступником головного редактора, а по суті – редактором інститутського часопису «Філософська думка», і сказав Віталію: «Слухай, тут у мене є одна непогана робота (при цьому він мені підморгнув), прийди візьми її і надрукуй у найближчому номері». За хвилину Табачковський був у кабінеті, взяв статтю і запевнив директора та головного редактора у тому, що все буде виконано.

Минув рік, а стаття все не виходила, потім ще півроку. Ситуація складалася критична – до кінця аспірантури залишались лічені місяці, а необхідних трьох статей в мене ще не було. Це означало неможливість подання вже готової дисертації до захисту і, відповідно, зрив виконання інститутського плану підготовки аспірантів, за що «на вид» могли поставити В. Шинкаруку, ще й двічі – як директору Інституту і як науковому керівнику аспіранта. Сильно нервуючи з цього приводу, я вирішив все ж таки якось підійти до Віталія та запитати, коли ж стаття, нарешті, вийде.

Реакція була істеричною – «Не хапай мене за горло!!!» – кричав він. Я від цього був шокований, і лише розгублено запитав, що невже одне моє звернення до нього за півтора року – це «хапання за горло?» Зрештою, у четвертому, останньому номері за мій випускний 1979 рік, робота побачила світ, але з цього випадку видно, що не всі «вчителі» в Інституті допомагали «учням».

Утім, головним моїм «учителем» виступав весь колектив відділу у вигляді опублікованих ним праць. Якщо звернутися до ідей Р. Коллінза, на що особливу увагу звертала Лідія Богата, підкреслюючи у роз'яснювальній записці до свого проекту, що «будь-яке дослідне поле у той чи інший історичний момент маніфестує особливі концепти, конструкти, які виступають в ролі своєрідних параметрів порядку. Дослідники, що входять до відповідного наукового співтовариства, зобов'язані співналаштуватися з цією системою кодування і вибудовувати свої подальші міркування, ґрунтуючись на існуючому термінологічному фундаменті, відштовхуючись від нього».

Саме завдяки засвоєнню принципів підходу та входженню у загальний концептуальний контекст, у «дослідницьке поле» відділу та співналаштування з ним моя власна робота, судячи з усього, органічно вписалася у його «мейнстрім», що й дозволило пізніше видати її у вигляді монографії під грифом Інституту за квотою відділу, до якого я ніякого формального відношення вже не мав.

***

Якщо говорити про ставлення молодих співробітників та аспірантів Інституту до своїх старших товаришів, то тут, безумовно, мали місце незаперечна повага до їхньої ерудиції та універсальності філософських знань – колись я сказав погодку-аспіранту, маючи на увазі розрив у часі: «Ти уявляєш, наскільки більше вони встигли прочитати!» До того ж, Володимир Шинкарук, Мирослав Попович, Сергій Кримський, Вілен Горський, Олександр Яценко, Вадим Іванов та інші були, безсумнівно, харизматичними особистостями. Мої ровесники 1970-тих були талановитою, обдарованою та, у майбутньому, плодовитою філософською молоддю, але ніхто з них, як на мене, не зміг вийти з тіні своїх вчителів настільки яскраво, щоб їх беззаперечно перевершити.

Можливо, у відношеннях «батьки – діти» є певні закономірності, коли «батьки» (викладачі) для «дітей» (студентів) залишаються «батьками» назавжди, принаймні, я так і не зміг перейти у спілкуванні з Віталієм Табачковським на «ти», що він сам пояснював мені психологічною дистанцією «викладач-студент» (він вів на нашому курсі семінари за Ігорем Бичком). Сучасні ж молоді філософи, аспіранти або ті, котрі лише щойно отримали формальні регалії фаховості, такого пієтету до старших товаришів переважно вже не мають, і про це з прикрістю часто говорить професор філософії одеського університету Інна Голубович.

Наші вчителі могли без попереднього узгодження питань дати інтерв'ю на будь-яку тематику з такими глибокими та водночас зрозумілими для широкої аудиторії відповідями, що вони радше видавалися за попередньо добре продумані теоретичні розвідки і котрі відразу просилися до друку у науковому журналі (колись, подивившись по телебачення одне з таких інтерв'ю з С. Кримським, я йому прямо про це сказав).

В мене немає також впевненості, що хтось з нас, молодших, міг би дати пораду одній студентці Могилянки, котра перед від'їздом до Сьорбони запитала М. Поповича, які саме твори і яких саме ще не перекладених сучасних французьких філософів їй було б краще там почитати в оригіналі. Це викликало у метра непідробний з**а**хват та впевненість у тому, що у філософії в Україні є майбутнє, що проявилось у неодноразових розповідях про цей випадок.

Причину такої високопрофесійної відповідальності інтелектуальних лідерів я вбачаю у тому, що філософія не була для них обтяжливим виконанням «службових функцій», вони реально жили нею, і мені не зовсім зрозумілим є те протиставлення <одним з колишніх співробітників інституту його учнівського покоління>, для якого філософія начебто була справою життя, поколінню вчителів, яким ця риса начебто не була притаманна. Була, і ще як!

Цьому в мене є ще одне пояснення. На відміну від «благополучних» молодших товаришів, для яких робота в Інституті філософії була закономірним завершенням їхнього успішного навчання в університеті та, потім, в аспірантурі, старшому поколінню можливість працювати за улюбленим фахом доводилось виборювати.

Мирослава Поповича, як і більшість тогочасних випускників філософського факультету, за розподілом було направлено до роботи у школі. Сергій Кримський (дані з [8]) пережив вкрай важку життєву кризу, коли він місяцями виходив з дому тільки вночі і, блукаючи Києвом, добряче випивав – <аж> по дві пляшки горілки, а потім з безвиході (все ж таки «п'ята графа!») йому довелось погодитись стати науковим «рабом» на посаді лаборанта у тодішнього директора Інституту Д. Остряніна, за якого він написав багато творів з історії української філософії («А ти думаєш, звідки він так добре українську філософію знає?» – колись запитав мене мій близький друг, завідувач «шинкаруківським» відділом до самої своєї смерті у квітні 2019 року св. пам. Євген Андрос).

Вілен Горський до Інституту також працював у школі, був методистом Палацу піонерів, і лише завдяки тому, що його друг, сокурсник та сусід по кімнаті болгарин Михайло Бичваров через партійні органи вийшов на тодішнього директора Інституту з пропозицією розробки на довгостроковій основі теми українсько-болгарських філософських зв'язків, Павло Копнін, хоча й не відразу, зарахував Вілена Сергійовича у штат, спеціально для дослідницької роботи у даному напрямку.

Хочу з нагоди сказати, що почуття студентського братерства у старшого покоління було таким сильним, що я під час стажування у Болгарії з рекомендації В. Горського як «сина однокурсника» отримав від М. Бичварова дружню підтримку та допомогу, часто з ним зустрічався, бував у гостях і назавжди зберіг теплі спогади про його дружину Нелі, виступав з доповідями у його відділі Інституту культури, а перед самим від'їздом ми з ним навіть написали спільну статтю з культурології [1].

Шану своїм вчителям нинішнє покоління Інституту проявляє у регулярних філософських читаннях на їхню честь – Шинкарука, Іванова, Яценка, Горського, Злотиної, Табачковського, що стало доброю традицією і для одеситів, котрі також проводять щорічні читання-меморії на честь Авеніра Уйомова та Марата Верникова. У доповідях та виданих матеріалах до цих читань колишні учні далеко не завжди співають їм осанну, достатньо гостро критикують – як на мене – іноді несправедливо, оскільки закидають їм приналежність до марксистської парадигми та докоряють тим, що вони до чогось у свої працях не дійшли, замість того, щоб позитивно оцінювати те, що у межах тодішніх можливостей можна було зробити, формально не виходячи з рамок марксизму, не того, кондового, заяложено-пропагандистського, а того, реальний гуманізм котрого ще не було перекручено та викривлено більшовицькими садистськими соціальними експериментами. Пряма опозиція компартійній ідеології означала звільнення з інституту у кращому випадку. З цього приводу достатньо згадати долю св. пам. Василя Лісового та його товаришів, котрі за свою українську патріотичну позицію потрапили до мордовських концтаборів та поселень.

<Одначе> не буде великим перебільшенням сказати, що зараз <ці «сміливі» антикомуністи і критики марксизму знаходяться у> [...] таких самих «парадигмальних» рамках [...], хоча цінності, яких ми тепер тримаємося, є вже не ілюзорно-ідеологічними, а реально-життєзначущими – всі філософи, а мені відомі такі особи з Одеси та Луганська, котрі зайняли антиукраїнську, агресивно-проросійську позицію, стали емігрантами або вже не працюють у державних установах.

Припущу з долею жарту, що моя витівка з цитуванням В. Іванова у стінгазеті, за Фройдом, тобто, підсвідомо, була певною спробою показати вразливість щодо критики і його власних текстів, переповнених метафорами та образами, тоді як мене він попрікав тим, що я начебто «малюю картинки» (мабуть, маючи на увазі моє порівняння сутності активності з розходженням концентричних кіл радіохвиль від антени-передавача). Чи не такими ж підсвідомими мотивами керувались ті, хто тепер дає оцінку своїм вчителям у тому гострокритичному дусі, з яким старші колеги розбирали (буквально, «по кісточках») їхні аспірантські статті та дисертації – судити не беруся.

Але якщо так, то навіть у цьому вони залишились учнями своїх вчителів, їм й у цьому наслідуючи. Не знаю за інших, але до мене поза фаховою критикою ставлення метрів відділу було вкрай прихильним та доброзичливим.

Коли ми усім відділом відмічали мій захист на квартирі у маминого брата Миколи Васильовича, то тим застіллям день не закінчився. Подовження було спочатку в Яценка, де під ногами весь час крутилася болонка, а потім у Іванова, який з притаманним йому панським благородством все ж таки сунув таксистові гроші із великим запасом на мою зі <св. пам.> Свєтою зворотну дорогу з Нивок до Печерська.

Ритуал. Компартійні кніксени і реверанси

Знаково-символічна імітаційна діяльність, чим є, власно кажучи, ритуал, була притаманна Інституту через те, що він, як і всі інші установи радянських часів, перебував у тій «нереальній реальності», про яку писала, спираючись на ідеї Жака Бодріяра, Неллі Іванова-Георгієвська <(докладніше див. про це у статті XI.5)>. Наводячи в одній зі своїх статей [4] його положення про те, що спустошені форми, які осідають в культурі, продовжують створювати смисли, залишаючись при цьому самодостатньою системою, яка, однак, не виводить нас до реального референту, вона мала на увазі у тому колі й таку перекручену форму свідомості, як комуністична ідеологія. Віднесений Програмою КПРС у невизначене майбутнє, не маючи економічних підстав, навіть «науковий» комунізм, не кажучи вже про партійні документи, виступав радше як система «благих намерений».

Концепт-фантом, комунізм, породжуючи менш дрібні фантоми, таки, як «комуністична мораль» чи «людина комуністичного майбутнього» був, тим не менш, такою реальністю, з якою, з огляду на прискіпливий жандармський контроль за Інститутом компартійних органів, доводилося рахуватися. Це знаходило прояв у ритуальних «кніксенах», що їх були змушені робити у своїх статтях та монографіях працівники Інституту, попри те, що всі добре розуміли, що <ці> еківоки <та> виверти – лише данина тогочасним обставинам. Так, зокрема, будь-яка стаття чи книга мала починатися зі згадки останніх компартійних документів як мудрих дороговказів щодо того, як слід розробляти ту чи іншу філософську проблему, що її було розглянуто у даній науковій праці. Це були неписані «стандарти», і коли одеський філософ Олексій Роджеро подав на розгляд відділу свою роботу, де подібні обрядові моменти були начисто відсутні, Олександр Яценко ледь не вмовляв його цей «недолік» виправити, аргументуючи тим, що такими є «правила гри» – чи таким був ритуал, додам я.

Сам же Олександр Яценко не тільки дотримувався правил цієї «гри», але у своїй докторській монографії «Целеполагание и идеалы» [10] [...] прагнув розглянути комуністичну тематику у контексті філософської проблеми цілепокладання та сутності людини, у відповідності до чого комунізм він вважав розв'язанням антагонізму між ними. Це була достатньо «слизька» тематика, тому що компартійне керівництво до подібних «заумних» філософських міркувань з ключових питань комуністичної ідеології ставилось з підозрою – один мій колега по наргоспу, що написав дисертацію з поняття комунізму у К. Маркса та Ф. Енгельса, був змушений навіть складати додатковий іспит кандидатського «максимуму» з робіт цих класиків (після чого цей колишній працівник партшколи став переконаним антикомуністом і противником КПРС), тим більше, що їхній спадок щодо конкретики у цьому питанні був доволі скромний, а ленінська формула «Коммунизм есть советская власть плюс электрификация всей страны» відразу викликала появу анекдоту про те, що радянська влада – це комунізм мінус електрифікація країни.

Під час одного з виступів на загальних зборах Інституту О. Яценко пустився блукати темними хащами цієї тематики, в яких через величезну кількість застережень (щоб не звинуватили у ревізіонізмі) заплутався так, як Остап Бендер у «складнопідрядних реченнях». У підсумку, він настільки «дістав» цим В. Шинкарука, що той, сидячи у президії та від самого початку доповіді не приховуючи свого гострого незадоволення, зрештою, попросив доповідача дотримуватись регламенту, а по суті, просто припинив виступ.

Оцінка та ставлення не тільки керівника, але й співробітників Інституту до комуністичної ідеології були вкрай скептичними, якщо не сказати, заперечувальними. У ЦК КПУ про це, зрозуміло, знали, світ не без «добрих» людей, але за дотримання в Інституті формальних умовностей та ритуальних формул щодо

комунізму вдіяти нічого не могли. <Багатьом з нас було відомо, зокрема, як> за часів свого деканства, не боячись доносів, навіть у присутності студентів, коли один з них (думаю, щиро, бо був, як і багато інших, оступачений пропагандою) мрійливо згадав про комунізм, В. Шинкарук обсмикав його ледь з нецензурною лексикою – «Який до чорта лисого комунізм!» Були й досить витончені форми неприйняття комуністичного марення. Скажімо, нічим іншим, як іронічним знущанням з нього була «урочиста» доповідь Вілена Горського на зібранні Інституту з нагоди дня народження Леніна, зміст якої зводився до розповіді про те, як добре «Ілліч» заварював чай.

Щось подібне пізніше на посаді секретаря факультетської організації Одеського наргоспу робив і я. Справа в тому, що вищі партійні інстанції вимагали, щоб партійні збори первинних організацій проводились у відповідності до останніх партійних документів. Все це легко можна було довести до абсурду – я ще й дотепер зберігаю протоколи таких зборів, порядок денний яких було записано так: «Об усилении идейно-воспитательной работы по улучшению быта студентов в общежитии № 1 в свете Решения XXVI съезда КПСС, XXVI-го съезда Компартии Украины, Апрельского (1981 г.) Пленума Одесского обкома КПУ, Майского (1981 г.) Пленума Одесского горкома Компартии Украины и Июньского (1981 г.) Пленума Жовтневого райкома КПУ г. Одессы» – після з'їздів по низхідній неодмінно проводилися пленуми парторганізацій «по претворению в жизнь» «исторических» рішень з'їздів.

Попри очевидну нісенітність таких витівок ніхто та ніколи не робив мені з цього приводу зауваження, тільки одного разу декан Іван Граматик довго на подібний протокол дивився і щось там про себе мовчки думав. Слід сказати, що часи настали вже досить ліберальні, і репресій за рознарядкою вже, слава Богу, не проводили. Принаймні, єдиним «покаранням», якого зазнали автори віддільської колективної монографії за те, що у партійно витриманій передмові до неї у фразі «Как сказано в редакционной статье газеты "Правда"» у слові «редакционной» випала літера «д», стало зняття монографії з висування на якусь республіканську премію, хоча я бачив, що Олександр Яценко як редактор книги чимало з цього приводу напереживався. Що могло трапитись з «винними» у цьому за інших часів, можна не гадати – достатньо ясно це показав Андрій Тарковський у фільмі «Дзеркало», <де> острах героїні за небезпечну <друкарську помилку> мав реальні підстави – редактора однієї газети, де титул Сталіна «Главнокомандующий» було надруковано без літери «л», комуністи вбили.

З літерою у текстах в Інституті і раніше бували проблеми, про що мені розповідав Мирослав Попович. У одній його книзі було зроблено висновок: «Поскольку оказалось, что истин много…». У ті часи могла бути тільки одна істина, марксистсько-ленінська, і пильні редактори видавництва «Наукова думка» виправили слово «оказалось» на «показалось». Остаточну правку, вже верстки, робив інший редактор, котрий, уважно читаючи текст, зрозумів, що за суттю викладеного тут мало б бути саме «оказалось». З такою правкою рукопис й віддали до друку. Вже коли тираж був розісланий по бібколекторах, крамолу було виявлено, і туди направили панічні листи наукових цензорів з наказом закреслити у всіх книгах зайву літеру. – Уявляєш, посміхаючись, говорив Попович, сидять біля пакунків з книгами люди, розкривають кожну книжку на відомій сторінці, і <вписують> літеру «п»!

Кінець-кінцем, В. Шинкарук вирішив проблему партійного контролю діяльності інституту доволі просто – він якимось чином став впливати на кадрову політику керівництва КПУ і почав ставити на посаду завідувача відділом суспільних наук ЦК КПУ своїх людей (її до цього тривалий час посідав кадровий партійний функціонер з філософським ступенем, котрий запам'ятався хіба що своїм скам'янілим обличчям, з котрим він з президії суворо вдивлявся у зал під час відвідування партзборів Інституту).

Це були випускники філософського факультету шевченкового університету Василь Кремінь, Микола Шульга, Олександр Бухалов. Після закінчення аспірантури мене теж направляли на цю посаду, але у такій установі я працювати категорично не бажав, хоча у книзі альбомного формату з направлення на роботу все ж розписався. Зрештою, попри докори за сплюндровану книгу з боку начальника відділу кадрів Інституту Веселого я туди працювати не пішов, списавши все на сімейні обставини. Насправді я не міг собі уявити, як це замість ранкових пробіжок вздовж близьких серцю одеських схилів та купанні у ще прохолодному зрання морі я мусив би сидіти, нехай й у високому, кабінеті, мірно крокуючи від стіни до стіни як звір у клітці або як ув'язнений у тюремній камері. Таке ходіння я бачив, раптово відкриваючи двері своїх приятелів, що стали кабінетними чинушами – цим вони з нудьги вбивали свій життєвий час. Та й переконання на той час в мене були вже зовсім не комуністичними, а бути нечесним із собою, говорячи одне, а думаючи інше, я не хотів.

Ясно, що за цих кадрових обставин діяльність Інституту вже не зазнавала жодних атак з боку вищого компартійного керівництва, а позиції самого В. Шинкарука настільки зміцнилися, що їхня родина переїхала з академічного будинку навпроти Оперного театру (а до цього вони жили на площі Льва Толстого, куди ми з моєю мамою заходили ще до мого вступу до університету) до квартири на Десятинній, де раніше мешкав Щербицький, і де була вже серйозна державна охорона, котра, до речі, почала пропускати мене без запитань вже після першого відвідування. Згодом, вже за часів незалежної України, з причини, як говорив Володимир Іларіонович, високої квартирної платні, Шинкаруки переїхали у колишнє помешкання академіка, секретаря РНБО В. Горбуліна на Інститутській, де охорона вже просто патрулювала периметр. Квартира та виявилася жахливо нещасливою – протягом одного року білий світ залишила вся їхня родина – з чого українські філософи ще й досі не можуть відійти від шоку.

Ритуал. Дружня пиятика

Пияцтво в Інституті було якщо не ритуалом, то точно усталеним звичаєм чи традицією. Пили багато і часто, переважно, «в присутственные дни» – вівторок та п'ятницю (хоча бували періоди, що ледь не кожного дня, через що я дивувався, коли ж колеги пишуть тексти, й непогані), втім, за тих часів пиячили майже всі (що, явно за Фройдом, було формою своєрідного ескейпізму), хоча в Інституті не такою мірою (а вірніше, надмірою) як, скажімо, на філософському факультеті, де деканат разом із деканом Миколою Тарасенко, котрий перейшов в університет з мого відділу, як пише у своїй книзі спогадів «Сорок сороков» <професор факультету> Ганна Горак, вже о дев'ятій ранку на ногах не стояв. За стіл сідали вже ближче до вечора і до стану «риз» ніколи не допивалися, більш того, «симпозіум» у відділі часто мав продовження у вигляді вже згадуваного вище «водіння кози», термін, котрий, здається, впровадив активний учасник цієї ритуалізованої ходи все той же Тарасенко.

Нестройним, розбитим на групки, де точилися перманентні дискусії, натовпом, ми пересувалися у «погребок» на Великій Житомирський (де С. Кримський якось затіяв з двома військовими змагання зі знання анекдотів і, ясна річ, переміг), потім йшли до Львівської площі, затим іноді спускались на Поділ (куди у «Три тополі» їхали ледь не з усього міста), а іноді повертались у центр, де на одній з вуличок, що вела до майдану Незалежності, а тоді – площі Калініна, розташовувалась пельменна, порція яких коштувала 32 копійки без масла та 37 копійок з маслом, що всіх дуже втішало, тому що апетит вже було нагуляно чималий. У ній негласно дозволялося приносити і розпивати спиртні напої – міліціонери, які час від часу заглядали у шумний зал, на виставлені на столах пляшки віковічної «Московської» уваги не звертали.

Подейкували, що такий небачений лібералізм (в інших «злачных» місцях за це могли забрати у відділок) визначався потребою у вивченні владою настроїв підпитого, а тому – відвертого народу, які там якимось чином фіксувались. Що таке вивчення було, не викликає сумніву – один з сокурсників Євгена Андроса, котрий пішов служити до КДБ, своїм службовим обов'язком мав професійне пияцтво. Його щоденне оперативне завдання полягало у входженні у довіру відвідувачів бару «Хрещатий Яр» й витягуванні «за язик» того, що було у них «на уме». Для цього комітетом виділялися, як він сам розповідав, ставши вже зовсім нетверезим, шалені гроші – півтисячі рублів на вечір. А розповідь така траплялася тоді, коли сокурсники, зустрівши його у цьому барі і перехиливши з агентом політичної поліції перші три стопки коньяку за власний рахунок, не без умислу категорично наполягали на подовженні самофінансування цього процесу, бо добре знали, чим це закінчиться. Після цього він, й до цього вже чимало «прийнявши на грудь» з іншими відвідувачами, втрачав пильність і простодушно видавав приятелям службову таємницю і про гроші, і про їхню кількість, і про їхнє призначення і за принципами студентського братства щиро усіх пригощав.

Наш відділ пив виключно у гостях у відділі М. Поповича, у другій, суміжній його кімнаті, котра не мала виходу на коридор – таким чином сам факт пияцтва хоч як приховувався від тих, хто випадково заглядав у першу кімнату. Подібна засторога була потрібна через те, що попри відсутність будь-яких санкцій з боку керівництва Інституту нам періодично зачитували накази по академії, де за подібні речі передбачалися суворі покарання – з цього стає ясним, що явище пияцтва в установах цієї організації було загальнопоширеним та не одиничним. Втім, це не заважало В. Шинкаруку з доброю посмішкою іноді заходити до компанії, де він, довго не затримуючись і не роблячи ніяких зауважень, випивав разом з усіма одну чарчину.

Був, одначе, і такий нетривалий період, коли контроль за цим явищем посилився і застілля на деякий час припинилися. Цьому передували загальні збори Інституту із зачитуванням наказу Президії з приводу однієї трагічної події. За радянських часів було заведено вивозити вчених на польові роботи у колгоспи, а за деякими інститутами були навіть закріплені поля моркви чи іншої городини, які вони від посадки та прополки до збору врожаю доглядали. Мій сусід по кімнаті гуртожитку на Ежена Потьє Микола привіз колись з їхнього «інститутського» поля два мішка моркви, тер її та їв щоденно, через що шкіра у нього забарвилася у помаранчевий каротиновий колір. Колектив мого Інституту також посилали на перебирання картоплі десь під Димер, результатом чого – авоська до авоськи <(дозволялось брати додому не більше авоськи)> набрався мішок – було суттєве поповнення аспірантських харчових запасів цінним коренеплодом – хоч яка винагорода за безоплатну, по суті, рабську, звичну для СРСР, працю.

Працівників одного з інститутів академії також вивезли на польові роботи у колгосп, але дали їм роботу у складі, обробленому хімікатами. Під вечір вже вдома люди почали один за одним помирати, десь вісім чоловік, але оскільки вони на цих роботах, як водиться, випивали, то списали все це на неякісний алкоголь і розразилися грізними пересторогами щодо вживання його на робочих місцях. Чи був польовий склад робочим місцем вчених, про це, зрозуміло, не говорили.

Пили виключно найбільш масовий сорт радянської горілки, «Московську», але я зі своїми південними смаками прагнув навернути колег на інший цивілізаційний вибір, замінивши горілку на сухе вино (саме по лінії споживання натурального вина і пива й проходив, як говорив Сергій Кримський, кордон між цивілізацією і варварством в Європі). Заради цього я не лінувався їздити з кимось з товаришів (щоб більше привезти) доволі далеко – на Лук'янівський ринок, де в одному з овочевих павільйонів продавали болгарську «Гъмзу» у круглій дволітровій пляшці з пластмасовим обплетенням.

Так само не горілку, а вино пили ми у прогрітому і затишному буфеті Річкового вокзалу з його смачними відбивними, котрий працював і взимку, до якого ми потрапляли на фунікулері, і де ми часто бували єдиними відвідувачами. Ще й зараз відчуваю те тепло дружніх стосунків, котре як м'який туман розпливалося у тій вокзальній обстановці з домінантою очікування початку подорожі, але де на той час нічого не ходило, проте зберігалися всі аксесуари місця злук та розлук, і де за вікном стояв скутий кригою Дніпро, а на дворі було засніжено і зимно. Коли, мабуть, через збитковість, той теплий наш прихисток закрився, ми ще деякий час відвідували Річковий вокзал, вірніше, його ресторан «Одеса», котрий згодом теж припинив роботу. Тоді місцями наших «виїзних» засідань стали ресторан «Театральний» біля Оперного театру, старий, у знесеному тепер будинку, де я якось розсмішив О. Яценка тим, що замовлена мною котлета по-київськи виявилась рибною (був четвер, рибний день) та інтуристівський ресторан трішки нижче по вулиці Леніна (тепер – Богдана Хмельницького).

Більш далекі «виїзні» засідання, ясна річ, з дотриманням традиції, відбувалися під час щорічних Всесоюзних симпозіумів, що їх Інститут по черзі проводив в обласних містах України, коли первісне значення цього слова мало реальне втілення починаючи вже з купе потягів. Суперечливість ситуації у таких виїздах полягала у тому, що, з одного боку, на таких конференціях знімався сімейний контроль, але, з іншого боку, робота секцій тривала декілька днів, і ввечері їх учасники мали враховувати необхідність брати участь в їхній роботі вранці у відповідному стані. Тут коло учасників вже не обмежувалось співробітниками Інституту, і на одному з таких симпозіумів, у Луцьку, до цієї традиції долучилися і ми з А. Уйомовим, щоправда, на нашу стійкість, можливо, вплинула значна кількість кисню у повітрі біля Шацьких озер, куди у студентській табір на відпочинок виїхали на автобусах всі учасники симпозіуму.

Полюбилося колегам і «відкрите» мною, зроблена явно за французькою технологією алжирське м'яке оксамитове вино з пікантним присмаком чорного перцю, яке через бляклу невиразну етикетку ніхто не купував, котре майже за ціною горілки продавалась у кафе, що розташовувалось у тепер знесеному будинку на площі Калініна на розі вулиці Челюскінців (Костельної), куди ми заходили «на посошок» після застілля в Інституті (якщо не було «великого кола») перед тим, як спуститися у метро і роз'їхатися, бурно прощаючись, у різні сторони по домах.

Перед тим, як увійти до вестибюлю метро ті з нас, кого трішки вже хитало, збиралися з силами з тим, щоб минути турнікет, не привертаючи до себе уваги міліції метрополітену, котра завжди там чергувала. Прийнято було також знімати краватки тим, в кого вони були – як вважалося, ця ознака інтелігентності була приводом для затримання не зовсім тверезих громадян, тоді як прості робітники, котрі завтра мали вийти на корисну для суспільства роботу, і в значно гіршому стані вестибулярного апарату проходили без перешкод. Взагалі, чого більше за все боялися – то це попасти у витверезник, тому що обов'язковим результатом цього було повідомлення звідти на місце роботи та, зрозуміло, відповідна реакція на це керівництва. Для членів партії у кращому випадку це закінчувалось доганою, але могли й виключити з партії та, автоматично, звільнити з роботи з формулюванням «за дискредитацію високого звання комуніста». Знаю лише один такий екстремальний випадок, що трапився з св. пам. Анатолієм Ішмуратовим, котрий взагалі не пив, бо його організм алкоголь не сприймав, але, як це часто буває, саме його, коли він одного разу все ж таки випив, міліція затримала. В. Шинкарук «спустив» його справу «на гальмах» і ніяких «оргвисновків» з цього не зробив, але важчими за всі можливі покарання були ті муки сумління, від яких страждав сам Толя.

Узагалі, попри доволі часті «возлияния», ні на кар'єру, ні на здоров'я більшості співробітників Інституту такий <спосіб> життя не вплинув, хоча, за З. Фройдом [9],

пошук щастя та втеча від світу через алкоголь має такий недолік, як ушкодження організму. Драматично завершилось життя лише одного з них, мого сокурсника св. пам. Миколи Лука, котрий чогось увійшов у такий запій, що на роботу почав виходити лише тоді, коли закінчувались гроші. Отримавши зарплатню, він часто «ескейпував» у рідне село, і в один з таких від'їздів він, за офіційною версією, пішов вночі докупити випивки та впав у канаву з водою, з якої не зміг вибратися; за іншою версію, хтось з односельців, знаючи, що він має гроші, вчинив на нього розбійницький напад. Як було насправді, ніхто точно не знає.

Дружня пиятика в Інституті була настільки поширеним явищем, що Юра Іщенко, заступник директора ЦГО, а раніше – багаторічний редактор «Філософської думки», присвятив цьому спеціальне дослідження, видане окремою брошурою. Він писав, що вона була вищим виявленням екзистенційної Правди-Дружби, відтак – і святом, що в умовах 1960-70-х років утворило своєрідну традицію. Ця традиція мала усі ознаки карнавалізації, коли за столом поруч могли по-братерськи сидіти академік та аспірант першого року навчання. П'янство утворювало плинну, рухому, егалітарну реальність, в якій всі ставали рівними незалежно від соціального статусу. Сам характер алкогольного дійства скасовував будь-яку соціальну ієрархію – зазначав він. Крім того, алкоголь активізував творчість, хоча його надмірне вживання таїло у собі небезпеку алкоголізму. Проте алкоголь у середовищі творчої інтелігенції був радше не самоціллю, а засобом, коли сенс дружньої пиятики полягав у містичному творчому горінні, котре й визначало її порядок і ритуал. У застольній <розмові> головним був не текст і не контекст, а підтекст, не результат, а дійство, <а також> стан братерського долучення до суті, до Бога, до вищого знання. Разом з тим власне пиятика тих років, і не тільки тих років, на жаль, перетворилася на соціальну біду – пише Ю. Іщенко.

Наскільки мені відомо, нині в Інституті ритуальне відправлення подібних колективних дружніх пиятик зовсім зійшло нанівець, якщо не рахувати невеличкі бенкети після конференцій чи захистів та інерційні зібрання за закоренілою звичкою у вузькому колі ветеранів Інституту, хоча за розпорядженням нового директора А. Єрмоленка, який від слів (пити в Інституті заборонялось завжди) перейшов до діла, і тепер раніше лояльні до пізніх «посиделок» вахтери після шостої вечора заглядають до них з наполегливим та суворим проханням залишити приміщення, погрожуючи навіть викликати поліцію.

***

Ось такими вийшли мої спогади про сковородинівський Інститут філософії часів моєї аспірантської молодості – досить, можливо, поверхневі. Я цілком припускаю, що багато чого з нефілософського життя колективу я просто не знаю – то нехай ті, кому більше відомо, напишуть свої власні спомини, тим <паче>, що таких очевидців, котрі, за висловом <одного інститутського ветерана>, ще «топчуть ряст», багато. Так, зрозуміло, складеться більш цілісна та багатомірна картина колективного життя такої «соціальної хвилі», як комунікативна спільнота провідного філософського науково-дослідницького закладу України.

Література

1. **Бъчваров М., Кирилюк А.** Философия – култура – светоглед» // **Проблеми** на културата ; ред кол.: Елит Николов (главен ред.) [и др.] – Комитет на култура, Науч-изсл. Ин-т по култура при КК и БАН – София, 1986 – Год. 9 – № 6 – сс. 3-16.
2. **Иванов В. П.** Человеческая деятельность – познание – искусство – К.: Наук. думка, 1977 – 252 с.
3. **Йолон П.** Павло Копнін та українська філософська думка // **Філос.** думка – 2009 – № 3 – сс. 53-70.
4. **Іванова-Георгієвська Н. А.** Седиментації смислів у культурі та відповідальність пам'яті // **Філос**. думка – 2009 – № 1 – сс. 27-42.

5. **Кирилюк А. С.** Категория активность: мировоззренческие и методологические функції – К.: Наукова думка, 1985 – 142 с.
6. **Коллінз Р.** Социология философий: Глобальная теория интеллектуального изменения / Пер. с англ. Н. С. Розова и Ю. Б. Вертгейм – Новосибирск: Сибирский Хронограф, 2002 – 1280 с.
7. **Культура** украинских философских сообществ: ситуация трансформации / ред. кол. Л.Н. Богатая и др. – Ф-тет ист. и филос. ОНУ им. И.И. Мечникова – Одесса: Печатный дом, 2019 – 244 с. – сс. 38-58.
8. **Сергей Крымский:** Наш разговор длиною в жизнь: интервью – К.: Видавничий дім Дмитра Бураго, 2012 – 433 с.
9. **Фройд З.** Недовольство в культуре // **Филос.** наук. – 1989 – № 1 – сс. 92-101.
10. **Яценко А. И.** Целеполагание и идеалы – АН Укр. ССР, Ин- философии – К.: Наук. думка, 1977 – 276 с.

INSTITUTE OF PHILOSOPHY WITH PHILOSOPHY IN BRACKETS
(MEMOIRS OF A FORMER GRADUATE STUDENT)

Based on the author's recollections of his time at graduate school, the article describes the collective life of such a «social wave» as the community of Institute of Philosophy of NASU. It considers vertical (director – employees, supervisor – graduate student, older generation – younger generation) and horizontal relationships (between colleagues) in the Institute staff and certain «ritual forms» of the collective's life (symbolic demonstrative forms of loyalty to the Communist Party and ritual joint feasts)
Keywords: *everyday history, history of Soviet Ukraine 1945-1991, Institute of Philosophy of the National Academy of Sciences of Ukraine (history), Ukrainian philosophical community, interpersonal communication in teams, team work, V. I. Shy'nkaruk.*

References

1. **By`chvarov M., Kiriliuk A. (**1987) *Filosofiya–kultura–svetogled* [*Philosophy – culture – worldview*] // **Problemi** na kulturata – BAN – *Institut na kultura*, Sofiya – # 6 – pp. 3-16.
2. **Ivanov V. P. (**1977) *Chelovecheskaya deyatelnost – poznanie – iskusstvo* [*Human activity – knowledge – art*] – *Naukova dumka*, Kyïv– 252 p.
3. **Yolon P.** (2009) *Pavlo Kopnin ta ukrayins`ka filosofs`ka dumka* [*Pavel Kopnin and Ukrainian Philosophical Thought*] // **Filosofs`ka** dumka – # 3 – pp. 53-70.
4. **Ivanova-Georgievs`ka N. A.** (2009) *Sedimentatsiyi smisliv u kulturi ta vIdpovidal`nIst` pam'yatI* [*Sedimentation of cultural meanings and responsibility of memory*] // **FIlosofs`ka** dumka – # 1 – pp. 27-42.
5. **Kiriliuk A. S.** (1985) *Kategoriya aktivnost`: mirovozzrencheskie i metodologicheskie funktsiyi* [*Category activity: worldview and methodological functions*] – *Naukova dumka,* Kyïv – 142 p.
6. **CollInz R.** (2002) *Sotsiologiya filosofiy: Globalnaya teoriya intellektualnogo izmeneniya* [*The Sociology of Philosophies: A Global Theory of Intellectual Change*] / Per. s angl. N. S. Rozova i Yu. B. Vertgeym. – *Sibirskiy Hronograf*, Novosibirsk – 1280 p.
7. ***Kultura*** *ukrainskikh filosofskikh soobshchestv: situatsiia transformatsii* (2019) [*Culture of Ukrainian Philosophical Communities: A Situation of Transformation*] / red. kol. L.N. Bogataia, I.V. Golubovich, K.V. Raĭkhert; otv. red L.N. Bogataia. – Fakultet istorii i filosofii Odesskogo natsionalnogo universiteta imeni I.I. Mechnikova – *Pechatnyi dom*, Odessa – 244 p. – pp. 38-58.
8. **Sergei Krymskii** (2012) *Nash razgovor dlinoiu v zhizn : tsikl interviu Tatiany Chaiki* [*Sergey Krymsky: Our life-long conversation: an interview with Tatyana Chaika*] – *Vidavnichyi dim Dmitra Burago*, Kyïv – 433 p.
9. **Freid S.** (1989) *Nedovolstvo v kulture* [*Das Unbehagen in der Kultur*] // **Filosofskie** nauki – № 1 – pp. 92-101.
10. **Iatsenko A. I.** (1977) *Tselepolaganie i idealy* [*Goal setting and ideals*] – AN Ukrainskoi SSR, Institut filosofii. – *Naukova dumka*, Kyïv – 276 p.

ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ С ФИЛОСОФИЕЙ В СКОБКАХ
(ВОСПОМИНАНИЯ БЫВШЕГО АСПИРАНТА)

В статье на основании воспоминаний автора о временах учебы в аспирантуре, нескольких двухмесячных стажировок и общения на многочисленных конференциях описывается картина коллективной жизни такой «социальной волны», как коммуникативное сообщество ведущего философского научно-исследовательского учреждения Украины – Института философии НАНУ имени Г. С. Сковороды. Побудительным мотивом ее написания послужил проект философского факультета Одесского университета (проф. Лидия Богатая) по исследованию украинских

философских сообществ на основании методологий, развитых в книге Рендела Коллинза «Социология философий: глобальная теория интеллектуального изменения». Правда, автор из всего набора предлагаемых в этой книге подходов к изучению таких сообществ ограничился лишь вертикальными и горизонтальными отношениями в коллективе Института и определенными «ритуальными формами» его жизни. Горизонтальные отношения на уровне коллега – коллега, несмотря на неизбежные, как это бывает, трения и недоразумения, в целом были чуть ли не дружественной. Если к этому добавить присущую советским людям несколько болезненную эйфорию, которая служила защитной реакцией-компенсацией на общий подавленный массовый социально-психологический настрой, то встречи в коридорах под радостные возгласы, постоянный смех, «приколы», анекдоты не выглядят чем-то странным. Не в последнюю очередь созданию такой атмосферы способствовало увольнение по просьбе коллектива бывшего директора, при котором в Институте царило кляузничество, интриганство и доносительство, и назначения новых директоров – П. Копнина, а позже В. Шинкарука, которые санировали отношения в коллективе, прежде всего путем создания атмосферы творческого поиска и новаторских концептуально-тематических разработок. В соответствии с этим в коллективе формировались и вертикальные отношения (директор – сотрудники). В Институте постепенно сложился коллектив единомышленников, и отношение сотрудников к В. Шинкаруку, который задавал тон в тематике отделов, среди большинства членов коллектива было не просто почтительным, но близким к любви. В соответствии с этими установками в общении коллег формировались и другие вертикальные отношения (учитель – ученик). Старшие сотрудники Института по отношению к младшим никогда не проявляли ни тщеславия, ни пренебрежения, ни превосходства. Отношения между старшим и младшим поколениями в личностном плане не имели никаких признаков формализма и административной дистанции. Несмотря на крайне острые замечания при обсуждении разделов плановых тем, диссертаций или статей отношение к молодым авторам было крайне доброжелательным и даже патронажным. Так, научные руководители аспирантов часто свои концептуально значимые идеи отдавали аспирантам. В свою очередь, отношение молодых сотрудников и аспирантов Института к своим старшим товарищам основывалось на непререкаемом уважении к их эрудиции и универсальности философских знаний. Кроме того, Владимир Шинкарук, Мирослав Попович, Сергей Крымский, Вилен Горский, Александр Яценко, Вадим Иванов и другие были, несомненно, харизматическими личностями. Причину такой высокопрофессиональной ответственности интеллектуальных лидеров Института можно объяснить тем, что философия была для них не обременительным исполнением «служебных обязанностей», а делом всей их жизни. Уважение к своим учителям нынешнее поколение Института проявляет в регулярных философских чтениях в их честь. В те времена Институт находился под постоянным компартийным контролем. На требования идеологической «чистоты» Институт отвечал ритуализированными «книксенами и реверансами» в сторону партийной власти, имитируя преданность коммунистической идеологии, хотя в кулуарах отношение к ней было крайне скептическими, если не сказать, отрицательным. Так, соблюдая «правила игры», в любой монография во введении обязательно упоминались последние партийные пленумы и съезды, хотя писать работы с откровенной апологетикой этой идеологии считалось моветоном и конъюнктурные работы такого рода не получали рекомендаций к публикации уже на уровне обсуждения в отделах. Еще одним ритуализированным действом в Институте были дружеские возлияния, хотя ни на уровень научных работ, ни на карьеру, ни на здоровье большинства сотрудников Института такой образ жизни не повлиял. Это явление в Институте было настолько распространенным, что один из его сотрудников, Ю. Ищенко, написал на эту тему брошюру, где отмечал, что алкоголь в среде творческой интеллигенции был скорее не самоцелью, а средством выявлением экзистенциальной Правды-Дружбы и формой ескейпизма. Эта ритуализованная форма общения в коллективе имела все признаки карнавализации, когда рядом за столом могли по-братски сидеть академик и аспирант первого года обучения. Общие застолья создавали подвижную эгалитарную реальность, в которой все становились равными независимо от социального статуса – отмечал он. Кроме того, алкоголь активизировал творчество, хотя его чрезмерное употребление несло в себе опасность алкоголизма, который, к счастью, поражал сотрудников очень редко.

Ключевые слова: *история повседневности, история советской Украины 1945-1991 гг., Институт философии НАНУ (история), украинское философское сообщество, интерперсональные коммуникации в коллективах, работа в коллективе, В. И. Шинкарук.*

ЗМІСТ

ДО ЛЮБ'ЯЗНОГО ЧИТАЧА.....3
І. ФІЛОСОФСЬКА АНТРОПОЛОГІЯ. ЛЮДИНА І СВІТ
1. Категории предельных оснований и «три мира» человека культурного (1988)……..……10
2. Трансцендування як сутнісна риса людини (1993)..... 11
3. Через-себе-буття людини: критика субстанціального підходу до її сутності (2008).....25
4. Універсально-культурні смисли комунікативної суб'єктності світу людини (2009).....31
5. Відношення «людина – світ» і світоглядні категорії граничних підстав (2010)……. ……...38
6. В. І. Вернадський та В. І. Шинкарук: людина як найвища цінність (2013).....45
7. Який світ ловив українського мудреця? Четвертий «мїр» та полімондіальний контекст філософії Г. Сковороди (2014) 48
Четвертий світ – гріховний «мир» хтивих пристрастей.....50
Який світ ловив та не спіймав Г. Сковороду?.....50
Синхронне подвоєння трьох традиційних світів через їхню двонатурність....51
Діахронне подвоєння макрокосму, мікрокосму та «міру прелщения» через їхнє оновлення.....52
8. Гуманистические мотивы в философии Нового времени. Фрэнсис Бэкон (2016).....57
9. Гуманизм і філософія Нового часу. Бенедикт Спіноза (2016).....63
Співвідношення метафізики, гносеології, антропології та етики у філософії Б. Спінози: стан проблеми.....64
Метафізика у Спінози визначається антропологією.....64
Первинність антропології щодо метафізики, гносеології та онтології притаманна всім філософським системам.....65
Підтвердження первинності антропології щодо метафізики та гносеології на прикладі кількох робіт Б. Спінози.....67
Антропологія Б. Спінози – це гуманістична антропологія екзистенціального штибу.....68
Підсумок. «Категоричні імперативи» етики Б. Спінози.....70
10. Формування людини сучасних українських реалій у світлі вчення Г. Сковороди про «нову» людину (2018).....72
ІІ. ЕТНОАНТРОПОЛОГІЯ
1. Національне питання (2001).....76
2. Універсально-культурні виміри сучасного філософсько-антропологічного знання (2013).....87
3. Гранично-світоглядне культурне кодування категорії життя у вченні В. І. Вернадського про ноосферу у світлі українсько-російських взаємин (2013-2014).....96
4. Проблема рівних можливостей та українське національне буття у світлі вчення Г. С. Сковороди про нерівну рівність (2017).....105
5. Українська національна резистенція (2018).....109

6. Структури історичної пам’яті українства – основа національної ідентичності – як об’єкти асиміляторських атак (2019).....112
Нищення українського правопису та оригінальної лексики.....113
Українське писемне слово у полум’ї кострищ.....114
Українські символи та образи під ударами асиміляторів: смерть за прапор.....115
Витравлювання травматичної тілесної пам'яті українців.....117
Руйнація асиміляторами сакральних місць української історичної пам’яті.....117
7. Символічна креативність та соціальна естафета як чинники української національної резистенції (2020).....120
III. СТАНОВЛЕННЯ, РОЗВИТОК ТА ІМПЛЕМЕНТАЦІЯ КОНЦЕПЦІЯ УНІВЕРСАЛІЙ КУЛЬТУРИ
1. Философия – култура – светоглед (1986).....130
2. Мировоззренческие универсалии и структура текста (1986).....144
3. Категориите на пределните основания като универсалии на културата (1987).....146
4. Категории предельных оснований и моделирование поведения (1988).....151
5. Мировоззренческие категории предельных оснований как универсалии культуры (1988).....153
6. Категорії кінцевих підстав та контроверзи поняття природи у світоглядно-культурній свідомості (1989).....159
7. Категории предельных оснований и проблема «инкарнации» (1990).....161
8. Универсалии культуры и категории предельных оснований (1991)..... 164
9. Проблема смерти и бессмертия как предельное основание мировоззрения(1991).....166
10. Універсалії української культури у загальносвітовому контексті. Методологічний аспект (1994).....182
11. Категории предельных оснований и проблема реконструкции первичных структур сознания (1994).....184
12. Архетип мандали як універсалія культури: подолання смерті (1994).....203
13. Універсалії культури в основних світових сюжетах: аналіз мови опису (2010).....216
Тридцять шість сюжетів Жоржа Польті.....217
Сім сюжетів Крістофера Букера.....223
Подолання Чудовища.....224
З грязі у князі.....225
Пошуки пригод.....227
Подорожі та повернення.....229
Комедія.....229
Трагедія.....230
Відродження.....232
Універсальний сюжет К. Букера.....233
14. Пролегомени до універсально-культурного покажчика фольклорних та літературних мотивів (2013).....245
15. Ольга Фрейденберг: в полушаге от универсального («одного») «сюжета» (2015).....252

Концептуальные соображения.....253
Язык описания.....257
Универсально-культурное глубинное содержание «метафор первобытного сознания».....258
Оценка классификации «метафор» у О. М. Фрейденберг.....259
В поисках несуществующего «сюжета».....264
Базисная мировоззренческая формула у О. М. Фрейденберг……265
«Один» «сюжет» как универсально-культурная «матрица» генерирования сюжетов.....269
Проблема происхождения универсальной структуропорождающей матрицы.....272
Выводы.....274
16. Трансдисциплінарна імплементація універсально-культурної концепції екзистенціальної семіотики. Огляд літератури (2016).....277
17. Елемент, функція, структура та системно-сюжетна єдність казки у світлі універсально-культурного підходу (2016).....290
18. Мова тернарного опису та деякі структуралістські мови опису казкових наративів (2016).....298
IV. МЕТАФІЗИКА
1. К вопросу о соотношении категорий «взаимодействие» и «активность» (1977)..305
2. Критерій конкретної загальності в аналізі категорії «активність» (1979).....312
3. А. І. Уйомов та метафізика теології (2016).....319
Чому знання про Бога не може бути раціонально-науковим? Латентна підстава ісихастських аргументацій……320
Чи припустиме раціональне обґрунтування нераціонального пізнання? Внутрішня суперечність східного теогносису.....321
Дивергентні процеси в еволюції україно-руської православної філософської думки: від ісихазму через Аристотеля до позитивної науки.....321
Дивергентні процеси західної філософсько-богословської традиції – від спроб раціонально-логічного аргументування теологічних питань до гасла «Про що не можна говорити, про те слід мовчати».....323
4. Was fur Eines? «Річ» та «властивість» у філософії Гегеля та «Одне» як логіко-феноменологічний попередник категоії «річ» (2017).....330
5. Разглагол Философского Глаза и Фоообъектива о Ничто и Бытии, о Миге и Вечности (2017).....337
6. Лексико-синтаксичний аналіз терміну «співвіднесене» Аристотеля у контексті проблеми неперекладностей (2018).....352
7. Чи є Аристотелеве «співвіднесене» категорією? (2018).....360
8. Суперструни, тканина Всесвіту і «техне» як пойезисний принцип креативності Буття та Ніщо (2018).....368
V. ЛОГІКА ТА МЕТОДОЛОГІЯ НАУКОВОГО ДОСЛІДЖЕННЯ
1. «Дійсність» обряду та «текст» казки: прорив парадигми. В. Я. Пропп та О. М. Фрейденберг (2003).....378
2. Р. М. Волков та В. Я. Пропп: питання пріоритету та впливу німецької фольклористично-наратологічної традиції на дослідження ними структури казки (2008).....381
3. Іманентна критика В. Шинкаруком радянської інтерпретації

вчення І. Канта (2011).....392
4. «За мудрого Канта замовте словечко…» (2011).....396
5. Поетично–крилаті та прозово–пішохідні види наукових досліджень (2016)..... 404
6. Контроверзи сімейної пам'яті та антиномії історичного розуму.
Частина 1. Факти чи фікції? (2020).....413
7. Контроверзи сімейної пам'яті та антиномії історичного розуму.
Частина 2. Чи можлива безальтернативна історія? (2020).....423
VI. ФІЛОСОФІЯ СВІДОМОСТІ. ФЕНОМЕНОЛОГІЯ. ГЕРМЕНЕВТИКА
1. Архетипы и категории предельных оснований (1990).....436
2. «Cogito ergo sum»: теолого-екзистенціальна інтерпретація (2006).....444
3. Ідея В. Шинкарука про троїсте «Я»
та «на-млі-ока» дазайнового «Когіто» (2014).....452
4. Дві герменевтики долі Льва Толстого (М. Кириєнко-Волошин та І. Бунін):
гранично-категоріальна світоглядна інтерпретація (2015).....461
Максиміліан Кириєнко-Волошин: «Шукач пригод»...../.....462
Іван Бунін: «Трансцендуючий ескейпіст».....464
VII. СОЦІАЛЬНА ТА ПОЛІТИЧНА ФІЛОСОФІЯ
1. Противоречията при социализма: категориално-целева типология (1987).....472
2. Класифікація екологічних проблем (1992).....474
3. Ознаки авторитаризму в сучасній Україні
і демонтаж конституційних демократичних засад держави (2013).....475
4. Соціумні девіації – концептуалізація проблеми (2017).....480
Стан розробки питання……480
Поняття соціумної девіації в ієрархії споріднених понят.....480
Предметні області соціумних девіацій.....481
Суб'єкти соціумної девіації.....482
Ейдосно-комунікативна природа еталонних нормативів.....483
Категоріальні виміри соціумних девіацій.....483
Темпорально-спаціальні виміри соціумних девіацій.....483
Дозвільні та заборонні норми.....484
Соціумні девіації у різних методологічних дискурсах.....484
Девіації еталонних норм.....486
5. Некерованість як управлінська проблема у світлі
співвідношення системи та підсистем (2017).....487
6.Діалектика взаємозв'язку соціальної відповідальності
з соціальною справедливістю (2017).....495
VIII. ГЕЛОЛОГІЧНІ ДОСЛІДЖЕННЯ. СМІХОВА КУЛЬТУРА
1. Про одну кумедну телевізійну заставку, або чому Христос ніколи не сміявся.
Деконструкція метатексту Гегель – Кожев – Батай (2005).....500
2. «Ha-ha» said the clown. Блазень як звір, тотем, цар, раб та жертва.
Універсально-культурний стадіальний аналіз фігури циркового клоуна (2006).....510
3. Універсалії культури у мові опису дитячої забавлянки
«Сорока-Воровка» (2008).....518
4. Кумівські жарти: відголосок одного стародавнього обрядового комплексу.
Універсально-культурний аналіз (2011).....527
5. «Winky the Pooh-Pooh», або доморобне посміховисько російської
постмодерністської порнологічної літературної критики (2012).....536

Фольклорний текст, трансформований з обсценного на необсценний – еротологічний аналіз.....536
Необсценні вірші – обсценні вірші та фольклорні матеріали, непристойні пареміологічні чи етимологічні паралелі і паронімічні алюзії – еротологічна мова опису.....537
Обсценний літературний текст – порнологічні фольклорні матеріали – нееротологічна мова опису.....539
Необсценний літературний текст – самопародійний порнологічний літературно-критичний текст.....540
6. Сміх у теоріях О. М. Фрейденберг та В. Я. Проппа. Універсально-культурний аспект (2012).....545
О. Фрейденберг.....545
В. Пропп.....547
7. Парадоксальний сміх при ритуальному розриванні поганського божества, «Курочка Ряба», Аполлон як Миша та радість світотворення (2016).....554
8. Універсально-культурні аспекти у дослідженнях сміху в часописі «Докса» (2019).....562
IX. РЕКОНСТРУКТИВНІ КУЛЬТУРОЛОГІЧНІ ФОЛЬКЛОРИСТИКА, УРБАНІСТИКА ТА СЕМІОТИКА
1. Украинская мифология и мифологические элементы в произведениях Н. Гоголя (1988).....571
2. «Теремок» як деградований варіант ембріонально-регресивної казки типу «Бик-тайник» (2003).....574
3. Адоніс та Купала: універсально-культурна структурна типологія (2003).....584
4. Незвичні значення звичних речей. «Метафори первісної свідомості» Ольги Фрейденберг та універсалії культури (2004).....596
5. Універсально-культурні аспекти деяких давньогрецьких старожитностей: семіотика міста в світлі концепції «метафор первісної свідомості» Ольги Фрейденберг (2005).....604
6. Універсально-культурні смисли символу Світового Дерева (2006).....610
7. Архетипи «Батька» та «Матері» у звичаях кумування та кумівства (2011).....618
8. Постфольклорні релікти культу предків (2015).....626
9. Poterczęta. Dzieci z zaświatów jako przykład demonologii ludowej w przeróbce literackiej Wasylija Koroliwa-Starego (2018).....630
10. Возможно ли написать сугубо славянскую литературную сказку для детей на основе славянского фольклора? (2017-2018)....640
Язык описания.....640
Оценка КПО-языка описания.....641
Универсальность КПО-языка описания.....642
Сложение сюжета: чем ограничена наша продуктивная способность воображения?.. 642
Персонажи и актанты.....644
Конструктивная роль зла в сюжетопостроении.....645
Сложности в процедуре выявления КПО-структуры фольклорных текстов...647
Проблема цензуры.....649

Так какой же будет славянская этно-фольклорная сказка для детей? – нормативно-прогностический ответ на вопрос заголовка статьи.....651
11. Роль сакрального у культурних трансформаціях репродуктивної функції людини (2018).....658
12. Соціальні та універсально-культурні етимони та деривати концепту «місто» в індоєвропейських мовах (2019).....668
Місто. Stadt……668
Город.....669
Urbs.....670
Town.....670
Burg.....671
Πόλις.....672
Civitas. Civitta. Citta. City.....672
13. Трагейн-одія та комос-одія як «пісні їжі та пияцтва» у реконструктивному семіозисі Ольги Фрейденберг (2020).....677
X. ВОЛОШИНОЗНАВСТВО
1. Максимилиан Волошин и дух трагедии: жизненное кредо (1993).....692
2. Мова Поезії та текст Буття. М. Гайдеггер та Кириєнко-Волошин (2004)..... 694
3. Поет як провісник буття: сучасна фізична модель світу, змінені стани свідомості та мандри світами у часі та просторі до передвічного «Одного» (2016).....702
4. Універсально-культурний зміст архаїчного світогляду з віршу М. Волошина «Космос» (2017).....711
XI. ФІЛОСОФСЬКА МЕМУАРИСТИКА
1. В очікуванні чуда. Михайло Олексійович Парнюк (2007)..... 714
2. Повсякдення філософської спільноти. Щоденникова мозаїка (2007).....720
3.Авенір Уйомов: Украинцы! Почему вы не разговариваете на украинском языке? (2014-2016).....737
4. Час і безсмертя. Пам'яті Неллі Адольфівни Іванової-Георгієвської (2016).....743
5. Реальність нереального та нереальність реального. Неллі Адольфівна Іванова-Георгієвська (2017)..... 747
6. Інститут філософії з філософією у дужках. Спогади колишнього аспіранта (2019).....751
Горизонтальні стосунки (колега-колега).....752
Вертикальні стосунки (директор – співробітники).....756
Вертикальні стосунки (вчитель-ученик).....757
Ритуал. Компартійні кніксени і реверанси.....762
Ритуал. Дружня пиятика.....764

ЗМІСТ……770

Кирилюк О. С. Доповіді та статті. 1977-2020 рр.: ювілейна зб. наукових праць до 70-річчя проф. О. С. Кирилюка / Олександр Сергійович Кирилюк / список літ. та резюме англ. та рос. мовами наприкінці статей ; ; укр., болг., польск. та рос. мовами – Національна академія наук України. Центр гуманітарної освіти – Київ, 2021 – 776 с.

Kyrylyuk O. S. Reports and articles. 1977-2020: To the 70th anniversary of prof. Oleksandr Serhiiovych Kyryliuk / English and Russian Bibliography and Abstracts at the end of articles; In ukrfinean, bolgarian, polish. and rusaian languages – National Academy of Sciences of Ukraine. Center for Humanitarian Education – Kyïv, 2021 – 776 p.

Кирилюк А. С. Доклады и статьи. 1977-2020 гг.: юбилейный сб. научных трудов к 70-летию проф. А. С. Кирилюка / Александр Сергеевич Кирилюк / список лит. и резюме на англ. и рус. языках в конце статей; на укр., болг., польск. и рус., языках – Национальная академия наук Украины. Центр гуманитарного образования – Киев, 2021 – 776 с.

Олександр Сергійович Кирилюк
Доповіді та статті 1977-2020 років
(до 70-ліття від дня народження)
Наукове видання

Відповідальний за випуск, організаційне забезпечення
асистент Платон Кирилюк
Редактор та мовний консультант
учитель української мови та літератури першої категорії Олена Лунєва

Формат 60x90[1] 1/16 Умовн. друк. арк. 73,72. Облік.-вид. арк. 74,22.
Наклад 150 прим.
Видання книги здійснено за окремими замовленнями у різних поліграфічних майстернях та копі-центрах у грудні 2020 р. – квітні 2021 р.