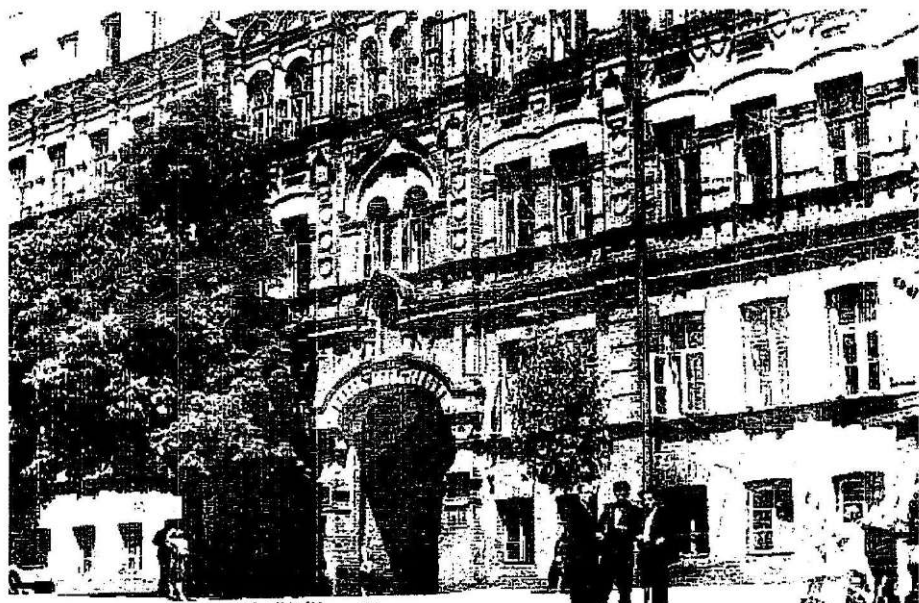




Олександр Кирилюк

**СВІТОГЛЯДНІ КАТЕГОРІЇ
ГРАНИЧНИХ ПІДСТАВ
В
УНІВЕРСАЛЬНИХ
ВИМІРАХ КУЛЬТУРИ**

НАЦІОНАЛЬНА АКАДЕМІЯ НАУК УКРАЇНИ
ЦЕНТР ГУМАНІТАРНОЇ ОСВІТИ
ОДЕСЬКИЙ ФІЛІАЛ

О . С . К И Р И Л Ю К

СВІТОГЛЯДНІ КАТЕГОРІЇ ГРАНИЧНИХ ПІДСТАВ В УНІВЕРСАЛЬНИХ ВИМІРАХ КУЛЬТУРИ

Дев'яносто років
Національній академії наук України



ОДЕСА - ЦГО НАНУ/АВТОГРАФ - 2008

ББК 71.0
К 43
УДК 008.1

Дану роботу автор посвячує своєму Вчителеві, багатолітньому директору Інституту філософії НАН України, академіку Володимиру Іларіоновичу Шинкаруку, якому 22 квітня 2008 року виповнилося 6 вісімдесят. Вона є певним чином здійсненням його наукових надій на плідне вивчення на підставі його засадничих ідей світоглядного аспекту текстів культури, зокрема, казки.

Ця робота - данина любові і шани не тільки до В. Шинкарука, але й до його Берегині - Галині Феодосіївні Шинкарук, яка мала великий Божий дар істинно доброго серця - чуда, що завжди підносить, вражає і надихає.

Ця книга узагальнює та підсумовує майже двадцятирічні дослідження автором проблеми універсальї культури. В ній у стислій формі викладені основні наукові результати, оприлюднені в трьох індивідуальних і багатьох колективних монографіях та статтях. У відповідності до них категорії граничних підстав (народження, життя, смерть та безсмертя), а також сформовані на підставі культурного розвитку базисних життєвих функцій світоглядні коди (аліментарний, еротичний, агресивний та інформаційний) в своїх комбінаціях та в межах стійкої світоглядної формули „ствердження життя - подолання смерті - прагнення до безсмертя" утворюють інваріанти, константи культури, її універсали.

На цій підставі здійснено універсально-культурний аналіз як самих текстів культури (казки, обряди, літературні твори, міфи, релігійні тексти), так і мов їх опису та аналізу, і отримані дані цілком підтвердили висунуту гіпотезу про те, що всі культурні тексти мають в своїй основі різного рівня загальності комбінацію вказаних категорій. Ця підтверджена гіпотеза фальсифікувала концепцію В. Проппа стосовно морфології та джерел структуризації казкового тексту не тільки на рівні сингулярних наслідків, але й базисних висловлювань, чим створено передумови формування нової дослідницької парадигми в наратології, семіотиці та культурології.

Для фахівців з філософії культури та культурологи, філософської антропології, фольклористики, наратології, психології, педагогіки, філології, літературознавства, структуралізму та семіотики, студентів та аспірантів відповідних спеціальностей, для всіх, кого цікавлять глибинні чинники утворення структури культурних дискурсів.



До восьмидесятиріччя
академіка Володимира Іларіоновича
ШИНКАРУКА

Мировоззіння
Категорії критичного
основного в Кувейті

Рекомендовано до друку вченою радою Центру Гуманітарної освіти
Національної академії наук України, протокол № 1 від 12 лютого 2008 р.
Рецензенти - д. філос. н. В. В. Кізіма, д. філос. н. Б.О. Парахонський,
д. філос. н. М.Ю. Савельєва,

Олександр Сергійович Кирилюк. Світоглядні категорії граничних підстав в
універсальних вимірах культури. - Монографія. - [Текст]. / Дев'яносто років
Національній академії наук України. / До восьмидесятиріччя академіка Володимира
Іларіоновича Шинкарука (фото з дружиною). / Автореф. книги рос. мовою сс. 357-
389; резюме англ. мовою; список скорочень; бібліограф. сс. 392-411. // Центр
Гуманітарної освіти НАН України: Одеський філіал. - Одеса: ЦГО НАН
України/Автограф. - 2008. - 416 с.

ВСТУП

Стан наукового опрацювання проблеми та визначення його напрямку. Робоча назва роботи була в цілому визначена академіком В. Шинкаруком ще у 1988 році (див. факсиміле), проте після обговорення її в 2008 році в колективі ЦГО та люб'язних порад директора ІФ НАН України академіка М.В. Поповича вона набула теперішнього вигляду, за що автор висловлює всім свою щирю вдячність.

В цій роботі підсумовуються результати майже двадцятирічних наукових пошуків автора, опублікованих в індивідуальних та колективних монографіях, збірках наукових праць, фахових періодичних виданнях тощо.

В ній показано, що структура текстів культури в своїх глибинних основах визначається категоріями граничних підстав (КГП) „народження”, „життя”, „смерть” та „безсмертя”, що вказані категорії є універсальними культури, що саме вони послугують за основу глобального відношення „людина - світ”, у тому колі й інших категоріально визначених його параметрів (протиріччя, покладання та заперечення, якості та кількості, можливості та дійсності, необхідності та випадковості, зв'язку та відокремленості, одного та множини, причини та дії тощо).

Основний зміст даного монографічного дослідження становить підведення широкої методологічної філософсько-світоглядної бази під теоретичну культурологію та прикладні культурологічні розвідки універсали культури, включно з пошуками інваріантів культурних дискурсів. Йдеться про застосування тих результатів розробки проблеми людини та світу, світоглядних та соціально-історичних аспектів законів та категорій філософії, яких було отримано в Київській школі філософії протягом 1970-2000-х років (Є. Андрос, В. Андрушко, В. Андрущенко, О. Білий, І. Бичко, І. Бойченко, О. Бойченко, М. Булатов, Є. Бистрицький, О. Бухалов, С. Васильєв, Н. Вяткіна, Є. Головаха, Б. Голошко, І. Гонтаржевський, В. Горський, Л. Губернський, А. Дондюк, Н. Депенчук, Є. Донченко, М. Дученко, В. Загороднж, В. Звиглянич, А. Ермоленко, М. Єсипчук, В. Іванов, А. Ішмуратов, Ю. Іщенко, П. Йолон, В. Кашперський,

В. Кізіма, М. Кисельов, В. Князев, Г. Коваadlo, А. Колодний, Б. Конвай, А. Конверський, В. Кремінь, Є. Кривець, С. Кримський, В. Крисаченко, В. Кузнецов, В. Кушерець, Б. Лазоренко, В. Лісовий, Б. Лобовік, А. Лой, М. Лук, В. Лук'янець, Я. Любівий, В. Лях, В. Мазепа, С. Макеев, В. Малахов, М. Масловський, М. Михальченко, М. Мокляк, І. Молчанов, О. Мороз, Л. Ніконорова, В. Нічик, І. Огороднік, Л. Озадовська, В. Омелянчик, Б. Парахонський, М. Парнюк, В. Підтиченко, М. Попович, Б. Починок, Є. Причепій, С. Пролеев, В. Рижко, А. Ручка, Е. Самборський, В. Свириденко, Л. Ситніченко, В. Табачковський, М. Тарасенко, А. Тихолаз, Н. Хамітов, В. Хорошилова, В. Храмова, Г. Шалашенко, В. Шинкарук, Л. Шкляр, О. Шморгун, В. Черноволенко, М. Чурілов, О. Ярош, О. Яценко та інші).

З врахуванням актуальності проблеми універсальї культури нами на підставі теоретичних досягнень Київської школи філософії з її центральною проблемою людини і світу **захищається** таке **ключове положення**: 1) світ є проекцією людиновимірних смислів на об'єктивну реальність; 2) найбільш суттєвими смислами для людини є світоглядно осягненні питання життя, смерті та безсмертя; 3) отже, світ (світ культури в усіх його формах) має в основі його розуміння (семантизації) саме ці сенсові визначення життя, смерті та безсмертя. Через це стає ясним, що в основі всієї системи культурних текстів (дискурсів) лежить один смисловий інваріант - категорії граничних підстав.

Саме з розгляду культури в широкому контексті відношення „людина - світ" стає зрозумілим, що її інваріантами є ті „незмінні складові", яких, за нашим переконанням, можна звести до категорій граничних підстав (народження, життя, смерть та безсмертя та таких світоглядних кодів, як аліментарний, еротичний, агресивний та інформаційний).

Поняття *„категорії граничних підстав* у різних, але близьких смислових аспектах вживалося Є. Андросом, В. Горським, В. Загороднюком, В. Звиглянцем, В. Лекторським, А. Огурцовим, М. Парнюком, С. Пролєєвим, В. Табачковським, В. Швирьовим, Е. Юдіним, О. Яценком тощо. Ці автори схиляються до думки, що виявлення КГП є, по перше, метою філософського пізнання (осягнення) світу, по-друге, що КГП - це „підпірка" діяльності людини та ґрунт теоретичного та духовно-практичного світовідношення. Серед названих авторів більш детальну розробку проблеми категорій граничних підстав з визначенням у якості останніх Абсолютного духу, природи та діяльності здійснив В. Звиглянич. В заочній полеміці з ним ми показали, що категоріями граничних підстав є світоглядні категорії життя, смерті та безсмертя. Апробація такого розуміння категорій граничних підстав відбулася ще 1986 року на

симпозіумі „Аналіз знакових систем” у Харкові, де вона викликала жвавий інтерес Ю. Лотмана.

Аналіз стану розробки *універсалій культури* показує, що до цього поняття ще не має єдиного підходу. Автори проекту Центру східних філософій Інституту філософії РАН (1996-1998) „Парадигми умоглядності в східних філософських традиціях” (керівник М. Степанянц), вважають поняття „універсалії культури” доволі умовним та виділяють три принципово відмінних підходи до них. Перший вбачає в цьому понятті фіксацію певних загальнолюдських властивостей культури, де описуються відносини людини до природи та суспільству (буття-небуття, причинність тощо). Другий вважає загальнолюдський характер універсалій проблематичним та пропонує виокремлювати специфічний для кожної культури набір універсалій. За третьою точкою зору відмінності між культурами визначені відмінностями не між категоріями та їх змістовним наповненням в кожній культурі, а способами вибудови цього змісту (207).

Перший підхід фактично отожднює універсалії культури та категорії філософії, другий та третій помилкові з наступних резонів. З нашої точки зору пошуку інваріантів культури, яка пов'язана із визначенням того, „що”, а не „як” люди роблять задля житєзабезпечення, така позиція виглядає абсолютно неправильно. Адже немає таких культур, де люди не підтримували би своє існування через різноманітні форми реалізації соціалізованих базисних функцій та похідних від них комунікацій та інститутів. Тобто, немає таких культур, де люди не народжувались би та не помирали, не їли та не народжували дітей і не відтворювали ці процеси в світоглядних текстах культури.

На нашу думку, в пошуках універсалій культури можна виділити щонайменше три підходи. *По-перше*, це пошук власно універсалій культури із застосуванням у дослідженнях їхньої „титульної” термінологічної назви. До цього напрямку з власною оригінальною концепцією належить С. Кримський. *Другий* напрямок полягає в розшукуванні інваріантних складових у самих текстах, хоча тут справа обмежується лише окремими групами текстів (міф, казка, фольклор, епос тощо). Широке представництво даних текстів, що охоплює всі культурні регіони, дозволяє говорити про шукані інваріанти як певні культурні універсалії, хай і у звуженому розумінні. Зрештою, *третій* напрямок полягає у дослідженні психологічних витоків інваріантів культурних текстів (так звані „психологічні” універсалії культури).

У нестрогому значенні це поняття має досить широке застосування, але воно доволі часто вживається без чіткого визначення як його обсягу, так і змісту. Наприклад, побіжно, без деталізацій та уточнень, універсалії

культури згадуються в роботах з соціології (Е. Гідденс, Ю.Г. Волков, В. Добренєкова, В. Нечипуренко, А. Попова, Г. Денисова, М. Радовель), естетики (Н. Коников), політології (С. Крапивенський), психології (С. Гончаров, Ю. Шилков), філософії (А. Огурцов), філософії науки (В. Данилова) та в інших дисциплінах. Достатньо розширений аналіз універсалій культури ми зустрічаємо в працях з філології (Н. Мотрич) та з музикознавства (Т. Калімуліна). Є й зовсім екзотичні підходи до універсалій культури, коли ними вважають, наприклад, принципи дидактики чи навіть крадіжки.

Але в цілому підхід до універсалій культури в таких роботах має суто описовий та декларативний характер, що проявляється в простій констатації їх наявності, через що для даного нашого дослідження ці роботи є непродуктивними і тому нами не розглядатимуться.

Серед робіт на цю тему, як виключення у кращій бік, відрізняються праці В. Стьопіна, який у певному сенсі вірно вважає, що універсалії культури є структурною складовою тих підстав культури, котрі виступають як гранично узагальнена система світоглядних уяв і установок і котрі формують цілісний образ людського світу. Близьким до нашого розуміння універсалій культури як неявних категоріальних структур мислення є думка В. Стьопіна про те, що універсалії культури, в яких закріплено життєві смисли, є тими категоріальними структурами людського розуміння та діяльності, які функціонують неусвідомлено, і завдання філософського пізнання полягає у рефлексії над цими підставами культури.

В іншій своїй роботі В. Стьопін, говорячи вже про „світоглядні універсали", твердить, що вони, організовуючи у комплексну систему вкрай складний набір різних феноменів культури, є базисними структурами соціокоду та грають роль своєрідного ДНК соціального життя. Таке образне розуміння універсалій культури як певного „коду" відповідає нашому підходу до них як до певної „матриці", що задає будову похідних від нього форм структурної організації текстів культури.

У цілому ж під універсаліями культури В. Стьопін розуміє категоріальні форми, які задають вкрай узагальнену програму життєдіяльності людей і за допомогою яких закріплюється соціально-історичний досвід. На схожих позиціях стоїть В. Данилова, яка, розглядаючи універсалії культури в постнекласичній філософії та ототожнюючи їх з світоглядними універсаліями, визначає їх як категорії, котрі акумулюють соціальний досвід, в системі яких людина все осмислює та переживає.

До авторів, які теж вважали універсалії культури підставою культури та її системоутворюючим елементом, слід віднести також Е. Ільєнкова. Втім, він, як і В. С. Стьопін, універсали культури ототожнює з категоріями культури. Хоча і без достатньо глибокого розкриття їхньої сутності, універсали культури в ряді робіт цілком у відповідності до нашого підходу називаються в контексті розгляду відношення людини до світу (І. Фролов, В. Конєв).

Є і занадто розширені тлумачення універсалій культури, які фактично розмивають їхній зміст, ототожнюючи з філософськими, економічними, етичними, науковими ба навіть повсякденними поняттями, такими, як вогонь, вода, сміх, сльози, праця, верх-низ, чоловіче-жіноче і т.п., або світ, дім, річ, міф, місто, герой, майстер, ритуал, етикет (А. Валіцька) чи простір, час, космос, природа, людина, добро, зло, справедливість, свобода, праця (А. Лисков). Схожого погляду, не дивлячись на близькі нам уяви про підстави культури як життєві змісти, втілені в систему світоглядних універсалій або категорій культури, дотримувався також і В. Стьопін, за яким до згаданих універсалій відносяться діяльність, природа, простір і час, причинність, справедливість, воля, істина, добро та зло і т.д. Існують і занадто звужене розуміння сфери функціонування універсалій культури, коли їх шукають, як, приміром, Г. Батищев, тільки в культурі глибинного спілкування.

Є й така точка зору, котра взагалі заперечує існування культурних універсалій (А. Смирнов), і причина такого погляду криється у звуженому розумінні універсалій культури як специфічних для кожної культури понять та образів. Дійсно, хоча розглянута під таким кутом зору категорія „часу” в різних типах культур репрезентує себе в різних змістовний спосіб, але даний автор не помітив тієї обставини, що сама категорія часу в кожній з цих культур присутня. А „час” як такий виводить нас на темпоральні полюси життя людини, на КГП „народження” та „смерті”.

Такі ж закиди можна зробити й у бік Н. Мотрич. Якщо ми будемо вважати за універсалію культури запропонований нею образ „своєї хати”, то ми відразу будемо змушені визнати, що ця універсалія навіть в такому звуженому розумінні універсалією не є, оскільки, скажімо, американцям почуття прив’язаності до оселі неприйнятне. Однак якщо ми розглянемо хату в контексті спеціальної організації соціуму, то ми відразу виявимо в ній такі універсально-культурні моменти, які пов’язані з вітальністю (хата - смисловий центр життя людини) та мортальністю (є місця, де її будувати смертельно небезпечно), з антитезою життя та

смерті (поріг постає як кордон „цього” та „того” світу) та з базисною функцією відтворення роду тощо (піч = піхва, хатній стовбур = фалос тощо).

На противагу негативній позиції А. Смирнова більшість вчених, не дивлячись на різницю у підходах, все ж вважає, що виявлення універсального змісту тієї чи іншої культури в ній в цілому або в окремих її текстах незалежно від часових, економічно-історичних чи етнографічних особливостей цілком здійснимо. Щоправда, в залежності від загальних установок дослідників підставою для таких процедур слугували не однакові методологічні принципи. Так, скажімо, Е. Гусерль вважав, що інваріантність всіх культур криється в спільності структур свідомості, К. Юнг - у психобіологічній єдності людства, К. Ясперс та М. Гайдеггер - у „спільних осях” чи „фундаментальних підставах” культур, коли всі їхні конкретні прояви постають як „шифри” їхнього спільного змісту.

З врахуванням цього слід розрізняти власно інваріантні моменти в предметі дослідження (себто, в культурних формах), та відповідні засоби їх теоретичного охоплення. Власно універсалії культури в їхньому предметному прояві розглядаються в працях Б. Малиновського, Дж. Мьордока, К. Віреду, Т. Ойзермана, Дж. Пассмора. Аналіз їхніх поглядів в цій роботі (пункт II.2.3.) показав, що, зрештою, в явищах, яких вони пропонують розглядати в якості універсалій культури, доволі легко побачити категорії граничних підстав та світоглядні коди на різних рівнях їхньої маніфестації. Окреме наближення до універсалії культури в їх поняттєвому виразі бачимо в роботах С. Кримського. їх універсально-культурний підтекст також було реконструйовано в цій нашій роботі (пункт VI.4.1.).

З огляду на це слід констатувати, що стан розробки проблеми універсалій культури є незадовільним, не дивлячись на наявність енциклопедичних статей не тільки з універсалій культури, але й з універсалій цивілізації (К. Ісупов) та методологічної рефлексії над ними (Д. Леусенко), і тому ми надалі звертатимемося лише до тих нечисленних праць, в яких вони розглядаються предметно.

Своєрідною конкретизацію пошуку універсалій культури є прикладні культурологічні дослідження, в яких ставиться задача виявлення інваріантів культурних дискурсів. Серед них у першу чергу слід назвати потужну наукову парадигму, пов'язану з іменем В. Проппа, оприлюднену в роботах „Історичні корені «чарівної» казки” та „Морфологія «чарівної» казки”. Якщо взяти до уваги концептуальну для нас думку В. Шинкарука по те, що світоглядний аспект дослідження казок полягає у розкритті казкового світу як форми світогляду, то

дослідження В. Проппом структури казки можна вважати прикладним варіантом розшуку культурних універсалій.

Вказана парадигма не виникла на чистому місці, їй передувала значна дослідницька робота. Першими вітчизняними збирачами та дослідниками казок були В. Гнатюк, В. Грінченко, І. Манжура, І. Рудченко, М. Сумцов та інші. Світового значення набули покажчики казкових мотивів Ст. Томпсона, А. Аарне, О. Афанасьєва. Серед безпосередніх попередників В. Проппа можна назвати М. Андрєєва, О. Єлеонську, А. Никифорова, та особливо - Р. Волкова.

До послідовників В. Проппа можна віднести всіх тих дослідників, які розглядали структуру тексту на підставі виділення в ньому у якості структурних елементів функції або вчинки актантів. Величезна кількість тих, хто тією чи іншою мірою залишається в межах його парадигми, не дозволяє назвати всі роботи, що присвячені виявленню структури казки з поширенням предмету дослідження на міфи, епос, обряди та інші тексти культури. Серед них ми виділимо лише тих, чії праці стали предметом нашого критичного перегляду. Це С. Айвазян, С. Апо. А. Архипова, В. Баєвський, К. Бремон, М. Гаазе-Рапопорт, А. Греймас, А. Дандіс, Б. Кербелите, Т. Кітанина, О. Ковиліна, О. Кретов, Г. Левінтон, Є. Мелетинський, С. Неклюдов, Є. Новік, Н. Новіков, Г. Рафаєва, Є. Рахімова, І. Ревзін, О. Решетов, О. Якімова, Г. Ясон тощо. Особливе місце в цьому ряду посідають творчі наробики зі структури тексту М. Бахтіна, який запропонував власну мову її опису („ряди“), котрі, втім, при проведенні відповідних процедур, легко виявили своє гранично-категоріальне підґрунтя.

Думаємо, що з проведеного в цій роботі аналізу культурних текстів стає цілком очевидною та обставина, що категорії граничних підстав та коди в їхній базовій формульній зв'язці *„ствердження життя, подолання смерті, прагнення до безсмертя“* „пронизують“ „тіло“ цих текстів такою значною мірою, що без особливих застережень їх можна вважати головними структуроутворюючими чинниками даних дискурсів. Внаслідок цього їх структури достатньо легко можна класифікувати за більш широкими підставами, ніж це пропонувалось у розглянутих працях, а саме - в межах універсально-культурного підходу.

Очевидним є й те, що багато хто з дослідників, роботи яких тут будуть розглядатись під універсально-культурним кутом зору, в своїх „мовах опису“ та аналітико-синтетичних процедурах постійно оперують репрезентованими у вигляді специфічних понять чи рубрик категоріями граничних підстав та їх кодифікаціями. З одного боку, це свідчить про імпліцитне застосування ними універсалій культури в якості дослідницького інструментарію, з іншого - про правдиве КГП-структурування культурних

текстів. Універсально-культурні елементи міфу, казки, епосу, обряду та інших текстів культури в тому їх виді, як вони часто-густо мимоволі були реконструйовані з розглянутих вище працях, маніфестують себе в досить різноманітній формі, проявляючись чи то в різних виділених в процесі аналізу структурних елементах цих текстів, чи то в окремих головних або другорядних поняттях або термінах, то в габітусі класифікаційних рубрик, чи в схемах розгортання мотивів та сюжетів [143, с. 342]. Різні автори на шляху до своєї головної дослідницької мети відтворювали, як хто називав, стереотип, шаблон, кліше, „ряди”, трансформаційну модель, схему-формулу, праформу, сюжетні типи, елементарні або архаїчні сюжети, комунікативно-дійовий ансамбль, метафори первинної свідомості, матрицю або інваріант розглянутих текстів.

Витоки структур текстів шукали, беручи приклад з В. Проппа, не тільки в обрядових діях, але й в різних позафольклорних реаліях, в так званій “соціальній дійсності”, економічних, майнових, родинних та інших суспільних відносинах, а отримані результати інколи прагнули піддати машинній обробці, включно з розробкою програм генерування текстів культури. Однак, попри наявні спроби відгалузистись від основного напрямку “поток”, всі вони в принципі не відхилялись від заданого метром “азимуту”. Через це дуже часто майбутні результати згаданих пошуків можна було в цілому передбачити ще до їх отримання.

Разом з тим в багатьох цих працях отримувався декотрий позитивний, хоча і неявний результат. Не дивлячись на те, що задача пошуку фундаментальних світоглядних детермінант ізоморфного структурування всіх залучених до вивчення різновидів культурного дискурсу в згаданих працях взагалі не ставилась, однак вони мимоволі в тому чи іншому вигляді відтворювали той універсально-культурний інваріант, який складає автентичне підґрунтя будь-якого тексту культури. Сподіваємося, що проведений нижче розбір праць, присвячених реконструкції структури текстів культури, буде достатньо детальним, щоб у цьому можна було переконатись (водночас відсилаючи бажаних для більш детального ознайомлення з питанням до нашої основної монографії).

Важливо зазначити, що у вітчизняній літературі вже є спроби вийти за межі впливу парадигми В. Проппа. Прикладом такого підходу може служити дисертаційне дослідження Наталі Годзь [41]. Воно присвячене їх аналізу з філософсько-антропологічних позицій з опорою на праці С. К’єркегора, М. Бердяєва, Ю. Хабермаса, П. Рікера, П. Сорокіна, Г. Шпета, К.-Г. Юнга тощо, хоча можливості цієї роботи обмежені її цілями та задачами, спрямованими на виявлення того, як у наративних структурах казки обробляється та зберігається національно маркована семіотично оформлена система, що

відображає етнічну ідентичність та менталітет. Авторкою запропоновано типологічну схему базисних форм стереотипів та сфер їхньої дії. Виділені форми в роботі фактично не вийшли за межі „бінарних опозицій” („довесільна-післявесільна” поведінка, „бідний-багатий”, „старий-молодий”, „доля-недоля”, „правда-кривда”, „сирітство-вдівство”, „біда-щастя” тощо), а застосовану методику (компаративізм) не можна вважати оригінальною філософською, однак вже самі тільки спроби подолати описовість та зробити такі синтетичні умовиводи, які виводять нас на певні культурно-світоглядні узагальнення, слід тільки вітати [143, с. 354].

Втім, ця робота є радше виключенням з правила. Поза всі відмінності, концептуальною домінантою багатьох постпроппівських робіт була ідея про відповідність казкової структури структурі обряду, головним чином, ініціального. Однак 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”. В рецензії К. Кедрова в журналі „Новий мир” на перевидану книгу В. Проппа „Історичні корені «чарівної» казки” слушно зауважується, що звичайне зіставлення казки з ритуалом уже нічого не дає. Дійсно, **якщо казка пояснюється ритуалом, то залишається неясним, чим має пояснюватись ритуал.** Ясно, пише рецензент, що в казці, міфі, літературі ми маємо справу з якимось загальним, проте, загадковим і таємничим **кодом світової культури,** що криє в собі багато відкриттів [80]. Крім того, додамо ми, „ініціальна редукція” є помилковою ще й тому, що відповідні **універсально-культурні інтенції свідомості можуть структурувати казку інваріантними елементами безпосередньо в процесі її генерації.** Тому звернення до „дійсності” у повній відповідності до природи цього джерела дасть не більше, ніж матеріал, але не інваріантні „форми”, „сенси” та „структури” генерованого тексту.

В зв'язку з цим, вочевидь, можна говорити про певний **універсально-культурний комплекс,** чи „шифр”, або „код” культури, в якому різні, навіть антитетичні КГП та коди, поєднуються в гармонійний ансамбль. Онтологічними витоками такого дискурсивного комплексу може бути поєднання в одній дії двох нерозривних в реальних своїх проявах біологічних функцій. В тваринному світі це проявляється досить прозоро, коли, приміром, харчування передбачає реалізацію агресивної функції, або коли репродуктивна поведінка ґрунтується на цілковитій агресії самця щодо самки чи навпаки. Людина всі ці функції трансформує, соціалізує та переводить у культурну площину, однак

попередній їх природно визначений зв'язок дає знати про себе і на олюдненому рівні їх реалізації.

Онтологія КГП [143, сс. 333-341] і на соціалізованому рівні своїми несвідомими інтенціями може визначати поєднання еротизму та агресії, життя та смерті тощо як у діях людей, так і у наслідкових формоутвореннях продуктивної діяльності їх свідомості, в міфі, фольклорі, літературі. В останньому випадку при розумінні певної самостійності перетворених когнітивно-світоглядних форм світорозуміння (у тому числі і казки та літературних творів) контамінація та взаємний перехід КГП та кодів визначається сюжетною пов'язаністю стадій розгортання казкового чи белетристичного дискурсу або зв'язком різних його епізодів, базову структуру яких утворюють універсально-культурні елементи.

Оскільки одним з ключових досліджень структури тексту з точки зору виявлення в ньому певних інваріантів, що мають незаперечне світоглядне значення, були роботи В. Проппа, то не дивно, що фальсифікування його концепції була важливою метою нашої роботи. Головний наш закид у його бік полягав у тому, що окремі комплекси в структурі казки не можуть бути пояснені простими паралелями між ними та обрядами (ініціації, сватання-весілля та поховання). Кожен з цих обрядів, яких В. Пропп розглядав як джерело казки, може пролити світло на окремий комплекс епізодів, у той час як структура казки як цілого, та, до речі, і самого обряду, при цьому залишається без пояснення.

Розгляд казки як несакральної "народної енциклопедії сотеріології" дозволив здійснити **фундаментальний методологічний прорив**, завдяки якому можна твердити, що **теорію В. Проппа фальсифіковано** через прийняття таких базисних висловлювань, що їй суперечать. **Фальсифікування наслідків його теорії визначила фальсифікацію всієї проппівської системи**, з якої ці наслідки було виведено у вигляді твердження про визначення структури казки структурою обрядів, переважно ініціального та поховального (*modus tollens*). Факт її фальсифікованості підтверджується також тим, що в нашій роботі вдалося не тільки відкрити **відтворюваний ефект** (всі розглянуті казки та обряди мають в своїй основі КГП-структуру), але й висунути та підкріпити **емпіричну гіпотезу низького рівня універсальності**, що даний ефект описує.

Ця емпірична фальсифікуюча гіпотеза полягає в тому, що **будь-які емпірично взяті казка чи обряд** в специфічних формах, через історично обумовлені образи та поняття, **відтворюють базисну універсально-культурну формулу "життя - смерть - безсмертя"**. З неї постають

універсальні висловлювання "метафізичного", філософсько-світоглядного рівня, які не виводяться з "дійсності" і не мають та не можуть мати безпосередньо в ній емпіричних підтверджень. Вони й **служуть** за **базисні висловлювання нової парадигми**, серед яких є також і твердження про вічність Всесвіту, безсмертя людської душі та доконечне прагнення людини до спасіння від смерті. Ці інваріантні компоненти будь-якого культурно дискурсу визначають їх певну структурну тотожність, що помилково тлумачилось як визначення одним текстом іншого або як наслідок "запозичення" чи "мандрів" сюжетів та образів [143, сс. 352-353].

Проте, попри всі суперечності, неузгодженості та принципові концептуальні помилки (за що В. Пропп піддався, як на нас, нашій справедливій критиці), не можна не визнавати цілісності підходу цього дослідника до свого предмету та силу його впливу. Тому, оскільки концепція 8. Проппа служила парадигмою для багатьох досліджень структури текстів культури, особливо казки, то наступне розгортання нашого підходу до структури культурних текстів буде спиратись переважно на казковий матеріал, хоча при цьому матиметься на увазі, що запропоновані висновки торкатимуться всіх без виключення культурних дискурсів.

Своєрідною альтернативою концепції В. Проппа стала ще й досі достойно не оцінена робота Ольги Фрейденберг „Поетика сюжету та жанру“, яка перша "переступила" за обряд та за "об'єктивну дійсність" взагалі, зробивши відважну як для часів панування заідеологізованого матеріалізму спробу досягти первісних витоків певного "шаблону" культурних текстів не поза джерелом, а безпосередньо у самому джерелі їх генерування, знайти його не у наслідках, а у причинах - в самій свідомості.

Критична рецензія та герменевтична деконструкція ідей Ольги Фрейденберг дозволила нам визначити власну концепцію походження інваріантів в текстах культури, згідно якої вони продукуються структурогенеруючою продуктивною свідомістю в самому творчому процесі. Розвиток евристичних потенцій концепції О. Фрейденберг на запропонованих нами засадах дав можливість вийти на процеси універсально-культурної семіотизації цілої дійсності, її окремих фрагментів та речей як результату проекції людських КГП-смишлів на об'єктивну реальність, а також відновити інваріантний культурно-світоглядний зміст у стадіальній еволюції предметно-образних носіїв універсально-культурних смишлів (тотем-цар-раб-клоун).

Для підсилення аргументації на користь нашої точки зору на джерело походження глибинних інваріантів текстів культури в даному дослідженні були також розглянуті теорії та концепції, що підтверджують гіпотезу

автогенерування універсально-культурної структури текстів культури. Серед них - концепції К. Юнга та С. Гроффа про підсвідомі чинники генерування та синтезу глибинних інваріантних сенсових структур текстів культури, ідеї про спонтанне автогенерування ідентичних КГП-структур в історико-політичній думці, казках та дитячій психології (Г. Олкер), а також результати аналізу спонтанної дитячої творчості та інтроспекція власної творчості такими письменниками, як Дж. Родарі та М. Носов.

З метою подальшого поглиблення аргументації на користь цієї нашої думки за цим ми розглянули автогенероване відтворення універсально-культурних смислів в роботі продуктивної здібності уяви, зокрема, „мимовільне" відтворення світоглядних інваріантних смислів структурогенеруючою продуктивною свідомістю. Це втілюється в аналізі процесів „самопородження" універсально-культурних мотивів через спонтанну поетичну творчість в концепції „мови як дому буття" (М. Гайдер'єр та М. Волошин) та продукування художнього тексту як флуентного творчого синтезу універсально-культурних зв'язків актантів (новела).

Виклад загальної характеристики роботи почнемо з обґрунтування **актуальності теми дослідження**. Проблема життя, смерті та безсмертя відноситься до „вічного філософського питання", через що в деякому сенсі воно є завжди актуальним. Разом з цим кожна епоха не тільки визначає його специфічну конфігурацію, але й дає історично визначену відповідь на нього. За сучасних умов запропонований в даній роботі підхід до категорій граничних підстав як універсалій культури є певною відповіддю на ту потребу сьогодення, котра викликана процесами глобалізації, інтенсифікацією міжкультурних контактів та посиленням інтенсивності інтеркультурної взаємодії. Хоча зараз починають зникати тисячолітні кордони між націями та державами не тільки в економічному, але й в політичному сенсі, різного роду ізоляціоністські тенденції культурної самоідентифікації, що ґрунтуються на хибних постулатах про принципову непроникливість культур та зверхність одних культур (в межах глобальних цивілізаційних регіонів) над іншими, теж набирають силу. Через це виявлення універсального інваріантного „коду" культури, який постає як реальне підґрунтя для встановлення не тільки антропологічної, але й культурної єдності людства, є вкрай нагальним.

Внутрішньонаукові чинники, що визначають необхідність та актуальність даного дослідження, пов'язані з вкрай нерозвинутим станом розробки проблеми культурних універсалій, незадовільними результатами пошуку структуроутворюючих чинників культурних дискурсів, неістинністю (самосуперечливістю) запропонованих наближень до визначення інваріантів в текстах культури, переважанням в них емпіричних методів

внаслідок відсутності загальнотеоретичного філософсько-світоглядного методологічного забезпечення,

При окресленні **зв'язку роботи з науковими програмами, планами, темами** зазначимо в першу чергу те, що теоретико-методологічна частина монографії визначена програмним напрямком досліджень проблеми людини та світу, культурно-світоглядних та соціально-історичних аспектів законів та категорій філософії в Київській школі філософії 1970-1980-х років, у розвиток котрого в межах планів наукової роботи Інституту філософії НАН України автор написав кандидатську дисертацію (1980) та монографію за її темою (1985 р.). Пізніше ця проблематика розроблялась нами у відповідності до планів наукової роботи ЦГО НАН України (Кафедри філософії АН УРСР), що знайшло втілення в написанні тих розділів колективних монографій серії „Матеріалістична діалектика" (1987-1993 рр.), котрі були присвячені культурно-світоглядним аспектам філософських категорій та законів. Концептуальне ядро даного дослідження також є розвитком та поглибленням положень представників згаданої школи філософії стосовно граничних підстав буття людини в світі, коли саме проблема людського буття в його екзистенціально-смісложиттєвих вимірах стала однією з провідних наукових тем Інституту філософії НАНУ в контексті його антропологічних студій (кінець 1990-х - початок 2000-х рр.), особливо в межах відомчої теми "Проблема людини та її відображення у позитивній і негативній антропології" (2005-2007).

Наше звернення до розгляду категорій граничних підстав як універсальї культури визначено визнанням цієї тематики світовим філософським співтовариством як вкрай значущої, свідченням чого є виокремлення її для обговорення на Світових філософських конгресах, починаючи з 1988 року. Наукові конференції (Лойфманівські читання) з проблеми універсальї культури проводять Уральський державний університет та Інститут філософії та права Уральського відділення РАН (2006).

На замовлення Інституті стратегічних досліджень в межах теми з європейської інтеграції України виконувалось написання розділу „Універсали української культури в загальноєвропейському контексті" (1993 р.). В цьому напрямі дана робота відповідає також відомчим планам Інституту філософії НАН України "Цивілізаційні орієнтації в Україні в контексті екзистенційної парадигми сучасності" (2002-2005) та "Феномен європейської культури і національна ідентичність" (2005-2007), а в методологічно-світоглядному осягненні підстав для інтеркультурного діалогу та виявленню універсально-культурних

інваріантів у складі свідомості, в тому колі політичної - таким відомчим темам цього інституту, як "Етика діалогу в контексті викликів сучасності" (2005-2007), "Культурно-історичні засади сучасних політичних інститутів" (2004-2007).

Крім того, ця наша робота пов'язана з конкретними темами наукових досліджень: Центру Гуманітарної Освіти НАН України „Особливості сучасної філософсько-методологічної культури”, № державної реєстрації 01050000638; Інституту філософії НАН України ім. Г.С. Сковороди „Діалектика діяльності та культура”, № державної реєстрації 78068330, „Евристичні функції світоглядної свідомості”, № державної реєстрації 0040542.

Якщо **об'єктом** цього дослідження є людина, світ та культура, то його **предметом** виступають категорії граничних підстав буття людини в світі, інваріанти (універсалії) в онтології та текстах (дискурсах) культури, а також теоретичні та прикладні розробки проблеми інваріантів культури в цілому та культурних текстів зокрема, включно із структурно-типологічними та семіотичними дослідженнями. Разом з тим предметом нашого аналізу є семіотичні системи в тому їхньому розумінні, яке склалося щодо цього питання в Тартусько-московській школі семіотики, котре зрештою в процесі розвитку сконцентрувалось у понятті „вторинні моделюючі системи” та знайшло втілення в багаторічних публікаціях „Вчених записок Тартуського університету” з серії „Труди зі знакових систем”, а також в окремих працях Ю. Лотмана, В'яч. Іванова, В. Топорова, Є. Мелетинського та багатьох інших.

Методологічну основу нашого дослідження складають такі методи, як метафізично-спекулятивний, гіпотетичний, феноменологічно-дедуктивний та власно феноменологічний, критично-аналітичний, компаративістський, структурно-функціональний, статистично-квантитавний, герменевтичний, метод класифікації, а також метод фальсифікації (у сенсі, що його було визначено К. Поппером; див.; **Поппер К. Р.** Логика и рост научного знания. - М., 1983. - СС. 46-63, 73-123, 316-378, 380-391), конкретизовані у доведеннях через спростування та підтвердження і аналогії та порівняння в межах вжитих аналітично-синтетичних процедур, логічних впливаннях, доказах через категоричні силогізми, в тому колі доказ через „доведення до абсурдного” із застосуванням законів протиріччя та виключеного третього, а також в сутнісних визначеннях об'єктів та предметів дослідження (світу, людини, культури, категорій граничних підстав, універсалій культури) через адекватні дефініції тощо.

Метафізично-спекулятивний метод, зокрема, вжито при умоглядному відтворенні сутнісних категоріально визначених моделей світу, за основу яких слугують категорії граничних підстав.

На підставі *феноменологічного* методу встановлювались неявні значеннєві параметри об'єктів нашого дослідження, коли при розгляді світу, людини та їхнього відношення між собою власно об'єктивні світ та людина „замикалися у дужки", а на перший план виходили продукти феноменологічного досвіду, тобто, їхні смисли. Зрештою, феноменологія сприйняття цих речей в такому аспекті вже не буде вивченням світу та людини в їх безпосередньо даних проявах шляхом чуттєво даного „спостереження" за ними, а постане як виявлення їх "інваріантної структури" (Е. Гусерль), що і становить мету нашого дослідження. Продуктивне втілення цієї установки знайшло прояв при застосуванні *феноменологічно-дедуктивного* методу, приміром, при висуненні дедуктивної гіпотези про те, що глибинними інваріантами (універсальями) культури виступають категорії граничних підстав. Тут також знаходить своє функціональне застосування й гіпотетичний метод.

Критично-аналітичний метод вжито при перегляді робіт з універсалії культури та внутрішньо суперечливих робіт з структури текстів культури на основі проппівської парадигми, а компаративістський - при їхньому порівнянні із запропонованим нами універсально-культурним підходом до цієї проблеми з визначенням переваг останнього.

Структурно-функціональний метод знаходить свій прояв при аналізі з його позицій тих концепцій, які вибудовують структуру текстів культури на підставі тріади „елемент - функція - структура".

Статистично-квантитавний метод реалізувався в нашій роботі при кількісному аналізі та статистичному обрахуванні тематичних сюжетних груп в збірці новел М. Наварської, а *герменевтичний* - у спробах реконструювати на цій підставі внутрішній світ, уподобання та приховані інтенції авторки. Останній метод у вигляді деконструктивної процедури також вжито при експлікації розширених евристичних можливостей концепції „метафор первісної свідомості" О. Фрейденберг.

Класифікаційний метод застосовано при критичному перегляді концепції „метафор первісної свідомості" О. Фрейденберг, коли запропонована нею їхня класифікація була здійснена з порушенням її фундаментальних принципів, що проявилось у віднесенні до одного класу тих поняття, які самі постають як родові для іншого класу явищ, даючи назву всій рубриці.

Метод *фальсифікації* шляхом висунення дедуктивної гіпотези низького рівня універсальності про універсально-культурну будову

культурних дискурсів з наступним підвищенням її рівня застосовано до концепції В. Проппа.

Конкретизація вказаних методів знайшла свій прояв, зокрема, у наступному. Доведеннях через спростування та підтвердження і аналогії та порівняння показало, що смислова організація тексту культури на глибинному рівні виходить за межі відношення структура-функція, хоча без них і не відбувається. Порівняння „традиційних” дискурсивних структур та штучних текстів з „обернутими” відношеннями актантів показало, що на глибинному смисловому рівні між ними існує пряма аналогія, котра полягає у неодмінному відтворенні навіть у штучно перевернутих текстах категорій граничних підстав.

Логічне впливання проявилось у виведенні положення про сумнівність тверджень про „обрядове” джерело структури казки. Якщо доведено, що казка має КГП-структурованість, а, за посилкою В. Проппа, казка відображає обряд, то обряд теж має бути КГП-структурованим. Ми встановили, що це дійсно так. Тоді можна твердити, що казка є відображенням обряду не тільки на предметно-образному, але й на глибинно-структурному рівні. Але аналогічним чином структуровані й інші тексти культури (скажімо, художня література, релігійні тексти), які вочевидь не є відображенням обряду. Отже, немає переконливих підстав вважати, що казка є відображенням обряду, оскільки вона має аналогічну з усіма іншими „позаобрядовими” текстами культури глибинну інваріантну структуру, відповідну світоглядним категоріями граничних підстав.

Доказ через категоричні силіогізми втілюється, приміром, у твердженні про структурованість в межах категорій граничних підстав як цілого світу, так і окремих його фрагментів (речей та явищ) шляхом надання їм КГП-семантик через такий умовивід: 1) світ в цілому має КГП-сенси; 2) світ складається з окремих речей, явищ та „текстів”; 3) отже, окремі речі, явища та тексти теж мають КГП-значення.

Доказ через „доведення до абсурдного” вживався при фальсифікуванні концепції В. Проппа через так звану „зворотню реконструкцію”, коли виведені ним з обрядової „дійсності” казкові мотиви „оберталися” на цю дійсність, внаслідок чого некритичне прийняття казкового мотиву про відрубаний під час ініціації палець мало би привести нас до твердження, що все чоловіче населення даної громади повинно було б бути суцільно без одного пальця, а це очевидно не так. Закон виключеного третього в цьому ж контексті фальсифікування застосовувався, приміром, при аналізі мотиву про дефлорацію жерцем молодій жінці, котра вже мала дитину. У такому випадку виходить, що

вона вже народила, але якимось дивним чином при цьому зберегла незайманість. Насправді жінка або має дівочість, або ні - третього не дано. Закон протиріччя, що забороняє визнання одного й того ж самого висловлювання одночасно і хибним, і істинним, вживався, наприклад, при демонстрації суперечливості ключових положень В. Проппа. Серед них - його головне концептуальне твердження про те, „казка відбиває обряд" (переважно ініціальний), оскільки він сам у своїх роботах говорить про позаобрядові джерела казки, включно із снами і такими властивостями свідомості, як здатність забувати. Тому висловлювання „казка відображує обряд" вважається одночасно і істинним, і хибним, а це алогізм.

Мета і завдання дослідження визначені наявним станом розробки тих питань, що становлять коло наукових інтересів автора та баченням ним шляхів розв'язання невирішених наукових проблем. **Метою** даної роботи є розробка цілісної парадигмальної концепції універсалій культури, якими є категорії граничних підстав, розкриття методологічного значення філософсько-світоглядного підходу до текстів культури для прикладних культурологічних пошуків їх інваріантів шляхом фальсифікування старої парадигми „дійсність - текст" та запропонування через методологічний прорив нових парадигмальних принципів вирішення проблеми структурування культурних дискурсів на базі і в межах категорій граничних підстав через їхнє автогенерування продуктивною свідомістю.

Задля досягнення вказаної дослідницької мети в роботі ставляться такі **завдання**:

- З опорою на філософську розробку проблеми відношення людини до світу як на методологічну основу виявлення інваріантів культури здійснити концептуалізацію методики дослідження.

- Дати категоріальні визначення людського буття в світі в межах встановлення співвідношення категорій філософії та категорій граничних підстав, довівши, що останні виконують таку ж саму функцію категоризації (структурування) світу людини, як і категорії філософії.

- Критично розглянути наявні визначення людини та запропонувати власне бачення людської сутності поза субстанціальним підходом до неї як її „через-себе-буття".

- Розробити власну мову опису, аналізу та пояснення генезису та функціонування універсалій в текстах культури через розгляд трансформації базисних функцій та форм самоусвідомлення людиною себе як скінченої істоти, що прагне до подолання цієї скінченності

шляхом трансцендування в світ, наслідком чого є створення культурного світу її опредмечених сутностей.

- Обґрунтувати положення, що світ опредмечених сутностей людини (світ культури) як процес, форма та результат виходу людини за свої тілесно обмежені границі (трансцендування) внаслідок такої предметної винесеності людини в світ, а людиновимірних значень - в об'єктивну реальність, структуровано у відповідності до найсуттєвіших буттєвих смислів людини, в центрі яких стоять проблеми життя, смерті та безсмертя, через що цей світ, постаючи як корпус текстів, має своїм структурним інваріантом категорії граничних підстав, а культура, як специфічна трансформація природного начала на людське з наступним "виращування" людяного в людині, - є змістовним втіленням цих інваріантів.

- Довести у розвиток цього положення, що категорії граничних підстав є універсаліями культури, тобто, що вони становлять її стійкий глибинний смисловий інваріант, причому не тільки на висхідному предметно-практичному, але й на обрядово-ритуальному та духовно-практичному рівнях світовідношення, світобачення та світорозуміння.

- Аргументувати, що наявні змістовні визначення універсалій культури мають в своїй основі категорії граничних підстав і тому є лише їх поняттєвим втіленням, а не власно універсаліями.

- Критично переглянути наближення до глибинного інваріанту будови казки В. Проппа як прикладної версії пошуку універсалій в текстах культури.

- Розробити альтеративну щодо проппівської концепцію універсалій культури як нову універсально-культурну парадигму в дослідженнях генезису та реконструкції інваріантної структури текстів культури, використавши для цього евристичні можливості теорії „метафор первісної свідомості” О. Фрейденберг та знайти підтвердження запропонованій нами концепції у тих поглядах та теоріях, в яких обґрунтовується положення про автогенерування інваріантних універсально-культурних складових текстів культури і довести, що цими інваріантами є категорії граничних підстав та світоглядні коди в їхній формальній зв'язці.

Довести впровадженню концепцію до рівня загальної конкретності, здійснивши повернення до запропонованого в методологічній частині роботи розуміння світу як проєкції категоріально-підставових смислів на об'єктивну реальність з врахуванням отриманих при переосмисленні теорії О. Фрейденберг предметно-змістовних результатів щодо універсально-культурної семіотизації цілої дійсності.

- На підсумок запропонувати „універсальний шифр” культури або „генеральну матрицю” генерування її інваріантних структур та окреслити шляхи та напрямки розвитку запропонованої концепції.

Внаслідок розв'язання цих поставлених завдань, які самі є новаторськими, були отримані результати, котрі визначили новаторський характер цілого цього дослідження. Його **наукова новизна** полягає у розробці цілісної парадигмальної концепції світоглядних категорій граничних підстави як універсальї культури, що здійснилося шляхом вирішення наукової проблеми визначення автентичних інваріантів культури на підставі імплементації результатів розробки проблем буття людини в світі Київською школою філософії. Новаторським моментом є також те, що ця концепція визначається як загальнотеоретичний базис для знаходження підстав для формування універсальних моделей культури в межах запропонованого в роботі універсального „коду”, або „шифру” культури, котрий, як показало дослідження, виявляється у всіх без виключення текстах і зводиться до базисної світоглядної формули „ствердження життя, подолання смерті, прагнення до безсмертя”.

Визначена таким чином новизна даного дослідження знайшла своє конкретне втілення в тому, що:

- Обґрунтовано необхідність філософсько-світоглядного підходу в структурно-типологічних дослідженнях культури шляхом імплементації основних наробків Київської школи філософії; на цій підставі запропоновано нову ідею пояснення генезису та морфології культури та виявлення її універсальї шляхом розвитку та поглиблення розробки проблеми відношення людини до світу як методологічної основи виявлення інваріантів культури; через це досягнення дослідницької мети та вирішення поставлених завдань реалізовано на підставі методологічної рефлексії, тобто, чіткого усвідомлення автором особливостей застосування запропонованих ним прийомів аналізу предмету даної роботи та способів отримання результатів наукового дослідження.

- Виявлено універсально-культурні виміри категорій філософії та встановлено, що в цьому значенні вони є світоглядно-теоретичними узагальненнями категорій граничних підстав; доведено, що останні виконують таку ж саму функцію категоризації (структурування) світу людини, як і категорії філософії; через таке встановлення співвідношення категорій філософії та категорій граничних підстав розкриті категоріальні визначення людського буття в світі, котрі окреслені колом проблем, пов'язаних з усвідомленням людиною власної скінченності та прагненням до її подолання.

- Оскільки суттєві визначення світу визначаються людиною, задля виявлення витоків розуміння нею світу як такого, що структурується в межах категорій граничних підстав, здійснено аналіз наявних типологічних визначень людини (натуралістично-есенціалістські, аксіоматичні, морально-імортальні дефініції) та запропоновано розуміння людської сутності поза субстанціальним підходом як її „через-себе-буття”, коли людина певним чином постає як творець самої себе та своєї власної сутності.

- Обґрунтовано, що формування сутності людини відбувається через її предметну „винесеність” в світ, який постає як світ опредмечених сутнісних рис людини (світ культури), як процес, форма та результат виходу людини за свої тілесно обмежені границі (трансцендування) з наступним формування сутності нових генерацій під впливом цього світу людських значень, знаків та символів.

- На основі критичного перегляду підходів до сутності людини здійснено концептуалізацію філософсько-світоглядного аналізу семіотики культури та дано авторське визначення культури: культуру пропонується розуміти як форму і процес специфічної трансформації природного початку в людське, суттю чого є “вироснування” людського в людині, що одночасно робить культуру і засобом життєзабезпечення.

- Розроблено власну мову опису, аналізу та пояснення генезису та функціонування універсальї культури, до складу якої входять категорії граничних підстав, світоглядні коди, базисна світоглядна формула, а також додаткові положення, що конкретизують та уточнюють особливості функціонування вказаних головних термінів цієї мови, а саме, положення про „сильні” та „послаблені” форми категорій граничних підстав, їхню контамінацію як між собою, так і з світоглядними кодами, про специфіку їхнього прояву на різних рівнях світовідношення та у відмінних поняттєвих втіленнях, а також про особливості їхнього функціонування в культивованій, табуованій та каналізованій формах в онтології культури та її текстах („денотатах” та „концептах”).

- У розвиток запропонованої мови опису текстів культури дане чітке визначення змісту категорій граничних підстав, якими є категорії народження, життя, смерті та безсмертя, а під самими категоріями граничних підстав запропоновано розуміти конститутивні, структуроутворюючі компоненти світовідношення та світогляду, пов’язані із соціалізацією та окультуренням фундаментальних основ буття людини в світі в контексті її фінітної темпоральності, котрі в їх світоглядному аспекті є не тільки об’єктивними формами існування буття людини в світі

(онтологія КГП), але і засобами осмислення цього явища (світоглядно-філософський аспект КГП).

- Також у розвиток запропонованої мови опису текстів культури введено поняття світоглядних кодів, котрі розуміються як трансформовані в культурі та втілені в світогляді базисні функції людини, спрямовані на підтримку та подовження життя, що постають як своєрідні кодифікатори культурних текстів та виступають одним із їхніх структуроутворюючих чинників (аліментарний, еротичний, агресивний та інформаційний коди).

- Ще у розвиток запропонованої мови опису текстів культури аргументовано, що основними рівнями світовідношення, на яких ми можемо виявити функціонування категорій граничних підстав та світоглядних кодів і які відтворено у тих чи інших текстах культури, є предметно-практичний, обрядово-ритуальний, практично-духовний та духовно-теоретичний рівні.

- Як наслідок застосування цієї мови до предмету дослідження доведено, що категорії граничних підстав та світоглядні коди є реальним глибинним інваріантом культурних форм та текстів, через що їх визначено як універсали культури;

- На підтвердження цього проведено аналіз широкого кола текстів культури (казки, обряди, міфи, релігійні тексти, літературно-художні твори) під кутом зору запропонованого підходу і виявлено, що їхнім глибинним структурним інваріантом є категорії граничних підстав та світоглядні коди в різних конфігураціях зв'язків між ними у межах стійкої базисної світоглядної формули „ствердження життя - подолання смерті - прагнення до безсмертя”, тобто, фундаментальної світоглядної тріади „життя - смерть - воскресіння” у різних її модифікаціях („життя - загроза життю - відведення загрози” і т.п.).

- Окрім констатації даного факту в роботі йому дане пояснення шляхом доведення того, що оскільки світ є проекцією людиновимірних смислів на об'єктивну реальність, а найбільш значущими смислами для людини є світоглядно осягненні питання життя, смерті та безсмертя, то світ (світ культури в усіх його формах) має в основі його розуміння (семантизації) саме ці сенсові визначення життя, смерті та безсмертя, і цим визначається та обставина, що в основі всієї системи культурних текстів (дискурсів) лежить один смисловий інваріант - категорії граничних підстав та кодів у їхній стійкій зв'язці.

- Внаслідок цього також доказано, що світ як світ людських значень, знаків та символів постає перш за все у всіх її екзистенціальних вимірах, внаслідок чого ми розуміємо та вибудовуємо оповідальні тексти

художньо-літературного ґатунку, історичні та політичні дискурси, космогонічні та космологічні теорії в контексті і в межах понять початку, кінця та відродження, тобто, в межах категорій граничних підстав в їхній формульній зв'язці.

- Через розрізнення тексту культури та мови його опису („денотатів” та „концептів”) встановлено, що більшість дослідників структури текстів культури імпліцитно застосовували категорії граничних підстав як інструмент опису дискурсивних структур (у вигляді наближень до відтворення базисної світоглядної формули або шляхом введення „деструктивного”, „гастрономічного” та інших близьких до запропонованих нами кодів), що є аргументом на користь відстоюваної в цьому труді концепції.

- На підставі запропонованого аналізу текстів культури доведено методолого-евристичну перевагу концепції категорії граничних підстав як універсалій культури при реконструкції структурних інваріантів широкого кола культурних текстів через демонстрування того, що наявні змістовні визначення універсалій культури мають в своїй основі категорії граничних підстав і тому є лише їх поняттєвим втіленням, а не власно універсаліями.

- Вперше ідеї В. Проппа піддано конструктивній критиці з філософсько-світоглядних методологічних позицій та у підсумку фальсифіковано, що розглядається як попередня умова впровадження нової парадигми у розумінні інваріантних складових культури.

Задля цього здійснено критичний перегляд парадигмальної версії концепції інваріантів культури в її прикладному варіанті пошуку інваріантних складових казкових текстів і внаслідок конструктивної критики та висування дедуктивної гіпотези про універсально-культурну структуру текстів шляхом виявлення її внутрішніх суперечностей, невідповідностей та неузгодженостей здійснено фальсифікування теорії В. Проппа.

- По ходу фальсифікації концепції В. Проппа розкрито внутрішні суперечності розуміння ним структури казки як системи семантичних одиниць, утворених на підставі функцій (іменники дієслівного походження), показано непослідовність В. Проппа у впровадженні ним власної ідеї про те, що казка є відображенням „дійсності” (переважно ініціального обряду), виявлені абсурди та парадокси „зворотної реконструкції” предметних аналогів казкового оповідання за умов їх реверсивного розуміння, продемонстровано принципову неспроможність прикладного структуралізму вирішити дилему „елемент - структура”, та доведено, що вихід з цього глухого кута лежить у площині визнання

інваріантної „базової схеми” текстів культури такою, що визначається тими фундаментальними світоглядними установками, які спираються на категорії граничних підстав та світоглядні коди.

- В результаті проведеної фальсифікації з'ясовано, що відтворена В. Проппом структура даного типу культурного тексту є вторинною, епіфеноменальною, другорядною та, зрештою, похідною від глибинної світоглядної (універсально-культурної) структури „життя - смерть безсмертя”, будучи тільки конкретною та одиничною змістовно-предметною її маніфестацією в казковому матеріалі.

- На основі фальсифікування теорії В. Проппа запропоновано альтернативну концепцію пошуку інваріантів культурних текстів шляхом висунення дедуктивної гіпотези спочатку низького рівня універсальності про універсально-культурну структуру широкого кола казок, з наступним підняттям її рівня універсальності на підставі виявлення універсально-культурної будови обрядових, міфологічних, релігійних, художніх текстів та окреслені головні риси нової дослідницької парадигми вивчення структури текстів культури.

- Для закріплення отриманих при розробці концепції універсалій культури як нової концепції дослідження генезису та реконструкції інваріантної структури текстів культури результатів реалізованих евристичних можливостей концепції „метафор первісної свідомості” О. Фрейденберг та знайдено їх підтвердження в концепціях та теоріях, де обґрунтовуються ідеї про автогенерування інваріантних універсально-культурних складових текстів культури, якими є категорії граничних підстав та світоглядні коди в їхній формульній зв'язці.

Впроваджувану концепцію доведено до рівня загальної конкретності через повернення до запропонованого в методологічній частині роботи розуміння світу як проекції категоріально-підставових смислів на об'єктивну реальність з врахуванням отриманих при переосмисленні концепції О. Фрейденберг предметно репрезентованих результатів щодо універсально-культурної семіотизації цілої дійсності та її окремих фрагментів та речей.

- Виокремлено „універсальний шифр” культури або „генеральну матрицю” генерування її інваріантних структур.

Окрім цього, наукова новизна дослідження полягає в оригінальній, нетрадиційній постановці окреслених вище цілей та задач дослідження, в їх досягненні та вирішенні.

Теоретичне та практичне значення результатів роботи має декілька значеннєвих рівнів. Загальнотеоретичне значення дослідження полягає у знаходженні універсальних підстав для обґрунтування не

тільки антропологічної, але й культурної єдності людства, у підведенні концептуальної бази під універсалістські теорії культури та знаходження контраргументів щодо їх ізоляціоністських версій. В роботі не тільки вперше дана обґрунтована позитивна відповідь на питання „Чи існують універсали культури?“, але й чітко їх експліковано.

Власно теоретичне значення роботи полягає, з одного боку, в тому, що результативна імплементація результатів розробки світоглядно-культурного аспекту відношення „людина - світ“ відкриває нові обрії для подальшого розвитку філософсько-антропологічних студій та теоретичної культурології. З іншого боку, здійснене на підставі запропонованої концепції виявлення інваріантів в широкому масиві текстів культури формує теоретичні підвалини для прикладних культурологічних досліджень.

Використання концептуальних засад, розвинутих в даній роботі, в прикладних дослідженнях, дає можливість перейти від стадії опису конкретних емпірично даних феноменів культури до їх пояснення у широкому філософсько-антропологічному та культурологічному контексті, внаслідок чого перед фольклористикою та етнографією, наратологією, структуральними дослідженнями відкривається реальна перспектива набуття статусу власно науки, що підкріплюється фактом фальсифікації однієї з найбільш значущих парадигм у вивченні казкових та обрядових текстів. Сказане також підтверджується отриманням побіжних прикладних результатів навіть в цій роботі, що не було її метою, коли вдалося експлікувати універсально-культурне підґрунтя конкретних явищ культури, скажімо, звичаю кумівства з його передісторією в аграрних кultaх (Адоній) та купальських святах, фігури весільного дружки з його коріннями в тотемістичному культі та насамонійському праві першої ночі, казки „Теремок“ як пізнішої стадії казок ембріонально-регресивного типу тощо,

Крім того, практична значущість отриманих результатів підтверджена посиланнями на них у широкому колі наукових дисциплін - педагогіці, етиці, сім'ютиці, археології, політології, народознавства, філології, журналістиці. Їхнє конкретне застосування визначає практичне значення нашої роботи для згаданих галузей знання. Такі ж практичні результати можуть бути отримані й при залученні запропонованої концепції для вивчення продуктивної здатності уяви, процесів творчості в цілому та вивчення механізмів сюжетворення, включно із розробкою комп'ютерних автоматизованих систем продукування художніх творів.

Практична значущість роботи полягає також у тому, що її теоретичні результати використовувались і можуть надати

використовуватися у навчальних курсах з філософії та культурології для студентів нефілософських та філософських спеціальностей, в спецкурсах для студентів та аспірантів.

Апробація роботи відбувалася шляхом її обговорення та дискутування в наукових колективах, публікації написаних з її тематики праць на підставі відповідних рекомендацій та їхнього закритого та відкритого рецензування, у виступах та доповідях на наукових конференціях, симпозіумах та семінарах, і, нарешті, через використання отриманих результатів у навчально-виховному процесі.

Основні положення даного теоретичного дослідження обговорювалися на засіданнях вченої ради Центру гуманітарної освіти НАН України (1985, 1988, 1998, 2000, 2002, 2005, 2007, 2008), кафедри діалектичного матеріалізму філософського факультету Софійського університету ім. Кл. Охридського (1986), вченої ради Інституту філософії Болгарської Академії Наук (1985, 1986), на відділі Науково-дослідницького інституту культури при Комітеті культури БАН (1986), в Інституті Стратегічних досліджень (1993), комісією Конкурсу „Трансформація гуманітарної освіти в Україні” Міжнародного Фонду „Відродження” (1994-1996), на кафедрі культурології Одеського національного університету ім. І. Мечнікова (1998, 2003) та на кафедрі філософії та культурології Одеського державного економічного університету (2001),

На монографії автора написано рецензії в журналах „Філософська думка” [6] та „Вісник Національної академії наук України” [73]. Написаний нами розділ в колективній монографії „Заперечення та покладання” отримав позитивну оцінку в журналі „Философские науки”. Рецензенти зазначали, що „особливо цінними є спроби українських колег знайти деякі нові підходи до старих понять, розглянути вічні теми життя і смерті” [272]. На вихід монографій зі структури міфу та новели [103; 104] відгукнулась місцева преса („Одесский вестник” від 23.07.97 р. та 19.01.99 р., а також „Реклама Порто-франко” від 5.02.99 р.)

Серед наукових досягнень НАН України, яких було згадано у Звіті Секції суспільних і гуманітарних наук НАН України за 1999—2003 при висвітленні розвитку наукових досліджень з пріоритетних наукових напрямів названі наші роботи „Універсальні виміри української культури” та „Універсали культури і семіотика дискурсу. Казка та обряд” [169].

Загальні положення та результати цього труда доповідались на наукових симпозіумах, конференціях та семінарах: 11-тій Літній варненській школі (Варна, Болгарія, 1986); Міжнародній науково-практичній конференції „Формування наукового світогляду через

навчальний процес у вузі" (Софія, 1986); 9-тій Всесоюзній нараді з логіки, філософії та методології науки (Харків, 1986); Гоголівській обласній науково-творчій конференції (Одеса, 1987); Науково-методологічному семінарі з проблем логіки, психології та семіотики діяльності (Київ, 1986; Полтава, 1987; Одеса, 1988), Другому щорічному семінарі Кафедри філософії АН СРСР „Человек - философия - наука" (Москва, 1988); 10-му, 11-му, 12-му та 14-му Всесоюзних теоретичних семінарах „Світогляд та наукове пізнання" (Бердянськ, 1987; Суми, 1988; Луцьк, 1989; Переяслав-Хмельницький, 1991); на 10-тій Всесоюзній конференції з логіки, методології та філософії науки (Мінськ, 1990); на 2-му міжнародному конгресі українців (Львів, 1993) - "Культурні універсалії в українській культурі" (сайт Національної асоціації українців <http://www.mau-nau.org.ua/kong/kong.html>); Республіканській науковій конференції "Культура Крима на рубеже веков (XIX-XX вв.)" (Сімферополь, 1993); на постійно діючому культурологічному семінарі „Українська культура у загальносвітовому культурному контексті" за проектом Одеського відділення Українського Філософського Фонду та Міжнародного Фонду „Відродження" (Одеса, 1999-2000, 10 семінарів); Міжнародній науковій конференції „Поезія у філософії - філософія у поезії" (Одеса, 2003); Науково-практичній конференції "Пізній радянський марксизм: філософія versus ідеологія" (до 70-річчя з дня народження Вадима Іванова, Київ, 2003); Міжнародній науково-теоретичній конференції "Образ міста в контексті історії, філософії, культури" (Київ, 2004); Всеукраїнській науково-теоретичній конференції „Символ Світового Дерева в культурі" (Львів, 2004), на 6-тій та 7-мій Міжнародних науково-теоретичних конференціях „Природа сміху" (Одеса, 2005 і 2006), конференції пам'яті В. Табачковського (Київ, 2007), конференції пам'яті В. Шинкарука (Київ, 2008).

Матеріали наукових статей та монографій, написаних за темою цієї книги, використовувались під час читання нормативних курсів філософії, історії світової та вітчизняної культури та культурології в Одеському державному економічному університеті (1987-2004 рр.), спецсемінару за індивідуальним планом учбової роботи в ЦГО „Світоглядні універсалії і структура текстів культури" в навчальних групах аспірантів академічних установ м. Одеси з підготовки до складання кандидатського іспиту з філософії (1998-2008 рр.), при написанні плану, робочої програми та читанні спецкурсу „Універсалії культури" спочатку на філософському відділенні Інституту соціальних наук, а згодом - на філософському факультеті Одеського національного університету ім. І. Мечнікова (1998-2006 рр.).

За матеріалами курсів видавалися методичні вказівки, наприклад, для самостійної роботи студентів з курсу „Історія і теорія світової та вітчизняної культури” [128], де викладено матеріал, що міститься у першому розділі монографії, методичні вказівки з вивчення спецкурсу „Культурно-світоглядні аспекти обрядів, ритуалів на народних святах” [132] та ін. Використовуються наші роботи і в методичних вказівках інших викладачів [72].

Деякі з наших виданих робіт увійшли до списку рекомендованої літератури у підручники з філософії [198] та нормативні курси, наприклад, до курсу етики [223]. Результати наукових досліджень автора за темою роботи згадуються в оглядах літератури в дисертаціях (Голубович І.В. „Методологічні проблеми ситуаційного підходу та його застосування в сучасних гуманітарних дослідженнях”. - Дис... канд. філос. наук. [09.00.09]. - Одеса: ОНУ ім. І. Мечнікова - 1997; Колесник О.С. „Міфопоетичне відтворення архетипу”. - Дис... канд. філос. наук, [09.00.08]. - Київ: КНУ ім. Т.Г. Шевченка. - 2002; Швидкий А.Л. Психолого-педагогічна концепція життєвого самовизначення колегієстів. - Дис... канд. психол. наук. [19.00.07]. - Ін-т психології ім. Г.С.Костюка АПН України. - К., 2002; Берестецька Т. О. „Інтерпретація як методологічна проблема гносеології”. - Дис... канд. філос. наук. [09.00.02]. - Одеса: Південноукр. держ. пед. ун-тет ім. К. Д. Ушинського. - 2002; Денісова О. В. Біосоціальні засади мистецтва в контексті коеволюційної парадигми. - Дис... канд. філос. наук. [09.00.03]. - Сімферополь, Таврійський нац. ун-тет ім. В. І. Вернадського - 2002; Тарасенкова Н.А. Теоретико-методичні основи використання знаково-символьних засобів у навчанні математики учнів основної школи 2004 року. - Дис... докт. педагогічних наук. [13.00.02]. - Київ: Нац. пед. ун-т ім. М.П. Драгоманова. — К., 2004). Наші праці цитуються в окремих наукових роботах з різних наукових напрямків [61, 70, 71, 161].

Усі три наших індивідуальні монографії особисто автором було передано до провідних бібліотек України в Києві (Національній, Парламентській, бібліотекам Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди, КНУ ім. Т.Г. Шевченка, ОНУ ім. І.І. Мечнікова та бібліотекам їхніх філософських факультетів). Вони також є доступними фахівцям через пошуковий сайт Biblus (<http://www.biblus.ru/Default.aspx?book=Ib0978i3d5>), де вказані книги можна замовити та придбати.

Важливою передумовою апробації наукових робіт є забезпечення можливості ознайомлення з ними якнайбільшої кількості вчених. В цьому за сучасних умов значну допомогу надає світова мережа комп'ютерного зв'язку. З частиною робіт з теми даної монографії можна ознайомитися

через широко відвідуваний український інформаційний ресурс для освіти і науки „Мисленеве дерево”, де розміщено електронні версії наших праць [133, 147, 154], а також „Універсальні виміри української культури”. З іншими працями [125, 127] можна ознайомитися на сайті Українського Філософського Фонду (<http://philosophy.ua/ua/lib/regular/phas/?doc:int=32>).

Наші монографії [103; 104] внесено до інтернет-каталогів Бібліотеки Конгресу США, бібліотеки філософського факультету КНУ ім. Шевченко (<http://www.philosophy.kiev.ua/lib/book.php7211>), а першу з них - до міжнародних книжкових інтернет-магазинів - "Textbookx" (<http://www.textbookx.com/detail-book-9665492322.html>), „BookFinder 1997-2007" (<http://www.bookfinder.com/author/a-s-kiriliuk/>), „Bestwebbuys" (http://www.bestwebbuys.com/Universalii_Kultury_I_Semiotika_Diskursa_ISBN_9789665492320.html?isrc=b-search), „Amazon" (<http://www.amazon.com/exec/obidos/searchhandleuri/1041421469,20.Kiriluk>), „All Book-stores. World Greatest Place to Buy Books" (http://www.allbookstores.com/book/9789665492320A_S_Kiriliuk/Universalii_Kultury_I_Semiotika_Diskursa.html).

Ці книги у великому обсязі (40 примірників) було передано до обмінного фонду Одеської регіональної бібліотеки ім. М. Горького, завдяки чому вони потрапили до багатьох бібліотек України та світу. Крім того, нами їх було передано відомим фахівцям особисто - М. Поповичу, С. Кримському, В. Горському, Б. Парахонському, Ю. Павленку, В. Скуратівському, В. Шинкаруку, а також надіслано Вяч. Вс. Іванову, Г. Левінтону, Є. Мелетинському, В. Топорову (Росія), подаровано багатьом учасникам конференцій з різних міст України, в яких ми брали участь.

Основну нашу монографію „Універсалії культури і семіотика дискурсу. Казка та обряд”, окрім обов'язкових до розсилання за правилами ВАК бібліотек України надіслано до бібліотек Фольклорного товариства (Folklore Fellows Communications) Інституту Калевали (Фінляндія), Тартуського університету (Естонія), Українського Вільного університету в Мюнхені (Німеччина), Канадійського Інституту Українських студій Університету Альберти (Едмонтон, Канада), Міжнародного Товариства з досліджень фольклорних наративів Колумбійського університету (Огайо, США), до Бібліотеки Конгресу США, Федеральної державної установи „Російська державна бібліотека”, Інституту Наукової інформації з суспільних наук (ИНИОН РАН), окремим фахівцям - Г. Ясон (Ізраїль), Г.А. Левінтону (Росія).

Основний зміст та результати цієї роботи опубліковані в 80 працях автора, включно з 12-ма публікаціями в зарубіжних краях (Болгарія, Росія, Словаччина, Білорусь).

РОЗДІЛ I.

ФІЛОСОФСЬКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ ДОСЛІДЖЕННЯ УНІВЕРСАЛІЙ КУЛЬТУРИ

I. 1. Обґрунтування необхідності філософсько-світоглядного підходу в структурно-типологічних дослідженнях культури.

Низка проблем, що виникають з розвитком досліджень типологічних характеристик культури у її віднесеності до філософської та світоглядної свідомості як цілого, за наших часів стають предметом особливої уваги в багатьох галузях гуманітарного знання [25]. Це викликає, з одного боку, розвиток інтегративних та комплексних досліджень, а з іншого боку, саме за цих обставин гостро постає питання про межі компетентності тієї чи іншої дисципліни та збереження нею власної специфіки.

У конкретному своєму прояві пошук типологічних характеристик культури втілюється в пошуки її інваріантних елементів. Проте, відразу виникає питання - хто саме „має право” робити теоретичні узагальнення, а хто - досліджувати конкретні інваріанти культури на цілком емпіричному (текстовому) матеріалі? На загальнотеоретичному рівні це виливається в проблему співвідношення філософії та теоретично-філософських наук про культуру (філософії культури, теорії культури, культурної антропології, культурології тощо) з „етнологічними”, „етнографічними”, „фольклорними”, „міфологічними” та іншими прикладними дослідженнями. Суть питання полягає в тому, чи може „прикладник” робити які-небудь теоретичні узагальнення світоглядно-філософського плану, і чи може „теоретик” занурюватись у специфічні, часто доволі вузькі проблеми фольклористики чи етнографії? Однаке згадаймо, що немає нічого більш практичного за добру теорію. Зрештою, в самій теорії треба з’ясувати стосунки, зокрема, між філософією та тим, що отримало назву „філософії культури” та „культурології”.

Ця проблема, вперше специфічно поставлена Гегелем в „Історії філософії“, сходить до аналізу відмінностей між історією філософії та історією філософської культури. Як відомо, Гегель виключав з історії світової філософської думки так звану популярну філософію, котра не створює принципово нових оригінальних філософських вчень, лише тільки розповсюджуючись „у ширину“. Одночасно з цим поширенням великого значення набуває асимілювання філософією тих великих культурних шарів, котрі доволі значною мірою можуть змінити деякі фундаментальні особливості традиційного типу філософствування. Йдеться про конкретне сприйняття та репродукування базисних філософських проблем в уявах, поняттях та образах мистецтва, літератури, фольклору, масової свідомості тощо. Без сумніву, цей процес є спрямованим в обидві сторони, і філософія як квінтесенція епохи зовсім не завжди усамітнюється в своїй „філософській клітці“. Вона може здійснювати вагомий вплив на умонастрої людей тією мірою, якою вона є співзвучною цим умонастроям.

Втім, нефілософські типи осмислення буття людини в світі внаслідок не завжди необґрунтованих претензій на світоглядні узагальнення починають вторгатися у власне філософські дослідження, пропонуючи вже не тільки предметний матеріал для філософських узагальнень, але й методи, підходи, наближення і навіть загальні методологічні принципи. Чи не є парадоксальним, що найвпливовіші на теперішній день концептуальні філософські системи спираються на мовознавство, міфологічні дослідження, філологію, етнографію, фольклористику тощо? Сьогодні важко знайти філософські праці, в яких не використовуються матеріали із сфери історії культури і, показово - те, що деякі дослідники називають культурними універсаліями (мовні категорії, міфологічні стереотипи, знакові системи).

Такий стан справ має два наслідки. Перший з них веде до такого, що доволі часто зустрічається, розуміння філософського дослідження, котре є начебто принципово вторинним, ЯКЕ й кроку не може зробити без того, щоб не шукати рятівної опори в деякому емпіричному матеріалі. В таких випадках зазвичай це чи Інше філософське положення завжди ілюструється конкретними прикладами. Другий наслідок є більш небезпечним. Коли ТАК званий „философствующий“ емпірик або „конкретно-науковий теоретик“ у своїх узагальненнях та шуканнях наближається до того, що більшістю сприймається як „чиста філософія“, то це породжує хибну уяву про те, що це і є справжня філософія. І тоді ми бачимо, як те, що донедавна ще

було непретензійним науковим узагальненням, стає ерзац-філософією з усіма світоглядно-методологічними наслідками, що з цього випливають.

Зрозуміло, що з подібної ситуації існує вихід. Можна виявити витоки подібного заміщення філософії конкретно-науковими узагальненнями, можна навіть „розділити”, як це має місце із структуралізмом, ці конкретно-наукові підходи на „правильні” (які не претендують на філософські узагальнення і обмежуються власною специфічною проблематикою) і „неправильні” (котрі „безпідставно” претендують на філософсько-світоглядні узагальнення). Однак за такого вирішення питання слід і в майбутньому очікувати „несанкціоновані вторгнення” у філософію „философствующих” емпіриків. Очевидно, більш плідотворним та результативним мало б бути знаходження істинних причин подібного „замісництва” з тим, щоб виявити спільні підвалини філософії та конкретних наук та, як наслідок, з’ясувати похідні відмінності між ними.

І такі спільні підвалини є, через що знаходить своє цілком слушне пояснення і претензія конкретних наукових дисциплін на світоглядні узагальнення, і їхній часто безсумнівний пріоритет у розробці світоглядної проблематики, і причини „вторинності” філософської рефлексії по відношенню до здобутих ними результатів. Корінь цього явища криється в тому факті, що спеціальні дисципліни в цій їх частині виходять на ті питання, котрі завжди хвилювали людей та споконвіку вважалися „вічними” філософськими питаннями - про сенс життя людини, про її ставлення до власної скінченності, про тайни буття тощо. Не дивлячись на заперечення та неприймання філософами претензій культурології, психоаналізу, структуралізму, лінгвістики, психології на загальність та провідну роль в усьому корпусі гуманітарного знання, слід, втім, визнати, що саме спрямованість на пошук світоглядних констант (хай і в їхньому поняттєвому прояві) в культурно-змістовному аспектах (структура текстів, аналіз знакових систем, інваріанти культурної свідомості тощо) є достатньо сильним аргументом для того, щоб претендувати на вищі позиції у „табелі про ранги” гуманітарних наук.

Інша справа, що настійливі пошуки деяких інваріантів у власних предметах досліджень рано чи пізно, приховано або, не так часто, явно, виводять дослідників-прикладників на ті світоглядні позиції, які, і це буде показано далі, є специфічно філософськими і торкаються власно філософських, світоглядних проблем життя, смерті та безсмертя.

В дійсності, саме специфіка філософського знання, його особливі „ексклюзивні” методи та відповідний науковий апарат надає йому можливість відтворювати та аналізувати в загальноозначуючому плані

цілісний та складний процес формування культурних (включно з філософськими) феноменів під впливом факторів, котрих можна наректи світоглядними константами. У даному випадку право філософії на „останнє слово” виправдано історичним розвитком її предмету та проблематики, в центрі яких, зрештою, стоїть людина у її ставленні до світу. В філософських категоріях, в методології, в гносеологічних концепціях знаходимо виражене у філософських термінах розуміння місця людини в світі у відповідності до її поглядів на життя, смерть та безсмертя [25, сс. 3-4, 9-10].

Твердження представників етнопсихології, етнології, етнографії, фольклористики, мовознавства, релігієзнавства, структуралізму, наратології, культурології та, врешті-решт, філософії про те, що певні інваріанти мають місце в будь-якій культурі, сумнівів не викликають - у їхній правоті нас переконують безспірні факти. Ці інваріанти в різних напрямках гуманітарного знання називають „основними схемами”, „мотивами”, „сюжетами”, „архетипами” [99, с. 94], або стереотипом, шаблоном, кліше, трансформаційною моделлю, схемою-формулою, праформою, сюжетними типами, елементарними чи архаїчними сюжетами, комунікативно-дійовим ансамблем, метафорами первинної свідомості, матрицею або інваріантом текстів [143, с. 4]. Розгляд культурно-світоглядних форм осмислення людиною власної скінченності показує, що в міфі, релігії, обрядах та ритуалах, мистецтві, фольклорній свідомості тощо людина відтворювала свої уявлення про пограничні полюси свого життя. Універсальність цього моменту світовідношення певним чином, опосередковано, через систему культурно виражених форм самоусвідомлення людини детермінувала становлення та розвиток інваріантних складових культури, а історичне багатоманіття форм вказаного самоусвідомлення [99, сс. 97-98] в його світоглядних проявах обумовило наявність складної ієрархізованої системи поняттєвих виразів КГП як універсальї культури, які кожного історичного періоду маніфестують себе у свій специфічний спосіб.

Слід сказати, що розшукування інваріантних складових культурних текстів у різних його різновидах стало чимось на зразок „idea fix” сучасної гуманітарної методологічної рефлексії. Не дивлячись на це, наполегливе, майже нав'язливе намацування деякої універсальної схеми культурних дискурсів у багатьох випадках не виходить за межі конкретного матеріалу, коли ця схема просто прив'язується до певного стереотипного сюжету, ключового символу або образу, на кшталт „змієборства та героїчного сватання”, „переслідування гнаного героя та його торжества”, „викрадення царівни та її порятунку героєм”, „змії, що

ковтає свій хвіст" чи "героя з тисячею облич" тощо, які згодом стануть деяким „зразком" для ідентифікації інших текстів.

У всіх текстах, де була очевидно наявна схема "життя - смерть - відродження", бачили втілення символу змії, що вічно оновлюється, а у всьох обрядах, де ця схема була помічена, узнавали ініціальний обряд. Однак автентичний інваріант культурних дискурсів не був би їхнім істинним інваріантом, якби навіть за відсутності в того чи іншого дослідника безпосередніх настанов на його пряму експлікацію він не пробивався крізь щільні напластування живих теоретичних конструкцій, що зводились на вихлюватім фундаменті не сутності, а видимості [143, с. 4].

Прикладом такого підходу можуть служити праці Дж. Хендерсона та Дж. Кемпбелла. Перший автор [288] здійснює спробу розглянути граничні структури та динаміку космічного устрою крізь міфи про творіння, смерть, нове народження та відновлення. Базовою схемою цих структур постає, на його думку, символ змії, що, скидаючи шкіру, гине у старому вигляді та відновлюється у новому. Образ змії як символу оновлення стає парадигмальним щодо всіх інших сюжетних побудов, у той час як вона сама є тільки конкретним символом, що специфікує універсальну базисну формулу. Другий автор [172] зародження, народження, життя та смерть вважає підпорядкованим єдиній моделі мандрівки міфологічного героя, який потерпає від усіляких небезпек, проходить складні випробування на знання і ледь не гине у череві великої тварини, рятується сам і врятовує весь світ, постає як мужній воїн та як ніжний коханець тощо. Інакше кажучи, як вся універсальна культурна формула, так й її конкретні кодифікації (аліментарна, еротична, агресивна та інформаційна) прив'язані у цій праці до одного конкретного втілення їх в образ героя. Він саме тому виявився персонажем "з тисячею облич", що універсально-культурні категоріальні визначення і коди історично приписувалися нескінченній кількості діючих персонажів та героїв. Тут ми також бачимо надання конкретному втіленню базисної формули ознак лише їй притаманної універсальності, котра рівною мірою реалізується в багатьох інших сюжетах [146, с. 132].

Як відомо, будь-яка, в тому числі універсально-культурна семіотизація речей визначається не їхніми „природними" властивостями, а тією сукупністю значень, які надаються цим речам людьми в процесі їхнього спілкування. Ще раз нагадаємо, що в цьому плані кожний фрагмент дійсності, як і світ в цілому, постає як проектування на них людиновимірних смислів. Говорячи про підсумки розробки проблем філософії людини в Інституті філософії НАН України ім. Г. Сковороди,

академік В. Шинкарук писав: „У світі індивідуального людського буття”, а „має значення буття не людини взагалі, ... а окремої людської особистості, ... визначальними є не його матеріально-природні, а духовні, соціокультурні основи. Це - світ олюдненої природи, природи не просто перетвореної, а даної нам у її людських значеннях. Вона "знепотаємничена" мовою, знаннями, наукою, засвоюваною нами культурою взагалі" [280, сс. 41-42]. Цей момент предметно втілюється у відповідних культурних текстах, Відтворені в цих текстах інваріантні значення, незалежно від змістовно-предметної природи, постають як наслідок "накладання" на них універсально-культурної категоріальної "сітки".

За всіма ознаками, початки даних смислів сходять до глибин несвідомості, інстинктивних та інтуїтивних складових суб'єктивності, а ще глибше - до їхніх онтологічних витоків, хоча за великим рахунком, вони не можуть бути до них однозначно редуковані. Повсякденна свідомість сприймає глибинні потяги як такі, що дані "a priori", не ставлячи питання про їхнє походження, трансформації та можливе заперечення. Мало хто рефлектує над своїм начебто вільним бажанням, скажімо, знайти собі супутника життя протилежної статі. Більшість людей своє рішення одружуватися чи не одружуватися розглядає як постулатний акт власної свободної волі, але через цю їхню волю проявляються об'єктивні демографічні закономірності. Надання подіям та речам смислів теж може виглядати як акт суб'єктивного сенсотворення, але і тут діють певні об'єктивні чинники, котрі обкреслюють орбіти даних семантик, які в своєму начебто вільному русі обертаються довкола інваріантного універсально-культурного смислового ядра [143, с. 4].

Проте однієї констатації наявності універсальних інваріантів та/або їхніх трансформацій без чіткого бачення їхньої світоглядної та методологічної основи перетворює ці універсалії в набір схем, що не мають ні евристичної, ні методологічної, ні, тим паче, світоглядної значущості. Тому коли дехто, скажімо, доповідає про результат свого дослідження структури певного тексту, та каже, що ця структура полягає в тому-то й тому-то, то резонним буде зустрічне питання: „Справді, цей текст має ось таку структуру. Ну і що з того?”. Іншими словами, окрім фіксації інваріантної структури тексту конче потрібно знати, чому так, і саме так, в процесі роботи продуктивної здібності уяви та генерації смислів його творцем цей текст було структуровано,

Навіть філософські концептуальні складові структуралізму різного ґатунку в принципі взагалі не ставлять питання про джерела

походження шуканих та віднайдених інваріантів текстів культури. Фактично ці глибинні структурні підвалини культурних дискурсів виводяться ним за межі раціональних пояснень, ототожнюються хіба що не з несвідомим або, в кращому випадку, проklamуються апіорними. Втім, у своїх прикладних дослідженнях стосовно конкретних областей культури структуралізм дає знання про загальні обриси вказаних інваріантів та про особливості руху (динаміки) загального змісту елементів структури на основі знання про відносини між ними на основі цих інваріантів (наприклад, бінарних опозицій).

Разом з тим занадто прискіплива увага саме до таких моментів при ігноруванні навіть постановки питання про їхнє походження заочує світоглядно-культурологічний зміст досліджуваних текстів за горизонт наукового пошуку. Адже кінець-кінцем можна припустити, що всі можливі комбінації відшуканих елементів структури у формальному смислі будуть виявлені, однак всі вони допоможуть зрозуміти особливості мислення у тих чи інших культурних формах лише тоді, коли ми станемо в змозі ув'язати специфіку конкретної структури даного культурного тексту із загальними рисами самоусвідомлення та світовідношення людини.

Ясно, що структури текстів культури взагалі слід розглядати у зв'язку зі свідомістю, з її змістом та особливостями генерування нею цих смислів, адже вона, як відомо, є соціально детермінованим явищем. Зв'язок виявлених структур з особливостями осмислення життєвих реалій, наприклад, бінарних опозицій, що сходять, зрештою, до дуалізму родів, репродуктивної поведінки людей в її окультурених формах, достатньо добре доведено в літературі. Однак осмислення цього явища не у вузькоспеціальному, а у широкому філософсько-світоглядному аспекті, коли ці ж бінарні опозиції у найширших своїх проявах сходять до протиставлення життя та смерті, вимагає проведення послідовної лінії на визначення в якості джерел універсальних складових культурних текстів життєво значущих орієнтирів людини в світі. Такий підхід дозволив би вести безперечно перспективні та захоплюючі дослідження культурних універсалій на коректному філософсько-методологічному базисі [99, с. 95].

1.2. Філософська розробка проблеми відношення людини до світу як методологічна основа виявлення інваріантів культури

1.2.1. Світ як світ людини і як проєкція людиновимірних смислів на об'єктивну реальність

1.2.1. А) Відношення „людина - світ” і філософсько-світоглядний аналіз семіотики дискурсу: концептуалізація методики дослідження

Коло питань, пов'язаних з людиною та світом людини, для вітчизняної філософської думки був визначально пріоритетним, що обумовлювалось історичними особливостями традиційного українського стилю філософствування. Саме ця традиція, починаючи з 1970-х років, під впливом основоположних ідей В. Шинкарука отримала подальший розвиток в Київській школі філософії [104, с. 5].

Одним з вагомих та широко визнаних внесків цієї школи філософії в розробку актуальних філософських проблем був новаторський підхід до розуміння світогляду. Як писав В. Шинкарук, відмінною рисою світогляду є те, що він відображає дійсність в її цілісності - як природно-громадський світ життя та діяльності людини, в її значущості для людини, крізь призму суспільних відносин, життєвих інтересів.

Він піддав критиці звичайне 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, засвоюючись індивідами та проходячи крізь їх життєві цілі та інтереси, він постає як засіб визначення їх власної „позиції” по відношенню до всіх життєво важливих подій в світі. На його підставі формуються ті чи інші установки, дається оцінка подій, здійснюється вибір тих чи інших цілей та засобів життєдіяльності.

Тією мірою, якою індивід свідомо будує своє життя, керуючись власним розумінням бажаного та потрібного, він вибудовує його на основі власного світогляду. Останній визначає горизонт його „бачення” світу, який відокремлює в ньому можливе від неможливого, здійснимо від нездійсненого. Світ „відкривається” людині через її світогляд. В цьому плані світогляд є способом „освоєння” світу. 1 не тільки в тому значенні, що воно дає знання світу, але й у тому, що у світогляді світ постає в його опосередкованості практичною та духовною діяльністю людини в перетвореному вигляді. Світогляд, підкреслює В. Шинкарук, - це не просто світорозуміння, але й знаряддя і разом з тим і результат світоперетворення [279].

Саме на такому розумінні світогляду, що отримало певний розвиток у деяких наших роботах (див.: [94; 212]) в цій роботі надалі будуть ґрунтуватися всі запропоновані підходи до світоглядної ролі культурних універсалій. Даючи визначення світогляду в контексті „екзистенціальних” вимірів людського буття, В. Шинкарук особливо підкреслював, що проблема життя та смерті є надзвичайно важливою світоглядною проблемою, [281, с. 19], і це вже прямо задає напрямок розвитку його концептуальних настанов. Зрештою, ці настанови послугували в якості вихідних принципів даного дослідження, коли, відштовхуючись від них, за основу було взято постулат про те, що світоглядний аспект проблеми життя та смерті бере початок з „вузлових пунктів” життєвого процесу в загальному відношенні „людина - світ” [90, с.70].

Виходячи з основних результатів, отриманих в процесі розробки проблеми „людина - світ” в Київській школі філософії, в цьому підпункті розділу ми експлікуємо деякі основні принципи нашого підходу, без чого загальний концептуальний задум і сама специфіка філософсько-світоглядного аналізу буде неясною [99, сс. 99-100]. Без цих принципових положень [104, сс. 5-10; 131, сс. 6-15; 143, сс. 6-8] креативно-творчий та коректний аналіз предмету дослідження нам видається неможливим.

Предметом нашого аналізу виступає культурний дискурс, під яким ми розуміємо не тільки власне текст, але й особливу систему реконструйованих в рамках духовно-практичної свідомості комунікацій актантів цих текстів. Ці комунікації ґрунтуються на деяких базисних, універсальних, притаманних усім типам культур формам ставлення людини до світу і до самої себе. Тобто, ми під культурним дискурсом, як і в попередніх роботах, розуміємо не тільки сам текст, але й особливу систему реконструйованих комунікацій актантів фольклорних, обрядових, міфологічних або художньо-літературних текстів. Апробація такого універсально-культурного підходу до структури тексту відбулася ще 1986 року на симпозіумі „Аналіз знакових систем” у Харкові [98], де вона викликала жвавий інтерес Ю. Лотмана.

Мова опису та аналізу текстів, що її ми тут пропонуємо, розроблялася нами на підставі осмислення особливостей людського світовідношення в його універсально-категоріальних визначеностях, звернення до екзистенціальних вимірів буття людини, аналізу трансцендування людини в світ шляхом створення „другого”, олюдненого світу предметних форм культури та з'ясування особливостей розуміння цього світу в філософській рефлексії [104, с. 5].

Подібно до того, як логіка фізіологічних життєвих потреб формує логіку повсякденної виробничої та господарської діяльності, так логіка екзистенціально-світоглядних потреб формує логіку тих текстів культури, за допомогою яких відбувається духовно-практичне засвоєння світу та стає можливим діалог культур [143, с. 316].

Конкретна експлікація в культурній свідомості категорій граничних підстав, тобто, народження, життя, смерті та безсмертя, пронизує всі типи культур на всіх стадіях їхнього розвитку, залежачи в цьому від форм панівного на даному етапі типу предметно-практичного перетворення дійсності, особливих рис даного типу організації життя та стереотипів домінуючого світогляду. Іншими словами, категорії граничних підстав відтворювались за кожної епохи, втілюючись в історично визначену предметну форму своїх проявів та специфічний, притаманний саме даному етапу розвитку культури, матеріал [99, с. 98].

Ось чому люди різних часів та різних народів у відповідності до своєї родової діяльної сутності створюють такі шари окультуреного світу, які постають як опредмечення спільних для всіх них екзистенціальних смислів. Обумовлена родовою сутністю людини тотожність смисложиттєвих пошуків людей диктує наявність даної тотожності і в цих запропонованих в різних культурах відповідях, котрі, врешті, зводяться до універсально-культурного інваріанту наполегливого ствердження життя [143, с. 316].

У вступних розділах до наших серійних монографій ми писали, що якщо звернутися до природних основ існування людей, то ясно, що вони визначені належністю людини до світу живих істот. Як будь-яка жива істота, людина для підтримки свого існування потребує задоволення низки потреб, котрі обумовлені особливостями її тілесної організації, що вона їх успадковує від своїх еволюційних предків. Різні течії в 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 в самому терміні "**культура**" закладено сенс "*виращування*", "*культивуації*" природного начатку, що відноситься насамперед до "культивуації" засобів підтримки життя [143, с. 5].

Говорячи про фундаментальні основи людської життєдіяльності в самих їхніх витоках, ми вже вказували, що тут слід мати на увазі у першу чергу ті базисні форми життєдіяльності, котрі мірою окультурення та соціалізації людини перетворюються в процесі їхньої

трансформації з суто тваринних форм підтримки життя на форми та інститути соціуму [95, с. 311-312].

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 і складає основний зміст феномену культури. Тому саме в культурі відбувається реальне подолання індивідуальної скінченності людини та досягається родове безсмертя людства [83, сс. 69-70], 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. Саме це визначає тотожність інваріантів різних культур. [93, с. 38].

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

Культура як "культивація" є тим неприродним штучним засобом реалізації базисних форм світовідношення людини, що у підсумку конкретизується в домінуючі чинники формування того чи іншого типу культури. Таким чином, 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 сенсі **можна визначити як специфічну трансформацію природного начала на людське з наступним "вироснування" людського в людині**. Очевидно, що подібної "культивації" зазнає як основна життєва інтенція, так і засоби його реалізації.

Відношення людини до світу являє собою багатовимірне явище, тому процеси перетворення природних проявів життя в специфічно людське буття в світі реалізуються в різних формах, залежачи 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 в культурні форми базисний вітальний імпульс, що його виражено в лейтмотиві культури, в основній культурно-світоглядній формулі *"породження та ствердження життя, заперечення смерті, прагнення до безсмертя"* [143, с. 5].

Ці категорії, поєднані у формульну зв'язку, тобто, категорії *народження, життя, смерті та безсмертя*, за якими закріпилося найменування **„категорій граничних підстав“** (*ultimate bases, предельных оснований*), або культурно-світоглядних універсалій [142, с. 41], у тілі культури постають як загальні сталі елементи її структури, як її інваріанти.

Людина - це єдина жива істота, якій відома її фінальна перспектива. У різноманітних варіаціях у міфологічній, релігійній, філософській, художній, естетичній, моральній свідомості ця сакраментальна тема подана не тільки в змістовно-поняттєвому, але й в категоріальному, "структурному" плані. Це значить, що пошук ідентичних елементів у різних типах культурно-світоглядної свідомості та продукованих нею текстах повинен ґрунтуватися на залученні для цього дослідження такої мови опису, що включала би до себе ці базисні категорії, категорії граничних підстав (далі - КГП). У зміненому в межах культури габітусі ці категорії виступають як **генетивна, вітальна, моральна та імортальна** універсалії культури [143, с. 5].

Під **категоріями граничних підстав** нами розуміються конститутивні, структуроутворюючі компоненти світогляду, пов'язані із соціалізацією та окультуренням фундаментальних основ буття людини в світі в контексті її фінітної темпоральності. КГП в їх світоглядному аспекті є не тільки об'єктивними формами існування буття людини в світі (онтологія КГП), але і засобами осмислення цього явища (світоглядно-філософський аспект КГП). Як вже зазначалося, головними з них виступають категорії народження, життя, смерті та безсмертя [211, с. 120].

Інваріанти культурної свідомості, або категорії граничних підстав, можна визначити також як структуроутворюючі компоненти світоглядної свідомості, які виражають соціалізовані форми життєздійснення людини, що виникають внаслідок подвоєння світу та надання світові предметностей других, соціально значущих смислів. Відповідних до такого підходу дефініцій набувають і такі ключові категорії, як життя, смерть та безсмертя [90, сс. 73, 72; 95, сс. 312-313]. Отже, категорії граничних підстав пропонується розглядати в якості структуроутворюючих чинників по відношенню до культурно-світоглядних текстів, такими, що

дають весь набір актантів та функцій як у парадигматиці, так і в синтагматиці [92, с. 40].

Що стосується природних засобів реалізації зазначеної формули, то вони перетворюються на своєрідні "коди" культурної свідомості - трансформовані в культурі та переосмислені в світоглядній свідомості базисні форми підтримки та подовження життя. Під кодами світоглядної свідомості розуміються вкоріненні в структурі світогляду способи, форми, прийоми осмислення та практичного включення в життєвий процес ключових функцій життя людини, що відображують об'єктивні форми підтримки існування та подолання смерті [92, сс. 47, 40].

Відповідно до перерахованих вище функцій вони можуть бути названі **аліментарним, еротичним, агресивним** та **Інформаційним** світоглядними **кодами**, зрозумілими у вкрай широкому сенсі, коли аліментарний код, скажімо, маркує всі види та наслідки господарської діяльності, включно з її перетвореними формами скарбів та грошей, а еротичний код розуміється як такий, що пов'язаним з усіма проявами репродуктивної функції, включно з духовними почуттями, формами поведінки, соціальними інститутами сім'ї та шлюбу тощо.

Ці коди перебувають у складі культурно-світоглядної свідомості в якості універсальних класифікаторів вкрай широких її структур - категорій граничних підстав. Це виявляється, зокрема, в тому, що в тих або інших текстах культури, наприклад, у казці, КГП "*народження*" може виражатися в *аліментарному* (принцеса народила від *проковтнутого* предмета), *еротичному* (закохана красуня "*подарувала*" сина улюбленому чоловіку), *агресивному* (з'явився на світ від удару сокирою), *інформаційному* (зачала від замовного слова) кодах. Аналогічній кодифікації піддаються також *вітальна, мортальна* та *імортальна* універсалії [143, с. 5].

Аналіз текстів культури включно з релігійним, художнім та іншими типами світогляду вже у першому наближенні ясно показав наявність в їх складі стійких констант, тобто, універсалій культури [91, с. 182] - того, що ми пропонуємо називати КГП та кодами [110, с. 24], котрі утворюють справжній фундамент культурно-світоглядної свідомості та знаходять в ній прояв [101, с. 131; 129, с. 86]. Проте, попри удавану очевидність цих обставин, автентичний аналіз глибинних структур культурних текстів вимагав створення певної спеціальної „мови опису” [143, с. 4].

Кристалізації нашого підходу передувала достатньо тривалий період не зовсім вдалим апроксимацій [83, сс. 70-71; 98, с. 72]. Ті ж самі складнощі мали місце при становленні нашої мови опису, коли вводилися не зовсім вдалі „коди”, наприклад, „рослинний” або „соціальний” [25, сс.

8-9; 87, с. 113; 90, с. 73; 95, с. 316]. Певний шлях творчої розробки та вдосконалення пройшли і формальні записи структури текстів [92, с. 47].

Проте, задача виявлення глибинної інваріантної структури текстів, що складається з категорій граничних підстав та кодів, має мати на увазі у першу чергу логіку, а не „історію“, якщо згадати про співвідношення історичного та логічного. Відхилення, повороти, повернення, другорядні відгалуження, малозначущі епізоди і таке інше має бути у певному сенсі слова проігноровані заради відтворення смислової цілісності аналізованого тексту [98, с. 72].

Розробка мови аналізу текстів культури з метою виявлення в них культурних універсалій, як бачимо, не така вже й проста задача, до того ж вона потребує введення низки додаткових уточнень. Зі сказаного стало ясно, що ця мова являє собою комбінацію КГП та відповідних кодів світоглядної свідомості. Проте як між самими КГП, так і між кодами можлива складна взаємодія. **Контамінація** кодованих КГП-структур текстів виражається, припустимо, в змішуванні мотиву *смерті* та *народження, життя та смерті, смерті та безсмертя*. Так, *смерть* в однім плані виступає як припинення існування, в іншому - як *нове народження* або *вродження*, і тому у даній контамінації ми бачимо також *безсмертя*.

Єдність *генетивної, мортальної та імортальної* КГП може доповнюватися взаємним накладенням кодів. У сюжеті омолодження через занурення в казан з киплячим молоком бачиться контамінація *агресивного та аліментарного* кодів, у насильницькому оволодінні героїнею - відповідно контамінація *еротичного й агресивного* кодів. Далі, вміле залицяння закоханого до предмета своєї пристрасі, що погодила на любовний зв'язок завдяки його тонким умовлянням, дає контамінацію *еротичного й інформаційного* кодів.

Крім того, КГП та коди можуть поставати як у своїх **сильних**, так і **слабих** формах типу: *смерть > зникнення > вигнання > видалення > відхід (мортальна КГП); народження > поява > прихід > наближення (генетивна КГП); удар > поразка > погрожування (агресивний код); любов > любовний потяг > дружба > симпатія > прихильність > доброзичливість (еротичний код)* в т. п. [143, с. 5; 83, сс. 69-70].

Отже, перед тим, як приступити до аналізу універсальних вимірів культури шляхом виявлення в ній таких інваріантів, як КГП та світоглядні коди, відзначимо, що цей аналіз базується на розгляді культури в її предметному вираженні як форми культивування властивого всьому живому прагнення до продовження існування за допомогою розвитку *базисних вітальних інстинктів, спрямованих на ствердження життя, заперечення смерті та досягнення безсмертя*, які в своїх олюднених формах

перетворюються на *світоглядні категорії граничних підстав* та відповідні *світоглядні коди* [143, с. 5].

Одночасно з **культивацією**, вирощуванням природного відбувається також і його **трансформація**, перетворення, що може супроводжуватися відведенням, **каналізуванням** природних інстинктів у певну визначену культурну нішу. Так, природний сексуальний інстинкт, антагонізуючи з пануючими в тій або іншій культурі репресивними нормами, може відводитися в канал ритуального гетеризму або обрядового проміскуїтету. Сама ж заборона на вільний прояв природного імпульсу являє собою ще один напрямок взаємодії природного і культурного, а саме - **табування**. Порушення табу, своєрідна **трансгресія**, також постає як конститuent культури.

З цього випливає, що протистояння природного та культурного, як і антитезування природного та протиприродного, відбувається у формах напруженої взаємодії *трансформованих, культивованих, каналізованих і табуованих форм природного та культурного*. Так, зокрема, культивация природного означає табування культурного, а каналізування культурного певним чином передбачає трансформацію природного тощо. Наприклад, якщо представник деякої культури спеціалізується на "вирощуванні" аліментарної функції, цілком присвячуючи себе смаковим насолодам, маючи в результаті цього ненормативний для даної культури тілесний вигляд, то він тим самим заперечує, забороняє (табує) пануючу в даному суспільстві культурну норму. Якщо ж, навпаки, та або інша культура відводить у спеціальне річище вирощування дебелих форм, як, наприклад, у японських борців сумо, то тут ми бачимо культивування певної тілесної норми.

Між цими культурними формами існує зв'язна взаємодія та спадкоємність, хоча будь-який випадок редукції однієї культурної форми, зокрема, міфологічної, до обрядової або іншої "реальності", потребує окремого розгляду. Хоча, без сумніву, культурна свідомість за своїм змістом не може бути дзеркальним відображенням реалій предметно-практичного світовідношення сучасної їй епохи, зазвичай несучи в собі запозичення з інших епох та культур, проте не можна заперечувати й того, що культурні форми виникають на певному соціальному ґрунті.

На наш погляд, застосування запропонованої тут нами мови опису дає можливість підвести під сучасні інтенсивні пошуки інваріантного змісту текстів культури філософсько-методологічну, світоглядну базу. Загальну схему співвідношення КГП та кодів і культури, включно з ланками, що опосередковують цей зв'язок, можна викласти таким чином:

- 1) світоглядні категорії граничних підстав;
- 2) коди світоглядної

свідомості; 3) конкретно-історична модифікація КГП та кодів в їх образно-символічних, знакових, поняттєвих проявах; 4) ансамбль вказаних вище конкретно-історичних модифікацій КГП та кодів на підставі світоглядних домінант (основний міф тощо); 5) поле значеннєвого впливу КГП та кодів на світоглядну свідомість; 6) вторинні, похідні від КГП та кодів поняття та категорії культури, стереотипи культурних регіонів та окремих культур, предметні структури текстів, конкретна сюжетика тощо; 7) загальний зміст усього масиву культури цілого людства [83, с. 73; 25, сс. 9].

Таким чином, категоріально-поняттєвим апаратом, своєрідними "методологічними тенетами", що накладаються на культурний матеріал, дозволяючи виводити на поверхню його прихований універсально-культурний зміст та встановлювати його глибинну тотожність з іншим культурним матеріалом, є: 1) **категорії граничних підстав** (народження, життя, смерть та безсмертя), зв'язані в єдину світоглядну формулу "ствердження життя, подолання смерті, прагнення до безсмертя; 2) **світоглядні коди**, тобто перетворені в системах культури соціалізовані базисні життєві функції підтримки життя (аліментарний, еротичний, агресивний та інформаційний).

Необхідними методологічними засадами аналізу також є: 1) розрізнення **рівнів світовідношення**, на яких здійснюється функціонування як КГП, так і світоглядних кодів, а саме *предметно-практичний, обрядово-ритуальний, духовно-практичний та теоретичний* рівні; 2) визнання наявності **контамінації** КГП та світоглядних кодів (генетивно-вітальні, генетивно-мортальні, генетивно-іммортальні, вітально-мортальні, вітально-іммортальні, мортально-іммортальні контамінації КГП та аліментарно-агресивні, аліментарно-еротичні, аліментарно-інформаційні, агресивно-еротичні, агресивно-інформаційні, еротично-інформаційні та інші контамінації кодів; 3) прийняття до уваги наявності **сильних та слабих** форм КГП та кодів; 4) врахування форми культурного перетворення базисної вітальної функції (**культивація, трансформація, каналізування та табування**); 5) розуміння відмінностей між неоднаковими КГП-значеннями однієї події, коли, скажімо, перемога героя над Смоком стосовно героя буде кваліфікуватись як послаблена *іммортальність*, оскільки він відвів від себе загрозу смерті та подовжив життя, а по відношенню до Змія ця пригода матиме суцільно *мортальне* забарвлення; 6) врахування відмінностей між суб'єктивними намірами та реалізованими діями героїв, їхніми бажаннями та можливостями, детермінізмом їхніх вчинків та свободою волі тощо. Тобто, йдеться про відмінності між діями, які

спираються на чітке рефлексивне усвідомлення актантами своїх бажань і діями, що їх спонукає неусвідомлюваний потяг, далі, діями, в результаті яких бажаний результат досягається, та діями, де герой обманюється в своїх очікуваннях тощо (інтенційні, „цілераціональні", евентуальні, модальні, аподиктичні, апперцепційні та інші аспекти функцій персонажів) [143, с. 6].

1. 2. 1. Б) Людські виміри світобачення

Практично-діяльна активність людини проявляється у вигляді експансії у просторі та інтенсифікації її дій в часі. Втім, тепер завдання полягає в тому, щоб визначити межі та витоки цієї активно-творчого перетворювального ставлення людини до світу. Вся історія людства виражає реалізацію спроб людини подолати власну скінченність, можна сказати, на неприродних підставах. Початково спосіб, у який людина здійснювала подолання своєї конечності, був суцільно заданий природними факторами та проявлявся він у формах, спільних для усього живого, які з поступом все більше соціалізувались та набували неприродних, а іноді - і протиприродних рис.

За аналогією з картезіанською формулою „Мислю, отже, існую", ці форми можна уявити собі як „Кохую, отже, існую", „Смакую (або „працюю"), отже, існую", „Борюся, отже, існую" тощо. Екзистенціально-світоглядні питання в Декарта ставляться і вирішуються в 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 факту життя того, хто дану думку мислить. І в цьому - важливий аргумент на користь екзистенціальної інтерпретації 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. Відповідно, для здійснення акту мислення треба існувати, але існувати як духовна істота.

З такої інтерпретації Декарта стає ясным, 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 подразнюючи свої рецептори задоволення, але наскільки він, за Декартом, далекий від істини, думаючи „хто-хто, а ось я дійсно живу” [153, с. 173]. Відповідно, замість людської за формою реалізації базисних функцій - „кохаю”, „вкушаю”, „борюся”, така людина просто „злягає”, „жере”, „б’ється” і якщо і мислить, то лише задля того, щоб досягти у цьому кількісної переситі.

Мірою розвитку світовідношення людини та вирощування в людині людяного над природно даним функціональним базисом людини почав надбудовуватися другий „шар” об’єктивності - соціальний. Натуральні способи підтримки життя - споживання їжі, репродукція, деструктивна та конструктивна агресія - почали підпорядковуватися соціальним регуляторам. Інструментом цієї регуляції на ранішніх етапах історії слугували традиції, часто втілені в ритуальні відтворення тих чи інших норм та еталонів поведінки в певних умовах за певних обставин.

Відображення соціалізованих форм подовження життя породило інформаційно-ментальні феномени, котрі, хоча і були відбитком як природних, так і вже соціалізованих предметно-об’єктивних засобів життєпідтримки, все ж вже мали свої специфічні відмінності. Ця вторинна система (її можна назвати вслід за Ю.М. Лотманом чи Вяч. Вс. Івановим „модельюючою”) могла виступати в своїх впливах не тільки через приписи, що їх було втілено в традиційні ритуальні практики, але й через їх знакове закріплення в комплексі символів, образів, алегорій та, в цілому, в текстах даної культурно-світоглядної свідомості.

На рівні обрядово-ритуальної дії сама дія та супроводжувальна контекстуальна до цієї дії думка ще не були розділені, але внаслідок їх дивергенції відбулося формування вже суто вербальних текстів, що, зрештою, стало міфами. З цією обставиною соціально трансформовані онтологічні очевидності трансформувались у комбінаційні структурні утворення, які складалися з символів, образів, фігур, мотивів, тем, сюжетів, котрі „нанизувались” на певний інваріантний „стрижень” світогляду, в даному випадку, міфу, і котрі інколи помилково ототожнюють з однією його наочною маніфестацією, як от „основний міф” і т. і. [92, сс. 38-39].

Якщо фундаментальна світоглядна трагедія людини - усвідомлення нею власної скінченності та пошук різних засобів подовжити своє існування - дала глибинний інваріантний „каркас” світоглядної свідомості, то конкретно-історичні засоби життєзабезпечення в їх культурних формах насичували цей інваріант понятійним змістом. Іншими словами, особливості діяльного світовідношення людини проявилися в заданості розуміння згаданого інваріанта в термінах культурної свідомості.

КГП народження, життя, смерті та безсмертя, які утворювали світоглядне підґрунтя міфу, а згодом і релігій, несли в собі відбиток скотарської, землеробської, ремісницької, управлінсько-керівної, вояцької, жрецької діяльності. Звідси - персонажі та сюжети, образи та образні поняття, пов'язані із тим чи іншим видом діяльності; це тварини, особливо корова та кінь (скотарство), рослини (Світове Дерево), артефакти (кораблі, метали, горщики, зброя тощо), верховні керівники (боги), що разом з тим були й родоначальниками (тотемами і вожді-жерцями) як уособлення роду). Всі ці утворення відбивали не тільки „утилітарне” призначення речей-денотатів, спрямованих на подовження життя безпосереднім чином, так би мовити, „виробничо-продуктивно” - їх значення зрештою за умов певної реконструкції сходили до зазвичай прихованого інваріанту культурних текстів - до категорій граничних підстав та кодів. Зрештою, все це створювало довкола людини її власний світ з його людиновимірними смислами.

Основні ознаки світу як світу людини були детально та ґрунтовно розроблені видатним представником Київської школи філософії Вадимом Івановим. Спираючись на положення про те, що світ людини - це світ буття людини в світі та буття світу для людини, до головних ознак він відносив наступні його властивості: 1) Світ несе в 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, отримує 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 [62].

Дані фундаментальні теоретичні викладки при їх застосуванні до предмету нашого дослідження дають можливість розгорнути

запропоновані в ньому концептуальні положення в 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 нею свого місця та перспектив буття в ньому.

До вказаних інваріантів у першу чергу відносяться категорії граничних підстав, що обумовлено першою ознакою світу - тим, що він несе в дилему буття та небуття, життя та смерті. На відміну від тварин, говорить В. Іванов, які натуральним чином належать до природи, людина потребує уможливлення обґрунтувань свого „вписування” у природу. В 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 в межах ставлення людини до світу, де тільки людина здатна зрозуміти ціну творіння та оцінювати руйнацію того, що виникло, як відхід у небуття. Буття та не буття - 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 і тому байдуже сприймає будь-який варіант розвитку. Буття та небуття - це проблема життя, котра виникає лише там, де починається людина у людині, тобто, проективна форма життєдіяльності [62, с. 29].

Проективна форма буття - це як раз і є та форма світовідношення, коли людина проектує на світ всі свої життєзначущі параметри, через що світ культури, тобто, „другий”, олюднений світ, постає як структурований у такий спосіб, 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 іноді пояснюють деякі дослідники, вона йде від самої людини, котра має саме такий, проективний спосіб буття [103, с. 93].

Це легко довести на тих прикладах, які показують, як „змінюються полюси” моральних та імморальних визначень стосовно світоглядно нейтральної реальності, зокрема, природи як такої [129, с. 86], або протилежні значення семіотизованих предметів (розбити горщика - до нещастя, але його ж навмисно б'ють на щасливу дорогу) [143, с. 323]. Аналогічні амбівалентні значення отримує й міфологічні персонажі, скажімо, змія [103, с. 89].

Для кращого розуміння особливостей світоглядного „маркування” речей в залежності від того, до якого рівня світоглядної свідомості вони були залучені, нами було запропоновано наступне розуміння вказаних рівнів: 1) філософсько-світоглядний рівень, котрий включає до себе „не

тільки дискурсивні здібності людини", але й „усю цілокупність людського духу", що поєднує в собі „світ почуттів, світ волі та світ думки" [282, с. 203]; 2) філософсько-методологічний рівень, який передбачає трансформацію методології загальнонаукового та конкретно-наукового рівнів пізнавальної діяльності в систему світогляду таким чином, щоб вони слугували внутрішнім стимулятором та ціннісними орієнтирами особистості; 3) конкретно-світоглядний рівень, котрого залучено до загальної системи світогляду в якості вузькопрофесійного знання, яке отримує світоглядне осмислення в контексті цілісної світоглядної установки; 4) практично-світоглядний рівень, який проявляє себе в процесі реалізації особистістю своїх безпосередніх суспільних функцій та включає до себе аксіологічні, моральні та естетичні принципи в їхньому практично-життєвому здійсненні в системі спілкування з іншими людьми [86, с.49-50].

Якщо фундаментальна світоглядна трагедія людини - усвідомлення нею власної скінченності та пошук різних засобів подовжити своє існування - дала глибинний інваріантний „каркас" світоглядної свідомості, то конкретно-історичні засоби життєзабезпечення в їх культурних формах давали цьому інваріантові змістовне насичення. Іншими словами, особливості діяльного світовідношення людини проявилися в заданості розуміння згаданого інваріанта в термінах культурної свідомості. Але осмислення світу в термінах КГП та кодів інколи, в залежності від типу світогляду, змінювалось на протилежне. В розвинутих релігіях функцію породження було віднесено переважно до компетенції Бога-творця, а природне стало уособленням смерті, тління, падіння тощо. Замість категорії „народження" стосовно природі почала панувати протилежна їй категорія „смерті". Якщо для міфологічної свідомості та відповідної до неї філософської рефлексії природа (natura) розумілась як начало, що породжує (naturata) все суще (генетив), то в релігійній свідомості відбулася така зміна акцентів у душі антитези духу та тіла, духовного та природного, що останнє почало розумітися як втілення всього гріховного, тілесно-низького [129, с. 86].

Це поетично виразив М. Волошин, для якого тілесне буття - це „все смертное, усталое, больное, ползучее, сочащееся в гное, пахучее, как соки белены,... чему тела людей обречены", Мати-природа в цьому розумінні постає як „невільниця" [135.с. 259].

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 знищенням старого. Однак матерія тут вже не відновила своїх атрибутів

породжуючого, материнського начала, ставши радше не „матір'ю", а, у дусі часу початку промислового розвитку, „матеріалом" [129, с. 86-87].

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 в обмінах 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 природи руйнівних ударів - то така природа аж ніяк не може розумітися як добра „мати" [130. с. 89]. Таким чином, об'єктивний світ у його фундаментальних основах внаслідок проєктивності буття людини в світі може осмислюватися за допомогою протилежних універсально-культурних категорій, і це залежить від того, яка світоглядна настанова є домінуючою.

Як вже зазначалось, В. Іванов наголошував на тому, що все, що існує в світі, отримує подвійне буття - безпосереднє та опосередковане, іншими словами - просто буття та буття для людини. З цієї ж ознакою світу пов'язана інша, теж згадана В. Івановим - світ є чуттєво-надчуттєвою реальністю. Розвиваючи цю тезу, ми також відмічали ту обставину, що специфікою відображення життєвих реалій в культурі є подвоєння людиною світу на світ сущого та світ бажаного та потрібного [90, с. 72; 93, с. 38].

Подвоєння світу, що надає йому чуттєво-надчуттєвих рис, відбулося вже на самому початку історії людства. Серед низки причин, що це визначили, можна назвати й недостатню розвиненість 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 на місце невідомих природних явищ ставилися відомі антропоморфні. Таким способом у саму 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 [210, с. 79.]

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. і. Через це будь-яка річ уявлялась як така, що має подвійний статус - власно природно-речовий та знаковий, між якими в цій свідомості чіткого розмежування не проводилось. Одна й та ж сама річ в залежності 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 їх місце ставилися зв'язки суто символічного характеру, що не мали відношення до предметно-речової сутності явища. Внаслідок цього можна сказати, що вже в первісній свідомості світ постійно подвоювався на світ відомий та очевидний та світ невідомий, таємничий та прихований [122., сс. 87, 88-89, 89-90, 90, 93, 97-98].

Варто звернути увагу також на ту парадоксально-суперечливу ситуацію, коли, об'єктивуючи свою свідомість, людина роздвоює світ на світ предметних образів та образних предметів [120, сс. 25, 24], де реальні властивості речей далеко не завжди співпадали із символічними. Іноді це призводить до таких ситуацій, коли, поставлена перед необхідністю діяти всупереч своїм переконанням, людина розривається між вибором однієї з двох начебто альтернативних можливостей знакової поведінки, тоді як кожна з цих можливостей веде до негативного результату та є однаково неприйнятною. Виникає те явище, котре в давньогрецькій трагедії отримало назву „амеханії” - неможливості діяти в умовах, коли діяти необхідно [96, с. 74].

Розуміння світу як предметного світопорядку, світу, що має кордонну (не просторову, а смислову) межу, в центрі якого стоїть людина, де реальним є лише те, що має людський смисл, і де це реальне організоване в систему смисложиттєвих сутностей, маючи людську осмисленість та розумність, переконливо показує, що досягнення універсально-категоріальних вимірів світу в теоретичному пізнанні - це лише одна з форм освоєння світу. Поряд із нею існує й інша - духовно-практична, котра розглядає універсальні параметри світу під кутом зору їх відношення до людини, тобто, його „людиномірності”, значущості для людей, котрі живуть переживаннями, почуттями та уявами [110, сс. 19-20].

В. Шинкарук з цього приводу вкрай точно вказав на те, 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” [281, с. 14]. Завдяки цьому перетворені в предметні діяльності природні речі стають об'єктами людських почуттів, набувають значення певних світоглядних цінностей.

Далі задамося питанням, які ж ключові смислові цінності будуть найбільш значущими для людини? За всіма резонами, до них слід віднести ті явища та процеси, які пов'язуються з самим життям людей, із забезпеченням його в сьогоденні та з продовженням у майбутньому. Однак суто утилітарний підхід до речей, коли людина користується ними в їхній безпосередньо даній природній якості, складає лише перший, початковий шар культурної сфери людини. З розвитком культури весь природний світ, як і всі види та форми безпосередньої діяльності із життєзабезпечення починають пронизуватися світоглядними смислами, в результаті чого виникають особливі „духовні поля” культурної свідомості. Через це і природні речі в знаковому аспекті стають носіями даних „неприродних” смислів [110, сс. 20, 21, 22].

Іншими словами, слід розрізняти речі, яких взято 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 їх 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 в результаті цього реальності [110, сс. 20, 21, 22]. Виникає не тільки певне „подвоєння”, а навіть „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.

Особливості бачення людиною світу, щойно в основних рисах окреслене як таке, де світ постає у вигляді проекції людиновимірних смислів на об'єктивну реальність, поширювались як на світ в цілому, так і на окремі речі чи їхні семіотичні сузір'я. Стосовно світу в цілому вказана особливість „перекидання” на світ людських уяв та значень проявилась в світоглядних аспектах категорії „закону” (порядку) та хаосу (безпорядку) [114] та „випадковості” та „необхідності” [121, сс. 127-128], а також інших категоріальних форм світовідношення. Перейдемо до розгляду цього питання.

1. 2. 2. Категоріальні визначення людського буття в світі

1. 2. 2. А). Категорії філософії як тотальні форми світовідношення

Протягом 1982-1994 років однією з пріоритетних наукових задач колективу Кафедри філософії, а згодом - Центру Гуманітарної освіти НАН України, було комплексне дослідження категорій діалектики. Ця задача, виконана в серії монографій, включала до себе і аналіз проблеми категоріального визначення людського світовідношення. Ще на початкових етапах розгортання цієї роботи вказані монографії звернули на себе увагу наукової громадськості, отримали низку відгуків у фаховій пресі. Серед цих відгуків була і наша рецензія, в котрій висловлювались деякі власні принципи методологічні положення стосовно співвідношення категорій філософії та категорій граничних підстав, які мають безпосереднє відношення до даного розділу [252, с. 103].

В ній ми зазначали, що запропонована керівником та відповідальним редактором цієї серії монографій проф. М. Парнюком цілісна концепція дозволила успішно реалізувати інтегративний підхід до предмету дослідження в єдності позитивного викладу та критичного аналізу різних інтерпретацій філософських категорій з метою винайдення їх інваріантного змісту. Категорії розглядалися на підставі погляду на них як на універсальні моменти практики, за допомогою чого в об'єктивному світі розкривалися нові змістовно-загальні шари, котрі знайшли вираз як у логіці категоріального мислення, так і в процесі розвитку логічного вмісту категоріальних форм під впливом широкого фону соціокультурних факторів. Тому можна впевнено твердити, що однією з центральних завдань усієї роботи в цьому напрямку було виявлення соціально-історичних, культурних та світоглядних підстав людського буття в світі.

Витоки такого підходу сходять до принципових концептуальних засад Київської школи філософії, які отримали розвиток в трудах Інституту філософії НАН України. Серед цих робіт - „знакові” за своєю роллю колективні монографії „Людина та світ людини” (1977), „Світоглядний зміст категорій та законів матеріалістичної діалектики”(1981), низка публікацій в „Філософській думці”.

Чудовим прикладом розуміння того, як „категорії філософії” виступають у вигляді засобів осмислення фундаментальних засад буття людини в світі є програмна стаття акад. В. Шинкарука „Філософія та світогляд”. Він пише, що якщо життя у реальних зверненнях, справах та турботах є життям безпосередньої дії, то життя в свідомості охоплює минуле, теперішнє та майбутнє в єдине ціле, де минуле не залишається „позаду”, а йде разом з нами, і де прийде не приховане, а „бачиться”, проектується, переживається.

Свідомість, пише він - це і є зв'язок часів в актах нашої життєдіяльності. „Прийти до свідомості” - значить встановити зв'язок часу нашого буття. Свідомість включає до себе картини того, що було, і того, що могло бути, але „на щастя” або „на нещастя” не відбулося, і того, що завершилося, але не мало бути, і нам би не хотілося, щоб воно було. Світ нашого минулого - це не тільки світ звершеного, але й світ втрачених можливостей. Важливою відзнакою людини є її здатність переживати уявне як дійсне, минуле та майбутнє - як теперішнє. Світогляд є однією, із суспільно вироблених форм відображення дійсності в свідомості людини. Його відмінною рисою є те, що він відображає дійсність в її цілісності - як природно-громадський світ життя та діяльності людини - в її значущості для людини - крізь призму суспільних відносин, життєвих інтересів - підсумовує В. Шинкарук [279, сс. 7-9].

Неважко побачити, як показово в цьому підході В. Шинкарук обернув категорії можливості та дійсності та простору і часу саме їхньою світоглядно-екзистенціальною площиною, як форми переживання світу не людиною „взагалі”, а окремою, єдиною та неповторною особистістю. Ці програмні положення певною мірою зреалізувалися не тільки в рецензованих монографіях (1982-1984), а і в наступних колективних творах, що виходили до 1994 року.

Згодом ми також приєдналися до цієї роботи, беручи участь у написанні саме тих розділів, котрі торкалися соціально-практичних, соціально-історичних, культурних та світоглядних аспектів категорій. Йдеться, в першу чергу, про предметно-практичні та соціально-історичні аспекти категорій як категоріальних визначень світовідношення.

Вказані визначення є за своєю суттю антитетичними („парними”), тому звернемося спочатку до категорії **„протилежність”**. Буття людини в світі з причин універсальності діяльності як основи ставлення людини до світу має таке ж універсально-загальне, категоріальне визначення. Категорії в цьому плані постають як універсальні визначення практичної діяльності, тому що по ходу реалізація реальних дій з досягнення тієї чи іншої конкретної мети категоріальні визначення діяльності теж набувають універсального характеру. Категорії є втіленням того моменту діяльного світовідношення, яке через „ламання” чуттєво даної „оболонки” речей дає можливість виявити за „поверхнею” явищ реально та предметно існуюче загальне. Найбільш важливою особливістю діяльності є її „антитетичність”.

Мається на увазі, що діяльність може мати місце лише за умов, коли відбувається взаємодія протилежних її складових, таких от, як мета та засіб, засіб - предмет, діяльність як процес - її результат та інших.

Згідно типу взаємодії мети та засобу в діяльному світовідношенні виникають такі протиріччя, що можуть бути названі протиріччям-глухим кутом, протиріччям-абсурдом, протиріччям-замкненим колом, протиріччям-конфліктом або протиріччям-конкуренцією. Якщо це так, то і „бінарність” діяльності, наявність в ній певних протилежних сторін не може не отримувати загально-категоріального визначення. Через це так звані „парні” категорії постають як форми антитетичних моментів діяльності людини [84].

Оскільки категорії постають як універсальні моменти діяльності, то, вочевидь, вони виражають і форми співвідношення між опозитивними елементами діяльності. Невідповідність між різними сторонами протилежностей в діяльності може набувати категоріального виразу невідповідності між одиничним та загальним, можливим та дійсним, якістю та кількістю, формою та змістом, простором та часом тощо [292, ss. 228-236].

На наше переконання, світогляд постає як квінтесенція практичного світовідношення людини. Форми практики, таким чином, є підставою для формування певних світоглядних структур. Одна з найбільш суттєвих структур світовідношення втілена в категорії протилежності. Витоки її йдуть до загальної опозиції „людина - світ”, а її конкретизації виражені в протиставленнях антитетичних моментів діяльності, таких, як опредмечення та розпредмечення, об’єктивізація та суб’єктивізація, аналіз та синтез, покладання та заперечення. Суспільна практика породжує протилежні, антитетичні форми свого поступального руху, а їхня інтеріоризація в мисленні дає логічні схеми протилежностей [101, с. 125].

Найбільш значущою об’єктивною опозитивною структурою, що призводить до формування антитетичних структур в самому мисленні, є власне опозиція людини та світу. Протиставлення людини та світу ґрунтується на діяльнісному світовідношенні, розвиток якого поступово відділяв людину від світу природи, котрий у цих своїх природних формах прояву не задовольняє людину, через що вона починає змінювати його. Як ми вже говорили вище, виникає подвоєння світу на світ суто природний та світ олюднений. Невідповідність буття людини її сутності розвивається в антитези самого діяльнісного процесу, де виникає протистояння сущого та потрібного. Проте суб’єкт-об’єктна опозиція сама по собі ще не може слугувати за предметний аналог формування антитетичних логічних структур мислення, необхідно, щоб сама людина усвідомила себе як суб’єкта активних дій, а це історично відбулося доволі пізно. До цього ж мають виникнути розвинені протилежності в самих формах діяльності, такі, як протиставлення продуктивних сил та

виробничих відносин, виробництво та споживання, виробництво та обмін тощо [213. сс. 29-30; 292, ss. 225].

До одних зі згаданих вище категоріальних визначеностей світовідношення відносяться його негативно-покладальні моменти, що, зрештою, кристалізується в „парні” категорії **заперечення** та **покладання**. Під заперечувальною діяльністю часто розуміють просту руйнацію чи знищення. Тому в своєму категоріальному визначенні вони як вид діяльності пов'язана із запереченням. Проте заперечення, як і агресивні (руйнівні, змінювальні) дії несуть в собі не тільки негативний зміст. Творення нового неможливо без заперечення, руйнації старого. Тому заперечення як форма та зміст перетворювальної діяльності людей знаходиться в нерозривному зв'язку з протилежним за своєю суттю явищем - моментом покладання як у позитивному покладанні цілей, так і в отриманих позитивних результатах діяльності. В залежності від свого конкретного типу покладально-заперечувальні моменти людської діяльності, злиті у певний ансамбль, отримували власну специфіку, що уможливило їх класифікацію [101, с. 125]. Нами були запропоновані такі типи заперечення-покладання, як „пластика” (зміна природних форм речей), „генератив” (культивация та знищення в процесі переробки залучених у виробничий кругообіг окультурених рослин), „комбінаторика” (заперечення природних структур речей шляхом їхнього поєднання, сплаву) та *синтетика* як діяльність по утворенню нового через синтез базових смислових підстав для здійснення попередніх видів заперечення [101, сс. 128-131].

Світовідношення має також і такі категоріальні визначення, як **можливість** та **дійсність**. Людина перетворює світ у відповідності до своїх цілей на підставі цілепокладання. Розвиток практики залучає до кола можливого все нові й нові процеси та явища, дозволяючи переводити в дійсність те, що колись видавалось неможливим. Ці ж категорії дають визначений зріз духовно-практичного рівня світовідношення, коли перед людиною постають такі питання: „Що взагалі можливе в цьому світі?”, „Що повинна робити людина, щоб перевести можливості цього світу в дійсність?”, „Чи є, і якщо є, то як далеко вони йдуть, межі втручання людини в цей світ, і на підставі чого людина має визначати границі цього втручання?” [120].

Цікаво, що на одному із Світових філософських Конгресів (Брайтон, 1988) дослідник з США К. Віреду на колоквіумі, присвяченому універсалиям культури, розглянув ці універсалиї крізь призму їх категоріальної визначеності, використовуючи при цьому саме категорії **можливості** та **дійсності**, потенціального та актуального [2, с. 88].

До категоріальних визначень світовідношення належить також така категоріальна пара, як „необхідність” та „випадковість”. Їхня світоглядна роль в цьому плані визначається включенням їх до загальної картини світу та в систему осмислення людиною свого місця в ньому. Оскільки світ за визначенням є проекцією людиновимірних смислів на об’єктивну реальність, то й категорії „необхідність” та „випадковість” в їхньому світоглядному аспекті також мають вказану особливість. Світоглядний аспект категорій необхідності та випадковості визначається такою вище проаналізованою особливістю розуміння людиною світу, як подвоєння останнього, коли світ ділиться на антитетичні визначеності наявного та потрібного.

Аналіз генезису, структур та функцій людського мислення при врахуванні практики як основи формування категорій показав, що ігнорувати відносну „апріорність” його категоріальних компонентів неможливо [118, с. 15]. Але антитетичне подвоєння світу ставить ще одну проблему - що має робити людина, щоб досягти своїх цілей? Необхідність у досягненні природно та історично заданих потреб викликає, в свою чергу, необхідність в організації певного роду діяльності, якою є ця діяльність, на що вона зорієнтована в своїх граничних світоглядних константах - все це залежить не тільки від рівня знаряддевої озброєності людини, але й від більш широких факторів соціально-культурного фону [121, сс. 131-134, 135, 142].

Практика та соціальні відносини є основою становлення та розвитку всіх категорій, що визначає й їхні відповідні аспекти. Проте для кращого розуміння тієї ролі, яку вони відіграють у справі становлення категорій, їх слід чітко відрізнати. Перший, предметно-практичний аспект категоріальних форм виражає „чисту схему” діяльності в її узагальненості та згорнутості. Другий, соціально-історичний, пов’язаний з тим впливом, який здійснюють на категорії стосунки між людьми даного суспільства. Таким чином, про категорії можна говорити як про певні „інваріанти”, „чисти схеми” мислення, котрі визначені знаряддевою діяльністю людини та конкретно-історичними формами соціальності [210, сс. 75-78].

В умовах панування уяв про необхідність як сліпу долі вибір, по суті, залишався поза межами людських повноважень. Людині фактично не було з чого вибирати, оскільки сила долі була непідвладна ніяким корекціям з боку людини. Проте, і в самому слові „доля” ми можемо знайти прояв загального принципу бачення об’єктивно-реальних зв’язків крізь призму соціальних стосунків, коли „доля” - це „участь”, „уділ”, „частина спільної поживи”, що досталася члену спільноти при її розподілі. Ті ж самі соціальні джерела утворення можна углядіти в

російським слові „судьба” з коренем „суд” та похідним значеннями „присудження”, „засудження”, „осудження”, які вже несуть негативні семантики кари, відплати та покарання [121, сс. 131-142].

Не дивлячись на певну самоочевидність діяльнісного підґрунтя категорій, в нашій літературі було визнано, що в ряді випадків прямі діяльнісні аналоги деяким категоріям знайти неможливо [118, сс. 16-17], хоча іноді, зокрема, стосовно категорії „причини”, їх діяльнісний аналог знайти було не дуже важко. Розгляд генезису лексичних засобів вираження категорії причинності, етимологія даного терміна свідчить, що воно походить зі слів, які спочатку позначали безпосередню конкретну дію (биття, рубання, погоняння, штовхання), і, зрештою, дію взагалі („чинити”) [273, сс. 25-27]. Якщо ж говорити про ще давніші часи, то в індоєвропейській прамові бореальної доби всі первісні слова взагалі були далекими від відображення будь-яких загальних причинних зв'язків, а позначали лише конкретні дії („збирати їжу”, „втягувати рибу з води”, „полювати” та „переслідувати”. Лише тривалий період розвитку діяльності людей призвів до виникнення слів, які виражали причини як такі [113, сс. 29-30].

Наступним кроком у напрямку розробки питання про предметно-практичну заданість категорій мислення було визнання більшої, ніж раніше вважалося, ролі інтерсуб'єктивних зв'язків та їхньої залежності від рівня розвитку, типу та конкретних відносин суспільних спільнот. Підсумком такого наближення до проблеми явилось з'ясування механізму еволюції категоріального строю мислення під впливом складного комплексу не тільки практично-діяльнісних чи комунікаційних, але й культурних чинників. Стало ясно, що тип епохи визначав також і своєрідність змістовної експлікації категорій як онтологічних, гносеологічних та логічних універсалій. Очевидно, що акцент на їх світоглядному аспекті, що є головним в наші часи, також визначений особливостями сьогодення [118, с. 17].

Поряд з цим стала очевидною й думка про крайню недостатність зведення категоріального змісту до схематизму предметної діяльності. Будь-яка форма діяльності здійснюється в широкому культурно-історичному контексті. Звідси - поворот у дослідженнях категорій мислення до вивчення їхнього співвіднесення з категоріями культури і з культурою як такою. Культура стала розглядатися як реальне узагальнення практики, а категорії - як форми цього узагальнення в межах культури певного типу [24, с. 60].

Наявний в нашій літературі погляд на категорії як на універсальні форми світовідношення [1; 77; 79; 178; 194; 222; 244; 249] дозволяє

концептуалізувати погляд на проблему інваріантності категоріальних структур культури, спираючись на положення про ізоморфність структур діяльності та категоріального строю мислення та про вплив на зміст цього строю соціальних відносин, що супроводжують практику з врахуванням моменту рефлексивного та не рефлексивного способу функціонування категорій у складі культури [99, сс. 96-97].

Коли ми говоримо про діяльне світовідношення, ми також повинні мати на увазі ту обставину, що суб'єкт цього відношення є єдиною живою істотою, що усвідомлює свою життєву темпоральність. Іншими совами, особливість людського буття полягає, окрім усього іншого, ще в осмисленні індивідуальної кінченості окремої людини та в організації соціально виражених форм подолання цієї скінченності [99, сс. 97-98].

Практична заданість категорій, таким чином, перестала розумітися як просте відтворення в структурах мислення структур безпосередньої діяльності, і було визнано, що процес життєдіяльності людей „характеризується взаємним опосередкуванням теоретичних, практичних та духовно-практичних його складових - матеріально-речових, духовно-теоретичних, ціннісно-сміслових та інших компонентів” [7, с. 68]. „Практичність” категорій з цього погляду перестала пов'язуватися виключно з предметно-перетворювальною діяльністю. Категорії постали вже як відтворення буття „у всій повноті кольорів та визначеностей” - „від раціоналізованих форм до нерелексивних механізмів повсякденного життя, поведінки, спілкування та самопочуття...” [7, с. 74].

Через це коли мова заходить про практичну заданість категоріального строю мислення, слід мати на увазі детермінованість його всією сукупністю життєвих умов [118, с. 18, 19]. Тому наявні „аспекти” розгляду категорій, такі, як онтологічний, логічний, гносеологічний, діяльнісний, соціально-історичний та світоглядний (де йдеться про їх функціонування в різних формах світогляду) мають бути доповнені ще й світоглядно-культурним аспектом. Адже поряд із об'єктивним, діяльним, логічним, гносеологічним, соціально-історичним категорії мають ще й світоглядний зміст. Через це перераховані вище категорії, як і всі інші „парні” одні, є ще й способом усвідомлення людиною свого буття в світі на такому рівні узагальнення, коли антитетичні категорії постають як форми конкретизації глобальної світоглядної антитези життя та смерті [84]).

Вказаний аспект передбачає визнання категорій, що ми їх зазвичай називаємо „філософськими”, також і категоріями культури. Якщо категорії є певними інваріантами, то врахування останнього твердження вимагає розглядати їх як певні універсалії культури. Визнання ж і

категорій граничних підстав універсаліями культури виводить нас на проблему співвідношення категорій філософії та категорій граничних підстав, котра полягає в тому, яким чином в категоріях філософії репрезентує себе універсально-культурний зміст. Іншими словами, мова йде про „гранично-світоглядний” аспект категорій філософії.

1.2.2.Б). Категорії граничних підстав та категорії філософії

Вважаємо за доцільне тепер коротко зупинитися власне на понятті „категорії граничних підстав”, оскільки введення уточненого значення терміну завжди потребує певного обґрунтування. Категорії граничних підстав в нашому розумінні - це, безумовно, новий поняттєвий комплекс, якщо взяти до уваги запропоноване нами його розуміння. Проте в термінологічному плані він не є нашим нововведенням і вже вживався у різних контекстах, хоча і з нестрогим значенням.

Цей термін вживався ще в українській радянській філософській літературі. Для О. Яценка *категорії граничних підстав* виявляли свою значущість у ході пошуку відповіді на питання про сутність людини та її самовизначеність в філософській рефлексії. Філософи, пише він, прагнули пізнати сутність людини та смисл її буття, відшукати „*граничні підстави*”, котрі слугували б підпорою її успішної діяльності [285, с. 50]. На думку В. Табачковського, питання про характер детермінацій, що їх зазнає пізнання, виявило свою похідність від філософського аналізу *граничних підстав* ставлення людини до дійсності [250, с. 5]. У цьому ж дусі визначає філософію В. Горський. Вона - це особлива сфера духовної діяльності людини, де вона прагне досягнути *граничні підстави буття* - Життя, Смерть, Свободу, Щастя, Сенса життя [44]. Застосовували цей термін В. Загороднюк, який твердив, що *граничною підставою* світогляду є ставлення людини до світу [58, с. 201] та С. Пролєєв, за яким культурні абсолюти - це *граничні підстави* культури [224, с. 106]. В. Звиглянич та М. Парнюк розглядали категорії граничних підстав в процесі дослідження діалектики кінцевого та нескінченного в контексті проблеми смерті та безсмертя [59].

Є приклади використання терміну „категорії граничних підстав” і в російській літературі. Так, у „Філософській енциклопедії” стаття „Філософія” підпорядкована загальній ідеї про те, що ця форма суспільної свідомості, на відміну від конкретно-наукового знання, спрямована на висунення „*кінцевих підстав*” та абсолютних нормативів свідомого світовідношення, проте в такій своїй функції виявлення *граничних підстав* знання та діяльності вона виступає лише починаючи з Демокрита, Сократа, софістів та Платона. Кант же ствердив думку, що

останні підстави філософія має виявляти не в області знання, а в області взаємодії суб'єкта та об'єкта, як воно проявляється в діяльності свідомості. За Кантом, філософія має виявляти не абсолютні істини про світ, які виступають „граничними підставами” всякого досвіду, а умови та підстави самого досвіду. Пізніше, баденська та марбурзька школи неокантіанства почали шукати ці умови в межах єдиних інваріантних складових світової культури, вбачаючи їх або у спільних духовних цінностях, або в єдності її логічних підстав [177, сс. 332, 333, 338, 340]. Один з авторів цієї статті, А. Огурцов, в іншій статті, присвяченій природі спекулятивного, визначає спекулятивне знання як таке, що лежить в основі метафізики і спрямоване на осмислення *граничних підстав* духовно-практичного засвоєння світу [202, с. 108].

З наведеного вживання терміну „категорії граничних підстав” ми можемо зробити такий висновок. Загальновизнаним є констатація того, що виявлення КГП є, по перше, метою філософського пізнання (осягнення) світу. По-друге, КГП - це „підпірка” діяльності людини та ґрунт теоретичного та духовно-практичного світовідношення, які, зрештою, зводяться до смисложиттєвих, екзистенціальних вимірів буття людини в світі в його категоріальних визначеннях.

Перше наближення до виявлення співвідношення категорій філософії та категорій граничних підстав було здійснено нами у вже згадуваній вище роботі [252, с. 103]. В ній під своєрідним кутом зору рецензувалась серія монографічних робіт Кафедри філософії АН УРСР (ЦГО НАН України) [159; 222; 229; 249] і було показано, що функції категорій не обмежуються виключно пізнавальною сферою, а починають проявляти себе як форма світоглядно-смыслозначущої орієнтації людини в світі.

З огляду на те, що в нашій літературі мало місце інше розуміння граничних підстав буття людини в світі [59; 60, с. 292], ми, дискутуючи з цією точкою зору, обґрунтували власне розуміння цього питання. Зокрема, ми не погодилися з тим, що цими граничними підставами постають або абсолютний дух, або природа, або діяльність сама по собі. Не природа сама по собі, і тим менше абсолютний дух утворюють крайні підстави людського існування [25, сс. 4, 5], а природа, точніше, людська природа, котра набула неприродних якостей і перетворилася в культурі на дещо цілком відмінне від власне природи - на людське в людині.

Тому природні обмеженості існування людини в світі постають не просто природними границями, в рамках яких відбувається все те велике таїнство, що зветься життям, вони набувають ознак життєво значущих світоглядних констант, стають універсальними культури, які структурують весь життєвий світ людини, включно із „незайманими”

природними явищами. „Натуралістичний” (природа) підхід до визначення граничних підстав буття людини в світі з самого початку приречений на невдачу через те, що він шукає ці підстави *поза* людиною, а не в ній самій. Діяльність же слід розглядати радше не як граничну підставу існування людини в світі, а як засіб подолання цієї граничності, тобто, скінченності [25, сс. 6, 7].

В світлі цього наша позиція виглядає наступним чином. Якщо категорії є загальними формами діяльності, а діяльність, за авторами вказаних монографій, є граничною підставою людського буття в світі, то стає зрозумілим, що і категорії одночасно є загальними елементами граничних підстав буття людини в світі. Коли ми визнали, що категорії є певним узагальненням діяльності, то наступний крок полягатиме у визнанні того, що ця діяльність відбувається з метою реалізації базисної культурно-універсальної формули з підтримки та подовження життя. Категорії через це відображують деякі інваріантні моменти не тільки діяльності як „чистого” процесу, а діяльності, змістом якої прагнення людини до ствердження свого існування, підтримки життя та подолання власної скінченності через трансцендування в світ у продуктах та наслідках цієї діяльності. Це так, тому що процес діяльності здійснюється суб'єктом, котрий є замкненим між протилежними полюсами народження та смерті, інтервал між якими і становить феномен життя як такого. Зрештою, всі ці інваріантні моменти світовідношення відображуються в світогляді, і ще конкретніше - в світоглядних універсалиях.

Філософія в цілому, постаючи як теоретично-рефлексивна складова світогляду, визначає і роль „своїх”, „філософських” категорій як рефлексії над світоглядними категоріями, тобто, над категоріями граничними підстав. У цій своїй ролі категорії філософії постають як логіко-змістовний прояв історичного самоусвідомлення людиною самої себе та свого місця в світі. В даній функції вони, будучи екстрапольованими на світ поза людиною, виражають особливості осмислення людиною цього оточуючого її світу. Як відомо, світ є світом людини. Людина проектує на цей світ свої власні уяви, розуміючи його крізь призму власної соціальної організації та предметно-практичного світоперетворення [252, с. 105].

На нашу думку, діяльність та світовідношення взагалі в їхній категоріальній визначеності становить собою єдність загальності та конкретності, універсальності та унікальності. Саме в діяльності та через діяльність найбільш загальні визначеності буття отримують свій повний вираз [97, с. 121]. І до таких найзагальніших визначеностей буття безпосереднє відношення має сам факт скінченності земного існування

людини та його усвідомлення в категоріальних, культурних та світоглядних формах з інтенцією на її подолання.

Водночас в самій культурі існують певні структурні інваріанти, котрі отримали назву універсальї культури. Тому подальший розвиток проблеми сутності категорій торує собі шлях у напрямку, по-перше, визнання категорій діяльності та мислення як таких, що структурують не самий тільки виробничий чи соціальний процес, але й культурні дискурси, і по-друге, розгляду даних категорій як розвинутих через рефлексію форм самоусвідомлення людиною себе та свого місця в світі в їхньому співвідношенні з універсальїями культури.

Такий підхід бачить, скажімо, в категорія 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 „протириччя” - спосіб теоретичного відтворення основоположної бінарної опозиції культурної свідомості життя та смерті, в покладанні та запереченні та запереченні заперечення - базисну світоглядну формулу „життя - смерть - відродження” тощо.

З цієї причини проекція на зовнішній світ не тільки базисних світоглядних категорій, універсальї культури та кодів, але й „філософських” категорій визначає бачення світу в термінах народження, життя, смерті та її подолання. Саме цю обставину, як на нас, мав на увазі В. Іванов у цитованій в розділі [І. 1. 1. Б.] праці, говорячи, що світ має таку ознаку, як *історичність*. Історичність означає, що світ, на відміну від об’єктивної реальності чи матерії, може народжуватись, розквітати та занепадати, може бути „старим” чи „новим”. У такий спосіб відбувається „об’єктивізація” фундаментальних світоглядних констант (тобто, згадуваних багатьма авторами „*інваріантів*”), які беруть свій початок від людського самоусвідомлення, і котрі іноді набувають рис світоглядних абсолютів та починають виступати в якості фундаментальних засобів розуміння світу в контексті його співвіднесеності з людиною.

Ми вже наводили приклади цього. Так, екстраполяція на світ активно-творчої сутності людини в її предметно-перетворювальному прояві формує уяви про нього як нескінчене та вічне матеріальне начало, котре породжує всі об’єктивно існуючи форми буття. Перенесення на світ ідеально-духовних моментів людського буття формує уяви про світ як про таке ж вічне та нескінчене духовне першонацало, Проте цей процес рухається і в зворотному напрямку - під егідою таких уяв про світ формуються й уяви і про буття людини в його граничних параметрах, зокрема, безсмертя - або про матеріального

безсмертя людини як тілесно-матеріальної істоти, субстрат якої по смерті людини не зникає зовсім, або про ідеальне безсмертя людини істоти, душа якої є імортальною [252, с. 105].

Як зазначав Є. Андрос, інваріантність в культурі є конденсацією граничних підстав та смислів людського існування. Цим інваріантом є предметний смисл категорій, а предметним смислом, що забезпечує категоріальну інваріантність, є світоглядно інтерпретований спосіб буття в світі. Тому пошук інваріантного - це пошук граничних підстав, абсолютних смислів культури [4, сс. 103-104]. Категорії граничних підстав в даному випадку постають як універсальні, категоріальні визначення світу, самої людини та її ставлення до нього в ході реалізації конкретно-історичних типів світовідношення в його культурних проявах. Оскільки світ осмислюється людиною в контексті її власної темпоральності та скінченності, то і категорії філософії як рефлексія над категоріями граничних підстав постають вкрай узагальненою та конденсованою формою бачення таких особливостей світу та ставлення до нього.

Ланцюг перетворень, смертей, народжень та відроджень прагнення подолати смерть та досягти безсмертя утворює фундаментальний зміст світоглядних структур. Світоглядний аналіз категорій може конкретизуватися в дослідження того, як ці категорії „працюють” у складі цих структур як їх загальні „форми”. Але водночас слід враховувати і те, що окрім осмислення соціалізованих визначальних форм життєдіяльності, категорії постають також ще власне самими цими формами такої життєдіяльності. Тобто, універсально-культурний аспект категорій виявляється тоді, коли вони постають засобом осмислення життєво значущих сторін буття людини [95, сс. 313, 312].

Втім, розуміння людини в контексті її скінченності, переживання нею подій та явищ власного життя у ледь вловимих мотивах, глибоких життєвих роздумах ніколи не заступалося її раціоналістично-сухим розумінням - якщо не в філософії, то, принаймні, в літературі, поезії, релігії. І часи античності, і середньовіччя, навіть Новий час ставили та давали відповіді на смисложиттєві проблеми, відштовхуючись від „вічних” екзистенціальних глибин особистісного буття [252, с. 106].

***І.2.2.В). Категорії філософії як світоглядно-теоретичні
узагальнення категорій граничних підстав в
концептуально-філософських моделях світу***

Осягнення світу в його категоріальних вимірах відбувалося в межах певних світоглядних систем, де категорії функціонували як експлікованими, так і латентними. Більш широким підґрунтям категоріальних визначень ставлення людини до світу були категорії граничних підстав, що особливо чітко видно при врахуванні факту „перекидання” людиною на світ всіх своїх ознак та функцій. У цій своїй гранично-світоглядній функції категорії лягали в основу глобальних світоглядних моделей (або з перевагою та домінуванням однієї з них, або в „ансамблі”). Серед цих моделей можна назвати „сферичну” модель світу, коли він розумівся у вигляді певної цілісності, в основі чого лежить функціонування категорії „Одне”, котре часто уособлювалось в образі „сфероса”. До них же відноситься „бінарно-опозиційна” модель з домінуванням категорії „протилежність”, а також „генетивна” модель, підґрунтя якої утворювалося низкою категорій, що позначали перші начала Всесвіту (архе, Одне, матерія), а також категоріями детерміністського ґатунку, котрі слугували засобом опису переходів від першоначал до світу множини, від одного стану світу до іншого (причина та дія, зв’язок та відокремленість, можливість та дійсність, необхідність та випадковість тощо) та визначали якісні та кількісні параметри цих станів [119, сс. 83-84]. Окремо можна назвати „пульсуючу модель” світу, в основі якої лежить повна розгортка базисної світоглядної формули, коли світи після свого зародження та розквіту зникають у небуття, але потім неодмінно знову відроджуються.

Слід зауважити, що класифікація вказаних моделей не є суворою. Так, зокрема, „сферичній” моделі світового „Одного” відповідає ідея *генетизму*, породження сущого з певної недиференційованої цілісності, образом якої слугувало Світове яйце [119, с. 83]. Універсально-культурні смисли *сферичної* моделі світу іноді концентрувалися в одному світоглядному символі, зокрема, мандалі [126].

Визнання генетиву як одного із КГП-значень мандали знаходить підтвердження також у тому, що коло слугувало за візуальний образ такого вкрай абстрактного поняття, як „Одне”. Цей образ присутній у досократиків у якості моделі світового „Одного”, до цього образу звертався і Гегель. В ньому фіксується протиставлення центра кола точкам на окружності, і саме сталість відстані між ними робить коло ідеальним вираженням „Одного”. Вкоріненість образу кола - наочного аналога „Одного” - як світового першоначала, яке через еманацию

породжує все суще, знаходить прояв у древній символах не тільки мандали, але й світового колеса, кола перероджень, циклічних уявах про час тощо [109, сс. 37-40].

„Бінарно-опозитивна модель” описувала процеси розвитку як дивергенцію двох протилежних начал, котрі до цього знаходилися у стані першопочаткової нерозчленованої єдності. Творення світу небожителем відбувається в процесі розділення одного світового начала від іншого. Ними могли бути світло та пітьма, земля та вода, небо та земля тощо.

Дуальна родова організація, унікотеральність (приналежність індивідів або до материнського, або до батьківського роду), що передбачало групові шлюби двох родів, визначили формування двох соціальних суб'єктів. Це надало „генетивній” КГП прозоре еротичне кодування, коли світові начала отримали статеві ознаки. Скажімо, земля як світове начало завжди розумілось як начало жіноче, темне, таке, що породжує, а небо, з якого летється запліднюючий дощ, - як чоловіче (виключення становить давньоєгипетська міфологія, де запліднююча волога належить земним водам, Нілу, через що земля розумілась як начало чоловіче і зображувалась із ерегуючим статевим членом). Симетричний момент даного відношення вбачається у виникненні саме в цей період поховань померлих, хоча помирання, як не дивно, осмислювалось в межах генетивних уявлень [119, сс. 83-85].

Слід сказати, що серед категорій, які втілювали в собі кодовані різніми кодами універсально-культурний „генетив” категорії „Одне” та „множина”, вкрай поширені в світовій філософській думці, особливо вирізняються. Історично першим світоглядом, де ця категорія „працювала” у напрямку відтворення генетивної моделі світу був міф. Оскільки головною тематикою міфу була проблема пояснення походження всього сущого, то природно, що антропоцентристські уявлення в давніх традиціях були тісно пов'язані з генетивною категорією, мотивом народження Всесвіту з людини, що передбачає розуміння певної її тотожності з Космосом. Цей перехід ґрунтувався на імпліцитному функціонуванні категорій „Одне” та „множина”, коли світ виникав внаслідок розпорошення первинної „одності” на „множину” конкретного буття [149, с. 189].

„Генетив” у його заломленості крізь агресивний код в міфологічній свідомості знайшов також прояв у розумінні походження світу з жертви першолюдини. В китайській міфології це - Пань-Гу, в індійській - Пуруши. Це першоначало у певному сенсі було „одним”, хоча таке його розуміння не є достатньо адекватним, оскільки це „одне” знаходилось у складному співвідношенні із множиною [109, с. 38].

Відлуння цих уявлень збереглося в українських та білоруських колядках, де сестра, що загинула, просить свого брата не пити із моря воду, бо це - Ті кровонька, не косити в лузі траву, бо це - її косонька, не брати в полі ягід, бо це - її сльозоньки, не ловити в морі рибу, бо це - її біле тілонько [149, сс. 189-190]. Про силу цих уявлень свідчить той факт, що ототожнення ландшафту та людського тіла зустрічається навіть в близький до українських народних передань літературі, зокрема, у М. Гоголя [102].

Якщо рух від одного (першолюдини) до множини (світу) виражає перехід від божественного до земного у *генетиві* (породження суцього), то зворотній рух - від множини до одного пов'язується вже з *мортальною* та *імортальною* КГП. Так, у Давньому Єгипті померлий був тим, у кому після смерті поєднуються чисельні божественні ознаки [109, сс. 38, 39; 149, с. 190].

Одним із понятійних проявів КГП безсмертя є поняття метаморфози. Метаморфоза як перехід від одного стану в інший передбачає зникнення (*смерть*) в одному вигляді та виникнення (*народження*) в іншому. Це знаходило прояв у метаморфозі члена племені на тотем, який починав уособлювати в собі „одне” родове начало [109, сс. 40-41]. Сам акт *творіння* космосу розглядався в подібних міфологічних переданнях як злочин, а перехід від "одного" до "множинності" виглядав як негативне явище [149, с. 190].

Академік М. Попович в своїй книзі "Раціональність і виміри людського буття" [219, сс. 179-183], аналізуючи погляди Вяч. Ів. Іванова на природу "аполлонієвського" та "діонісійського" начал в культурі, висловив думки, котрі значною мірою мають відношення до універсально-культурної концепції. За ним, суть проблеми, як її розумів Вяч. Ів. Іванов, полягала в тому, щоб виявити сенс трагедії Ісуса Христа, ширше - трагедії Бога, що народжується та вмирає. Цей смисл певним чином полягав у тому, що учасники оргіастичного культу смерті та воскресіння залучалися до всієї Вселенської трагедії, співпереживали її, а наслідком такого залучання та переживання було, за висловом Вяч. Ів. Іванова, "рятівний злам хвороби" через "вихід з граней я", "занурення у єдність та першооснову суцього", "злиття з Таємницею". Отже, людський смисл трагедій Бога, що помирав та воскресав, полягав у тому, що, залучаючись до його як до чогось надіндивідуального, кожна окрема людина виходила за межі свого одиничного "я" [149, с. 190].

Згадана жажлива подвійність людського буття в світі, явлена у ставленні людини до власної природи в протилежних почуттях посмішки недостатності та відрази відстороненості, реалізовувалась у

оргіях (сміху) та жертвопринесеннях (плачу) [137, сс. 61-62, 66, 67, 69; див, також розширений варіант цієї статті; 133].

Притаманне античній філософії оперування традиційними міфологічними образами „Одного” на кшталт „людини-персонала” хоча й мало далекі витoki, однак в контексті набуття філософією власної специфіки воно обумовило набуття ідеєю переходу „Одного” у „множину” вигляду спекулятивної конструкції. Разом з тим в філософських системах збереглися основні попередні принципи цього переходу, які можна визначити як *енергійну* модель взаємозв'язку „Одного” та „множини”, суть чого полягає у визнанні процесуальності, рухливості, нестійкого динамізму у відносинах між ними [109, сс. 41-42]. На підставі універсальної *генетивної* схеми переходу *одного* в *множину* та *множини* в *одне* у філософській рефлексії відбувається розвиток уявлень про цей перехід з наступним підняттям його статусу до загальної світоглядної конструкції [106].

В філософських системах Платона і Аристотеля відбувся філософський синтез попередніх ідей про Одне та множину. їхньою заслугою було подолання одноманітної натурфілософської схеми, що уходить корінням у схему міфологічної свідомості („одне” породжує „множину”), демонстрація діалектики цих протилежностей, виявлення логічного змісту даних категорій та переведення їх у понятійну форму шляхом їх дефініції [108].

Однак із формуванням християнського світогляду власно філософське тлумачення цих категорій заступилося духовно-практичним, світоглядним. Найбільш яскраво вплив філософських уявлень про „Одне” та множину спостерігається у єретичному вченні гностиків [105, с. 79, 80], але глобальністю, глибиною, прискіпливою детальністю, категоріальною тонкістю, що доходить до інтелектуальної витонченості, розробкою проблеми „Одного” відзначається неоплатонізм [107, сс. 81-88, 92].

Генетивна, породжуюча модель у філософії Нового часу трансформувалась шляхом заміни носія продуктивних перетворень. Ним стає вже не світове „Одне”, а субстанція або матерія [112, сс. 95-96, 97]. В цілому ж Новий час з його переорієнтацією предмету філософії на гносеологічну проблематику переводить проблему „Одного” та „множини” у теоретико-пізнавальну площину, що отримало своє завершення в філософії І. Канта [116, сс. 101-105].

Ідеї неоплатонізму в частині вчення про світове „Одне” у трансформованому вигляді присутні і в грандіозній системі Гегеля. Спадкоємність тут видно перш за все у відтворенні ключових моментів систем неоплатонізму, зокрема, в тріадній структурі архітекtonики всієї гегелівської філософії. В онтологічному аспекті Гегель розвиває деякі

фундаментальні положення попередньої філософії щодо Одного та множини в субстанціальному плані при знятті кантівської опозиції суб'єкта та об'єкта шляхом введення принципу субстанції-суб'єкта [117, сс. 106-112]. Генетивна універсалія та загальна породжуюча модель трансформувалася в системі Гегеля в концепцію Абсолютного Духа як єдиного та незаперечного генератора усього сущого, де генетивна сторона проблеми вже достатньо сильно прихована за витонченими рухами рефлексуючої думки. В цілому ж у філософії Нового часу та пізніших часів вікова традиція „Одного“, котра у своїх метафізичних вишуканостях „загубила не один світлий розум“ (Кант) не зникла, а лише набула зміненого у відповідності до епохи вигляду.

Аналогічного результату ми дійшли при розгляді в культурно-світоглядному та соціально-історичному ключі й інших категорії, зокрема, таких, як категорії **можливості та дійсності** [88; 120], **необхідності та випадковості** [121, сс. 127-143], **причини та дії** [113, сс. 31-34; 115, сс. 11, 12-13, 19, 20; 273], **зв'язку та відокремленості** [123; 124; 210] **кількості, якості та міри** [95; 110; 111; 103, сс. 33-34; 105], а також категорії **протилежності** [85; 100; 209; 211; 213] і **покладання та заперечення** [48; 54; 101] 143, сс. 24-381; 48].

Отже, категорії філософії в своїх універсально-культурних та соціально-історичних аспектах постають як форми світоглядного знання, де універсальні параметри світу розглядаються під кутом зору їх відношення до людини. Водночас ці категорії в своєрідний тотально-універсальний спосіб відтворюють граничні межі буття людини в світі в контексті уяв про виникнення (*зародження*), *життя* в його переходах, перипетіях, змінах та зникнення (*смерті*). А це вже є прерогативою світоглядних категорій граничних підстав. Завдяки цьому категорії філософії постають як широкі світоглядні узагальнення категорій граничних підстав, що й є тут нашим головним висновком. Суть його полягає в визнанні того, що категоризація світу в межах категорій „філософії“ є одночасно його категоризацією в межах категорій граничних підстав. Іншими словами, світ людини постає структурованим не лише такими, приміром, категоріями, як причина та дія, „Одне“ та множина, заперечення заперечення тощо, але й категоріями граничних підстав - народження, життя, смерті та безсмертя, хоча б і в „філософському“ оформленні.

Однаке, якщо це так, то, вочевидь, світ як проекція людських смислів на об'єктивну реальність починає певним чином залежати в цих своїх визначеностях від людини в її сутнісних вимірах. Тому звернімося до проблеми людського самовизначення.

1.3. Проблемність людського самовизначення

1.3.1. Підходи до визначення сутності людини

1.3.1.A). *Натуралістично-есенціалістські* *дефініції*

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 скувати, або більш виважені дефініції її як створіння Божого.

Але якщо визнати, що та чи інша згадана в 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 являється. Проте ми знаємо людей просто нерозумних, відверто аморальних чи завзятих атеїстів, однак ніхто внаслідок цього не перестає вважати їх за людей. Психічно хворі не перестають вважатися людьми навіть у випадку повного позбавлення 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 скупають, а до творінь Божих відносяться не тільки людина, але й інші живі істоти та весь світ в цілому.

Тим більш не можуть вважатися задовільними такі визначення людини, що спираються на її тілесні ознаки. "Одноного 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

у родинному колі, або не менш щасливого чоловіка біля своєї дружини з трьома ногами.

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 в людині соціального, а скільки - біологічного. Прагнучи 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 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 в дусі цього психолога, і ви побачите, наскільки сильним в людині є "механічне начало".

Ясно, що без біологічного тіла неможливе земне життя людини, і що всі згадані визначення торкаються не стільки окремих індивідів, скільки людини в родовому її розумінні. Скажемо більше, всі перелічені підходи в 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 людину в статичі, тоді як вона є рухомою, динамічною, функціональною [143, сс. 314-315].

1.3.1.Б). Аксиоматичні дефініції людини: базисні життєві інтенції

Спробуємо "відступити на крок назад" та розпочати розгляд проблеми визначення сутності людини "з чистого аркушу", спираючись на "аксіоматичні" постулати, тобто, на такі, які є очевидними. А беззастережно очевидним є те, що людина - це жива істота. А щоб жити, жива істота має споживати із зовнішнього світу речовину та енергію, подовжувати свій рід, вміти відбивати напади інших істот і нападати сама, а також передавати у той чи інший спосіб набутий досвід. Отже, їй, як будь-якій іншій живій істоті, притаманні певні базові функції, спрямовані на підтримку існування [143, сс. 315]. Вочевидь, визнання походження КГП та кодів на різних рівнях їхньої репрезентації в складі інваріантних структурних утворень культурно-світоглядної свідомості з глибинних вітальних інтенцій живих істот вимагає визнання наявності

онтологічного, інстинктивно-засвідомого, інтуїтивно-психологічного або навіть морфологічного чи фізіологічного проявів їхнього функціонування.

Проблема, що ми її торкаємося в цьому розділі, по суті зводиться до питання, чи не особливостями тілесної організації людини та її соматично-фізіолого-психологічними рисами визначаються приклади щільного сплетіння та контамінації різних КГП та кодів у межах власно культурної свідомості та її текстових продуктів? Адже, якщо існує певний зв'язок між харчуванням, розмноженням та агресивністю на тілесному рівні, то чому не можна припустити, що, поєднанні в цілісний морфолого-функціональний фізіологічний комплекс, ці життєві інтенції нашого світовідношення, і в світоглядній свідомості постануть як щось нероздільне?

Припущення, що в надрах людської тілесно-фізіологічно-психологічної організації існує цілісний аліментарно-еротично-агресивний комплекс, зовсім не виглядає цілком неможливим. Поєднання аліментарних, еротичних та агресивних елементів у вчинках, формах сприйняття світу, міфах, снах, фольклорі та художніх творах становить суттєвий аргумент на користь такого припущення. Воно "підтверджується експериментальними даними групи московських вчених, які вивчали природу агресивності [274], яка має ситуативний характер прояву і тісно пов'язана з наявністю можливості для тварин, на яких проводився експеримент, задовольняти свої статеві та харчові потяги.

Еротичний та агресивний імпульси поведінки тісно пов'язані між собою і на рівні мозкової організації. Як зазначав С. Гроф, саме в найбільш архаїчній лімбічній системі головного мозку центри, котрі відповідають за самозбереження організму і тому мають відношення до агресивності, сусідять з центрами, що відповідають за збереження виду і тому мають відношення до сексуальності. Ці центри через свою топоморфологічну близькість можуть збуджуватись послідовно, коли збудження одного з них передається іншому [46, с. 278].

3. Фройд у своїй теорії „Еросу” як визначального підсвідомого потягу людини, описував його становлення в зв'язку з харчовим інстинктом. З моменту сосання грудей формується оральна фаза сексуального інстинкту, потім виникає інтерес до дефекації та сечовиділення, що відповідає анальній та уретральній фазі сексуальності. Як бачимо, фалічній фазі передують такі, що цілком підпорядковані аліментарній функції в її полюсах. Тобто, морфолого-функціональне поєднання аліментарності та еротизму знаходить прояв

в нижньому полюсі аліментарності, тобто, в реверсивних формах харчової функції.

Поєднання агресивності та аліментарності в їх фізіологічному прояві бачиться в достатньо відомих прикладах з життя хижих тварин, коли здобуття їжі не могло відбуватись ні в який інший спосіб, окрім вбивства та наступного поїдання жертви, Органи вбивства, ікла, зуби та пазури, в цих тварин належать до системи харчування, допомагаючи шматувати та пережовувати їжу, внаслідок чого жертва і гине. Залишки подібних функцій не могли не успадкуватись первісними людьми, хоча на сам процес значний вплив мав знаряддєвий характер їхньої агресивної поведінки. Ці імпульси завдяки збереженню смислової зв'язки харчування та агресивності, могли увійти до кола культурних явищ у виді синкретичного комплексу вбивства та поїдання, що втілювалось у різного роду жертвній обряди, поїдання первістків, частин тіла переможених ворогів, використання їхніх черепів у якості посуду тощо,

Є точка зору, що вроджені форми поведінки притаманні всім вищим тваринам, а також людині. Все сказане вище свідчить, що дитячі ігри та ігри молодих тварин мають не тільки однакове інстинктивне походження, але й однакову функціональну доцільність. Але якщо ми говоримо про принципову відмінність людини від тварини, то, вочевидь, і феномен гри у людей та тварин теж має мати принципові відмінності. Цим аспектом проблеми цікавився Є. Фінк [266, сс. 366, 370-371, 392].

Констатує, що ігрова поведінка дітей та тваринок є напрочуд схожою, він, проте, скептично ставиться до поширеного в педагогіці розуміння гри як безпечного тренування до майбутніх подій життя. На його думку, гра є одним з фундаментальних феноменів людського буття взагалі, через що вона притаманна не тільки дітям, а й дорослим. "Людина як людина є гравцем" - вважає він. Інакше кажучи, Є. Фінк твердить, що родовою сутністю людини є її здатність відсторонено вдвлятись у саму себе нібито ззовні, визначаючи основні феномени власного буття в особливому ігровому світі, часі та просторі.

Що ж углядить людина, відсторонено зазираючи в це "дзеркало чистої видимості"? Ясно, що бачитиме вона саму себе, але що саме в собі? Є, Фінк вважає, що людина побачить в самій собі перш за все основні феномени свого буття - *працю, боротьбу, кохання та смерть*, що постануть у всіх ознаках ігрової дії. Ці *ознаки* виявляються в магічній видимості ігрового світу, в завороженості ігрової спільноти, в дораціональному осмисленні, в діях, вільних від влади часу через можливість їхнього зворотного обертання у гри.

Говорячи про це святкове бачення буття в його репрезентативній функції та позачасовості, Є. Фінк підходить до думки про створення через гру особливого святкового світу, де урочисто відзначають сонцевороти, пори року, різні космічні події, від яких залежить земне життя, врожай, перемога над ворогом, шлюб та пологи. Навіть смерть святково справляється як поминки предків, пише Є, Фінк [266, с. 400].

Таким чином, розпочавши свою розвідку з визначення відмінностей між іграми дітей та тваринок, зробивши висновок, що гра є основним феноменом буття не тільки дитини, але й дорослої людини, Є. Фінк наблизився до пояснення походження обряду. Саме в ньому людина через специфічну ігрову поведінку відтворює та осмислює в особливому ігровому світі, який має власні часові та просторові параметри, що не збігаються з реальними, *працю, боротьбу, кохання та смерть*.

Тобто, мова йде про явища, які мають чіткі КГП-значення. Конкретніше, праця та свято врожаю є проявом *аліментарно* кодованої *вітальності*, перемога над ворогом - *агресивно* кодованою *імортальністю* для переможця, що уникнув смерті, та водночас - *агресивно* кодованою *мортальністю* для переможеного. Кохання, шлюбні урочистості та пологи постають як *еротично* кодований *генетив*, смерть дає *мортальну* універсалію, а осмислення її як поминок предків, з огляду на поминальну трапезу, репрезентує *інформаційно-аліментарне* кодування *імортальності* [143, сс. 338-339].

З наведених даних можна зробити такі висновки. До аксіоматичних визначень людини, яких навряд чи можна заперечити через їхню очевидність, відносяться такі: 1) людина - це жива істота; 2) фундаментальним потягом людини як живої істоти є прагнення до виживання, що умовно можна назвати інстинктом самозбереження; 3) як і будь-якій іншій істоті, людині притаманні всі базисні життєві функції, що їх мають інші живі створіння, котрі покликані забезпечити реалізацію вищезгаданого фундаментального потягу, а саме - *харчова, репродуктивна, агресивна та інформаційна*; 4) як і все в 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 особистісної світоглядної рефлексії. Це виводить нас на інший аспект розгляду сутності людини, чому присвячено наступний параграф.

1.3.1.В) Онтологія категорії граничних підстав та полярні морально-імортальні дефініції людини

Універсально-культурну єдність людства можна бачити також в одноставному самовизначенні людиною самої себе як смертної істоти. Повторимося - причина цього лежить у площині тієї обставини, що людину від тваринного світу відрізняє ще й те, що вона є єдиною з усіх живих істот, яка усвідомлює власну скінченність, і цей факт також знайшов своє місце серед багатьох дефініцій людини. Т. Гамкрелідзе та Вяч. Вс. Иванов [38, с. 475] показали, що у всіх індоєвропейських мовах слово „людина” прив'язане до значень „смертний”, „скінчений”, Такими словами є давньоіндійське *marta* - 'людина' та *martya* - 'смертний', авестійське *masa* та *mareta* з тими ж значеннями. Давньогрецьке *mortos* та вірменське *mard* - 'людина' (порівн. ст.-слов. *s-mard* - 'с-мерд'), сходять до спільного кореня 'смерть'. В інших мовах з людиною пов'язують її недовговічність, здатність зникати, помирати. В основі лексики, що зв'язана зі смертю та помиранням, лежить індоєвропейський корінь *d(h)eu* - 'помирати', 'зникати'. Готське *diwans*, німецьке *tot*, англійське *dead* - 'смерть', 'мертвий' мають спільність з давньоірландським *duine* - 'людина'. Ті ж самі смисли вкладають і в інші слова, що ними позначають людину. Латинське *homo*, готське *huma* сходять до індоєвропейського кореня *d(h)(e')g[h]* - 'земля', 'гумус', що ясно вказує на розуміння людини як скінченої істоти, яка „з праху вийшла та у прах повернеться” [103, с. 8]. Тобто, навіть у самоназві людини ми бачимо усвідомлення нею власної скінченності [143, с. 515].

Разом з тим усвідомлення своєї смертної природи людиною супроводжувалось прагненням у той чи інший спосіб реалізувати базисну життєву інтенцію - подолання цієї скінченності. Полярності життя та смерті в культурно-світоглядній свідомості дуже часто легко переходять одна в одну чи навіть ототожнюються. Постає питання, чи не криються витоки такого парадоксального зближення протилежностей життя та смерті в їхній близькості в самій природі?

Звернення до онтологічного рівня життя та смерті в цьому розрізі показує певну умовність границь між ними. Так, досліджуючи процес народження, Л. Уотсон пише, що він включає до себе як необхідний процес свого розвитку моменти помирання та відмирання [265, сс. 100-105]. Волосся, як зябра або хвіст, людському ембріону вже не потрібні, і тому вони відмирають ще до народження. Це, вважає даний автор, є свідченням того, що смерть чекає на нас вже в утробі матері. Частина нашого організму помирає ще до народження, а сам розвиток плоду

постає як динамічна зміна клітин та тканин, де життя та смерть неможливо відділити одне від одного.

Для того, щоб збагнути це явище балансу життя та смерті, подовжує Я. Уотсон, треба повернути біологію, яка все ще твердить, нібито вона вивчає життя, до найпростіших його проявів. Спеціалісти з молекулярної біології, досліджуючи живу тканину за допомогою електронного мікроскопу, твердять про повну відсутність на цьому рівні різниці між нею та неживою речовиною. Живе тому радше визначати як мертве, що досягло певного щаблю організації, і природа заповнює всі проміжки між тим, що ми називаємо живим та мертвим.

Поглянемо на нашу долоню, пропонує цей автор, і ми побачимо, що поверхневі тканини шкіри становлять собою напівпрозорі кристали, скріплені між собою тонким шаром жиру. Ці клітини наповнено кератином, речовиною, що за всіма параметрами вважається неживою. Справжні клітини не можуть витримувати контакт з повітрям, і тому їх ззовні покривають такі спеціалізовані клітини. Наповнення останніх роговиною робить їх фактично неживою тканиною. Отже, можна твердити, що наше тіло буквально цілком покрите смертю, що нас не видно за шаром мертвих клітин. Ось чому мислення в полярних категоріях життя та смерті є застарілим. Смерть запрограмована життям, вона є його необхідним моментом. Життя рухається - завершує свій нарис Я. Уотсон, знищуючи себе.

Онтологічні підстави для ототожнення таких КГП, як життя та смерть, знаходять прояв також у невизначеності власно моменту помирання. Зазвичай смерть дефінують як припинення життєвих функцій організму, хоча тут є певна тавтологія та, з огляду на те, що саме розуміється під життєвими функціями, існує складність у проведенні чіткої грані між життям та смертю. Проблема полягає в недостатності визнання за незаперечну ознаку життя дихання та биття серця, тобто, подовження кардіореспіраторної функції організму, а за ознаку смерті - її припинення. Сучасна медицина в принципі може штучно підтримувати цю функцію як завгодно довго. Але навіть наявність нестимульованих серцевих скорочень та спонтанного дихання, що колись були безсумнівними ознаками життя, вже не є незаперечним доказом того, що даний організм ще не помер. У США, зокрема, було прийнято спеціальний конгресовий законопроект з цього приводу, де смерть пов'язувалась з незворотними змінами в головному мозку. Разом з цим відсутність показників активності головного мозку також не є остаточним свідченням про смерть людини.

Зникнення на енцефаломоніторі відповідних сигналів, що відбивають мозкову активність людини, ще не є доказом її смерті, про що свідчать приклади неочікуваного "оживлення" людей, смерть яких констатували саме на цій підставі. Відомо також, що дивні та незрозумілі сплески мозкової активності спостерігаються в померлих через дев'ять та навіть сорок днів після їх смерті. Вони, до речі, мабуть були якимось чином відомі і раніше. Українці здавен вважали, що смерть - це не миттєва подія, через це відзначались „третини" (коли „скресав" образ особи померлого), „десятини" (коли зникала органічна сила, дух) та, зрештою, „сороковини", коли щезали тілесні залишки людини [217, с. 10].

Випадки, коли люди, котрі вважались померлими, "оживали", відомі з недавніх часів і були занотовані ще Платоном та Плутархом. Франческо Петрарка двадцять годин пролежав як мертвий, і якби не різке похолодання, котре примусило його піднятись, його невдовзі мали б поховати. Здавна в Німеччині до небіжчиків, що померли "наглою смертю", застосовувалось правило не ховати їх відразу, а потримати певний час на церковному дворі з мотузками, прив'язаними до кінцівок та до дзвонів, і не такими рідкісними були випадки, коли церковні сторожі, почувши вночі дзвін, забирали "ожилих" до теплового приміщення. Ці факти, наведені в згаданій праці Л. Уотсона, отримали назву, що він взяв її для заголовку своєї статті - „Помилка Ромео". Один з останніх випадків такого роду було зафіксовано за наших часів у США, коли, не дивлячись на лікарську констатацію смерті однієї жінки, вона "прокинулась" у труні дорогою до моргу. Є і курйозні повідомлення про смерть від переляку патологоанатома, під скальпелем якого ожив "труп".

Таким чином, навіть об'єктивні інструментальні методи не завжди допомагають чітко визначити лінію розділу між життям та смертю. Годі й згадувати, чи є живою та людина, фізіологічні функції якої штучно підтримують у ситуації гостро травматичного враження мозку або тривалої коми, коли фактично вона живе вже лише в суто "рослинному" смислі.

Не менш проблем має й суб'єктивний опис процесу власного помирання людьми, що пережили клінічну смерть. Розпочатий Р. Муді [196] аналіз описів цими людьми своїх відчуттів під час клінічної смерті (відсторонене бачення себе помираючими, блаженний спокій, світловий тунель та сяюча постать у перспективі) врешті вилився в широкий міжнародний напрямок досліджень зі створенням спеціалізованих колективів науковців. Не дивлячись на недостатню для науки достовірність цих повідомлень, спроби пояснити однакові особисті враження помираючих ідентичністю процесів вгасання мозку за умов дефіциту кисню

говорить про те, що і на суб'єктивному рівні границю життя та смерті також важко визначити однозначно [143, сс. 333-334, 335].

Якщо розвивати аналіз ідеї безсмертя в запропонованому нами з М. Парнюком варіанті онтологічного підходу [211], то неодмінно виникає питання про те, що саме ми маємо розуміти під „довготривалим”, або „нескінченно довгим” існуванням? І за яких умов - Землі, сонячної системи, Галактики чи цілого Всесвіту? Невічне існування Землі, Сонця та, зрештою, Космосу в цілому, змушує нас визнати, що тілесне безсмертя людини обмежено кінцем унікальних умов її земного існування (втрата атмосфери), охолодженням Сонця, зіткненням галактик та колапсом Універсуму. Окрім того, це „безсмертне” існування повинно бути таким, коли зберігається собітотожність „вічної” живої істоти: адже якщо, за Лейбницем, ми після смерті станемо китайським імператором, котрий не буде пам'ятати свого минулого життя, то це рівнозначно тому, що в одному місці померли ми, а в іншому народився цей імператор. До того ж ця „собітотожність” істоти самій собі після її кінця є проблематичною, тому що і за життя ми щомиті змінюємося через постійний обмін речовин, і людина трьохмісячного віку стає, в принципі, зовсім іншою людиною при досягненні похилих літ, і не тільки у психолого-розумовому плані, але й в плані суто „матеріальному”, тілесному.

„Вічне життя” має бути життям діяльним, тобто, це має бути власне „життєдіяльність”. Що ж саме ми маємо розуміти під „життєдіяльністю” - чи діяльно-творчу активність предметно-практичного плану, чи просту підтримку фізіологічних функцій, чи безтілесне духовне існування? Чи буде „вічний організм” мати визначений постійний вік, чи все ж такі якісь вікові зміни зовнішнього і внутрішнього плану все ж таки будуть відбуватися? Чи, можливо, вдасться добитися обернення життєвих стадій таким чином, що вони отримають циклічний характер, і після досягнення старості людина почне молодіти, а потім знову старіти? Ясно, що відповіді на ці питання виходять далеко за межі самого тільки природничо-наукового знання, вимагаючи осмислення проблеми на рівні світоглядного, культурологічного, філософського підходу.

Одночасно слід зауважити, що біологічний аспект розгляду проблеми смерті та безсмертя має свою власну специфіку, пов'язану в першу чергу із забезпеченням матеріального, тілесного довготривалого існування. Це і відтворення генетичного коду сформованого організму через клонування, і стійке омолодження організму, і гальмування процесів старіння тощо. Спільним моментом для вказаних тут аспектів розгляду проблеми життя, смерті та безсмертя є їхній зв'язок з біологічним субстратом життя.

Звідси можна зробити висновок, що даний підхід до проблеми торкається проблеми збереження нормального функціонування організованих у певну стійку систему білкових молекул та всіх похідних від цього морфологічних, фізіологічних та інших функцій організму, включно із роботою систем імунного захисту організму. Але й тут філософсько-світоглядні аспекти проблеми не зникають зовсім. На підставі матеріалістичних поглядів на життя, смерть та безсмертя виникло багато природничо-наукових теоретичних узагальнень, які виходили з постулатів про життя як форму існування матерії.

Віковічне прагнення людини до якомога довшого Існування не останню чергу набувало рис пекучого переживання особистої смертності через обумовлений різними чинниками гострий дефіцит життєвого циклу. Вважається, що біологічний вік людини з розрахунку росту організму протягом чверті цього віку має дорівнювати ста п'яти рокам. Логічно припустити, що досягнення гарантованих біологічних строків тривалості життя, успіх медичних засобів запобігання ранніх смертей від захворювань, вдосконалення реанімаційної та трансплантаційної техніки зніме гостроту проблеми. Разом з тим важко собі уявити, щоб дана проблема зовсім зникла зі світоглядної свідомості [211, сс. 117, 118, 134].

У працях, присвячених біолого-медичним аспектам життя та смерті все відчутніше заявляє про себе світоглядна та етична проблематика, пов'язана із питаннями евтаназії, визначенням моменту смерті, проблемою виходжування кволих новонароджених в контексті небажаного закріплення негативних генетичних змін, а також із самою дефініцією життя. Не менш значущими є проблеми правомірності вирішення питання про життя або смерть однією людиною по відношенню до іншої, про фінансові аспекти тривалої штучної підтримки кардіореспіраторних функцій та про відповідальність медичного персоналу за несанкціоновані дії по припиненню життя пацієнтів (згадаймо гучні справи медичних сестер та лікарів, що самовільно позбавляли життя безнадійних та навіть небезнадійних хворих).

Все це говорить про те, що подовження біолого-фізіологічного існування людини за допомогою медико-технічних засобів стало етично-світоглядною проблемою. Таким чином, винайдення „чисто технічних” засобів підтримки фізіологічного існування людини не може розглядатися як достатня відповідь на життєві питання, воно неодмінно тягне за собою вальок питань загального світоглядного плану. Серед основних задач філософсько-світоглядного підходу до цих проблем є визначення самих категорій життя, смерті та безсмертя [211, сс. 115-116]. Зі сказаного випливає, що полярні мортально-іммортальні дефініції людини мають певні підстави в реальних фактах відсутності чітких границь між життям та смертю в їхніх онтологічних проявах.

1.3.2. Людина як творець себе та своєї власної сутності.

1.3.2.А) Трансцендування в світ як сутнісна риса людини

Людина не просто живе в світі, як це робить будь-яка інша жива істота, вона ще постійно прагне до надання кожному своєму кроку осмисленості у відповідності до панівного на даний час типу культурно-світоглядної свідомості, Головним підсумком такої „прагматичної рефлексії” людини є реальний її вихід за межі природно означених скінчених форм існування [110, с. 22]. Активне подолання людиною природних обмежень її власного існування веде до створення „другої”, „олюдненої” природи, котра одночасно постає як людське „неорганічне тіло” [95, сс. 313, 312]. Формування олюдненого світу за своєю суттю є процесом породження якісно нових, вже не природних, а соціально-культурних якостей речей та явищ, котрі набувають специфічно людської культурної семіотизації та семантизації.

Якими ж є можливі форми трансцендування людини, прилучення її до загально значимого, надіндивідуального, як способу подолання індивідуальної темпоральності? Очевидно, що знаходження відповіді на це запитання пов'язане з розмежуванням тих вже згадуваних вище „шарів” об'єктивної, але олюдненої реальності, котра виникає внаслідок реалізації людиною своїх базисних життєвих функцій. Саме прагнення до залучення, приєднання, „розчинення” в цих об'єктивно загальних структурах, посідання в них певної місця, підносить людину над одиничністю свого індивідуального існування [140, с. 142].

На відміну від тварини, людина повинна постійно „трансцендувати”, виходити за свої індивідуальні межі за допомогою залучення (у різних формах ототожнення або „занурення”) до чогось більшого, ніж вона сама є. Трансцендуючи, вона водночас усаджує своє існування поза самою себе. Як індивід, людина не може мати засади для свого існування в самій собі з причини соціальної форми трансляції досвіду в людстві. Світ матеріальної та духовної культури і є тим комплексом умов, завдяки яким реалізується і взагалі уможливлюється існування людини як людини.

Культуру тому можна визначити також і як систему штучних методів, засобів та прийомів формування соціальних умов для розвитку людини та цивілізування її вітальних потягів. Те, що світоглядні категорії граничних підстав складають інваріантний компонент культури, її універсали, не в останню чергу визначається тим, що **оцивілізовані вітальні форми через культуру перетворюються на реальні засади життя людей.**

Отже, людина взаднічує себе в світі у формі встановлення ідентичності між собою та предметним світом культурних та соціальних смислів, виходячи за межі свого індивідуального буття. Проте світ, з яким ототожнюється людина, є безконечно різноманітним. Постає питання, як саме можливе ідентичне трансцендування за умов багатоманітності культурного світу? Очевидно, що багатоманітність соціально-культурної об'єктивності передбачає неодноримірність людини, її універсалізм, здатність повертатися до дійсності то одним, то другим, то третім своїм боком. Отже, є своєрідна діалектика собітотожності та мінливості, динамічності та статичності в людській сутності та в самому процесі трансцендування як способу прилучення до тотальних смислів у соціокультурному універсумі [140, сс. 134-135].

Найбільш фундаментальним у неілюзорних способах подолання людиною власної індивідуальної скінченності є подовження себе в роді. Проте родова ознака людини - її здатність до практичного перетворення світу на основі поставлених цілей, невдовзі створює потужну систему технологічного впливу на природу. Опредмечуючи в природному матеріалі свої функції, навички та знання, людина тим самим подовжує себе в світі, виходячи за свої натурально визначені границі. Разом з тим відбувається певне відчуження від людини її власних створінь, оскільки природні речі в „олюдненому світі" не втрачають свої природних якостей, а лише набувають нових, соціальних, через що будь-яка „інкарнація" людських функцій неодмінно проявляється у двосторонньому процесі відчуження та привласнення людських якісних визначеностей [110, сс. 24-26].

Говорячи про світоглядне підґрунтя культурного дискурсу слід зауважити, що таке прагнення має більш широкий універсально-культурний контекст [143, сс. 171-172], який докладно розглядає Е. Фромм. За його думкою, трансцендування постає як одна з суттєвих рис людини, що відрізняє її від тварин. Одним зі спонукальних мотивів трансцендування є здатність людини за допомогою розуму усвідомити темпоральні границі свого існування та спрямувати зусилля на їхнє подолання (*інформаційно кодовані мортально-імортальні універсалії, де усвідомлення людиною своєї смертності викликає прагнення до її подолання, до безсмертя*).

Подовжуючи виявлення універсально-культурного змісту розуміння Е. Фроммом процесу трансцендування в світ [148, сс. 47-67] відмітимо, що, звертаючись до інцестуального табу, він писав, що його суть є не тільки сексуальною, але й афективною. Щоб рухатися вперед, людина має відокремитися від пуповини, відмовитися від прагнення бути

прив'язаним до матері. Через це інцестуальні потяги мають радше не сексуальні витоки, в їх основі лежить бажання залишитися при матері, її грудей, що годують. Табу на інцест постає як заборона повернення в рай, де людина була злита з природою. Зв'язок з матір'ю - це лише елементарна форма природних кровних зв'язків. Родина, рід, пізніше - нація або церква перебирають на себе функції матері. Одинок залучається до цих інститутів, почуваючи себе їх частиною, відчуючи своє укорінення в них.

Далі з викладу Е. Фроммом своєї позиції видно, що утворення певних соціальних структур, котрі виникають на підставі інституціалізації форм продуктивної (*аліментарної*) та репродуктивної (*еротичної*) поведінки людини веде до того, що ці структури переймають функції природи-матері. Серед утворень, що виникають на підставі соціалізації репродуктивної функції людини, Е. Фромм називає родину, рід а пізніше - націю та державу.

Трансцендування як засіб подолання людиною власної індивідуальної скінченності національно-державними спільнотами не обмежується. Реалізація вітального потягу в межах трансцендування можлива у різних варіантах, залежних від того, в що саме трансцендує людина і які базисні вітальні функції у цьому задіяні. Важливим методологічним моментом тут є розрізнення рівнів світовідношення. Так, продуктивна поведінка в цьому плані набуває вигляду трансцендування людини у об'єкт її виробничих дій [148, сс. 55-58].

При цьому ми виходимо з висновку про те, що якісна визначеність речі залежить, як вже зазначалось, від того, до якого рівня світовідношення її залучено. Людинознавчі відносини дають людинознавчі смисли, і, отже, духовно-практичні якості речей мисляться не тільки як об'єктивно суті, невіддільні від даної речі та органічно їй притаманні, але й як такі, що впливають на образ життя, вчинки та світоглядні орієнтири людини. Врахування цього має велике значення при реконструкціях втрачених смислів речей, скажімо, в археології [110, сс. 23].

Як вже зазначалося вище, набуття людиною нових соціально-культурних або символічно виражених якостей одночасно передбачає певне збереження цією людиною собітотожності. Якби людина, що трансформувалася в інше смислове поле завдяки отриманню нового статусу чи набуття відмінних від старих символічно-знакових визначеностей, при цьому не залишалася б якоюсь мірою тотожною самій собі попередній, то нова „інкарнація" чи „перевтілення" не становило б для неї ніякої цінності - фактично, йшлося б про те, що виникла нова

людина, а не змінилася стара. Наявність такої собітотожності передбачає, що суб'єкт подібних перетворень має зберігати в своїй рефлексивній свідомості повну розгортку базисної світоглядної формули „життя - смерть - безсмертя” [110, сс. 24-26].

Реальне, ілюзорне чи імітаційне перетворення людини на дещо якісно відмінне - це, зрештою, спосіб, за яким людина виходить за межі не тільки фізіологічно окреслених меж свого існування, але й за межі 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.

Змінюючи речі та „переплавляючи” їх якості у „горнилі” практики, людина не могла не відбити сутність цього процесу у різних світоглядних настановах та стереотипах. Інтеріоризація такого способу зміни світу та перетворення його на світоглядну настанову в міфі проявилася у такий особливості цього типу свідомості, як „обернення”, коли все могло перетворюватися на все. Це супроводжувалось отождоуванням форми та якості речі, коли вважалося, що зміна форми речі (її зовнішньої оболонки) веде також і до зміни її якості. Звідси простежується поширена культура маски, ритуально-обрядова функція якої була безпосередньо пов'язана з життєдіяльністю людини, з полюванням, рибальством, землеробством. Безпосереднє „друге тіло” людини - її одяг, також охоплюється процесами символізації, втілюючись у феномені моди [110, сс. 26-27, 29].

Тобто, ця предметна „інкарнація” людини як вихід останньої за свої тілесні межі та „перевтілення” в предметно визначені речі на ранішніх етапах історії здійснюється у вигляді перетворення, наслідування, прикидання на щось інше (тварину, річ), найбільш яскравим проявом чого були різного роду маски, обрядові вбрання та фігури. „Низова” культура середньовіччя розвинула це у різного роду карнавальних святах [91, с. 183]. Своєрідне розуміння відповідності світу людині впритул до проведення прямих аналогій між ними доповнюється специфічним розумінням „виростання” тіла до „вселенських” розмірів що в особливо яскравому прояві ми зустрічаємо в середньовічній народній свідомості, котра вдало була відтворена у романі Франсуа Рабле „Гаргантюа і Пантагрюель” [95, сс. 313, 312].

Аналізуючи цей роман, М. Бахтін серед світоглядних інваріантів (яких він називав „рядами”) особливо виділяв ряд „людського тіла”,

котрий демонструє його функціонування в суцільно фізіологічних функціях, близьких до базисних життєвих проявів (народження, смерть, харчування, розмноження тощо). Це гіперболізоване тіло через його „висунутість” у світ постає як окремий варіант трансцендування, або, за словами М. Бахтіна, „інкарнації в світ” [95, сс. 320, 312]. І цей окремий варіант трансцендування, і всі інші, визначаються тим, що за своєю суттю будь-які людські підприємства в цьому світі постають як вихід людини за межі природно-тілесного буття та подовження себе у неприродних формах існування.

„Ін-карнацію”, „в-тілення” як наслідок трансцендування людини в світ не слід пов'язувати виключно з духовно-практичним рівнем світовідношення чи то з ілюзорними формами свідомості. В певному сенсі „втілення” людини в дещо інше, подовження свого існування в об'єктивності здійснимо й реальним чином. Найбільш фундаментальним способом реальної реінкарнації є технічне та промислове виробництво, внаслідок якого людина створює своє „неорганічне тіло” (К. Маркс). Крім того, є ще один спосіб подовження свого буття в світі поза межами фізіологічного тіла - через набуття певного соціального статусу в ієрархії посад чи соціальних ролей, де людина може „зводити міста”, „вигравати війни”, тобто, робити речі, які непідвладні жодній окремій людині як фізичній особі [91, с. 182].

Комунікативні системи, що виникають у процесі реалізації різних видів діяльності людини, також можуть стати тим „спільним” надіндивідуальним началом, залучення до якого виводить окрему людину за межі її одиночного існування. Це може бути корпоративне розчинення працівника японської фірми у дружному колективі або відчуття військової солідарності однополчан. У таких випадках окрема людина постає лише як невіддільна одиниця надіндивідуальної спільності, що позначається навіть у висловах та індивідуальному мисленні множинними займенниками колективного суб'єкта при спогадах про епізоди власної біографії.

На інформаційному рівні вихід за межі індивідуальності реалізується у релігійному екстазі, злитті або наближенні до злиття із божеством, Духом, Розумом. Трансперсональна психологія вивчає, зокрема, такі надіндивідуальні стани свідомості, коли особа відчуває, що її свідомість тотожна свідомості всіх людей в світі.

Поряд із позитивними видами трансцендування можна виділити і його негативні варіанти, серед яких найбільш суттєвим є ескейпічне трансцендування, - прагнення до розчинення або втрати своєї індивідуальності як засобу подолання нерозв'язаних суперечностей

особистого життя через різні ступені залишення звичайного життєвого світу людей (чернецтво, прийняте з вказаних мотивів, алкоголізм та наркоманія, некрофілія тощо). Однак і в цьому випадку таке прагнення, зрештою, визначається вітальним імпульсом.

Таким чином, ми бачимо, що трансцендування в культурно-світоглядному плані несе в собі зміст базисної світоглядної формули та її кодів, оскільки вихід людини за її природою означені кордони робить її в певному значенні слова надприродною істотою, яка не обмежується лише тілесним існуванням. Людина "подовжує" себе в світ, створюючи своє, за вже згаданим слушним висловом К. Маркса, "неорганічне тіло". Додамо, що це "тіло" в культурі виникає не тільки на рівні предметно-практичного світовідношення, або ще вужче, в межах виробничої діяльності. Людина в культурі також відтворює "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.

Ключова універсалія цього комплексу - КГП "безсмертя", часто-густо пов'язується в масовій свідомості з нескінченно довгим існуванням у часі. Очевидно, що таке існування в межах формули "бути завжди" не витримує критики навіть з природничо-наукових позицій, оскільки сучасні космологічні концепції обмежують існування не тільки нашої Землі, Сонячної системи, Галактики, але й Всесвіту в цілому. Ось чому подібне нескінченно тривале існування неможливе навіть з таких "технічних" причин. Безсмертя радше було б пов'язувати із здібністю людини долати не стільки свій індивідуально-часовий, скільки просторовий кордон, втілюючись у речі, які мають незрівнянно більш тривале існування, ніж окрема людина, і через це подовжувати себе в часі. Тому таке безсмертя - це не стільки "існування завжди" в межах окремої індивідуальної організації, скільки, з одного боку, здатність (реальна або ілюзорна) залучатися до надіндивідуальних спільностей більш високого рівня, а з іншого - здібність до створення таких спільностей [131; 143 с. 8-9].

Підсумовуючи, відмітимо, що опредмечення, уречервлення, інкарнація, втілення - все це ті терміни, що виражають один процес - вихід людини в її якісному сутнісному визначенні за межі природно визначених границь. Як у духовному, так і соціальному плані людина змінює свій якісно визначений статус [110, с. 27] в залежності від змісту та форми її світоглядних настанов, самосвідомості, соціального статусу чи історичних умов життя.

І.3.2.Б). Через-себе-буття людини: критики субстанціального підходу до сутності людини.

Кожна з розглянутих вище позицій 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 [270, с. 150] підтримують провідні українські філософи Київської школи. Зокрема, Віталій Табачковський вкрай критично оцінює традиційне "есенціалістське" бачення людини [251, с. 87], а Євген Андрос твердить, що сутність людини не можна звести до тієї чи іншої дефініції в субстанційному значенні [5, с. 209]. Крім того, ці есенціалістські та субстанційні визначення людини критично вразливі ще з боку логічної аргументації.

Спробуємо "відступити" на крок назад та розпочати пошук сутності людини "з чистого аркушу", спираючись, зокрема, на вже окреслені вище "аксіоматичні" постулати, тобто, на такі, які є очевидними. А беззастережно очевидним є те, що людина - це жива істота. Отже, їй, як будь-якій іншій живій істоті, притаманні певні функції, спрямовані на підтримку існування. Специфічно людська реалізація цих функцій відбувається в 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 розпредмечення стає основою для соціалізації нового покоління. Розвиток предметного перетворення світу цією новою генерацією веде до зміни світу предметностей. Наступне покоління людей проходить соціалізацію вже під впливом змінених предметних смислів окультуреного світу людей, і так все синусоїдально повторюється і надалі.

Висновок з цього такий: сутність людини як суспільної істоти визначається тими чинниками, які є її власним витвором. Саме тому людина в певному сенсі слова є творцем самої себе. Проте відмінності в тому, що саме впливало на процес становлення кожного нового покоління, а саме, відмінності в 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 в цьому плані поєднує всіх новонароджених людей - так це їхня здатність формуватись як людина. К. Маркс з цього приводу писав, що народній свідомості незрозуміле

„через-себе-буття” природи та людини, тому що це суперечить безпосереднім чуттєвим фактам життя [188, с. 125].

Не дивлячись на фізіологічну та морфологічну подібність, людина неоліту, середньовіччя та сучасності є фактично різними за своєю суттю особистостями, оскільки їх найбільш суттєві ознаки сформувались під впливом різних за своїм змістом та сенсом соціалізуючих чинників. Як світ уявлень первісної людини відрізняється від картини світу сучасної людини, 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 в конкретну систему соціальних відносин.

В цьому плані людина конкретної історичної епохи як "ансамбль суспільних відносин" (К. Маркс) є відмінною від людини, історична сутність якої утворилась внаслідок соціалізації шляхом залучення до іншого такого "ансамблю". Разом з тим у цих відмінних за своєю конкретно-історичною сутністю людей є щось спільне, а саме, тотожним є процес формування їх конкретно-історичної сутності через залучення до опредмеченої попередніми поколіннями їх 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 до перетворення самої себе через перетворення світу [143, сс. 314-315].

Нові генерації, що приходять у світ, зустрічаються зі створеними суспільством через трансцендування "світами" культурного буття, сприймаючи їх як об'єктивні, заздалегідь дані форми культурної онтології. Залучаючись до них шляхом соціалізації, кожна людина привласнює закріпленій в 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 в 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 цих форм.

так і ствердження їх нового змісту. Вимальовується картина певної динамічної взаємодії індивідуального та культурного й суспільного 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 зовсім інших чинників, які принципово або не зовсім є відмінними від тих чинників, під впливом яких формувалася культурно-суспільна сутність осіб попередньої генерації.

Постає питання, якими чинниками детерміновані дії кожного нового покоління, що спричиняють важливі зміни в 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 в самій людині, в її надглибинних вітальних орієнтаціях. Виникає досить цікава картина, коли кожна окрема людина, з одного боку, по ходу власної соціалізації 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 особні вітальні інтенції ініціюється 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 в 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 в людини воно зазнає суттєвої трансформації. Якщо тварина зберігає індивідуальне та родове буття природно даним чином через реалізацію всіх вищезгаданих вітальних функцій в їхніх безпосередньо природних проявах, то людина піддає ці функції важливим культурним перетворенням.

Не слід, однак, 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 самі трансформовані форми подекуди вступають у взаємовиключні стосунки, в результаті чого може мати місце прорив неокультурених життєвих форм у культурне поле з наступною ламкою всіх культурних норм. Ексцеси цього прориву природного в 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 саме в 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 в буквальному сенсі слова. Людина може бути гіршою або кращою за тварину, проте ніколи не може бути нею в буквальному сенсі слова. Навіть у найбрутальнішій bestiарній поведінці людини присутній людський елемент, хоча б у вигляді розумового планування або "логічного" обґрунтування її вчинків на кшталт жалюгідного самовиправдання Р. Раскольнікова (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 самі перетворені форми. Однак особливістю цих процесів є те, що вони самі постають не тільки як об'єкт, але й як суб'єкт регулювання, його джерело, вихідний принцип тощо. Аліментарна, еротична, агресивна та інформаційна функції реалізуються не самі по собі, а в межах загальної схеми життєпідтримки через прагнення до подовження життя, подолання смерті та ствердження безсмертя. Ось чому всі трансформовані в культурі на різних рівнях світовідношення життєві функції мають бути підпорядкованими цій загальній схемі.

У свою чергу, в процесі соціалізації 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. Проте коли ми спробуємо "прокрутити стрічку назад", ми побачимо, що в основі всіх зазначених смислових форм лежать фундаментальні базисні функції. В цих перетворених культурних формах вони набули вигляду культурних кодів, крізь які заломлюються категорії граничних підстав, які, в свою чергу, функціонують в культурі в якості її універсалій [143, с. 315].

ВИСНОВКИ

Методологічною основою виявлення інваріантів культури є результати розробки проблеми відношення людини до світу в Київській школі філософії, коли світ розуміється як проекція людиновимірних смислів на об'єктивну реальність.

Особливістю людських вимірів світобачення є те, що на світ „перекидаються” найсуттєвіші людські риси, у першу чергу - її фінітна темпоральність, через що світ постає як історичний, тобто, такий що виникає, розквітає та згасає, а також те, що світ людиною семіотизується таким чином, коли природні властивості речей далеко не завжди постають для неї як головні та визначальні. Через це світ „сутнісного буття” розцінюється людиною як більш реальний, ніж світ „наявного буття” (В. Шинкарук).

Таким чином, граничні підстави буття людини в світі мають категоріальну визначеність. Через це світ розуміється людиною в категоріях граничних підстав (КГП), до яких відносяться категорії народження, життя, смерті та безсмертя.

Світобачення та світовідношення людини реалізується у категоріальних формах, і категорії філософії постають тут як тотальні форми світовідношення, в межах яких світ „рубрикується”. Такі ж функції категоризації світу виконують і КГП, через що будь-який світ (фізичний, історичний, культурний) починає визначатися у термінах початку та кінця. Співвідношення категорії філософії та КГП полягає в тому, що перші постають як світоглядно-теоретичні узагальнення других, і це особливо яскраво проявляється в концептуально-філософських моделях світу.

Оскільки світ визначається через людину, то, не дивлячись на проблематичність людського самовизначення, слід у першу з'ясувати сутність людини і через це вийти на концептуальні рівні виявлення універсалій культури. Наявні підходи до визначення сутності людини (натуралістично-есенціалістські, аксіоматичні, морально-імортальні дефініції) не дають остаточної відповіді на це питання, тому будемо виходити з безсумнівно очевидного.

До безсумнівних визначень людини належить те, що вона є живою істотою. Отже, їй притаманні всі функції інших живих істот. Серед них - функції споживання речовини та енергії, відтворення роду, напад та захист, обмін досвідом. Всі вони спрямовані на підтримку життя. Однак людина є єдиною живою істотою, що усвідомлює власну скінченність. Через це вона прагне до подолання своєї скінченності, що втілюється у базисну світоглядну настанову „ствердження життя, подолання смерті, прагнення до безсмертя”.

Однією з форм реального подовження буття людини є вихід її за власні тілесно обмежені границі (трансцендування). Через трансцендування людини в світ відбувається об'єктивація та опредмечення людських сутнісних сил. Соціалізація нових генерацій відбувається через засвоєння шляхом розпредмечення цих історично визначених об'єктивованих в світі культури значень. Внаслідок цього субстанціальний підхід до сутності людини, коли ця сутність розуміється як дещо статичне, є невірним. Людська сутність є функціонально визначеною, що дозволяє говорити про „через-себе-буття” людини. Людина - це, у першу чергу, творець себе та своєї власної сутності.

Не дивлячись на змістовні відмінності культурних світів різних часів та різних народів, кожен з них має спільні риси з іншими такими світами. Їхня спільність визначена ідентичністю найсуттєвіших життєвих настанов людей різних рас, культур та цивілізацій. Саме ці ідентичні риси світовідношення, зрештою, й утворюють інваріантні складові культури, її універсали.

Для здійснення адекватного аналізу культурних дискурсів з метою виявлення в них інваріантних складових (універсалій) впроваджено спеціальну мову, котра є системою поняттєвих втілень категорій граничних підстав та кодів, а також певних уточнюючих положень (контамінація КГП та кодів, слабкі та сильні форми їхнього прояву, репрезентованість їх на різних рівнях світовідношення, культивована, каналізована, табуйована форми тощо). Базисні ж функції людини набувають значення світоглядних кодів. Комбінація КГП і кодів і складає поняттєву номенклатуру мови аналізу універсалій в культурі.

РОЗДІЛ ІІ

Категорії граничних підстав як універсалії культури

ІІ.1. Культура як форма розвитку соціалізованих базисних функцій людини

ІІ.1.1. Трансформація природних базисних функцій в процесі соціально-культурного поступу людства та становлення людини

Онтологія категорій граничних підстав коріниться в глибинах спільних для всіх живих істот функцій, які сходять до закладених в них „програм” підтримки існування. У людини ці функції набувають „неприродних” якостей, оформлюючись у базисну світоглядну формулу Прагнення до подовження життя у людей набуває вигляду прагнення до нескінченного існування, безсмертя.

Соціально-історична трансформація базисних природних функцій бере своє походження від конкретно-історичних форм предметно-практичної діяльності в межах тих цивілізаційних особливостей, що супроводжують цей процес. Ця діяльність на перших етапах історії не є самоцільною, а постає у виді специфічно оформленого способу життязабезпечення. Основні життєві функції живих істот в соціумі відповідно до стадій його розвитку набувають нових форм своєї реалізації, обумовлених культурним зростанням людства. На наш погляд, саме „культивація” базисних життєвих функцій та підйом їх до рівня людського і складає власне зміст культурного поступу [103, сс. 20-26].

Успадкувавши від свого тваринного минулого харчову, репродуктивну, агресивну та інформаційну функції, тобто, спільні для всього живого форми підтримки існування, людина у відповідності до своїх сутнісних визначень перетворила їх на суто людський спосіб життязабезпечення. Мірою становлення людини природні базисні життєві

функції в їхньому суто природно-фізіологічному прояві вже перестають бути визначальними чинниками її поведінки, хоча залишаються життєво важливими елементами її буття. Їхнє поступове цивілізування призвело до виникнення в них не природного, а людського начала з усіма позитивними та негативними наслідками, що з цього випливають [131, с. 6].

У літературі психоаналітичного і філософсько-антропологічного спрямування особлива увага приділялася соціокультурним змінам репродуктивної та агресивної функцій, яких, з врахуванням сформованої традиції, що йде від фрейдизму, можна було б назвати еротичною та агресивною (еросною і танатосною) функціями. "Ерос" при цьому зв'язується не тільки з проявами всього комплексу сексуальності, еротизму і любові, але і з *життям*, а Танатос - не тільки зі *смертю*, але і з інстинктом агресивності. Інакше кажучи, у системі термінологічних визначень те, що обумовлює виникнення і продовження життя, любов, виступає домінуючим кодом такої КГП, як життя, а те, що часто буває причиною припинення життя, тобто агресивність, кодує КГП смерті. Ця обставина має своє пояснення - адже саме ці базисні вітальні інстинкти в їх онтологічному виді (як категорії граничних підстав буття людини у світі) складають найбільш фундаментальний момент світовідношення [104, сс. 10-11].

Якщо за перший приклад трансформації природної функції взяти харчування (**аліментарну** функцію), то ми побачимо, що ті або інші продукти харчування, котрі фізіологічно можуть бути легко засвоєні людиною, в рамках культурних норм стають або забороненими, або дозволеними до вживання тільки лише у визначений час. Одні народи вживають у їжу, скажемо, свиней, собак, жаб або гречану кашу, для інших ця їжа здається неприйнятною. Таким чином, культура виконує стосовно аліментарності заборонну функцію (харчові табу).

Одночасно з цим у системах культурних норм завжди існують відомі "віддушину" („канали"), що дозволяють у тих або інших умовах або обставинах уживати заборонену їжу. Наприклад, у родоплемінному суспільстві забороняється вживати в їжу тотемну тварину, але у визначений час ця заборона знімається, і її поїдання стає вже ритуально обов'язковим. Цю ж „влагоджуючу" функцію мають релігійні норми, що регулюють уживання скоромної їжі, забороняючи її у дні постів. Таке перетворення харчової функції дозволяє говорити про те, що спеціальна роль культури, що відводить певні заборонені типи їжі у деякі „канали", простежується й у всіх інших способів життєпідтримки.

Поряд з цими функціями культура виконує стосовно комплексу аліментарної поведінки людини і трансформаційну роль, перетворюючи суто тваринні імпульси на систему людських норм споживання їди

Тварина *пожирає* їжу, людина - *впоюється* нею, насолоджуючись гармонією смакових відтінків і букетів. Ця трансформована функція знаходиться в тісному зв'язку з культивованим аліментарним інстинктом, з його „культивацією-виращуванням”, що піднімає його до людського рівня, включаючи сюди як норми застільного етикету, так і нескінченну розмаїтість національних кухонь з їх вишуканостями і фантазіями [104, с. 10-11].

Культурний розвиток **репродуктивної** функції утворює культивовані, табуовані, каналізовані або трансформовані форми статевої поведінки. Величезного розвитку в окремих культурах набувають такі спеціально плекані форми статевого стосунків, які в культивуванні почуття насолоди вийшли далеко за межі природної поведінки та цілковито відірвалися від безпосередньої функції подовження роду. Водночас на узбіччі культурних норм або за межами домінуючої у більшості суспільств нормативної культури *табування*, *культивування* або *каналізування* піддаються різного роду "виращені" людиною сексуальні відхилення від природних проявів репродуктивності, котрі зазвичай відносять до збочень, які наразі не є природними феноменами, а з'являються в певних різновидах культур андеграунду або декадансу.

Табу є важливим регулятором життя людей, визначаючи їх орієнтацію в світі природи та в світі (мирі) громади [210, сс. 79-80]. Недарма серед головних чинників становлення людини як людини деякі дослідники називають табування інцесту. На тілесному рівні табування (заперечення) природної дітородної функції проявляється як заборона, що накладається з тих або інших резонів на природне здійснення і нормальне завершення статевого акта. Сюди ж відносяться всі форми впливу на природну фізіологію статевого акта контрацептиви, спермацидні мазі, медикаментозний вплив на процеси овуляції яйцеклітини, а також переривання небажаної вагітності, у тому числі і за допомогою хірургічних абортів [104, сс. 27-30].

Моральний та у більшій мірі правовій забороні в більшості культур підлягає статевий акт без згоди на це одного з партнерів і, тим більше, його насильницьке здійснення. Разом з тим повному табуванню можуть підлягати також і деякі окультурені його форми. Це видно, зокрема, в забороні одружуватися та мати дітей священнослужителям у деяких релігіях. Проявом табування репродуктивної функції також виступає аскетизм, безшлюбність, цінності тілесної чистоти та невинності, сексуальна необізнаність (недосвідченості) на протигагу розбещеності [104, сс. 30-32].

Серед головних культурних обмежень цієї функції можна назвати переважним чином загальноновизнані людством культурні табу на інцестуальні, гомосексуальні, орально-генітально-анальні, зоофільські, фетишистські, геронтофільські, педофільські та деякі інші статеві стосунки. На рівні соціальної комунікації табуванню можуть підлягати нерівні майнові шлюби або кохання людей, що належать до різних суспільних прошарків [143, с. 6].

Зіткнення табуйованих і дозвільних норм може знаходити прояв в антитезуванні культивованої природної функції та її соціалізованої форми. Серед універсальних сексуальних табу можна назвати заборону на дошлюбні статеві зв'язки, через що в багатьох народів культивується цінність невинності [104, сс. 30-32]. Відомо, однак, що існують культури, в яких дошлюбні статеві зв'язки, навпроти, всіляко заохочуються, і наречена-незайманка вважається неповноцінною дівчиною через те, що нею досі ніхто не поцікавився [143, сс. 211].

Різновидом соціально вираженого *каналізування* (відведення) природного сексуального інстинкту є також проституція, що зв'язується з клоакою суспільства. Поширення цього явища в будь-якій країні за всіх часів свідчить про певну його „нездоланість“, через що суспільство, будучи не в силах з ним боротися, легалізує його частково, виводячи через певні канали за межі нормального культурного простору.

У розглянутому соціально-онтологічному плані культурна *трансформація* репродуктивної функції може проявлятися як процес переведення даної функції в область інститутів і відносин, що свідомо культивуються. Насамперед тут доречно згадати про таке універсальне культурне явище, як інститут шлюбу та родини. В різних типах культур ми можемо зустріти матріархальні і патріархальні її варіанти, екзогамію й ендогамію, матрилокальні та патрилокальні, моногамні і полігамні сім'ї. Сім'я, родові спільноти, племені об'єднання, а згодом - нації, утворюють нові форми культурної диференціації суспільства [143, сс. 32-33, 6-7].

На предметно-практичному рівні соціокультурне "виращування" репродуктивної функції виявляється у формі державного регулювання чисельності населення за допомогою заохочення або обмеження народжуваності. Спеціальному культивуванню піддається дана функція і на рівні інституту родини, що розглядається як соціально-економічна основа держави. Звідси заохочувальні міри законодавчого і морального порядку по зміцненню родини й засуджуючі та репресивні по відношенні до всього того, що її руйнує.

Обрядовий рівень культивує базисну репродуктивну функцію шляхом супроводу ритуальними діями всього процесу відтворення

людини - починаючи від знайомства майбутнього чоловіка і жінки, їхнього весілля, реєстрації шлюбу, перебігу статевого акту в першу шлюбну ніч, зачаттям та закінчуючи виношуванням дитини, родами, післяпологовим періодом, ініціацією і соціалізацією дитини. Практично-духовне світовідношення показує приклади спеціального культивування такого духовно-практичного почуття, як *любов*, що є продуктом тривалої історії цивілізування людини.

Теоретичний рівень світовідношення дав нам результати осмислення окультурених форм репродуктивного поведінки в рамках західної (так називаної досократівської і післясократівської) і східної еротологічної філософи, де знайшов відображення не тільки процес олюднення (цивілізування) репродуктивної функції, але була сформована уява про любов і розбрат, чоловіче та жіноче начало як космічні принципи-архе [104, сс. 32-34].

Звертаючись до *агресивної* функції, зазначимо, що навіть примітивна ззаряджена діяльність людини, або передлюдини, що прагнула задовольнити свої безпосередні життєві потреби, базувалася на відверто агресивних діях - розрубванні, розщепленні, білуванні, дробленні, перетиранні природних речовин, тварин і рослин. У загальному аспекті цю діяльність можна назвати покладально-заперечувальною, тому що заперечуючи природне буття речі, людина затверджувала її "людиновимірне" буття, оскільки воно, по визначенню людини як неприродної істоти, переводило ці речі в неприродний або навіть протиприродний стан. Функціонування трансформованого природного агресивного інстинкту в і соціальному спілкуванні також здійснюється в напрямках його трансформації, культивування, каналізації і табування [104, сс. 12-14].

Прагнення до влади або її використання за допомогою застосування всіляких засобів соціального гноблення, починаючи від створення збройних груп людей і закінчуючи такими інструментами влади, як багатство, теж є формами соціально-культурної трансформації споконвічного агресивного інстинкту. Кінцеві стадії його реалізації можуть мати зовсім очевидну "природну" форму - фізичну смерть супротивника, хоча в деяких випадках "політична" або "моральна" смерть того або іншого політика для його суперників виявляється більш бажаною [104, с. 15].

Приборкування і цивілізування зазначених інстинктів складає зміст тривалого історичного процесу вирощування людського в людині. При цьому несублімовані форми цих інстинктів не зникають зовсім, а вступають у складні відносини зі сформованою в культурі

системою норм і заборон. У даному випадку можна говорити про табування в культурі не тільки несублімованих, але і деяких сублімованих форм еротизму й агресивності. Воно здійснюється в рамках моральних, релігійних і правових стандартів, вироблених даним суспільством, відрізняючись від аналогічних норм в інших культурах. Так, норми, що обмежують несанкціоновані суспільством прояви агресивності („не убий!") та еротизму („не перелюбствуй!") здаються безумовно універсальними. Але в той же час не менш розповсюдженими можна вважати діаметрально протилежні розпорядження, що стосуються, наприклад, кривної помсти ("убий!") або обрядової проституції („перелюбствуй!") [104, с. 18].

Отже, розгляд агресивної функції під запропонованим кутом зору показує, що вона під час своєї трансформації набуває культурного розвитку в межах створення штучних технічних засобів її реалізації, відтворення у обрядах та ритуалах, осмислення на рівні духовно-практичної та теоретичної свідомості. Таким чином, природний імпульс агресивності, соціалізуючись по ходу розвитку людства, насичує багатшаровий світ предметних людських смислів позитивним і негативним змістом. Однак важливо сказати, що в основі і предметних, і символічно-знакових проявів агресивності лежить, зрештою, базисний вітальний імпульс, хай і перекоханий до невпізнанності [104, с. 26].

Інформаційна функція (передача соціального досвіду) на предметно-практичному рівні знаходить втілення в організації системи навчання та виховання, створенні матеріальних носіїв соціально значущої інформації (бібліотек, картотек, архівів), які теж потребують введення певних "зразків" нормативного характеру і яких мають дотримуватися представники даної культури. Крім того, ця функція отримує розвиток у створенні соціальних інституцій, покликаних сприяти розвитку та нарощенню знання суспільства в різних галузях його діяльності, тобто, культивуванню науки та пізнання. Спеціалізація знання веде до певного каналізування його в той чи інший бік, у якому на даний момент більш зацікавлене суспільство, залишаючи не розробленим інші напрямки знань. Табування знання відбувається в різних формах таємництва, державних, бізнесових або релігійних таємниць різного плану, а також в окресленні певних заборонених зон знання, яке може бути відоме лише присвяченим, дорослим чи фахівцям.

Соціально інституціалізовані форми перетвореної в культурі аліментарної, репродуктивної, агресивної та інформаційної функції в

процесі структурної диференціації суспільства обумовлюють виникнення соціальної регуляції стосунків між людьми, які набувають вигляду соціальних законів, закріплених у спеціальних інформаційних системах, що реалізуються через інститут держави та функції, що їй притаманні. Все це призводило до виникнення особливого об'єктивного шару реальності, щоправда, такої, яка мала смислове значення лише для членів певної культурної системи. Однією з важливих особливостей цього рівня світовідношення було формування неприродного, уявного, удаваного, проте не менш значущого, ніж реальний світ, світу символічних чуттєво-надчуттєвих смислів.

Культурного перетворення зазнають також первинні емоційні форми, які "вирастають" до форм людського світопереживання та високих людських почуттів. Світ людських почуттів охоплює найпотаємніші кутки її духовної організації, зафарблюючи їх у афективно-емоційні барвисті кольори або віри, любові та надії, чи ненависті та відчаю. Врешті-решт, саме завдяки культивуванню високої духовності в межах цього рівня світовідношення виникає феномен релігійної святості, складаються такі найвиразніші символи духовного самовизначення людини (мікросвіту), як *Віра, Надія та Любов*, а також культурного Універсуму (макросвіту), такі, як *Дім, Поле, Храм*. Через мистецтво людина відтворює ідеальні та віртуальні світи свого культурного буття як норми, а через мораль вносить до своєї культурної системи потужні чинники регулятивного перетворення природно-тваринного начала на позитивно-людське, культивує людяне в людині.

Людина, реалізуючи власний, притаманний лише їй спосіб життєпідтримки, створює довкола себе матеріальний та духовний світ "другої", "олюдненої" природи, яка, власно, природою вже не є. Це вже не природний, а культурний світ, навіть тоді, якщо до поля його тяжіння залучаються суцільно природні, недоступні для людини речі, такі, як зірки або Космос в цілому. Завмираючи перед загадкою зоряного неба, людина вже самим цим актом робить його частиною власного світопереживання як емоційного схоплення невиразної таємниці, оскільки утаємниченість цього неба не має ніякого значення для нього самого, а важлива радше лише для людини, що усвідомила цю потаємність [131, с. 10; 103, сс. 20-26, 93].

II.1.2. Морфологія культури в світлі універсально-культурного підходу

Різноманітні визначення культури відбивають ті чи інші реальні риси як цього феномена в цілому, так і окремих його форм. Запропонований нами підхід до розуміння культури з позиції визнання наявності в ній певних універсалій, що сходять до фундаментальних базисних функцій людини та є результатом культурного перетворення цих функцій, які "пронизують" усе смислове поле "універсуму культури", дозволяє, як на нас, зробити широкі концептуальні узагальнення щодо чисельних культурологічних схем, дефініцій культури та спроб її типологізації. Вочевидь всі розпорошені та різносистемні підходи до культури мають ґрунтуватися на певній спільній підставі, звернення до якої може використовуватися для проведення систематизації та теоретичного узагальнення існуючої мозаїчної картини.

В межах нашого підходу стає можливим установити не тільки антропологічну, але й культурну єдність людства, коли народи відрізняються один від одного не тим, що вони роблять в культурній сфері, а тим, як вони це роблять. Культурну єдність людства детерміновано тотожністю функціонального асортименту культуротворчої діяльності людини як родової істоти, а розбіжності між культурами виникають внаслідок залучення до реалізації цих функцій відмінних одна від одної систем їхньої об'єктивації. Суть справи полягає в тому, щоб усі різновиди культур зрозуміти як генетично пов'язані між собою як за витоками, так і за глибинною світоглядною структурою культурні формоутворення, котрі "вирастають" з культивованих природних форм ("коріння") в пишну крону величного дерева загальнолюдської культури.

Аналіз архаїчних форм культур показує, що першою "абеткою", за допомогою якої осмислювався світ як у якісних, так і в кількісних вимірах, було власне тіло людини. Маніпуляції з тілом, його символічне тлумачення, екстраполяція на зовнішню реальність, роль у різних знакових системах (міфологічних, релігійних, обрядових тощо), нормативи тілесної краси та потворності - все це складається в *тілесну* культуру тієї чи іншої людської спільноти. Підтримання нормальної життєдіяльності тіла за допомогою спеціальних засобів, методик та речовин, а також через гігієнічні заходи веде до утворення *медичної* культури. *Фізична* культура спрямована на штучний розвиток природних можливостей тіла, яка в своєму екстремальному вигляді набуває вигляду *спортивної* культури (спорт великих досягнень).

Недарма штучне формування тіла за нормами специфічно зрозумілої краси та пропорційності зветься "*культуризмом*". Значну роль

грає осмислення тілесної будови людини за законами краси в мистецтві. Сучасна масова культура або молодіжні субкультури перетворили культивування тілесності навіть у культ тіла, який затьмарив його духовно-естетичне розуміння та акцентує на його суто фізіологічні прояви, до того ж відверто кодовані агресивністю та сексуальністю. Проте і цей варіант культурного перетворення тілесної організації людини залишається в межах культури, як би її не називали (низька, протонародна, масова тощо).

Трансцендування людини в світ та створення штучних засобів підтримки життя через діяльне світоперетворення з метою здобуття енергії та речовини (*аліментарна* функція в її широкому значенні) утворило потужний шар окультуреної об'єктивності, яка об'єднується загальною назвою *матеріальної* культури. До неї входить весь той масив штучно створених або трансформованих культурою природних речей, які в той чи інший спосіб залучені до підтримки життя людини, а також до його "оздоблення" та комфортності. Серед них можна бачити безпосередні форми "в-тілення" людини в світ як створення її другого, неорганічного тіла (одяг, житло, знаряддя праці, техніка взагалі), так більш опосередковані форми, які виникають на підставі соціальних комунікацій. Відтворення певного індивідуального або колективного термального мікросередовища обумовлює виникнення культури одягу та житла, а більш широко - культури будівництва в цілому, де культурно-просторовій та символічній організації підлягає вже не тільки окрема хата, але й село, місто або цілий ландшафт.

Матеріальна культура - це не проста сукупність бездушних речей, які покликані задовольняти потреби людини. Як елемент культурного буття людини, кожна, навіть утилітарна річ, в усіх культурах минулого несли велике світоглядне навантаження і саме в цьому сенсі вони були універсально-культурно семантизовані. В межах цих своїх значень конкретні предмети домашнього побуту, одяг, житло, церковні споруди, села та міста насичуються смисложиттєвими значеннями, втілюючи в собі ідеї добробуту, життя, духовності.

Штучне природоперетворення породжує специфічні форми *технічної* культури. Тому ми говоримо про "культуру виробництва", "агрокультуру", "промислову", "мисливську", "рибальську", "ремісницьку" "індустріальну" культури. Певні типи культур можуть піддаватися ще більш детальній класифікації, коли, скажімо, мова йде про гончарство, де за чіткими ознаками гончарних виробів проводять загальну типологізацію деяких давніх культур взагалі (типу "культура шнуркової кераміки" та інші). В загальносупільному значенні предметно-діяльнісне

перетворення природи породжує специфічні форми *виробничої* культури, яка на рівні безпосередніх трудових операцій знаходить прояв у *культурі виробництва* або *культурі праці*. Ці типи культури передбачають не тільки відповідну рівню розвитку продуктивних сил технологічну озброєність праці, але й високий рівень техніко-організаційного забезпечення цього процесу. Отже, тут ми можемо говорити про *технологічну* та *техніко-організаційну* культури.

Але сучасне виробництво важко уявити без належного фінансово-економічного забезпечення та обґрунтування, управління та організації. Тому виникають і такі сфери культурної регуляції діяльності людини, які охоплюються поняттям *економічної та управлінської* культури, культури *менеджменту* взагалі, функцією яких є організація просування виробленої продукції до споживача, розробка технічної та маркетингової політики, реклама та підвищення конкурентоспроможності товарів. Обов'язковими рисами сучасного фахівця є також висока культура *ділових стосунків, ділового етикету* тощо.

В процесі перетворення природи людині, задовольняючи свої потреби в речовині, енергії та умовах життя взагалі, робить сам загальний об'єкт своєї діяльності, природу, предметом спеціального культурного регулювання. Порушення збалансованого відношення виробництва та природи обумовлює формування особливих форм культурної регуляції природокористування і веде до утворення *екологічної* культури або культури *природокористування*. Одним із заходів, що включено до цієї культури, є відновлення "незайманого" стану використаних природних зон, їхня *рекультивація*.

Розвиток культурних форм другої базисної функції людини - подовження роду, на рівні **предметно-практичного** світовідношення породжує систему культурних типів, що виникають на базі родинних стосунків та стосунків в сім'ї як соціальному інституті. Цьому універсальному культурному феномену відповідає культура *сімейних відносин*. Людські спільноти, що виникають внаслідок реалізації двох згаданих функцій людини, також дають окремі культурні форми, що набувають значення окремих культурних типажів. Мова йде, зокрема, про регуляцію відносин між різними економічними соціальними групами, етносами та націями, а також між інститутами, що виникають на підставі культурної трансформації всіх базисних функцій в державному устрої.

Відповідно до цього можна говорити про культуру *міжнаціональних та міжкласових відносин*, а більш широко, при прийнятті до уваги владних функцій держави, про *політичну* культуру. Нормативні аспекти культури в міждержавних стосунках знаходять прояв у культивуванні норм

міжнародного співжиття і *цивілізованості* в цілому (інтегральна культура окремих цивілізацій). Нормативне культурне регулювання відносин, що стосуються майнових, владних, виробничих, родинних та інших відносин у суспільстві, формування юридичних законів, що стоять на захисті життя, здоров'я, гідності та прав кожної людини дає *правову* та *юридичну* культуру.

Отже, внаслідок культурного розвитку фундаментальних функцій життєпідтримки людини та утворення на їхній основі людських спільнот на предметно-практичному рівні світовідношення виникає ціла низка об'єктивно суцільних культурних форм, які є і сферою докладання безпосередніх зусиль людської діяльності, і самою діяльністю, і її результатом. На підставі розгляду цих окремих форм культури здійснюється певна типологізація даного сектору буття людини в культурі як такої.

Обрядово-ритуальний рівень світовідношення трансформує вітальні функції людини ще в один культурний тип, зміст якого становить предмет вивчення спеціальних культурологічних напрямків. Оскільки жодна природна істота не має ритуалів та обрядів, про них можна говорити як про специфічно людських способів засвоєння світу в межах особливої, *обрядово-ритуальної* культури.

Практично-духовний рівень світовідношення обумовлює виникнення таких культурних форм, які об'єднуються в клас *духовної* культури взагалі. До її головних типів відносять міф, релігію, фольклор, мистецтво, літературу та мораль. Цей рівень світовідношення породжує той предметний світ самоусвідомлення людини, який часто ототожнюється з культурою взагалі. Неспроста одна з форм духовно-практичного ставлення людини до світу розуміється перш за все як *культ*. Ці форми культурної свідомості, які є близькими до емоційних та чуттєво-пристрасних елементів людської духовності, створюють такі об'єктивні "шари" реальності, яких пронизано людськими смислами та почуттями.

Духовно-теоретичний рівень світовідношення також охоплюється загальним поняттям *духовної* культури, але на відміну від попереднього типу духовного розуміння світу воно тут переважно позбавлено емоційно-чуттєвої забарвленості, з нього еліміновано інтимні людські особистісні риси. Це - власно кажучи, теоретична свідомість, яка в своїх вищих формах постає як рефлексивна свідомість, що робить предметом свого розгляду не тільки всі попередні культурні форми, а й себе саму.

Разом з цим культивуванні піддається й сам гносеологічний процес, оскільки протягом століть людство розвивало культуру *наукового дослідження*. Поряд із культурою *пізнання* поступово формувалася

система спеціально створених засобів передачі суспільно значущої інформації новим поколінням. В межах культури *освіти* свого розвитку набула і більш широка система засобів та прийомів передачі інформації дітям та дорослим з їхнім одночасним вихованням - *педагогічна* культура. Не менш велику увагу людство приділяло також і створенню культурних засобів збереженні інформації, культивуючи писемність, друкарство, зберігаючи джерела інформації (бібліотеки, музеї, архіви тощо). Саме через це *писемна* культура якісно відрізняється від культур неписьменних народів. З цими видами культурних форм тісно пов'язані специфічні засоби розповсюдження, здобуття та передачі інформації в *мовній* культурі та культурі *мислення*.

Переліченими культурними формами все багатство культури, безумовно, не вичерпується. Однак тут і не було взято за мету дати повну номенклатуру культурних типів. Важливо було лише окреслити загальний принцип розуміння культурних утворень як похідних від їхнього генерального джерела - буття людини в світі, спрямованого на створення штучних, культивованих умов для „організації” людського життя в цілому. Слід зазначити, що всі ці „гілки” „культурного дерева” не є ізольованими та самодостатніми елементами феномену культури. Між ними існує певний діахронний та синхронний зв'язок, що знаходить прояв у запозиченнях, взаємних впливах, переходах тощо. Так, наприклад, міфологічна свідомість як форма практично-духовного засвоєння світу має безпосередній генетичний зв'язок з обрядовістю, а міфологічні мотиви можуть служити аналогом для формування науково-теоретичних конструкцій певного світобачення в сучасній космології.

Тому кожна епоха на кожний окремий час свого існування в межах тієї чи іншої локальної або національної культури постає як певний, якщо продовжувати нашу аналогію з „деревом культури”, цілісний живий організм, всі „органи” якого гармонійно взаємодіють, будучи підпорядкованими єдиній цілі - забезпечення підтримки життя. Інтегрованим показником такої цілісності виступає *світоглядна* культура певних часів та певних географій, яка ґрунтується на сукупності усіх органічно пов'язаних між собою частин даної культури. Єдине джерело, фази та чинники розвитку даних цілісних культур дають підставу сподіватися, що кожний з її рівнів, як і будь-яка конкретна „гілка”, тією чи іншою мірою містить в собі універсально-культурні інваріанти як віддзеркалення загальнолюдського способу буття в культурі, що робить історично обмежені культури спорідненими компонентами мозаїчної, строкатої, багатобарвної загальносвітової культури людства [143, сс. 9-11; 131, сс. 12-15].

II.2. У пошуках універсальї культури

11.2.1. Наближення та підходи до універсальї культури як інваріантів культурних практик та дискурсів

Пошук універсальї культури, під якими ми розуміємо світоглядні інваріантні КГП-елементи культур різних часів та регіонів, є одним з пріоритетних напрямків сучасних культурологічних досліджень [143, с. 5]. В цих пошуках можна виділити щонайменше три підходи. *По-перше*, це власно пошук універсальї культури із застосуванням у дослідженнях їхньої „титальної” термінологічної назви. До цього напрямку з власною оригінальною концепцією належить С. Кримський (підпункт VI.4.1). *Другий* напрямок полягає в розшукуванні інваріантних складових у самих текстах, і хоча тут справа обмежується лише окремими групами текстів (міф, казка, фольклор, епос тощо), широкое представництво цих текстів, що охоплює всі культурні регіони, дозволяє говорити про ці інваріанти як певні культурні універсали, хай і у звуженому розумінні. Зрештою, *третій* напрямок полягає у дослідженні психологічних витоків інваріантів культурних текстів (так звані „психологічні” універсальї культури). Про те, що у підсумку мова йде все ж таки про деякі інваріантні складові культури як такої свідчать широкі узагальнюючі висновки, що їх роблять в своїх концепціях такі представники даного напрямку, як З. Фройд, К. Юнг або С. Гроф. Тут ми розглянемо лише перший з названих напрямків, а інші два розкриватимуться по ходу розгляду способів пояснення КГП-структуризації текстів культури в межах концепції спонтанної автогенерації цієї структури (підпункт VI.2.1).

Про те, що виявлення інваріантних елементів культури становить один з головних напрямків теоретичних шукань сучасної філософської антропології та культурології, свідчить факт обговорення цього питання на таких представницьких форумах, як 18-й та 19-й Світові філософські Конгреси. Наукові конференції (Лойфманівські читання) з проблеми універсальї культури проводять Уральський державний університет та Інститут філософії та права Уральського відділення РАН (2006). Причиною такої пильної уваги до даної проблеми є прагнення охопити таке багатопланове явище, як культура, з позицій визнання не тільки антропологічної, але й культурно-історичної єдності людства. Дійсно, якщо ми зможемо виявити в культурних феноменах деякі спільні риси, стабільні компоненти, інваріантні структури, притаманні всім без виключення культурам різних часів та народів, то ми тим самим доведемо й гіпотезу про культурну єдність людства.

Аналіз стану розробки проблеми *універсальї культури* показує, що у нестрогому значенні це поняття має досить широке вживання і не однакове розуміння їхньої сутності. Автори проекту Центру східних філософій Інституту філософії РАН (1996-1998) „Парадигми уможливленості в східних філософських традиціях” (керівник М. Степанянц), вважають поняття „універсали культури” доволі умовним та виділяють три принципово відмінних підходи до них. Перший вбачає в цьому понятті фіксацію певних загальнолюдських властивостей культури, де описуються відносини людини до природи та суспільства (буття-небуття, причинність тощо). Другий вважає загальнолюдський характер універсальї проблематичним та пропонує виокремлювати специфічний для кожної культури набір універсальї. За третьою точкою зору відмінності між культурами визначені відмінностями не між категоріями та їх змістовним наповненням в кожній культурі, а способами вибудови цього змісту [207].

Перший підхід фактично ототожнює універсали культури та категорії філософії, другий та третій помилкові з тих резонів, що немає таких культур, де люди не народжувались та не помирали, не їли та не лягали та не відображували ці процеси в текстах культури.

Проблемність цього питання полягає в тому, що існують протилежні погляди на нього. Ряд філософів (О. Шпенглер) дотримується тієї точки зору, за якою в рамках „локальних цивілізацій” розвивається абсолютно унікальні та неповторні культурні форми, через що знаходження спільної для всіх них підстави є задачею недосяжною.

Деякі дослідники (А. Смирнов) вказують на принципові труднощі у виявленні універсальї культури в різних типах культур, оскільки в них одна й та ж сама універсальї може мати різне змістовне наповнення. Це обумовлене відмінностями раціональності в різних культурах [241]. Фактично такий підхід заперечує саму можливість виявлення універсальї культури. Причина такого погляду криється у звуженому розумінні універсальї культури як специфічних для кожної культури понять та образів. Дійсно, хоча розглянута під таким кутом зору категорія „часу” в різних типах культур репрезентує себе в різний змістовний спосіб, але даний автор не помітив тієї обставини, що сама категорія часу в кожній з цих культур присутня. А „час” як такий виводить нас на темпоральні полюси життя людини, на КГП „народження” та „смерті”.

Якщо ми будемо рахувати універсальїю культури образ „своєї хати”, що пропонує робити Наталя Мотрич [195, с. 71], то ми відразу будемо змушені визнати, що ця універсальї навіть в такому звуженому розумінні

універсалією не є, оскільки, скажімо, американцям почуття прив'язаності до оселі неприйнятне. Однак якщо ми розглянемо хату в контексті спеціальної організації соціуму, то ми відразу виявимо в ній такі універсально-культурні моменти, які пов'язані з вітальністю (хата - смисловий центр життя людини) та мортальністю (є місця, де її будувати смертельно небезпечно), з антитезою життя та смерті (порог постає як кордон „цього” та „того” світу) та з базисною функцією відтворення роду тощо (піч = піхва, хатній стовбур = фалос тощо).

На противагу негативній позиції А. Смирнова більшість вчених, не дивлячись на різницю у підходах, все ж вважає, що виявлення універсального змісту тієї чи іншої культури в ній в цілому або в окремих її текстах незалежно від часових, економічно-історичних чи етнографічних особливостей цілком здійснимо. Щоправда, в залежності від загальних установок дослідників підставою для таких процедур слугували не однакові методологічні принципи. Так, скажімо, Е. Гусерль вважав, що інваріантність всіх культур криється в спільності структур свідомості, К. Юнг - у психобіологічній єдності людства, К. Ясперс та М. Гайдеггер - у „спільних осях” чи „фундаментальних підставах” культур, коли всі їхні конкретні прояви постають як „шифри” їхнього спільного змісту. З врахуванням цього слід розрізняти власно інваріантні моменти в предметі дослідження, в культурних формах, та відповідні засоби теоретичного підходу до них [103, сс. 6-7].

Як вже говорилося, проблема універсалій культури обговорювалась на Світових філософських Конгресах. На одному з них, що проходив 1988 року в англійському місті Брайтоні працював спеціальний колоквиум [2]. Результати обговорення показали, що дана проблема торкається досить широкого філософсько-світоглядного аспекту культурологічних питань, суть якого, врешті, зводилася до центральної теми дискусії - що поєднує та що роз'єднує людей в їхній культурі? З приводу того, які саме феномени можуть слугувати за підставу єдності людства, особливих суперечок не виникало. Серед чинників, що поєднують людство, називалися, скажімо, *заборона інцесту* або *єдність мовних структур*. Проте відносно того, чи можливо скласти вичерпний перелік універсальній культури стосовно її конкретної форми, учасники обговорення згоди не дійшли. Американський вчений К. Віреду запропонував, втім, вважати основою, що поєднує всіх людей, здатність усіх представників людського роду до *рефлексивного мислення, абстрагування, індукції та дедукції*.

У вищезгаданій дискусії також брав участь відомий російський філософ Т. Ойзерман, доповідь якого мала великий резонанс.

Пропонуючи загальні методологічні засади свого підходу до універсальї культури, він цілком слушно вказав, що під ними ми маємо розуміти такі поняття, які ґрунтуються на принципі антропологічної єдності людства. За переконанням Т. Ойзермана [204], все що вчиняють люди в культурі, дозволяє навіть у першому наближенні побачити деякі інваріантні моменти, котрі і є універсальїями культури. До них він відніс 1) *повагу до праці, працелюбність*; 2) *любов до матері та повагу до материнства*, 3) *гостинність*; 4) *самовладання перед обличчям смерті, сміливість та мужність*; 5) *подружні стосунки та кохання*, 6) *екологічну проблематику*; 7) *війну та мирне співіснування людей* [103, сс. 7-9].

До проблеми універсальї культури звертався, переважно у методологічному аспекті, американський вчений Дж. Пассмор [215]. Він вважає, що цю проблему не можна вирішити в рамках антропології, оскільки вона торкається суто філософського осягнення світу і тому має вирішуватися за допомогою специфічних методів філософії. Відштовхуючись від розуміння універсальї як певних форм на кшталт художніх жанрів (всі народи мають, наприклад, легенди). Їх можна розглянути з точки зору їхньої спеціалізованості та генезису. Вказані художні форми є похідними від історичних хронік, наукових знань або від фантастичних уявлень, тому і проблема культурних універсальї пов'язана з питанням про те, чим відрізняється фантастика від хронік, філософія - від загальних уяв людину про природу тощо.

З метою проведення методологічних розмежувань у підході до універсальї культури, Дж. Пассмор пропонує відрізнати строгу, вільну та вузьку їхню інтерпретацію. Строга інтерпретація вимагає, щоб один і той самий феномен культури зустрічався в різних суспільствах в різні часи. До них він відносить *турботу про немовлят, поховання померлих, сексуальні зв'язки* тощо. Вільна інтерпретація бере за універсали культури таке явище, котре зустрічається за різних часів у різних народів, але в різних формах свого прояву. До них відносяться типи *приготування їжі, розподіл обов'язків по догляду дітей, вирішення спорів* і т. і. Вузька інтерпретація передбачає „коливання” явища у певних границях, коли *заборона інцесту* є повсюдною, однаке уяви про нього в різних культурах мають різні [103, с. 10].

Вказані змістовні підходи до універсальї культури в літературі сусідять із такими, що часто-густо є суто декларативними У нестрогому значенні це поняття має досить широке вживання і в більшості таких робіт підхід до них має суто описовий та декларативний характер, що проявляється в простій констатації наявності універсальї в культурі або в

зарахуванні до універсальї культури досить широкого кола явищ та речей, через що для нашого дослідження ці роботи є непродуктивними.

Від робіт такого ґатунку як виключення позитивно відрізняються праці В. Стьопіна, який у певному сенсі вірно ототожнює світоглядні універсальї та категорії культури, вважаючи, що вони є структурною складовою тих підстав культури, котрі виступають як гранично узагальнена система світоглядних уяв і установок, що формують цілісний образ людського світу [247]. В іншій своїй роботі В. Стьопін, говорячи вже про „світоглядні універсальї”, твердить, що вони організовують у комплексну систему вкрай складний набір різних феноменів культури, є базисними структурами соціокоду та грають роль своєрідного ДНК соціального життя [245].

В цьому образі розуміння універсальї культури як певного „коду” відповідає нашому підходу до універсальї культури як певного інваріанту, що задає будову похідних від нього форм структурної організації текстів культури. Близьким до нашого розуміння універсальї культури як неявних категоріальних структур мислення є досить цікава думка В. Стьопіна про те, що універсали культури, в яких закріплено життєві смисли, є тими категоріальними структурами людського розуміння та діяльності, які функціонують неусвідомлено, і завдання філософського пізнання полягає у рефлексії над цими підставами культури [248]. Власне він під універсальїями культури пропонує розуміти категоріальні форми, які задають вкрай узагальнену програму життєдіяльності людей, за допомогою яких закріплюється соціально-історичний досвід [246].

На схожих позиціях стоїть В. Данилова [50], яка, розглядаючи універсальї культури в постнекласичній філософії та ототожнюючи їх зі світоглядними універсальїями, визначає їх як категорії, котрі акумулюють соціальний досвід, в системі яких людина осмислює та переживає світ.

Серед авторів, які теж вважали універсальї культури підставою культури та її системоутворюючим елементом слід згадати також Е. Ільєнкова [67]. Втім він, як і В. Стьопін, універсальї культури ототожнює з категоріями культури,

Хоча і без достатньо глибокого розкриття їхньої сутності універсальї культури в ряді робіт цілком у відповідності до нашого підходу розглядаються в контексті відношення людини до світу. І. Фролов визначає універсали культури як найбільш загальні форми людського досвіду [269]. На думку В. Конєва, універсальї культури визначають орієнтацію людини в світі [158].

Побіжно, без розкриття їхньої сутності, універсали культури згадуються у роботах з соціології [51], естетики [160], політології [162],

психології [43, 278], філософії Блага та Істини [203], філософії науки [50], музикознавстві [76] та інших дисциплінах, а іноді - й у зовсім екзотичних варіантах, наприклад, у називанні універсальїями культури принципів дидактики (Кузьменко В. Принципы дидактики как универсалии культуры, www.hisscience.iatp.org.ua/seminar.htm-16k) чи навіть крадіжок (Воровство как культурная универсалия. Проявление культурной универсалии в локальных условиях. Автор Alex на 18.3.07 (<http://communityculture.blogspot.com/2007/03/blog-post.html>)).

Е. Гідденс, розглядаючи культурні універсали в соціологічному аспекті, визначає їх як ті спільні риси культурних звичаїв, котрі притаманні всім або майже всім суспільствам [39]. Соціологи Ю. Волков, В. Добренков, В. Нечипуренко, А. Попов під культурними універсальїями розуміють такі аспекти життя, які є типовими і такими, що повторюються у всіх відомих типах суспільств [33]. Але до повторюваних та відомих у всіх суспільствах аспектів життя відноситься, скажімо, подорожі. Але невже переїзди та мандри можна вважати культурними універсальїями? І що тоді слід говорити про тварин, що мігрують?

Е занадто розширені тлумачення універсальї культури, які фактично розмивають їхній смисл. Так, А. Валіцька до них відносить такі поняття, як світ, дім, річ, міф, місто, герой, майстер, ритуал, етикет тощо [26, с. 23]. На думку А. Лискова, культура, на відміну від цивілізації, має систему взаємно пов'язаних універсальї, які утворюють цілісну, хоча і узагальнену картину світу людини. До них він відносить такі світоглядні структури та поняття, як простір, час, космос, природа, людина, добро, зло, справедливість, свобода, праця тощо [186]. В одному з підручників з культурології культурні універсали визначаються як поняття, що виражають ті риси культурних явищ, котрі зустрічаються в будь-яких культурах, і ті характеристики культурного досвіду, що значимі для будь-якої культури (вогонь, вода, сміх, сльози, праця, верх-низ, чоловіче-жіноче і т.п.) [168].

Такого ж погляду, не дивлячись на близькі нам уяви про підстави культури як життєві смисли, втілені в систему світоглядних універсальї або категорій культури, дотримувався також і вже згадуваний В. Стьопін, до яких він відніс діяльність, природу, простір і час, причинність, справедливість, волю, істину, добро та зло і т.д. [246]. У такому підході універсальїї культури фактично ототожнюються з філософськими, економічними, етичними, науковими ба навіть повсякденними поняттями, хай і взятими в їхніх культурних вимірах.

Існує і занадто звужене розуміння сфери функціонування універсальї культури, коли їх шукають, як, Г. Батищев, тільки в культурі глибинного спілкування [14; 15] або лише в „слові” [195].

З огляду на це слід констатувати, що стан розробки проблеми універсальї культури є незадовільним, не дивлячись на наявність енциклопедичних статей не тільки з універсальї культури [68], але й з універсальї цивілізації [69] та методологічної рефлексії над ними [179], і тому ми надалі звертатимемося лише до тих нечисленних праць, в яких вони розглядаються предметно.

II.2.2. „Концепти” і „денотати” в текстах культури: інваріанти текстів та їхні понятійні еквіваленти в мовах опису

Враховуючи, що в процесі реконструкції універсального змісту текстів культури застосовуються певні засоби аналізу та опису, певна „аналітична” мова, доречно розрізнити наявні інваріантні складові текстів та моменти присутності даних інваріантів в системах цього аналізу та опису. Інакше кажучи, інваріантний зміст текстів постає як предмет дослідження, який вимагає застосування адекватних засобів для їхнього пізнання. Останнє визначає функціонування певних понятійних форм, котрі за своїм змістом відповідають предмету аналізу.

Тобто, категорії граничних підстав, з одного боку, є певним об'єктом дослідження, а з іншого, вони в тій або іншій формі постають як засоби пізнання шуканих інваріантів культурних текстів. Ці засоби часто-густо закамують в понятійні форми, хоча їхня відповідність КГП-структурам, хоча б у тій частині, що торкається виявлення основоположних моментів людської екзистенції та проективності людини в майбутнє як способу подолання людиною своєї скінченності в темпоральному плані є достатньо прозорою. Доводиться лише дивуватися відсутності прямого вивчення структури текстів в ракурсі їхнього зв'язку з фундаментальними параметрами людського світовідношення та тими практичними та теоретичними висновками, які робить для себе людина після усвідомлення своєї темпоральності. Наявні епізодичні паралелі, що їх іноді встановлюють дослідники, не можна вважати розвинутим підходом.

Виходячи зі сказаного, слід зазначити, що, зрештою, всі категорії граничних підстав як глибинний інваріант текстів культури репрезентовані в них лише на інформаційному рівні, але у різних площинах. Як крізь певні прозорі „пластини” шарів через теоретичний аналіз ми можемо виявити в текстах культури прояви КГП на

онтологічному тілесно-фізіологічному рівні там, де мова йде про біологічні функції народження, життя або смерті. Над цією „площиною” розташовується соціально виражені прояви цих функцій, тобто, діяльні та комунікативні специфікації трансформованих у такий спосіб біологічних функцій. Ще вище знаходиться рівень дублікатів соціалізованих біофункцій та соціальних структур у вигляді імітаційної семіотизованої діяльності в обрядово-ритуальних практиках. Нарешті, відображення всіх попередніх „прошарків” прояву КГП та кодів в рефлексивній свідомості, невіддільної від самого тексту, становить ще один шар прояву універсальї культури.

Нагадуємо, що всі вони, входячи до складу культурного тексту, вже тільки через це мають інформаційну репрезентацію. Але цього ще замало. Оскільки мова йде про виявлення цих категорій як інваріантів культурних дискурсів за допомогою певної мови опису, то всі ці „площини”, будучи начебто „прозорими”, проглядаються з найвищої „площини”, з позицій їх теоретичного осягнення, в певній „мові” опису [92, сс. 39, 40].

Таким чином, йдеться про *методологічний принцип*, який пропонує відрізнати універсальні інваріантні складові структури тексту в самому тексті, з однієї руки, та в поняттях, за допомогою яких ці інваріанти фіксуються та осмислюються - з іншої. Щоправда, останній момент не є неодмінним - інколи текст культури досліджується з прикладними цілями, хоча навіть за умов щонайменше пошуку його типологічних характеристик теоретичний рівень, і, отже, апарат опису, тут вже є присутнім.

Якщо звернутися до прикладів присутності КГП-структур в самих текстах на вказаних вище рівнях, то фізіологічно-тілесний аспект, скажімо, аліментарності, проглядається в описі зоологічної зголодності, скажімо, казкової тварини, або велетня, котрі саме з цих резонів прагнуть з'їсти іншого персонажа. Теж саме можна побачити в епізодах світоглядно нейтральної оповіді „Жили собі були...” (вітальність), або „... і народилася в неї дитина” (генетив) тощо.

Соціально-діяльний аспект тієї ж аліментарності можна побачити в описі праці казкового героя на полі, вітальності - в описі соціально-статусного життя царської або селянської родини, генетиву - в формулі „И для батюшки-царя родила богатыря”. Шар семіотичного дублювання діяльності та споріднених з ним знакових речей в межах запропонованих прикладів проявиться в мотиві бенкету („пир горой”), весільного пригостання чи поминальної їжі (аліментарність), генетиву - в описах кульмінації весілля (ритуально обставленого злягання молодих) чи

породільній обрядовості, а життя в цілому в усіх його проявах - в обрядах виробничих чи календарних, життєвого циклу тощо.

Нарешті, ще один шар прояву універсалій культури текстуального відображення в рефлексивній свідомості, котру включено в самий текст, знаходить вираз у ціннісних, регулятивних, рефлексуючих, нормативних, констатуючих сентенціях персонажів - „Я там был, мед-пиво пил...” (аліментарність), народилася в царівни „...какая-то зверушка” (генетив), „Жили вони довго та щасливо” (КГП життя) і таке подібне [92, с. 41]. Теж саме, але на інтенційному рівні ми можемо побачити в тих висловлюваннях актантів, які виражають їхні наміри або бажання („*Надумав* Іван одружитися...”, „*Вирішив* герой побитися із Змієм...” [92, с. 46].

Зі сказаного видно, наскільки важко виділити в цілому масиві тексту його первісні висхідні інваріанти. Справа ускладнюється ще й тим, що не всі КГП рівною мірою репрезентовані в різних „площинах”. Так, скажімо, універсалія безсмертя в його буквальному значенні фізіолого-онтологічно від’ємна, хіба що у вигляді родового безсмертя індивіда, але й такий вид безсмертя вимагає усвідомлення цієї обставини самим індивідом, і тут вона може бути присутньою лише в своїх послаблених варіантах - як вкрай довготривале життя або життя, яке долає смерть і тим рятуванням себе стверджує та продовжує.

Відмінність чисто природного та соціального „шарів” також часто буває якщо не нульовою, то важко вловимою. Адже лише у випадку незначущості факту для загальної логіки тексту, що розгортається, він не отримує значення соціальної дії. Наприклад, пологи в певному сенсі є суто фізіологічним фактом, але якщо народжують „богатиря” для „батьюшки-царя”, то цей природний факт стає соціальним актом, так само як і при реєстрації факту народження людини у відповідних державних органах. Ще більше підсилюється соціальний момент у випадках буквального відтворення фізіологічних процесів, коли, скажімо, в перших обрядах ініціації молодого члена родини буквально пропускали між ногами жінок, імітуючи справжнє народження від жінки [92, с. 41].

Поряд з проведенням відмінностей між різними площинами репрезентації КГП-структур в культурних текстах варто коротко зупинитися на відповідних до вказаних „площин” наближень до вивчення граничних підстав буття людини в світі. Підхід до КГП-структур з позиції виявлення в них першого, онтолого-фізіологічного зрізу, проявляється перш за все в різних медико-фізіологічних дослідженнях, які не торкаються всіх інших аспектів цього явища. Дієтологія та принципи здорового харчування, функціональні основи статевого акту, гормональні

витоки агресивної поведінки, фізіологія помирання, валеологія досягнення довготривалого здорового життя тощо - ось те коло тем, якими сповнена література даного напрямку.

Безумовно, при спробах зробити з аналізу цих явищ більш менш соціально значущі питання, вся ця література, як правило, торкається соціально-психологічних та морально-регулятивних сторін питання. Є приклади, коли, скажімо, з клінічних стадій пологів робляться далекоюсяжні висновки стосовно структурування життєвого світу людини, формування її життєвих настанов, вдачі та навіть світоглядні узагальнення (С. Гроф). Є приклади виведення усього розмаїття світорозуміння з певних базових потягів людини (З. Фройд) з наступним підключенням до цього різних соціокультурних елементів (Г. Маркузе, Е. Фромм та інші) [90, сс. 71,73, 75; 211, сс. 128-130].

Соціальний рівень репрезентації КГП можна побачити у вже згадуваній роботі „Цей людський світ” П. Куусі [171], котрий відстежив зміни базових функцій людини (енергозабезпечення, відтворення роду, агресивність та інформаційний розвиток) мірою їх Історичного розвитку та набуття суто людських форм життєдіяльності. Фактично він виявив кількісні параметри аліментарного, еротичного, агресивного та інформаційного кодів на рівні розвитку інституцій та комунікативних систем суспільства [92, сс. 42-43].

Третій шар КГП вивчають такі науки, як етнографія, етнологія, фольклористика, де універсали культури досліджуються в контексті імітаційної обрядово-ритуальної діяльності, включно з усім інвентарем семіотизованих речей, залучених до неї. Семіотизація речей тут часто проявлялася як їхня символізація, через що предметом дослідження стали символічні аспекти речей, включених до цього виду діяльності. Вони також несуть в собі прозоре КГП-навантаження, коли, скажімо, амулети постають як засоби оберегу від хвороб та смерті. На цьому рівні весь предметний світ у його найбільш загальних вимірах постає як світ предметних символів, що охоплює і універсальні категоріальні визначення світовідношення, зокрема, просторові, часові, причинно-наслідкові тощо. До таких досліджень якоюсь мірою дотична робота Е. Кассирера „Філософія символічних форм” [287, рр. 83-140], власне, ті її розділи, де йдеться про міфологічні погляди на простір. Символізм у його життєзначущому аспекті вивчав М. Еліаде, проте подібні праці, що розвивають категоріальний підхід до символізму обрядово-ритуальних практик, є здебільшого загальнотеоретичними роботами.

Більш конкретними є роботи, котрі присвячуються вивченням структур текстів або типологічним дослідженням на рівні етнографії,

народознавства та фольклористики, де, зокрема, вивчаються семантики зображень, образи культурних традицій, культові предмети, елементи поведінки, звичаї та традиції, фольклорні елементи і взагалі семіотичний статус речей та дій у складі обрядів, часто - в їх польових записих.

Даний рівень вивчення КГП має тісний зв'язок з четвертою, текстуальною „площиною” їхнього розгляду. Так, пісні обрядових циклів, заклинання, замовляння та заговори є вже власно вербальними текстами. Перехідною ланкою, що встановлює відповідності між структурами обрядів та вербальними текстами, зокрема, міфами, казками, літературними жанрами репрезентують, для прикладу, роботи В. Проппа, О. Фрейденберг та, взагалі, багато робіт представників Тартусько-Московської школи семіотики. Дослідження, що звертається до наративного рівня текстів концентрують свою увагу на зв'язках між елементами текстової структури, ставлять задачу встановлення деяких закономірностей їхнього функціонування, чередування, композиційні та диспозиційні конфігурації тощо.

Суто теоретичний рівень вивчення КГП в їх поняттєвих та самопрезентативних проявах ми можемо побачити в філософських працях, де життя, смерть та безсмертя, любов та ворожнеча виступають у якості світових принципів, а відповідні КГП, скажімо, такі, як „генетив” набувають розвитку в різного роду вченнях про першоначала світу, його походження, розвиток та загибель. На даному зрізі явленості універсалій культури можна говорити про їхню природу в контексті оцінки філософії як теоретичної складової світоглядної свідомості, через що вони також набувають ознак рефлексивності, теоретичної узагальненості та універсальності [92, сс. 44-45].

Нарешті, необхідно вказати ще на один модус наближення до виявлення глибинних інваріантних структур текстів на підставі універсально-культурного підходу. Цей „рівень” можна назвати *метарівнем*, оскільки він становить такий філософсько-світоглядний підхід, який аналізує як самі тексти з врахуванням різних „площин” репрезентованості в них універсалій культури, так і конкретно-наукові мови опису специфічних для даної області знання текстів власною мовою опису та аналізу, де також присутні КГП, але вже у вигляді засобів реконструкції структур вказаних текстів.

Неодмінна КГП-структурованість текстів обумовлює ситуацію, коли, не маючи чітко поставленої дослідницької мети виявити універсально-культурні категорії, дослідник все рівно тим чи іншим чином їх експлікує. Наша задача на відміну від цього чітко усвідомлюється, і полягає вона в тому, щоб виявити ті глибинні універсально-культурні детермінанти

побудови структури тексту, котрі організують всі похідні, конкретні системи зв'язків культурного дискурсу, визначаючи його типологічну конфігурацію. Тобто, ми ставимо завдання - показати, що КГП-структури не тільки є наявними в тому чи іншому тексті, що піддається аналізу, а й те, що вони задають загальний напрямок розвитку тексту через вторинні та „третинні” його структури. Окрім цього, понятійні вирази КГП, отримані в результаті пошуку вказаних „вторинних” структур, часто неекспліковані, також становлять, у випадку їх наявності, предмет нашого розгляду.

Це можна пояснити так. Наприклад, є науковий текст, що описує весілля (шлюбно-сімейні стосунки на імітаційно-знаковому рівні). Зрештою, тут можна провести таку процедуру реконструкції, коли буде показано, що в основі цього явища лежить еротично кодована вітальність та імортальність як подовження в дітях, оскільки сама можливість таких стосунків задана на біолого-фізіологічному рівні відомими процесами відтворення роду через злягання, що родина є формою соціальної трансформації репродукції з усіма її конкретними особливостями, а весілля становить собою ритуально-обрядову семіотизацію даної події.

Припустимо, що автор цього тексту, досліджуючи структуру весілля однієї етнічної групи у порівнянні з іншою, виявляє в них певні збіги та відмінності. Зафіксованими тотожними моментами в обох типах весілля даних груп є поїдання молодими перед першою ніччю хлібної випічки, але в одній - у вигляді бика, а в іншій - корови, що, за свідченнями учасників обряду, має підвищити силу молодих. Встановивши типологічну паралель такого ґатунку цей автор пропонує назвати це „хлібним класифікатором продуктивної сили”, коли життєва плодюча сила хліба підсилює статеву силу молодих. Відмінності статі худоби з хліба вона, можливо, буде пояснювати як призабуті атрибути патріархальної або матріархальної родин доби скотарства і таке інше.

Але в зазначеному вище напрямку нами буде констатовано, що даний автор застосувала понятійний вираз „хлібний класифікатор продуктивної сили”, спираючись на імпліцитно присутні коди - аліментарний (хліб) та еротичний (в евфемізмі „продуктивна сила”). Таким чином не тільки сам текст, але й мова його опису також піддається реконструктивним процедурам в контексті універсально-культурного підходу.

Такий гіпотетичний приклад має реальні аналоги. Так, К. Брето та Н. Заньоли, піддавши аналізу магрибську казку, показали, що відновлення її смислу відбувається за допомогою „сексуального” коду

(коду „сімейних стосунків“). Інші другорядні семантичні коди, наприклад, „соціальний“ код, що стосується опозиції „багатство/бідність“ начебто підпорядковані йому. Вказана опозиція в свою чергу пов'язана з „філософським“ кодом, за допомогою якого „сутність проявляється в існуванні“. Виділяють автори також „метафізичний“ сигніфікативний код, котрий „відкриває шлях до вибіркового зв'язку людини з представниками потойбічного світу“ [23, с. 182]. Мовою опису фактично тут є вказані „сигніфікативні“ коди, котрі ґрунтуються на такий синтетичній одиниці членування тексту, як діада, котра проявляється в функціонуванні персонажів в антитезі конституювання та руйнації.

Вочевидь, що основоположний стрижень казки, що описується в термінах *творіння* та *руйнації*, слід визнати таким, в основі якого лежать КГП *народження* в його соціальних проявах творіння та *агресивний* код (руйнація). Що стосується запропонованих „кодів“, то головний з них (*сексуальний*) є, власне кажучи, *еротичним* кодом, з додатком його проявів на рівні предметно-практичного світовідношення в інституті родини. „Соціальний“ код має в основі *аліментарну* функцію, пов'язану із життям (*аліментарне* кодування *вітальності*) в позитиві або в негативі (життя в добробуті - життя в злиднях). „Філософський“ код (мабуть, мається на увазі „екзистенціальний“) прямо фіксує універсалью *життя*, існування. „Метафізичний“ код (вочевидь, у значенні „умоглядний“) фіксує зв'язок персонажів с потойбічним світом (*мортальність та імортальність*), представники якого померли, але у відомий чин подовжують існувати. Не важко перекоонатися, що в „мові опису“ вказаних авторів цілком прозоро проглядає універсально-культурне підґрунтя її одиниць [92, с. 50].

Так або інакше, але не тільки вся структура вторинного типу, але й мова її опису сходить, кінець-кінцем, до категорій граничних підстав та кодів, внаслідок чого останні можна розглядати як межу, границю для похідних структурних будов текстів, оскільки далі за них семантизація мотивів, сюжетів, тем, образів в рамках їхньої композиційної будови не йде. Звідси, можна сказати, і походить назва „граничних“ основин світоглядної свідомості, котра відбиває межово-прикінцеві фундаментальні підстави буття людини в світі [92, с. 46].

II.2.3. Методолого-евристичні переваги концепції категорії граничних підстав як універсальї культури

У попередньому розділі були розглянуті деякі підходи та наближення до проблеми універсальї культури. В даному підпункті ми спробуємо показати, що більшість з тих явищ, що відносилися тими чи іншими авторами до універсальї культури, мають в своїй основі відповідні КГП або коди. Так, ми бачили, що К. Віреду універсальїями культури запропонував вважати деякі ментальні людські здібності, котрі цілком підпадають під *інформаційний* код. Дійсно, не тільки зміст нашого мислення, але і його логічні форми дозволяють людям різних культур спілкуватися, вступати в інформаційні контакти, не зважаючи на суттєві мовні відмінності. Проте тут важливіше інше. Що визначає саму можливість інформаційної комунікації, чим задано її принципову здійснюємість? - ось у чому питання.

Якщо звернутися до витоків формування загальних понять в різних культурах, то легко побачити, що всі вони так чи інакше відбивають не тільки реалії природи, але й перетворювальну роль по відношенню до неї людини, що у підсумку пов'язано із спільною для всіх людей діяльністю з життєзабезпечення. І в цьому плані вже не настільки важливим є питання про те, як розуміли час внаслідок особливостей своєї мовної специфіки індіанці або індоєвропейці, про що йдеться, зокрема, в теорії лінгвістичної відносності Сепіра-Уорфа. Більш суттєвим є те, що за будь-що в складі мислення представників кожної культури функціонує загальна уява про час. Аналогічні обставини мають місце і по відношенню до інших аспектів мовної комунікації.

Особливо чітко це видно при зверненні до кола світоглядних понять, за допомогою яких люди прагнуть усвідомити своє місце в світі. Будь-яка культура включає до себе не тільки речі або соціальні інститути, але й схожі смислові системи, котрі відбивають у специфічних термінах, притаманних даному рівню розвитку даної культури універсальний, загальний для всього людства спосіб підтримки життя в межах базової світоглядної формули. Через це народження, життя, смерть та безсмертя становлять наріжний камінь усіх світоглядно-культурних конструкцій [103, сс. 7-8].

В підході, що його запропонував Т. Ойзерман, також неважко побачити більш широке КГП-підґрунтя. Якщо застосувати запропоновану нами вище „мову опису” із розрізненням рівнів світовідношення, то універсали Т. Ойзермана за номерами 1, 5, 6, 7 відносяться до предметно-практичного рівня світовідношення.

Праця (№ 1) є основною формою підтримки існування з метою здобуття речовини та енергії із зовнішнього світу. Ясно, що подальший розвиток цієї діяльності формує різні види праці як за цілям чи предметом, так і за формою, виводячи нас, зрештою, на розумовий, а не тільки фізичний труд. Але код, що лежить в основі даної ойзерманівської універсали, залишається *аліментарним*, якщо мати на увазі широку форму його прояву. Однак в цілому в ставленні до світу з метою його перетворення домінує зовсім не рефлексивно-розумова діяльність. Міркувати над метафізичними проблемами людство стало в змозі лише тоді, коли воно перестало думати про хліб на кожний день. Значущість даного виду життєзабезпечення визначає позитивне ставлення до праці у вигляді *поваги* до неї та цінності *працелюбності*. Зворотна дія зміненої в ході практики природи на саму людину та умови її життя визначила виникнення *екологічної* проблематики (№ 6).

Репродуктивна функція в її емоційно-оціночному варіанті репрезентована Т. Ойзерманом в універсалиях за номерами 2 та 5. З одного боку, тут йдеться про предметно-практичний рівень прояву *еротичного* коду (*подружні стосунки* як суспільна комунікація, що виникає на базі функції відтворення роду), а з іншого - про духовно-практичне чуттєво-емоційне супроводження цієї функції після її трансформації-олюднення, коли виникає *кохання* та формуються *святі почуття до матері*.

Гостинність (N 3) та мирне співіснування людей (№ 7) як універсали культури в системі Т. Ойзермана можна підвести під більш широку КГП-основу, а саме - під *агресивний* код у його *табуйованому* прояві. Натомість універсалиї" № 4 (смівливість і мужність) та перше поняття, що входять до універсали № 7 (війна) дають нам *культивованій* *агресивний* код. Певною мірою цей самий код у такому ж прояві бачимо в першій частині універсали № 7 (*самовладання перед обличчям смерті*). Мова йде тут не про факт смерті, а про ставлення до цього факту. Мужність тут має явні ознаки сили, сили духу, а це є ніщо інше, як одним з понятійних виразів *агресивного* коду. Водночас цю мужність спрямовано проти смерті, тобто, проти того, що заперечує життя. Через це в даному випадку ми маємо в основі даної універсали!" не тільки *мортальну* категорію граничних підстав, але й інтенційно репрезентовану *імортальну* категорію: через мужнє заперечення смерті людина стверджує своє життя.

Зі сказаного можна зробити висновок, що універсали культури, як їх бачить Т. Ойзерман, відображують риси загальнозначущих форм буття людини в світі, проте їхня класифікація проведена ним недостатньо

систематично, без виявлення реальних функціональних граничних підстав всіх названих ним універсалій. Чому, скажімо, окремо виділено материнство, тоді як репродуктивна функція передбачає й батька? Кохання пов'язується тільки з подружніми стосунками, але є і позашлюбне, і безшлюбне кохання [103, сс. 9-10].

Однак разом з тим сама можливість виокремлення таких універсалій даним дослідником показує, як на основі базових вітальних функцій та інтенцій виникають надзвичайно різноманітні форми соціальної поведінки, діяльності та спілкування людей разом з їх аксіологічно-оцінювальним моментом, деякі з яких насправді можуть знаходити прояв у всіх видах культур. Проте виключення із загального правила, коли, скажімо, середньовічна свідомість замість мужності перед смертю культивувала острах та відчай перед нею, роблять твердження про те, що вказаний елемент є дійсно універсальним, під сумнів.

У наведеній доповіді Т. Ойзермана було піддано критиці позицію славного культуролога Б. Маліновського за те, що той не враховував нормативний аспект культури та обмежився лише дескриптивними методами. Так, як це подав Т. Ойзерман, Б. Маліновський начебто вважав, що культури, котрих відділяють одна від одної тисячоліття, мають функціональну схожість, визначену виконанням в них дій для задоволення життєвих потреб. Не дивлячись на їхню відмінність, ці функціонально спільні форми і є універсальними культури. За приклад цей дослідник взяв таке явище, як канібалізм, вважаючи, що за певних обставин він є неодмінним явищем, що супроводжує добу неоліту [103, сс. 7-8].

Якщо згадати приклади, наведені Б. Маліновським стосовно канібалізму, то тут мова йде фактично про *аліментарну* функцію, пов'язану із споживанням їжі, в її контамінацією з функцією *агресивною*, іноді - на ритуально-обрядовому рівні (ритуальний канібалізм). Відмітимо, що дане явище, як не скорботно це визнавати, не є виключною ознакою неолітичної епохи. Воно мало місце і в наступні періоди історії людства, навіть в наші часи, коли внаслідок соціальних катаклізмів, скажімо, під час блокади Ленінграду або штучного совєцького голодомору в Україні 1932-1933 років всі культурні табу щодо людодівства легко ламались.

Втім, в умовах кризи реалізації базисної світоглядної формули люди, поставлені на грань голодної смерті, діяли у такий жажливий спосіб саме у відповідності до неї. Перебуваючи в умови вибору - або голодна смерть, або поїдання собі подібних, навіть родичів та власних дітей, люди у відповідності до домінанти „виживання за будь-яких умов” ставали канібалами. В такому випадку дії з підтримки власного життя забезпечувались за рахунок смерті інших людей. Тому універсальним

моментом більш широкого плану тут виступав не канібалізм як такий [*агресивне* та *аліментарне* кодування *мортальності* по відношенню до жертви) а КГП життя (*вітальна* універсалія) та виживання (послаблена *імортальна* КГП) в їхньому біологічно-тваринному, позбавленому всіх соціокультурних регуляторів рівні [103, с. 9].

Відносно закидів, зроблених Т. Ойзерманом у бік Б. Маліновського, то, на мою думку, останній значно вдаліше наблизився до розуміння автентичних універсалій культури. Він прямо вказує на категорії граничних підстав, котрі пов'язуються ним із базисними життєвими функціями. Хоча „життя”, на його думку, це „найбільш неясне та загальне поняття”, насправді „навіть побіжного знайомства з літературою з етнографії достатньо для того, щоб перекоонатися, що в дійсності психологічні фази людського життя, і перед усім переломні моменти, такі, як зачаття, вагітність, народження, статевая зрілість, заміжжя та смерть, формують ядро нескінчених ритуалів та вірувань” [187, с. 109].

Неважко побачити, що всі ці моменти складають початок, зміст та завершення життя. Але на цьому Б. Маліновський не зупиняється. Кожний ключовий пункт життєвого процесу отримує ще й додаткову КГП-структуризацію, як сказали б ми. Так, вірування, пов'язані із зачаттям, супроводжуються уявленнями про реінкарнацію (*імортальність*), пологи супроводжують різного роду страхи щодо небезпеки, яку може зазнати новонароджене немовля (загроза *смерті*, *агресивно-мортальний* комплекс), ініціація взагалі структурується ідеєю „смерті та відродження” (*життя - смерть - безсмертя*). *Інформаційне* кодування всіх цих подій вбачається в тому, що, за Б. Маліновським, порядок може підтримуватися тільки за умов суворої прихильності до традиційного *знання*, отриманого від попередніх поколінь [187, сс. 109-110].

Узагальнюючи своє наближення до універсалій культури, що формуються внаслідок виконанням людьми однакових дій для задоволення їхніх життєвих потреб, Б. Маліновський зауважує, що існує тільки дві великі людські потреби - в *подовженні роду* та в необхідності *їжі*. Таким чином, він прямо вказує на справжні витоки універсалій культури, у даному випадку - на базові *еротичну* та *аліментарну* функції, що розгортаються на тлі життєвих криз (*вітальність*), невдач та смерті (*мортальність*), нещасного кохання (*еротичний* код) та невгамованої ненависті (*агресивний* код) [187, с. 111].

Через це навряд чи можна погодитися з оцінкою його підходу Т. Ойзерманом тільки як дескриптивного: по суті, він підійшов до глибинних витоків інваріантних складових культури, якими є базові життєві функції, що розгортаються в своєму соціалізованому прояві в життєвому просторі

між полюсами народження та смерті з палким бажанням подальшого подовження життя і після смерті.

Розгляд підходу Дж. Пассмора під кутом зору наших методологічних установок показує, що приклади універсальій культури, яких він пропонує, обертаються довкола категорій граничних підстав і фактично є їхніми предметними проявами. Коли мова заходить, припустимо, про такі строго інтерпретовані універсальії, як *турбота про немовлят, поховання мертвих* або *сексуальні стосунки*, то тут явно даються взнаки КГП у їхньому прояві на предметно-практичному або ритуально-обрядовому рівнях світовідношення. Якщо говорити про першу згадану універсальію, то, дійсно, піклування за малими є повсюдно поширеним культурним явищем. Однак в його основі лежить соціалізована базова інтенція підтримки подовження існування роду, тобто, КГП *життя* та *безсмертя* в трансформованому та широко зрозумілому *еротичному* коді.

Захоронення померлих як культурна універсальія в нашому розумінні є репрезентацією КГП смерті на ритуально-обрядовому рівні світовідношення, хоча в будь-якій культурі смерть розумілася як рубіжний перехід до іншого існування, через що тут присутня і КГП *безсмертя*. Дж. Пассмор про це не говорить, проте добре відомо, що похорон обов'язково супроводжувався вживанням ритуальної їжі, а інколи - і сексуальними ігрищами. Це додає до даної категорії *аліментарне* та *еротичне* її кодування. Третій приклад цього дослідника безпосередньо репрезентує *еротичний* код у його застосуванні щодо *життєвої* функції подовження роду.

Приклади вільної інтерпретації в справі виявлення універсальій культури показують ті ж самі життєві реалії в їхньому інваріантному прояві. В цьому плані розподіл соціальних ролей, згадуваний цим автором, є вже не настільки суттєвим, як і не є важливим те, в який спосіб люди готують собі їжу. І виховання дітей, і куховарство, і влагодження спорів - все це є тими змістовними проявами життя, які виростають на базі основних соціалізованих функцій людей та похідних від них явищах. По суті справи, тут йдеться про все те ж подовження роду (*еротичне* кодування *вітальності* та *імортальності*), підтримку життя через споживання енергії (*аліментарне* кодування КГП *життя*), про убезпечення життя від різних взаємних агресивних дій через влагодження протиріч тощо (*табування агресивності* проти власне *агресивності*).

Всі вказані приклади підпадають, таким чином, під більш широку, в більшості випадків - граничну підставу буття людини в світі в конкретизованому в той чи інший спосіб прояві. Так, турбота про дітей є проявом стурбованості про майбутнє існування всього соціуму, і не грає

ніякої особливої ролі те, хто саме в даній спільноті буде виконувати цю функцію.

Приклади вузької інтерпретації культурних універсалій, що їх наводить Дж. Пассмор, а саме, інцест, можна розглядати як викривлений культурний потяг до подовження роду, як деякий девіантний варіант поведінки, що відрізняється від встановленої норми. Цей тип репродуктивної поведінки теж сходить, зрештою, до базової зв'язки „*еротичне кодування вітальності та імортальності*“, хай у перекрученому вигляді. Заборону інцесту можна вважати природною реакцією на можливу деградацію роду через занадто генетично близькі статеві стосунки. Разом з тим, як вважають дослідники, без шлюбів між достатньо близькими родичами (порівн. типові „крескузенні“ союзи), загальна кількість людей на Землі на теперішній час була б значно меншою. Крім того, інцестуальні стосунки поширені в багатьох культурах і на обрядово-ритуальному рівні (колективні масові злягання), і в реальності (періодично преса повідомляє про подібні стосунки, і не тільки серед „низів“ суспільства).

За будь-що ми бачимо, що це, насправді, як за Дж. Пассмором, у різний спосіб у різних культурах зрозуміле явище, є універсалією культури - адже навіть його табування передбачає його наявність в даній культурі, хай в формі чогось забороненого. Основа ж цього універсального явища не виходить за межі запропонованого нами підходу, коли універсаліями культури вважаються категорії граничних підстав та відповідні світоглядні коди [103, сс. 10-12].

Серед тих шістдесяти універсалій культури, що їх запропонував Дж. Мьордок, котрий теж ставив перед собою задачу знаходження фундаментальних підвалів культури [192], деякі розкривають своє КГП-значення лише при виявленні їх глибинного змісту, а деякі прямо відповідають категоріям граничних підстав та світоглядним кодам.

До перших можна віднести, скажімо, танці, релігійні обряди, дотепи і жарти, прикраси тіла, універсально-культурне значення яких експлікується лише при розкритті їхньої змістовної сторони. Танки у своїх витоках, відокремившись від обряду, за своєю суттю були або войовничими (*агресивність*), або весільними (*еротичний код у генетиві*), або поховальними (*мортальність-імортальність*). Теж саме можна сказати і про релігійні обряди, які семіотизують всі ключові події життя людини, і тому дотичні до полярних категорій граничних підстав та кодів (хрестини - народження, відспівування - кінець земного життя та початок потойбічного). Якщо ж мова йде про первісні релігії, то вони супроводжували ще й безпосередню виробничу діяльність людини (*аліментарний код*). Літургія в розвинутих релігіях відповідає головним

догматам релігійних доктрин, і якщо говорити про християнство, то універсально-культурними за своїм змістом є як Різдво (*генетив*), так і Паска (повна базисна формула „життя - смерть - воскресіння”). Щотижневе свято юдаїзму шаббат є в універсально-культурному сенсі табуванням *аліментарності* (праці), котре діалектично робиться на згадку про творіння світу (*генетив*) та про вихід євреїв з Єгипту (порятунок від рабства, з ненормального, пригніченого життя).

Дотепи і жарти є позитивно-емоційним супроводженням певних аксіологічно визначених тверджень, будучи сміховим (негаційним, отже, *агресивним*) запереченням, зокрема, у своїх витоках, *смерті* або її загрози, що причаїлася, серед іншого, у ламкості нашого тіла, через що воно, особливо *оголене*, стає чи не головним предметом жартів [137]. Одночасно протилежне ставлення до тілесності, обумовлене усвідомленням того, що його заперечення веде до зникнення й розуму, який занадто загордився, визначило нанесення на тіло знаків-оберег (табування *агресивності* та *мортальності*), і це згодом перетворилися на прості його прикраси. Крім того, значки, надрізи, татування та, зрештою, прикраси виступають як соціально-статусні маркери, котрі *інформують* про місце людини в соціальній ієрархії влади та підкорення, де така їх *агресивно* кодована семантика може доповнюватися *еротичним* кодом (соціально-статевий статус). В цілому ж тут йдеться фактично не про те, „що” люди роблять, а про те, „як” вони це чинять, а це, як ми вже казали, не наш підхід.

Спорт, поховальні ритуали, звичай робити подарунки, гостинність, заборона інцесту, спільна праця, виготовлення знярядь праці, освіта як універсалії культури у розумінні Дж. Мьордока своє КГП-значення виказують і без розкриття змісту „як” дещо робиться. Спорт з його термінами перемоги та поразки, не кажучи вже про використання застарілих та сучасних видів зброї, є нічим іншим, як трансформованою та послабленою, а іноді і відверто проявленою (бокс) *агресивністю*. Гостинність та звичай робити подарунки виступають теж як *агресивність*, але вже як заборонена, табуована, коли культивуваці піддається не вона сама, а її антипод. Такому ж табуванню в культурі піддається й інцест (викривлена *репродуктивна* функція, безперспективна та небезпечна з точки зору подовження роду). Культивувація *аліментарної* функції в її розширеному розумінні проявляється у виготовленні знярядь праці та в праці як такій, а поховальні ритуали, зрештою, втілюють *мортально-імортальний* комплекс на обрядовому рівні світовідношення. Освіта у точному сенсі слова є культивувацією *інформаційної* функції через систему спеціально організованих інституцій передачі досвіду.

ВИСНОВКИ

Реалізація обраної стратегії дослідження та застосування мови опису в аналізі трансформації природних базисних функцій в процесі соціально-культурного поступу людства в межах створення штучних технічних засобів їх реалізації, відтворення у обрядах та ритуалах, осмислення на рівні духовно-практичної та теоретичної свідомості дозволило визначити, як саме культивуються, табууються, каналізуються і у такій формі репрезентуються у якості Інваріантів структури текстів культури аліментарна, еротична, агресивна та інформаційна функції.

Базисні функції мірою їх розвитку набули інституціолізованого оформлення, утворивши певні види (підвиди) культурних форм. Іншими словами, соціалізовані функції, ставши інститутами, „застигли” в певних формах. На підставі універсально-культурного підходу до морфології культури все розмаїття культурних форм може бути зведено до єдиної підстави, коли народи відрізняються один від одного не тим, що вони роблять в культурній сфері, а тим, як вони це роблять.

В свою чергу, це дає можливість установити не тільки антропологічну, але й культурну єдність людства, котру детерміновано тотожністю функціонального асортименту культуротворчої діяльності людини як родової істоти, а розбіжності між культурами виникають внаслідок залучення до реалізації цих функцій відмінних одна від одної систем їхньої об’єктивації.

Суть справи полягає в тому, щоб усі різновиди культур зрозуміти як генетично пов’язані між собою як за витоками, так і за глибинною світоглядною структурою культурні формоутворення, котрі "вирастають" з культивованих природних форм ("коріння") в пишну крону величного дерева загальнолюдської культури. Разом з цим вказані інституціолізовані функції теж стали елементом культурно-світоглядної свідомості і в цій якості увійшли до складу її інваріантів. Це слід враховувати при визначенні КГП-структури текстів культури.

Визнання значущості задачі з знаходження інваріантів культури зробило пошук універсалій культури однією з провідних тем сучасних філософсько-культурологічних досліджень. У нестрогому значенні це поняття має досить широке вживання, але в більшості робіт підхід до них має суто описовий та декларативний характер, що проявляється в простій констатації наявності універсалій в культурі або в зарахуванні до універсалій культури досить широкого кола явищ та речей, внаслідок чого для нашого дослідження ці роботи є непродуктивними.

Через це стан розробки проблеми універсалій культури слід вважати незадовільним. Проте хоча і без достатньо глибокого розкриття їхньої сутності універсали культури в ряді робіт цілком у відповідності до нашого підходу розглядаються в контексті ставлення людини до світу, коли до них відносяться спільні для всього людства форми діяльності та відносин між людьми на різних рівнях світовідношення.

Категорії граничних підставин, з одного боку, є певним об'єктом дослідження, а з Іншого вони постають як засоби пізнання шуканих інваріантів культурних текстів. Тому нами впроваджується *методологічний принцип*, який пропонує відрізняти універсальні інваріантні складові структури тексту в самому тексті („денотаті“), та в поняттях („концептах“), за допомогою яких ці інваріанти фіксуються та осмислюються.

Слід також розрізняти форми репрезентації граничних підставин буття людини в світі на різних рівнях світовідношення, та відповідні науки із своїм специфічним поняттєвим апаратом, що мають своїм предметом даний фрагмент дійсності. Наприклад, онтологія смерті вивчається танатологією або медициною, а обрядово-ритуальний рівень її репрезентації у поховальній обрядовості - етнографією. Відповідно, поняттєвий, „концептний“ опис КГП в них буде різним.

Наявні в літературі підходи до універсалій культури мають в своїй основі КГП та світоглядні коди. Тому наша позиції має над ними суттєвіші переваги над щойно розглянутими, оскільки вона спирається на більш широке підґрунтя структури текстів, що робить всі запропоновані вище підходи до виявлення культурних універсалій лише їх окремим випадком.

РОЗДІЛ III.

Пошук глибинного інваріанту будови казки як прикладна версія пошуку універсалій в текстах культури

III.1. Концептуалізація структурно-формального вивчення казки(Роман Волков)

III.1.1. Піонерське дослідження структури казки Р. Волковим

Необхідною попередньою умовою розвитку структурного вивчення казок була робота з їхнього збирання, видання та опрацювання, в першу чергу - шляхом систематизації та класифікації. Розпочата майже століття тому А. Аарне та С. Томпсоном робота з класифікації казкових сюжетів та мотивів отримала свій розвиток у чисельних покажчиках мотивів та сюжетів національних та культурно-регіональних казок, а також інших фольклорних та літературно-художніх текстів, в тому числі і в межах багатотомної серії „Folklore Fellows Communications (FFC). Огляд як перших, так і наявних на теперішній час покажчиків казкових сюжетів та мотивів показав їхню вразливість для критики, хоча всі вони у той чи інший спосіб спираються на універсально-культурне підґрунтя, а в деяких випадках навіть вводять КГП та коди в якості класифікаторів (С. Томпсон) (Див. про це докладніше: [143, сс. 14-40]).

Науковий аналіз казок, що спирався на систематизовані збірки казок та покажчики фольклорних сюжетів та мотивів розпочався в першій чверті 20-го століття. Одним з піонерів наукового вивчення казки був український вчений Р. Волков. Оскільки напрямок цього дослідження був структурним, та таким, що ставив за мету виявлення певних структурних інваріантів у різних казках, то подібні дослідження слід вважати конкретизованим варіантом пошуку універсалій культури. Адже якщо ці незмінні структурні елементи будуть виявленні в різних казках

різних часів та народів, то тим самим на підставі згаданих інваріантів буде доведена їхня культурна спорідненість.

Книга Р. Волкова [32] вийшла друком 1924-го року в Одесі. Ця праця, що складається з передмови, вступу, розділів про прийоми казкового стилю, розбору казок про безвинно гнаних, огляду мотивів, висновків та додатків, задумувалась як початкове видання більш широкої програмної роботи, свідченням чого є вказівка на її волюмну нумерацію як першого тому. Казку Р. Волков відносить до маловивчених галузей фольклору. Він вважає, що до нього вся робота над казками зводилась, по суті, до вивчення окремих казкових тем з порівняльної точки зору,

За думкою Р. Волкова, казкову тему можна розкласти на декілька оповідальних одиниць, які О. Веселовський називав мотивами. Вивчення варіантів даних мотивів дає надійний матеріал для наукової роботи та відповідних висновків. Проте співставлення казкових тем, що їх розбито на мотиви, показує, що варіанти тем відрізняються один від одного варіантами мотивів, їх підстановкою та введенням нових мотивів, Порівняльне вивчення казкових тем, розкладених на мотиви, дає деяку незмінну для даної теми групу мотивів, що повторюються у всіх варіантах казки, Цей постійний комплекс мотивів, незмінний для даної казки, є сюжетом.

Тобто, Р. Волков вважає, що константною одиницею казки є казковий сюжет, і саме з нього слід виходити при вивченні казки. Спираючись на ці засади, він окреслює методологію свого дослідження, яка замикається в колі мотивів даного сюжету. Шляхом вивчення казкових тем як варіантів даного сюжету він передбачає отримати логічну формулу даного сюжету як концентрований вираз постійного комплексу мотивів, що його складають.

Він сподівається, що, визначивши сюжети, можна буде виявити, як деякий центральний мотив виростає в сюжет та прослідити шлях від мотиву до сюжету. Надалі, проаналізувавши різні мотиви, він планує розглянути варіанти одного мотиву, яких включено до різних сюжетів, внаслідок чого створиться показник казкових мотивів. Матеріал свого дослідження Р. Волков обмежує чарівною казкою, вважаючи, що казки про тварин та казки-новели мають свою специфічну форму і повинні бути вивчені окремо.

Говорячи про композиційну будову казки, Р. Волков відмічає, що сама казкова розповідь зазвичай розпочинається із зав'язки (позначеною літерою "С" з нумерацією 1-2 з підпунктами), а закінчується вона розв'язкою (d 1-3). Здійснивши надалі огляд найбільш типових прийомів казкового стилю, мотивів та образів, Р. Волков переходить до виконання поставленої на початку роботи дослідницької задачі, конкретизуючи її

зверненням до обмеженого тематичного типу казок про безвинно гнаних. Однією з найбільш розповсюджених казкових тем цього типу як за кількістю варіантів, так і за поширеністю, є казкова тема 1) про мачуху та пасербицю. До неї безпосередньо примикають казкові теми про 2) підмінену дружину (наречену), 3) про безвинно гнану дружину та 4) про скривджену наклепом сестру (Криворуку). "Чоловічою" паралеллю до першої з названих казкових тем є тема 5) про героя-дурня.

Вказані п'ять казкових тем за розвитком переказу та за композицією можуть бути зведені до спільної оповідальної схеми. Р. Волков вважає, що через порівняння структури всіх цих п'яти казкових тем легко встановити однакову для всіх них стійку комбінацію мотивів. Це дозволяє говорити про один спільний, загальний для всіх п'яти казкових тем казковий сюжет, до якого мають бути приведені всі згадані казкові мотиви. Таким сюжетом є сюжет про безвинно гнаних. Далі він змальовує перспективу своїх наступних дослідницьких ходів, пропонуючи спочатку розглянути кожен казкову тему окремо, але у всіх її варіантах та редакціях, та на цій підставі встановити в підсумку загальну для кожної з п'яти казкових тем схему-формулу. Наступним кроком стає порівняння всіх встановлених для кожної окремої теми схем-формул з метою виведення спільної схеми, однакової для всіх цих казок про безвинно гнаних.

Потім Р. Волков робить формалізоване узагальнення базової казки про мачуху та пасербицю, і дістається висновків про те, що ця казка складається з комбінації мотивів переслідування пасербиці мачухою (А) з посиленням його до прагнення звести її зі світу (А-2), рятування безвинно гнаної від загибелі з отриманням нею багатих дарунків (С) та її торжества над ворогами (С-2). Комбінації останніх мотивів С та С-2 відповідає аналогічна комбінація ех contrario - загибель мачушиної дочки С-3 та отримання мачухою, проти її сподівань В-1, замість багатства - доччиних кісточок С-4. З врахуванням зачину (а), зав'язки (с-1-1) та фіналу (б) формула цієї казки буде виглядати так:

а. с-1. А. А-2. С. С-2. - В-1. С-3. С-4. б

Такій самій процедурі було піддано й всі інші варіанти казок. Порівнюючи розглянуті варіанти казки, Р. М. Волков припускає, що на цій підставі можливо встановити постійну комбінацію її мотивів, котра у формульному запису виглядає таким чином:

СІ. А. А-2-1. С-4. С-2-1. Ь-1. С-3-4. С-4-1

Цей запис читається як *"Переслідування пасербиці (А), прагнення звести її зі світу (А-2-1), порятунок пасербиці від смертельної небезпеки завдяки відтягування часу до ранку (С-4), її повернення з лісу живою та з багатим приданим (С-2-1) проти очікування мачухи (Ь-1), загибель*

мачушиної дочки (С-3-4), повернення проти очікування мачухи не живої дочки з багатим приданим, а її "кісточок (С-4-1)".

Казку "Попелюшка" Р. Волков вважає особливою редакцією казок про пасербицю та мачуху, яка в європейському фольклорі виглядає як комбінація відомих мотивів, серед яких - задавання дівчині складної роботи, перетворення на красуню, відвідування балу, розшуки дівчини королевичем за пантофлею, впізнання, одруження. В одному з українських варіантів казки пан бере зустріть на дорозі дівку у вошивому кошуку в найманки. Під таким відразливим виглядом скривалася красуня, що з'являється в церкві в розкішному вбранні, звернувши на себе увагу царя. Вона теж губить черевичка, оскільки під її ноги вилили олію, а потім цар впізнає її за звичайною схемою. Інколи впізнання відбувається завдяки колечку, якого героїня заліплює в поданий герою вареник. Відмінності іншої казки на цю тему (Аф_{61b}) полягали в тому, що на своїй доньці-красуні хоче одружити удовий піп. Рятуючись від злочинних любовних зазіхань, дівчина, що переодягнулася в свинячий кожух, провалюється крізь землю, де її бере до себе царенко. Мотиву загубленої пантофлі тут немає, але також є щасливе одруження.

Ще одним варіантом цієї типової казки є оповідь про доньку, яку з любовними цілями переслідує батько. Вона також надягає на себе відразливу одягу, якійсь свинячий кожух, живе в удовиці і, лише розкривши свою таємницю її синові, одружується з ним. В іншому варіанті дочка ховається від інцестуального переслідування батька в ліжку з таємним ящиком. Надалі йде конгломерат мотивів, коли ліжко продають Івану-царевичу, той ставить його в себе в кімнаті, дівчина виходить з ящика, щоб поїсти, царевич ловить її та частує царської їжею. Коли одного разу її не погодували, вона тікає, переховується на просвірі та дає Іванові знати про себе відбитком персня на проскурі. Відбувається впізнання та одруження. За усім цим, зазначає Р. М. Волков, приховуються основні відомі мотиви схеми "Попелюшки" - дівчина переховується, її впізнають, потім вона одружується. В одному з варіантів казки всі ці мотиви також присутні, за тією відмінністю, що дівчина ховається від переслідувань батька в золотому ліхтарі.

Порівнявши всі розглянуті варіанти та зробивши деякі зауваження щодо варіацій окремих мотивів, Р. М. Волков робить висновок, що постійна комбінація мотивів цієї казки зводиться до *переслідування, задавання неможливих завдань або важкої роботи, втечі або переховування, пошуку, впізнання та одруження*. Ця схема розпадається на дві частини, схему теми про батька, що переслідує свою дочку, та схему теми про Попелюшку. Тема любовного переслідування дочки (сестри) може

контамінувати з темою переслідування мачуху пасербиці, через що сама схема суттєво міняється і переслідувачем виступає батько (брат). Більш поширеною є контамінація теми про дочку (сестру), яка рятується утіками через те, що її переслідує батько (брат), з темою про відьму-людожерку.

Особливу редакцію казки про мачуху та пасербицю складає, як вважає Роман Волков, казка О. Афанасьєва "Корівка" ("Бурьонушка"), відмінною рисою якої є мотив про чарівну тварину, що допомагає безвинно гнаному персонажеві, хоча вона виходить далеко за межі цієї основної теми. Мотив допомоги від чарівної істоти (тварини) зустрічається також і в інших казках, де Іван-дурень (Незнайко) отримує її від чарівного коня (Сивки-Бурки) або діти, котрі мають бути віддані під владу злої істоти - від бичка.

Повна формула казки про корову, враховуючи розглянуті варіанти буде, за Р. Волковим, такою: *Переслідування пасербиці через задавання неможливої роботи - виконання роботи - викриття тайни - загибель корови - чарівне дерево - невдалі спроби дочок мачухи побратися з царевичем - шлюб пасербиці.*

Торжеством пасербиці подібні казки про чарівну корову (вола) не закінчуються. Вслід за ним йде комбінація мотивів, де мачуха перетворює пасербицю на пташку та підміняє її собою або своєю дочкою. Підмінена та перетворена героїня годує ночами свою осиротілу дитину, гірко плачучи над своєю долею. Чоловік підслуховує лемент своєї дружини та звільняє її від чар (спаливши шкурку), після чого вона знову займає своє місце, а ті, хто її підмінили, несуть справедливую кару. Цим у даному випадку розвивається мотив "Підмінена дружина". Даний мотив додається до першої частини мотивів у вигляді "Перетворення пасербиці, її підміна, звільнення від чар, повернення на своє законне місце, покарання підступниць". Варіанти цієї казки не мають значних відмінностей від основної.

Надалі Р. Волков приступає до огляду казкових мотивів, створюючи їхній певний реєстр та наводячи ті з них, що лежать в основі казок про безвинно гнаних, даючи казковим структурним елементам літерно-цифрове позначення (виклад повного формалізованого реєстру казкових мотивів див.: [143, сс. 49-50]).

У наступному розділі своєї праці Р. Волков робить підсумок свого аналізу структури мотивів казок про мачуху та пасербицю, які складаються з трьох пар мотивів А - А-2, С - С-2, С-3 - С-4, причому кожна пара посилює попередню шляхом наростання ефекту, де, скажімо, група мотивів А - А-2 посилюється мотивами С - С-2, тобто, мотив переслідування та прагненням звести зі світу посилюється мотивом порятунку та торжества. Загальна для всіх редакцій схема виглядає так:

С-1. - А. А-2 - С. С-2 - В-1 - С-3. С-4.

Цікаво, що мотив народження чудесних дітей, разом з мотивом про заздрісних сестер В-3 Роман Волков розглядає лише як інтродукцію до мотивів переслідування **А**. Його підсумкові висновки полягають у тому, що все сказане дозволяє говорити про спільний сюжет про безвинно гнаних, який *de facto* зводиться до схеми, загальної для всіх розглянутих казкових тем А - А-2 - С-2 (*переслідування - прагнення звести зі світу - торжество гнаної* - О.К.), яка варіюється тільки за різновидами, а не за суттю. Всі казки про безвинно гнаних, зазначає Р. Волков, становлять розвиток одного мотиву, тобто, тут йдеться про схему, що її побудовано на одному мотиві у вигляді послідовного його посилення [143, сс. 42-51].

Інакше кажучи, Роман Волков поставив за мету за допомогою формалізації казкової структури виявити інваріант у варіаціях казкового тексту, що є вкрай плідним методологічним прийомом, хоча він обмежує поле своєї діяльності чарівною казкою, і, ще вужче, казками про безвинно гнаних. Цей прийом дозволяє надіятися на виділення смислового ядра тієї чи іншої казкової теми, структурна будова якої внаслідок проведеної процедури постає "логікою" даної казки. Фактично цей дослідник, з огляду на плутанину та фактичну безсистемність у наявний на той час показників казкових мотивів, прагнув провести достатньо просту класифікаційну операцію, довівши наявність в тричленах ABC, CBD та DBF одного спільного члена В. Нетривіальним та новаторським було застосування цього методу до казкового матеріалу, який до цього розподілявся за окремими рубриками досить довільно, без чіткого визначення одиниць, що підлягали класифікації (сюжет, тема, мотив), що до того ж супроводжувалось логічно некоректним перекриттям класифікаційними розрядами один одного [143, с. 51].

Праця українського дослідника Р. Волкова є безумовно піонерською роботою, яка в певному сенсі задала загальний напрям семіотичних досліджень всієї проппівської традиції та ваговитим чином визначила специфічні риси підходу до вивчення структури казки самого В. Проппа. Важливо сказати, що труд такого рівня, як книга Романа Волкова, не міг з'явитись на порожньому місці, він виник у розвиток надзвичайно багатой та розгалуженої системи вивчення та систематизації казкової спадщини українського народу, яка започаткувалась задовго до виходу в світ відомих робіт зарубіжних дослідників. Саме чітке усвідомлення стану справ у вивченні структури казки та фольклору взагалі є однією з важливих особливостей авангардної розвідки Р. Волкова (див. про це докладніше: [143, сс. 50-56]).

III.1.2. Універсально-культурний аспект підходу Р. Волкова до будови казки в межах його формальної мови опису

Окрім розгляду КГП-змісту "*Прийомів казкового стилю*" [143, с. 56], казкових *зав'язок* та *розв'язок* [143, сс. 58-64] ми здійснили пряму експлікацію органічних ансамблів КГП-елементів у тому зрізі дослідження структури казки (мові опису), яку запропонував Р. Волков, а також в тих казкових елементах, що він їх назвав *loci communes*, *типовими мотивами та образами*.

Агресивний код, по суті справи, лежить в основі самого визначення типу казок, що їх зробив предметом дослідження Р. Волков, казок про безвинно *знаних*. Переслідування як ворожий акт передбачає наявність тієї або того, хто переслідує, та тієї або того, кого піддають гонінням. Переслідування як таке становить дуже розповсюджений мотив казкової оповіді, що добре видно з розбору Р. Волковим структури окремих казок та класифікації формалізованих мотивів.

Переслідування як динамічний за своїм змістом мотив надає рушійного поштовху казці та дозволяє зробити актуальною базисну формулу "життя - смерть (загроза життю) - безсмертя (відведення загрози)". На підставі цієї формули розгортаються мотиви, пов'язані з проявами й наслідками переслідування та посмертною трансформацію майбутніх помічників героя, де з крові, кісток або голови чи просто на могилі вбитого людського або тваринного персонажу виростає рослина (р-1-3), яка потім надає героєві допомогу.

Важливо, що *агресивність* в деяких мотивах може ініціювати розгортання в них всієї базисної формули. У казці (f-14) дівчина, *зазирнувши (інформаційність)* у *заборонену кімнату (агресивно-інформаційна контамінація)*, *побачила (інформаційність)* страшні сліди *злочинів (агресивна мортальність)* розбійників. Коли наслідки *злочинних дій (агресивність)* стали *відомі (інформаційність)* дівчинці, задля того, щоб вона *не змогла розповісти про це всім (табування інформаційності)*, розбійники вирішили її *вбити (агресивно кодована мортальність)*, але вона *врятувалась втечею (імортальність)*.

Аліментарний код у контамінації з *інформаційним* присутній в оповіді про *впізнання*, що супроводжувалось або викликалось споживанням їжі. Відмінність між різними варіантами цієї контамінації полягає в тому, що в одному випадку смакування гостю з кожної тарілки зі столу лише *передє* в часі її наступному *впізнанню*, а в іншому їжа *визначає впізнання (e-7)*, коли, приміром, *підмінені діти* пригадали свою мати лише після того, як вони *поїли* приготовлені нею страви. Матусина їжа, таким чином, *стимулювала пам'ять дітей*. Деякі коди можуть

вводиться завдяки одній допоміжній деталі, коли, скажімо, до інформаційного та еротичного кодів у мотиві впізнання на весіллі аліментарний код приєднується через згадку про те, що ідентифікація дружиною чоловіка відбулася завдяки знаходженню обручки (*еротично* кодована річ, що є знаком шлюбного зв'язку) в чаші з вином (e-11).

До аліментарно кодованих вітальних мотивів із застереженнями слід віднести казку (i-1-1), як Баба-Яга, прагнучи дізнатися, куди прямує герой та отримавши від нього *лайливу відповідь*, зголошується спочатку його *напоїти, нагодувати* та в лазні вимити. І в данім епізоді аліментарність не представлена в чистому вигляді, а поєднується з інформаційністю. Встановлення інформаційної комунікації між героєм та Бабою-ягою доповнюється утворенням між ними певних етичних стосунків, коли герой вибачається перед нею за свою минулу брутальну (вербально-агресивну) поведінку (1-1-3).

Еротичний код проявляє себе в мотивах, де в тому чи Іншому сенсі йдеться про статеві стосунки на різних рівнях їх репрезентації. Зазвичай в казці такі стосунки мають прояв в мотивах укладення шлюбу як соціального інституту. З огляду на специфіку шлюбного життя як спільного ведення господарства та виховування народжених у ньому дітей можна говорити про контамінацію еротичного коду з аліментарним у їх спільному маркуванні цілісної зв'язки категорій граничних підстав.

Інакше кажучи, в універсально-культурному аспекті тут йдеться про розвиток трансформованого еротично та аліментарно кодованого генетиву та вітальної універсалії в імортальній перспективі родового безсмертя. Водночас казка відбиває і той стан справ, коли завдяки культурним приписам деякі форми статевої відносин, зокрема, занадто близькі (Інцест) та занадто далекі (педофілія та геронтофілія), підпадають під заборону, *табуються*, через що їхнє порушення засуджується.

Треба зауважити, що методологічно виправданий аналітичний поділ категорій граничних підстав та кодів за окремими рубриками насправді розриває живу тканину цілісної оповіді. Так, скажімо, досить важко розчленувати ансамбль кодів з казки (f-6), де, порушивши заборону та *заглянувши* в заборонену кімнату (*інформація*), герой *напоює (аліментарність)* антагоніста, після чого той примусово забирає (*агресивність*) його дружину (табуйований еротично кодований генетив). Одночасно еротично, агресивно та інформаційно класифіковані ознаки має епізод з життя героя, коли він, відгукнувшись на заклик царя, проходить *оглядини-випробування* з метою завоювання серця царівни.

Є такі казкові мотиви, де трохи не всі культурні універсалії щільно утискуються на зовсім невеличкому наративному просторі. Такою є, скажімо, варіант казки (е-12), де розповідається, як наречена *впізнала* свого судженого, залишеного його братами в печері. Цей герой-змієборець був *зачатий* в чудесний спосіб. Він зміг *вибороти* змагання, вирішити складні задачі та здобути за допомогою надприродних помічників чарівні речі. Його підступні брати, приспавши героя, забрали ці речі, але саме вони переконали дівчину в тому, що її наречений *живий*.

Поєднане *інформаційно-агресивно-еротичне* кодування *вітальності* має місце в епізоді *впізнання* героя за печаткою, ширінкою, перснем царівни або потенційної *нареченої* під час його *випробувань* (е-15, е-17, е-18). Контамінація *агресивного* та *інформаційного* кодів видна у варіанті казки (е-13) також у тому, що героя *впізнають* за його бойовими трофеями або за зброєю. Серед жажливих доказів, що їх наводить на користь своєї автентичності справжній герой, є відтати пальці та ремені, зроблені зі шкіри спини "розумних зятів" (е-16). Героя *впізнають* також за головами чи язиками змія, за хустиною, якою перев'язана його отримана в бою зі Змієм враз, або за його шаблею. В казках про Незнайку-Попелюха (е-14) героя теж *впізнають* за хустинкою, але перев'язку рани йому робить не наречена, а цар, що заміняє *еротично* кодовані стосунки з нареченою *агресивно* кодованими стосунками владаря та підданого, що з огляду на поранення додає до знакової *інформаційності* хустки подвоєний *агресивний* код.

Ствердження життя як основний світоглядний лейтмотив у казці набуває вигляду долання різного ґатунку загроз для життя. До числа таких загроз відносяться і примусові метаморфози героя. Долання подібних загроз, поміж таких засобів, як перемога над ворогами або рятування втечею, здійснюється також і шляхом усунення перетвореного стану [143, сс. 64-67].

Наступним матеріалом для універсально-культурного аналізу після типових мотивів, що їх виділив у своїй праці Р. М. Волков, стають *типові казкові образи*.

Значення *агресивно* кодованої *мортальності* мають різного роду чарівні предмети, хоча, на відміну від переважної більшості ворожих актантів, їх функції амбівалентні. Чи не єдиним виключенням з правила є Баба-Яга. Не зважаючи на те, що детальний розгляд цього образу також виявляє її амбівалентну, позитивно-негативну сутність, все ж таки зазвичай з цією знаковою фігурою пов'язуються переважно *агресивно-мортальні* семантики, які втілюються в її домінуючій ролі смертельного

ворога героя, союзниці Змія. "Союзницькі" стосунки цих персонажів, говорять про притаманність їм *табуьованої агресивності*. Вказівка на те, що цей персонаж є до того ж людоджеркою, додає до її образу *мортальність*, кодовану *аліментарно-агресивною* контамінацією. Такими ж є універсально-культурні виміри образу Змія як страшного людоджера, або "красунежера", що додає до заперечення *еротизму* та культивування *аліментарності* табування *генетиву* та *вітальності*, оскільки він з красунями, як інколи буває, не злягає, а просто їх пожирає (s-3-2), тобто, обриває перспективу народження ними дітьми та їх власне життя взагалі.

До типологічно схожих предметів, але таких, де *мортальність* кодується переважно *аліментарністю*, відноситься образ яблука, після куштування якого настає *мертвий сон* (t-13-4). Примусовий характер цього сну робить наявною присутність у даному образі *агресивного* коду. *Агресивність* становить універсально-культурну основу багатоманітних образів інших чудесних предметів, що мають *чарівну силу* (t-5). Це - *сила саморуху* летючих плахтини (t-5-1) та корабля (t-5-2), чобіт-сороходів (t-5-3) тощо. Завдяки використанню цих предметів героєві вдається подолати небезпеку, дістатися потрібного місця для бою із супротивником або спастись разом з нареченою тощо. Інакше кажучи, ці предмети надають героєві сили, роблять його нездоланим, могутнім, непереможним, що дозволяє твердити про безпосереднє відношення цих образів до базисних універсально-культурних структур казкового тексту, які концентруються довкола ідеї ствердження життя.

Саме в цьому полягає сутність допомоги, що її надають чарівні речі герою. Вони відводять загрозу від його життя, використовуючи свою чарівну силу, рятують його, що дозволяє визначати їх універсально-культурне підґрунтя як *агресивно* кодовану *імортальність*. Поширеними образами такого ґатунку є гребінець, щітка та ширінка (t-3-X), киданням яких позаду себе герой створює перешкоди для переслідувачів та ускладнює їх дії, або хустина, за змахом якої виникає та зникає, в залежності від потреби, міст (t-3-2).

Відверто *агресивне* навантаження несуть чарівні сокира та дубинка, меншою мірою воно виражене в таких предметах-талісманах, як кремій та криця, перстень, сопілка, пір'ячко тощо. Їх чарівна сила полягає в тому, що вони виконують всі бажання свого господаря (y-1-5), що привносить сюди *інформаційний* код як передачу повідомлення у виді вербального наказу, чого саме бажає герой.

Інколи чарівні речі самі *повідомляють* про важливі події, і якщо це буде поширений казковий мотив засвідчення, хто саме винен у смерті

персонажу, то тут має місце *інформаційне* кодування *мортальності*. Під клас таких предметів підпадають образи чарівного дерева чи саду із золотим та срібним листям, що виростає на могилі (v-2-2). Контаміноване *інформаційно-аліментарне* навантаження несе образ срібної тарілочки з яблучком чи золотим яєчком (продукти харчування), які *показують* міста, ріки та землі (v-2-3).

До речових образів, що втілюють *аліментарний* ідеал *життя* в добробуті через те, що вони є невичерпним джерелом продуктів харчування, відносяться поширений образ скатертини, що сама накривається (t-4-1), і менш відомі образи, такі, як „стіл-накрийся” (t-4-2), невичерпний кашник (t-4-3), чарівні жорна (t-4-4) та образ, що переводить аліментарність як таку в її перетворену грошову форму, а саме - образ гаманця-самотряса (t-4-5). До останнього типу примикає образ нерозмінного карбованця (t-4-6),

Аліментарне кодування *вітальності* в тих помічників, що постачають їжу, є безпосереднім, а в тих, що обдаровують своїх власників перетвореними формами вартісних обмінів, грошима або скарбами - опосередкованим. Подвоєння *аліментарного* кодування як споживання їжі та як багатство, що виникає внаслідок цього споживання, а також його реверсії наявні в казці (w-2), герої якої, попоївши печінки птаха долі, починає викидати назад замість поїденого *золото*.

Подібне *аліментарне* кодування *вітальності* (адже йдеться про птаха *долі*), *але* вже з додаванням *агресивності* як владності, бачиться в образі, де поїдання пташиного серця веде до того, що герой стає *царем*, тобто, досягає вершини піраміди життєвого успіху, коли всі підлеглі мають йому *підкорятись*. Складнішим виявляється універсально-культурне підґрунтя цього образу тоді, коли предметом *аліментарного* споживання стають золоті яйця. Знищені через поїдання зародки життя (*аліментарно-агресивне* заперечувальне кодування *генетивно-вітального* комплексу), вони врешті забезпечують *життя* героя в багатстві та добробуті. Джерела багатства інколи набувають теріоморфного вигляду, як, скажімо, чарівна тварина, з якої після вимовлення магічної формули сиплеться золото та срібло (t-4-7). Ініціювання цього щедродійства вербальною формулою додає до *аліментарності* *інформаційний* код, а надзвичайний спосіб подання цих благ вказує на притаманність їм чарівної *сили*, тобто, *агресивних* рис.

Посилення значущості універсалії *життя* спостерігається в *аліментарно* кодованих образах чарівних яблук або ягід, споживання яких повертає молодість та силу (t-14-1). Разом з цим вони розвивають свій універсально-культурний зміст у бік послабленої *імортальності* як

подовження життя та *агресивно* кодованої культивованої *вітальності* як життя, сповненого енергією. *Аліментарне* кодування *табуьованої вітальності* дають протилежні дії цих чарівних плодів, котрі полягають у зниженні позитивних *життєвих* проявів, коли людина втрачає привабливість, стає потворною чи вирождливою (t-14-2, t-14-3). Ця деградація може розумітися і як певне подовження життя в іншому вигляді, якщо обличчя особи зазнає радикальної зміни.

Тобто, якщо персонаж перетворюється на іншу істоту, на тварину або предмет, то це припустимо тлумачити як подовження життя, хоча і в нелюдському габітусі (послаблена *імортальність*). Якщо ж мова йде про те, що в персонажа вирости роги, або вона чи він отримали які-небудь інші потворні риси, котрі не призвели до зміни їх людського вигляду, то мова йде просто про заперечення позитивних життєвих проявів (табування *вітальності*). Водночас ці ж самі предмети здатні повернути перетвореній або спотвореній особі нормального людського вигляду, що ще раз демонструє амбівалентність функцій чарівних предметів, які здатні спричиняти подібні речі.

Не треба забувати, що стосовно негативних персонажів всі згадані чарівні предмети можуть обертати свої КГП-значення на протилежні, і тоді замість посилення життя (культивация *вітальності*) ми отримаємо його заперечення (табування *вітальності* та культивация *мортальності*). Вже згадувана подвійна семантика чарівних речей з *агресивно-аліментарним* кодуванням показує, що однакова їх функція за надмірного її використання може призвести до загибелі жадібного персонажу (він тоне в солі, золоті, борошні тощо). Проте бувають у казках і такі чарівні предмети, *агресивно-мортальна* семантика яких є однозначною. Насилля та утиск як провідні складові образу торби, в яку за наказом господаря забирається кожний, якщо її хазяїн цього забажає (v-2-7) визначають її однозначно *агресивний* та *інформаційно-агресивний* зміст.

Але в першу чергу до таких однозначно негативних речей слід віднести ті предмети, що служать для антагоністів зняряддям боротьби з героєм або постійно оточують їх. Жахливий мортальний інтер'єр створює "хатинка на курячих лапках", де днює та ночує Баба-Яга. Вона, як і вередлива красуня або Морський цар (t-1-3), живе за воротами, котрі вроблено з ніг людей, на яких висить замок-паша з гострими зубами, а паркани уतिकані черепами (t-1-l). Дані предмети не грають в оповіді активної ролі та служать лише знаковим засобом створення моторошнуватого настрою героя перед близькою страшною небезпекою, що дозволяє говорити про *агресивно-інформаційне* маркування *мортальності* як форми залякування героя смертю. Залякування робиться

ще й шляхом *вербального* повідомлення, коли герою ставлять умови виконання задач з вказівкою на ще порожні місця на огорожі, де може, у випадку невдачі, опинитись і його голова.

Подібне *інформаційне* кодування *мортальності* присутнє в образі такого чудесного предмету, як чарівний клубок, що вказує герою, який перебуває в пошуках втраченого, дороги на "той світ" (t-2). *Мортальне* значення клубочка визначається повір'ям, нібито на нього можуть перекидатися різні представники нечистої сили. Разом з цим пелех здатен і вивести героя назад, до *життя*, що зараховує цей предмет до класу амбівалентних за наслідками реалізації їх основних функцій чарівних речей. Табуйований прояв *інформаційності* втілює шапка-невидимка (t-6), а розвиток цих властивостей приховувати інформацію на тлі *мортальності* дає образи мертвої руки або свічки з людського жиру, яка робить людину, що тримає її, невидимою.

Ледь не повний набір універсально-культурних категорій міститься в описі Р. Волковим близького до образів цілющого *трунку* та *питва* взагалі образу води, яка дає *силу* герою та *знесилює* супротивника (t-11), де маємо культивуацію та *заговірною* (t-12) (*інформаційність*), її споживання *перетворює* людину на тварину (t-12-1) (*імортальність*) або наводить на неї *непробудний сон* (t-12-2) (*мортальність*). Мотив (t-10-4) в якості засобу оживлення згадує власно не їжу, а образ простого листячка, котре, якщо тільки згадати фітотерапію, із застереженнями можна віднести до *аліментарно* кодованих речей. На відміну від попереднього прикладу (t-10-3) *інформаційний* код в цій казці не перериває, а стимулює *оживлення* (*імортальність*), усуваючи *агресивний* код у вигляді кривавого експерименту з вбитим крученням, оскільки герою цілющі властивості листячка стали *відомі* після того, як він *підгледів*, як змія *оживила* ним своє чадо. Збіжну роль грає *інформаційний* код в образі щойно з'їденого гостями чарівного гусака, який повертається до життя за *наказом* господаря (V-2-5). *Мортальність* тут кодується *аліментарністю* (поїданням), а *імортальність* - *інформаційністю* (наказом господаря).

Не можна залишити без розгляду нібито неясні типові образи, а саме, соломи, що морозить, коли її розсипати (z-1), соломи або дров, з яких у виходять вояки (Z-2), та чарівних майстрів, шилодзьобок та кравців, що цих вояків для Баби-Яги виробляють (z-3), яких Р. Волков відніс до особливої групи "Різне". Ці образи Р. Волков не зміг класифікувати, хоча вони бодай в межах його власного підходу легко підводяться, як на нас, під клас образів чарівних предметів та чарівних істот-помічників, оскільки мороз та військо виникають чудесним,

незвичним чином після того, як солому або дрова розсипано, а чоботарі та кравці шиють військо на допомогу, хай і не позитивному герою, а Бабі-язі. В універсально-культурному підході смисл цих образів є достатньо прозорим, і доведення цього показує переваги запропонованої нами методики опису структури казки, яка не залишає поза класифікацією жодного її елемента. Неважко переконатися, що поняття *виникнення, появи чи створення* мають в своїй основі *генетивну* універсалію, а прозора функціональна сутність створеного (мороз, що *морозить* або військо, що *воює*) робить цей генетив напевно заломленим крізь *агресивний* код [143, сс. 68-72].

III.2. Парадигмизація структурно-функціонального вивчення казки (Володимир Пропп)

III.2.1. Інваріант казки у В. Проппа: функції персонажів яксталі семантичні одиниці казкової структури

Говорячи про джерела формування власного напрямку досліджень, В. Пропп повідав, як, прагнучи 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, про ведмеда або лісовика, де пасербиця виживає та ще й отримує винагороду, а рідна мачушина дочка гине, є однією й тією ж самою казкою? [228, с. 569]. Вивчаючи казки з точки зору однакових вчинків діючих осіб, він, увійшовши в матеріал та назвавши ці вчинки функціями, виявив, що всі казки, а не тільки казка про гнану падчерку, з якої розмотався весь "кудлач", ґрунтуються на повторюваності виявлених функцій, що всі чарівні казки, зрештою, ґрунтуються на однакових функціях та є однотипними за своєю будовою [143, с. 104].

Після дослідження історії питання та висвітлення методологічних аспектів вивчення будови казки (див. докладніше: [143, сс. 91-92]), В. Пропп, виходячи з робочої гіпотези про наявність у казках їх певного загального типу, спочатку визначає свою власну дослідницьку задачу, котра полягає в міжсюжетному порівнянні попередньо поділених на частини чарівних казок. Внаслідок цього він сподівається одержати морфологію, тобто опис казки за її складовими частинами в їхньому відношенні одна до одної та до казкового цілого. Цю мету намічено досягти шляхом виділення сталих дій персонажів, тобто їхніх функцій. Персонажі можуть бути різними, але їх функції - однаковими. Інакше

кажучи, за В. Проппом, перемінними елементами казки є персонажі, а сталими - їх функції. Тому для вивчення казки важливо з'ясувати, *що*, а не *хто* та *як* в ній щось робить. Він пише, що давно помічено, що функції в казці дуже мало, а персонажів - надзвичайно багато. Через це казка, з одного боку, вкрай багатобарвна, а з іншого - вражаюче одноманітна.

Прецинь, функції діючих осіб є складовими частинами казки, і саме їх В. Пропп має намір визначити в першу чергу. Для цього вважається за потрібне виходити з двох положень. По-перше, функція ні в якому випадку не повинна ототожнюватись з персонажем, що її виконує. Зазвичай її виражає іменник, який позначає дію (заборона, втеча тощо). По-друге, дію необхідно розглядати в контексті оповіді. Так, якщо Іван одружується з царівною, то це є дещо зовсім іншим, ніж укладення шлюбу царя з удовицею, що має двох доньок. Інакше кажучи, однакові вчинки можуть мати різне значення. Постульовані висновки з цього стосовно фольклорних (не штучних) казок є такими: 1) сталими елементами казки є функції діючих осіб, незалежно від того, ким та як вони виконуються; 2) число функцій, відомих чарівній казці, обмежене; 3) послідовність функцій завжди однакова. І хоча далеко не всі казки дають всі функції, це ніяк не порушує закон послідовності, коли відсутність одних функцій не міняє порядку всіх інших.

Що стосується групування казок, то тут В. Пропп намічає такий методологічний хід, коли виділення певних функцій дає можливість прослідкувати, які казки дають однакові функції. Такі казки з однаковими функціями вважатимуться однотипними, і на цій підставі можливе укладання покажчика типів, побудованого не на розпливчастому понятті сюжету, а на точних структурних ознаках. Порівняння структурних типів між собою веде до зовсім неочікуваного висновку - функції не можуть бути розподілені за стрижнями, що виключають один одного.

Це можна пояснити таким чином: якщо ми позначимо функцію, що всюди зустрічається на першому місці, літерою "А", а функцію (якщо вона є), котра йде за нею - літерою "Б", то всі відомі казці функції вишукуються в одну оповідь, де жодна не виключає іншу та не суперечить їй. Очікувалося, що внаслідок даної процедури буде отримано декілька стрижнів, але для всіх чарівних казок він виходить один. В. Пропп засвідчує, що подібне явище важко пояснити, приступаючи після цього до деталізації та доказу четвертої основної тези своєї роботи, що 4) всі чарівні казки однотипні за своєю будовою.

За цим В. Пропп вважає за необхідне окреслити матеріал, якого він буде використовувати. Здавалося, що для успішно здійснення задуму до

аналізу необхідно залучити як можна більше казок, але гострої потреби в цьому немає. Коли, пише В. Пропп, з'ясується, що нові залучені до праці казки вже не дають нових функцій, то використання нового матеріалу можна припинити. Виявилось, що достатнім матеріалом є сто різносюжетних чарівних казок зі збірки Афанасьєва, але дане обмеження кількості матеріалу не означає довільності його відбору.

В наступній главі [226, сс. 23-49] виконується ключова робота всього дослідження. В ній В. Пропп виділяє діючих осіб казки, окреслює їхні функції та дає їм літерні позначення, Головною метою тут є виділення родів, що становить основу систематики казки, Всі функції при цьому вишукуються в одну послідовну оповідь. З проведеної класифікації казкових функцій дослідником робляться такі загальні висновки: 1) кількість функцій дуже обмежена, можна відзначити лише тридцять одну функцію; 2) функції з логічною та художньою необхідністю впливають одна з одної, всі вони належать до одного стрижня.

Що стосується конкретних, але не менш важливих висновків, то після проведеної роботи автору книги з морфології казки стало зрозуміло, що значна кількість функцій має двоїсту структуру („заборона - порушення“, „вивідування - видача“, „боротьба - перемога“, „переслідування - спасіння“ тощо).

Інші функції, що не мають пари, можуть бути розташовані за певними групами. Так, шкідництво, відсилка, рішення протидіяти та відправка з дому складають зав'язку. Випробування героя дарувальником, його реакція та нагорода (Д, Г, Z) також становлять дещо ціле. Поряд з ними існують й одиночні функції (відлучка, покарання, шлюб та інші). Після цього автором ставиться нова дослідницька задача - простежити, як наведена схема застосовується до конкретних текстів. Сама ж вона по відношенню до казок постає як одиниця їх вимірювання [143, сс. 92-97].

Нагадавши про те, що до цього моменту в шуканій структурі казки він чітко відрізняв діючих осіб від їхніх дій, В. Пропп зауважує, що номенклатура та атрибути цих осіб є перемінними казки. Атрибути це - сукупність усіх зовнішніх якостей персонажів, їх вік, стать, становище, зовнішній вигляд та всі його яскраві особливості. Тому коли йдеться про казкових персонажів, всі ми згадуємо Бабу-Ягу, Зміїв з багатьма головами, Івана-царевича, прекрасну царівну тощо. Однак в казці один персонаж легко замінюється іншим. На його думку, казка, зберігаючи в собі сліди давніх звичаїв та обрядів поганства, поступово, за відомими законами, трансформується, Всі ці процеси створюють таке розмаїття, в якому надзвичайно важко розібратися. Вивчення такого складного

матеріалу через постійність функцій дає можливість звести всі елементи, що групуються довкола цих функцій, до системи.

Законам трансформації підпорядковані не тільки атрибути, але й функції, хоча це не так помітно і важче піддається вивченню. Але якщо виписати деякі основні форми, то можна скласти праформу чарівної казки, по відношенню до якої всі чарівні казки будуть похідними. Далі В. Пропп конкретизує цю "праформу", відзначаючи, що проведені ним дослідження привели його до тих казок, де Смок викрадає царівну, де Іван зустрічає Ягу, отримує коня, улітає, за допомогою коня перемагає Змія, повертається, переслідується зміїхами, зустрічає своїх братів тощо. Це і є основна форма чарівних казок як таких, доведення чого вимагає ретельного вивчення метаморфоз та трансформацій [226, сс. 66-67].

Як вважає В. Пропп, класифікація казок за сюжетами зазнала невдачі. Позитивний результат слід очікувати при групуванні чарівних казок за їхніми структурними ознаками. Сутність самої чарівної казки вбачається В. Проппом у тому, що вона є найбільш повною та досконалою формою казок, побудованих на правильній зміні функцій. Однак подібну структуру мають і не чарівні казки (феєричні, фантастичні, авторські та інші), а також міфи, лицарські романи та новели.

Особливості ж чарівних казок полягають у тому, що вони підпорядковані семиперсонажній схемі. Навіть казки про тварин будуються аналогічним чином. Взявши за приклад казку про Вовка та сімох козенят, цей дослідник виділяє в ній початкову ситуацію (Коза й козенята), відлучку старшого, заборону, злудне умовляння антагоніста (Вовка), порушення заборони, викрадання члена родини, повідомлення про біду, пошуки та вбивство ворога, що водночас є і покаранням Вовка. Далі йде повернення викрадених. В цілому казку підпорядковано схемі $6^1e^1A^1B^4C^1P^4L^5\downarrow$ [226, с. 77], що дозволяє стверджувати, що, користуючись структурними ознаками, цей клас можна виокремити цілком точно та об'єктивно.

Головне завдання для себе В. Пропп вбачає в тому, щоб встановити принцип, за яким відбувається метаморфоза казок. Вона йде шляхом заміни одного виду таким самим елементом іншого виду. Подібні судження можуть підтвердитися експериментально, коли сюжети створюватимуться штучно, і їх кількість нічим не буде обмежено. Щоб штучно створити казку, можна взяти будь-яке "А", потім одне з можливих "В", потім різною мірою можливі "Т", "Д", "Т", "Z", "R" і так далі. При цьому багато з елементів, хіба що за виключенням "А" чи "а", можуть неодноразово повторюватися (подвоюватися та потроюватися). Розподіл цих функцій за діючими особами оживляє схеми, які перетворюються на казки.

В. Пропп констатує, що до цього казка розглядалася ним, як і всі попередні спроби аналізу, виключно з точки зору структури сюжету. Але відомо, що загальноновизнаного розуміння того, що таке сюжет, немає, кожен визначає його по-своєму. Весь зміст казки можливо викласти в коротких фразах, на кшталт таких, як „Батьки уходять в ліс та забороняють дітям виходити з дому...”, „Змій викрадає дівчину...” тощо. Іншими словами, одна й та ж сама композиція може лежати в основі різних сюжетів. Хто кого викрадає - чи Змій царівну, чи чорт селянську або попівську дочку, з точки зору композиції не має ніякого значення. Водночас ці випадки можуть розглядатися як різні сюжети. Отже, яким чином ми маємо відрізнити сюжет від варіанту? - питає В. Пропп.

Казки (АІ В1 з Д1 ГІ З1 тощо) та (АІ В2 з Д1 ГІ З1) відрізняються лише елементом "В". Чи дає така заміна новий сюжет, чи це тільки варіант старого сюжету? Вочевидь, це є варіант. Але як треба розуміти заміну більшої кількості елементів - двох, трьох, чотирьох? Звідси робиться висновок, що відрізнити сюжет від варіанту неможливо і тому необхідно вибирати між альтернативами - або кожна зміна дає новий сюжет, або ж усі казки дають один сюжет у різних варіантах. Проте вибір цей, власно, є безальтернативним, оскільки обидва формулювання виражають одно й теж саме, тому що весь запас чарівних казок слід розглядати як ланцюг варіантів. Якби ми розгорнули картину трансформацій, пише він, то можна було б переконатись, що морфологічно всі казки можуть бути виведеними з однієї казки про викрадання Змієм царівни, яку В. Пропп схильний вважати основною. Це твердження сам він розцінює як дуже сміливе [226, с. 88], одночасно визнаючи його спірність через брак досліджень великого масиву казок.

В. Пропп зазначає, що гіпотеза про те, що всі казки можна вивести з однієї казки має дуже важливий методологічний висновок. Суть його полягає в тому, що жоден сюжет даного роду казок не можна вивчати у відірваності один від одного ні морфологічно, ні генетично. Один сюжет перетворюється на інший шляхом заміни елементів за видами. Важливо не обмежуватися вивченням окремих комбінацій елементів, оскільки кожен з них в іншій казці може мати іншу форму. Саме тому в першу чергу слід дослідити ці окремі елементи так, як вони втілилися в увесь казковий матеріал. При цьому такі казкові складові, як чудесне народження, заборони, нагородження чарівними засобами, втеча та погоня як її окремі елементи заслуговують на спеціальні монографічні дослідження [143, СС. 97, 98, 99, 100-102].

III.2.2. Універсально-культурне підґрунтя „мови опису” казкової структури у В. Проппа.

Дослідницькі задачі, які сформулював для себе В. Пропп, втілилися, як це було показано у попередньому параграфі, у чотири постулати, а саме, про те, що 1) сталими елементами казки є функції діючих осіб; 2) число функцій, відомих чарівній казці, обмежене; 3) послідовність функцій завжди однакова; 4) всі чарівні казки однотипні за своєю будовою. Якщо ми зможемо показати, що як самі функції, так і їх послідовність, що утворює диспозиційно-композиційну будову однотипних казок, а також власне їхня „однотипність” несе в собі явні або приховані КГП-сенси, то тим самим ми доведемо, що в основі поняттєво вираженої „мови опису” казки у В. Проппа лежить більш широке, універсально-культурне категоріальне підґрунтя.

Уже тільки одне окреслення кола казок, що їх В. Пропп вважав „однією й тією ж самою казкою”, показує, що його увагу привертають казки, де ключовими моментами постають мотиви виживання та загибелі героїв, хоча вказану обставину він згадує лише стосовно казки про мачуху та падчерку. Проте і цього достатньо для того, щоб зрозуміти - категорії граничних підстав (життя та смерті) чітко вирізняються В. Проппом у якості класоутворюючих ознак типологічно тотожних казок.

Звернення власне до виділених В. Проппом функцій як в їхньому формальному запису, так і в змістовних проявах, дає можливість наочно переконатися в тому, що ці функції (за винятком додаткових, „з'єднувальних”) мають чітку універсально-культурну визначеність. Справа ускладнюється тим, що в табулятурі казок (зведенні їх у таблицю) поперше, репрезентовано не всі раніше названі функції, а по-друге, наявні такі мотиви, котрі не були внесені В. Проппом до числа функцій.

Розгляд перших показує доволі прозоре універсально-культурне насичення вказаних функцій - висновок, який нами було зроблено на підставі їхнього детального аналізу [143, сс. 105-106]. Наведемо реконструкцію деяких їхніх КГП-сентів.

Зміст казок, розміщений в таблиці 2 (підготовча частина), показує, що **заборони** постають як попередня умова збереження благополучного *життя* шляхом табування певних його буденних проявів. Заборона дещо їсти та на дещо дивитись ґрунтується на *аліментарному* та *Інформаційному* кодах. *Інформаційно* кодована *вітальна* категорія проявляється в понятті *життя* зі *знанням* про те, чого не можна робити, а також у приписах-табу.

Відлучка виступає як попередня умова порушення заборон за умов відсутності контролю з боку тих, хто відлучився, внаслідок чого виявляється імпліцитне протиставлення *життя* в добробуті можливий

загрозі йому ("антитеза *вітальної* універсальї та послабленої своєю віддаленістю *мортальної перспективи* через табування *агресивного* коду, тобто, через зняття жорсткого, дієвого, силового контролю за поведінкою тих, хто залишився вдома;.

Порушення заборони безпосередньо призводить до втрати спокійного *життя* і стає умовою входження біди в життя персонажів, внаслідок чого протилежність *життя* та поки що віддаленої *мортальності* актуалізується.

Перша **поява антагоніста** є реальним втіленням цієї актуалізації *вітально-мортальної* опозиції, до якої додається момент силового протистояння, тобто, *агресивний код*.

Випитування, вивідування, видача відомостей, відповіді героя, обманні дії шкідника додають до цього протистояння *інформаційний код*, котрий завершується фактом настання біди та реакцією на неї героя .

В таблиці № 3 (зав'язка) **шкідництво** з визначенням особи, що шкодить, форм, засобу, об'єкту та мотивів шкідництва переводить *агресивні* дії антагоніста в предметно даний вигляд, серед яких є викрадення з метою насильницького одруження, що несе на собі відбиток контамінованих *агресивного* та *еротичного кодів*.

Єднальний момент, де має місце **узнавання** посередником героя, *включає до себе перш за все інформаційний код*.

Вступ у казку героя-шукача, його подорож, прагнення, не дивлячись на погрози, когось знайти (царівну, коня) робить силове протистояння героя та антагоніста насиченим конкретним змістом. Цей *агресивний код*, якщо взяти до уваги цілі героя, відкриває перспективу повернення *життя* в добробуті шляхом подолання біди, що робить *вітально-мортальну* антитезу симетричною щодо тієї частини казки, де вперше з'являється антагоніст. Таким чином, формула "*смерть проти життя*" починає обертатися на протилежну - "*життя проти смерті*".

В четвертій таблиці (дарувальники) з'являються **дарувальники**, котрі через діалог з героєм, змагання, пригощання та постачання посилюють дії героя, спрямовані на подолання біди, тим самим активізують сили *життя* в їхній боротьбі проти сил *смерті*. Таким чином, *вітально-мортальна* опозиція заломлюється крізь *інформаційний* (діалог), *аліментарний* (пригощання) та *агресивний* (борня) коди.

В таблиці № 5 (від вступу помічника до кінця першого ходу) **помічник** (чарівний засіб), якого в деяких випадках необхідно приборкати (*агресивний код*) через свою мудрість (*інформаційний код*) допомагає герою дістатися місця перебування предмету пошуків - царівни (*еротичний код*) або антагоніста (*агресивний код*), з яким герой

також вступає в діалог (*інформаційний код*). Ці дії дублюються при подвоєнні або потроєнні епізодів.

Боротьба зі шкідником та перемога над ним дає позитивне вирішення початкової *вітально-мортальної* антитези в ясно репрезентованому *агресивному* коді, яка захмарюється підступною роллю неправдивого героя, котрий привласнює собі плоди цієї перемоги і тим самим заперечує ствердження сил *життя*.

Ліквідація біди або нестачі, що включає до себе заборони помічника та їх порушення, веде до створення умов по відновленню попередньої ситуації добробутного *життя*, тобто постає як ствердження сил життя, хоча загрозу їм з боку його ворогів остаточно ще не усунуто.

Погоня, переслідування героя та царівни, що виникає після того, як шкіднику стає відомо про втечу, а втікачу - про переслідування (*інформаційний код*), дає нове драматичне напруження базового *вітально-мортального* протистояння, котре щасливо закінчується *спасінням* позитивного героя та загибеллю шкідника, що веде до повторення ідеї *життєствердження*.

В таблиці № 6 начало другого ходу, коли виникає нове шкідництво чи нестача, дублює попередні рубрики до моменту прибуття героя додому, що дає відтворення *мортально-вітальної* та *вітально-мортальної* антитези.

Таблиця № 7 (подовження другого ходу) дає такі КГП-змісти. **Невпізнання прибуття героя** додому ставить під сумнів його можливість скористатися своєю перемогою над антагоністом, через що цей *інформаційно* кодований крок казки знов актуалізує можливість поразки героя, але вже не в двобої із супротивником, а через невизнання його за того, ким він насправді є (переведення *агресивного* коду з рівня предметної дії на *інформаційний* рівень).

Необґрунтовані домагання несправжнього героя мають за мету одруження з царівною, де неістинний переможець, що видає себе за справжнього героя, прагне привласнити собі плоди перемоги над антагоністом. Тут ми бачимо, як хибно *інформаційно* кодована *агресивність* (несправжній переможець) має ту ж саму мету - *життєствердження* через генетив (подовження роду). Таким чином виникає нове *агресивне* протистояння, між справжнім та несправжнім героями.

Складна задача дає подовження цього протистояння, а її метою виступає прагнення викрити самозванця (перемога над ним можлива через відкриття правди, тобто, через контамінацію *агресивного* та *інформаційного* кодів). **Рішення задачі** наближає момент встановлення істини, *перемоги* над несправжнім героєм (подвійне *інформаційне*

кодування *агресивної дії*: відповідь про невідоме багатьом у виді загадки відкриває усім правду про невпізаного героя).

Трансфігурація героя веде до зміни його вигляду, через що його впізнають. Несправжнього героя покарано, а головний персонаж нарешті досягає своєї мети - одружується з царівною. *Інформаційно* кодована дія веде до остаточного утвердження *життєвих* інтенцій героя, які полягали в прагненні до *безсмертя* через подовження в роді, що дає *вітально-імортальний* комплекс в *еротичному* кодуванні. Контрастною щодо цього є дія по відношенню до облудного героя, якого карають (*агресивне* кодування *мортальності*). Таким чином, у підсумку *вітально-еротична* лінія розвитку теми однозначно долає *мортально-агресивну*.

Але В. Пропп в зведених таблицях наводить також і такий казковий зміст, який випадає з-під охоплення його визначеними ним функціями. Чи є в цьому змісті також універсально-культурне підґрунтя? У таблиці N 1 **часово-просторове визначення** ("у деякому царстві") демонструє імпліцитну присутність понять *життя* народу (*вітальна КГП*) та наявності владної ієрархії (*агресивний код*).

Склад родини за номенклатурою та станом та за категоріями діючих осіб (відправник, шукач тощо) репрезентує родинне *життя* як інституціолізований прояв соціально-практичного рівня реалізації репродуктивної функції (*вітальна універсалія, еротичний код*).

Бездітність говорить про нереалізовану репродуктивну функцію (*табуйований еротичний код*). **Молитва про народження сина** свідчить про прагнення до *подовження життя* в дітях через звернення до вищих сил ("універсалія *безсмертя* в *еротичному* коді з додатковим *інформаційним кодом* як звернення-молитви). **Чим викликана вагітність** дає її типологію, серед яких є вагітність навмисна (поїла рибу), випадкова (проковтнула горошину), насильницька (дівчину викрав ведмідь), що в цілому дає *еротично* кодовану універсалію *народження* на стадії виношування плоду в контамінації з *аліментарним* (ковтання, їжа) та *агресивним* (насильницький статевий зв'язок) кодами.

Мотив **форми чудесного народження** (від риби та води, вогнища, від тварини та з інших причин) в цілому співпадає з попереднім мотивом, оскільки фактично тут йдеться не про чудесне *народження*, а про чудесне зачаття. Домінуючою КГП тут є *народження* в *еротичному* коді. Побіжна вказівка на контамінацію його з *аліментарним* кодом видна зі згадки про домашнє вогнище, на якому готувлять їжу. Зачаття від вогню або ложки тощо є достатньо розповсюдженими мотивами, де відбувається відоме символічне ототожнення *статевої* та *аліментарної*

функцій на морфологічному рівні (горщик - піхва, фалос - ложка чи кухонний ніж, каша, їжа - дитина).

Пророцтва й віщування дають інформаційний код, що має відношення до майбутнього життя або смерті, тобто, до вітальної та смертної категорії.

Благополучне життя перед зав'язкою (фантастичне, родинне, аграрне та інше) - це КГП життя в надзвичайно високому позитивному вимірі (а), котра кодується еротичним (b) та аліментарним (с) кодами.

Майбутній герой (номенклатура, стать, швидкий ріст, зв'язок з домашнім вогнищем, приском, духовні якості, бешкетництво, інші якості) відносяться до універсально-культурних визначень позитивного персонажу з точки зору його належності до певної статі (еротичний код), зв'язку з домашнім вогнищем (аліментарний код) та близьким до нього попелом (мортально-іммортальна контамінація в генетиві, який репрезентовано також у швидкому рості). Духовні якості та вдача дають конкретизацію вітальної універсали, таке кодування якої тут стає зрозумілим лише із загального контексту мотиву чарівного народження, котре передбачає, що чудесно народжений герой повинен мати чудесні агресивні риси - надзвичайну силу, могутність та надприродні здібності тощо, які в дитинстві проявляються в бешкетуванні.

Майбутній несправжній герой (брат, зведена сестра), номенклатурою, статтю, ступенем кривності з героєм, негативними рисами, духовними якостями в порівнянні з героєм (розумники) та іншим своїм глибинним універсально-культурним підґрунтям має такі визначення негативного персонажу, які за своїм знаком протилежні персонажу позитивному. Вказівка на стать дає еротичний код, ступінь кривності - генетив, „розумність” - інформаційний код.

Спір братів про першість (форма спору та спосіб рішення, результат спору) має своїм універсально-культурний змістом перш за все ворожій взаємини рідних людей (родинне життя, тобто генетивна та вітальна універсали в агресивному коді:.

Таким чином, I ТОЙ казковий зміст, що увійшов до табулятори казок, але не має відношення до названих В. Проппом основних семантичних одиниць, утворених на підставі функцій діючих осіб, має яскраво виражене універсально-культурне підґрунтя. Попутно слід зазначити, що, не дивлячись на критику своїх попередників за некоректну класифікацію казок, сам В. Пропп у даному випадку припускався тієї ж помилки, говорячи окремо про риб та тварин, тоді як риба - це теж тварина.

Разом з тим і ті функції, що їх виділив В. Пропп, які не увійшли до табулятури казок, також несуть прозоре КГП-навантаження. За приклад візьмемо функцію № 17 - „Героя мітять” (таврування). Сама ця дія має ясну *інформаційно* кодовану спрямованість, тоді як засоби таврування несуть в собі *агресивно-мортальний* зміст (мітять шляхом тілесного пошкодження під час бою). Крім того, у деяких випадках категорії граничних підстав можуть складати безпосередній зміст функцій. Так, „відлучка” у своєму посиленому варіанті може проявлятися, як пише В. Пропп, у смерті батьків (*мортальна* універсалія).

Окрім гранично-категоріального підґрунтя окремих виділених В. Проппом функцій універсально-культурний зміст казок проявляється в системі зв'язок вказаних функцій, тобто, в їх композиційній (оповідальній) та диспозиційній (смісловій) послідовності. В першу чергу слід зазначити наявність в порядку розташування функцій певної потрібної структури, покликаної привести всю систему до руху. Ця тріада підпорядковується загальній світоглядній формулі „*життя - смерть - безсмертя*”, однак в даному конкретному випадку вона має специфічну конкретизацію в межах ідеї „*життя - загроза життю - відведення загрози*”. Нормальне життя героїв стає вразливим загрозі внаслідок порушення ними заборони, але це - лише передумова виникнення загрози життю. Саме внаслідок порушення заборони ворожий персонаж (антагоніст) набуває можливості діяти (шкодити).

Всі подальші кроки діючих казкових осіб спрямовано на усунення наслідків цієї шкідницької діяльності, серед видів якої чи не найбільш поширеним є викрадання людини. Надалі в процесі боротьби виникає нова загроза - вже для героя, що розпочав боротьбу з антагоністом, і тут ми теж можемо спостерігати певну тріадну формулу „*життя - смерть - безсмертя*” у вигляді перемоги героя.

Втретє ця формула виникає тоді, коли плоди перемоги прагнуть привласнити собі підступні другорядні герої. Їхнє покарання та благополучне завершення пригод головного героя, що увінчується весіллям та царюванням, дає ідею ствердження життя в її повному обсязі.

Треба зауважити, що сам В. Пропп досить добре відчував наявність вказаної стійкої потрібної формули, але, на жаль, за предметним матеріалом він її не розгледів. Цим самим він повторив помилку багатьох дослідників, в тому числі й Р. Волкова, які певну форму втілення базисної світоглядної формули в цілком конкретному казковому чи іншому тексті прийняли за „зразок”, котрому підпорядковуються всі інші тексти. Такому розумінню справи сприяло і те, що, за В. Проппом, в казці один персонаж легко замінюється іншим. Перестановка елементів в казці

залежить від законів трансформації, котрим підпорядковані не тільки атрибути, але й функції.

Як ми вже зазначали, В. Пропп рахував, що на підставі певних процедур можна виписати деякі основні форми та скласти **праформу** чарівної казки, по відношенню до якої всі чарівні казки будуть похідними. Повним втіленням казкової "проформи" після проведених ним досліджень він почав вважати казку, де Смок викрадає царівен, а герой їх рятує. Морфологічно, підкреслював він, всі казки можуть бути виведеними з однієї основної казки, тобто, казки про викрадання Змієм царівен (царівни).

На підтвердження своєї думки про те, що казка про викрадання Змієм царівни та порятунок її героєм є єдиною казкою, з якої можна вивести всі інші, В. Пропп звертається до вже згадуваної вище казки про козу та сімох козенят, котра в цілому підпорядкована схемі $6^1e^1A^1B^4C|P^4L^5|$ [226, с. 77]. Якщо розшифрувати цю схему, якій, за В. Проппом підпорядкована ціла казка, то вона зводиться до такої послідовності функцій як таких, без конкретизації:

II. Заборона (6) - (I). Відлучка (e) - VIII. Шкідництво (A) у вигляді викрадання людини (D^1) - IX. Посередництво (B) - Про біду повідомляється (B^4) - X. Шукач погоджується на протидію (C) - XVIII. Антагоніста переможено (П) - він програє при зважуванні (P^4) - XIX. Начальна біда ліквідується (Л) за допомогою чарівного засобу (L^5).

Хочеться задати лише одне питання: невже шановний метр не помітив тієї ключової обставини, що ця „одна казка” є перш за все казкою про те, як, зазнаючи смертельних загроз, героїня укінці рятується? Судячи з усього - ні, через що його увага та дослідницький ентузіазм полинули в бік виокремлення специфічно зрозумілих повторюваних функцій, які, на відміну від базового КГП-ядра, зовсім необов'язково присутні в усіх варіантах казок даного типу [143, сс. 104].

Так само і казка про козу та сімох козенят розповідає ні про що інше, як про те, як для життя малих цапенят виникла смертельна загроза і як її, зрештою, було відведено. Тобто, ідентичність структур даних двох казок, окрім збігу певних казкових канонів, в своїй глибинній основі визначається ідентичністю базисної світоглядної формули *„життя - загроза життю - порятунок життя”*.

Під таким кутом зору мають розглядатися й інші казкові елементи, що їх виділяв В. Пропп. Говорячи про опозитивні пари, які утворюють смислові центри казкової оповіді, будучи сталими та незмінними її елементами, а саме, пари „задача - її рішення” (З - Р) та „боротьба - перемога” (Б - П), він в своїй мові опису фактично зафіксував ту обставину, що саме завдяки вирішенню задач та перемозі над ворогом і відбувається в казці актуалізації

третьої частини базисної універсальної формули, а саме - стверджується життя та скасовується смертельна небезпека.

Аналогічно має розглядатися розподіл функцій між діючими особами. Коли до кола функцій (дій) антагоніста (шкідника) відноситься шкідництво, бій або інші форми боротьби з героєм, а також переслідування, то тут слід визнати лише ту обставину, що з даним казковим персонажем пов'язане виникнення кризової ситуації, поява смертельної загрози. Коли до кола дій героя входить відправка та пошуки, реакція на вимоги дарувальника та весілля, то тут головним є все ж таки відведення смертельної загрози шляхом перемоги над супротивником. Адже відправка на пошуки та реакція героя ще зовсім необов'язково мають привести казкову оповідь до розкриття її основного змісту - перемоги сил життя над силами смерті. Всі інші функції, прив'язані до тих чи інших героїв, такі, як передача чарівного засобу дарувальником, спасіння від переслідування, розв'язання складних задач, трансфігурацію героя лише сприяють реалізації базисної формули.

В. Пропп, можливо, інтуїтивно відчуваючи універсально-культурну ідентичність інваріантної структури різних казок, прагнув у певний спосіб її обґрунтувати, але він пішов у цьому зовнішнім, епіфеноменальним шляхом, хоча логіка розгортання казкової оповіді саме в цьому ключі та в такому напрямку визначила його наближення до відтворення вказаної автентичної структури казки в обраній ним „мові опису". Через це запропоновану ним систему термінів, що описує казкову структуру, можна вважати не тільки відтворенням специфічно казкових дискурсивних структур, але й певним наближенням до адекватного відображення універсально-культурних інваріантів даного типу текстів культури. Хоча, судячи з усього, логічніше та „економічніше" було б дану структуру описувати в термінах категорій граничних підстав та відповідних кодів.

III.2.3. Постпроппівські роботи зі структури казки в межах його функціонального підходу та їх універсально-культурні аспекти.

Фундаментальна робота В. Проппа „Морфологія казки" дала начало потужній парадигмальній традиції, в межах якої відбувалися спроби вдосконалити та розвинути основний постулат цього дослідника стосовно того, що інваріантну структуру казки утворюють такі семантичні одиниці, які беруть походження з функцій (дій) казкових персонажів. Разом з тим реальний казковий зміст, котрий в цілому підпорядковується формульній зв'язці категорій граничних підстав у відповідних світоглядних кодах,

визначив своєрідне відображення даної обставини і у пропонуваніх епігонами В. Проппа „мовах опису” казкової будови. Розглянемо ці роботи докладніше.

Однією з таких робіт є праця колективу авторів Тартусько-московської школи семіотики, до якої належать, зокрема, Є. Мелетинський, С. Неклюдов, Є. Новік, Д. Сегал та інші [190; 191] Вони запропонували розглядати казкову структуру як **систему семантичних опозицій**. Виділені ними такі елементи казки, як „підступ”, „порушення заборони”, „нестача”, „втрата”, „іспити”, „досягнення кінцевої цілі” постають цілком зрозумілими стадіями розгортання основної формули світовідношення, як тільки ми визнаємо, що в підсумку цією кінцевою метою виступає виживання героя. Зрештою, він досягає безсмертя в послаблених формах подолання небезпеки, виживання, порятунку себе або інших, або звиятно долаючи смерть. До провідних елементів казки ці автори відносять такі функції шкідників, які розпадаються на „викрадення” та „вигнання”. Їхньою ціллю може бути „знищення” (з’їсти, убити, позбутися) та „еротична дія” (злягання).

Фактично, мова йде про те, що ми називаємо „кодами” світоглядної свідомості, а саме, *аліментарну, еротичну й агресивну* поведінку персонажів, яка в цілому структурує сюжет. Ці автори визначили їх як мети діяльності персонажів і назвали їх відповідно *канібальськими, еротичними та деструктивними* цілями [143, сс. 124-], що в цілому відповідає реальному універсально-культурному змісту казок.

У другій половині 1990-х років московська вчена програміст Ганна Рафаєва в межах свого дисертаційного дослідження розробила комп’ютерну систему „КАЗКА” як систему реляційних баз даних, котрі в своїй сукупності описують структуру чарівної казки [231]. Спираючись на свої принципи формалізації казкових мотивів, Г. Рафаєва поставила за мету створити відкриту та узгоджену з попередніми дослідженнями формалізовану **предикатно-актантну систему** сюжетоутворюючих архетипічних **казкових мотивів** як системи предикатів, що дозволила би достатньо точно віддзеркалити структурну будову казки взагалі. Виклад цих архетипічних мотивів доповнявся виявленням аргументів, які, в свою чергу, мають варіативні значення, що різняться від одного казкового тексту до іншого.

Аналіз її роботи показав, що універсально-культурна структура казкових мотивів, що їх навела в своїй праці Г. Рафаєва і які дублюють номенклатуру сюжетних літературно-міфологічних архетипів у тому вигляді, як їх побачив Є. Мелетинський, в своїй переважній більшості безпосередньо термінологічно, як скажімо, мотив чудесного

народження (*генетивна* універсалія), або опосередковано-понятійно, як, приміром, мотив підміни (*інформаційний* код), реконструюється навіть на рівні термінологічного позначення мотивів.

Наприклад, мотив № 2 "Спасіння від демонічної істоти" надає головному актантові, "*Спасителю* протилежних порівняно із "Шкідником" КГП-визначень. Якщо останній несе смерть та біду, то перший визволяє з неволі, рятує від смерті, відводить біду. Отже, його КГП-значення цілком укладаються в поняття про *безсмертя* в його обмеженому варіанті врятованого (подовженого) життя. "*Спосіб дії*" "*Спасителя*" визначає конкретне кодування його рятівних дій. Якщо порятунок здійснено за допомогою сили, то ця універсалія кодифікується *агресивним* кодом, якщо ж за допомогою хитророзумності, то на перший план виходить *інформаційний* код [143, сс. 128-135].

Огляд наступних трьох підходів до структури казки через відсутність можливості працювати з оригіналами, буде здійснено на підставі їхнього викладу в праці Г. Рафаєвої, Е. Рахімової та А. Архипової [232]. У розвиток Ідей В. Проппа було розроблено також **сюжетно-персональний** підхід до структури казок, якого запропонувала фінська дослідниця Сату Апо. Вже у першому наближенні видно, що в її підході чітко простежується універсально-культурне підґрунтя сюжетно-персональних одиниць. Назва рубрики А 1 (здобуття героєм нареченої) за своєю звиятною суттю є *агресивно*, а за своєю метою - *еротично* кодовою *вітальністю*, смисл якої розкривається в першому її підпункті А 1.1. (виконання героєм складних задач при сватанні), котрий має аналогічну КГП-структурованість (*агресивно-еротично* кодована *вітальність*). Підпункт А 1.2, що включає до себе сюжетно-персонажну одиницю рятування героєм нареченої від страховиська або зловмисників, має в основі послаблену *імортальну* універсалію (порятунок життя, відведення загрози від життя, його подовження) [143, сс. 141-142].

Телеологічний підхід до структури казки Броніслави Кербеліте полягав у класифікації (з її основою - намірами героя) виділених з казкових текстів наративних одиниць, де в цій якості використовувались достатньою мірою формалізовані елементарні сюжети. Основу класифікації елементарних сюжетів у литовської дослідниці становить систематизація мет головних героїв, за якими всі типи елементарних сюжетів можна віднести до п'яти великих класів. Цими основними цілями є 1) прагнення до свободи від чужих або пануванню над ними; 2) здобуття засобів існування або об'єктів, що створюють зручність; 3) прагнення до рівноправного або високого положення в сім'ї, роді або товаристві;

4) пошуки нареченої або нареченого; 5) прагнення до цілості та повноцінності роду або родини.

Конкретне втілення цих базисних функцій людини, трансформованих в системі соціальних комунікацій та культури, у Б. Кербеліте набуває такого вигляду. Перший клас включає до себе елементарні сюжети, де головний герой прагне до свободи від чужих або до панування над ними. Очевидним КГП-змістом цієї мети є *агресивно* кодована *вітальність*, ствердження *життя* через панування над іншими або через позбавлення від їхнього панування над собою. Другий клас поєднує такі дії героя, що спрямовані на здобуття засобів існування або об'єктів, що створюють зручність. *Аліментарно* кодована *вітальність* тут також є очевидною. Третій клас, що передбачає такі елементарні сюжети, де герой прагне встановити рівноправні або панівні стосунки в родині, роді або товаристві, має в своїй основі тотожну першому класу *агресивно* кодовану *вітальну* універсалью, але при взятті до уваги двох перших форм соціальності додає до неї ще й *еротично* кодований *генетив* та *безсмертя* не тільки в дітях, але і в роді. Четвертий клас цю *еротично* кодовану *вітально-імортальну* перспективу в *генетиві* поєднує в такі телеологічні форми поведінки героя, котрі втілюються в пошуки нареченої або нареченого. П'ятий клас, де метою героя є тяжіння до цілості та повноцінності роду або родини, за своєю КГП-структурою можна вважати аналогічним третьому.

Висновок, який можна зробити з усього тут сказаного, полягає в тому, що розклад структури казки за типами та цілями дій героїв не вийшов за межі її універсально-культурних структур з тієї однієї причини, що всі ці дії в їх необхідних та заданих суспільством проявах є нічим іншим, як предметно-практичним, перетвореним, соціалізованим та трансформованим втіленням глибинних базисних функцій людини, спрямованих на підтримку її життя [143, сс. 142-144, 145-146].

Прагматичний підхід до структури казки ізраїльської дослідниці Геди Ясон в кожній дії актантів або в послідовності цих дій вбачає суб'єкта та об'єкта і 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". 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)*.

Універсально-культурний зміст такого підходу викривається в процесі наведення Г. Ясон прикладів, що ілюструють її концепцію. Перший з них, де дарувальник випробовує героя, фіксує *агресивне* кодування дії дарувальника. Другий, реакційний хід, фіксує зворотну дію героя, який тим чи іншим чином виходить з випробування переможцем. Це *агресивне* кодування не переноситься на героя, а залишається подвоєною ознакою дарувальника в тому трафі, коли іспит не витримано. Тоді виникає ще одне, вже третє *агресивне* кодування дії дарувальника, котрий карає героя. Варіант, коли герой все ж таки перемагає в змаганні, дає табуйовану *агресивність* (винагорода замість кари).

Поза цим відтворена Г. Ясон структура виглядає вкрай загальною на кшталт "дехто зробив дещо по відношенню до декого". Мислення та речення в нашому строї мов підпорядковані саме цій тріаді, що відбиває активне розуміння діяльності як такої, котра спрямована від її суб'єкта до об'єкта, і тому специфіку казкового дискурсу даний методологічний прийом не розкриває. Лише подальша конкретизація авторкою цього підходу, коли вона виокремлює *інформаційні* та *перетворювальні* низки, певним чином наближається до універсально-культурного аналізу текстів, оскільки ґрунтується, як в першому випадку, на *інформаційному* коді та, частково, на базисній універсально-культурній формулі, в другому [143, с. 146]. І в даному випадку ми бачимо, як об'єктивно універсально-культурно структурована інваріантна складова казки змушує дослідників, що прагнуть дати її автентичний опис, у той чи інший спосіб виходити на категорії граничних підстав та кодів.

В цілому ж всі вищерозглянуті підходи об'єднує одна обставина - прагнення розглянути казкову будову під кутом зору дій (функцій) казкових персонажів з дещо модернізованих відносно ідей В. Проппа позицій. Проте інколи в межах прагматично-цільового, сюжетно-персонажного або предикативно-актантного підходу до функцій власне їхня сутність як *діяльність* виглядає у цих дослідниць доволі спрощеною, а у деяких випадках - навіть менш вдалою, ніж це мало місце у В. Проппа, котрий зазначав, що при аналізі функцій актантів слід враховувати не тільки поверхневі прояви дії, але й наміри героїв, а також її суттєвий зміст.

Зустрічі героїв як головний структурний елемент казки розглядає Модест Гаазе-Рапопорт [36]. Він наполягає на тому, що будь-яка чарівна казка будується на досить простому принципі: 1) герой (або інша діюча особа) 2) зустрічається з будь-якою діючою особою (помічником, дарувальником, шкідником тощо), 3) бореться з нею, або отримує від неї поради чи допомогу, або просто стає в змозі рушати далі. Для здійснення машинного генерування тексту та проведення потрібної для цього його попередньої формалізації пропонується ввести більш дрібні елементи казкової структури, до яких цей автор відносить А) діючих осіб, В) вчинки та С) зустрічі.

Здійснений М. Гаазе-Рапопортом вихід за межі однозначно зрозумілих функцій (вчинків) казкових героїв та розгляд їх під кутом зору того, „хто, кого, як, де, коли, навіщо” викрав або вбив, з врахуванням можливостей коїти ти чи інші вчинки не кожним персонажем, ще й у контексті обмеженого набору зустрічей між ними, все рівно демонструє універсально-культурну наповненість введених даним автором термінів опису казкової структури [143, сс. 148-152].

Мотивемний підхід до структури казки Алана Дандіса [49] виходить з думки, що значення елементів будь-якої структури в їхніх системних зв'язках стає зрозумілим лише тоді, коли ці елементи розглядаються в межах методології холізму, як дещо цілісне. Надалі з метою типологізації індіанських казок А. Дандіс застосовує проппівську морфологічну схему, але функції в ній вже замінені на мотивами, в яких поєднуються значення мотиву та аломотиву. Відповідно, казки починають розумітись як послідовність мотивем. Мотивемні осередки можуть заповнюватися різними мотивами, а конкретні альтернативні для даного осередку мотиви можуть бути названі аломотивами. Далі А. Дандіс здійснює типологізацію конкретних індіанських казок з точки зору наявності в їхній структурі певних мотивем. Перший структурний тип індіанських казок складається з двох мотивем - "нестачі" та "ліквідації нестачі", що є мінімальною моделлю цих казок. Другий тип індіанських казок складається з чотирьох мотивем - "заборона", "порушення", "наслідок", "спроба уникнути наслідків".

Глибинна структура аналізованих цим автором казок, на підставі виявлення якої можна встановити паралелі між ними та казками інших культурних традицій, полягає не тільки і не скільки в наявності мотивних та аломотивних антитез у складі мотивем "заборона - порушення" чи "нестача - ліквідація нестачі", а в тому універсально-

культурному змісті, що визначає викладені в казках ситуації як нестачу або як її ліквідацію.

Вже одна заміна А. Дандісом проппівської функції мотивом з поєднанням значень мотиву та аломотиву, тобто введення певних альтернативних структур та розгляд індіанських казок як таких, що рухаються від нерівноваги до рівноваги, коли останню як ситуацію надмірної наявності чи нестачі чого-небудь необхідно усіма засобами уникнути, імпліцитно містить проаналізований вище на матеріалах "Морфології казки" мотив порушення нормального життя героїв як умову динамізації всієї оповіді, завдяки чому через розмотування основного сюжету або теми стає можливою поява усіх інших структурних елементів базисної світоглядної формули. Головний висновок з робіт А. Дандіса полягає в тому, що його мова опису індіанських казок виділяє в них ті ж самі універсально-культурні інваріанти, котрі структурують казки та інші тексти всіх без винятку культурних регіонів світу та культурних традицій на всіх стадіях їх розвитку [143, сс. 158-162].

Оригінальний підхід в межах **конвенційного номологічно-інформаційного та аксіологічного розуміння структури казки** з одночасним спрощенням проппівських функцій запропонував Альгірдас Греймас [45]. Перерахувавши відомий проппівський набір функцій, він розбиває їх на пари. Наступний крок А. Греймаса полягав у наданні "паруванню" функцій певного методологічного обґрунтування, внаслідок чого та чи інша функціональна пара, приміром, "*заборона vs порушення*" має інтерпретуватися як імплікація. Оскільки, за ним, "*заборона*" є негативною трансформацією "*наказу*", а з "*наказу*" виводиться "*примис*", який, в свою чергу, розуміється як "*посередництво*", то "*примис*" супроводжується реакцією героя, яку краще було б назвати "*згодою*".

Все це призводить до інтерпретації функцій як встановлення договору ("*примис* - *згода*") або його порушення ("*заборона* - *порушення*"). В межах такого розуміння функцій переглядається остання, 31-ша функція В. Проппа - "*весілля*". За А. Греймасом, традиційного проппівського розуміння її як функції вже не достатньо. *Весілля* слід розглядати як відновлення розірваного на початку оповіді договору та бачити в ньому пару "*примис* - *згода*" лише з тією різницею, що укладений таким чином договір підкріплено передачею об'єкта бажань.

Зрештою, структура казки в А. Греймаса визначається саме конвенційними відносинами. Після проведеної ним процедури симпліфікації функцій ця структура в своєму загальному вигляді

зводиться до формули: "Розрив договору - втрати", "відшкодування - відновлення договору". В цій думці полягає головна ідея А. Греймаса, який співвідносить у даному контексті як ініціальний, так і фінальний ланцюжки казки в їхній негативній та позитивній формах.

Універсально-культурний фон конвенційної моделі структури казки видно вже тільки з тієї однієї обставини, що за основу відбудови конвенційної структури казки А. Греймас бере проппівські функції казкових актантів, і це дозволяє твердити про наявність в даній реконструйованій структурі універсально-культурних кодів, оскільки вказані функції не виходять за коло трансформованих базисних життєвих дій людини, Тому до "спрощених" та "спарованих" функцій, що їх отримав в результаті проведених операцій А. Греймас, можна без застережень застосувати всі ті універсально-культурні визначення, що їх було названо вище при аналізі підходу В. Проппа.

Універсально-культурний зміст казкової структури виявляється не тільки в згаданих А. Греймасом загальноновизнаних казкових функціях або в неявній, але неодмінній присутності базисної формули. Поза цим універсально-культурний зміст можна побачити в застосованій ним методиці та описі отриманих результатів. Заміна втрати цінностей на їхнє отримання є виявом кардинальної переміни ситуації, коли *смертельна* загроза *життю* усувається, і відкривається перспектива *виживання*. Таким чином, в базисній формулі знаходить втілення *вітальна* (життя), *мортальна* (смертельна загроза) та *імортальна* (виживання) універсалії. Реалізація даної формули у вигляді передачі символічного об'єкту під час "відшкодування" кодифікує ці універсалії в залежності від того, що саме передається, хоча комунікація тут має подвійне, позитивне та негативне вираження, в залежності від того, чи цей об'єкт забирається від героя, чи повертається до нього.

Відчуваючи наявність саме такої інваріантної структури казки, котра стосовно всього її матеріалу виконує консолідуючу роль, А. Греймас говорить про "цементуючу роль" "архаїчного кліше". Це кліше, фактично, є варіантом базисної світоглядної формули, конкретизованої у формулу "*життя - смерть - відродження*" [143, сс. 162-166]. Тобто, важливим моментом в підході А. Греймаса є те, що він, не дивлячись на власну специфічну методику аналізу структури тексту, підійшов до розуміння казкового інваріанту саме в контексті категорії граничних підстав, хоча, втім, сам з цього приводу не рефлексуючи.

Ще один дослідник, Клод Бремон, аналізуючи типологічну казку „Бик-тайник”, пропонує власне, **ембріонально-регресивне** розуміння її структури [22]. Суть цієї казки полягає в тому, як одна тварина

(Заєць) знаходить собі джерело живлення в животі Іншої тварини (бика), про що дізнається негативний герой (Гієна-кобель), котрий теж починає користуватися цим живим джерелом їжі. Зрештою, з'ївши життєво важливий орган тварини-донора, цей негативний персонаж гине, тоді як позитивний - виживає.

З наведеного викладу аналітичних розвідок К. Бремона видно, що основу його методу складають компаративістські процедури. На початку дослідження він виявляє основний мотив дуже поширеної в Африці казки. Ним є мотив крутія, який забирається всередину тварини, щоб харчуватися нею. Отже, досліджуючи цю казку, він фактично визнає, що основний її мотив ґрунтується на *аліментарному* (харчування) та *інформаційному* (хитромудрість) кодах.

Найбільш рельєфно загальні світоглядно-методологічні засади дослідження К. Бремона втілилися в його твердженні про те, що глибинний смисл казок типу "Бик-тайник" та близьких до неї казкових текстів ґрунтується на ідеї регресивного повернення живої істоти до черева матері. Не менший інтерес для нас становить і те, які назви елементам казкової структури дав цей автор при аналізі напрямків розгортання вищевказаних епізодів в інших казкових текстах.

Про рухомість підстав для класифікації їх епізодів свідчить хоча б той факт, що елемент С1 в своїй реконструйованій структурі казок К. Бремона спочатку називає "Хитруни в небезпеці", а потім - "Втеча та виправдання відкривача", а елемент С2 спочатку отримує заголовок "Порятунок позитивного та загибель негативного хитруна", а потім - "Виявлення та покарання співучасника". Намацуючи реальні універсально-культурні підвалини структури казкових текстів, він фіксує КГП-структури навіть поняттєво точно - як "небезпеку", "загибель" та "порятунок", але потім відходить від них, висуваючи на авансцену достатньо другорядні сюжетні деталі та надаючи їм ознак структуроутворюючих детермінант [143, сс. 166-176].

Зазначимо, що використання запропонованої нами методики реконструювання КГП-структури казок стосовно одного їх конкретного типу, казок про „Бика-тайника“, дало нам можливість відновити універсально-культурні смисли і взагалі зрозуміти сенс похідних казок, де черво тварини трансформувалося у рукавичку чи „теремок“ [138].

III.3. Казка та „дійсність”: проппівська концепція походження структури казки.

III.3.1. Реконструкція "історичних коренів" "чарівної" казки В. Проппом та універсально-культурний ізоморфізм казки та „дійсності”.

Функціональний підхід до структури казки В. Проппа, тобто запропонована ним „мова опису” казки після певних проведених нами в попередніх розділах процедур виявив своє універсально-культурне підґрунтя. В іншій славетній роботі цього вченого, присвяченій походженню казки [225] йдеться про те, що казка, зрештою, відбиває структуру „дійсності”, переважно обрядової, і, ще точніше, ініціального обряду. Іншими словами, в першому випадку В. Пропп відтворив казкову „морфологію”, виходячи безпосередньо з казкового матеріалу, і в цьому випадку казкова структура виявилась цілком відповідною універсально-культурним вимірам. У другому випадку казка почала розумітися як певна похідна структура, коли її мотиви, сюжети, образи та епізоди почали розглядатися як відбиток декотрої позаказової реальності. Виникає питання, а чи буде і в цьому випадку простежуватися структурування казкового тексту категоріями граничних підстав та відповідних кодів?

Ми здійснили детальний виклад розвідок В. Проппа відносно „історичних” коренів чарівної казки [143, сс. 241-252, проте тут немає необхідності переказу цілої концепції з тих міркувань, що суть його підходу розкриватиметься під час критичного перегляду його підходу як в даному пункті, так і в наступних розділах. Тому обмежимося лише підсумковими зауваженнями цього дослідника.

У заключному розділі, розглядаючи казку як ціле, В. Пропп дістається висновку, за яким загальний погляд на розглянуті джерела показує, що багато казкових мотивів сходять до різноманітних інститутів, серед них особливе місце посідає обряд присвяти. Велику роль грають уяви про загробне царство та подорож до нього. Ці два цикли дають кількісно максимальне число мотивів. До комплексу присвяти, за В. Проппом, сходять такі мотиви, як крадіж або вигнання дітей в ліс або викрадення їх лісовим духом, хатинка, запродаж, побиття героїв Ягою, відрубування пальця, демонстрація хибних знаків смерті, піч Яги, розрубування та оживлення, ковтання та повернення проковтнутого назад, одержання чарівного засобу або помічника, травестія, лісовий вчитель та хитра наука. Період до вступу в шлюб і момент повернення віддзеркалені в мотивах великого будинку, накритого столу в ньому, поверненні мисливців, розбійників, сестрички, красуні в туні, красуні

в чудесному саду, в мотивах "невминого", чоловіка на весіллі дружини, дружини на весіллі чоловіка, заборонного прикомірка тощо. На висновок він став стверджувати, що **цикл ініціації є найдавнішою основою казки.**

Іншим циклом, що виявляє відповідність казці, є **цикл уявлень про смерть**, куди входять мотиви викрадення дівчин зміями, чудесне народження, повернення померлого, відправлення в дорогу із залізним взуттям, а також теми запаху героя, кроплення дверей хатинки, частування героя Ягою, далекої подорожі орлом, конем, човном тощо, бою з вартовим входу, що прагне з'їсти прибульця, зважування на вагах, прибуття до іншого царства, образи аксесуарів цього царства, лісу як входу до іншого царства, фігура перевізника-путівника тощо. Всі ці мотиви можуть складатися в незліченну множину казок.

В. Пропп звертає увагу на те, що між цими двома циклами не можна провести точної межі та що їх сполучення дає майже всі основні казки. Якщо уявити собі все, що відбувалося з ініціантом і розповісти про це послідовно, то утвориться та композиція, на якій будується чарівна казка. Якщо розповісти про те, що відбувається з померлим, то утвориться знову той же самий стрижень. Тому композиційна єдність казки визначається не якими-небудь особливостями людської психіки, не специфікою художньої творчості, вона криється в історичній реальності минулого. Те, що зараз розповідають, колись робили та зображували. З цих двох циклів перший, тобто обряд, відмирає раніш, чим другий, уяви про смерть живуть довше, розвиваються та видозмінюються. Пізніше створюються нові жанри, зокрема, новелістична казка - підсумовує свої розвідки В. Пропп [143, с. 252].

Детальний універсально-культурний аналіз проппівської роботи, де він встановлював відповідності між „дійсністю" та казкою, виявив, що сюжети, мотиви та теми, образи, персонажі та інші елементи казкової структури мають однозначне глибинне КГП-підґрунтя - як у категоріях граничних підстав, так і в світоглядних кодах [143, сс. 252-266]. Але й самих тільки щойно згаданих вказівок В. Проппа на те, що казка несе в своїй основі уявлення про ініціацію та про смерть, достатньо для того, щоб дійти висновку про універсально-культурну ізоморфність казки та „дійсності" в плані наявності в обох випадках базисної світоглядної формули. Адже обряд ініціації має в своїй основі тріаду „життя - смерть - безсмертя", а звичні уявлення про смерть вважають її тимчасовою та передбачають наступне відродження померлого.

Проблема, яка виникає після встановлення універсально-культурного ізоморфізму казки та обряду полягає в неясності тієї

обставини, чи є КГП-будова казки автентичним відображенням універсально-культурної структуризації „дійсності” обряду, чи, можливо, і казка, і обряд мають таку структурованість незалежно одне від одного. Якщо буде встановлено, що вторинність структури казки стосовно структури дійсності є сумнівною, виникне ще одне проблемне питання - чим саме тоді визначається формування казкової структури (чи форми як способу організації її змісту)? Разом з тим доведення тієї обставини, що казка не є відображенням обрядової дійсності, стане першим кроком на шляху фальсифікації (спростування) цілої проппівської концепції. Що це саме так, ми намагаємося показати у наступному, четвертому розділі. Але перед тим, як приступити до експлікації внутрішніх неузгодженостей та суперечностей концепції В. Проппа, розглянемо роботи тих дослідників, котрі, на відміну від значної кількості його некритично налаштованих послідовників, застерігали від проведення прямих аналогій між казкою та дійсністю.

III.3.2. Проблематичність пояснень генезису і трансформації текстів як відображень „дійсності”: критика „зсердини”

Про неприпустимість проведення зовнішніх аналогій при вивченні еволюції фольклорних текстів у співвіднесенні їх з самими собою на різних фазах їхнього розвитку, а також як між різними текстами, так і між ними та „дійсністю” застерігало багато фольклористів та етнографів, сучасників В. Проппа. Це ясно свідчить про бачення ними небездоганності проппівської ідеї про те, що структура та елемент казкового тексту є певним відбитком „дійсності”. Ця дійсність, по-перше, сама не стоїть на місці та розвивається, а по-друге, є різна „дійсність” та різні „тексти”, що відносяться до різних культур не тільки у часовому, але й в просторовому плані.

Так, П. Богатирьов [20, сс. 172-177] попереджав про таку поширену методологічну помилку, якої припускаються багато дослідників, коли пояснення казок одного культурного регіону здійснюється на підставі обрядових прикладів з інших регіонів. Він пише, що антропологічна школа на підставі невірно застосованого методу аналогії невірно вважала, що пояснення обряду одного народу чи цивілізації можна поширити на обряди інших народів та цивілізацій. Витоки такого хибного погляду походять від некритичного прийняття положення про незмінність обрядів у первісних народів та про їхню значну еволюцію в народів європейських. Насправді і в первісних народів протягом їх історичного розвитку обряд зазнав важливих трансформацій. Було б дивно, якби значення обряду залишалося незмінним протягом багатьох генерацій. Використовувати пояснення, що їх

дають своїм обрядам первісні народи, для пояснення обрядів європейців було б цілком невірно, зауважує П. Богатирьов.

Інколи вважають припустимим - пише він далі, пояснювати тотожність обрядових значень їх спільним походженням. Але і тут необхідні відповідні методологічні застереження. Так, скажімо,, перед тим, як пояснювати російський обряд за допомогою давньогрецького обряду, слід перевірити, чи аналогічні смисли мав цей обряд в стародавній Греції. Потім, коли це встановлено, перевірити, чи збігається він з найбільш давніми слов'янськими та германськими даними, і лише після цього дане пояснення можна застосувати до російського матеріалу.

Навіть тим, хто є прихильником прямої реконструкції первісної семантики обряду, варто погодитись з В. Богатирьовим у тому, що вся ця реконструкція має проводитись вкрай обережно, з оглядом на власну еволюцію обряду та велику проблематичність у поясненні сучасних, вже змінених європейських обрядів на підставі нібито консервативних, сталих обрядів архаїчних народів сьогодення.

Найважливішим висновком з цього є те, що історична полісемія обрядових дійств та їх елементів разом із власною еволюцією обряду та змінами в його розумінні протягом цієї еволюції не дозволяють говорити про однозначні відповідності в казкових та обрядових текстах. Погодження з таким твердженням автоматично веде до необхідності враховувати також і те, що і відповідні казкові персонажі, які, можливо, виникають на підставі інтеріоризації у фольклорну свідомість даних обрядових елементів, можуть мати історично обмежені та плінні семантики. Що ж саме тоді буде реконструйовано в структурі казки, якщо її розуміти як дуже рухомий та зовсім не дзеркальний відбиток такої ж рухомої та мінливої „дійсності" обряду?

Не можна сказати, що прихильники пояснення казки на підставі обряду ніколи не враховували цієї обставини, оскільки деякі з них вказували на зміни в значеннях того чи іншого персонажу під впливом зміни його "прообразів" у самій "дійсності". Проте, все це тягне за собою досить складні задачі встановлення відповідних корельованих симультантних змін в обряді та казці, доведення їх достовірності, визначення "рівної швидкості" цих змін в обох текстах (або в "дійсності" обряду та в "тексті" казки).

У зворотному випадку, коли буде визнано, що казка відносно обряду "запізнюється" та несе такі семантики, що вже не відповідають її зміненню "обрядовим прообразам", слід буде визначати конкретні причини цього відставання або, можливо, вивчати процеси виникнення та розвитку паралельних з існуючими архаїчними значеннями нових

семантик обрядових форм та механізмів їх проникнення у казку. З огляду на це прийняття такої методологічної позиції, яка б спиралась на ідею про пряму "історичну укоріненість" казки в обряді, має примусити її прибічників вимагати визнання їхньої правоти лише за умов врахування ними всіх наведених вище застережень.

Прямолінійне розуміння співвідношення „дійсності” та деякого тексту культури, скажімо, казки, передбачає, що певний реальній події відповідає певний казковий мотив або епізод. Звідси залишається лише один крок до оцінки тих чи інших епізодів казки як таких, що постають як пряме відображення якихось життєвих подій. Так, зокрема, казковий шлюб в цьому плані, особливо якщо казка згадує ще й певні типові для даного соціуму специфічні особливості організації цього інституту, починає розглядатись як відображення реального процесу встановлення шлюбних стосунків між чоловіком та жінкою, який „супроводжується” відповідним ритуалом.

За думкою Альберта Байбурина, це достатньо поширена помилка, коли ритуали вважаються дечим „вторинним” щодо події, яку вони нібито „супроводжують”, тобто, чимось таким, що йде після „дійсної” події, яка з деяким запізненням у часі обрядово обставляється. Часова роздільність ритуалу та події, на його думку, є удаваною. Альтернативи обрядовому втіленню всіх життєвих подій у людей традиційної та архаїчної культури не існувало. Єдиним засобом стати дорослим був обряд ініціації, одружитись було можливо тільки через весілля. У такому суспільстві ритуал поглинав подію, коли власно пологи були лише епізодом породільної обрядовості, котра розпочиналась значно раніше та закінчувалась далеко пізніше фізіологічного народження дитини, Ритуальна підготовка до смерті розпочиналась задовго до старості, інколи - навіть з дитинства. Отже, одна з основних функцій обряду полягає в тому, щоб абсолютні, безумовні біологічні процеси, такі, як, скажімо, смерть та народження, перетворити на дещо умовне - зазначає А. Байбурін [11, сс. 38-39].

Інакше кажучи, точка зору цього відомого дослідника обрядів на їхнє співвідношення з дійсністю полягає в тому, що ритуал деформує соціально-онтологічну часову послідовність життєвих подій, внаслідок чого вони у межах свого безальтернативного ритуального відтворення семіотично починають „напливати” одна на одну, зсовуватись та ототожнюватись, через що категорія народження може докладатись до реальної смерті, і навпаки. З урахуванням цієї обставини слід розуміти не тільки відоме семіотичне „змішування” протилежних за своєю суттю життєвих подій в одному обряді, але й також те, що казка за визначенням не може „пробитись” безпосередньо до соціального факту

та механічно відтворити його, тому що будь-який соціальний факт традиційної культури існує тільки в обрядовій формі, де „чистота” онтологічно даної події „викривлена” включенням до її ритуальної феноменології антитетичних щодо „дійсної” події значень. При цьому також виникають інші методологічні проблеми, які торкаються співвідношення між міфом та казкою як двома умовно визнаними похідними від обряду формами світоглядної свідомості. Спроби вирішити цю проблему інколи втілюються у розгляд міфу як первинного щодо казки явища, і тоді вже не обряд, а міф постає відносно казки як певна “дійсність”.

Інший дослідник, Олександр Решетов [234, сс. 242-244], саркастично критикує пряmlinійні твердження Ю. Семенова з його книги про виникнення людства щодо того, нібито вакханалії, міфи про амазонок та оповіді про оргіастичні напади жінок на чоловіків або чоловіків на жінок є свідченням про первинний проміскуїтет. Піддаються критиці і твердження О. Золотарьова з його книги про родовий устрій, де доказом наявності проміскуїтету вважається міфологічний шлюб між братом та сестрою, а також ідея М. Косвена про історичну відповідність поширених по всьому світові легенд про амазонок реальній соціальній ролі жінок давніх часів.

Критик цих поглядів вважає, що головна вада такого методологічного підходу, котрий застосовується цими та іншими дослідниками, полягає в тому, що вони спираються на заздалегідь визнану як істинну посилку про те, що фольклор зберіг щонайменше сліди зниклих форм соціального життя. На думку О. Решетова, фольклор дійсно має такі мотиви, що можуть знайти пояснення через аналіз суспільних інститутів минулого, але їх реконструкція на підставі цих слідів можлива далеко не завжди. Наводячи слова В. Проппа про те, що казку слід порівняти з соціальними інститутами та шукати в них її історичні корені, О. Решетов зазначає, що в даних випадках часто йдеться не про сам факт соціально-економічної історії, а про уявлення про цей факт. Заради справедливості, втім, слід сказати, що сам В. Пропп у передмові до “Історичних коренів «чарівної» казки” теж застерігав проти розгляду казки як хроніки, стверджуючи, що в ній є образи та ситуації, які явно до будь-якої безпосередньої дійсності не сходять.

О. Решетов критично оцінює такі вже згадувані та достатньо поширені форми аналізу відношення фольклору та дійсності, коли не враховується та обставина, що ця “дійсність” сама є якщо не фольклором, то явищем свідомості. Скажімо, В. Соколова, встановлюючи стосунки із дійсністю такої неказкової прозової форми, як передання, та вважаючи, що вони відрізняються від інших фольклорних форм власним відношенням до дійсності та способами її відображення, твердить, що витоки повір’їв про клади лежать у древніх народних віруваннях та уявленнях про багатство

земних надр, про духів - велителів та хранителів скарбів, що інколи віддають їх достойникам [243, сс. 169-170].

Далі О. Решетов звертається до конкретних прикладів того, як, спираючись на казку, прагнуть виявити певні минулі соціальні форми. Казковий мотив пошуку героєм нареченої далеко від свого села, безумовно, відображає явище екзогамії, але якої саме? - питає він. Можливо, мова йде лише про сільську екзогамію? Крім того, одне тільки привертання уваги до цього мотиву аж ніяк не пояснює його виникнення. Специфіка історизму фольклорного твору, тобто, виявлення специфіки відношення фольклорного сюжету до певної історичної дійсності, потребує ретельної розробки. За ним, фольклор дійсно є важливим джерелом для етнографа, проте лише тоді, коли фольклорний факт точно датовано, коли виявлені сторонні нашарування та враховано процес еволюційного розвитку самої фольклорної форми - завершує своє викладки О. Решетов [143, сс. 284, 285, 286-287, 290].

Ми далекі від того, щоб не розуміти своєрідність та специфіку „структурального” напрямку фольклорних, етнографічних або „етнопоетичних” досліджень, що мають давно визначений предмет, власні проблематики, свої звичні, „застарілі” „ключові питання”, де спостерігається спадкоємність тем та напрямків, певна „інерція”, потужний вплив ідей корифеїв, які визначають парадигмальні параметри поточних досліджень тощо [143, с. 353].

Однаке відчуваючи (але не явно усвідомлюючи) принципові вади ідей В. Проппа, його послідовники прагнули лише „вдосконалити” його концепцію, і тим самим вийти з глухих методологічних кутів проппівської парадигми. Але сила впливу В. Проппа на його колег по „цеху” є настільки сильною, що, навіть бачачи суттєві вади його підходу, вони ніколи не ставлять питання про критичний перегляд наявних у В. Проппа ключових концептуальних постулатів. Їх апологетична робота з вивчення казки полягала як у спробах знайти „краще видимі” відповідності між казкою та іншими, не тільки ініціальними обрядами, так і в поширенні уяв про „історичні корені” казок безпосередньо на „соціальну дійсність”.

Ми критично прорецензували деякі роботи послідовників В. Проппа, автори яких прагнуть до „покращання” його концепції [10, с. 81; 65, сс. 134-139; 155, с. 71; 156, с. 22; 167, сс. 37-40, 77, 122; 174, сс. 181-184; 180, с. 42] і дійшли висновку, що а багатьох з них, як і у В. Проппа, виявились суттєві методологічні проблеми, пов’язані, перед усім, з встановленням реального історичного та генетичного співвідношення обряду чи епосу з казкою та „дійсністю”, а також з верифікацією як методик самих процедур реконструкції, так і отриманих результатів [143, сс. 283-290].

Особливо вразливими для критики є викладки Є. Мелетинського [189], котрий, шукаючи походження образу героя чарівної казки і вбачаючи його витoki у звичаєвому праві мінорату, коли всі права на майно відходили молодшому синові, саме в якомусь невідповідному цьому праву утиску його майнових прав з боку старших синів і бачить корені народної любові до скривдженого казкового героя. Такими, що граничать з абсурдом, є також його твердження про походження образу казкової сирітки зі змін у родинній організації, коли полігамна сім'я перетворилася на моногамну, і деякі з колись спільних дітей від різних дружин почали мати свою власну матір, а деякі з них - ні, і тому начебто перетворилися на знедолених „сиріток” [143, сс. 292-299].

Тобто, невирішеність суттєвих методологічних проблем у різноманітних подовженнях проппівського проекту в галузі вивчення співвідношення казки та дійсності проявляється, як і в самого зачинателя цієї роботи, в логічних та методологічних неузгодженостях, котрі вказують на необхідність перевірки як самого постулату про можливість відновлення смислу казок та казкових мотивів виключно на підставі аналізу обряду або широко зрозумілої „дійсності”, так і застосованих при цьому методик [143, с. 282].

Наша позиція полягає у тому, що теза „структура тексту культури визначається структурою (широко зрозумілої) дійсності” є з точки зору методологічної коректності вкрай вразливою. Хоча вкрай показовим є те, що застереження щодо проведення прямих відповідностей між „соціальною дійсністю” та казкою настійливо звучать саме з боку деяких фольклористів та етнографів, однак кінцевою метою будь-якої науки, зрештою, є пояснення, а не опис, тобто, вихід на сутнісні рівні свого предмету, і тут в нагоді може стати саме філософія. Тільки тоді, коли ми отримуємо відповідь на широкі методологічні, філософсько-світоглядні питання, другорядний, епіфеноменальний, „поверхневий” рівень структурної будови текстів культури стане зрозумілим [143, с. 354].

Спроби вдосконалення концепції В. Проппа сучасними фольклористами та етнографами є незадовільними саме тому, що після них всі її суттєві вади не тільки не виправляються, а тільки посилюються. Через це нагальною стає потреба в критичному перегляді його позицій на засадах культурологічно-філософського аналізу. Саме на його підставі стає можливим підведення автентичного світоглядно-філософського методологічного підґрунтя під всі теоретичні узагальнення прикладних фольклорних та етнографічних досліджень. Але попереднім кроком в цьому напрямку має бути виявлення внутрішніх суперечностей вказаної імжепції, що є передумовою її фальсифікації (спростування). Цьому ' уде присвячено наступний розділ нашої роботи.

ВИСНОВКИ

Пошук глибинного інваріанту будови казки є прикладною версією пошуку універсалій в текстах культури. Піонером структурного вивчення казки є вітчизняний дослідник Роман Михайлович Волков, котрий здійснив класифікацію окремого типу казок про безвинно гнаних і через формалізацію довів наявність в кожному з її версій незмінного інваріанту. Йому належить пріоритет у концептуалізації структурно-формального вивчення казки. Мова опису (формалізовані елементи казкової структури), запропонована ним, має в своїй основі категорії граничних підстав та кодів.

Парадигмизацію структурно-функціонального вивчення казки здійснив Володимир Якович Пропп. Інваріантом казкової структури він вважав функції персонажів, які утворюють сталі семантичні одиниці казкової структури. Головним його висновком було твердження про те, що морфологічно всі казки можуть бути виведеними з однієї казки про викрадання Змієм царівни (царівен).

Аналіз запропонованої В. Проппом „мови опису“ (функцій персонажів як в їхньому формальному запису, так і в змістовних проявах), показує, що ці функції мають чітку універсально-культурну визначеність. В „основній“ казці фактично йдеться про те, як, зазнаючи смертельних загроз, героїня чи герої укінці рятуються. Тобто, автентичним інваріантом цих казок є одна з версій базисної світоглядної формули „життя - загроза життю - порятунком“.

Відчуваючи небездоганність концепції В. Проппа, його послідовники у різний спосіб прагнули її вдосконалити, проте ніхто з них, навіть пропонуючи свій апарат опису, не вийшов за межі основного постулату цього дослідника стосовно того, що інваріантну структуру казки утворюють такі семантичні одиниці, які беруть походження з функцій (дій) казкових персонажів. Втім, реальний казковий зміст, котрий в цілому підпорядковується формульній зв'язці категорій граничних підставин у відповідних світоглядних кодах, визначив своєрідне відображення даної обставини і у пропнованих епігонами В. Проппа „мовах опису“ казкової будови.

Шукаючи „історичні корені“ казкової „морфології“, В. Пропп почав розуміти казку як певну похідну структуру, відбиток декотрої позаказової реальності. Нею, стверджував дослідник, є у першу чергу цикл ініціації (обряд посвяти) та цикл уявлень про смерть. Тим самим він визнав реальне КГП-підґрунтя казкової будови в повній формульній зв'язці в першому випадку і в мортальній універсалі!, що передбачає універсалію імортальну - в другому. Проте В. Пропп

надалі пішов шляхом фіксації в якості інваріантних складових казки похідних від базисних КГП-структур образів, мотивів, функцій та понять, через що він фактично зупинився на поверхневому, епіфеноменальному рівні казкової структури.

Побіжно підтвердження правоти нашого підходу ми знайшли в самих колег В. Проппа, які з різними, але переконливими аргументами, застерігали про неприпустимість проведення зовнішніх аналогій між фольклорними текстами та „дійсністю”. Однак ці голоси були причавлені авторитетом потужної проппівської парадигми, і розвою набув протилежний напрямок. Однак всі спроби вдосконалення ідеї В. Проппа про те, що казка є відбитком дійсності, були незадовільними саме тому, що після них всі суттєві вади такого підходу не тільки не виправилися, а тільки посилювалися (особливо вразливими для критики виявилися суперечливі викладки Єлизара Мойсейовича Мелетинського).

Оскільки нами було з'ясовано, що глибинним підґрунтям будови казки є КГП та коди в їхній формульній зв'язці, як наслідок цього по ходу дослідження спливла проблема, чи є КГП-будова казки автентичним відображенням універсально-культурної структури „дійсності” обряду, чи, можливо, і казка, і обряд мають таку структурованість незалежно одне від одного? І якщо буде встановлено, що вторинність структури казки стосовно структури дійсності є сумнівною, виникне ще одне проблемне питання - чим саме тоді визначається формування казкової структури (чи форми як способу організації її змісту)?

Через це нагальною стала потреба у критичному перегляді фундаментальних принципів (базисних парадигмальних висловлювань) концепції В. Проппа про походження та будову казкової структури на засадах культурологічно-філософського аналізу. Саме на його підставі стає можливим підведення автентичного світоглядно-філософського методологічного підґрунтя під всі теоретичні узагальнення прикладних фольклорних та етнографічних досліджень. Щоб впровадити нову концепцію інваріантів структури текстів культури зокрема та культурних універсалій взагалі, спочатку слід показати вади та хиби існуючих підходів. Через це попереднім кроком в цьому напрямку стало виявлення внутрішніх суперечностей концепції В. Проппа, що є передумовою її фальсифікації (спростування),

розділ iv.

Експлікація внутрішньої суперечності теорії В. Проппа як передумова її фальсифікації

IV.1. Критична перевірка концепції структурно-функціональної морфології казки В. Проппа

IV.1.1. Проблематичність утворення семантичних одиниць казки на підставі функцій актантів

Як нам вже відомо, В. Пропп створив таку формалізовану мову опису структури казки, котра спиралась на ключовий постулат про те, що казкові семантичні одиниці є похідними утвореннями від казкових функцій. Цю точку зору піддав критичному рецензуванню К. Леві-Стросс [176, с. 416], який звинуватив В. Проппа у надмірному формалізмові, через що з поля зору зник власне зміст казки. Це веде до такого недоліку проппівського методу, коли рух у зворотному напрямку стає неможливим. Ніщо, пише К. Леві-Стросс, не доводить вади формалізму краще, ніж його нездатність відтворити той емпіричний зміст, що слугував для нього точкою відправки. У більш широкому методологічному плані сутність цієї проблеми полягає в наявній відмінності між *формою* та *структурою* в їхньому відношенні до *змісту*. Якщо формалізм відриває, абстрагує форму від змісту, то для структуралізму, за К. Леві-Строссом, форма та зміст мають одну природу.

Разом з тим К. Леві-Стросс вказує і на вади самої формалізації у В. Проппа [176, сс. 409, 415, 416, 419, 418], з чим не можна не погодитися. Питання, що тут постає, полягає в тому, наскільки вдало В. Проппу вдалося відтворити у формальній мові опису казкової структури її реальну будову. Одним з недоліків його формалізації є ігнорування тієї обставини, що казка, окрім *дій* персонажів включає до свого складу їх *стани*, *нереалізовані бажання*, *прагнення* тощо, а також

різноманітні *наслідки* цих дій, а це як раз не підпало під процедури формалізації. Окрім того, неохопленими залишаються *процеси* та *явища*, які можуть залежати від функцій героїв, а можуть залишатися лише *умовами* їхньої діяльності.

Потрібно сказати, що відому невідповідність проголошеного В. Проппом принципу його реальному втіленню відчули й деякі його послідовники. Зокрема, Г. Рафаєва [231] добре зрозуміла, 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, а сам мотив набуває вигляду "Попадання під владу". Ясно, що якщо його брати за семантичну одиницю, котра утворилась на підставі деякої функції актанту, то сам цей актант починає розглядатись інакше, ніж просто шкідник. При спробі реконструювати згадану функцію ми маємо визнати нею такі перехідні дії персонажу, що ведуть до підкорення одним актантом іншого, а сам він вже має називатись не "Шкідник", а "Підкорювач", "Узурпатор" чи якимось ще.

Не дивлячись на начебто занадто формалізовану мову опису, В. Пропп у „незручних випадках" деякі функції декотрих персонажів просто ігнорує. Так, у випадку, коли такий персонаж, як батько, має щодо своєї дочки функцію кровозмішення (шоковую, хоча доволі поширену в казках функцію), ми повинні були б мати семантичну одиницю "Батько-***". За відсутністю в нашій мові цензурного іменника, що позначає людину, котра виконує статевий акт, а тим більше - ще й з власною дочкою, довелось позначити цю „функцію" трьома зірочками.

Ще складніше в цьому плані було б перетворити функцію на семантичну одиницю в мотиві "Чудесне народження". Можливо, серед стійких ознак певних казкових героїв є і така, як „Чудеснонароджений". Але тоді герой мав би мати постійну функцію „Той, що народжується" протягом усієї оповіді, проте цей процес в принципі є одноразовим, після чого вказана його "функція" (яку, до слова доречніше було б віднести до батьків), припиняється, і про його чудесну, незвичну появу на світ може свідчити лише ім'я або надзвичайні особливості (сила, розуміння мови тварин тощо), отримані внаслідок цього чудесного народження, чим, зрештою, певною мірою і визначається його казкова роль.

Не піддалися формалізації у В. Проппа й такі персонажі, які протягом розгортання казкової оповіді змінюють свої функції. Це веде до визнання їх „загадковими" та викликають ті додаткові, але непереконливі пояснення, що їх вчиняє В. Пропп. Коли ж до них

пробують докласти протилежних визначень, це робить їх семантично різнорідними одиницями оповіді. Так, у діяхронії Яга постає то як шкідник, то як дарувальник, і через це вона стає „загадковою“, але семантична одиниця „Шкідництво“ утворювалась якраз у синхронії, а не в діяхронії. Мова йде не про певну окрему функцію, яка в різний час може належати різним персонажам (сталій та варіативний елементи казки), а про те, що є такі сталі функції, котрі відбуваються „тут-зараз“, які при спробі утворити на їхній підставі певну семантичну одиницю зовсім не завжди піддаються цій процедурі [143, сс. 102-105].

До інших суттєвих недоліків запропонованої В. Проппом концепції слід віднести, по-перше, також залишені ним без пояснення важливі невідповідності цієї концепції та її конкретних втілень в роботах цього автора. До них слід віднести, по-перше, те, що не всі виділені функції увійшли до базисної схеми основної казки $b^1e^1A^1B^4C^1[P^4L^5]$. Сюди включено тільки функція II (заборона), I (відлучка), VIII (шкідництво), IX (посередництво), X (погодження шукача на протидію), XVIII (перемога супротивника), XIX (ліквідація початкової біди або нестачі). Питанням, як узгодити цю обставину з тим, що поза „головною“ казкою залишається ще понад два десятки начебто неодмінних та обов'язкових функцій, В. Пропп не переймається.

По-друге, не дивлячись на декларативну заяву про те, що тридцять дві функції є вичерпними, не всі наявні в казці функції охоплено в їх реєстрі - в табулятурі казок є ще інші, такі, скажімо, як чудесне народження. Якщо функція - це дія, що визначає розгортання оповіді, то чому до них не увійшло чудесне народження (з якого вся оповідь і розгортається) - не зрозуміло. Принаймні, роль цієї функції є не меншою, чим з'єднувального елементу f.

До робіт, які прагнули, і не без таланту, врятувати шляхом уточнення та розвитку саме ті базові положення В. Проппа, де йдеться про семантичні одиниці казки як похідні від функцій актантів та діючих осіб, відноситься робота І. Ревзіна [233]. Він пише, що із символічної логіки в семіотику перекочувало розмежування термів та предикатів у якості основних конститuent будь-якого висловлювання. Розмежування персонажів казки та їхніх функцій може трактуватися як окремий випадок розмежування термів та предикатів.

Однак для складних оповідальних текстів, до яких відносяться й казки, виділення самих лише термів (актантів, персонажів) та предикатів явно недостатньо. Тому він пропонує в класі предикатів виділяти два підкласи. Перший - це К-предикати, що виражають деякі постійні інгерентні (притаманні) властивості. їх цей автор пропонує

вважати предикатами стану, наприклад "бути молодим", "бути носієм злого начала" тощо. Другий підклас утворюють Т-предикати, що виражають зміни суб'єкта або навколишнього оточення. Це - предикати Дії.

Раціональне зерно в роботі І. Рєвзіна полягає в тому, що, по-перше, введення поняття Т-предикатів є спробою розв'язати проблему адекватної фіксації тих чи інших динамічних (процесуальних) аспектів еволюції елементів казкової структури, коли, наприклад, зі зміною функції певного актанту (терму), який зберігає собітотожність, може мінятися його семантична визначеність (скажімо, антагоніст стає дарувальником) [143, сс. 354-355].

Показово, що І. Рєвзін говорить про „позатекстову“, „логічну“, „глуздову“ обумовленість структури тексту, коли певна послідовність епізодів тексту має більший рівень зв'язаності, ніж деякі „штучні“ послідовності (композиційні послідовності, що суперечать диспозиційним - О.К). Вочевидь, що „логіка“ казки відповідає „логіці“ життя, і ця логіка, врешті-решт, є логікою життя, що долає смерть та прагне до свого вічного подовження. Врахування цієї базової логіки тексту дозволяє уникнути розривів у синтагматичі (чи оповідальній послідовності) тексту при „спрощенні“ його структури.

Вище ми вже зазначали, що цю проблему помічали давно, розуміючи, що визначення даного актанта як „амбівалентного“ чи „загадкового“ не є продуктивним (наше наближення до цієї проблеми див.: [143, сс. 102-105, 131-133, 154-156]). Однак для нас важливим тут є те, що в універсально-культурному плані зміна функцій актанта в цілому не виходять за межі антитези життя та смерті, оскільки всі перетворення, зрештою, зводяться до переходу від загрози життю (героя) до її усунення.

Таким чином, слід констатувати, що запропонована В. Проппом ідея стосовно того, що казковий інваріант складається зі сталих функцій, число яких є незмінним, а послідовність постійна, дає суттєві збої через те що, по-перше, зовсім не всі функції актантів казки утворюють у В. Проппа ті виділені ним стійкі семантичні одиниці, котрі начебто і є незмінними елементами казкової структури, і, по-друге, ним так і не вирішене питання не тільки про співвідношення протилежних функцій, притаманних одному актантові при зміні в часі полюсів його дії, але й формалізації цього явища, внаслідок чого щент розмивається та начебто стійка семантична одиниця, котра має становити базовий казковий елемент. Все це свідчить про внутрішню суперечність теорії В.

Проппа, встановлення чого є важливим кроком до виявлення її неістинності (фальсифікації).

Варто також сказати, що В. Пропп мав нагоду дати на не завжди справедливу критику К. Леві-Стросса гідну відповідь, твердячи, що за ціль він мав суто професійно-фольклористичне дослідження, в межах якого і прагнув встановити певні закономірності [228, с. 578], Проте про які закономірності йдеться? Адже В. Пропп сам визнає, що він „став шукати історичні підстави та коріння тієї системи, яка відкрилась на порівняльному вивченні сюжетів чарівної казки" [228, с. 571],

Зрозуміло, що ці „коріння" в їх закономірному виразі роблять всі теоретичні узагальнення В. Проппа такими, що виходять за рамці тих обмежень, що їх сам для себе встановив цей дослідник, тобто, за грані власно казкової морфології, виводячи нас на рівень світоглядних детермінант. Іншими словами, універсали культури мають бути доконче репрезентованими в тих морфологічних одиницях, що їх побачив у якості головних структурних елементів казки російський дослідник. Байдужість до цієї обставини обмовила ще одну ваду проппівського (і взагалі, формального підходу) - апорію „структура - текст".

IV.1.2. Апорія „елемент-структура" як глухий кут прикладного структуралізму та гранично-світоглядний шлях виходу з нього

Проблема „структура-елемент", сформульована стосовно структурного вивчення казки у вигляді питання, чи структура (сюжет або мотив) задає функції елементів (персонажів), чи навпаки, функції персонажів вибудовують сюжет, при детальному розгляді поза межами універсально-культурного, гранично-світоглядного підходу не має рішення. З одного боку, персонажі тчуть у свої вчинках всю структурну мережу оповідання, а з іншого - логіка розгортання сюжету вимагає від персонажів такої ж визначеною загальною структурою казки логічної послідовності дій, чим і є їхні функції. І лише врахування тієї обставини, що інваріантним підґрунтям казок є більш глибокий універсально-культурний світоглядний контекст, де всі конкретно-структурні та змістовні моменти нанизуються на ідею виживання через боротьбу із смертю, дозволяє розірвати замкнене коло, яке виникає в даній проблемі „структура-елемент" [99, с. 95]. Протиірччя „структура-елемент" вирішується тоді, коли обидві ці протилежності „йдуть на дно" („лягають на ґрунт"), як казав Гегель, тобто, коли вони сходяться в певній основі, а даною основою є гранично-світоглядні засади світовідношення. Розглянемо це детальніше [143, сс, 148-157],

Даною проблемою впритул займався М. Гаазе-Рапопорт [36]. На підставі власної методики він запропонував певні процедури відтворення алгоритму породження казки. За своєю суттю ці процедури зводяться до аналітичного розкладу казкового континууму на певні семантичні одиниці, в центрі яких стоять персонажі, що здатні до певних дій, виражених у вигляді дієслівних структур, які реалізуються в процесі їхнього спілкування під час "зустрічей". У даного автора це виглядає як розділення казкового дискурсу на *експозицію*, *тіло* та *постпозицію*, а також на *діючих осіб*, *їх вчинки* та *зустрічі*.

Взявши за приклад відому „основну” (за В. Проппом) казку (Афізі) він відтворив таку „знеособлену” казкову оповідь: 1) *Експозиція*: Жив собі "а", мав "В". Налетів "г", уніс "В", Послав "а" "Н" відшукати "В", обіцяв "е". 2) *Тіло*: Пішов "Н" шукати "В". Йде він і бачить "р". Попросив "р" "Н" зробити "д". Зробив "Н". Обіцяв "р" допомогти "Н". Йде "Н" далі та бачить "м". Вступив "Н" до "м", дивиться Н - сидить "В". Сховався "Н". Прилетів "г". Схопив "Н" "г", покликав "р", вбили V. Забрав "Н" "В" та повернувся. 3) *Постпозиція*: Отримав "Н" "е", Справили (весілля), стали собі жити та добро наживати.

М. Гаазе-Рапопорт вважає, що замість змія ("г") тут легко можна ввести Коцюя або Діда-Чорномора, замість перехожого ("р") - Сірого Вовка і таке інше. Таким чином, генерування казки відбувається шляхом початкового продукування деякої жорсткої структури, яка потім через підстановку інших значень змінних може перетворитися на досить відмінні один від одного варіанти казок. Але якщо спробувати стиснути семантичний інваріант цієї начебто штучно відтвореної казки до її смислового ядра, то виявиться, що воно полягає в оповіді про те, як для життя царівни виникла загроза з боку смока, як її батько, опікуючись долею рідної доньки, просить допомоги в Івана в обмін на свою згоду мати рятівника в якості свого зятя, як Іван за допомогою інших людей перемагає Змія, рятує царівну та врешті одружується з нею. Отож, ця штучно відтворена казка не вийшла за межі універсально-культурного інваріанту (базисної формули) різних версій казок, де йдеться про ствердження життя на протигагу силам смерті.

Проте, як ми бачили, "вписування" діючих осіб казки в цю "жорстку" структуру визначається їхніми функціональними особливостями, на підставі виділення яких М. Гаазе-Рапопорт реконструював вихідну структуру всієї казки. І тут знов виникає окреслене вище досить непросте питання стосовно того, чи структура м.ики вибудовується у відповідності до функціональних особливостей ікгантів, чи навпаки? Тобто, або актанти через свою специфічну

типову функцію вибудовують казковий сюжет, або вони підбираються творцем казки під "апріорі" дану "в голові" цього творця структуру.

Якщо погодитись з методикою М. Гаазе-Рапопорта, коли згадану структуру було відтворено на підставі абстрагованих функцій персонажів, то слід визнати, що ці функції мають бути заздалегідь задані. З одного боку, це так, оскільки деякі „звичні” актанти дійсно жорстко визначені в своїх функціях, і важко уявити собі казку, де Червоний Каптур перестріває в лісі Вовка та їсть його, або де рідна мати виганяє свою дочку в ліс з метою звести її зі світу, натомість всіяко переймається благополуччям пасербиці, хоча, в принципі, і такі казки можливі. Інакше кажучи, є персонажі, котрі чітко визначені в своїх ролях і не можуть міняти свої функції, тим більше на протилежні, без того, щоб казка не почала суперечити власній логіці та не хибувати, перетворюючись на пародію.

З іншого боку, є багато актантів, функції яких однозначно не задані, що певною мірою підтверджується деякими дослідженнями, зокрема, аналізом типових рис персонажів російського демонологічного фольклору, зробленим С. Айвазян та О. Якимовой [3]. Так, скажімо, Лісовик може лякати людей, красти дітей, заводить тих, хто заблукав у лісі, ще далі, й таке подібне, але він також допомагає випасати худобу, доброзичливо втишає забуту ненькою дитину, гойдаючи її в люльці тощо. Його вчинки, як і дії багатьох інших казкових персонажів, бувають діаметрально протилежними, звідки, скажімо, констатована В. Проппом складність для розуміння образів Яги або Смока тощо. Яку ж структуру тоді зададуть казці ці амбівалентні персонажі?

Вочевидь, це мають бути такі персонажі, які, підкоряючись динамічному розгортанню глибинної логіки оповіді, міняють свої функції на протилежні. Внаслідок того, що в процесі генерування тексту їх використовують у якості предметних втілень типових функцій, притаманних даним смисловим "стадіям" чи "фазам" розгортання структури казкового тексту, відбувається неодмінна зміна семантичного полюсу у визначеннях самих цих діючих осіб.

Але як же тоді бути із стійкими структурними одиницями казки, утвореними на підставі функцій діючих осіб? Згадаємо, що саме кількісно обмежені функції у В. Проппа є незмінними елементами, тоді як персонажів є багато. Може можна обійтися їх мінімумом? Якщо довести ситуацію до екстремуму, то вийде, що, скажімо, Змій є головним героєм, який за закликом Змія-батька за допомогою зустрітого дорогою перехожого Змія рятує Зміїху-царівну від іншого Змія ж, вже антагоніста, потерпаючи при цьому від своїх Зміїв-братів

тощо (на щось схоже В. Пропп звертав увагу, але дав цьому вкрай незадовільне пояснення, знову твердячи про „загадковість” цієї фігури). Іншими словами, вийде, що казці потрібен один-єдиний персонаж, який зможе виконувати всі функції.

Один з шляхів розв'язання означеної проблеми "структура-елемент" полягає у визнанні того, що, у відповідності до принципу "структура визначає функцію елементів", не актант вибудовує структуру, а структура, в тих випадках, коли актант посів в ній певне місце, "примусово" задає йому відповідні функції. Здається, що це так і є, якщо взяти до увагу нашу гіпотетичну казку про Змія. Проте річ у тім, що базисна інваріантна казкова структура не існує в чистому вигляді, сама по собі. Подібна до архетипів, вона, як і 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 їх стійкого закріплення за певними опорними елементами казкової структури або за її типовими епізодами, стають подібними до кліше. Через цю обставину дані втілення типових функцій чинять опір штучному вклученню їх до тих осередків структури, де їм нав'язуватимуться непритаманні 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.

Цікаво, що подібним експериментуванням як з оберненнями функцій казкових персонажів, так і з створенням нових сюжетів впритул займався відомий казкар Дж. 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 „калькування” старої структури з наступним наповненням її сучасним змістом.

Прикладом першого варіанту сюжетотворення було введення до казки „Червоний каптур” такого казкового „помічника”, як кінь, котрим дівчинка дісталась хатинки своєї бабусі раніше за Вовка і тим иритувала і себе, і стареньку. В казках „на виворіт” Червона Шапочка постає як мегера, натомість Вовк є вкрай доброю істотою. Прикладом

казкового „салату" для Дж. Родарі служать знову створені конгломератні сюжети, де, скажімо, Попелюшка одружується з Синім Бородаєм тощо. Треба взяти, зазначає письменник, популярну казку та звести її до голої схеми, до основних сюжетних ліній [235, сс. 59-71].

Втім „гола" схема тому і вважається „голою", що вона не існує сама по собі, поза конкретним її втіленням. Персонажі через свої дії повинні уречевити цю „схему". Отже, 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 він має отут виконувати, залежатиме від того, до якого етапу чи епізоду розгортання оповіді він долучається, Тобто, повторимося, за всіма ознаками саме „система" задає функції „елементу".

Але ж, як відомо, „елемент", тобто, конкретний персонаж, має визначений традицією або довільно наданий та закріплений за ним казкарем-модерністом набір функцій, через реалізацію однієї з яких, необхідної в даному місці за даних обставин, врешті утворюється мотив як складова частина сюжету, що розгортається.

Тут ми підійшли до головного пункту всієї проблеми. Вона полягає в тому, чим детермінується вказана „система", „гола схема" котрої зберігається в усіх можливих, бодай екстравагантних своїх втіленнях? Слід визнати, що саме ця, говорячи словами Дж. Родарі, „структура, що організовує матеріал", є тією „священною короною", з якою він не наважується експериментувати і яка сприймається ним як дещо апіорі дане. Навіть модернізована казка в межах своєї основоположної структури, як і інші тексти культури, не відхиляється від загального універсально-культурного інваріанту [143, сс. 148-157].

Висновок, який з цього, як на нас, слід зробити, полягає в тому, що без широкого культурно-світоглядного підходу виділені у той чи інший спосіб інваріанти текстів культури „провисають у повітрі", не знаходячи собі ніякої ґрунтовної „основи". Лише врахування того, що вказаною основою є культурні універсали, а культурними універсальїями є світоглядні категорії, які за самою своєю назвою є кінцевими (граничними) для будь-якої культурної свідомості, дає можливість побачити у винайдених інваріантах текстів не тільки їхнє реальне структурування, але й визначити його автентичні глибинні витоки.

IV.2. Негативні сингулярні наслідки теорії В. Проппа про походження структури казки з обряду

IV.2.1. Невідповідність ключового постулату концепції В. Проппа „Структура казки визначається структурою (ініціального) обряду” змісту його розвідок

Не дивлячись на багато разів задекларовану позицію про те, що структура казки визначається ініціальним, а також, частково, іншими обрядами, В. Проппу так і не вдалося цілком утриматись у межах цього ключового постулату власної концепції. Задля порятунку своєї ідеї він змушений звертатися до широкого матеріалу багатьох культур та некритично прив'язувати його до російських казок, часто подовжуючи шукати в усіх казкових елементах обряд ініціації.

Окрім того, він досить часто тлумачив різні не ініціальні обряди як такі, що в своїх витоках сходять до ініціального обряду або мають у своєму складі його окремі елементи. Причиною такого поширеного розуміння ролі та значення ініціального обряду було те, що нерідко його основна схема, яка полягала в динамічній зміні життя життя з наступним неодмінним відродженням ініціанта, В. Проппом, а потім і його виучениками, сприймалась як виключна риса ініціального обряду, через що виявлення в складі будь-якого іншого обряду схеми *„виживання через помирання”*, сприймалась як наслідок її запозичення з обряду присвячення.

З опертям на це В. Пропп, по суті, виходить на інший рівень “дійсності”, пов'язаної не тільки з ініціальною, але й з поховальною, весільною та календарною обрядовістю та з віруваннями, що їх супроводжують, включно з розвинутими формами міфу та релігії, з культом предків і тотемістичними культами. Він також використовує дані про звичаї та побут, окремі деталі інших обрядів, зокрема, жертвоприношення та поріднення, звертається до самої *„безпосередньої”* соціальної дійсності в її виробничих та комунікативних проявах, та, зрештою, враховує особливості функціонування первісної та розвинутої свідомості.

Вважаючи обрядовими початками казки *весільний обряд*, В. Пропп, підтвердження цього бачить в мотиві, який пов'язаний із впізнанням шуканої нареченої серед багатьох однакових дівчат за оголеними ногами. Подекуди серед обрядових джерел казкових мотивів ним позиваються не типологічні обряди, а лише деякі спільні *елементи*, притаманні їх різним типам. Таким є, зокрема, звичай відрізати прядку плюся.

Ряд казкових епізодів інтерпретується В. Проппом за допомогою звернення до звичаїв та *звичаєвого права*. Так, зміну деяких казкових сюжетів він пояснює переїздами в *культурно-історичних умовах* (через що образ колись ясного за своїм походженням лісового дарувальника стає незрозумілим), а еволюцію функцій померлого батька - змінами у нормах передання дітям майнового та грошового спадків.

Казка, як вважає цей дослідник, відобразила навіть такі глобальні трансформації соціальних інституцій, як *перехід від полігамії до моногамії*, і, побіжно, нововведення в регулюваннях майнових питань у *родинних стосунках*. Це, як не дивно, втілюється ні в що інше, як у казковий мотив "Народження дитини", До соціальних явищ як витоків казкових мотивів В. Пропп відносить також *боротьбу за владу*. Більш того, казка навіть відобразила форму передачі цієї влади від тестя до зятя через жінку чи дочку.

Одним з конститутивних "реальних" джерел казкових мотивів В. Пропп вважає безпосередню соціальну дійсність, зокрема, *виробничу сферу*. Для нього джерелом казкових мотивів може бути, зокрема, перехід до землеробства. Так, водяна природа Змія спочатку пояснюється ним через міф, де Змій розумівся як володар вод, але потім його відхід в цій своїй функції на другий план, втілений через казковий мотив його забиття, пов'язується вже зі зміною виробничих реалій, з переходом до землеробства, коли водорозпорядча роль перейшла богам.

Втім, у загальному аспекті, тут ми ще не можемо звинуватити В. Проппа у відході від свого ключового теоретичного постулату *"казка - це відображення (обрядової) дійсності"*, оскільки будь-які обряди, соціальні відносини або географічні чинники (і вони, виявляються, теж відбилися в казці) є, зрештою, різновидом зовнішньої щодо казки реальності. Проблеми виникають тоді, коли він, цілком ігноруючи власні настанови, починає твердити, що казкові елементи можуть бути не відображенням дійсності, а продуктом впливів одне на одного різних форм свідомості (наприклад, міфу - на казку), або, ще гірше, відбивати особливості індивідуальної свідомості, включаючи забудькуватість.

Щодо *міфологічних джерел* казкових мотивів, образів та сюжетів, то їм В. Пропп надає чи не менше ваги, ніж ініціальному обряду. Інколи він визнає за достатнє наведення простої паралелі між казковим мотивом та міфологічним образом (жива та мертва вода), сюжетом (міф про Едипа), чи уявленням (ототожнення враження блискавкою із статевим актом).

Поряд з міфами в якості детермінант формування казкових елементів В. Пропп називає інші духовні явища, такі, як *народні повір'я*.

Так, щоб знайти витоки образу "товкущих гір", він звертається до мотиву поглинання та роздавлювання неофіта при заходженні його в лісовий будинок, зроблений у формі хижої тварини. Підтвердження цьому європейському казковому мотиву він знаходить в Мікронезії, де думають, що душа померлого може бути розчавлена між двома каменями. До реальних підстав для формування мотивів та образів казок В. Пропп неодноразово відносив ще й різні *первісні культу*. Зокрема, походження казкового образу вдячних дарувальників-тварин В. Пропп пов'язує з *тотемістичним* культом.

Коли ж в дійсності вже зовсім важко знайти чогось схожого на химерні казкові образи, тоді їх формування приписується В. Проппом творчій роботі нашої уяви, коли образ, приміром, крилатого коня виникає внаслідок суміщення в одному персонажі птаха і коня. Переправа героя не всередині тварини, а верхи, також є наслідком ментальних процесів, коли уяви про єдину сутність героя та тварини *забулися* та з казки зникли, і герой вже не обертався на тварину, а просто сідав на неї. Отже, не тільки така властивість нашої свідомості, як пам'ять, але й її здатність забувати може впливати, за В. Проппом, на зміну казкових образів. Стиранням з пам'яті відомостей про обряд обґрунтовується ним казковий мотив сходження в царство мертвих, коли зв'язок цього сходження з обрядом ініціації вже втрачено, але катабазис зберігається.

Ще один випадок еволюції казкового образу під впливом особливостей функціонування свідомості В. Пропп вбачає в абстрагуванні образу сили, притаманної предметам, власне від цих предметів, з наступним формуванням поняття про силу взагалі. Очевидно, що таке перенесення можливе і по відношенню до інших властивостей речей, внаслідок чого ті чи інші риси, властиві одній речі, в казці можуть приписуватися іншим. Так, скажімо, осмислення птиці як перевізника душі замінилось уявами про саму душу як птаха.

До тих джерел казки, що не мають відношення до "дійсності", В. Пропп також відносив деякі афекти та емоційні стани, зокрема, *страх* перед невідомими шкідливими силами. Розкриття казкових мотивів першої шлюбної ночі здійснюється ним з посиланнями на страх чоловіка перед владою жінки. Отже, *емоційні відчуття*, зокрема, *страху*, також використовуються метром для висвітлення джерел казкових мотивів. Серед психологічних чинників формування казкових мотивів та образів В. Пропп вважав доречним згадати й позасвідомі, *інстинктивні потяги*, вказуючи, що архаїчна свідомість приписувала померлим статевий та харчовий (тобто, *еротичний* та *аліментарний*) інстинкти. Залучає він

навіть *сонники*, де сон про злягання з божеством тлумачиться як провіщення смерті.

Як бачимо, особливості казки часто-густо пояснюються В. Проппом не на підставі ідеї про відображення нею дійсності, а через наведення прикладів впливу однієї форми свідомості на іншу без виходу на які-небудь „реалії”. До того ж, розуміючи, що казка як продукт продуктивної творчості уяви не може бути в усьому відповідною „дійсності”, В. Пропп, наприклад (при поясненні комплексності мотивів), говорить про наявність у певних епізодах *“відбитку казкового канону”*, фактично твердячи, що структура казки залежить... від неї самої.

Таким чином, у викладках В. Проппа є такі речі, що дозволяють говорити про „самознищення” ним власної концепції. Окрім сказаного вище, це - його твердження про те, що казки малювали фантастичні образи потойбічного світу на підставі перенесення на нього рис „цього” світу. Вочевидь, це „перенесення”, по-перше, не є буквальним, і риси цього світу, заломившись крізь свідомість, отримали ознак ідеальних конструкцій. По-друге, „малювання фантастичних образів” передбачає саме їхню фантастичність, тобто повну ірреальність. Про яке „відображення” дійсності тоді може йти мова?

Тепер В. Пропп вже зовсім відходить від своєї позиції *„казка є відображенням дійсності”* і надає цьому постулату протилежного знаку, коли зображувана казкою дійсність постає результатом продуктивної роботи свідомості. Тобто, казкова свідомість тепер ним розглядається вже не як віддзеркалення „дійсності”, а як джерело формування уяв про неї. Але відомо, що в цих уявах сутнісне позачуттєве буття є більш реальним, ніж наочне буття (В. Шинкарук). Тут „дійсність” виступає продуктом продуктивної та проективної діяльності свідомості, що цілком відповідає прийнятому нами вище визначенню світу як проекції людиновимірних смислів на об’єктивну реальність. Ця свідомість інколи втілює в казкових образах не стільки „копії” земних реалій, скільки надає їм чуттєво-образного, але нереального характеру (типу киселевих берегів та молочних рік), а сама казкова будова постає як втілення базисної інтенційної настанови на відведення смертельних загроз та ствердження життя у його етернальній перспективі.

З наведеного видно, що „історичні корені” казки реконструюються В. Проппом не тільки на підставі ініціального обряду або, ширше, цілого додаткового спектру позаказкових реалій, але й свідомості як такої. Причина цього криється, вочевидь, у неістинності постулату *„структура казки визначається структурою (ініціального) обряду”*, через що В. Пропп, попри свої наполегливі декларації, змушений постійно „наступати

на горло власній пісні", мимоволі визнаючи той факт, що структура казки далеко не завжди відповідає структурі ініціального обряду і обрядовим реаліям взагалі. Матеріал, що його використовує В. Пропп, чинить опір його спробам утиснути його в запропоновану схему, постійно виходячи за її межі, і це є очевидною внутрішньою суперечністю його парадигмальної концепції.

Отже, про повне ігнорування В. Проппом продуктивної діяльності свідомості говорити не можна. Більш того, деякі його послідовники в своїх розвідках прямо спирались ідею про походження будови тексту зі свідомості. Так, Олексій Крєтов, звертаючись до аналізу рекурсивних казок [163] твердить, що вони моделюються за допомогою самоподібних рекурсивних структур, котрі відбивають найдавніші структури свідомості [143, с. 354].

Проте ні в самого В. Проппа, ні у більшості його адептів навіть відзначена ними роль свідомості у відтворенні глибинної структури текстів не могла похитнути стійкого стереотипу *„дійсність - текст“*. Тому слід очікувати, що ще не одне покоління послідовників В. Проппа буде "борсатись" у тугих зав'язках його суперечливої концепції. Втім, теорії, як і все інше, народжуються, розквітають та помирають. Як відомо, дослідник забезпечує власне безсмертя тим, що він переживає смерть близьких йому теорій (К. Поппер). Вік теорії В. Проппа вже наблизився до середнього віку людини. Методологічний прорив та радикальне оновлення підходів з виведенням досліджень на принципово новий рівень передбачає впровадження міждисциплінарних досліджень та врахування окресленої В. Руднєвим [236] тенденції зближення екзистенціалізму та структуралізму, якими б неприйнятними не видавались його доволі різки оцінки останнього.

Попри все сказане, ми висловлюємо сподівання, що, можливо, невдовзі хтось з представників його славетної школи насміє на зміни в своїй "парафії", наважившись на радикальний перегляд не тільки "захисного поясу" проппівської концепції, але й також її „стійкого ядра“, вже недалекоглядно не зберігаючи свій „дослідницький спокій“ та не роблячи вид, як напівжартівливо зазначав І. Лакатос, начебто "нічого не трапилось" [143, с. 356].

Зазначимо, що ідея пояснення структури одного тексту іншим втілилася у досить велику кількість небездоганних спроб знайти безпосередні відповідності казковим структурам в обрядовій та іншій соціокультурній "дійсності" в межах проппівської парадигми багатьма пізнішими дослідниками [143, с. 302], через що всі наслідки фальсифікації теорії В. Проппа слід віднести також і до цих авторів.

Питання ж полягає в тому, наскільки коректною та несуперечливою є отримана на підставі цих джерел реконструйована структура казки [143, сс. 241-271]. Подальшому виявленню внутрішніх суперечностей теорії В. Проппа, але вже шляхом експлікації її логіко-смыслових неузгодженостей, присвячено наступний підпункт.

IV.2.2. Концептуальна поразка В. Проппа (парадокс „зворотної реконструкції“)

Почнемо з розгляду тих логічних неузгодженостей, що виникають у В. Проппа при твердженні про те, що причиною виникнення казкового мотиву „заборона відлучки“ був страх перед невідомими силами природи. З його пояснень стає зрозумілим, що джерело цього мотиву сходить до системи приписів-табу, якими було сповнене життя царьків, здоров'я та благополуччя яких прив'язувалось до добробуту всієї громади. Проте в зав'язці казки мова йде про несанкціоновану відлучку не царьків, а дітей, з якими добробут громади не пов'язувався.

Недостатньо зрозумілим є і те, як діти попали в ліс. З казки відомо, що діти внаслідок порушення заборони залишились самотніми, незахищеними й безпомічними, але в ліс їх все ж хтось виганяє. Постає питання, хто саме це робить, якщо з дорослих у домі нікого не залишилось? Це, за В. Проппом, роблять невідомо звідки взяті "нерідні батьки", але тоді виходить, що діти внаслідок порушення заборони зовсім не залишались на одинці. Крім того, перенесення цього пояснення на обряд спонукає визнати, що ініціацію проходили лише ті підлітки, в яких батьки були не рідні.

Дотепер у поясненнях казкової зав'язки з посиланнями на обряд ініціації фігурували діти. Однак цей самий обряд пояснює й інші казкові мотиви, такі, як викрадання Смоком царівни, спорядження в дорогу героя-визволителя та його перебування у потойбічному світі. Головна суперечливість теоретично реконструйованої казки тут полягає в тому, що В. Пропп стверджує, начебто ініціальні випробування проходить герой, який розшукує царівну, котра сама попала на "той" світ фактично для ініціації, але водночас тортур та знущань в межах цього обряду зазнають діти. Бачимо, що з начебто структурно єдиного ініціального обряду, який полягає в індивідуальному, особистісному присвяченні, виникає щонайменше три різних за своїми функціями казкових персонажі - діти, царівна та герой. Іншими словами, у відновленій структурі казки немає єдиного тотожного собі героя казки.

В цьому контексті сумнівною є також спроба знайти відповідність між мотивом "Красуня в труні" як відбитком ініціального обряду та

інвентарною атрибутикою поховань вождів, яких після смерті спочатку тримали в спеціальних будиночках із зображеннями тварин, та давньоєгипетськими саркофагами, котрі мали ніжки, голову і хвіст тварини. Головна проблема полягає у доведенні ідентичності ініціальних обрядів в регіонах мешкання носіїв розглянутих казкових мотивів та поховальних споруд в формі тварин в архаїчних культурних традиціях інших, досить віддалених культурних регіонів. Окрім цього, саркофаги мали радше антропоморфний, ніж зооморфний вигляд, копіюючи постать фараона.

З цим мотивом пов'язана ще одна суперечність. Пояснення казкового мотиву "Красуня в труні" тим, що вона, вже з власного довіду перебування „в лісі" обізнана з таємницями обряду, також мала бути присвяченою, і тому тимчасово "померти", а потім ожити, суперечить вимогам щодо ініціантів-парубків, серед випробувань яких існувало і випробування безсонням, оскільки тільки живі сплять. Тобто, в однакових умовах парубки усіма силами прагнуть не заснути, тоді як дівчина, виходить, зображує себе сплячою мертвим сном.

За В. Проппом, ритуальна дефлорація справлялась під час ініціації як особливий обряд. Головна мета його полягала в перетворенні дівчини на жінку не через порушення гімену, а через її запліднення. Разом з тим В. Пропп твердить, що статеві стосунки мали місце задовго до цього, тому, як ми розуміємо, дівчина ніяк не могла вціліти. Якщо внаслідок доініціальних статеви стосунків у молодій жінки народжувалась дитина, мале вбивали, тому що воно за людину не вважалося через непричетність до цього діла пращурів.

Себто, за В. Проппом, спочатку всі дівчата мали нерегламентовані статеві стосунки, потім вони ритуально нібито втрачали незайманість, але насправді їх запліднював маг, вождь, ворожит або "лісовий наставник" в одній особі, а потім вони вже брали шлюб. Згодом, на його погляд, ритуальна дефлорація дівчини жерцем до шлюбу та перше злягання в шлюбну ніч з чоловіком злилися в часі, щоправда, не буквально. Спочатку відбувалось весілля, а відразу потім - дефлорація, коли дефлоратор брався за свою справу в першу шлюбну ніч, що виглядало як „підміна" молодого.

Отже, ініціальний обрядовий "дефлоратор", чаклун або жрець, у весільному обряді перетворився на "дружку", а в казці він став добрим помічником героя, який передоручав йому наречену. Водночас казковий Змій перетворився на ворожого дефлоратора, викрадаючи наречену саме з цією метою, через що герой мав його вбити.

Якщо сприймати викладки В. Проппа як буквально відповідні обрядовій дійсності, то тут вимальовується такі гіпотетичні реальні ситуації. За його варіанту реконструкції обрядових витоків казкових мотивів першої шлюбної ночі та образу "дружки", дівчина жила статевим життям ще до сакральної дефлорації, могла навіть понести та народити дитину, яку негайно вбивали, за людину не рахуючи. Потім вона проходила церемонію дефлорації, вочевидь, у "натуральний" спосіб, коли з нею злягав святець (лісовий вчитель, чаклун). Її метою було не позбавлення дівчини незайманості, оскільки про цнотливість молодиці, що вже рожала, годі й говорити, а запліднення, санкціоноване предками. Потім вона народжувала дитину, яка вже людиною вважалась і тому залишалась жити, а потім, нарешті, виходила заміж.

З цього, по-перше, випливає, що сам сенс дефлорації втрачався, оскільки мова йшла не про ритуальне пробиття гімєну, а просто про злягання з жерцем, та ще й таким, що мав за мету запліднення, тобто, в більшості випадків неодноразове. Адже дефлорація є рубжем між дівочим та не дівочим станом жінки, і вважати злягання з жінкою знаковою дефлорацією дівчини є явним перебільшенням. На відміну від дівчини жінку вже не можна позбавити невинності, тому що її не можна позбавити того, чого в неї немає.

По-друге, за таких умов всі наречені перед шлюбом мали б бути або молодими матерями, або щонайменше, вагітними. За цих обставин будь-які демонстрації незайманості нареченої, які вимагає весільна обрядовість багатьох народів, були б навмисною фальсифікацією. Проте казка не дає навіть натяку на вагітність нареченої або наявність у неї дитини, хоча і є оповіді про наживання нею безбатченка від лісового духу.

По-третє, щонайменше, всі перші діти в родині у даній громаді повинні були б бути фактичними байстрюками, позашлюбними дітьми одного чоловіка, жерця, або "лісового вчителя".

Незрозуміло також, кого саме начебто спочатку символічно, а потім насправді вбивали в лісових хатинках. Якщо дітей, котрих батьки вигнали до лісу з метою ініціації, то про які ініціальні смисли можна говорити по відношенню до того підлітка, якого замість присвячення з метою підготовки до господарського та статевих життя позбавляли життя взагалі? Якщо ж йдеться про вбивство немовлят, які щойно народились, то це, по-перше, мало б бути майже за рік після початку обряду, і це ще за умов, що зачаття лісовою дівчиною мало б відбутись у перші дні її перебування в лісі. По-друге, і головне, якщо під час ініціації вбивали все ж таки немовлят, то до них самих не можна застосувати ніяких ініціальних значень. Припустимо, це робилось з метою

залякування неопітів, для переведення їх у стан запаморочення тощо. Тоді цьому мало передувати статеве життя парубків та дівчини, внаслідок чого це немовля народилось, але за таких умов самі ці "батьки" навряд чи весь цей час знаходження в лісі перебували в переляканому та запамороченому стані, і тоді власно обряд ініціації мав розпочинатись вже після народження немовляти.

Відомо також, що ініціальні випробування передбачали відрубання пальця та надягання поховального одягу. Однак чи дійсно всі казкові богатирі безпалі та вбрані як мерці? З цього при буквальному розумінні відповідності казки та обряду випливає, що всі, хто пройшов ініціацію, не мали б щонайменше одного пальця. Не дивлячись на це, відрубання пальця ініціанту тлумачиться В. Проппом як засіб поінформування про те, що він дійсно помер.

Питається, для кого саме ця інформація є вкрай важливою, хто передає це повідомлення, і хто на підставі спостереження відтятого пальця, що не є незаперечним свідченням про смерть ініціанта, міг повірити, що ініціант дійсно вмер, а не подумав, що йому просто відтяли палець? Нереальність того, що за таких описів ініціації всі без виключення парубки, чоловіки та діди громади мали б бути безпалими свідчить, що відрубання пальця в обряді присвяти було, принаймні, не масовим.

Перейдемо тепер до розгляду мотивів "Дружина на весіллі чоловіка" та "Чоловік на весіллі дружини", котрі, як вже говорилося, внаслідок суперечок, що виникають за такої їхньої інтерпретації, "зависають у повітрі". Вказівки В. Проппа на існування двох послідовних шлюбів, першого - обрядового, колективного, вільного, та другого - "соціального" й регламентованого, та розуміння вказаних казкових мотивів як відбиття цих реалій, теж небездоганні.

На перший погляд, логічно, що оскільки після повернення з лісової "оселі смерті" і дівчина, і парубки одружуються вдруге, "по-справжньому", то вони можуть бути присутніми на весіллях своїх лісових партнерів у статусі "колишніх" чоловіків та їх дружини. Однак В. Пропп другий мотив, коли чоловік приходить на весілля своєї дружини, пояснює деградацією обряду, коли ініціація проходила вже після "соціального" одруження. Дізнавшись про те, що його дружина виходить заміж вдруге, герой, пише В. Пропп, поспішає додому, щоб запобігти цьому.

Постає питання, який "другий" шлюб бере дружина юнака, якщо вона залишається в соціально-культурному просторі села, де обрядові канони "лісу" не діють? Радше вона сама має занепокоїтись тим, що її законний чоловік уходить десь у ліс і починає статеве життя (ще й групове) з іншою дівчиною. Іншими словами, якщо ще якось можна

прийняти той варіант пояснення, коли колишні "ритуальні" чоловіки та їх дружина приходять на "соціальне" весілля один одного, то другий варіант тлумачення, коли чоловік, перебуваючи в ритуальному шлюбі в лісі, повертається додому, щоб відвідати весілля своєї "соціальної" дружини, не є переконливим. Дружині, що залишилася в селі, звичаєві нормативи аж ніяк не дозволяють вийти заміж за тимчасової відсутності чоловіка. Таким же вразливим є пояснення В. Проппом дзеркального мотиву "Чоловік на весіллі дружини".

Подальший короткий критичний огляд результатів теоретичних шукань В. Проппа викриває в них і деякі інші неузгодженості. Так, не зовсім послідовно розкривається мотив зашивання казкового героя в шкуру тварини. Вважається, що це є відгомонам обряду присвяти, коли таким чином ініціант символізував свою тотожність з тваринами. Але це зашивання мало б тлумачитись не як ототожнення неофіта або померлого з твариною, а як символічне втілення ковтання їх твариною, завдяки чому відбувся їх перехід у потойбічні сфери. Прив'язка цього елементу поховального ритуалу до скотарських уявлень про посмертну „єдину сутність" небіжчика та тварини взагалі елімінує будь-які ініціальні мотиви.

Далі, шукаючи реальну відповідність мотиву порятунку героїв через втечу в поховальному обряді з його уявами про перетворення небіжчика на тварину через зашивання його в її шкуру, В. Пропп згадує мотив перетворення царівни на качечку з її відомою мортальною семантикою. Щоправда, за таких пояснень залишаються деякі питання, наприклад, чи є качечка тією твариною, в шкуру якої можна було б зашити небіжчиків?

В. Пропп стверджує, що мешканці материків сформували уяву про казкову істоту, що переправляє на той світ, у образі коня, тоді як мешканці прибережних зон втілили її в образі птаха. Надалі він наводить приклади, посилаючись, зокрема, на вавилонські та грецькі вірування, за якими мертві мислилися у виді птахоподібних істот. Але ж якщо греків ще можна віднести до морського народу, хоча сам В. Пропп згадує, що в них смерть на морі вважалася за велике нещастя, то вавілонян, цивілізація яких була, як відомо, річковою, до мешканців узбереж віднести важко.

Думаємо, що наведені тут нами зауваження показали, як прагнення В. Проппа довести безпосередню відповідність структури чарівної казки структурі переважно ініціального обряду, призвели до латентних парадоксів, смислових неузгодженостей та логічних суперечностей, що виникали при спробах такого ж прямолінійного обернення структури реконструйованої казки на її джерела [143, сс. 271-281].

Про концептуальну поразку В. Проппа неспростовно свідчить ще одна, можливо, найбільш суттєвіша вада його підходу. Пояснення ним

структури казки шляхом встановлення паралелей з обрядами та іншими "джерелами" з "самої дійсності" не дає відповіді на головне питання стосовно остаточних джерел структурування самих цих обрядів. У вже згадуваній у вступі рецензії К. Кедрова в журналі „Новый мир” на перевидану книгу В. Проппа "Історичні корені «чарівної» казки" [80] слушно зауважується, що звичайне зіставлення казки з ритуалом уже нічого не дає. Дійсно, якщо казка пояснюється ритуалом, то залишається неясним, чим має пояснюватись власне сам ритуал [143, с. 342].

IV.2.3. Дедуктивна гіпотеза низького рівня універсальності про КГП-структуру казок та її емпіричне підтвердження

Розгляд „мов опису”, яких застосовували послідовники В. Проппа, а також він сам, здійснений у попередніх розділах, показав, що вони в межах тих чи інших термінів та понять відтворюють реальну КГП-структуру казкових текстів, хоча цей факт самими дослідниками не усвідомлюється. Виникає питання, а чи не краще було б при аналізі казкової структури використовувати адекватну, тобто, відповідну матеріалу, аналітичну мову, котра прямо та безпосередньо відтворювала казкову структуру в межах категорій граничних підстав та світоглядних кодів?

Тому ми **висуваємо гіпотезу**, поки що низького рівня універсальності, **про те, що казки мають структуру, в основі якої лежать категорії граничних підстав та світоглядні коди**, пов'язані у формульну зв'язку „життя - смерть - безсмертя”. Іншими словами, казкова будова утворюється завдяки реалізації категоріями граничних підстав та кодами певних структуроутворюючих функцій.

Для знаходження підтвердження даної гіпотези ми використаємо той казковий матеріал, котрий для Р. Волкова, В. Проппа та інших дослідників слугував за приклади, покликані підтвердити їх погляди. Виявивши універсально-культурне підґрунтя будови казок з їхнього матеріалу, ми вважатимемо, що наша дедуктивна гіпотеза низького рівня універсальності тим є підтверджена. Потім для відтворення повторювального ефекту та для підняття рівня універсальності цієї дедуктивної гіпотези, що є важливим кроком на шляху фальсифікації теорії В. Проппа, звернемося до фольклорних та світоглядних текстів культури з метою виявлення їхньої структурної будови в межах категорій граничних підстав та кодів.

IV.2.3.A). *Світоглядна триада як основа казкової будови з показником казкових мотивів А. Аарне та Ст. Томпсона.*

Аналіз казок, наведених у роботах А. Аарне [286] та Ст. Томпсона [293; 294] показав, що формулу подолання смерті та ствердження життя більшою мірою реалізовано в тих казках, де мова йде про порятунок від загибелі (приміром, *аліментарно* кодифікована *імортальність* у виході з черева Вовка попередньо з'їдених ним цапиків), коли цілісний комплекс кодифікованої КГП-структури тексту казки набуває є межах базової світоглядної формули розгорнутого вигляду. Цю формулу в казках про тварин конкретизовано переважно в скороченому вигляді, без першого елемента формули (генетиву), але із застосуванням усіх світоглядних кодів у специфічній поняттєвій формі "життя - загроза життю (смерть) - порятунок". Одна частина тем, закінчуючись загибеллю персонажу, є двочленною, інша зберігає тричленний вигляд, однак вона мультиплікує деякі елементи формули в залежності від того, з якими персонажами вони пов'язані.

У розділі праці А. Аарне „Чарівні казки” тема порятунку персонажів як предметний вираз у казкових формах базисної світоглядної формули внаслідок „жанрової” специфічності актантів набуває дещо іншого змісту. Якщо в казках про тварин життєпідтримка значною мірою мала прояв здобування харчування, а спасіння - порятунку від загрози бути з'їденим (домінування *аліментарності* в кодуванні *вітальності* та *агресивно-аліментарної* контамінації в кодуванні можливої *мортальності* та реальної *імортальності*), то в чарівних казках, де головним персонажами виступають антагоністи, ці універсально-культурні елементи набувають більш розвиненого вигляду, відходячи від *аліментарності* переважно в бік *агресивно-мортального* комплексу [143, сс. 15-27].

В роботі Ст. Томпсона у якості предмету класифікації постають ті ж самі казки, що і в А. Аарне, через що до його матеріалу можна залучити вже отримані до при розгляді роботи його колеги висновки. Відмінності полягають у засобах та принципах класифікації казкового матеріалу. Особливістю його підходу є експліковане застосування класифікаційних понять, що є прямими корелятами категорій граничних підстав. Інколи серед розглянутих мотивів зустрічаються випадки повної репрезентації цієї базисної світоглядної формули, але оскільки апарат класифікації вже налаштовано на процедури аналітичного спрямування, то цю цілісну формулу зараховують до тієї чи іншої конкретної рубрики. Через такий підхід у межах предметного показника "Смерть" ми виявляємо категорії життя та безсмертя, а в рубриці "Безсмертя" ми знаходимо КГП життя та смерті в їхній антитетичності [143, сс. 27-41].

IV.2.3.Б). *Універсально-культурна формула в каїках з прикладів Р. Волкова.*

Надалі предметом розгляду для нас буде той казковий матеріал, який залучав задля доведення своєї концепції Р. Волков [143, сс. 72-90]. "Ущільнення" предметного матеріалу казки до загальної *схеми-формули*, здійснене Р. Волковим, значно полегшує процес реконструкції її універсально-культурних основ, оскільки аргументація на користь того, що структура казки, образно кажучи, „будується” на категоріях граничних підстав та світоглядних кодах, виглядатиме значно більш доказовою, якщо буде показано, що виділена цим автором *схема-формула* (інваріант) узагальненої казкової структури за своєю суттю є конкретизацією універсально-культурної базисної формули.

Якщо спробувати реконструювати КГП-зміст „основної” волківської казки про мачуху та пасербицю з врахуванням паралелізму елементів структурного запису та комплексу стійких мотивів, то виявляється, що її структура в такому змістовно-предметному втіленні базисної універсально-культурної формули виглядає достатньо чітко експлікованою, зводячись до тріади *"ЖИТТЯ пасербиці та мачушиної дочки - загроза їх життю та загибель мачушиної рідної дочки - виживання пасербиці"*.

Тобто, її інваріантом є конкретизований предметний прояв базисної універсально-культурної тріади *„життя - смерть - безсмертя”* як *„життя - загроза життю - смерть негативного персонажу - спасіння позитивного героя”*. Як бачимо, її особливість полягає в розподілі елементів цієї тріади між двома, позитивним та негативним актантами. За умов усунення будь-якого з цих членів формули структурний інваріант та смислове ядро казки про мачуху та пасербицю руйнується, специфічна казка як така зникає.

Універсально-культурний інваріант, присутній в різних варіантах та редакціях даної типологічної казки попри всі розбіжності між ними, постав як її стійке смислове ядро. Через це стосовно запропонованої нами робочої гіпотези можна говорити, що вона підтвердилась.

Одначе даний висновок є попереднім. Вірним він буде лише за тих умов, якщо буде доведена наявність базисної універсальної формули як у відгалуженнях (варіантах) казки про мачуху та пасербицю, так і у тих казках, що примикають до „основної”.

Головні відгалуження від сталої схеми полягають у оповіді про невдалі та вдачі сексуальні зазіхання на дівчат з боку надприродних істот, про одруження пасербиці та про виживання негативного удавано гнаного персонажу з перетворенням його на потвору. Серед варіантів, що виключають деякі мотиви, зокрема, одруження, слід назвати ті казки,

де головними актантами замість мачухи та пасербиці в якості головних героїв фігурують невістка та свекруха [143, с. 86].

Поставлена Р. Волковим на початку роботи мета нарешті втілюється у виведенні єдиного, спільного для всіх казок про безвинно гнаних сюжету, формалізована схема якого виглядає так:

А - А-2 - С-2.

Тобто, даний спільний для всіх казок про безвинно гнаних сюжет постає як послідовність *"переслідування гнаної - прагнення звести її зі світу - торжество гнаної"*. Це той мотив, заявляє Р. Волков, з якого розвиваються всі казки про безвинно гнаних.

Проте, в контексті універсально-культурної семіотики цей висновок потребує деяких уточнень. Роман Волков з якихось своїх резонів акцентує на мотиві С-2 (*торжество гнаної*), вважаючи його посиленням мотиву С (*порятунку*). Дійсно, без порятунку дівчини не було б її торжества. Але чим воно визначене, це торжество? Вочевидь, виживання гнаних у широкому світоглядному контексті є не просто окремим випадком порятунку за певних конкретних умов та обставин, *це торжество життя як такого над смертю як такою*.

Іноді погану поведінку рідної дочки та лагідну - пасербиці сприймають як певне моральне повчання, а саму казку - як деякий зразок продуктивної поведінки. Однаке у варіанті, де йдеться про зваблювання дівчат чортами, поведінка рідної дочки відрізняється від поведінки пасербиці лише нерозумним прискоренням всіх чортових обіцянок у обмін на злягання з ними.

В цілому ж мова йде про контрастне протиставлення успішного збереження соціального статусу ганебній його втраті. Хоча в фізичному плані життя рідній дочці рятувати не було потреби, однаке в соціально-статусному плані вона його згубила. Це - „пом'якшений” варіант базисної формули, яка, однаке, від цього нікуди не зникла.

Таким чином, реконструйований Романом Волковим "ущільнений", єдиний для всіх казок про безвинно гнаних сюжет, який складається з тричлену А - А-2 - С-2 *"переслідування гнаної - прагнення звести її зі світу - торжество гнаної"* не відбиває автентичного базового підґрунтя цього типу казок. Інваріантна схема даної типологічної казки ґрунтується на універсально-культурному інваріанті *"життя - смерть (загроза соціальної смерті) - безсмертя (відведення загрози соціальної смерті)"*, варіативні втілення якого були розглянуті по ходу аналізу нами всього наявного у Р. Волкова матеріалу [143, сс. 86-90].

IV.2.3.B) Зв'язка „життя - смерть - безсмертя” як глибинна основа казкового матеріалу В. Проппа

Перейшовши до виявлення універсально-культурної будови казок-прикладів, що їх вживав В. Пропп [143, сс. 107-115] спробуємо дати стислий КГП-запис казки, де були б представлені самі тільки універсали культури та відповідні коди.

Візьмемо за приклад знов-таки „основну” казку № 131. Мовою В. Проппа вона викладається так:

Цар, три дочки (початкова ситуація - "і"). Дочки відправляються гуляти (відлучка молодших - "е3"), затримуються в саду (рудимент порушення заборони - "У"). Смок їх викрадає (зав'язка - "АІ"). Цар кличе на допомогу (клич - "В1"). Три героя відправляються на пошуки ГСП. Три бої зі Змієм та перемога ("Б1-П1"), визволення дівичь (ліквідація біди "Л4"). Повернення ("1"), нагорода ("с3").

Таким чином, „основна”, за В. Проппом, казка Афізі набула наступного вигляду: Мирне життя царської родини (*КГП життя*) включає в себе звичку прогулюватися в саду. Запізнившись з прогулянки, дочки втрачають захист старших (*заперечення 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 мортальної універсали*). Цар закликає допомогти дочкам, яким загрожує смертельна небезпека (*інформаційне кодування мортальної універсали*). Три герої вступають зі Змієм у смертельний бій (*агресивний код у мортальній перспективі*), перемагають його (*перемога сил життя у боротьбі із силами смерті, табування мортальності, послаблена імортальність*), звільняють дівичь від Смока (*повернення до нормального життя, його ствердження як послаблений варіант безсмертя*) та одружуються з ними (*еротичний код у вітальному контексті*).

Стислий КГП-запис цієї казки виявився таким: *життя - табуйована агресивність - мортальна універсалия в аліментарно-агресивному або агресивно-еротичному кодах - інформаційне кодування мортальності - агресивне кодування мортальності - вітальність в еротичному кодуванні та в генетиві*.

За результатами наших розвідок, такої же процедури піддаються всі без виключення казки з прикладів В. Проппа, внаслідок чого виявилось, що експлікація категорій граничних підстав та кодів у складі казкового дискурсу здійснюється достатньо легко. Проте доведення КГП-аналізу до

свого завершення не є такою простою справою, як це могло б показатися на перший погляд. Складнощі універсально-культурного аналізу такого тексту, як казка, пов'язані в першу чергу з тим, що вона має багато рівнів, кругів, повернень, повторень тощо.

Внаслідок цього універсально-культурний зміст казкового тексту, особливо концептуальне його ядро, а саме, чітка послідовність категорій граничних підстав у межах базисної універсальної формули світовідношення, іноді змінює свій порядок, дробиться, часом без видимої потреби дублюється, заступається вторинними ходами та епізодами тощо. Через це щойно наведений стислий КГП-запис тієї чи іншої казки видається безсистемним набором універсальї культури та їх кодів.

Отже, наступна задача полягає в тому, щоб "пробитися" крізь "хачі" цих багатозарових напластувань категорій граничних підстав та кодів з метою встановлення чіткої залежності світоглядно-сміслової логіки казкового тексту від закладеної в його основу, як це можна припустити, базисної універсальної формули світогляду та культури *"життя - смерть - безсмертя"* в різних її варіантах (*"життя - загроза життю - відновлення життя"*, *"життя - смерть - відновлене життя"*, *"життя - замах на життя - виживання"* та інших).

Як же встановити, які ж з виділених КГП-значень грають у цьому тексті головну, структуроутворюючу роль? Для з'ясування цього ми здійснимо пряму реконструкцію базисної універсальної формули в розглянутих казках з метою підтвердження запропонованої дедуктивної гіпотези [143, сс. 115-124]. Необхідно буде відкинути всі другорядні елементи, зосередивши увагу на смислому ядрі казок. Вказана задача може вважатись виконаною тоді, коли стане ясним, які казкові елементи при їх вилученні зі складу казки є другорядними і не впливають на її смисл, а які, навпаки, при їх вилученні суттєво впливають на смислову логіку або значно змінюють чи взагалі руйнують її сюжет.

Для цього скористаємося таким прийомом. Ми будемо гіпотетично послідовно видаляти всі композиційно вибудовані епізоди, спостерігаючи, чи втрачає казка при такій їхній елімінації свій сенс. Якщо цього не буде відбуватися, вважатимемо, що даний епізод для казки не є головним. Якщо ж вона утратить своє значеннєве ядро, то такий епізод будемо розглядати як важливий, структуроутворюючий елемент.

Елімінація початкової ситуації - *мирного життя* царської родини, унеможливає будь-які подальші ходи казки, оскільки завдяки цьому вводяться головні герої. Інша справа, чи обов'язковим є мирний характер життя царя та його дочок. Якщо, скажімо, через початкову ситуацію вводився такий герой, як богатир, то його життя мало б було бути

сповнене звитяги та боротьби. Отже, невід'ємним елементом тут постає універсалія *життя*, проте кодування цієї КГП може бути як нульовим (просто життя), так і *аліментарним* (трудове життя), *еротичним* (подружнє життя) або *агресивним* (життя в боротьбі).

Відлучка дочок, що мали звичку гуляти в саду, теж не можна вважати структуроутворюючим елементом, оскільки їхнє викрадення могло здійснитися і з палацу під час сну, або під час хатньої роботи або бенкету тощо. Безборонний стан викрадених (*відсутність захисту* старших) також не є важливим, оскільки під час викрадення як самі царівни, так і їх оточення, включно зі старшими, могли б чинити опір. За наявності такого інциденту КГП-структура казки збагатилася на епізод, де сили життя переживають тимчасову поразку, що подвоїло б в ній *мортальний* мотив, але не змінило саму її суть.

Викрадення дочок Змієм становить другий ключовий момент цієї казки, оскільки завдяки цьому епізодові до структури казки вводиться КГП смерті, що загрожує мирному життю. Щоправда, *мортальна* категорія в *аліментарному* коді (пожирання) тут може бути замінено на *мортальну КГП в контамінованих агресивному та еротичному коді*, коли Смок має наміри не їсти героїнь, а пояти їх без їхньої на то згоди.

В першому варіанті мирне життя переривається смертю, а в другому - небажаним одруженням, яке заперечує саму ідею подовження роду внаслідок домінування мортальних, небезпечних для життя сил (Змія). Життя в позитиві тут заперечується життям в негативі і тому реально дорівнюється смерті (хоча не фізичній, а соціально-статусній, коли вони вже будуть не цілими і з ними ніхто не захоче побратися). Спільним же для обох цих варіантів є те, що в них йдеться про виникнення загрози для попереднього мирного (або майбутнього подружнього) життя.

Заклики царя про допомогу можуть бути еліміновані без будь-яких втрат для смислу казки, оскільки про біду герої-визволителі могли б дізнатися і з інших джерел (від людей, віщих тварин, за особливими знаками, залишених викраденими, за показової зміни їхніх речей тощо).

Відправка їх на пошуки антагоніста також не є обов'язковою, оскільки місце перебування викрадених царівен могло б бути заздалегідь відомим.

Бої зі Змієм та перемога героїв становить один з варіантів повернення до мирного життя, і така *агресивно* кодована *мортальність* (для Змія) або *імортальність* у такому ж коді (для царівен та героїв-визволителів) може бути замінена на інші форми визволення (просте викрадення, викуп, обмін, втеча, звільнення внаслідок відгадування загадки і таке інше). Центральним моментом тут є сам факт визволення

дівиць, повернення їх до нормального життя та одруження з перспективою подовження життя в роді.

Проведений нами такий аналіз казкового матеріалу на предмет виявлення значеннєвого ядра тієї або іншої казки показав, наскільки помилковим є підхід В. 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 пропповскої логіки, потрібно було б до складу казкової структури ввести і такий елемент, як „прихід” (у нього ж є лише просторове переміщення у вигляді „повернення” у значенні лише допоміжного елемента).

Через викрадення дочок Змієм до неї вводиться КГП смерті, що загрожує мирному життю. Без цього казка 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?

Отже, якщо 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”.

Аналогічним аналітичним процедурам було піддано зміст всіх інших казок з прикладів В. Проппа [143, сс. 116-124]. Ці процедури, спрямовані на виявлення смислового ядра низки казок шляхом елімінації їх другорядних мотивів, показали, що всі вони в своєму структурному підґрунті мають базисну універсально-культурну формулу. Під кутом зору цього результату дещо інакше починає розумітись „сміливе” твердження В. Проппа про те, що всі казки морфологічно можна вивести з однієї основної казки про викрадення Змієм царівни. Виявлений ним момент „напрочуд одноманітної будови казок” приймається нами, але з одним принциповим зауваженням про те, що ця одноманітність визначена принциповою концентрацією казкової оповіді довкола всеосяжної ідеї ствердження життя.

Тут доречно буде згадати декларацію В. Проппа про необхідність проведення генетичного дослідження того „шпеня”, на якому будуються

всі чарівні казки. На нашу думку, тема життя, загроза йому з боку смерті та порятунків від загибелі - ось той автентичний „штифт“, на який „насаджуються“ всі предметні втілення різноманітних казок.

Проведений нами детальний розбір змісту казок, взятих за наочний матеріал послідовниками В. Проппа, також виявив в них неодмінну присутність універсально-культурної формули як їхньої структурної основи [143, сс. 135-140, 159-162, 175-178].

ВИСНОВКИ

Критична перевірка концепції структурно-функціональної морфології казки В. Проппа показала проблематичність утворення семантичних одиниць казки на підставі функцій актантів, оскільки не всі наявні функції утворили відповідні семантичні одиниці (наприклад, інцестуальна функція). Крім того, при розв'язанні питання, чи структура задає функції елементу, чи елемент через функції задає структуру казки, з'ясувалося, що в межах прикладного структуралізму відповіді на нього немає, і цю апорію можна вирішити лише на підставі широкого філософсько-світоглядного підходу.

При критичному перегляді ідеї В. Проппа про казку як відображення дійсності, переважно обрядової, виявилися її негативні сингулярні наслідки, що знайшло прояв у невідповідності ключового постулату даної концепції змісту його розвідок, у парадоксах та абсурдах, що виникали при спробах обернення проппівських процедур реконструкції, що розцінюється як його концептуальна поразка.

Для вирішення вказаних проблем було висунуто дедуктивну гіпотезу низького рівня універсальності про універсально-культурну структуру казок, котру було підтвердженою, причому не довільно взятим нами емпіричним матеріалом, а матеріалом, який слугував для розглянутих нами провідних дослідників казок засобом підтвердження їхніх власних постулатів.

РОЗДІЛ V.

Фальсифікація теорії В. Проппа через підвищення рівня універсальності дедуктивної гіпотези про КГП-структуру текстів культури

V.1. Універсально-культурна структура обрядових текстів

V.1.1. Деякі календарні обряди в універсально- культурному вимірі

При розгляді підходів до робіт з класифікації казок, пошуку їхньої структури Р. Волковим та В. Проппом ми показали, що, зрештою, весь казковий матеріал доволі легко піддається такій аналітичній процедурі, коли в ньому виявляється універсально-культурний зміст. На цій підставі нами запропоновано вважати, що базисні твердження В. Проппа стосовно будови казкового тексту є невірними - насправді казка має в своїй основі той інваріант, який утворюється комбінацією категорій граничних підстав та світоглядних кодів. Але це твердження торкалося лише казки, і тому гіпотеза стосовно КГП-будови текстів культура мала низький рівень універсальності.

Наступним нашим кроком буде розширення дослідницького поля через розповсюдження запропонованої гіпотези на інші тексти культури з тим, щоб на підставі предметного (емпіричного) матеріалу обрядів, міфології, релігії та літературно-художньої свідомості продемонструвати їхню універсально-культурну структурованість. Таким чином ми підвищимо рівень універсальності згаданої гіпотези, через що стане можливою фальсифікація теорії В. Проппа не тільки на рівні наслідків чи сингулярних висловлювань, але й на рівні її базисних положень.

Вище, при виявленні автентичного казкового інваріанту, на матеріалах досліджень Р. Волкова, В. Проппа з'ясувалось, що він становить собою тріаду „життя - смерть - безсмертя”, Отже, якщо навіть прийняти позицію В. Проппа та визнати, що казка в своїй базовій структурі є аналогом обряду, то слід також визнати, що вона, маючи в своєму глибинному підмурку сталий інваріант „життя - смерть - безсмертя”, відбиває той самий, аналогічний структурний інваріант, який утворює глибинну основу обрядових текстів та практик. Необхідність проведення такої роботи визначається ще й тим, що, як вже говорилося, при поясненні структури казки структурою обряду залишається без відповіді питання про чинники структурування самого обряду.

В цілому ж ми маємо справу з таким силогізмом: тріада „життя - смерть - безсмертя” лежить в основі структури казок. Казки відбивають ініціальний обряд. Отже, обряд посвяти має таку ж тріадну структуру „життя - смерть - безсмертя”.

Забігаючи вперед, зазначимо, що аналогічну потрібну КГП-структуру мають всі інші обряди, внаслідок чого проблема її походження та механізмів структурування ритуально оформлених ключових пунктів життя людини та природи стає вкрай загостреною.

Особливо важливо відмітити ту обставину, що календарні обряди в їхньому універсально-культурному аспекті не є простим віддзеркаленням природних явищ, коли зимові обряди начебто відбивають ситуацію помирання природи, а весняні - її відродження. Як і будь-який інший світоглядний текст, обряди є проєктивним втіленням людських смислів, і в цьому плані наявна в них тріада „життя - смерть - відродження” зовсім не обов'язково має мати „природний” аналог. Це доводиться таким прикладом: в країнах, де нема зими, все одно спостерігається обрядове втілення ідеї „смерті-відродження” природи.

Подібно до того, як кожен з обрядів життєвого циклу, пов'язаний з народженням, весіллям або смертю, включає до себе *генетивні, вітальні, мортальні* та *імортальні* компоненти, так і різні за терміном їхнього проведення та в чомусь антитетичні календарні обряди також вибудовуються на ґрунті всієї базисної формули, а не окремих її членів. Отже, універсально-культурний зміст календарної обрядовості зовсім не безпосередньо відповідає "очевидним" ознакам смерті та відродження природи, він радше є проєкцією усіх категорій граничних підстав в їхній формульній зв'язці на той чи інший урізок сонячного року [143, с. 181].

V.1.1.A). Новорічні обряди та їх універсально-культурна базова формульна основа

Новорічні свята з певною підставою, яка ґрунтується на їх відмічанні в нашому культурному регіоні о тій пору року, коли природа не є живою, відносять до свят, що мають переважно смертальну спрямованість. Проте вже сама їхня назва свідчить про те, що разом з помиранням старого року народжується рік новий, і це додає до загальної смертальної семантики цих свят виразну генетивну спрямованість. Вочевидь, ця амбівалентна семантика новорічних свят, коли в одній календарній точці сходяться помирання старого та народження нового річного циклу, визначає також й універсально-культурну полісемантичність новорічних обрядів, включно з відомими культурно-світоглядними кодами.

Цей загальний формульний підтекст новорічної обрядовості насичується ритуальними діями, що мають чіткі універсально-культурні ознаки, передусім - відповідне кодування. *Аліментарний* кодування цих свят вбачається в ритуальному вживанні їжі, що включає святкову вечерю, багату кутю, годування "дідів", спільну вечерю батьків та дітей, щедрю вечерю, посівання, голодну кутю тощо. Цей код маркує собою ідею щасливого та добробутного життя у наступному році (*вітальна* КГП), що видно з відповідності кількості страв (кутя, узвар, різні борщі, голубці, риба, вареники тощо) місяцям майбутнього року. *Смертальна* універсалия на цих святах проявляє себе у вигляді небезпек, що можуть загрожувати життю, через що їх ритуально відводили за допомогою *агресивних* (рубання сокирою по порозі як сакральній межі людського та неокультуреного світу) та *інформаційних* дій (магічних слів),

Інформаційне кодування *імортальної* універсали виявляло себе через обрядове виставляння на вівтарі портретів предків, яким віддавалася належна шана, та в прикрашенні будинків вічнозеленими деревами (Китай) [75, сс. 17-67]. Українці в новорічних обрядах, покликаних забезпечити добре життя на наступний рік, також зверталися до душ своїх предків в образі "Дідуха-Рая". У даному випадку ми бачимо *аліментарне* кодування *імортальності* (сніп з пшениці є уособленням померлих предків, які здатні допомагати живим і, отже, самі певним чином є живими) та *вітальності* (допомога ця полягає в забезпеченні врожаю для нащадків, що живуть на землі).

Серед новорічних ритуальних дій своїм відвертим *еротично-генетивним* змістом відрізняється таке, за яким дівчата поночі йшли до стодоли, і кожна з них, задривши спідницю та ставши до клуні задом, вимовляла формулу, за якою закликала "судженого" погладити її. Якщо

якійсь з дівчат здавалося, що дотик зроблено голою рукою, то вважалося, що і чоловік її буде бідним, якщо ж волохатою - то багатим. Після цього вони, знявши натільні хрести, йшли до лазні, де виставивши свою піхву перед пічкою, теж очікували та тлумачили дотик до неї майбутнього нареченого.

Новорічні гадання як інформаційно кодовані ритуалізовані дії, окрім вже загаданих, мають й інші універсально-культурні семантики. Універсально-культурний зміст елементів новорічної обрядовості ясно простежується в інших гаданнях, прив'язаних до цієї пори року, коли, як пише П. Богатирьов, гадають не тільки про заміжжя, але й про *життя* та *смерть*, "і на челядь, і на худобу" [20, с. 224].

За припущенням Л. Виноградової [30, сс. 231-242] українські колядники уособлювали в собі душі предків, що на новорічне свято приходили з "того" світу. На користь цього здогаду служить час колядування (ніч), місце передачі подарунків (через вікно), "потойбічні" риси "вбраних" (горбатість, кульгавість, чорне, намазане сажею, обличчя, а також мовчання або навмисна зміна голосу). Подовжуючи наводити ознаки типологічних паралелей в новорічній та поховальній обрядовості, Л. Виноградова вказує на збіги в наборі та назвах страв, однакові звичаї запалювати свічки, виливати першу ложку їжі під стіл, посипати зерном лави в хаті після виносу труни та сипати ним у різдвяну ніч. Серед однакових приписів-табу, що мали місце як у різдвяній, так і в поховальній обрядовості, ця дослідниця називає заборону спати як в різдвяну ніч, так і біля покійника, заборону тримати стіл порожнім, підмітати під час поховального обряду і на Різдво, та, нарешті, приписний звичай застилати стіл не звичайною скатертиною, а полотном, що його готували на смерть, [30, сс. 242-24].

Про те, що колядники вважалися померлими предками, говорить той наведений Л. Виноградовою факт, що тим, хто був „ряженим” після закінчення свят п'ять днів заборонялося мати статеві стосунки з дружинами, поки вони не очистяться, а також те, що вони не могли заходити до тієї оселі, де ще не пройшло сорока днів після того, як хто-небудь з цієї хати помер, оскільки тоді небіжчик міг стати дуже небезпечним для його родини та для колядників. Отож, українські новорічні свята (викладені вище дані про яких взято з таких джерел: [35; 82; 170] у цій їхній частині мають яскраво виражену моральну семантику.

Частина дослідників вважає, що при визначенні особливостей новорічних свят слід брати до уваги їхнє перенесення з весни або осені на зиму. В. Пропп наводить думку з цього приводу Всеv. Міллера, який твердить, що Масляна - це "давноминулий" образ старого року, який в

окремих країнах, зокрема, в Давньому Римі та в Русі-Україні, змінювався новим роком саме весною, і тому це є не стільки аграрно-виробничий, скільки солярно-календарний обряд [227, с. 74]. За свідченням Г. Бондаренко, колядки та щедрівки колись, до зміни березневого початку року на вересневий (1500 рік) та січневий (1700 рік), виконувалися у складі весняної аграрної обрядовості. Попри те, що внаслідок цього вони пересунулися на зиму, їхня тематика та мотиви залишилися весняно-літніми [21, с. 128].

За будь-якого варіанту інтерпретації цього свята слід визнати, що воно, не дивлячись на справляння його взимку, перш за все фіксує ідею розквіту життєвих сил після їх занепаду, а причащення до цього відновлюваного розквіту (могутності) могло відбуватися через ритуальне поїдання їжі з відповідною символікою (*аліментарно* кодована *вітальність*), яку має, скажімо, млин-сонце на Масляну. Природні процеси надають лише матеріал для підкріплення ідеї подолання смерті, а не визначають таку його структуру, що цілком відповідає повній базисній світоглядній формулі.

Загальний же підсумок стосовно КГП-семіотики новорічних свят [143, сс. 181-184] полягає в тому, що, не дивлячись на демонстративне домінування ідеї *мортальності*, в них на різних рівнях та у відмінних формах репрезентовано повну базисну універсально-культурну формулу „життя - смерть - воскресіння” в усіх відомих кодах. Оскільки контекстною домінантою динамічного діакронного виміру в цих святах постає все ж таки не мортальність, а ідея *відродження* життя, тобто, перехід від смерті через народження до життя, то і панівним кодом тут стає той код, який найбільшим чином підкреслює нездоланну силу вітальності, а саме - код *еротичний*.

V.1.1.Б). Універсально-культурна структурованість
весняної обрядовості. Масляна

Попри щойно сказане наприкінці попереднього пункту, в літературі існує консервативний погляд на відмінність зимової та весняно-літньої обрядовості, яка нібито полягає в тому, що зимові свята підкорені ідеї смерті, тоді як у весняних та літніх святах домінує думка про відновлення життєвих сил природи. Але ця відмінність не виключає і певних збігів цих типів календарної обрядовості, котрі, як вважає С. Серов [237, сс. 40-41] полягають у тому, що в обох них встановлюється зв'язок з потойбічним світом, проводиться гадання, присутні мотиви очікування та реалізації розквіту сил природи. Розвиваючи свою думку, цей автор наголошує на тому, що, не дивлячись на присутність в

206

зимовій обрядовості моментів, що стверджують народження нового життя, ідея смерті в них все ж таки переважає, а саме це ствердження життя є принципово не еротичним [143, с. 184].

Проте з вищевикладених прикладів видно, що зимові обряди не меншою мірою, ніж весняні, структурувалися в межах еротичного коду, а весняні та літні, як буде показано нижче, такою ж мірою включали до свого складу мортальну семантизацію обрядових дій і навіть певним чином відштовхувалися від образу смерті як від опорного, ключового поняття. Слід сказати, що це зауваження торкається також зимової обрядності, в якій мотив підвищення плодючості (особливо свійських тварин) безпосередньо спирається на ідею отримання допомоги в цій справі від померлих предків.

Як слушно зазначає Л. Покровська, смерть як умова відродження, як знищення заради оновлення, має місце в багатьох обрядах [216, с. 88], в тому числі і в обрядах весняно-літнього циклу. Але одного тільки цього зауваження для з'ясування універсально-культурної структури весняних та літніх обрядів буде замало. Їхню цілісну картину можна буде відтворити лише за умов визнання наявності в них усієї базисної формули "*життя - смерть - безсмертя*", що найбільш рельєфно втілюється в спалюваних під час обрядів цього циклу фалічних опудал, які становили собою уособлення сил смерті та, водночас, сил життя.

Саме ствердження життя розумілося як його напружене протистояння із силами смерті, коли остання долається через символічно відтворювану загибель, а оновлене життя енергійно проривається в наш світ з далекого вирію, країни вічного літа. Тепер літо "відмикається", але ключі від нього, що колись були у ворона або Марени (уособлень смерті), вже їм не належать [221, сс. 100-106]. Внаслідок наявності вказаного протистояння стає ясним, що до складу даних обрядів у якості їх глибинного підґрунтя залучається повна розгортка базисної універсально-культурної формули.

Твердження про універсально-культурну структурованість весняної обрядовості на підставі повного розгортання базисної світоглядної формули з переважним її маркуванням, у відповідності до ідеї ствердження колись померлого життя, *еротичним* кодом, можна обґрунтувати, використавши матеріали О. Веселовського. Він пише, що в Україні навесні ховали солом'яне опудало Ярили з фалосом, плачучи над ним: "Помер він, помер! Не встане більше! Що це за життя, коли тебе немає!" Потім цей "померлий" воскресав і всі раділи. Іноді померлого зображувала дівчина, над якою співали: "Помер Кострубонько, сивий,

милий голубонько!". Трішки згодом вона підводилася, а всі весело співали: "Ожив, ожив наш Кострубонько, ожив, ожив наш голубонько!".

Однак у відповідності до принципу універсально-культурної семантичної симетрії обрядів слід очікувати, що як на новорічних святах спостерігається введення на тлі мортальності *еротично* кодованих *вітальних* семантик, так у весняній обрядовості на тлі вітальності мають з'явитись *мортальні* компоненти. І дійсно, дана важлива обставина ся проявила в однім з найзначніших обрядових комплексів весняного циклу, Масляні, яку святкують на останньому тижні перед Великим постом. За описом В. Соколової [242, сс. 30-44], це свято включало до себе спеціальний поїзд, що мав всі ознаки поховальної процесії. Вся ця процедура означала проводи (похорон) зими-смерті та її примусове вигнання (*агресивний* код).

Подібні універсально-культурні складові весняної обрядовості спостерігаються в інших європейських народів. У Німеччині відома весняна обрядова гра, де два чоловіки, один з яких зображує Зиму, а другий - Весну, сперечаються та борються, аж поки Весна не переможе [29, с. 216]. Солом'яне опудало Масляни німці або закопували в землю, або спалювали. При цьому воно було зроблено таким чином, щоб всередині могла сховатися людина, яка в момент підпалу мала швидко вистрибнути з чучела та врятуватися. В одному з німецьких міст, Ательні, дівчата обряжалися в одяг старих жінок, ховалися в скрині, а потім раптово вискакували з неї, скидаючи лахміття старезних бабусь та перетворюючись на молодих здорових дівчат.

Еротична сила молодії людини певним чином переносилася на опудало, котре, як відомо, мало чіткі фалічні ознаки. Жіноча стать також символічно зображувалася в цім солом'янику через вбрання його, як у чехів, у весільне плаття (*еротично* кодований *генетив* у *вітально-імортальній* перспективі), де Маржена-Марена пригощала всіх маслом (*іаліментарність*), хоча сама вважалася "на маслі підсмаженою" (*агресивно* кодована *мортальність*). Втілення в Марені *еротично* кодованої *вітальності* та підкресленої *генетивності* виявлялося в засудженні, як в угорців, молодих неодружених людей під час спалювання її опудала (Див. розділи „Немцы“, „Венгры“, „Чехи и словаки“ в праці: [74]).

Огляд складових весняного обрядового комплексу під кутом зору універсально-культурного підходу досить чітко визначає його КГП-структурованість як окремими КГП-елементами, так і розгорнутою базисною КГП-формулою, *Мортальна* універсалія тут проявляє себе в культурі предків та ритуальних похоронах, а мотив подолання смерті вбачається в подвоєнні мортальності в поняттєвій формі "помирання

зими" (смерті самої смерті). Ствердження життя через підкреслену увагу до репродуктивних сил людини та корельованих з ними плодючих сил природи простежується також в еротично кодованих ігрищах, ритуальному оголені геніталій, в фалічних ознаках опудала або в одяганні його в плаття нареченої, в перетворенні "старих" жінок на сповнених репродуктивної енергії готових до народження дітей молодих дівчат, у символіці горобців тощо.

Ще одним важливим питанням, що ним цікавився В. Пропп, було питання про те, чому саме весна обиралася часом справляння культу предків. Російський матеріал, що є, за В. Проппом, пережиточним, не дає відповіді на це запитання. Але звернення до європейських обрядів цього типу показує, що обрання весни як пори для поминання померлих предків визначалося тим, що це свято відповідало землеробським інтересам. Земля та покійники, що перебувають в ній, немовби зливаються в єдине ціле. За давніми грецькими та римськими уявленнями, небіжчики, що перебували під землею, мали владу над врожаєм. Ось чому пестування посівів супроводжується турботливим ставленням до предків, яких треба було не тільки зігріти, нагодувати, але й забезпечити їхнє безсмертя, залучити до кругообігу "життя - смерть - життя", яким живе природа - зазначає цей дослідник. Звідси - ті обрядові блюда, що їх вживали на ці свята. Разом із зерном пожиткували і тварин, надаючи їм життєвих значень успіху, добробуту та надзвичайної плодючості, не проводячи відмінностей між ними та зерном. Саме ж споживання зерна та тварин мало передати тим, хто їх їв, всіх вище перелічених ознак - закінчує свою думку В. Пропп [227, с. 15]. Як бачимо, В. Пропп прямо вказував на структурованість даного типу обрядів базисної світоглядною тріадою "життя - смерть - життя",

Втім, якщо у фольклорно-етнографічному дослідженні при виявленні збігів у структурованості весняних та поминальних обрядів вважалося за необхідне визначити, що саме - чи весняне пробудження природи розумілося як прообраз та поручництво майбутнього воскресіння померлих, чи, навпаки, що померлі як господарі землі, оживаючи навесні, передають сили відновленого життя природі, то в межах запропонованого нами підходу наразі достатньо констатувати сам факт функціонування комплексу культурних універсалій як глибинного підґрунтя будь-якого різновиду календарної обрядовості. Адже універсали культури тому і є за своїм визначенням універсалими, що вони складають інваріантну підоснову будь-якого обряду, та, за великим рахунком - будь-якого тексту культури взагалі [143, сс. 184-187].

V.I.LB). *Літні обряди та їх універсально-культурні аспекти. Купала*

Купальська обрядовість, що відноситься до літніх календарних свят, зазвичай визначається як така, де присутня підкреслена увага до продуктивних сил природи в період їхньої кульмінації. Зізнаємося, що після першого погляду на купальський обряд починаєш сумніватись у висловленій раніше нами думці про універсальну КГП-структурованість будь-якого календарного обряду, замислюючись, а чи не праві ті, хто твердить, що послідовність стадій "сон-смерть", "просинання-відродження", "розквіт-життя" та "засинання-смерть" природи цілком відповідає обрядам зимового, весняного, літнього та осіннього сезонів?

Майже повна відсутність у звичайних етнографічних повідомленнях прямих свідчень про мортальні мотиви в купальській обрядовості, за виключенням, хіба що, незрозуміло звідки і для чого взятого черепа коня, примушують класифікувати її як календарне свято, що ґрунтується на ідеї торжества життя. Проте, згодом можна перекоонатися, що все ж таки однозначної прив'язаності кожної з категорій граничних підстав до певної часової точки року тут, як і в інших обрядах календарного циклу, немає. У кожному з них можна виявити повну репрезентацію базисної світоглядної формули і, отже, всіх категорій граничних підстав. Проте для підтвердження цієї думки в купальських обрядах слід було б знайти чітко виражені мортально-імортальні складові. Прискіпливе придивляння до них приводить до констатації, що тут також спостерігається втілення не тільки ідеї буйного розквіту життя (*вітальної* універсали), але й його смерті (*мортальності*) та відродження (*імортальності*).

Про правдивість такого припущення свідчать погляди на це свято авторитетних дослідників, які висловлювали думки на користь наявності в ньому базисної формули. Так, О. Потебня пише, що з метою звільнення від хвороби, смерті та пов'язаних з ними міфологічних істот, через купальське вогнище стрибали не тільки юні дівчатка та парубки, але й дорослі жінки. Останні крізь вогонь проносили навіть кволих малих дітей [220, с. 3] задля їхнього одужання та відведення від них загрози смерті.

З цього видно, що *еротично* кодована *генетивна* семантика цього ритуалу доповнювалась захисною функцією, яка табувала *мортальність*. Це заперечення смерті одночасно підключає до купальських обрядів *імортальний* мотив, який особливо чітко простежується в описі походження Елевсинських містерій, коли Деметра задля забезпечення безсмертя занурювала у вогонь сина правителя цього містечка [143, с. 187].

Одним з проявів репрезентації моральної універсали! в літній обрядовості може вважатися її мовчазне припущення в контексті уяв про кульмінацію як вищу точку розвитку, після якої наступає занепад. Через це купальський обряд може вважатися не тільки таким, що маркує розквіт життя, але й таким, що намагається підтримати це життя напередодні його неминучого вгасання. Як пише О. Веселовський [28, с. 218], час літнього сонцестояння, коли життєві сили природи позірним чином знаходяться в повному розквіті, а насправді вже схиляються до смерті, викликав на одній з найпростіших стадій релігійної свідомості однакові уяви та схожу обрядовість, де наявні образи смерті та лементування, посилене звеличення всього живого, продуктивного, що мало вичерпатися разом із Сонцем, котре починало хилитися до обрію. Купальські вогні були покликані підтримати його зникаючу силу, цьому ж поглядові відповідав еротизм купальської обрядовості.

Другим проявом моральних мотивів в святах Купала є ритуально відтворена безпосередня смерть божественного персонажу, що уособлював квітучу природу. Про це теж пише О. Веселовський, за яким навіть з позицій натуралістичної школи міфології схема купальського обряду була такою - літо йде на втрату, юного бога, що втілює продуктивні сили природи, вбито, а богиня, що кохала його, та інші жінки, котрі схилилися над його тілом, лементують, і все це доповнюється еротичними мотивами, значення яких, можливо, співпадає зі значенням купальських вогнів. Вони - це пристрасний заклик до життя та тепла, що відійшли разом зі смертю бога [28, сс. 289, 314]. Інакше кажучи, ми бачимо, що структура обряду літнього рівнодення навіть у своїх майже сучасних, залишкових, трансформованих та деградованих формах, сходиться до міфологеми божества, що живе, помирає та воскресає.

Поряд з цим існує ще одне джерело реконструкції універсально-культурної структури купальського обряду. О. Веселовський показав фактичну ізоморфність весняних, літніх та осінніх свят, звернувшись до міфологічного матеріалу сирійсько-фінікійського культу Адоніса (Адоній). Жінки, котрі причитали "адоніазми" над померлим божеством під звуки флейт, підносили до нього фігурки птахів і тварин з тіста та меду, жертовно обрізали на знак жалоби свої коси або приносили ще одну жертву - протягом дня в храмі вступали в статевий зв'язок з будь-яким його відвідувачем [28, с. 290].

Зазначимо, що такий бурхливий сплеск еротизму можна пояснити однією важливою деталлю, пов'язаною із загибеллю Адоніса, Він загинув від вепра, проте, як відомо, вепр спочатку позбавив його

V.1.2. Універсально-культурний категоріальний ансамбль в обрядах життєвого циклу

V.1.2. A) Породільна обрядовість: ініціальний генетив, смерть та безсмертя.

Хронологічно першими з обрядів життєвого циклу є обряди, які супроводжують народження людини. Проте фізична поява на світ є лише тільки передумовою виникнення людини як людини. Тому обрядової семіотизації набуває як *біологічне*, так і *духовне* або *соціальне* народження. Обряди, що супроводжують *"біологічне"* народження людини, ритуалізують вже найперші етапи формування нового організму. Давні індійські тексти [206, с. 79] донесли до нас відомості про обрядові дії та ритуальні формули, покликані забезпечити успішне запліднення жінки.

Ці ж формули вживалися і в слов'ян. Ритуально-поетична формула, що супроводжувала ритуал підвищення статевої сили чоловіка, про мету вказаного упрохування говорить досить відверто: "Есть гора костяна, там царь костян, и все жили его костяны. Вот так бы и у меня, раба Божьего, все семьдесят три жилы были б костяны, и станова яила была б костяна и стояла б она на фуе сто раз и тысячу раз на подстрекание, на малое место, на женскую нефцу и на девичью", За думкою В. Топорова, цей ритуальний мотив колись був тісно пов'язаний з календарними святами плодючості, де використовувались опудала Ярили, Чуріли чи Костроми з ерегованим членом, які сходять до ведичної традиції (див. "Ригведа", VII. 46.3) зображення богів [256].

Але зрозуміло, що в породільній обрядовості центральне смислове місце посідало ритуальне оформлення безпосереднього процесу пологів. Головною метою обрядових дій, що їх супроводжували, було сприяння доброму перебігу цих подій. Для цього перш за все чистили приміщення - як в буквальному, так і в символічному значенні. У ході ритуального очищення з кімнати, де мала рожати жінка, виганялися злі духи та демони. І в українській, і в індійській пологовій обрядовості за необхідне вважалося розшморгнути всі які є зав'язі в хаті, оскільки саме через відсутність будь-яких вузлів забезпечувалася легкість пологів. Дії, спрямовані проти демонів, за суттю є *агресивними* діями, планованими проти ворожих істот.

Після народження дитини відбувався ритуал заковування пуповини. В Україні зазвичай це робилося біля хатнього порогу [143, сс. 198-201]. Немовля, або його символічний замісник - плацента, вважалося тісно пов'язаним з домівкою, де воно народилося та з найбільш семантично значущим місцем - порогом або центральним стовбуром [9, СС. 104, 47].

Корній Черв'як в праці "Весілля мерців" [276, с. 19] ритуал закопування "місця" (посліду) тлумачить в дусі вже відомої аналогії між жінкою та землею, причому саме це закопування розуміється як повернення землі (поховання в землі) того, що їй належить. Як бачимо, культурні універсали *народження* та *смерті* контамінують тут безпосереднім чином.

Символічне значення дитячого місця як просторового центру Всесвіту в багатьох міфологіях відлилося в образ-поняття "пупа землі". Українське слово "нав" (пав = павей - 'пуп') споріднено із давнім індійським терміном па-һу (родом поховального обряду), що підтверджується уявленнями про так звану "нав'ю кістку" небіжчика, що нібито не перетліває в могилі [255]. В українців існував особливий поминальний "Навій день", пізніше приурочений до останнього четверга Великого посту, що отримав назву "Навський Великдень", "Мавський Великдень", "Мертвецький Великдень" тощо, коли мерці повертаються в світ живих для каєття.

Постнатальний етап породільної обрядовості мав не менше значення, ніж пренатальний. Передусім серед ритуалів цього етапу варто назвати той, що мав назву "Бабина каша". Як і на всіх інших етапах, „титульна” подія, народження дитини, визначала домінування тут *генетиву*, але це зовсім не виключає наявності у даному обряді усіх інших універсально-культурних складових, особливо, з огляду на назву даного ритуального дійства, *аліментарного коду*.

Сам цей обряд Корній Черв'як [276, сс. 52-54] описує так. Кум втикає гроші в горщик, запитуючи: "Хто дасть більше?" Потім він розбиває цей кашник чепелем (залізним ножом без ручки) на дрібні шматочки, прагнучи залишити цілим вінце. Чепель уособлював статевий орган чоловіка, а вінце - жіночий. Побиття горняти означає статевий акт. Після того, як ніж розбиває стовбун, баба збирає його уламки, приказуючи: "Щоб важко горщики бились, щоб легко діти родились". Вінце вішають на той самий кілок, де завжди вішають рушник, а потім всі їдять кашу. 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".

Мотив поїдання дитини сходить до дуже старих ритуалів жертвоприношення первістків, котрі пізніше замінилися жертвою лише частини їхнього тіла та ритуальним поїданням цієї частини, що пізніше проявлялось у смоктанні одним з учасників ритуалу обрізання шматочка відтятої крайньої плоти, поїданням пуповини чи її пізнішого замісника - печива або каші. Цей обряд, за думкою О. Фрейденберг [267, с. 91]

належав до тієї різновидності обрядів, які звалися "такими, що вкушаються" і в основі яких лежало розчленування та поїдання первістка, дитини, агнця, жертвовної тварини.

Мортально-генетивна контамінація лежить у підґрунті ще одного післяпологового ритуалу, сутність якого В. Єрьоміна вважає "фольклорною загадкою" [55, с. 78] - ритуальне закликання смерті на власну дитину, відгомони якого дійшли до нас у всіх відомій колисковій: "Баю-баюшки, баю / Не ложися на краю, / Придѣт серенький волчок, / Схватит Катю за бочок, / Утащит её в лесок, закопает в песок". Але вона, як виявляється, має досить дивне подовження: "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 зготую" [52, с. 61].

За іншими етнографічними даними, наведеними К. Черв'яком, мотив закликання смерті оформлювався в різні обряди, голосіння та заклинання, і ритуальне поховання новонародженої дитини було обставлено досить реалістично. Як би 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, навкруги столу, на якому лежала дитина, горіли свічки, панувала скорботна тиша.

Серед таджиків були зафіксовані факти ритуального поховання біля цвинтаря замість новонародженої дитини загорнутого в пелени каміння, котре також мало підкреслити життєстверджувальний мотив відведення смерті від немовляти. Подібні запобіжні заходи відведення смертельної загрози від маленької дитини зафіксовані і в Україні. Тим самим, як пише П. Богатирьов, нейтралізувалася сила, що могла спричинити смерть. Нарочита відмова від дитини, як і називання її псевдо з ретельним втаємниченням справжнього імені, призначалося для рятування малечі від смерті [20, С. 252]. Отже, насправді глибинний сенс цього обряду був зовсім не мортальний. У такий вчинок, через заклинання смерті на найдорожчу для матері маленьку істоту чи навіть імітацію її похорону, 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.

Ще один тип обрядів, що мають *гнетивне* підґрунтя, торкається "духовного" народження дитини. В християнстві це - обряд хрещення. Проявами духовного помирання та нового народження в хрещенні є занурення у води, зміна імені та батьків. Якщо взяти до уваги загальнокультурне ототожнення води та жіночого начала, то стає прозорим те велике значення, що його приділяли першому купанню дитини. В українців воно відбувалося, як правило, відразу після пологів, і робилося це для того, щоб дитинча було "моцним" [20, С. 248].

Оскільки будь-яке народження передбачає наявність "батьків", а в хрещенні відбувається нове народження, то старі, біологічні батьки, втрачають цей свій статус, перестають вважатись батьками, і той, хто хреститься, отримує нових, духовних хрещених батька та матір. Хрещення, як обряд, що семіотично маркує перехід від старого життя через помирання в ньому до життя нового з відкриванням перспективи *вічного життя* та визначає перехід важливого рубежу в житті людини, можна певним чином віднести до перехідних, ініціальних обрядів.

До обрядів генетивного циклу можна віднести й такі обряди, що маркують соціальне народження дитини. Перш за все мова тут йде про перехідні обряди присвячення, власно, ініціальні обряди, проходження яких означало зміну соціального статусу з дитячого на дорослий через помирання в старому та народження у новому статусі. Цей обряд *ініціації*, якого в його суттєвих рисах досить добре було реконструйовано В. Проппом в процесі виявлення історичних коренів чарівних казок, своїм центральним моментом мав ритуально обставлені *смерть* та *відродження*, тобто, базисну світоглядну формулу.

До видів ініціації можна також віднести парубоцькі ініціації, які мали в своїй основі ту ж саму ідею переродження через помирання. Це переродження інколи обставлялося як перетворення парубків на вовків, які, випавши в такий спосіб з соціуму, бешкетували по селах, робили різні безчинства, ґвалтували дівчат (*агресивно-еротична* контамінація) та грабували ґаздів (*агресивно-аліментарна* контамінація). У фінальній частині обряду мало місце також зворотне помирання вовка та народження парубка у новому статусі. В деяких взірцях ужиткування ініціальної схеми вона стосується вже не підлітків, а виступає маркером рубіжного переходу дорослої людини від одного її статусу до іншого (цехові та чернечі обряди присвячення).

Роблячи остаточні підсумки з розгляду даного типу обрядів життєвого циклу, настійливо звертаємо увагу на те, що не тільки

парубочька ініціальна або породільна обрядовість, але й всі генетивні за своєю суттю обряди, включно з різними ритуалами, через які осмислювалось фізіологічне та соціальне народження людини, вибудовувались на підставі повної розгортки базисної універсально-культурної формули *„життя - смерть - безсмертя“* [143, сс. 204-213].

V.I.2.B). Весільні обряди, їх генетивний, вітальний, смертальний та імортальний аспект

Безумовним смисловим центром весільного обряду є символічно-знакове оформлення соціалізованої та культивованої функції подовження роду. Однак окрім весільних ритуальних діянь, що мали підкреслити загальну репродуктивну спрямованість цієї події, чималу роль відігравало символічне забезпечення майбутнього життя в гараздах та статку. Але кульмінаційною точкою весілля виступає перша шлюбна ніч молодих з їх принаймні вперше легалізованою та санкціонованою статевою близькістю. Молоде подружжя, що вставало на рушник, перетворювалось у цю мить на носіїв *„магічної сили“* шлюбного життя, яка була здатна передаватись іншим [20, с. 258].

Для досягнення нашої мети - виявлення КГП-будови весільного обряду, важливо з'ясувати, яким чином в ньому репрезентовано базисну універсальну формулу. За гіпотезою, що знаходить достатні підтвердження в нашому розгляді інших текстів культури, універсально-культурна метаструктура весільного обряду має мати вигляд базисної формули *„життя - смерть - безсмертя“*. Чимало дослідників, інтуїтивно угледів в цілісній системі різних стадій весілля цю універсальну тріаду, почали розглядати його як культурний текст, структурно ідентичний ініціації, де вказана формула не тільки ясніше репрезентована, але й давно методологічно експлікована.

Зауважимо, що насправді розгляд весілля як своєрідного перехідного обряду не суперечить логіці, що бачить в ньому перетворення дівчини на жінку, тим більше, що дівчата, як признає більшість вчених, на відміну від парубків, як правило, ініціацію не проходили. Деякі дослідники вважають, що ця обставина визначена природними рубежами розвитку жіночого організму, головними серед яких є початок менструального циклу та вступ до дітородного віку. Але, взята у *„чистому вигляді“*, така точка зору є типовою помилкою.

Якщо погодитись з позицією тих дослідників, які дивляться на весілля як на знакове порубіжжя між двома стадіями життя людини, ідентичне ініціації, то тоді універсально-культурні складові весілля у вигляді базисної універсальної формули *„життя - смерть - безсмертя“*

мають розглядатись як такі, що є ідентичними чи відповідними вказаній формульній структурованості обряду ініціації. Адже саме вказана формула становить їхній структуроутворюючий підмурок.

Проте, чи це означає, що базисна формула, котра лежить в основі весільного обряду, з'явилась тут внаслідок її прямого запозичення з ініціального обряду? Складність методологічної ситуації полягає в тому, що весільний обряд має самодостатні підстави для своєї універсально-культурної структуризації, але водночас деякі змістовні моменти ініціального ритуалу можуть інкрустуватись у весілля. Щось подібне можна побачити там, де, скажімо, до складу породільної обрядовості інкорпорується елементи поховального ритуалу, наприклад, у вигляді імітаційного похорону новонародженого.

Василь Балушок наводить цікаві дані (аналогічні відомості подає також Хв. Вовк [31, сс. 238, 285]), що наочно свідчать про наявність в українському весіллі моральної теми, яка символізує лімінальність (порубіжність) події. Про усвідомлення того, що молоді під час весілля перебувають на кордоні з потойбічним світом та в контакті з ним, говорять такі етнографічні факти, за якими певний час до них не можна приторкуватися, що по приїзду до хати вони садяться за стіл, рухаючись проти сонця, що за столом вони не їдять тощо. В. Балушок пише, що як і всюди в слов'янському світі, цей лівосторонній рух молодих сприймався на весіллі як "обряд покійників".

Важливим показником моральної семіотизації весільного обряду є також те, що молоду вбирають у прикраси з калини та барвінку [13, с. 33], але разом з тим барвінок висаджують на могилах, з нього робили й вінки, як для весілля, так і для похорону. Вчений також вказує на такий цікавий момент, що за усіма ознаками мав мітити молодого моральною знаковістю, коли йому під час проходження до комори для першої шлюбної ночі суворо заборонялось оглядатися. Адже, як відомо, небіжчиків також виносять з хати вперед ногами саме за тим, щоб вони не змогли оглянутись, запам'ятати дорогу з дому і потім „несанкціонованим” чином повернутись.

У роботі Наталі Лисюк [181] зазначається, що сучасний весільний обряд зберіг багато "вироджених" елементів архаїчної весільної обрядовості, проте їх колишній сенс та значення перестали бути прозорими для його теперішніх учасників. Такими незрозумілими ритуальними елементами сучасного українського весілля вважається дарування молодим рушника, що зазвичай тлумачиться як символ зв'язку молодого подружжя, але молоді чомусь не вшановують його, а стають на нього ногами. Неясним моментом є також дарування молодому

весільної вишиваної хустки, предмету, який не входить до українського національного чоловічого вбрання. Ще одна „темна пляма” у весільному обряді українців - це начебто "варварський" звичай ставити молоду під палаюче дерево.

Додамо від себе, що такими неясними елементами обряду, смисл яких вже втрачено, можна вважати й багато інших речей, зокрема, садіння молодії на ведмежу шкуру, розуміння подружньої зради як наставляння рогів, сексуальний зв'язок з молодю чи не всіх гостей весілля, або, як у нас ще недавно - дружки, які сходять до ритуальної дефлорації її звіром-тотемом, пізніше - жерцем-вождем, потім - сюзереном з його правом першої ночі, а ще пізніше - дружкою. Як пише Хв. Вовк, весільний обряд часто набував вакхічних (навіть теріоморфних - О.К.) рис. В піснях з'являються відверті фалічні натяки, де молодий називається бугаєм, а молода - телицею: „Не йди, дівчино, в поле: / Там тебе бугай сколе / довгою тичиною, / Не будеш дівчиною” [31, сс. 280-281].

Надалі Н. Лисюк намічає методи смислової реконструкції весілля, які полягають у порівнянні його з обрядом ініціації. Одним з важливим етапів весільного обрядового комплексу виступає *дівич-вечір*, котрий вважається містерією смерті юнки (можливо, жертвовно), її подорожі до царства смерті та ритуального шлюбу з тотемом племені. Приймається, що розплітання, вирізання або підпалювання коси нареченої є ритуальним очищенням її від земної нечистоти. Пісні свідчать, що коса приносилася дівчиною в жертву воді. Цей ритуал може бути зіставлений із каліченням, травмуванням, пораненням парубка в обряді чоловічої ініціації - твердить Н. Лисюк. З цією точкою зору можна погоджуватись або ні, але незаперечним є те, що як торттури, так і жертвоприношення, як відрізання коси, так і її підпалювання однаково ґрунтуються на використанні в якості категоріального засобу відновлення смислової структури в цілому *еротично* забарвленого обрядового тексту *агресивного* культурного коду.

Водночас не можна ігнорувати тих мортальних семантик весільного обряду, коли молода постає як така, що під час весілля набуває мортальних „водно-вогняних” ознак потойбічності. Через них знаходять своє пояснення інші незрозумілі тепер елементи весільних ритуалів, зокрема, *дарування молодому хустки*. Як відомо, приторкатися до молодих міг лише старший дружка, і то лише коли він вів молодих кругом стола або в танок. Але робити це він міг не голою рукою, а лише через цю хустку. У багатьох народів існували заборони торкатися ворогів, полонених, жінок у деякі періоди їх життя, мерців - тобто, людей, що виходять за межі позитивно-нормативного культурного поля.

Якщо визнати вірним роз'яснення, що його дає Н. Лисюк, дарування ширінки є подовженням *мортальної гени* ініціального обряду, коли молоді розглядалися як такі, що перебувають у царстві мертвих. Вони є мертвими, і саме тому до них не можна було торкатися. Хустка в такому випадку виконує роль оберегу, що нейтралізує всі негативні впливи з боку "мертвих" молодят. З хусткою пов'язується й інший варіативний елемент весільного обряду, а саме, весільна ритуальна дефлорація, для чого з різних причин скнаруватий на чоловічу ясочку наречений мав отримати сексуальну міць через хустку, або з короваю, до якого домішувалася кров півня.

Третій незрозумілий нині елемент весілля - *ставання молодих на рушник*, Н. Лисюк пояснює, знов таки не виходячи за грані *агресивного* кодування *мортальності*, оскільки вважається, що потойбічні мандри героя-нареченого та його двобій з родичами дівчини символізує боротьбу з потойбічними силами. Для цього він мав подолати перепони - місток, річку. Вишиваний рушник з магічними солярними та місячними символами, знаками-оберегами та образом світового дерева стає втіленням містка через грізний слов'янський Стікс-Дунай. Коли його вистилають під ноги молодих, то тим самим позначають сам момент переходу, коли здійснюється таїнство шлюбу [181, сс. 62-64].

У всякому разі, прихований смисл вислову "стати на рушник" у значенні "одружитися" означає вихід на суттєвий порубіжний етап життя, коли треба "переступити" через старе та „вступити" до нового життя. Якщо згадати загальну універсально-культурну потрібну структуру не тільки обряду ініціації, але й майже будь-якого сюжетного тексту культури, то, як на нас, ставання на рушник-місток вочевидь означає не тільки повернення до світу живих, позбавлення рис потойбічності та отримання "нового", людського соціального статусу. Всі ці переступання та повернення є нічим іншим, як поняттєвим втіленням вихідної базисної структури „життя - смерть - безсмертя".

Логічно розмірковуючи, слід прийняти як факт ту обставину, що весільний обряд не є ані прямим, ані побіжним аналогом ініціального обряду. Той, хто з цим не погоджується, за таких обставин має бути готовим визнати, що спочатку виник та розвинувся ініціальний обряд, а потім на його підставі чи за принципом аналогії було створено типологічно паралельний весільний обряд. Але діти та підлітки, що проходили обряд посвяти, мали народжуватися, а це передбачає наявність обрядово оформлених шлюбних відносин навіть у найбільш архаїчному суспільстві.

Заперечення цього малює всю справу так, начебто люди спочатку правила ініціальні обряди, а шлюб укладали, не усвідомлюючи його ніякими ритуалами. Внаслідок неможливості такої ситуації слід визнати, що ці два види обрядів життєвого циклу мають типологічні збіги зовсім не як результат наслідування весільними обрядами структури обрядів посвяти. На нашу думку, збіги в їх структурній типології визначені наявністю в них обох автогенерованих універсально-культурних світоглядних смислів, хоча це не виключає експорту та імпорту предметно втілених семантик з одного обряду до іншого [143, сс. 213-226].

V.I.2.B). Комплексна універсально-культурна структура поховальної обрядовості

Подібно до того, як генетивна обрядовість охоплює всі стадії народження, від зачаття до післяпологової реабілітації породілля, так і поховальні обряди торкаються всіх реальних стадій помирання - від виникнення його загрози, немочі, власно помирання, прощання з небіжчиком, поховання та поминок і закінчуючи довготерміновими скорботними приписами. Ритуальні дії на початковій стадії виникнення загрози смерті спрямовані на її відведення. Але реальна подія - смерть людини, в поховальному обряді набуває універсально-культурного значення перш за все в контексті фінальної КГП базисної світоглядної формули, категорії *безсмертя*.

Мова йде про те, що в будь-якій світоглядній системі припинення фізичного існування людини не розцінюється як її остаточний кінець. У багатьох культурах під цим розуміється подовження існування безсмертної складової людини, її душі, проте в секуляризованих та навіть атеїстичних суспільствах також йдеться про духовне (*інформаційне*) чи матеріальне подовжене існування в *пам'яті* нащадків або в змінених формах неорганічного буття як частини нескінченної та незнищимої матерії. Іншими словами, домінуючим підтекстом обряду поховання в усіх його різновидах є *імортальна* універсалія. Всі інші КГП та світоглядні коди в цьому обряді розгортаються, можна сказати, на загальному тлі ідеї подолання смерті.

Оскільки передбачалося, що за гробом на померлого чекає специфічне, але все ж таки життя, то цілком логічно, що структурно до складу поховальної обрядовості залучалися схеми та змістовні елементи обрядів життєвого циклу, передусім - *народження, ініціації та весілля*.

Перший з них, *генетивний*, мав підкреслити тему неодмінного нового народження небіжчика. Ці протиставлені смерті смислові центри поховальної обрядовості знайшли прояв в особливостях трупопокладення. Якщо померлому надавалася скрючена, "ембріональна" поза, то цим самим

прагнули підкреслити, що він повернувся до лона матері-землі, яка колись його породила, тепер прийняла до себе, а потім знову народить. Тому поховальній баюрі з метою уподібнення її матці надавали напівкруглої форми.

Ще один *генетивний* аспект поховального обряду вбачається також у так званій "гончарній парадигмі", коли символічну функцію жіночого лона перейняв на себе горщик. З цієї винятково значної обрядово-статусної ролі судин випливає уся багатоманітність їх універсально-культурної семантики. В поховальній обрядовості використання гончарних виробів у якості погребальних судин (пізніше - урн для праху) *мортально-імортальний* та *мортально-генетивний* комплекс уявлень, пов'язаний із даною її функцією, в цілому кодифікувався *аліментарним* кодом, оскільки це був посуд, що використовувався при приготуванні та споживанні їжі.

Крім цього, *вітальність*, докладена до *мортальних* в цілому значень поховальних ритуалів, знаходила вираз у розгляді могили як оселі. Симетричність ототожнень "*будинок - могила*" та "*могила - будинок*" ся проявляла в надмогильних спорудах у виді хатинок, інколи на стовпчиках, казкових "курячих лапках". Б. Рибаків пише, що звичай ставити хатинкоподібні надмогильні споруди зберігся в різних районах слов'янщини до 19-го століття.

В інших джерелах аналогії надмогильних будиночків вбачають у хрестах із обопільними перекладами на кшталт даху. До цього ж можна згадати античні надмогильні стели, верх яких робили у формі фронтона будинку. Як бачимо, подібні явища, а також будівництва склепів-будинків, не кажучи вже про справжні погребові палаци-піраміди, вводять до поховального обряду *вітальну* культурну універсалію.

До складу поховальних ритуалів, окрім тих з них, що уособлювали фізичне відродження, включалися ще й складові елементи *ініціальної* обрядовості як соціального народження. Про це пише Г. Бестужев [18], який зазначає, що призначення ножа та шила, котрих часто знаходять у могилах архаїчних народів, які жили на території Східного Надчорномор'я, зазвичай визначають цілком утилітарно, не враховуючи того, що жодна річ, включена до будь-якого обряду, не буває асеміотичною, та що всі його аксесуари підбираються на підставі певної загальної ідеї.

Однією з важливих складових обряду Ініціації були, як вважає Г. Бестужев, маніпуляції із статевими органами ініціантів, Дівчатам робили ритуальну дефлорацію, а хлопчикам - обрізання, Набуття ініціантом нового статусу позначалося магічною атрибуцією в позорі проколотої мочки вуха, шраму тощо. Інструментами, що використовувалися при проколюванні вуха та обрізанні і яким надавалася магічна сила, були

відповідно шило та ніж. В такому контексті символіка цих предметів як знаків статусу цілком зрозуміла - шило є жіночим, а ніж - чоловічим атрибутом. Отже, на думку цього автора, в деяких культурах поховання розглядалося як певне присвячення, що структурно включало до себе мотиви помирання та нового народження.

Чи це було саме експортом ініціального обряду у поховальний, чи, можливо, кожен з них структурувався самостійно, тут не так важливо. Одна тільки можливість проведення типологічних аналогій між поховальним обрядом та ініціацією ще раз свідчить про накладання на поховальний обряд базисної універсально-культурної формули, предметно втіленої в конкретику обряду присвячення. Шило та ніж клали в могилу як знак та запоруку майбутнього воскресіння після проходження рубежу смерті.

Поряд з розумінням поховального ритуалу в контексті елементів породильної та ініціативної обрядовості широко розповсюдженим було символічне ототожнення *поховання* з *весіллям*. К. Черв'як, спираючись на прямі аналогії цих двох обрядів, навіть так і назвав свою працю, вже згадувану раніше, - "Весілля мерців", розрізняючи „весілля-похорон" та „похорон-весілля", де перша частина сполуки двох слів позначає реальну подію, а друга - її символічно-знакове осмислення. На Полісся про зовсім стару бабу, який прийшов час помирати, кажуть, що вона "збирається заміж", а побажання їй смерті має форму дезидерати весілля, але такого, що відбувається поза людським життям, що звучить так: "Якби б ти заміж далеко вийшла". Він наводить етнографічні факти цілковитої імітації весілля під час проведення поховального обряду, коли мали місце навіть еротичні розваги як біля мерця, так навіть і з ним самим [276, сс. 84-115].

В. Єрьоміна вказує на поступовий перехід обряду спільного подружнього поховання в імітаційну форму, коли в могилу клали не жінку, а її "замісника" - косу, волосся або довгу, з її власний зріст, нитку. Внаслідок цього відбулося посилення весільних мотивів в поховальній обрядовості, яка завершує життєвий цикл, і її вже суцільно почали розглядати як весілля. Особливо яскраво це проявилось в похованні тих, хто помирав неодруженим. Так, якщо помирала неодружена дівчина, то їй в українців призначався "парубок", умовний наречений, що вважався зятем батьків померлої [56].

Серед видів поховальної обрядовості, що були покликані зберегти подружні зв'язки і після смерті чоловіка, тобто, безпосередньо поєднати щойно вказані *мортальні* та *імортальні* значення ритуалу з *еротизмом* та *аліментарністю*, можна назвати обряд спільного поховання померлого чоловіка з його дружиною. Л. Клейн, даючи смислову інтерпретацію спільних чоловічих та жіночих поховань у Надчорноморських степових

курганах бронзової доби, звертає увагу на те, що хоча науці добре відомий обряд умертвіння дружин або наложниць на похоронах знатних чоловіків, його звичне тлумачення не є задовільним.

Як правило, факт поховання жінки разом із чоловіком інтерпретується в межах дорівнювання жінки до супровідного похоронного інвентарю. Тобто, вважається, що жінка разом із усіма іншими погребовими речами повинна служити покійному в загробному світі, як вона служила йому за життя. Це розцінюється також як підстава для реконструкції соціального типу репродуктивних відносин статей в термінах патріархату та полігамії. Дійсно, в деяких таких похованнях жінки лежать у позах статевого акта, в обіймах із чоловіком, обличчям один до одного. У цьому бачили підтвердження запропонованої інтерпретації. Проте в деяких випадках чоловік опинявся за спиною в жінки, у позі *a posteriori*, що не можна пов'язати ні із зазначеною інтерпретацією, ні з соціальними відношеннями.

На думку Л. Клейна, для більш переконливої інтерпретації такого типу поховань необхідно зробити продуманий вибір етноісторичних паралелей. Якщо виходити з того, що індоіранська спільнота (арії) прибули в Індію та Іран не пізніше середини другого тисячоліття до нашої ери як вихідці з півночі, з понто-каспійського культурного світу бронзової доби, то саме в древній індоіранській ідеології правомірно шукати найближчі паралелі із зазначеним обрядом першої половини другого тисячоліття до нашої ери.

В Індії та Ірані другої половини першого тисячоліття до н.е. - першої половини першого тисячоліття н. е. існували письмові посібники, де "вчили" техніці статевих актів ("Камасутра" і "Квітка персика" тощо). У числі поз здійснення статевого акта серед всім відомих та звичайних там зазначені також засоби *a posteriori*, із двома жінками і таке подібне. Отже, поховання, де чоловік знаходиться за спиною жінки, також можуть інтерпретуватися як імітація статевого акта, за винятком лише поховань, де кістки лежать навзаки порізно або горілиць поруч один з одним.

За уявленнями древніх аріїв, пише далі цей автор, дух небіжчика недовго перебуває на небі, а потім вселяється в новонароджену живу істоту. Щоб забезпечити благо перетілення, нащадки повинні учинити жертвоприношення за обрядом "шраддха". Більш сильним за дію вважався обряд "дікша", за яким людина ще за свого життя заповідала своє тіло в жертву всім богам. "Дікшу" розглядали як "друге народження" і для завершення цього обряду той, хто жертвує себе, здійснював ритуальний статевий акт, де немовби забезпечував зачаття самого себе. Прижиттєвий обряд "дікши" через складність і дорожнечу був не всім доступний, і тому цей важливий для забезпечення потойбічного життя обряд могли не

встигнути справити до смерті чоловіка. Можливо, в доведичній період рідні покійного прагнули відтворити "дікшу" посмертно, для чого жертвували одну або декількох жінок або дівчинок та імітували в могилі статевий акт небіжчика з ними.

Ця реконструкція знаходить два підтвердження. По-перше, найбагатші катакомбні могили Дінця не містять спільних поховань - певне, через прижиттєве виконання "дікши". По-друге, за повідомленням арабського мандрівника Ібн-Фадлана, на погребанні знатного українця-русича його дружинники вступали в статевий акт із спеціально відібраною жінкою, котру потім ритуально умертвляли, примовляючи, що злягають вони "за свого господаря".

КГП-структура такого типу поховального обряду полягає у відтворенні базисної формули „життя-смерть-безсмертя” або безпосередньо під час життя чоловіка, або, в разі його смерті, під час його похорону. Така подвійна *вітально-імортальна* та *мортально-імортальна* семіотизація статевого акту робить обидва варіанти втілення універсально-культурної формули підпорядкованими домінуючому тут *еротичному* кодуванню подвоєного *генетиву*, коли зачаття чоловіком дитини розумілось як зачаття ним самого себе. Іншими словами, подвоєне породження через статевий акт дає тут безсмертя.

Після розгляду обрядових текстів з точки зору їх універсально-культурної будови стало ясно, що, незалежно від змісту реальної події, обряди життєвого циклу або календарні обряди моносемантичні за своїм реальним змістом явища структурують повною формульною розгорткою категорій граничних підстав та кодів, надаючи їм ознак культурно-світоглядної полісемії, яка виникає внаслідок створення на їхньому ґрунті складного семіотичного комплексу.

Структуризація поховального обряду в межах базисної культурно-світоглядної формули, яка передбачала підключення до реальної мортальної події уявлень про (нове) народження, переродження або реінкарнацію (*генетив*), потойбічне життя (*вітальна* універсалія) як життя нескінчене (КГП *безсмертя*) є достатньо логічною за умов наявності в системі світоглядних поглядів носіїв даної обрядовості віри в позитивне, щасливе й радісне, або, щонайменше, позбавлене страждань потойбічне існування.

Таким чином, кожен з обрядів життєвого циклу або кожен календарний обряд несе в собі той самий культурно-світоглядний інваріант, котрий, як це стало видно з попереднього розгляду структури казок, криється в їхньому глибинному підмурку. Отже, і структура казки, і структура обряду мають ідентичне універсально-культурне підґрунтя [143, сс. 213-226], і це дає подальше підтвердження нашої гіпотези.

V.2. Універсали культури в світоглядній свідомості

V.2.1. Універсали культури в міфологічній, міфоепічній та епічній свідомості.

Для підвищення рівня загальності нашої гіпотези про універсально-культурну структурованість текстів культури звернемося до предтечі казки - міфу. Аналіз універсально-культурного змісту міфів ми здійснювали як суміжно, в роботах, присвячених іншим проблемам [101, с. 131; 126, с. 233], так і систематично, в окремій монографії [103]. В результаті цих розвідок розгляд міфу під кутом зору універсально-культурного підходу ми здійснили в різних планах.

Перший з них спрямовано на пошук універсалій культури в основі міфологічних і понять, образів та символів. Виявилось, що категорії граничних підстав та світоглядні коди буквально наскрізь просякають їхній предметний зміст. Так, в міфологічних образах фауни та флори - бика та корови, коня, козла, ведмедя, лева, тигра, птахів риб та комах тощо генетив, вітальність та мортальність, а також відомі світоглядні коди становлять їхнє змістовне підґрунтя. Наприклад, *голуб* розумівся як алегорія душі померлого (*імортальність*), а *ворон* є одночасно вісником нещастя (індійська міфологія) та подателем довголіття (давні греки) [103, сс. 108-116].

Звернення до універсально-культурного змісту рослинних символів міфологічної свідомості показує, що їхня належність до сезонних циклів робить їх вдалим аналогом уособлення базисної тріадної формули „*життя - смерть - відродження*”. Остання КГП проявляється і в тому, що саме з рослин робили напій безсмертя. Особливе місце серед рослинних міфологічних символів посідає Світове Дерево [151].

Агресивне та аліментарне кодування мортальної універсали! стосовно Світового Дерева знаходить прояв і в основному індоєвропейському міфі, де божество грози та верхнього світу вражає змія, що лежить у його коріння та звільнює скарби (худобу). Змія переможено у битві (*агресивний* код), внаслідок чого до володарів повертається їх багатство, худоба (*аліментарний* код). Іншими словами, цей символ втілює в собі цілу базисну формулу ствердження життя [150, с. 153], що, зрештою, дало підставу для ототожнення його з хрестом, на якому було розіп'ято Спасителя [258, сс. 404-405] з усією його сотеріологічною семантикою [150, с. 153, 154].

Якщо говорити про окремі рослини, то *осина* та *бузина* вважалися місцем перебування нечистої сили (*мортальність*), *береза* поставала як втілення жіночної краси (еротизм), *бук* був втіленням

сили та стійкості (*агресивність*), *гранат* - символом смерті та забуття і водночас завдяки його зернятку Персефона отримала можливість на певний час повертатися з царства мертвих (*імортальність*). Мортальні значення однозначно ніс в собі *мак* (смерть = сон), а агресивність його значень вбачається в переданні про те, що маки вирости на місці крапель крові вбитої людини або чудовиська. *Ялина*, як і *верба*, пов'язувалась з довголіттям та безсмертям. Схожі КГП значення мають інші образи рослин в міфах (*омели*, *рози*, *лілії* тощо). Гриби через антитезу випуклості - увігнутості мали чітку еротичну семантику, постаючи як геніталії; іноді їх вважали фалосами, котрі замишавіли [103, сс. 120-128].

Якщо ж говорити про абстрактні міфологічні символи, то міфологічне мислення було достатньо розвинутим для того, щоб, піднявшись над одинично-чуттєвим характером предметних образів, сформувати в своєму складі відвернені символи, що мають лише опосередковане відношення до конкретних речей. Одним з найбільш поширених світових абстрактних символів було *коло*, котре часто конкретизувалося ще в чуттєвих образах змії, згорнутої у кільце та інших колоподібних речах. Коло позначало збіг начала та кінця, *народження* та *смерті*, зрештою, вічності (*імортальність*). *Еротичний* код в колі проявився у розумінні його як жіночого начала, а коли в його центрі розташовувався трон, стовбур, колонна чи світова гора - у поєднанні його з чоловічим [103, сс. 128-129].

Серед „кругових” символів особливе місце посідає *мандала*, котра певним чином слугує за „кругову матрицю” всіх текстів культури та виражає тріаду „*життя - смерть - безсмертя*” [126]. Вкоріненість образу кола як наочного аналога „Одного” - світового першоначала (генетив), яке через еманацию породжує все суще, знаходить прояв у древній символах не тільки мандали, але й світового колеса, кола перероджень, циклічному розумінні часу тощо. Схожі уяви ми бачимо в світоглядно попередньому образі, що втілює в собі генетивне начало - у світовому яйці. Воно є одним, більш того - нероздільно цілісним, але внаслідок розколу його на дві частини та з наступною їх мультиплікацією з нього постає весь поцейбічний світ [109, сс. 37, 40].

Аналогічні КГП-сенси несуть у собі й інші абстрактні міфологічні символи, такі, як *квадрат*, *хрест* (перетин життя та смерті) [259], *тризуб*, якому органічно притаманний еротично кодований генетив [103, сс. 132-134], коли він побіжним чином спливає в архаїчних купальських святах, що сходять до ритуального інцесту брата та сестри [125] і в обрисах якого існує не тільки явний натяк на поєднання 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 [143, с. 195]. Аналогічним чином проявляються КГП-змісти й інших абстрактних міфологічних символів, таких, як трикутник, шестикутні та п'ятикутні зірки, ромб тощо [103, с. 135].

Другим планом КГП-розгляду міфу є „наскрізний” аналіз міфу в цілому з метою знаходження в його підмурку таких категоріальних структур, як народження, життя, смерть, безсмертя, а також світоглядних кодів. Так, КГП „народження” по відношенню до міфу є настільки фундаментальною структуроутворюючою категорією, що вона, без сумніву, становить висхідну стрижневу лінію розвитку міфу. Що, як та коли *виникло* - ось ті питання, на які прагне дати відповідь міф. Більшість дослідників міфології відзначають саме „генетивну” спрямованість міфу, прагнення пояснити появу речей, людей, світу в цілому.

Біолого-фізіологічний варіант опису процесу виникнення, оснований на аналогії з процесами народження живого дає *еротичне* кодування *генетиву*, соціально-діяльнісна форма генезису світу через працю дає *аліментарний* код, творіння через розрубування або розчленування (першолюдини, коня) говорить про наявність *агресивного* кодування генетиву, а творіння через слово-логос - про його *інформаційне* кодування. Інколи всі дані коди поєднуються в одному оповіданні [103, сс. 76-82].

Сила генетивізму міфу настільки велика, що під нього підпадає й категорія, котра фіксує припинення, кінець існування. *Смерть* не існувала завжди, вона, як і все інше, теж виникла. Дана культурна універсалія в міфі органічно включалась до загальної опозиції її з народженням та життям. С. Токарев зауважує [253], що пояснення виникнення смерті має деякі універсальні риси у всіх міфологіях [103, сс. 82-83].

„*Безсмертя*” в міфі постає як синтетична категорія, що поєднує в собі і народження, і смерть. Глибинний логічний зміст даної універсалії! отримує свій понятійний вираз в термінах, кожен з яких має важливі нюанси: „*відродження*”, „*нове народження*”, „*реінкарнація*”, „*метаморфоза*”, „*метемпсихоз*”, „*воскресіння*” тощо. Те, що в міфі померло, імпліцитно містить в собі натяк на майбутнє життя, а те, що народилось, має пряме відношення до смерті, оскільки народження тут - це завжди повернення до життя того, хто тимчасово залишив цей світ. Череда народжень та смертей складає нерозривний клубок вічного

круговороту. Описавши дугу розквіту, явище повертається до початкового пункту, замикаючи зворотнім рухом коло [182, сс. 136-137].

Отже, КГП безсмертя виступає в міфі як певна ключова категорія, котра, захоплюючи в поле свого тяжіння категорії народження та смерті, структурує його текст в межах базисної світоглядної формули „життя - смерть - безсмертя”. Широка розповсюдженість цього мотиву свідчить на користь думки про його дійсну універсальність [103, сс. 86, 85, 86-87], котра в залежності від конкретних історично-соціальних умов поставала у різних поняттєвих проявах та сюжетно завершених оповіданнях, таких, скажімо, як міф про божество, що помирає та воскресає [103, сс. 88-95].

Ще одним, третім планом дослідження міфу, може бути аналіз універсально-культурного змісту типологічних міфів, а також міфологічних персонажів та речей, як включених, так і не включених до цих міфів. В *астральних, солярних та місячних* міфах *генетивна* універсальність пов'язана, зокрема, з описом виникнення Сонця та інших небесних тіл. Доволі поширеним мотивом в межах *еротично* кодованого *генетиву* в даному типі міфів був мотив небесного шлюбу Сонця та Місяця та породження від цієї пари дітей-зірок. Але й тут ми бачимо *агресивно-мортальні* мотиви, проявлені у постійній боротьбі між подружжям. Базова світоглядна формула „життя - смерть - безсмертя” втілювалась в даних міфах в оповідання про місячні фазові цикли як народження, помирання та воскресіння Місяця. Аліментарне кодування формули видно в оповідях про те, що зменшення Місяця є наслідком поїдання його відьмою або собакою [103, сс. 96-98]. Місяць також можуть викрадати, і відлуння таких уяв збереглося в українців до 19-го ст., що інколи знаходило відображення в літературній формі [102, сс. 53-55].

Аналогічне універсально-культурне навантаження несуть в собі *космогонічні та антропологічні* міфи [103, сс. 98-99], міфи про *культурного героя*, представників різних професій (*коваль, гончар, ткач, мисливець, човняр* тощо), а також знаряддя праці та матеріали, з якими вони працюють. Наприклад, золото, яке втілює в собі ідеї кохання (*еротичний код*), вічності (КГП *безсмертя*), життєву силу (*агресивне кодування вітальності*), поєднуючи їх з негативними, мортальними значеннями зрадництва, тління, занепадом і власно зі смертю. Давньогрецькі *мойри* - богині долі, мали в особі Клото ткачиху, що сучила нитку долі кожного із смертних від дня його народження. Коли ця нитка обривалась, людина помирала [103, сс. 99-106].

Полювання з *луком* придало йому значення *агресивної мортальності*, водночас лук є атрибутом богинь кохання. Всім відомий "логотип" кохання у вигляді серця, пробитого стрілою, йде саме від

цього. Такі значення лука обумовили використання його у весільній обрядовості монголів, коли вона супроводжувалася формулою: "Натягуйте лука, примножуйте рід" [57, с. 75]. Мотив натягування тятиви як евфемізму статевого акту з акцентом на агресивно-активній ролі чоловіка просвічується у звичаях весільних змагань лучників, коли наречена дістається переможцю, стрільбою з лука у бік хати нареченої [143, сс. 199-200], та, зрештою, в казковому мотиві обрання нареченої за випадковим польотом стріли („Царівна-жабка”).

Не менш показовим в цьому плані є образ *човна* в міфології. Пов'язуючись з ритуалам погребання та мотивом смерті в образі перевізника на той світ на човні, цей міфологічний образ включав до себе також й імортальні елементи. На кораблі рятуються від світового потопу, котрий, несучи в собі сім'я всіх речей або подружню пару, як це є в шумеро-аккадській, індійській та грецькій міфологіях, постає гарантом майбутнього воскресіння. Аналогічні значення мають й інші створені людиною речі, які розуміються як такі, що їх передав людству культурний герой [103, с. 108].

Четвертим планом універсально-культурного аналізу міфологічних текстів може бути вивчення під цим кутом зору конкретної національної міфологічної системи. Предметом нашої уваги була українська, і, ширше, східнослов'янська міфологія. Її особливістю є наявність „високого” та „низького” (народно-демонологічного) рівнів, а також глибока укоріненість в народній свідомості [141, сс. 180-183].

Міфологічний пантеон першого рівня репрезентовано Перуном, Сварогом, Белесом тощо. Ми проаналізували всі ці постаті, але коротко зупинимося лише на фігурі Сварога, який вважався головним богом. Він був батьком Сонця та вогню, опікуном шлюбу, родинного щастя, ковальства. Крім того, Сварог уособлював плин часу та його тріадну структурованість, яка відносно нього втілюється в мотиві світила, що живе, помирає та воскресає (рух Сонця), а відносно природи - у циклічності сезонних циклів "літо - зима - весна" - явних втілень універсальної формули "життя - смерть - відродження". КГП "безсмертя" втілилася у приписуванні йому здатності омолодження (відновлення), а морально-імортальний блок - в ідеї безсмертя душі, що звільнюється від тягаря тіла через його спалення (обрядово-ритуальний рівень світовідношення). Заступництво шлюбу говорить про наявність еротичної кодованості цього міфологічного образу (соціально-практичний рівень реалізації репродуктивної функції) [141, сс. 180-181]. Аналогічні результати отримані і при аналізі інших поганських божеств.

Серед персонажів української народної демонології можна назвати Лісового, Водяника, Чорта, Мавку та Русалок [40; 193], переважна більшість яких має амбівалентні риси. Так, Лісовик у своїх вчинках не дуже відрізняється від чорта - краде дітей, купує душі, вступає у статевий зв'язок із жінками, тобто поєднує *агресивну* та *еротичну* функції в межах загальної *мортальної* тональності. Водяник - нечистий дух водоймищ, що має хвіст та крила. Як і Лісовик, він інколи допомагає людям у харчозабезпеченні, заганняючи рибу у тенета за те, що ті дозволяють йому погрітися біля їх рибальського вогнища.

Мавки, як і Русалки (потоплені дівчата), молоді та гарні, приваблюють парубків, а потім доводять їх до смерті виснажливим статевим актом. Окрім цих *еротично-мортальних* персонажів народної демонології слід згадати також і *агресивно-еротично* кодований образ „богинь” (лісниць, мамун) - зловних істот із зимним серцем. Вони мають гіпертрофовані сексуальні ознаки - довжелезні груди, яких закидають за плечі, можуть перетворюватися на молодиць і вступати у статеві зв'язки з молодими хлопцями [141, сс. 182-183].

Останнім, п'ятим планом розгляду універсально-культурної будови міфу, є аналіз сюжетних міфоепічних творів, зокрема, „Іліади”, „Одисеї” та „Слова про Ігорів похід”. Ці міфологічні епоси відповідають тому типу „універсального тексту”, про який писав вітчизняний дослідник Володимир Сильвестров [238]. На його думку, в руслі антитезування землеробської та войовничої парадигм відбувалося цікаве явище трансформації традиційного аграрного міфу про помираюче та воскресле божество в епічні форми опису авантюрного життя воїна-героя. Одним з таких героїв був Одисей - не тільки людська, але й божественна жертва, людське втілення помираючого та воскреслого божества [103, сс. 12-13].

У такому типі міфологічних оповідань універсальна інваріантна формула „життя - смерть - воскресіння” тепер пов'язується вже не з природними циклами в межах рослинної семантики як об'єктивного аналога стадій людського життя, а з циклами авантурних пригод героя. Рослинне (*аліментарне*) кодування змінилося тут *агресивним* кодом, коли фази життя, загибелі та відновлення усвідомлювалися як стадії наростання смертельної небезпеки, боротьби проти неї та перемоги над нею. Втілення небезпеки могло бути ситуативним (герой у пастці, у небезпечному місці, зраджений, покинутий, обманутий тощо) або персоніфікованим (загроза йшла від богів та напівбогів, титанів, ворогів-суперників, чудовиськ, міфічних створінь на кшталт Сирени чи Кіклопа, природних катаклізмів тощо), мотивованим або немотивованим (герой виборював свою гідність, прагнув повернути викрадену дружину, просто

мстився або розважався силою). Але у будь-якому випадку загальна культурно-універсальна схема в епічній оповіді зберігалася.

В світлі запропонованого нами підходу щодо пошуку універсальї культури тут вимальовується достатньо чітка картина. Культурно-універсальний зміст обох форм (аграрної та войовничої) відтворення базисної світоглядної формули полягає в репродукції антитези життя та смерті з наступним відродженням померлого аграрного божества або неодмінним рятуванням авантюрного героя. Відмінності між ними полягають у тому, що землеробська та героїчно-авантюрна версії втілення основної світоглядної формули в межах КГП кодифікуються різними кодами - відповідно аліментарним та агресивним,

Еротичне кодування розгорнутої у двох варіантах базисної формули вбачається в тому, що рослинно-землеробська парадигма набула ознак материнської жіночості, а агресивно-войовнича - чоловічої мужності. Крім того, в аграрній системі поглядів ствердження життя реалізовувалось через воскресіння божества, а в героїчно-авантюрному світогляді відновлення життя втілювалося в оповідь про відведення загрози від нього через перемогу героя над ворогами. Світ героя постав як світ небезпечних пригод, долаючи яких він ствердив не стільки власне життя, скільки життя взагалі, як таке [146, сс. 131-132].

Проведений нами детальний універсально-культурний аналіз "Іліади" та "Одіссеї" [104, сс. 114-115; 146, сс. 134-142] підтвердив цю думку, показавши щільне насичення образів, персонажів, мотивів, сюжетних ходів цих творів універсаліями культури. Так, було виявлено, що окрім загрози людським задумам з боку природних (божественних) сил, утворюються такі агресивні опозиції: 1) Атена - Гера, Атена - Афродіта, Гера - Афродіта; 2) Афродіта та Паріс - Гера та Атена; 3) Менелай - Агамемнон (у минулому); 4) Менелай та Агамемнон - Паріс; 5) Агамемнон - Іфігенія; 6) Іфігенія-жриця - чужинці в Тавриді; 7) ахейці в цілому - троянці в цілому; 8) Агамемнон - Ахіллес; 9) Менелай - Паріс; 10) Гектор - Патрокл; 11) ахейці - дванадцять троянських юнаків; 12) Ахіллес - амазонки та ефіопи; 13) Паріс - Ахіллес; 14) Філоктет - Паріс; 15) Одісей - Аякс; 16) Неоптолем - Пріам; 17) данайсько-ахейські воїни - всі чоловіки-троянці; 18) Клітемнестра та Егіст - Агамемнон; 19) Орест - Неоптолем.

З цих персонажів, окрім богинь, виживають лише Філоктет та, за однією з версій - Одісей. Оповідь, таким чином, будується переважно в *агресивно-мортальному* ключі, де нескінченна низка смертей змінює одну одну. Саме героїзація моральної КГП, заломленої у *агресивному* коді, складає структурну основу даного міфопоетичного тексту. Вплив цього

домінуючого КГП-ансамблю є настільки значним, що всі інші прояви вітальних базисних функцій підпадають під його дію.

Аліментарне кодування у вигляді багатства та "багатозлотості" Мікен має виключно агресивне значення, як ознака могутності та здатності виставити більше війська та кораблів. *Еротичний* код теж грає підпорядковану роль, оскільки відноситься до стимулятора, провокатора або супроводжувача агресивних дій. Саме спір за визнання найпрекраснішоТ викликав протистояння трьох богинь. *Інформаційний* код в межах антитези "правдиве - хибне знання" теж підпорядковано загальній *мортально-агресивній* тематиці. Адже саме помилкове знання про відступ данайців і ахейців обумовило нищівну поразку троянців

Зі сказаного видно, що мотив порятунку, який, за думкою Бориса Парахонського [208], є домінуючим у багатьох творах світової культури, в "Іліаді" 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) уможлиблюється внаслідок загибелі, поразки троянців (тевкрів).

Дещо інакше представлені КГП та світоглядні коди в "Одіссеї". Безперечною ознакою обох творів є домінування в них агресивного коду, коли універсальний мотив ствердження життя реалізується в процесі виживання героїв, котрі долають смертельну небезпеку. Проте між цими двома творами існують і певні відмінності. Якщо в "Іліаді" єдиний центральний герой відсутній, то в "Одіссеї", навпаки, такий "наскрізний" персонаж є. Відповідно, першій твір універсальну базисну формулу робить дискретною, фрагментарною, коли загибель того чи іншого героя завершує "мале коло" загального циклу, перериваючи його на мортальній темі. В "Одіссеї" поступово 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 Одісей не опиняється на самоті. Через це основна базисна формула однією своєю частиною (*мортальністю*) прив'язується до епізодичних діючих осіб, а другою (*імортальністю*) - з основним героєм. Протягом всієї епопеї герой, як знаємо, успішно уникав смертельної небезпеки, Отже, до її структури неодмінно мала залучатися КГП безсмертя у її пом'якшеному варіанті - як спасіння від смерті.

Останній агресивно-мортальний епізод - це зіткнення Одиссея з власним сином від Кірки Телегоном, внаслідок чого герой гине. Це - кульмінація агресивно-мортальної домінанти, коли герой, що багато разів стояв на краю смерті, все ж у фіналі гине. Ланцюжок "життя - смерть (інших) - рятування (героя)" обривається на останній ланці. Інша версія міфу агресивно-мортальний мотив переводить в інформаційно-часову площину, коли Одиссея шанують як героя давніх подій (його агресивні дії - у спогадах про минуле), і він мирно помирає в себе вдома. В цьому варіанті мортальність позбавляється агресивного кодування і стає звичайним природним фіналом життя.

Способи порятунку Одиссея були різними, але всі вони можуть бути визначені в межах відповідних кодів. Він рятувався за допомогою власної хитророзумності (*інформаційний код*), рішучих дій або за допомогою могутніх помічників та вельможних чарівних предметів (*агресивний код*). Через достатньо значну репрезентованість мотиву порятунку можна твердити, що в "Одіссеї" сотеріологічний мотив грає не менш важливу роль, ніж агресивно-мортальний. Причиною цього є наполегливе динамічне просування героя крізь усі перешкоди та смертельні небезпеки до поставленої мети - домівки, успішне досягнення якої передбачає виживання героя.

Добре відомо, що існують різні версії цих творів, у яких конкретна КГП-структурованість тексту може значно відрізнятись. Більш того, навіть у межах однієї версії мав місце розвиток, зміни та доповнення першого, початкового тексту, внаслідок чого загальні КГП-оцінки, що ми їх дали вище, можуть виявитися недостатньо повними. Як зазначає О. Лосєв та В. Ярхо [183, с. 404], біографія Одиссея спочатку не була пов'язана з героїкою Троянської війни. Її основою був традиційний фольклорно-казковий мотив дальньої морської подорожі, щохвилинної загрози життю, перебування на "тому світі", повернення додому саме у той момент, коли дружина має укласти новий шлюб тощо. Його рисами і за тих часів були надзвичайна хитророзумність, переконуюча красномовність, енергійність та підступність 146, сс. 134-142]. Але навіть з врахуванням цих обставин базисна універсально-культурна формула даного твору залишається незмінно присутньою.

Загальна структура "Слова про Ігорів похід" [240] теж відповідає універсальній будові творів пригодницького жанру про мандрівку героя та повернення його додому після смертельно небезпечних випробувань. Розгортання базисної формули **життя - смерть (загроза смерті) - порятунок* тут представлено перш за все у нагнітанні ситуації тривожного очікування біди, вісткою про яку є різноманітні знамення.

Кульмінацією переможного мотиву є опис першого дня зіткнення руських воїнів із половцями, коли військове щастя їм посміхнулося і вони розсіяли ворожі полки. Проте битва на цьому не закінчилася, і наступний виснажливий триденний бій призвів до поразки русичів, а їхні князі стали бранцями половців.

Ідея перемоги над загрозою, подолання ворогів змінюється згущенням та концентрацією ще більш серйозної небезпеки. Як і герой "Одіссеї", Ігор втрачає багатьох своїх супутників, проте сам залишається живим, хоча і через ганьбу полону. Друге коло розгортання базисної формули виражено в позбавленні Ігоря від невільного стану. Спасіння героя не має ознак героїзму, він просто тікає від своїх поневолювачів. Однак йому, як у будь-якому герою, що рятується, дієво сприяють "помічники". Першим серед них є хрещений половець Овлур, котрий рятується втечею разом із Ігорем, надавши йому коня. Драматизм втечі посилюється тим, що половці помітили втечу і організували погоню за втікачами, через що перспектива порятунку набуває ознак невизначеності і дає можливість підкреслити значення остаточного спасіння. Особливо яскраво це видно із спілкування Ігоря з річкою Донцем, котрий ховав його, "одягаючи теплими імлами під тінню зелених дерев". Ці майже казково-чарівні рятівники попереджали Ігоря про наближення переслідувачів, завдяки чому йому все ж таки вдалося врятуватися. Врешті решт, спасіння Ігоря несе полегшення для всіх: "страли раді, гради веселі".

З наведених результатів нашої роботи видно, що про загальну насиченість міфологічних образів та персонажів, а також про структуру міфоепічного тексту взагалі, універсально-культурними елементами - або категоріями граничних підстав, або світоглядними кодами, або їх контамінаціями, можна твердити цілком впевнено [146, сс. 142-144], що ще більше піднімає рівень універсальності запропонованої гіпотези про КГП-будову текстів культури.

V.2.2. Універсали культури в структурі релігійного світогляду

Аналіз універсально-культурного змісту релігійних текстів, за нашою думкою, повинен проводитися із значною долею делікатності та толерантності. Тому ми зверталися власне до християнських текстів [19, 200] і до їхніх християнських енциклопедичних тлумачень [239].

Виявлення універсально-культурних компонентів біблійного тексту потребує значно більшого текстового простору, ніж його надає об'єм цієї роботи. Внаслідок цього відтворення універсально-культурних схем в Біблії в такому обсязі несе в собі, як і будь-яка схематизація, певне

спрощення. Проте, окреслення загальних напрямків втілення в Книзі універсальної базисної формули життєствердження у вигляді вчення про спасіння душ вірних, підходи до проблеми народження, життя, смерті та безсмертя, аліментарне, еротичне, агресивне та інформаційне їх кодування тощо все ж таки вбачається можливим.

Будь-яка релігія є світоглядом, зорієнтованим на потойбічне життя, через що категорії граничних підстав, особливо „смерті” та „безсмертя”, без перебільшення утворюють його смисловий центр. Дещо менш очевидною є присутність в релігійних текстах світоглядних кодів, хоча і вони, як це нами вже було доведено [144, сс. 97-111], грають в них структуроутворюючу роль. В якості матеріалу для реконструкції глибинної інваріантної структури релігійного світогляду ми обираємо лише одну релігію - християнство, і один її текст - Біблію, хоча і в інших релігіях ці інваріанти також, без сумніву, присутні [95, сс. 317].

V.2.2.A). Категорії граничних підстав та світоглядні коди в поняттєвих виразах біблійного тексту

Категорія „народження” в своєму поняттєвому прояві втілена в Старому Заповіті в ідеї творіння. Вона лежить як в основі одкровення про виникнення світу у вигляді послідовного його творіння Богом (Бут., 1:1-30), так і через опис „примноження” людей на землі після вигнання їх з Раю за їхнє гріхопадіння (Бут., 6: 1; 4:1-23; 5: 1-32).

При домінуванні постаті Христа у всій величній системі новозаповітного доктринального християнського віровчення мотив Його народження концентрується довкола проблемі непорочного зачаття Діви Марії. За католицькою догмою вона теж була непорочно зачата та народжена своєю матір'ю. КГП генетиву стосовно народження Ісуса Христа знаходить прояв в уявленнях про Його чудесну, незвичайну природу, тотожну з принципом плодючості, життя, подолання смерті, тобто безсмертя взагалі. Стосовно людей новозаповітна оповідь торкається проблеми народження перш за все в аспекті відмінності тілесного та духовного народження; останнє ж відбувається тоді, коли людина хреститься.

Культурна універсалія „життя” без перебільшення складає основний зміст Біблії, бо вона розповідає про найбільш суттєві моменти буття людей, їх сподівання, надії та переживання. Біблія, як і будь-яка інша свята книга - це Книга життя. За „Словником біблійного богослов'я” [239, шпальт 360-365] поняття „Життя” розкриває свій зміст передусім у зв'язку з Богом, оскільки він є Богом живим, що закликає нас до вічного життя. У Книзі від її початку до кінця присутнє глибоке відчуття життя у всіх його проявах та

дуже ясне відчуття Бога, що відкриває для нас значення життя як великого дару, якого Його Він дає нам від своїх щедрот.

Бог - це джерело життя, хоча воно і протікає на землі. Бог є Богом життя, і це демонструє нам цінність життя. Тому дане поняття слід розкривати перш за все в системі ціннісних уявлень. Життя людини дорогоцінне, оскільки вона вінчає творіння Боже, адже людина є найдосконалішою з усіх творених істот. Проте ми маємо чітко усвідомлювати ламку та тендітну природу життя. Все живе, в тому числі і людина, володіють своїм життям як чимось швидкоплинним, нестійким. Життя наше є "тінню" (Пс., 143:4), воно є ніщо (Пс., 38:6), цілком залежить від Бога, бо саме Він і умертвляє, і оживляє (Втор., 32:39).

Життя людини вважається великою цінністю, і спасти чиєсь життя важливіше, ніж додержуватися суботи. Це так, тому що Бог - це Бог "не мертвих, але живих" (Мр., 12:27). Ісус зціляє людей, повертаючи їх до життя. Йому нестерпна смерть людей, навіть одна її присутність. За Його переконанням, для ствердження вічного життя людині можна пожертвувати частинами свого тіла або навіть своїм життям тут, на землі (Мт., 16:25). Сам Христос володів життям від вічності (Ів., 1:4). У своєму волюнтенні Він стає "словом життя". Стосовно Нього універсалія життя розкривається за допомогою посилання на відомі Його слова "Я - життя".

Отже, КГП „народження” та „життя” розкривають свій смисл у системі християнського світогляду невідривно від всієї грандіозної епопеї Спасіння, тобто, із залученням до висвітлення їх змісту таких універсалій, як смерть та безсмертя. Саме через контрастне протиставлення життя та смерті в межах змалюваної альтернативи або вічної смерті, або вічного, безсмертного життя, більш рельєфним стають контури вкрай важливого для кожної людини її власного життя та життя взагалі.

Але підкреслена повага до життя супроводжується в Біблії глибокою тривогою щодо відведення від нього загрози смерті. Не буде великим перебільшенням сказати, що остання універсалія культури стоїть у центрі уваги християнина, тому що саме через відчуття скінченності земного життя він здатний побачити шляхи порятунку від смерті та знайти життя вічне.

Викладення проблеми смерті в сучасному богословському варіанті показує, що ця універсалія розкривається не тільки через категорії народження, життя та безсмертя, але й за допомогою введення її дуплікації через "подвійне" заперечення. З одного боку, на померлих грішників чекає друга, "остаточна" смерть. Ця смерть не веде до життя і постає як абсолютне знищення. З іншого боку, ствердження життя праведників відбувається через смерть, яка попирає смерть. Водночас існує ще одна

"подвійна" смерть. Це - "друга смерть", котра призначена силам смерті та їй самій. Заперечення смерті смертю дає нове життя. Тим самим через цю мортальну універсалью КГП *безсмертя* вже знайшла певне прояснення. Безсмертя, таким чином - це велика надія кожного християнина, його впевнена віра у майбутнє життя, яка перетворює та змінює його земне існування, надаючи його земному життю іншого, ніж у всіх інших людей, смислу.

Підсумовуючи, можемо твердити, що універсали!" культури в християнському віровченні є певним чином взаємозалежними та такими, що взаємно дефінують одна одну [144, сс. 89 - 97]. Виокремлені вище зі свого поняттєвого втілення категорії граничних підстав, які певним чином тотально структурують текст Біблії, доповнюються номенклатурою її специфічних понять, в основі яких лежать відповідні світоглядні коди. Оскільки в остаточному підсумку всі поняття концентруються довкола базисної універсальної формули "життя - смерть - безсмертя", то методологічно досить важно виділити певні коди в окремі рубрики. Можна говорити лише про переважання того чи іншого значення терміну, наприклад, агресивного або аліментарного, хоча і це не завжди легко виконати, наприклад, по відношенню до поняття "жертвоприношення".

Результати, отримані при проведенні детального аналізу понятійних відповідностей аліментарного, еротичного, агресивного та інформаційного кодів в Біблії дозволяє твердити про цілковиту насиченість біблійного тексту вказаними світоглядними кодами. За браком місця ми не будемо докладно зупинятися на конкретних прикладах, лише зазначимо, що найбільш суттєво ці коди втілені в лаконічні християнські об'явлення Бога, такі, як „Я єсть хліб” (*аліментарний код*), „Я єсть любов” (*еротичний код*), „Я єсть слово” (*інформаційний код*). *Агресивний код* у концентрованому вигляді втілено у розумінні Бога як переможної Сили.

Світоглядні коди набувають в Біблії вигляду специфічних понять. Якщо зупинитися лише на одному з них, аліментарному, то в „Словнику...” ми знайдемо такі його поняттєві відповідності, як „їжа”, „Вкушати”, „Опрісноки”, „Хліб” „Єлей”, „Манна”, „Вино” „Вода” тощо. Ще одна група понять аліментарного кодування пов'язана з процесами здобуття їжі в праці та отримання її плодів („Праця”, „Плід”, „Начатки”, „Первини”, „Сівба”, „Жнива” „Піст”). Аліментарне кодування цілої базисної світоглядної формули відбувається в понятті „Євхаристія”. Через євхаристію віруючий реально залучається до нового світу, до вічно живого Бога (імортальність). Аналогічні результати ми отримали при реконструкції кодів при аналізі інших біблійних термінів та понять як їхнього світоглядного підґрунтя [144, сс. 97-111].

V.2.2.Б). Базисна універсальна формула в генеральній архітектоніці Біблії

Уже перше наближення до тесту Біблії з позицій універсально-культурного аналізу дає ясне бачення його КГП-структурованості. Розглянута як цілісна пам'ятка культури, Біблія містить в собі одкровення про минуле та майбутнє буття людини в світі у його трансцендентній перспективі. Це можна представити у такому схематичному вигляді.

1) Творіння світу та людини Богом-Отцем; 2) Життя людей в Раю; 3) Гріхопадіння людей, що покоштували забороненого плоду з дерева пізнання; 3) Покарання людей за гріх, вигнання їх з Раю, надбання ними смертного єства; 4) Земне життя людей: праця "у поті лиця", народження "в муках", розмноження людей, братовбивства, чвари, перелюбства тощо; 5) Кара Божа у вигляді потопу, спасіння Ноя зі своєю великою родиною; 6) Непоправність людей, нові гріхи та поява страшної перспективи не тільки тілесної, але й вічної смерті; 7) Чудесне народження Сина Божого на Землі як початок втілення свідомого задуму Божого від великої любові до свого створіння - людини, щоб через віддачу Ісуса в руки смерті спасти людей від перспективи вічної смерті; 8) Початок виконання Ісусом Христом своєї місії на Землі - поширення його вчення, свідчення про майбутнє торжество сил Життя (зцілення хворих, оживлення мертвих, нагодовування малим великої кількості голодних тощо); 9) Неприйняття Христа світом та навіть його учнями, початок переслідувань та зрада; 10) Катування та хресна смерть Покутника; 11) Подолання Смерті через смерть на хресті, воскресіння Ісуса та Його посідання одесну від Бога-Отця; 12) Противник Бога та людини - Сатана, володар царства смерті, переможений; 13) Виконання задуму Божого та відкриття перспективи особистого спасіння для кожного вірного; 14) Грішники та ті, хто не примкне до Бога, "просто вмруть", заринувши "у води смерті" навічно; 15) Християнин відтепер живе на землі надією на спасіння, дароване Богом, запорукою чого служить євхаристія, та чеканням на Страшний Суд, майбутнє Царство Господнє та остаточну перемогу над ворогом людства.

Не тільки в цьому, а навіть у ще більш спрощеному викладі основної структури Святого Письма ([104, сс. 114] ми бачимо стрижневий мотив розгортання великої драми віковичної боротьби Життя зі Смертю так, як вона була представлена в одній з форм практично-духовного світорозуміння.

Таким чином, універсальна базисна формула розгортається тут принаймні трічі: 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 Святій та одержання перспективи вічного життя та перемоги над ворогом - смертю.

Друга конкретизація загальної формули (В) виступає як певний медіатор першої та третьої її конкретизацій (А та С), оскільки саме завдяки воскресінню Христа стає можливим незаперечне та остаточне спасіння людей від смерті [144, сс. 87-89].

Беручи до уваги вищеназвану потрібну репрезентацію базисної універсальної формули, можна говорити і про відповідне потрібне представлення основних КГП та кодів, значення яких нюансується в залежності від того, чи йдеться про старозавітні чи новозавітні часи або про постать самого Ісуса Христа. Тому відповідні універсали та коди набувають в цих варіантах базисної формули дещо відмінного забарвлення [144, с. 89].

Якщо новозавітна оповідь у її генеральній формі схему "загроза - порятунок" втілює через складну діалектичну тріаду "життя - смерть - воскресіння Спасителя через смерть смерті", то старозавітний сюжет цю схему переводить у просторову площину, коли загроза пов'язана із просторовим пересуванням євреїв із своєї землі у вавилонський полон, а спасіння досягається також шляхом просторового повернення у свою землю [144, сс. 120-121].

Ясно, що викладеними матеріалами універсально-культурний зміст біблійного тексту не обмежується. Без перебільшення можна твердити, що при домінуванні загального сотеріологічного мотиву (ідеї Спасіння) він буквально насичений смислами, що торкаються граничних підстав буття людини в світі [144, с. 89]. Це визначено тим, що головний зміст біблійного Одкровення зосереджено довкола думки про те, що Христос шляхом оплати власною смертю гріхів всіх людей спокутує їх та торжествує над смертю [95, сс. 318]. Як пише „Словник Біблійного богослов'я”, Ісус отримав від Бога владу над життям і смертю. Цю владу Він проявляє, оживляючи мертвих. Хоча ці події нагадують чудеса пророків, проте вони є утаємниченим передвістям Його власного воскресіння та, відповідно, порятунку від смерті всіх вірних.

Не тільки в Біблії, але й в інших типах релігійного переживання смерті та перемоги над нею можна бачити відповідне рівню розвитку

людства осмислення форм ствердження себе в світі через заперечення того, що заперечує саму людину - смерті [101, с. 135].

В цілому ж в християнських текстах базисна світоглядна формула втілена на різних рівнях загальності - як перемога воскреслого Христа над смертю, як порятунок усього людства (наслідок хресної смерті та воскресіння), як визволення від історичної безперспективності богообраного народу, а також як чудесні оживлення Христом померлих Лазаря та дочки служника синагоги. Отримані результати дають підстави твердити, що висунута нами гіпотеза стосовно універсально-культурної будови всіх текстів культури, набуває ще одного вагомого підтвердження.

V.2.3. Універсали! культури в художньо-літературній свідомості

V.2.3.A). Новела та інші прозові твори

Аналізу універсально-культурної структури новели присвячено одну з наших індивідуальних монографій, де розглядалася універсально-культурна структура новел „Гептамерону” М. Наваррської та оповідання І. Буніна „Легкий подих”. Наближення до виявлення універсально-культурного змісту включених до цієї збірки новел ми здійснювали ще раніше, дійшовши висновків щодо цього ще до опублікування вказаної монографії із структури новели [92, с. 54; 103, сс. 30-40; 211, сс. 119-124].

У „Легкому подиху” на рівні диспозиції загальна послідовність епізодів з їхніми кодифікованими КГП-значеннями виглядає так:

1) Юність Олі Мещерської (*генетивна КГП*); 2) Любов до неї гімназиста (*вітальна КГП в еротичному коді*); 3) Замах гімназиста на самогубство (*мортальна КГП і [авто] агресивний код*); 4) Гімназист вижив (*імортальна КГП в слабкому варіанті "запобігання смерті"*); 5) Зв'язок з Малютіним, який зробив Олю жінкою, що дало їй новий, „дорослий” статус (*генетивна і вітальна КГП в еротичному коді на соціалізованому рівні своєрідної „ініціації"*); 6) Дама виховує Олю, вичитуючи їй за недотримання підліткового статусу (*генетивна КГП в інформаційному й агресивному кодах*); 7) Оля, мстиво захищаючись, повідомляє класній дамі про те, що вона вже жінка (*вітальна КГП в агресивному, інформаційному й еротичному кодах*); 8) Оля захоує в себе офіцера, вступає з ним у зв'язок, офіцер любить Олю (*вітальна КГП в еротичному коді*); 9) Оля відкидає любов офіцера (заперечена *вітальна КГП в еротичному та культивована - в агресивному кодах*); 10) Офіцер убиває Ольгу Мещерську, довідавшись про все із запису в її щоденнику (*мортальна КГП в інформаційному й агресивному кодах*); 11) Відвідування класною дамою

цвинтаря із спогадами про Олю (*портальна КГП в інформаційному коді*); 12) Відчуття (знання) того, що легкий подих померлої Олі Мещерської нині є присутнім усюди (*імортальна КГП в інформаційному коді*).

Таким чином, ми в скороченому виді реконструюємо формулу "життя - смерть - безсмертя" на рівні диспозиції [104, сс. 107-109], ключовими моментами чого виступають опозиційні пари „дитинство - могила“, „секс з Малютіним - вбивство“ та „розмова про легких подих - похорон“. В широкому значенні ці пари виражають глобальну опозицію життя та смерті. Цими ж моментами можна пояснити й поведінку головної героїні. Зв'язок з приятелем батька, значно старшим за гімназистку, та зізнання в цьому класній дамі виражає прагнення дівчини подолати дитячий, інфантильний стан, а відмова від шлюбу з козачим офіцером є проявом небажання переходу у вищий соціальний статус жінки та прагненням повернутися до всіх переваг недорослого життя [89, с. 46].

"Легкий подих" - це літературно-образно оформлена кульмінаційна категорія універсально-культурної структури тексту цього твору, в основі якої лежить КГП безсмертя. Саме "розгортання" цієї інваріантної формули дано тут в елегійній тональності, що контрастує з побутовою приземленістю непродуманих учинків героїв у рамках еротичного й агресивного імпульсів їхньої поведінки [104, сс. 109-113].

Головна ж увага в щойно названій нашій праці приділялась аналізу новел зі збірки „Гептамерон“ Маргарити Наваррської. Головними героями в них виявляються жінка та чоловік, пов'язані або не пов'язані узами шлюбу. В 38-ми новелах діють одружені пари, в інших - як вони, так і інші чоловічі та жіночі персонажі. Варіанти стосунків між актантами першого рівня (одружені чоловік та жінка) варіюються від взаємодопомоги та кохання до ненависті та провокування зв'язків з іншими персонажами протилежної статі. Часто фігурує й мотив суперництва, який проявляється в описі зіткнення двох чоловіків. Поширеним є мотив обрання жінки об'єктом сексуальної агресії та її смерті після зґвалтування [92, с. 54-55].

Окрім повної репрезентації в „Гептамероні“ КГП та кодів, в новелах цієї збірки чітко простежується базисна світоглядна формула. Універсально-культурний аналіз збірки новел М. Наваррської „Гептамерон“ [104, сс. 101-105] у плані виявлення в ньому повної світоглядної зв'язки КГП "життя - смерть - безсмертя" показує, що в ряді випадків виникнення небезпеки для життя та її відведення виражається в наростанні погрози комунікаціям чоловіків і жінок і в наступному знятті цієї погрози шляхом відновлення порушених зв'язків. Це виражається або у киданні чоловіком дружини та наступним його

каяттям після його повернення до нормального подружнього життя, або в погрозі насильства і наступному убивстві коханця (спокусника, ґвалтівника), або ж у відсічі ґвалтівникові з боку жінки, що стає жертвою сексуальної агресії.

Продовження життя як слабкий варіант *безсмертя*, таким чином, ми тут бачимо у формі відновлення системи нормальних подружніх комунікацій, тобто життя як спільного подружнього життя. У цьому ж плані фігурує і КГП *безсмертя*, тому що триваюче життя чоловіка і жінки - це своєрідна *vita longa*. Отже, імортальна КГП дана тут у її слабкому варіанті.

Потрібно сказати, що в збірнику є один сюжет (№ 65), котрий безпосередньо виражає універсальну світоглядну формулу "*життя*" - "*смерть*" - "*воскресіння*". Це - сюжет про воскресіння мертвого (кам'яного) лицаря в церкві, котре виявилось помилковим. Смерть і воскресіння тут явно контаміновані. Послаблений варіант КГП *безсмертя* як воскресіння-одужання з контрастуванням смерті й життя (в *еротичному* коді) представлений у сюжеті, де дружина, що була при смерті, видужує (залишається живою), побачивши, що її чоловік прямо на її очах от-от зляже з дівчиною (№ 71). Тут мотив воскресіння-безсмертя викладено в антитезуванні смерті та життєвих сил, серед яких від природи найбільш потужною є сексуальна. Подолання страху смерті, якого відчував чоловік біля своєї помираючої жінки, реалізувалося за допомогою імпульсивного прояву життєвого потягу .

Цікаво, що „концептний” рівень дослідження структури художнього тексту в межах категорій граничних підстав вже мав місце в літературі. Мова йде про специфічну „мову опису та аналізу”, котру запропонував М. Бахтін [16, сс. 204-207, 210-240, 245-257; 17, сс. 5-70, 217-305, 335-407], яка свідчить про свідоме формування та осмислене застосування ним певних понять, за допомогою яких відтворюються шукані інваріанти художнього тексту. Ними є так звані „ряди”, до яких цей дослідник відносить ряди „людського тіла” (*вітальна* універсальія), „питва” і „пияцтва” (*аліментарний* код), ряди „копуляцій” (*еротичний* код) та „смерті” (*мортальна* КГП).

Після детального КГП-аналізу цих „рядів” [103, сс. 30-33] ми дійшли висновку, що незаперечною заслугою М. Бахтіна є те, що він за допомогою впровадженого ним апарату опису тексту фактично викриває його будову, зведену на фундаменті категорій граничних підстав [103, сс. 35-40]. Це можна розглянути на прикладі однієї невеличкої новели, яка була предметом його спеціального розгляду.

Сюжетна канва розглянутої М. Бахтіним новели наступна. Біля домовини чоловіка в склепі перебуває невістка вдова. Поруч неї

молодий та красивий легіонер охороняє хрести з розіп'ятими на них розбійниками. Він закохується в цю жінку і долає її понурий аскетизм та рішучість померти на могилі чоловіка. Це відбувається під час бенкетування над гробом. Їда та вино відвели вдову від нахнюплених думок, і вона віддалася легіонерові прямо на могилі. Під час їхніх любовних утіх з хреста викрадають труп розбійника, внаслідок чого легіонерові загрожує смертна кара. За згодою вдови на хресті розпинають її померлого чоловіка, що супроводжується її сентенцією „Краще хай буде розіп'ятий мертвий, чим живий”. У фіналі лунає сміх перехожих, які дивуються, як це мертвий зміг залізти на хреста.

Цей короткий сюжет розповідає, пише М. Бахтін, про неперервний ланцюг перемог життя над смертю. Життя тут торжествує, радості життя ми бачимо в таких явищах, як їжа, питво, молодість, любов.

Досліджуючи один конкретний літературний твір, М. Бахтін, вийшов на широкі теоретичні узагальнення, пов'язані з ідеєю про наявність в його структурі стійкого „древнього комплексу”, сутність якого полягає у зближенні таких протилежностей, як смерть та життя [103, сс. 34-35].

М. Бахтін тут ухопив головне - глибинна структура даного сюжету ґрунтується на базовій світоглядній формулі - *„життя - смерть - воскресіння”*, модифікованої у відповідності до особливостей кожного персонажу новели. Якщо йдеться про легіонера, то його життя врятовується безпосереднім чином, і ця формула виглядає для нього як *„життя - загроза життю - порятунок”*. Стосовно вдовиці її воскресіння має скоріше духовне, ніж тілесне значення. Хоча її бажання померти на могилі коханого чоловіка не виключає її фізичної смерті через самогубство, проте, в принципі, її життя закінчилося радше не в тілесному, а в духовному сенсі - без дорогого їй чоловіка воно стало немилим. Зате повернення до життя в духовному плані здійснилося за допомогою легіонера цілком в тілесному аспекті - радощі тіла відновили радість духу. Через це базисна формула для неї виглядає як *„життя в щасті та коханні - смерть щасливого життя - повернення до життя в щасті та коханні”*. Крім того, тільки стосовно цієї героїні новели можна говорити про кодифікацію категорій граничних підстав *аліментарним* та *еротичним* кодами: їжа та злягання повернули до життя саме її, а не легіонера чи її чоловіка. Відносно ж легіонера, то побіжним чином його порятунок, як і загроза страти, заломлюється через *агресивний* код, оскільки спасіння прийшло до нього через насильство (наругу) над трупом померлого чоловіка матрони.

Сказане дозволяє твердити, що глибинна основа вказаного даного літературного твору складається з категорій граничних підстав та відповідних кодів, що ми й прагнули довести.

До аналізу структури новели в межах своєї концепції „первісних метафор” (її буде розглянуто нижче) зверталась також і О. Фрейденберг. За приклад вона бере одну з новел "Декамерона" Дж. Боккаччо. В цій новелі розповідається про наглу смерть однієї жінки, чоловік якої оплакує та ховає її. Але в неї був закоханий друг чоловіка, який під час відвідування могили бачить, що ця жінка дихає. Він приносить її до свого дому та повертає до життя. Узнавши, що вона вагітна, цей друг дає клятву відмовитись від свого кохання та повернути дружину її законному чоловікові, однаке для ефекту він дочікується, поки та народить, і після цього під час бенкету повертає її [143, с. 319].

Важливо, що в ній універсали культури репрезентовано в ансамблевій зв'язці в межах базисної формули. Смерть заміжньої жінки (табування *мортальністю еротично кодованої вітальності*), яку кохав друг її чоловіка (*еротичний код*), була удаваною (послаблена *імортальністю*). Її вагітний стан (*еротично кодований генетив у вітально-імортальній перспективі*) примусив його відмовитись від своїх почуттів (табування *еротизму*). Після народження дитини (*генетив*) він відновлює її подружні стосунки шляхом повернення власному чоловікові (*імортальність та відновлення еротично кодованої вітальності*) під час бенкету (*аліментарно кодована вітальність*) [143, с. 332]. Таким чином, ми можемо перекоонатися в тому, що і ця новела має чітку універсально-культурну будову.

Пошук інваріантних структур прозових творів інших жанрів на їхньому „концептному” рівні часто відбувався із запозиченням тієї мови опису, котра набула найбільшого поширення, а саме, мови, що її застосовував до аналізу структури казки В. Пропп. У цьому плані показовим є спроба одного угорського автора [81] виявити зв'язок з чарівною казкою детективних творів, а також наближення до виявлення інваріантної будови науково-фантастичних творів [157; 197; 230], де мотив нарастаючої загрози життю з наступною перемогою виражений у специфічний спосіб. Це - опис нападів інопланетян, навали на Землю ворожих цивілізацій, захоплення красивих земних жінок, знищення інопланетянами, що повернулися в минуле, дітей, які у майбутньому стануть їхніми ворогами, пожирання людей зсередини через проникнення в їхнє тіло потворних неземних форм життя, руйнування генотипу людей або маніпуляції з ним, і так далі. Неважко побачити, що трафаретні схеми науково-фантастичних творів обертаються навколо

базової формули світовідношення, розкриваючи її в образах незвичайних джерел смертельної небезпеки для людини з наступною перемогою життєстверджуючих позитивних героїв [104, сс. 116-117].

Якщо звернутися до роману, то його універсально-культурну субструктуру, що цілком вписується в триаду „життя-смерть-відродження”, вкрай вдало та лаконічно окреслив Ю. Лотман [184]. На його думку, 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.

Далі цей автор прямо звертається до розгляду триади "життя-смерть-воскресіння" у тім її виді, в якому вона реалізувалася в російському романі. Широко розповсюджені історії про великих грішників (Андрій Критський, папа Григорій) репродукувалися й у російському романі. Розкольників, Митя Карамазов, інші герої Ф. Достоєвського відтворюють гоголівську схему з "Мертвих душ", де Чичиков їде в Сибір (пекло, смерть). Пройшовши пекло Сибіру, ці герої "воскресають". Уже тільки це коротке визначення специфіки роману як різновиду культурного дискурсу показує, що в його основі лежить усе та ж сама "вічна" універсально-культурна схема, наповнена конкретним історичним змістом, обумовленим особливостями культурно-світоглядних уяв [104, сс. 133-134].

V.2.3.Б). Поетичні твори

Будову, схожу зі структурою новели, можна зустріти й у віршованих шедеврах трагедійного жанру. В поемі Т. Шевченко "Княжна" [277] відтворена така її КГП-структура, котра є близькою або ж навіть ідентичною структурі сюжетної новели з усіма її КГП-значеннями [104, сс. 120-121]. Втім, цей твір є прикладом „обривання” базисної світоглядної формули „життя - смерть - відродження” на середньому члені (оскільки всі персонажі тут гинуть), що свідчить і про такі її репрезентації.

Розгляд "Лісової пісні" Лесі Українки під тим методологічним кутом зору, що ми його пропонуємо, внаслідок дійсної універсальності КГП-структурованості будь-якого тексту культури, дає можливість без особливих труднощів експлікувати наявні в її складі категорії граничних підстав та світоглядні коди [262]. Універсальна базисна формула в її тріадності репрезентована у творі і за аналогією з природними циклами

та образом вогняного оновлення. Зимовий сон Мавки (чудесний за своїм змістом, коли "мрії ткалися золото-блакитні") переривається навесні, коли вона не тільки пробуджується, але нібито заново народжується. Сама ж Мавка у фіналі зникає тілесно, але її тіло, засвітившись ясным вогнем, "Вільними іскрами в гору злетіло" і тоді „Легкий пухкий попільець ляже, вернувшись, в рідну землю, вкупі з водою там зростить вербицю, - стане початком тоді мій кінець" [141, сс. 173-178].

Разом із сюжетними творами універсально-культурні елементи виявляються і в безсюжетних поетичних творах [104, сс. 126-132], спочатку - не без деякого приблизного їхнього відтворення [92, с. 55]. В результаті було з'ясовано, що як сюжетні, безсюжетні поетичні твори теж піддаються КГП-аналізу, демонструючи наявність у них своєрідно виражених універсально-культурних елементів.

У деяких випадках вони, як, наприклад, вірш О. Пушкіна про вакханку та смиренницю, стали предметом спеціального структурного аналізу, проведеного Р. Якобсоном [284]. Для Р. Якобсона предметом першочергової уваги в даному випадку виступають вишукані прийоми поета, які підсилюють виразність вірша за допомогою сполучення і переміни звуків, що мають на рівні підсвідомості викликати певні асоціації (на кшталт „череп = черепок"). Крім того, в цьому пушкінському творі, вважає дослідник, дана антитеза руху і спокою, коли нерухомість статуї накладається на реальний час і усвідомлюється як *вічність*, виражена в той же час в образі безконечного бігу води.

Універсально-культурний аналіз цього вірша при врахуванні останніх зауважень аналітика значно спрощується. Очевидна антитеза вічності і тимчасовості, руху і спокою з'являється як опозиція двох головних елементів КГП-структури - *життя* та *смерті*. Не в останню чергу посилення цього мотиву пов'язане з параномазією ЧЕРЕПОК - ЧЕРЕП (відламок розбитого цілого - символ смерті), а також еросно-танатосним протиставленням тілесної оголеності діви і мотиву знищення "судини життя" з підключенням до нього надії на життя вічне. Разом з тим вода з її мінливості - це найдавніший міфолого-філософський образ, що підкреслює неблаганність часу, плинність життя, його нетривалість, хоча у формулі "Все тече, все міняється" фіксується скоріше вічність змін як прояв життя.

Зі сказаного можна зробити висновок, що КГП-структурованість безсюжетних поетичних творів виявляється в динамічному обігранні моменту напруги між вітальним і мортальним мотивами в різному їхньому кодифікуванні. Універсально-культурний зміст, що виражається у відносинах між актантами, в них як правило, відсутній, а якщо і фігурує,

те лише у статистиці протистояння "він - вона". Головним змістом цих творів є особисте переживання життєвих КГП-ситуацій.

Такому ж аналізу було піддано також вірші Г. Ахматової, де було отримано аналогічний результат [104, сс. 126-132]. Універсальна формула тут набула форми відтворюваної у віршах динаміки постійного напруженого протистояння життєвих любовних поривів та смерті, котра „цілує” та „вбиває” кохання, тоді як саме воно лягає „надгробним каменем” на життя поета [92, с. 55]. Вказані смисложиттєві полюси знаходять прояв також в героїчних баладах, котрі в розвитку своїх сюжетів йдуть по двох основних напрямках - героїко-історичного та любовного характеру [92, с. 53].

На завершення розгляду з врахуванням отриманих результатів знов констатуємо підтвердження високої ймовірності висунутої нами гіпотези про універсально-культурне підґрунтя культурних текстів.

V.2.3.B). Видовищне мистецтво

Серед текстів видовищного мистецтва, що аналізувалися нами під кутом відновлення в них КГП-структури, була народна драма з її біблійними сюжетами. Логічно припустити, що універсальна формула, яка лежить в основі біблійних сюжетів, відтворюється на КГП-рівні й народною драмою. І дійсно, звернення до матеріалу, що його наводять деякі автори [12] показує, що в основі сюжетних колізій в цих творах лежать, перш за все, КГП-структури і відповідні світоглядні коди. Кульмінаційним життєстверджуючим моментом тут є те, що Божественне Дитячко залишилося живим, про що Смерть повідомляє Ірода, котрий помилково вважав себе у безпеці (подвійний *інформаційний* код) перед тим, як забрати його душу на вічні тортури у потойбічному житті (*агресивне* кодування *імортальності*) [144, сс. 119-121].

Функціональність КГП-структур може виступати й сюжетоутворюючим моментом. Це добре видно з такого виду мистецтва, як кінематограф. Його ерзац-культурні напрямки особливо яскраво виразили глибинну потужність вказаних структур, що проявляють себе тут у чистому образно-смысловому вигляді за відсутності в багатьох випадках необхідного раніше вербального супроводження. Відверто натуралістичні шари КГП-структур виплеснулися на екрани у виді порнографічних або агресивних фільмів, зміст яких явно не переобтяжений ніякими моральними чинниками. Ілюстративний підхід до динамічного зображення еротичних сцен або агресивної поведінки як „action”, „чистої дії” призвів до того, що послідовність цих дій і становить етапи розгортання вкрай спрощеного сюжету [92, сс. 55-57].

Однак у цьому виді мистецтва, а, можливо, особливо - на перших етапах його розвитку, коли воно ще було „німим“, послідовність видовищних епізодів може створювати не просту зміну „картинок“, а відтворювати глибинні смислосназучі світоглядні смисли.

Тобто, навіть за умов застосування образних засобів у цьому мистецтві цілком можливі високі форми реалізації універсально-культурного осмислення життєвих реальностей людини. До них можна віднести кінострічку Олександра Довженка „Земля“, котра увійшла до десятки найкращих фільмів усіх часів та народів. В ньому наш геній створив своєрідну „енциклопедію“ якісно відмінних одна від одної форм життя та смерті, взятих у природному та соціальному контекстах.

Фільм починається з епізоду природного помирання старого діда у плодоносному яблуневому саду. Іронічне запитання товариша помираючого „Як там?“ відповідає тогочасному критичному ставленню до релігійного розуміння життя після смерті. Теж саме ми можемо побачити в епізоді з безпорадним батюшкою. Зіткнення соціальних сил на селі призвело до смерті головного героя - Василя. Його вбивця, Хома, хоча і залишився живий, але зник з поля зору людей - його ніхто не помічає. Природному небуттю Василя художник протистав соціальну смерть Хоми. Похорон Василя, якого несуть крізь квітучий весняний сад, асоціюється з весільною ходою, а весь обряд підкреслює подовження життя народу, громади, „миру“ людей. Таким чином, О. Довженко показав тут три типи смерті - природну (діда), неприродну (Василя) та соціальну (Хоми).

Три типи смерті розвиваються у стрічці поряд з показом трьох типів кохання - тілесно-природного, соціального (інститут шлюбу) та духовного (високе кохання). Перший та другий типи репрезентовано бентежною фігурою оголеної жінки, нареченої Василя, що залишилась тепер не тільки без одного з найбільш вабливих солодощів життя, але й без майбуття як дружини та матері. Її молоде жіноче тіло, палке та привабливе, сповнене природної пристрасті, нібито кричить про вже ніколи нездійснені жаркі ночі з Василем. Третій тип бачиться в образі закоханої пари, що милується природою, а також - вже без сексуального змісту - у всенародній любові до Василя. Кульмінацією біологічного та соціального безсмертя є епізод народження немовляти нового сина, у той час як все село проводить Василя в останню путь.

Отже, у „Землі“ в якості структуроутворюючого начала використані не просто КГП-елементи, а їхнє протиставлення та розведення по різних кодах. Смерть діда відконтрастовується безсмертям природи, котра лише тимчасово „засинає“ (дощовий сад, де так природно падають-помирають з дерев яблука, неодмінно, і це показано в фільмі, буйно розквітне

навесні). Ілюзорні надії на потойбічне існування замінюється безсмертям у роді (народжується нова людина). Протиприродну смерть в агресивному коді (вбивство Василя) протиставлено смерті соціальній, і разом з тим ця реальна смерть долається соціальним безсмертям, тоді як соціальна смерть Хоми, навіть за умов подовження його фізичного існування, є смертю гіршою [92, с. 55-57].

З домінуючої в творі антитези смерті та кохання стає зрозумілим прихований зміст слів О. Довженка, що їх навела Г. Пасісниченко [214, с. 156], коли митець зізнався, що хотів показати смерть так, щоб людям через цю смерть хотілося жити. Загальна тональність творів О. Довженка суцільно біофільська, що підпадає під світоглядну формулу "*ствердження життя - подолання смерті - прагнення до безсмертя*" [139, сс. 161-163].

Втім, існують і такі види видовищного мистецтва, зокрема, трагедія, де домінування моральної КГП особливо чітко виражене. Більш того, на думку ряду дослідників, ця тема в них є визначальною. Так, за Олександром Анікстом [8], у "Гамлеті" дана суцільна типологія смертей. Тоді як бути з нашим твердженням про те, що базисна універсальна формула "*життя - смерть - відродження*" є неодмінною структурною основою будь-якого тексту?

Дійсно, сюжет починається зі смерті короля (*агресивний код моральної КГП*), але, надалі виявляється, що він помер не зовсім (*імортальна КГП*), приходячи у виді примари і повідомляючи подробиці про своє вбивство (*інформаційний код моральної КГП*). Злочинець - брат Клавдій, що згодом женився на овдовілій королеві (*агресивна й еротична кодифікація КГП смерті і життя*: через смерть іншого затверджується власне життя в повноті її проявів). Довідавшись про все, Гамлет втрачає дитяче неведення і впадає в божевільний стан (*інформаційний код і його реверсія*).

Саме в цьому стані в нього виникає спрага помсти, що повертає його до життя (*агресивна кодифікація вітальної та, певним чином, імортальної КГП*). Але помста його невідала - замість нового короля він помилково вбиває Полонія (табуйована, перевернута *інформаційна й агресивна кодифікація моральної КГП*).

Потім Гамлет дублює реальні події в п'єсі, розкриваючи тим самим усім справжню причину смерті свого батька (*інформаційна кодифікація моральної КГП*). Смертельний його двобій з Лаертом супроводжується зрадницьким пораненням Гамлета отруєною зброєю (*агресивна й аліментарна кодифікація моральної КГП*). Королева, бажаючи смерті Гамлета, випадково випиває приготовлене для нього отруєне вино (*аліментарна кодифікація моральної КГП*). Після смерті королеви

вмирає і поранений до цього Гамлетом король, змушений випити залишки отруєного вина (теж *аліментарний* код *мортальної* КГП). Вінчає трагедійний пафос мортальності смерть самого Гамлета.

У якому ж виді тут реалізована універсальна тріада "*життя - смерть - воскресіння*"? Про це з усією визначеністю говорить той же О. Анікст, відзначаючи, що Гамлет, утративши після смерті батька життестійкість, перейнявшись почуттям помсти, *відродився до нового життя*. Ідея відродження тут знайшла втілення в *агресивно-мортальному* кодуванні, коли життя одного (відновлене) стверджується через смерть іншого (Клавдія), винного в 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 [104, сс. 118-120].

Універсально-культурний аналіз лібрето, зокрема, таких опер, як „Аїда” Дж. Верді та „Наталка-Полтавка” М. Лисенка, а також, поряд з вербальними текстами - П'ятої симфонії Л. Бетховена [104, сс. 121-124] показав наявність категорій граничних підстав та кодів у структурі цього типу текстів та в їхній музикознавчій інтерпретації.

Літературно-художні твори різних жанрів містять у собі, як бачимо, базисну світоглядна формулу в її повному й усиченому, розгорнутому і згорнутому вираженні. Однак навіть при очевидному домінуванні мортального мотиву, коли оповідання завершується смертю героя або навіть усіх персонажів, необхідно мати на увазі ту обставину, що нескінченне обігравання даної теми в підсумку сходять до життєстверджуючих мотивів, принаймні стосовно до читача [104, с. 132].

ВИСНОВКИ

Зі проведеного в розділі аналізу можна зробити такі висновки, що соціальна онтологія як сфера проявів напруженої взаємодії базисних життєвих інстинктів у суспільно санкціонованих і суспільно засуджуваних формах їхніх культурних маніфестацій, так само як і ексцеси прориву природних імпульсів у культуру складають реальний об'єктивний аналог матеріалу художньої свідомості кожної історичної епохи. Але структурна організації цього матеріалу, здійснювана на основі інтеріоризації універсальної схеми життєдіяльності (діяльності задля виживання) визначає структурну ізоморфність даного художнього твору і всіх інших текстів культури [104, с. 38]. .

Як трансформація в культурі базисних форм світовідношення, так і інтеріоризована схема (універсальна світоглядна формула) знайшли

вираження в образах, сюжетах, персонажах і загальній структурі літературних творів. "Окультурені" людиною базисні фундаментальні форми підтримки життя та їх когнітивні і ментальні репродукції - універсали! культури - складають іманентний комплекс детермінант процесів структуроутворення літературно-художніх текстів.

Завдяки застосуванню наших реконструктивних методик до таких текстів культури, як обряди, міфи, релігійні, літературно-художні та образотворчі тексти вдалося виявити їхню універсально-культурну структурованість. У такий спосіб було підвищено рівень універсальності запропонованої нами гіпотези про КГП-структурованість текстів культури, через що стала можливою фальсифікація теорії В. Проппа не тільки на рівні наслідків або сингулярних висловлень, але і на рівні її базисних положень.

Дана гіпотеза знайшла своє підтвердження ще і тому, що було отримано відтворювальний ефект, коли будь-який культурний текст доволі легко піддався процедурі виявлення в ньому КГП-структури. Це є свідченням про кращу відповідність нашої мови опису реальній інваріантній структурі текстів культури, ніж та, що її запропонував В. Пропп. Ще одним аргументом на користь нашої точки зору є фіксація саме категорій граничних підставин при розгляді будови даних текстів на рівні „концептів” рядом авторів, зокрема, М. Бахтіним.

Зрештою, можна твердо наполягати на тому, що народження, життя, смерть і безсмертя в аліментарному, еротичному, агресивному й інформаційному кодуваннях та їхній комбінації - ось що утворює інваріантний "каркас" текстів культури, тут - світоглядно-художніх.

Смислове домінування та деяка „апріорна” заданість саме цієї базисної формули при семіотизації дійсності проявилась у тому, що вона аплікувалася до будь-якого онтологічного матеріалу.

Так, звернення до обрядів показало, що всі еони мають повну КГП-структурованість у всіх відомих кодах, не дивлячись на те, яка реальна подія в них семіотизувалась. Іншими словами, всі без винятку обряди та інші повні тексти мають за правилом з винятками в своїй основі триаду „життя - смерть - воскресіння”.

Це свідчить про те, що на універсально-культурному рівні всі тексти культури є тотожними, і тому ні про які „запозичення” чи „мандри” їхніх глибинних смислових шарів говорити не можна.

Разом з тим з отриманими результатами перехід від опису до пояснення, питання про джерела формування глибинної інваріантної будови текстів не знімається. Насправді універсально-культурний зміст текстів є „апріорно” автогенерованим, але про це - у наступному розділі.

РОЗДІЛ VI.

Контури нової парадигми аналізу походження інваріантної структури текстів культури: універсально-культурна версія

VI. 1. Історико-генеративна концепція Ольги Фрейденберг

VI.1.1. Концепція "метафор" первісної свідомості О. Фрейденберг як прорив парадигми "дійсність - текст"

Методологічним проривом і своєрідною альтернативою концепції В. Проппа стала ще й досі адекватно не оцінена робота Ольги Фрейденберг "Поетика сюжету та жанру" [268], яка першою "переступила" за обряд та за "об'єктивну дійсність" взагалі, зробивши відважну як для часів панування заідеологізованого матеріалізму спробу досягти первісних витоків певного "шаблону" культурних текстів не поза джерелом, а безпосередньо в самому джерелі їх генерування, знайти його не в наслідках, а в причинах - в свідомості. З проведеного нижче 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 робота не є бездоганною [127].

Але все це не знижує головної цінності її праці. Єдине, в чому їй можна дійсно серйозно дорікнути - це те, що вона не змогла здолати інерцію та затрималась в межах "історичного" діяхронного підходу, віднісши це джерело до найархаїчніших шарів прасвідомості, утворення якої були названі нею "метафорами". Звідси в 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 джерело їх виникнення вона віднесла не до обряду, а до невизначеного в своїх культурних формах початкового етапу історії людства.

Насправді те, що О. Фрейденберг назвала "метафорами", є, власно кажучи, базовими універсально-культурними інваріантами будь-якої, і давньої, і сучасної свідомості, які безперервно актуалізуються в процесі генерації фундаментальних базисних світоглядних смислів культурних дискурсів. Незаперечною її заслугою 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 нескінченності" (Гегель) ланцюжкового пояснення особливостей однієї ланки попередньою. Щонайменше, її погляди надали нам в розробці власної концепції суттєву підтримку у формі натяку на те, куди слід рухатись у власних теоретичних шуканнях [143, сс. 342-343].

Головне завдання свого дослідження О. Фрейденберг бачила у відкритті "жанрового шаблону", який дав би ключ до розуміння детермінант формування та розвитку жанрів та сюжетів. Ці чинники зводяться нею до позалітературної та долітературної "дійсності", а саме, до вже згадуваних особливих утворень первісної свідомості, яких вона позначила терміном "метафори".

Центральною проблемою своєї роботи О. Фрейденберг вважає встановлення єдності між семантикою та морфологією літератури. За її думкою, сюжет та жанр мають спільне походження, нероздільно функціонуючи в системі суспільного світогляду,

Згідно її концепції, в основі спільності сюжету та жанру лежить деякий єдиний світоглядний смисл, котрий отримував різні змістовні аспекти мірою його відповідній до даної ідеології переробці. Цей світоглядний смисл не був якимось ембріоном літератури, це був просто життєвий смисл, смисл простої повсякденності, за допомогою якого люди жили, працювали, їли, росли дітей тощо.

Даний смисл, що його виробило людство на ранніх стадіях свого розвитку, виступав як своєрідний шифр, що надавав доступ до природи та до життя. Згодом він втратив своє первинне значення, для якого, власно кажучи, і був мимоволі створений. Однак він не зник зовсім та набув статусу культурної цінності, ставши "духовним інвентарем", яким почала користуватись нова ідеологія та нова культура. Після цього почалась його зміна, яка полягала в абстрагуванні від колишньої значущості та збереженні її лише як голої структури та схеми, котрі стали пристосовуватись до нових потреб [143, с. 303].

Надалі О. Фрейденберг, прагнучи показати, що саме метафора є головним елементом первинної недиференційованої свідомості, робить можливо дещо штучний, проте методологічно красивий хід. Логіка її

міркувань така: рівність соціальних реалій визначила наявність у первісній свідомості рівності сприйняття, яка породила систему тотожностей. Але дійсність, котра відбивалась в цій системі, була далеко не одноманітною, а множинною та рухомою. Попадаючи в царину тотожностей примітивного світогляду, ця множинна дійсність зазнавала неодмінних перекозень. Однак, в свою чергу, вона сама впливала на дане мислення, яке ставало суперечливим, поєднуючи в собі тотожність та різноманітність. Функцію ототожнення виконував образ, який сприймав світ у формі рівностей, Інакше кажучи, оскільки іншої форми для сприйняття світу, ніж образ, не було, то світ у свідомості відбивався саме крізь цю єдину форму сприйняття.

Визначивши, що початковим утворенням первісного світогляду, з якого внаслідок складних процесів виникли пізніші літературні утворення, є специфічно визначена метафора, О. Фрейденберг приступає до викладу головної частини своєї праці, розглядаючи основні групи метафор первісної свідомості.

До першої з них вона віднесла метафори, об'єднані під назвою "*Метафори їжі*", куди входять метафора жертвопринесення, смерті та воскресіння, обряди розривання та пов'язана з їжею літургія.

Другою групою метафор є метафори "*Народження*", до складу якої увійшли метафори *воскресіння* та *зцілення*, *шлюбу* як *їжі*, *боротьби* та *процесії*, *землеробські* метафори *народження*. Сама ж ця рубрика розкривається через розгляд семантики *весілля* й *шлюбу*, *перемоги*, *року*, *спасіння* тощо. Метафори *шлюбу* та *народження* постають тут в контексті уяв про космогонічний кругообіг,

Третя група метафор, "*Смерті*", об'єднує метафори *царства* й *рабства*, *суду*, що розкриваються через травневу обрядовість, буфонії, сатурналії, семантику померлого, *сміху*, *привову*, *лайки* (*наплювання*) та *глузування*. Завершується виклад розглядом усіх трьох груп метафор, тобто *їжі*, *народження* та *смерті*, як метафор "*оживлення*" з наступним їх визначенням як майбутніх форм сюжетів та жанрів [134, сс. 446-447; 136, сс. 172-173; 143, сс. 306; 147, сс. 296-297].

О. Фрейденберг пише, що якщо спробувати знайти відповідь, як уявляє собі смерть первісна людина і чому вона пов'язується з їжею, то ми мусимо увійти до кола образів матері-землі, до культу аграрних богів та їх метафоричної інтерпретації. Головне, що тут треба сказати, зазначає дослідниця, що смерть у свідомості первісного суспільства постає як начало, що породжує. Дійсно, умовивід тут вибудовується такий: нижній світ мертвих пов'язаний із землею; з матері-землі

породжуються не тільки рослини, але й тварини та люди; отже смертне начало породжує.

Образ смерті, що народжує, викликає уяву про круговорот, в якому те, що гине, знову народжується. Народження та смерть служать формами вічного життя, безсмертя, повернення зі старого стану в нове і навпаки. На подібних уявах про те, що смерті як чогось незворотного немає, що все, що помирає, відроджується в пагоні, приплоді чи дітях, побудовано орфічний "круг народжень", а також "колесо неминучості". З цими ж уявами пов'язане ототожнення людини з рослиною, оскільки життя людини, як цикл рослини, швидко розквітає, в'яне, а потім знов цвіте.

Три сучасних наших поняття - "смерть", "життя", "знову смерть" - для первісної свідомості є цілим взаємно-пронизаним образом. Вислів "померти" мовою архаїчних метафор значить "народити" та "ожити", а "ожити" - значить померти чи умертвити або народити чи народитись, і ось ми бачимо, емоційно скликує О. Фрейденберг, батьків, що умертвляють своїх дітей, тим самим даючи їм безсмертя. В міфі та обряді ковтання дітей або божества вкрай поширене, а рот людини в них метафорично уподібнюється до землі, черева, дітородного органу.

Ковтаючи, людина оживляє те, що вона їсть, та оживає сама, а "їжа" постає як метафора життя й воскресіння. Принести в жертву - це з'їсти, а з'їсти - це значить врятувати, зробити смерть життям. З їжею, вважає ця вчена, пов'язані уяви про подолання смерті, оновлення життя, про воскресіння, звідки йде пізніше прикріплення обрядів їжі до богів, які воскрешаються. Саме на подібних уявах формуються традиції древніх бенкетів безсмертя, образи нектарів та амброзій, що дають позбавлення від смерті та вічну молодість [143, с. 307]. Що стосується образів власно смерті та воскресіння, то вони, вважає О. Фрейденберг, виникають у землеробській культурі. Розривання звіра тут замінюється на розламування хліба, яке теж розумілося як смерть.

Звертаючись до розгляду другої групи метафор, метафор "*Народження*", О. Фрейденберг спочатку звертається до семантики шлюбу. Окрім того, що їжа в первісній свідомості злита з цілісною уявою "народження-смерті", де немає смерті, а є невіддільна в часі пара "поява-зникнення", вона також пор'язана зі статевим актом. Він, у свою чергу, теж розуміється як смерть і воскресіння.

Зміни, ЩО ЇХ зазнали метафори "шлюбу", "відтворення" та "нового народження" в умовах переходу до землеробства, аналізуються в підрозділі "Семантика спасіння". Як вже згадувалось, мисливські уяви "зникнення-поява" з цим переходом перетворюються на зв'язку "смерть-народження", а статевий акт в контексті метафор їжі та смерті отримує

провідну роль. Злягання стає аналогічним смерті внаслідок того, що жінка ототожнюється із землею. Воно стає також рівним акту їжі, тому що вона уявляється смертю-народженням божества плодючості, що помер та воскреснув. Поряд з цим виникає "двоїста" метафора "запліднення-смерті", яка за феодального суспільства перетворюється на таку ж "подвійну" вкрай поширену метафору "смерті-любові".

Подовжуючи свій виклад, О. Фрейденберг у наступному розділі не досить послідовно знов повертається до розгляду народження як зцілення та воскресіння. В ловчій свідомості той, хто боровся зі звіром-ворогом, вожак-тотем, перетворюється на борця зі смертю. Таким же спасителем від смерті, але в рослинному вигляді, постає цей трансформований образ і в землеробській свідомості. Йому надано космічного масштабу, коли образ порятунку в образі рослини чи матері-землі постає в контексті есхатологічних уявлень про циклічну зміну загибелі та відродження Всесвіту через оновлення землі, врожаю, частого народження людей тощо. Порятунком стає таїнством, "врятований" в містеріях починає розумітись як відроджений до вічності, безсмертний, а саме це присвячення в таїнство порятунку виглядає як символічний акт добровільної смерті [143, с. 308].

Спасителем завжди виступав бог-податель життя та цілитель, бог оживлень та нових народжень. З цієї цілком послідовної точки зору цілителем ставала смерть, оскільки одужання є новим народженням, а воно досягалось через смерть. Задля цього хворого насправді ховали, опускаючи у вириту могилу, яку закидали зверху землею; землю згодом орали, засівали та боронували, Інколи для того, щоб стати здоровим, хворий мав лежати всю ніч у труні на церковному подвір'ї.

Тут прозоро видно образ зцілення та порятунку як вихід з черева матері-землі, матері-смерті. Отже, зцілення розумілось як нове народження. Це видно також з того, що кволого новонародженого пропускали крізь сорочку матері та штани батька, або крізь розщеплене душло дерева. За античності удавано померлі або ті, хто ожив, вважались такими, що народились вдруге.

З цього О. Фрейденберг робиться висновок, що порятунком від смерті та одужання досягається в статевому акті, який знаменує нове народження. Сама породілля вважається такою, що під час пологів помирає та оживає. Разом з цим жінка за аналогією із землею ототожнюється зі смертю та померлими, вона є труною, де людина помирає та воскресає, як це видно з давньоєгипетської поховальної формули, коли небіжчика вважали таким, що попав до черева матері Нут.

Статевий акт як народження-зцілення породжує багату метафористику любові-зцілення. Пріап стає богом-лікувальником, а саме злягання означає видужання. Через це існував тісний зв'язок між культовими трапезами та сотерією. Отже, спасителі однією стороною обернені до смерті, другою - до плідності. Бони - боги статевого поєднання та шлюбу, помічники при пологах, подателі дітонародження. Водночас всі такі боги є богами їжі, хліба та вина.

Звернення дослідниці до землеробської метафори народження показує, що функції зцілення та порятунку переносяться на жерців та царів, а боги-спасителі починають виконувати роль рятівників міст. Основна ж концепція плідності виробляє образи неперервного народження, акцентуючи в стосунках чоловіків та жінок на зачатті та народженні. З цього виникає метафора "блуду" та "розпутства". Цей образ масового запліднення жінок має відношення до народження та подолання смерті, а отже, і з порятунком. Так "блуд" стає метафорою спасіння, а жіноче божество продуктивності перетворюється на божество еротичного кохання або просто на блудницю.

Як жіноча відповідність чоловічого запліднюючого божества, вона разом з ним утворює нібито дивну пару Спасителя та Блудниці (Сотера та Порно). Істинна семантика "блудниці" теж розкривається через поняття порятунку від смерті, але вже певного міста або країни. Легендарні передання свідчать, що саме завдяки гетерам або Афродіті Порно рятуються від ворогів міста. Тому до них звертаються з молитвами про порятунок полісу, про удачу при облогах ворожих міст або на олімпійських іграх. Є і біблійні паралелі метафори єдності порятунку та блуду, коли пророку, що носить ІМ'Я "спасителя" (Осії), легенда приписує дружину-повію.

До групи "народження" відноситься також метафора *весілля*, котра є біографією Сонця Переможця, як розбещеність - біографією Афродіті Спасительниці. Після появи вечірньої зірки акт жертвопринесення й трапези дублюється в акті ліжка. Сам же *шлюб* та *народження постають як космогонічний круговорот*, де все повторюється. Цар, що панує рік, умиртворюється або виганяється, але потім знову повертається, повторюючи свою долю в день свого подвійного вінчання. Смерть його як царя стає благом, оскільки він врешті долає смерть та знов повертається до життя новим царем, новим богом світла та новим нареченим.

Першими метафорами третьої групи метафор, "*Смерті*", є метафори *царства* та *рабства*, розкриття змісту яких вимагає повернення до теми двох чоловіків однієї дружини. О. Фрейденберг говорить, що міф та обряд примушує покинутих чоловіками дружин мати тимчасових,

ворожих до них наречених. Ці підставні наречені необхідні для відведення лиха від протагоністів шлюбу шляхом переведення удару на щось "подібне", але не автентичне. Зіткнення справжнього та удаваного нареченого знаходить прояв і в антагонізмі царя та раба з тимчасовою зміною їх ролей. Обряд закінчується тим, що раба страчують, а цар після своєї "смерті" та наступного "оживлення" залишається царювати. Все це втілюється в словесно-дієвих проявах, яких ми звикли називати Сакеями, Сатурналіями, Кроніями тощо. Всі вони постають як образна інтерпретація метафори "смерті-оновлення".

Цар, який щороку "помирає", є основним образом первісного суспільства, а смерть царя як метафора його тимчасового рабства є звичайною інтерпретацією цього образу. Ось чому Сатурналії не дають нічого семантично нового порівняно з метафорами їжі або статевого відтворення, де герой проходить фазу смерті, долає її та виходить у життя переможцем. Через це наявність у Сатурналіях актів їжі, весілля та розпутства, святкування нового року виглядає трафаретним. Єдиною їхньою відмінністю є наявність ув'язненого раба, який посідає місце царя, а потім карається [143, с. 309].

Звертаючись до проблеми співвідношення реальної події, її усвідомлення та наступного обрядового втілення, О. Фрейденберг пропонує розуміти це співвідношення не традиційно. Звичайний погляд на ці речі полягає в тому, що поки відсутні уявлення про смерть, відсутня і поховальна обрядовість. Насправді сама поховальна обрядовість виникла завдяки тому, що уяви про смерть ще не було сформовано.

Отож бо, певний обряд, за її думкою, виник перед тим, як виникла уява про явище, що в цьому обряді обіграється. Вона наполягає, що саме так виникли обряди народження, весілля та перемоги тощо. Через відсутність поняття про причини появи на світ дитини, або причини війни виникли відповідні обряди. Коли ж смерть, причини зачаття й народження стають відомими, до них подовжують прикріплюватись метафоричні форми, що не мають з ними нічого спільного. Обряд та міф, створюючись завдяки метафоричній інтерпретації дійсності, закріплюють та стабілізують метафори, цілком знищуючи їхній колишній смисл.

Проте, саме в обряді та міфі готується довготривале життя метафор. Отже, тут спостерігається два процеси. З одного боку, смисл не може реально існувати поза якою-небудь структурою. З іншого боку, сама структура як морфологічна сторона смислу, є приводом для смислової розшифровки явища. Водночас метафора при цьому знову породжує певний смисл [143, сс. 311-312].

VI.1.2. Універсально-культурна інтерпретація концепції "метафор первісної свідомості" (критичний аналіз концепції О. Фрейденберг).

Головний висновок, який можна зробити після ознайомлення з концептуальною частиною праці О. Фрейденберг, полягає в тому, що під виглядом "метафор" вона репрезентувала повний набір категорій граничних підстав та світоглядних кодів, включно з їхнім формульним поєднанням. Разом з цим не можна не визнати, що в її класифікаційній системі граничні пункти життя людини, такі, як народження, життя та смерть мають однаковий статус із найважливішими вітальними функціями, які трансформуються в аліментарний, еротичний, агресивний та інформаційний коди світогляду і є підпорядкованими меті підтримки життя.

В якості кодів вони можуть виступати класифікаторами КГП, як це видно хоча б з розкриття авторкою змісту метафор, зарахованих до рубрики "їжа". Універсально-культурний зміст метафор цієї групи реконструюється доволі легко. *Жертвопринесення* в цьому сенсі є нічим іншим, як *агресивно* кодовою *мортальністю*, до якої за умов споживання жертви в їжу додається *аліментарний* код, а з огляду на його типову мету запобігання небезпеки - *вітальність* та *імортальність*.

Таку ж КГП-семантику мають обряд *розривання*, тоді як *літургія* як демонстративне дійство додає до даного універсально-культурного комплексу *інформаційне* кодування. Метафори *смерті* та *воскресіння* репрезентують категорії граничних підстав безпосереднім чином, проте вони тут О. Фрейденберг розглядаються як вторинні щодо "титульної" метафори "їжі".

До групи метафори "*Народження*" дослідниця в першу чергу віднесла *воскресіння* та *зцілення*, в основі яких лежить КГП *безсмертя* в сильному варіанті як повернення до життя після смерті, а в послабленому її прояві - як одужання після хвороби, що загрожувала життю. Метафора *шлюбу* (соціальний рівень *еротично* кодового *генетиву* в *імортальній* родовій перспективі) та *весілля* (обрядовий рівень того ж самого комплексу КГП) розкривається нею через ототожнення *шлюбу* з *їжею* (*еротично-аліментарна* контамінація), *боротьбою* (*еротично-агресивна* контамінація) й *процесією* (*еротично-інформаційна* контамінація) з *культивацією* інформаційності, якщо це хода, скажімо, фалофорів, що виставляють на загальний огляд муляжі гігантських ерегованих статевих членів, або її *табуванням*, якщо це процесія елевсинських містерій, що приховує їх вже невеликі копії в скриньці, або її *каналізуванням*, якщо вміст цієї скриньки тимчасово привідкривають присвяченим „містам”.

До цієї ж групи віднесено і метафору *народження*, тобто, *генетив* у чистому виді. Крім того, зміст цієї рубрики розкривається за допомогою викладу окремих метафоричних семантик, які мають тотожні з попередньо вказаними метафорами універсально-культурні значення, де перемога однозначно постає як *агресивно* кодоване поняття, а *спасіння* - як втілення *імортальності* у формі відведення смертельної небезпеки. Універсально-культурне підґрунтя семантики *року* не виявляє себе безпосереднім чином і стає зрозумілим тільки в контексті боротьби років старого, віджилого, та "новонародженого".

Особливо уважного підходу до реконструкції КГП-змісту вимагають метафори третьої групи, "*Смерті*", такі, як метафори *царства* й *рабства*, *суду*, *сміху*, *призову*, *лайки*, *глузування*, а також *травнева обрядовість*, *буфонії* та *Сатурналії*. Хоча основою для їх класифікації служить очевидним чином репрезентована "родова" *мортальна* КГП, їх універсально-культурний зміст нею далеко не вичерпується. Втім, це стосується всіх трьох груп метафор, зтім, що, як це видно з підсумкової частини даного розділу праці О. Фрейденберг, "*їжа*", "*Народження*" та "*Смерть*" класифікуються нею як метафори "*Оживлення*", тобто, всі вони, врешті-решт, зводяться до КГП *безсмертя*.

Необхідно визнати, що класифікація "метафор", проведена О. Фрейденберг, є вкрай непослідовною, особливо з огляду на їх універсально-культурне підґрунтя. Так, скажімо, *мортальна* КГП, репрезентована в "метафорі" "*Смерть*", служить не тільки рубрикатором для низки інших метафор. Ця категорія сама піддається класифікації, будучи занесеною до інших рубрик, зокрема, до групи "метафор" "*їжа*", де вона постає вже як щось похідне, другорядне.

Теж саме стосується універсали! *народження*, а особливо - *безсмертя*, яка, окрім того, що вона є основою для усіх трьох груп, наявна в них у категоріальній або понятійній формі, на кшталт "*спасіння*" чи "*порятунку*". Аналогічні зауваження можна зробити відносно метафор, що є світоглядними кодами, таких, наприклад, як "*їжа*".

Коротко кажучи, в наведеній класифікаційній системі однакові "метафори" "розкидано" по різних класах. Отже, головним недоліком проведеної класифікації є недотримання О. Фрейденберг основних принципів цієї процедури, коли, по-перше, один і той самих об'єкт не може одночасно входити до різних рівнозначних класів, а по-друге, поняття, яке є рубрикою класу, не може співпадати з об'єктом класифікації, тобто, включати в клас самого себе.

Яке не яке виправдання цього недоліку можна відшукати в передбачливому застереженні О. Фрейденберг про те, що їй самій важко

відрізнити одну "метафору" від іншої, оскільки вони щільно сплетені у "вальках" смислів.

До інших вад класифікації "метафор" у О. Фрейденберг слід віднести те, що назви окремих "метафор" не завжди відбивають їх реальний зміст, коли, скажімо, в розділі про сміх та суд йдеться не стільки про сміх та майже зовсім не про суд, скільки про впровадження культу статевих органів та усього, що з ними пов'язано, тобто, про культивування еротичності в її найбільш відвертій фізіологічній геніально-сексуальній формі, що, в цілому, було покликано впровадити Ідею ствердження життя. Крім того, тут велику увагу приділено агресивності як у чистому вигляді, так і в контамінації з *аліментарністю* (жнива) та *еротизмом* (згвалтування та безбездітності), хоча *агресивність* як така нею ніде не виокремлюється.

Скоріше за все, така нестрога класифікація, якщо не сказати мішанина, універсальї культури та кодів визначилась тим, що ця вчена спиралась на свій постулат про семантичну тотожність різних метафор. Але твердження щодо цієї тотожності є вірним лише за певних уточнень. Значення різних метафор з огляду на їх специфічність не є цілком тотожними, адже смерть не є весіллям, а споживання їжі не є зляганням. Проте ми дійсно спостерігаємо зсуви значень з однієї метафори на іншу, їх схрещення та напливи одна на одну.

Як на нас, пояснення даного факту стає більш переконливим, якщо використати для цього запропоновані нами методики аналізу структури тексту, де, по-перше, введено поняття контамінації універсально-культурних категорій та світоглядних кодів, а по-друге, проведено розмежування між різними рівнями втілення реальної події у світовідношенні людини та її світоглядною рецепцією. Коли ми говоримо, що, скажімо, в поховальній обрядовості ми можемо виявити елементи весільної обрядовості або навпаки, то це не значить, що реальне весілля є тотожним похорону. Інша справа, що семантизація цієї події в обряді відбувається із залученням всієї номенклатури КГП та кодів, коли реальне весілля як обряд включає до себе елементи поховальної обрядовості, але вже в „імажинарній" якості, в межах світоглядно взятих семіотик КГП та кодів [143, сс. 321-322].

Дану обставину досить добре відчувала і сама О. Фрейденберг, коли казала, що кожна з семантично тотожних метафор не є інтерпретацією голоду, злягання або помирання (вочевидь, маючи на увазі їхній фізіологічний аспект). За нею, виникнення деяких "метафоричних" утворень передують обряду, в обряді вони отримують лише свій пізніший виливок.

Як зазначає В'яч. Вс, Іванов [63, с. 38], збіжної точки зору на ритуал як на щось таке, що за архаїчних часів ще не було власно ритуалом, додержуються і деякі інші дослідники, котрі вважають, що в древньому недиференційованому суспільстві обмін соціальними та матеріальними цінностями, включно з обміном подружніми партнерами, ритуальні взаємини та діяльність були практично невіддільними.

За умови погодження з припущенням, що попередником справжніх обрядів було те, що О. Фрейденберг називає "метафорами", дійсно слід визнати, що після виникнення вказаних уявлень до реальних фізичних або соціальних актів подовжували прикріплюватись ті метафоричні форми, котрі не мають з ними нічого спільного. В такий спосіб, розділяючи "реальну" та "імажинарну" дії, вона пояснила той факт, що реальна фізична подія осмислюється через повний набір світоглядно даних КГП-інваріантів, де, дійсно, до факту смерті прикріплюється "метафора" народження, до факту народження - навпаки, "метафора" смерті тощо.

Тобто, за О. Фрейденберг, первісний синкретизм метафор визначав злиття в будь-якій події всіх цих метафоричних смислів, тоді як пізніше раціональне знання про причини даних явищ ці смисли вже розвело та відгородило один від одного. Це досить задовільне пояснення, яке свідчить про те, що ця вчена доторкнулася до самих утаємничених механізмів формування глибинної структури текстів.

Всі міркування О. Фрейденберг з приводу „метафор” слід визнати вкрай цікавими поясненнями процесів специфікації (специфічного кодування) контамінованими кодами таких категорій граничних підстав, що уособлюються в ідеях генетивності, вітальності, мортальності та імортальності, хоча в неї матеріалом для цього служать приклади з міфологічної або навіть середньовічної свідомості. Якщо ж пошукати витоки подібних ототожнень на рівні первісної свідомості, то тут можна згадати і про морфологічні, і про функціонально-фізіологічні передумови зближення чи навіть ототожнення відчуттів статевого потягу та спраги, голоду та лібідо, що до ансамблю КГП органічно привносить і те, що зветься світоглядними кодами [143, с. 333].

Слід сказати, що за умов збігу реальної події з однією з "метафор" (КГП або кодом) ні про яку їх тотожність з іншими "метафорами" мова не заходить. Народження осмислюється в образах, метафорах або КГП "генетиву", смерть - "мортальності", життя - "вітальності", акти їжі - в "аліментарному" коді, злягання - в "еротичному", боротьба - в "агресивному", процесія чи призов - в "інформаційному", паплюження та лайка - в контамінації "агресивності" та "інформаційності", нарешті,

непристойності, пов'язані із статевими органами - в змішуванні "еротизму" та "інформаційності".

Однак коли не стільки з причин прагнення до максимальної експресивності висловлювання, скільки внаслідок пошуку граничності смислу та чи інша реальна подія "метафоризується" із залученням до цього всього набору категорій цієї граничності (КГП), відразу виникає враження про тотожність всіх тих метафоричних смислів, що їх було залучено для опису реальних подій в межах універсально-культурної "сітки" значень, і тоді, коли відчуття насолоди від кохання починає отожднюватись з вкушанням найсолодшого плоду, їжа семантично стає рівною кохання. У біблійному вислові "Сильною, як смерть, є любов моя", смислове ядро якого складає теж саме почуття кохання, ми бачимо доведення цього смислу до границі життя з вказівкою на нездоланну силу смерті.

Питання, що виникає тут, полягає тільки в тому, щоб в'янути, чому саме в подібних випадках використовують досить обмежений набір "метафор" (КГП та кодів)? Відповідь, вочевидь, полягає в тому, що 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.

Фактично повна передбачувана універсально-культурна структура всіх культурних текстів складається з усіх можливих комбінацій чотирьох категорій граничних підстав та чотирьох світоглядних кодів, з врахуванням їхнього культивованого, табуованого, каналізованого чи трансформованого, сильного або послабленого різнорівневого маніфестування. Їх кількість визначена основними фундаментальними функціями, спрямованими на подовження існування, та базисною формулою реалізації цього прагнення до подовження життя.

Як тільки людина опиняється в граничній ситуації, підсвідомі чинники услужливо пропонують їй обрати як найсильніший за своїми глибинними смислами образ/метафору/КГП/код з наявного "реєстру", що і веде, врешті-решт, до утворення обмеженого за кількістю своїх комбінацій глибинних елементів культурних дискурсів [143, сс. 323-324].

Реконструкція інваріантних смислів і, відповідно, сталого структурного "шаблону" йшла в О. Фрейденберг вкрай кривулястими шляхами, ще й з спробами дуже обдаровано знайти вихід з глухих концептуальних кутів, куди її заводила її ж власна методологія. У підсумку вона дійшла дуже важливих та автентичних висновків стосовно структури текстів культури, з якими ми радо погоджуємося, оскільки

вони в цілому фактично спирались на універсально-культурний підхід, хоча і не концептуалізований.

Проте, за всього цього відчувається, що вона, ухопивши основні універсальні виміри культури, відтворила їх так, нібито вона описувала рух нашого Сонця, планет та їхніх супутників, виходячи з геоцентричної теорії, тоді як значно економніше цей рух описується в концепції геліоцентризму. Хоча і перший варіант теж адекватно описує реальність, але з більшою затратою сил, з використанням вкрай громіздкої мови опису.

Як на нас, доречніше було б спиратись на смислове ядро тих епіфеноменальних щодо "метафор" явищ, тобто, обряду, міфу та поганської релігії, яке зводиться до базисної універсальної формули, і тоді весь матеріал органічно ліг би у струнку схему. За такого підходу метафора "їжі" повинна розглядатись не як підстава для класифікації інших метафор, коли до її рубрики зараховувалось і „життя", а як світоглядна специфікація однієї з базисних вітальних функцій, спрямованих на підтримку самого життя.

Це відповідає і реальному співвідношенню даних явищ, позаяк нормальне життя людини вимагає ординарного функціонування аліментарного апарату, хоча процес життя триває не для того, щоб цей апарат міг функціонувати. Резонерське усвідомлення цього втілилось у зужитому трюїзмі щодо співвідношення їжі та життя, котрий через його тривіальність навіть не хочеться повторювати. Суть справи в ньому схоплено вірно, хоча і сказано це не виснаженими від недоїдання людьми. Їжі, особливо з врахуванням тисячолітньої боротьби людства з голодом, завжди приділялась велика увага. Тому в трансформованому прояві вона, перетворившись на "метафору" "їжі", постає як відповідний світоглядний код, через який заломлюються уяви про народження, життя та смерть, чому існують реальні передумови. Цей висновок торкається всіх інших „метафор" [143, сс. 324-325].

Наявний в світоглядній свідомості та текстах культури масив знаково-символічних та образно-понятійних утворень не міг, ясна річ, не зазнавати відомих змін і трансформацій. В процесі розвитку культури та породження нових її текстів вказані утворення зазнали певних змін, що визначалися як зовнішніми по відношенню до них чинниками, так і власними особливостями розвитку. Проте певні гідні подиву сюжетні, образні та навіть текстуальні збіги вказаних текстів у різних культурах та в різні часи поставили перед дослідниками задачу відшукування причини такого явища. Ідентичні образи та тотожні сюжети отримали назву

„мандрівних", тобто, їхні збіги пояснювалися їх запозиченням однією культурою з іншої через різного роду впливи.

У такому випадку, однак, слід визнати, що існують культури-донори та культури-реципієнти. Чому останні не змогли самі відтворити в своєму складі власні оригінальні сюжети та образи, а просто взяли їх з іншої культури, залишається без пояснення. Ці реципієнтні культури виявляються тоді не просто пасивними приймачами чужого досвіду, але незрозумілим чином зацікавленими в підтримці та розвитку іншої культури. Головна ж проблема полягала в тому, що, зрештою, походження уніфікованих сюжетів, мотивів, тем та образів так і залишалося неясним.

Беручи до уваги окремі безсумнівні факти „мандрів" певних сюжетів та образів та їхнє повне та буквальне, чи часткове та приблизне запозичення, джерела та коріння даного явища слід шукати в ідентичності глибинних інваріантів в структурах текстів, визначених ідентичністю основних фаз виробничого, соціального та культурного життя людей різних часів і культур та в схожості їхнього екзистенціального досвіду.

Це ж принципове пояснення має лягти в основу розуміння „наскрізного" характеру інваріантних складових універсально-культурного ґатунку в сюжетних та жанрових формах, що розгортаються в діяхронії в межах однієї культури. Навіть за наявності моменту заперечення та відкидання старих художніх культурно-світоглядних текстів, коли традиції припиняються і „зв'язок часів" переривається, універсали! культури неодмінно відтворюються і у знову синтезованих текстах, створюючи всі можливі в даній номенклатурі КГП та кодів і зв'язків між ними комбінації.

При поясненні сталості та тяглості сюжетних ліній, форм, образів та мотивів не можна скидати з рахунку другу сторону художньо-творчого процесу - читача (слухача) текстів, якщо перевести наше питання в площину „творець-читач (слухач)", тобто, в площину зв'язку автора тексту з тими, для кого він створюється. В своїх глибинних смисложиттєвих інваріантах тексти культури при їхньому сприйнятті стають засобом осмислення найбільш суттєвих та важливих моментів людського існування. Своєрідний „попит" на такий зміст текстів породжує й відповідну „пропозицію".

Сприйняття через „домислювання" повної розгортки базисної світоглядної формули „життя - смерть - безсмертя" у тому випадку, коли вона обривається на другому елементі, стає можливим завдяки певній „відстороненості" читача чи слухача від трагічних та гострих екзистенціальних ситуацій, що їх перетерплюють герої текстів. Навіть

коли герої остаточно гинуть (за відсутності третього члена формули), читач подовжує жити, і зацікавлено-позитивне сприйняття ним трагічних колізій тексту починає ґрунтуватися на тому потужному відчутті, що він, буквально переживаючи своїх героїв, тим самим стверджує власне життя.

Іншими словами, читач або слухач „доповнює” відсутню в тексті ланку („безсмертя”) власним „виживанням”, яке контрастує зі смертю героя (байдуже, чи позитивного, чи негативного), Міняються місцями персонажі, дія переноситься з одного місця в інше, тема отримує суспільно значуще, пафосне, або інтимно-ліричне звучання, однаке у всіх цих змінах подовжує існувати певний неодмінний „каркас”, який визначає світоглядне значення даного тексту як засобу бачення та розуміння світу в рамках граничних підстав буття. Саме цим можна пояснити відтворюваність та велику зацікавленість в них тих текстів культури, де культурно-світоглядні універсали! репрезентовано в повному обсязі.

Можливість реконструкції інваріантів культурних дискурсів визначається ізоморфізмом їх змісту, організованого на певних універсальних граничних підставах. Зміст текстів, і це вірно помітила О. Фрейденберг, всюди є одним і тим самим, але не тому, як вважала вона, що відбувались "мандри" сюжетів або їхнє "запозичення" з "первісної свідомості", а тому, що будь-яка спільнота, як і більшість окремо взятих людей, налаштована на забезпечення виживання, не маючи для цього ніяких інших засобів, ніж ті життєві функції, що їх людина успадкувала "від природи" та, радикально змінивши форми та засоби їх здійснення, все ж не вийшла за їх межі. Ритуальне відтворення драми загибелі та відродження-порятунку від смерті, вчинене в обрядах, розігране в містеріях або відтворене та сприйняте в будь-який інший спосіб, виступає як наочне втілення ідеї ствердження життя, до чого через участь у обряді причащається його учасник, а через вербальний текст - його читач або слухач.

Збіг глибинних інтенцій людини та структури обрядів та інших культурних дискурсів робить їх світоглядно значущим, життєво правдивим та відповідним до екзистенціальних потреб людини. Однаке цей збіг споконвічно заданий тим, що інваріантні структури текстів культури є опредмеченням та об'єктивізацією глибинних вітальних інтенцій людини. "Вічність" прагнення людини до подовження існування робить "вічно актуальними" і предметні втілення цієї ідеї у тих чи інших культурних дискурсах, Ось чому адекватну, КГП-структуру вказаних культурних текстів не можна пояснити, не спираючись на їх розуміння як об'єктивованих форм маніфестації під/за/свідомих інтенцій людини.

VI.1.3. Герменевтична деконструкція ідей О. Фрейденберг як концепції актуалізації в творчому процесі світоглядних інваріантних смислів текстів культури структурогенеруючою продуктивною свідомістю

Мета, що її з самого початку задекларувала в своїй праці О. Фрейденберг, а саме, знаходження певного "жанрового шаблону", однозначно вказує на те, що її науково-дослідницькі інтереси зосередились довкола певного інваріанту літературних жанрів та сюжетів. Напрямок її пошуку є протилежним проппівському. Якщо В. Пропп, реконструюючи структуру казки, прагнув знайти відповідності цієї структури в генетично та історично попередніх формах фольклорної "дійсності", перш за все в обряді, то О. Фрейденберг йде ще далі, до дообрядового періоду. З яких саме дообрядових та долітературних реалій мають бути, за нею, виведені пізніші літературні форми, видно зі змісту її роботи, де аналізу давньогрецької літератури передую розгляд особливостей "морфології" первинного світогляду та його оформлень.

Загальна схема руху інваріантного смислу малюється О. 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 малорухомих фольклорним спадком. Отже, О. Фрейденберг не заперечує ролі обряду та фольклору у формуванні структури літературних творів, однак для неї структура самих фольклорних форм є похідною від більш архаїчних структур первісної свідомості.

Як можна зрозуміти з викладок дослідниці поетики сюжету та жанру, мова йде все ж таки про певні семантичні збіги, що мали місце на початкових етапах формування та кристалізації жанрів. Вкрай важливим моментом такого твердження є визнання світоглядного характеру того інваріанту смислів, котрий є, як вона вважає, "просто життєвим, повсякденним смислом", за допомогою якого люди жили, працювали, їли, росли дітей тощо. Неважко побачити, що цей "смисл" переводиться О. Фрейденберг у *життєву* площину, будучи пов'язаним з *харчовими* та *репродуктивними* функціями людини, що відразу виводить нас на такі категоріальні засоби опису універсальних підвалин буття людини в світі, як *аліментарно* та *еротично* кодовану *вітальність*.

Потім цей "смисл", подовжує вона, втрачає свої первинні значення, але не зникає зовсім, набуваючи статусу культурної цінності. З цього випливає висновок, що пізніші форми світоглядної свідомості також структуровані за контурами основної стратегії життя та його

функцій, хай вже і в "схематичному" вигляді. Таким чином ця дослідниця виходить на інваріантні складові будь-яких світоглядних утворень, що за умов збереження її вихідної тези про тотожність сюжетів та жанрів неодмінно приведе нас до тверджень про наявність схематичної ізоморфії не тільки між розвинутими культурно-світоглядними формами та їхнім доісторичними попередниками в діяхронії, але й між їхніми різними формаціями всередині світоглядних форм різного рівня розвитку в синхронії.

Завдяки цьому зауваженню О. Фрейденберг забезпечує собі оперативний дослідницький простір, час від часу виходячи за межі окресленого на початку роботи завдання, котре полягало в тому, щоб перед тим, як дослідити еволюцію первісної схеми в пізніх її трансформаціях, експлікувати в першу чергу цю саму первісну схему. Інакше важко було б зрозуміти, про який інваріант, власно, йдеться, і еволюцію чого саме намічено простежити.

Шлях до даного інваріанту виявився зовсім не уторованим та прямолінійним. Декларуючи розгляд архаїчних докультурних утворень, "метафор", О. Фрейденберг до них не може дістатися ні в який інший спосіб, окрім як через аналіз їх похідних утворень, і це основний, мабуть, найбільш гострий закид в бік її методології з точки зору конструктивної критики. Дійсно, заявляючи, що предметом аналізу мають бути первісні утворення дологічної та досвітоглядної свідомості, О. Фрейденберг реконструює їх не тільки на підставі аналізу, скажімо, міфу, але й шляхом встановлення відповідностей між міфами та обрядами значно пізнішої, античної доби. Інакше кажучи, реконструкція первісної схеми здійснюється навіть не на основі порівняння гіпотетичної архаїчної структури як джерела походження трансформованої вторинної форми із самою цією формою, а через аналіз двох вторинних, пізніших форм.

Вихід з цього методологічного протиріччя можна було б знайти в "аксіоматичному" постулаті про наявність певних базових життєвих функцій людей (що ми й пропонуємо). Можливо, хтось скаже, що на відміну від тварин дані функції людиною справляються не інстинктивно, а через цілепокладальну діяльність. Однак тут йдеться не про спосіб реалізації базисного потягу та відповідної до нього фізіологічної функції, який дійсно через свою телеологічність та знаряддєвість принципово відрізняє людину від тварини.

Мова йде про сам цей природний функціональний потяг, на задоволення якого і спрямовані специфічні людські способи життєдіяльності. Цей потяг або життєві функції не можна визнати "знаряддєвими" або такими, що визначаються свідомо поставленими

цілями. Людина не каже, що вона ставить за мету формування в неї потреби у поживній енергії або в статевому партнері, ці потреби дані їй від природи у виді базового вітального потягу, але людина ставить мету та діє задля того, щоб ці потреби задовольнити - ось що тут мається на увазі.

Заперечення дослідницею ідеї "прафакту", з якого виникли всі пізніші ускладненні форми, спирається на думку про те, що навіть за архаїчних часів синкретизму первинних форм не було, тобто, не було ніякого цілісного "ембріону" літератури, оскільки ці первинні форми, такі, як танці, співи та дійство, до того, як вони перетворились власно на них самих, пройшли самостійний "довготривалий розділений шлях" розвитку, коли вони не були ще "ні танцями, ні піснями, ні культовою дією". Ці зауваження торкаються перш за все ідей О. Веселовського. Виходить, що вказані первинні праформи відрізнялись одна від одної не тільки на пізній, але також і на ранніх стадіях свого виникнення, коли вони ще не були культовим дійством або співом [143, сс. 312-313].

Відповідно до такого погляду, "дійсність" як така не є безпосереднім джерелом виникнення фольклорної та літературної свідомості та їх інваріантних структур, оскільки зміст свідомості, в тому числі і культурно-світоглядної, не може вважатись простим "відбитком" дійсності. Не в обідю для всіх тих, хто бачить походження структур свідомості з процесу простого відображення в ній структур дійсності, скажу, що такий підхід є позавчорашньою точкою зору додіалектичного матеріалізму. Ще К. Маркс у першій тезі своїх нотаток "Фейербах" вказував на такий принциповий недолік даного виду матеріалізму, як споглядальність, коли той брав "дійсність" "не суб'єктивно".

Повторюючись, ще раз наголосимо, що коли, скажімо, говорять, що уяви про життя, смерть та новий розквіт виникають внаслідок спостереження за літнім життям, осіннім засинанням та зимовою смертю природи з її відродженням навесні, то відразу можна запитати, як же тоді виникли ці світоглядні уяви в тих країнах, де панує вічне літо?

Рух йде не від природи ("дійсності") до свідомості, а від свідомості до дійсності, оскільки світ у всіх своїх "метафоричних" та "символічних" визначеннях є проекцією цих визначень на дійсність, а не результатом "висмоктування" якихось смислів із самих фізичних речей. Через це накладання світоглядної схеми на будь-яку природну реальність, навіть там, де немає зими, формує уяву про смерть природи хоча б у вигляді посухи, або, навпаки, регулярної повені сезону мусонів чи розливу річок. Саме такий підхід до співвідношення "дійсності" та "літератури", або, вужче, "обрядової дійсності" та "казки", намітила в своїй концепції "метафор первісної свідомості" О. Фрейденберг. Це слід вважати вкрай

продуктивним прийомом для пояснення походження структурних інваріантів тексту, оскільки він відповідає сучасним уявам про генезис та природу загального в контексті опису процесу виникнення категоріальних структур свідомості.

Однаке категоріальні структури свідомості теж вимагають пояснення їхнього походження. Якщо ми визнаємо висновок О. Фрейденберг, що структура первинних утворень свідомості і є тією першоосновою, з якою почалось "шаблонне" розмноження усіх нібито похідних від неї структур текстів культури, то її дослідницьку концепцію слід буде визнати аналогічною проппівській. Якщо В. Пропп задовольнився вказівкою на те, що казка є ізоморфом обряду, то О. Фрейденберг, просунувшись далі, зупинилась на твердженні, що обряд є ізоморфом "метафор первинної свідомості". В обох випадках пошук спрямовано на виявлення тотожності пізнішого утворення попередньому.

Хоча у О. Фрейденберг попереднє утворення власно до об'єктивної дійсності не належить, воно є феноменальним, відомим нам лише через свої об'єктивації та пізніші предметні втілення смислів, проте схема "структура ранішнього утворення визначає структуру пізнішого" в неї залишається. Пошук такої "дійсності", яка би передувала розвинутим формам та визначала їх, сама залишаючись десь у "глибині історії", є методологічно безперспективним з тієї причини, що за будь-що питання про витоки та детермінанти структурування ранішніх утворень залишається без відповіді [143, с. 314].

Певною мірою погоджуючись на запропоновані О. Фрейденберг терміни та розвиваючи на вищезгаданих підставах її погляди, можна твердити, що ця система дій утворювала шар об'єктивних комунікацій, схеми якої за умов їх інтеріоризації складали основні сталі схеми "первісного мислення". Саме тому вони у складі "образів" та "метафор" первісної свідомості не вийшли за межі "їжі", "злягання", "боротьби", "призову" тощо.

Врахування цієї обставини при оберненні нашого погляду до того, заради чого всі ці функції здійснювались, а саме, до ідеї твердження та подовження життя, пояснює, чому саме через ці коди заломлювались граничні пункти буття людини - народження та смерть, часовий проміжок між ними - життя, та споконвічна мрія людства до його нескінченного подовження - безсмертя. Не дивлячись на відмінності в своїй історично заданій сутності, люди різних часів та народів є не тільки антропологічно, але й культурно єдиними, і це так, тому що всі люди у відповідності до своєї родової діяльної сутності створюють такі шари окультуреного світу, котрі постають як опредмечення спільних для всіх

них екзистенціальних смислів. Ці смисли сприймаються кожною новою генерацією, але не через їхнє "усвідомлення" шляхом дзеркального відображення та механічного засвоєння, а шляхом їх актуалізації через розпредмечення. Для кожної людини, що прийшла в світ, завжди актуальними та непересічними будуть питання її власного життя та смерті,

В своєму смисложиттєвому пошуку людина не має іншої можливості знайти відповідь, ніж звернутись до тих соціалізованих форм, де ця відповідь відносно роду людей в цілому вже була запропонована минулими поколіннями у вигляді культурних текстів як семантичних шарів певної картини світу та самовизначення людини. Обумовлена родовою сутністю людини тотожність смисложиттєвих пошуків людей диктує наявність даної тотожності і в цих запропонованих в різних культурах відповідях, що врешті зводяться до універсально-культурного інваріанту наполегливого ствердження життя, палкого бажання здолати смерть та досягти якщо не вічного, то довголітнього щасливого життя.

Змістовне та "жанрове" оформлення цієї "відповіді-інваріанту" залежало від виробничих, соціокультурних, національно-етнічних та ментальних особливостей даного соціуму в даний період його існування. Якщо одне покоління цілком задовольняло анімістичне, інше - міфологічне, а ще одне - релігійне "оформлення" даної відповіді, то це не значить, що з однієї культурно-світоглядної форми до іншої весь час переходила одна й та ж сама структура, зрозуміла як щось самостійне та незалежне від свого світоглядного втілення, як якась позаісторична "дійсність".

Досить часто окремі історично попередні предметно-змістовні втілення смисложиттєвого інваріанту сприймають за ту "первинну дійсність", з якої нібито походять ті чи інші більш пізні культурні форми. Про типологічні збіги та паралелі тут не йдеться, це окрема розмова. Мається на увазі той універсально-культурний інваріант, який, незалежно від суб'єктивного бажання дослідників виявлявся ними навіть тоді, коли вони реконструювали структуру тексту за епіфеноменальними, вторинними класифікаційними ознаками.

Ми звертаємо увагу на ту обставину, що сталий інваріант культурних текстів не є застиглою схемою, яка "лежить" в самій "дійсності" та експортується від одного світогляду чи культурного дискурсу до іншого. Існування даного інваріанту як "дійсного" вимагає його актуалізації, тобто, він не є "дійсністю", а стає "дійсним". Тому даний інваріант не є чимось таким, що дає підстави звично називати його "структурою" чи "схемою" в статичному смислі. Якщо це структура тексту, то така структура, що активно структурує індивідуальну або

колективну свідомість у процесі розкриття семантик цих текстів. Якщо це структура свідомості, то це така структура, яка активно структурує тексти в процесі їх продукування. Якщо ж це схема, то схема відтворення світоглядних смислів, яка не є застиглою накресленою схемою-образом, а є схемою руху, дії, правилом генерації інваріантних семантик на зразок кантівських трансцендентальних схем, які уможливають зв'язок одиничного та загального.

З цього випливає, що не можна говорити, що казка має ось таку і таку структуру, тому що аналогічну структуру мав обряд. О. Фрейденберг цілком слушно вказувала, що між різними утвореннями культурної свідомості немає причинного зв'язку, коли одне з них детермінує структуру іншого. Ця інваріантна структура не є виключною належністю того, в чому її втілено, скажімо, казки або обряду. Не належить вона також і цілком "голови", або "первісній" чи навіть "розвинутій" свідомості, тому що ці "структури" без предметної маніфестації в культурному тексті, будь то обряд чи казка, залишались би для нас неявленою "річчю-у-собі". Не є ця інваріантна структура і продуктом творчої уяви "споживача" культурного тексту або конструктором його наукового дослідника.

Інваріант культурного тексту є результатом взаємодії щонайменше трьох учасників культурного дискурсу - творця тексту культури, самого тексту, який диктує логіку та особливості змістовного втілення даного інваріанту, та того, хто цей текст розпредмечує, актуалізуючи та акомодуючи до власних потреб ті екзистенціальні життєво важливі смисли, що їх в даний текст втілив, спираючись на аналогічні смисложиттєві орієнтири, його творець.

Відсутність потреби в цьому розпредмеченні робить непотрібними постійні відтворення попередніх текстів, як, скажімо, не переписувались та не трансформувались у наступних культурах незчисленні інвентарні крито-мікенські ярлички або месопотамські таблички з господарськими записами, які не мають життєзначущих підстав для їх актуалізації та становлять інтерес лише для обмеженої частини істориків, лінгвістів та археологів. Натомість культурно-універсальні складові інших текстів цих цивілізацій якщо не за змістом, то за структурою, не зникли у вирії часу саме через те, що вони неодмінно та наполегливо актуалізуються наступними поколіннями людей.

Разом з цим просте "архівне" збереження новими культурами старих культурних текстів не завше означає їхню безумовну актуалізацію. Цей текст, якщо тільки його не акомодують до нових реалій життя, частіше за все втрачає свою значущість для носіїв нової культури,

що веде до того, що його смисложиттєві значення зникають, залишаючи лише одну формальну оболонку. Вказівку О. Фрейденберг на цю обставину також слід віднести до її важливих здобутків. Інша справа, що ці смисли завдяки писемним джерелам або переданням ми тепер можемо реконструювати, проте для представників наступних культур вони вже не є тим вкрай важливим моментом усвідомлення власної життєвої перспективи, чим це було в їх попередників. Через це має місце і таке явище, як відправлення обряду радше за традицією, ніж зі щирого переконання у можливості за його допомогою знайти рішення проблеми, хоча в цілому він може відповідати найглибшим екзистенціальним потребам сучасників, не виходячи за межі КГП та кодів.

Та вихідна "дійсність", структура якої зазвичай розглядається як джерело структуризації "похідного" від неї тексту культури, є лише полем маніфестації, але аж ніяк не центром зародження цієї структури. **Інваріантна універсально-культурна структура тексту культури криється в глибинах людської суб'єктивності**, на що, сміливо нехтуючи досить серйозним на ті часи можливими звинуваченнями в ідеалізмі, прозорливо вказала в своїй праці О. Фрейденберг. Однак ця структуроутворююча суб'єктивність не належить одній лише "первісній" свідомості, як вважала ця дослідниця. Інваріант культурної свідомості такою ж мірою, як і за часів архаїки, живе та діє за наших часів і буде діяти в майбутньому. Через це невірно вважати цю первісну свідомість та її "метафори" тим джерелом, з якого потім виникли стереотипні "шаблони" наступних культурних форм.

Компромісний варіант інтерпретації підходу О. Фрейденберг міг би полягати у твердженні про те, що структуризація і обряду, і міфу, і фольклору, і сюжетів та жанрів визначається "первинними метафорами". Самі ж вони **виникають на підставі інтеріоризації схем діяльності людей в межах "первісного життєвого смислу"**, яких спрямовано на підтримку існування, через що народження, життя, смерть людей, заломлені крізь відповідні коди, а також глибинна інтенційна установка на досягнення безсмертя, становлять їхній функціональний (на противагу "змістовним" "аргументам") інваріантний склад.

Тому саме вони, **ці функціональні схеми**, а не "прикладні" з природи, **стають основою для виникнення структурних інваріантів будь-яких культурних текстів**. Важливо, що формування глибинних інваріантів текстів постає як постійно триваючий процес, а не як одноразова дія, що завершується після того, як який-небудь текст зазнав такої структуризації [143, сс. 315-317].

До даної проблеми як не можна краще підходить питання, що його ставив перед собою І. Кант - як можливі апіорні синтетичні судження? Це питання можна конкретизувати - як можливі апіорні синтетичні судження у фольклорній, літературній та взагалі світоглядній свідомості? Нові обрядові форми, тим паче, форми літературні, не можна пояснити успадкуванням якоїсь трансформованої первинної схеми або "метафори" через наявність в них незаперечного творчого синтезу смислів, який має деяку глибинну інваріантну підставу, внаслідок чого ці смисли мають вигляд "шаблону". Акцент на шаблоновості, а не на творчому синтезі визначив переконання О. Фрейденберг у тому що нові епохи ці смисли не продукують, а лише репродукують.

Хоча в певному сенсі воно так і є, в цьому твердженні полягає основна вада методології О. Фрейденберг, оскільки репродукцію вона розуміє як процес копіювання в трафаретному значенні. Наша ж позиція полягає в твердженні, що чинники інваріантного структуроутворення текстів культури не є чимось таким, що дало один тільки початковий імпульс розвитку пізніших утворень свідомості на дійсничний кшталт, і, тільки визначивши ланцюжкову передачу "трафаретної" структури від одного сюжету до іншого, стало тепер осторонь.

Те, що О. Фрейденберг вважає "метафорами *первісної* свідомості" є тим, що завжди актуально для *будь-якої* доби, і саме внаслідок цього ми можемо простежити типологічні збіги та паралелі різних культурних текстів не лише на підставі виявлення збігу епіфеноменальних або фрагментованих їхніх складових, які, до речі, часто постають як щось дійсно призабуте та народно-етимологізоване, а враховуючи невпинну дію етернальних екзистенціальних чинників, котрі визначають стереотипність основних параметрів повсякденного світосприйняття, ставлять вічні питання у філософії та задають невмирущі теми в літературі,

Те, що називається базисним вітальним інстинктом, потягом, або, із застереженнями, архетипом, зовсім не завжди експлікується на рівні рефлексивної свідомості прямо чи побіжно (як тьмавих чуттєво-вольових інтенцій). Проте і культурні форми, попри всю їх стадіальність розвитку та залежність від взаємних впливів як умови цього розвитку, не виходять у своїх глибинних підґрунтях за межі соціалізованих та трансформованих проявів базисних вітальних функцій, які впрямуються на різних рівнях відношення людини до світу.

З усією гостротою проблема актуального та деактуалізованого існування інваріантів культури починає звучати у заключних розділах праці О. Фрейденберг, коли вона прагне показати, як саме відбувається перехід від "метафор" до майбутніх форм сюжету та жанру. Відповідно

до її погляду, структура пізніших літературних форм визначається морфологічною присутністю в них метафоричної структури первісної свідомості, не дивлячись на те, що смисли старого світогляду вже втрачено. На доказ вона наводить новелу Дж. Боккаччо, яка за свої структурні опори має такі "метафори", як народження, їжа, смерть, відродження тощо. Вони, твердить О. Фрейденберг, виникають у складі мотиву твору письменника мимоволі, оскільки їх створено первісною свідомістю.

Єдине, з чим тут можна погодитись, є думка про спонтанність продукування фундаментальних універсально-культурних структур в літературній творчості. Разом з тим однієї цієї констатації недостатньо. Основна проблема залишається не розв'язаною, і полягає вона в неможливості дати переконливу відповідь, яким чином відбулася трансляція архаїчних метафоричних структур, мотивів їжі, смерті, кохання, відродження тощо в пізнішу літературу. Навіть якщо визнати, що ця передача в який-небудь спосіб відбулася, залишається незбагненим, завдяки чому їх було сприйнято? Якщо вони є чимось чужим стосовно пізнішої свідомості, то їх запозичення та використання має бути чимось штучним, а це не так. Якщо ж вони є її органічною складовою, то відповідає потреба в такому запозиченні.

Суть справи полягає в принциповій хибності твердження, що дані метафоричні мотиви не належать античним або середньовічним світогляду та свідомості, що їх було одноразово та назавжди створено первісною свідомістю, а всі пізніші їх прояви є лише наслідком "мимовільної" репродукції. Безумовно, конкретні типологічні збіги, сюжетні паралелі та аналогії в творах, що належать до різних епох, мають місце. Це можна пояснити спадкоємністю та унітрансформацією основних сюжетних та жанрових структур, проте люди жили, живуть та будуть жити з тим, що складає основу їх буття в світі, незалежно від того, чи були ці граничні підстави відтворені в попередніх культурних формах, чи ні. Вони є актуальними за будь-яких часів та культур, і попередні їх втілення у предметні жанрові або сюжетні структури лише сприяє їх актуалізації, але не визначає її.

Ось чому "метафори" первісної свідомості не можуть бути нічим іншим, як відтвореними завдяки специфічній методологічній рефлексії категоріями граничних підставин та кодами [143, сс. 320-321].

VI.2. Теорії та концепції, що підтверджують гіпотезу автогенерування універсально-культурної структури текстів культури

VI.2.1. Підсвідомі чинники генерування та синтезу глибинних інваріантних сенсових структур текстів культури (К. Юнг та С. Гроф)

В певному сенсі пошуком універсалій культури переймався і Карл Густав Юнг, оскільки він, спираючись на ідею про наявність у структурі людської свідомості так званих „архетипів”, поставив собі за мету простежити, яким чином ці природжені людині елементи свідомості детермінують зміст та структуру міфологічних передань, образів, снів та культурних текстів взагалі [103, сс. 16-17]. Показово і вкрай важливо, що К. Юнг шукав витоки інваріантів культурних дискурсів у глибинах колективного несвідомого, психіки, одним тим вже поклавши край безперспективним пояснення структури одного тексту структурою іншого. Звернення до психіки задля виявлення механізмів її результативного структуроутворення дозволяє виявити в її продуктах певні інваріанти, що, в свою чергу, свідчить про наявність ній самій деяких універсальних елементів. Але якщо в структурі міфу чи в сні ми можемо побачити деякий незмінний, завжди присутній структурний елемент, котрий є незмінним елементом (під)свідомості, і цей елемент має певну тотожність з КГП, то можна зробити припущення, що і сама свідомість, і створені нею образи, поняття, мотиви тощо, зрозумілі як „схеми”, „інваріанти”, „типи” і таке подібне, мають в своїй основі ті ж самі категорії граничних підставин.

Ідея про деякий „праобраз” в нашій несвідомості має доволі довгу історію. Сам же К. Юнг стверджує, що архетипи є такою формою, яка має певне „перед-існування” і яка постає як частина спадкової структури психіки, котра може проявлятися як завгодно і де завгодно. Внаслідок своєї інстинктивної природи інстинкт лежить в основі емоційно-почуттєвого комплексу та розділяє його автономію [290, р. 411]. За думкою К. Юнга, архетип можна порівняти з решіткою кристалу, яка сама по собі не має матеріального існування і лише відповідає певному способу поєднання молекул. Втім архетипи реальні, вони виступають як апіорні структурні форми змістовної свідомості та як колективні уявлення [290, рр. 380, 386]. Вони є також ще й динамічними факторами, що маніфестують себе в імпульсах, спонтанно, так само, як й інстинкти [291, рр. 68, 75].

Таким чином, за К. Юнгом, архетип - це апіорна структура, яка кристалізується шляхом синтезу довкола себе певного матеріалу. Проте це твердження К. Юнга, як на нас, не є достатньо обґрунтованим, він не йде далі декларацій про уродженість архетипів, не розкриваючи суттєвих аспектів цієї проблеми. Категорії граничних підстав на відміну від архетипів мають достатньо ясний зміст, який піддається вираженню безвідносно до матеріалу, що ними структурується.

Осмилення проблеми життя, смерті та безсмертя є безспірною ознакою людини як розумної істоти. Однак поряд із розумовими формами осмилення світу в контексті буття людини в світі в складі культурної та світоглядної свідомості легко виявляються й приховані, латентні форми даних інваріантів [87, сс. 110-113]. Довкола цих ключових смислообразів починає групуватися ціла низка понять, через систему яких та чи інша КГП починає проступати в своєму головному змісті, проте завуальовано, не безпосередньо. Таким чином, КГП, становлячи структуроутворюючу основу різних образів та символів, мртивів та ідей, потребують для свого виявлення певних теоретичних процедур,

Виникає питання, чи не можна за допомогою певних теоретичних реконструкцій звернутися до самих архетипів в тих їх змістовно образних чи символічних проявах, що начебто були організовані ними, і за умов виявлення в них змісту, ідентичного змісту КГП та кодів, довести, що КГП постають як більш широка підстава інваріантної структуризації текстів культури? Спробуємо це зробити.

Відзначимо, що К. Юнг, рухаючись у напрямку, заданому ще З. Фройдом, звертається до аналізу еротизму (сексуальності) та до проблеми смерті (мортальності) у різних контекстах. Втім при дослідженні власне архетипових образів їхня фундаментальність по відношенню до цих образів ним ніяк не фіксується.

Але при уважному розгляді в архетипових образах та фігурах КГП виявити можна. Скажімо, наявність КГП-підтексту у таких образах як „кров“, „вбивця батька“ (фантазія), „змія“, „шкарлупа“ та інших сумнівів не викликає [87, сс. 113-114]. Кров - це і життя, і смерть, якщо вона проливається, „вбивство“ - це пряме агресивне кодування *мортальності*, „шкарлупа“ належить яйцеві - символу *зародження життя (генетив та вітальність)*, а те, що від нього залишилось залишки - *смерть*. Образ же „змії“ несе в собі повний набір КГП-значень (*життя, смерть, відродження*).

Чіткий зв'язок з КГП виявляється і при зверненні власне до архетипів. Так, архетип „Я“, центральний архетип порядку,

тотальності, особистості фіксує момент собітотожності суб'єкта, що, з одного боку, протиставляє себе світові, а з іншого не може не знати про темпоральні межі свого життя. Звідси - символіка „Я” як кола, мандали [126]. Архетип „аніми” та „анімуса” переводить *вітальну* категорію в *еротичне* кодування, коли ідея життєвості реалізує себе в несвідомій присутності протилежного начала в кожній людині - жіночого у чоловіка і чоловічого - в жінці. Архетип „мудрець” прозоро кодифікує вітальність *інформаційним* кодом. Архетип „матері” прямо виражає КГП народження (*генетив*), архетип „риба” (Христос) втілює в собі КГП смерті та відродження (*імортальності*).

Слід сказати, що К. Юнг не ігнорує КГП як такі, але розглядає їхню структуроутворюючу по відношенню до архетипів та образів функцію лише як підсобну. За допомогою цих категорій він тлумачить деякі неясні моменти психічного життя, що проявляються у снах, однак головну увагу приділяє спробам встановити прямі зв'язки між образами та персонажами. При запереченні факту їх психологічної спадкоємності редукування тих чи інших форм та образів вимагає якогось пояснення [87, с. 115]. Це пояснення не виходить за рамки простої констатації факту збігу, припустимо, образу сновидіння з образом, зображеному на старовинній гравюрі. В той же час К. Юнг висловлює і деякі важливі думки, що можуть пролити світло на факт збігу цих образів.

Виходячи з уяви про тотожність процесів еволюції тілесної організації людини та її психіки, що мають власну історію та включають до себе у згорнутому вигляді весь минулий шлях розвитку, К. Юнг відзначає, що психолог не може обійтися без „порівняльної анатомії психіки” як історії розвитку „психе” [291, р. 67]. За К. Юнгом, мовленнєві форми, універсальні жести, пози і таке подібне наслідують модель, встановлену задовго до того, як людина розвинула в собі рефлексивну свідомість [291, р. 76].

Відмінність інстинктів від архетипів полягає в тому, що власне інстинкт - це фізіологічна необхідність, яка відчувається через органи почуттів. Але прояв цих почуттів часто набуває форму фантазій, що виражаються у символічних образах. Саме ці маніфестації К. Юнг називає архетипом, оскільки на відміну від інстинктів фізіологічного плану їх спадкова передача виключена [291, р. 69].

Аргументація на користь існування аналогії між збереженням у дорослому організмі фаз його попереднього розвитку і таким ж процесом збереження стадій розвитку душі („психе”) в цілому не викликає заперечень і йде ще до ідей схожого типу у Гегеля. Проте

не можна вважати науковими звернення до релігійно-містичних паралелей щодо снів, як невірнo, як нам здається, вбачати факт універсальності образів в світлі їх простого збігу.

Ці проблеми К. Юнг вирішує вкрай спрощено, показуючи, наприклад [87, сс. 115-116], що винахід бензольного кільця було пов'язане із баченням уві сні змії, що кусає власний хвіст, а сам факт такого збігу він відносить до розряду введеного ним же уявлення про синхронію. Це поняття позначає значущі збіги та еквівалентності. Такі збіги не мають каузального зв'язку та мають місце або тоді, коли внутрішньо сприйняті події (сни, передчуття тощо) знаходять очевидну відповідність та виконуються, або тоді, коли ідентичні думки або сни перебігають одночасно в різних місцях. При визнанні, що свідомість у філогенезі та онтогенезі є вторинним феноменом [290, р. 381] в такому підході К. Юнга можна знайти і позитивний зміст.

Одночасно важко погодитись з таким твердженням К. Юнга, що архетипи, будучи інстинктивними тенденціями, маркованими імпульсами, схожими з тими, що спонукають птахів звивати гнізда, а мурах - будувати колонії, можуть бути основою для формування наукових понять та теорій. Звернення до підсвідомого та інстинктивного як до підстави для формування концептуальних основ науки робить її лишень вираженням соціалізованих інстинктивних форм, позбавляє її однієї з головних її особливостей - раціонального осягнення світу. Поряд з тим, за умов, що висновки про збіг образів у снах з образами, зафіксованими візуально в історії свідомості (науці, релігії, мистецтві) не будуть розглядатися як прояв потойбічних сил, слід більш уважно придивитися до механізму відтворення в індивідуальній свідомості тих образів, мотивів та сюжетів, які мають безумовні аналоги в попередній культурі і яких носій цієї Індивідуальної свідомості ніколи не міг спостерігати.

Звертаючись до снів своїх пацієнтів, К. Юнг відзначає, що для нього сон, на відміну від розуміння його З. Фройдом, це не „фасад“, за яким приховується значення, котре таїться від свідомості. **„Архаїчні сліди“ несвідомого не є віджилими зліпками, навпаки, вони належать нашому актуальному буттю.**

Найбільш яскравим прикладом сновидінь у їхньому зв'язку із світовими силами К. Юнг вважав сни маленької дівчинки, котра оформляла свої сни як казки у вигляді буклету, якого подарувала пізніше своєму батькові. В цих снах йшлося про незвичні та малозрозумілі на перший погляд речі [87, с. 117] (див, також ідентичний нашому переклад: [283, С. 402]).

Виводи, що їх робить К. Юнг з аналізу снів, полягають у тому, що він бачить в них прояв фундаментальних філософсько-світоглядних орієнтирів, котрі роблять їх **варіаціями на тему життя, смерті та воскресіння**. Сам К. Юнг при ознайомленні з буклетом відчув, за власним зізнанням, „жах“ від невідповідності смислу снів віку сновидці. Він прийшов до переконання, що неусвідомлюване відчуття наближення смерті кидало тінь на її власне життя, що і проявилось в снах цієї дівчинки. Витоки подібних снів бачаться К. Юнгом в колективному несвідомому, оскільки його риси є природженими. Схожість снів дівчиська з навчаннями, що їх отримують конфірманти у різних країнах, пов'язується ним з тим, що вона була на грані статевого дозрівання та смерті одночасно. Схожість ініціальних процедур у різних народів пояснюється ним тією ж причиною.

Отже, у якості фундаменту смисложиттєвих орієнтирів К. Юнгом визначаються певні полюси життя - народження та смерть, віднесені до сфери колективного несвідомого. Здавалось би, що при визнанні уродженості поведінкових форм тварин, пов'язаних з подовженням роду та помиранням, логічно було б звернутися до спеціального наукового аналізу інстинктів, що їх успадкувала людина від свого тваринного минулого з тим, щоб простежити, як ці успадковані інстинкти виявляють себе в їхніх змінених формах як колективного несвідомого (архетипів) [87, сс. 117-118].

Проте психолог К. Юнг це не робить. Він переводить проблему автогенерації базисних світоглядних смислів, що спираються на утворення, які цілком підпадають під класифікацію як категорії граничних підстав, в ірраціональну площину. В нього спостерігається пагубний методологічний розрив між визнанням факту вродженості певних психічних структур, які визначають структуру похідних від них образів, символів, мотивів та сюжетів світоглядно-культурної свідомості, і тим, як інтерпретуються та подаються факти вражаючого збігу цих образів, символів, мотивів та сюжетів в різних культурах та на різних рівнях (індивідуальному та суспільному) свідомості.

Очевидно, що КГП та архетипи в цьому плані постають як різні засоби відображення константних елементів людської світоорієнтації, які, зрештою, знаходять прояв у інваріантах культурних текстів. Проте пріоритет в їх співвідношенні належить все ж таки категоріям граничних підстав. Це так, тому що архетипи та похідні від них образи, символи, мотиви та сюжети можуть бути підведені під більш широку класифікацію - категорії народження, життя, смерті та безсмертя. Не КГП містять в собі архетипи у якості деяких структурних інваріантів, а, навпаки, архетипи у

різних своїх проявах (неявних та явних) можна репрезентувати як конкретне втілення більш широкого змісту - а саме, категорій народження, життя, смерті та безсмертя і відповідних кодів. Через це розгляд теоретичних шукань К. Юнга як розвідки в напрямку виявлення універсальї культури слід визнати такими, що, хоча і не прямо, показали, що цими універсальїями є категорії граничних підстав.

Певною мірою цю обставину визнавав і сам К. Юнг, говорячи про те, що архетипові складова снів малої дівчинки зводиться до ідей деструкції (*агресивність* як руйнування) та реставрації (*відновлення* як оживлення), а загальними рамками цього явища був пубертатний вік дівчини (*еротичне* кодування *життя* як подовження роду, як родове *безсмертя*) та передчуття нею свого передчасного кінця (*мортальна* категорія). Досягнення безсмертя через подолання загрози смерті як формульний інваріант усіх архетипових мотивів та образів побічно визнається К. Юнгом тим, що він проводить паралель між снами дівчинки та обрядами ініціації (конфірмації), які мають саме таку інваріантну структуру (*життя - смерть - відродження*). З цих важливих зауважень К. Юнга можна зробити висновок, що він і сам визнає, що в основі архетипів лежать більш широкі світоглядні структури, якими є категорії граничних підстав [103, с. 17]. Одночасно важливою обставиною шукань К. Юнга є те, що витоки інваріантних структур текстів він бачив не в „дійсності“, а у внутрішніх продуктивних здібностях самої свідомості.

Інший вчений, Станіслав Гроф, відомий як зачинатель трансперсональної психології, дослідивши величезний масив текстів культури, висунув ідею, що інваріантні складові вказаних текстів визначаються тим, що вони структуруються за певними схемами, які є відбитком стадій пологів. За думкою цього дослідника, процес власних пологів не проходить для людини безслідно, в своїх вирішальних стадіях він закріплюється в "перинатальній" сфері засвідомого і значною мірою визначає наступні постнатальні свідомі переживання багатьох життєвих ситуацій в межах сформованої під впливом цих матриць психологічної структури особи. Зв'язок біологічного досвіду народження з досвідом помирання та нового народження, який проявляється в різних життєвих ситуаціях, фантазіях, снах, творах мистецтва тощо досить глибокий та специфічний, зазначає С. Гроф.

Стадії біологічного народження, за ним, можна використати як певну концептуальну модель, що допомагає краще зрозуміти **укоріненість в нашій підсвідомості** загальної структури "смерть - відродження". Перинатальний процес, не дивлячись на його

біологічний характер, має велике філософське та духовне значення, оскільки через нього можна зрозуміти **антитези народження та смерті, життя та безсмертя, в межах яких функціонує багато світоглядних систем**. Отже, за С. Грофом, стадії пологів відповідають структурі базисної світоглядної формули. Через це інваріант культурних дискурсів можливо пояснити, звертаючись до позасвідомих процесів відтворення стадій біологічного народження, яке в цього автора розуміється як основа для всіх інших КГП. Розглянемо ці стадії, яким відповідають базисні перинатальні матриці (БПМ).

Перша БПМ має за свою біологічну основу досвід вихідного симбіотичного злиття, єдності плоду та материнського організму. Друга БПМ відноситься до першої клінічної стадії біологічного народження. Тут початкова єдність плоду та матері порушується спочатку тривожними хімічними сигналами, а згодом і м'язовими скороченнями. Плід періодично вкрай сильно стискується стінками матки, але її шийка ще закрита і виходу з неї нема. Цьому явищу відповідає наростання тривоги з того, що насувається смертельна небезпека. Цей досвід власних пологів закріплюється у людини в почутті безвиході, сама ситуація розцінюється як нестерпна та безнадійна, а ерогенні зони дають болісні відчуття. Третя БПМ розкривається через опис другої клінічної стадії пологів, на якій скорочення матки продовжуються, але її шийку вже відкрито, що дозволяє плоду просуватись пологовими каналами. У всьому відчувається відчайдушна борна зі смертю, за виживання, і ця невпинна боротьба супроводжується сильним механічним стискуванням та гіпоксією. Постнатальними асоціаціями тут є битви, атаки, штурми, сексуальні оргії, автомобільні гонки, сильні емоційні переживання небезпеки тощо. Четверта БПМ пов'язана з тим, що процес появи людини на світ підходить до кінця, біль та страждання, досягнув свого піку, послаблюються. Настає полегшення, яке супроводжується зустріччю дитини з яскравим світлом, Символічним виразом БПМ-IV стає **досвід смерті-відродження, що закінчується перемогою життя** [143, сс. 334-335].

Ця концепція С. Грофа небездоганна, і головне питання, яке виникає тут, торкається можливості наукового встановлення безпосередньої детермінації пологовими стадіями структур підсвідомого та свідомого. Окрім цього, неясно, чи формуються подібні інваріантні структури світосприйняття, якщо вони взагалі формуються таким чином, у тих, хто народився через кесарів розтин [143, С. 335].

Крім того, тріадна структура описаних С. Грофом пологових процесів, де наростає напруження змінюється релаксацією, чому відповідає базисна світоглядна формула „життя - загроза життю - відродження" не є єдиною фізіологічною функцією з такою ж тріадною структурою. Таку структуру має і початкова стадія зачаття, де також спостерігається відоме наростання напруження, його пік (оргазм) та розрядка, коли на середній стадії відбувається фактичний колапс копулянтів. Невже на цій підставі можна твердити, що осмислення світу в межах світоглядної формули визначено тим, що людина пам'ятає не тільки про своє народження, але й про зачаття? [139, сс. 161],

Попри всі ці неясності головним моментом тут є спроба дати пояснення інваріантного структурування текстів культури, яких С. Гроф проаналізував під цим кутом зору величезну кількість, саме в межах категорій граничних підстав народження, життя, смерті та відродження, звертаючись до їх докультурних, онтологічних біолого-фізіологічних витоків, Суттєвим моментом в оцінці ідеї С. Грофа в межах нашого аналізу є визнання його спроби наблизитися до пояснення процесів структурування культурних текстів якимись латентними чинниками, котрі мають відношення до свідомості, зрозумілої в нетрадиційному, широкому сенсі, пов'язану з народженням та смертю [47].

Важливим є також і те, що С. Гроф у своїх дослідженнях на „концептному" рівні вийшов на такі універсальні структури, котрі мають безпосереднє відношення до даної нашої роботи. В його підході є, по-перше, констатація автогенеруючого характеру структурування раціональних пластів свідомості (текстів) та автосинтезу смислів на противагу різним варіантам „теорії відображення" в парадигмі „дійсність - текст", і, по-друге, за будь-що вся концептуальна ідея С. Грофа не виходить за межі базисної світоглядної формули „життя - смерть - безсмертя", адаптованої до опису полового процесу.

Відповідним чином С. Грофа слід визнати таким шукачем універсалій культури, що, зрештою, сам того не усвідомлюючи, дійшов висновку, хай і не експлікованого, що цими універсаліями (інваріантами) є категорії граничних підстав. Зафіксований ним момент (можливо, гіпотетичний) карбування в нашій засвідомості досвіду „смерті-відродження, що закінчується перемогою життя" є, безсумнівно, КГП-підходом, який підсилюється фіксацією ним світоглядних кодів - агресивного (атаки, агресія, боротьба) та еротичного (сексуальні оргії, сексуальне задоволення) тощо.

VI.2.2. Спонтанне автогенерування ідентичних КГП-структур в історико-політичній думці, казках та дитячій психології (Г. Олкер)

Як відомо з попереднього викладу, досі для пояснення витоків структури казки дослідники звертались до такої "дійсності", яка розумілась або як безпосередні соціальні відношення, або як їхнє відтворення в обряді. Казкова структура за такого підходу розглядалась як щось похідне від історично та логічно попередніх щодо неї структур цієї "дійсності". При цьому, як правило, не враховувалось щонайменше дві обставини. По-перше, що інтерпретація соціальної дійсності не є монопольною прерогативою однієї казкової свідомості, що дійсність відтворюється і в інших її формах, зокрема, в історичних теоріях, а по-друге, що теоретичний опис структури казки сам є певною концептуальною інтерпретацією, яка може бути не стільки безпристрасним відтворенням її реальної будови, скільки конструктом дослідника, витоки якого сходять до структур його власної свідомості.

В цьому аспекті вже казка в її структурно інтерпретованому вигляді може поставати як певна "первинна" щодо літературних творів та історичних теорій "дійсність", а інтерпретація її структури - як "модель" для відтворення структури трагедії, комедії та історичного процесу [143, с. 229. Подібний погляд демонструє в одній з своїх робіт американський дослідник Гейвард Олкер [205].

За приклад залежності структури історичної теорії від казкових структур, міфу та трагедії цей автор бере теорію А. Дж. Тойнбі, що спирається на ідею розвитку цивілізації за формулою "заклик - відповідь", внаслідок чого цивілізаційні стадії описуються як певні дискретні фази цілісної історії людства, що підкоряються загальним законам виникнення, розквіту та занепаду. Однак, пише далі Г. Олкер, історія людства - це не міф і не чарівна казка, не є вона і неодмінною трагедією, а більшість її діячів не є героями в повному смислі цього слова. Чому ж тоді історичні теорії напрочуд з ними схожі? Це визначено тим, що, врешті-решт, всі парадигми та традиції в соціальних науках, не дивлячись на наявність в них певного обсягу "науковості", імпліцитно або експліцитно містять в собі також і міфопоетичні або морально-ідеологічні елементи.

Наділі Г. Олкер простежує перехід від морфології чарівної казки до "простих" оповідальних граматик та емоційно значущих "сюжетних згорток". Не звертаючись безпосередньо до праць В. Проппа, він спирається на коментар Романа Якобсона "Про російські чарівні казки", де розповідається про спроби, що почалися ще з Пушкіна, виявити сутність російської прози в рольових структурах та послідовностях

функцій класичних чарівних казок. "Вражаючим" висновком В. Проппа є, за Г. Олкером, те, що, не дивлячись на величезну різноманітність казкових сюжетів, "всі чарівні казки єдині за своєю структурою". Він розцінює ці висновки як дивне передбачення результатів сучасних формальних описів компонентів інтерпретуючих сценаріїв. Для доведення цієї думки здійснюється порівняння казкової структури у викладі В. Проппа з тестом для американських дітей.

За основу ним береться базова для В. Проппа казка Афізі, де йдеться про життя царя з трьома дочками, викрадення дівчин змієм під час їх прогулянки внаслідок запізнення, заклик царя про допомогу, пошуки царівен трьома героями, про три бої зі смоком, звільнення дівиць, їх повернення та винагороду героїв. Ця казка порівнюється ним з двома новітніми структурними описами тієї ж самої, за своєю суттю, історії, котра називається "Історія про короля" і яку розповідають сучасним американським дітям під час психологічних досліджень із запам'ятовування оповідальних когнітивних структур.

Перший опис оснований на підході до конкретних оповідальних структур на підставі оповідальної граматики Мандлера та Джонсона, а другий опис становить аналіз та синтез сюжетної структури "Історії про короля" на підставі "афективних сюжетних одиниць" В. Ленерта. Ця "історія" полягала в описі того, як жив собі король, у якого були три любі дочки. Одного разу вони пішли погуляти до лісу та так з цього раділи, що забули про час й занадто затримались. З'явився змій та викрав цих трьох дівчат. Коли він уносив їх, вони стали кликати на допомогу. Три героя почули цей крик й пішли рятувати дочок короля. Герої прийшли та вступили у боротьбу зі змієм, і вони вбили змія та врятували дівчат. Потім герої повернули дівчат до палацу. Коли король узнав про порятунок, він нагородив героїв [143, с. 299].

Тут, пише Г. Олкер, постає запитання, чому досить прості формули, відтворенні в працях В. Проппа та пізніших дослідників, працюють? Можна твердити, що прості казки є розповсюдженою частиною різних культур саме тому, що вони мають особливе значення та побудовані так, що їх можна було б легко запам'ятати. В. Пропп пояснює цю обставину тим, що більшість елементів російської чарівної казки, такі, як чудесне народження, нагородження чарівними речами, втеча та погоня тощо сходять до архаїчної побутової, культурної релігійної та іншої дійсності, яку необхідно залучати як контекст для більш повного порівняльного вивчення сенсу окремих казок.

Отже, виклад своєї концепції Г. Олкер починає з вказівки на ідентичність структури історичної теорії та структур казок, міфів та

трагедійних творів, проте на цьому він не зупиняється. Якби він наслідував методології багатьох інших дослідників генезису структур культурних текстів, то він мав би обмежитись простою констатацією структурних відповідностей казки та історичної теорії, де остання була б відбитком казки як певної "дійсності". Натомість він йде далі, вважаючи, що і казка, і міф, і трагедія, і концептуальна історична теорія мають структурну ідентичність не тому, що мало місце запозичення цієї структури однією культурною формою в іншої.

Якби справа полягала в простому запозиченні, то історична теорія була б лише розвинутим та трансформованим варіантом казки або міфу. Але, пише він, опис історії людства не є міфом, чарівною казкою або трагедійним твором, хоча в історичних теоріях, в традиціях та парадигмах соціальних наук в цілому явно або неявно присутні міфопоетичні та морально-ідеологічні складові. У свою чергу, проппівське пояснення структури казки тим, що вона в основних своїх елементах сходиться до культурної та соціальної "дійсності", цілком зрозуміло не задовольняє Г. Олкера, можливо через щойно вказану обставину, коли не тільки власне в казках, але й у більш "об'єктивних" історичних описах, які мають відтворити цю "дійсність" неупереджено, Існують міфопоетичні, "казкові" елементи.

Демонстрація форм прояву ідентичності структури казки та структури сюжетних оповідань, яких, зокрема, використовують як тест при дослідженні дитячих механізмів запам'ятовування американці, провадиться Г. Олкером на підставі порівняння "базової" для В. Проппа казки та "тестової" "Історії про короля". Хоча Г. Олкер фіксує в першу чергу змістовні та епізодичні збіги в цих двох текстах, що і служить для нього аргументом на користь тверджень про "конструктивність" їх будови, однак не важко побачити, що в цілому мова йде про те, що смисловим інваріантом для обох текстів є базисна універсальна формула.

Окрім очевидних проявів в цій казці таких КГП та світоглядних кодів, як *генетив* (цар-король народив дочок), *інформаційність* (цар закликає на допомогу, або дівчата самі здіймають *гвалт*, після чого їх починають *шукати*), *агресивність* (рятувальники ведуть зі Змієм *бой*), *аліментарність* та *еротизм* у *вітальній* перспективі (героїв-рятувальників нагороджують *землями* та *скарбами*, або дозволом взяти *шлюб* з врятованими), в обох текстах перш за все розповідається про життя царських дочок (*вітальність*), про загрозу, що виникла для їх *життя* через викрадення *змієм* (*мортальність*) та про їхній порятунок від смерті (*імортальність*).

На нашу думку, ці емоційно забарвлені елементи, котрі становлять стрижневі сюжетні одиниці оповіді, емоційно та афективно забарвлені саме через свою близькість до КГП, що визначає легкість їх запам'ятовування. Вони є трансцендентальними умовами синтезу на їх основі умовно нового змісту тексту, що продукується, в цілому не виходячи за межі базисної "матриці", сюжетного "шаблону", „функціонального інваріанту" та відповідних вроджених інтенцій, "вкорінених" в нашу свідомість, суть яких зводиться до досвіду виживання в умовах смертельної небезпеки.

Про те, що в Г. Олкера мова йде про певний інваріант свідомості, видно з тих його зауважень, які стосуються розуміння згаданих **незмінних структур тексту як продукту колективної художньої творчості**, котрий втілюється в певну глибинну структурну "формулу", або "схему", де має місце собітотожність діючих осіб, пропозицій, оповідей, драматичних та історичних творів. Що сенс цього інваріанту зводиться до універсально-культурних значень, видно з того, що його прояв Г. Олкер вбачає в таких стереотипах фольклорної, епічно-літературної та історико-теоретичної свідомості, де йдеться про "неминучу" загрозу та опір їй (**загроза смерті та боротьба з нею**) і про очікування неодмінної удачі в цій боротьбі (**відведення загрози смерті**).

З Г. Олкером можна цілком погодитись, коли він говорить, що казки мають особливе значення та побудовані таким чином, що їх можна легко запам'ятати. Це так, оскільки саме універсально-культурний Інваріант складає фундаментальне підґрунтя свідомості, в тому числі і дитячої, чим пояснюється не тільки легкість запам'ятовування дітьми історій, подібних до історії про короля та його викрадених й врятованих дочок, але й легкість поширення, стале розповсюдження та стійка довговічність казок на певних рівнях різних культур [143, сс. 300-301].

Саме присутністю цього КГП-змісту, глибинного структурного інваріанту, відтвореного нашою свідомістю в тому чи іншому тексті, пояснюється "драматична міць" казок, трагедій та історичних теорій. Трагедія з її обіцянками нірвани, покою та смерті демонструє домінування в ній мортальності у виді усвідомлення неминучості краху, що викликає катарсис, казки із своїм щасливим кінцем вселяють в нас оптимізм, разом з комедією повертаючи віру в перемогу сил життя. Г. Олкер прямо називає цю глибинну структуру, як і ми, "базисною", котра, втілюючись в комедії та трагедії, героїчному епосі та лицарському романі, явно апелюють до глибинних рівнів нашого свідомого та засвідомого досвіду.

Ця схема виникнення загрози смертельної небезпеки та позбавлення від неї як певний структурний інваріант, що походить з глибин нашої свідомості, визначає структуру історичних творів Дж. Р. Форрестера або А. Дж. Тойнбі, чим і пояснюється їх приналежність. Дійсно, у Дж.Р. Форрестера в його теорії "меж зростання", де пропонуються шляхи уникнення глобальної катастрофи, що може настати для людства внаслідок екстенсивного забруднення довкілля, антилюдяності сучасної технології та неконтрольованого приросту населення, ми бачимо одне з конкретних втілень базового інваріанту "загроза-порятунок". Так само в теорії А. Дж. Тойнбі виникнення, розвиток, надлом та занепад цивілізацій дає повну розгортку базисної світоглядної формули "життя - смерть - відродження" по відношенню до людства в цілому як послідовності змін цивілізацій та усічений прояв даної формули, яка закінчується на її другому члені - для деяких окремих цивілізацій. Це ж саме універсально-культурне підґрунтя спостерігається в глибині масової політичної свідомості українців (Див.: [152]).

Подібна схема також лежить в основі концепції "Третьої хвилі" Олівія Тоффлера [260, с. 279]. Зовсім не академічна, емоційно насичена жага оновлення міститься у всіх більш менш відомих теоріях, що піддають критиці чисельні негаразди сучасного споживачького суспільства - починаючи від Данієла Белла та Герберта Маркузе і закінчуючи Єрихом Фроммом та Йонезі Масудю. Відчуття загрози самому існуванню людства, що її несе сучасний тип цивілізації, і визначає, як на нас, палкий емоційний запал авторів критично-прогностичного аналізу цього суспільства [143, сс. 298-302].

Провідна думка, що робить аналіз Г. Олкера принципово відмінним від усіх попередніх спроб пролити світло на походження та сутність інваріантних складових текстів культури, полягає в твердженні про їхнє генерування в глибинах нашої свідомості, завдяки чому той чи інший текст культури постає не стільки як відображення "дійсності" нашою свідомістю, скільки як продукт активного конструювання нею певних смислів, що привносяться в цю "дійсність." Хай Г. Олкер доволі прямолінійно ототожнює процес створення наукової історії з казково-поетичною діяльністю, що пов'язана з вимислом, головне, що цю тотожність він вбачає в тому, що і художня творчість, і наукова теорія є "метафоричними", оскільки обидві вони зайняті "іконічним дорошування реальності", завдяки чому ця реальність насправді відкриває нам свої утаємничені істини [143, с. 354].

VI.2.3. Автогенероване відтворення універсально-культурних смислів в роботі продуктивної здібності уяви в дитячій творчості (Дж. Родарі) та їх виявлення в письменницькій інтроспекції (М. Носов)

З точки зору обґрунтування ідеї щодо автогенерації універсально-культурних структур та одного з варіантів базисної світоглядної формули цікавими є приклади спонтанної дитячої творчості, що супроводжуються введенням в продуковані тексти певної загрози з метою відтворення повною базисної формули „життя - смерть - безсмертя” у варіанті „життя - смертельна загроза - відведення загрози”. Так, за розповіддю академіка М. Поповича, його онучка під час слухання своєї дідусевої „вечірньої казки” інколи вводила до її складу “штучну кризову ситуацію”, котра починалася з слів: “І тут прийшла страшна саламандра”, якої, до речі, вона ніколи не бачила і очевидних підстав боятися її ніколи не було. Мирослав Попович в згаданому випадку виступав як казкар, що генерував сюжети, але спочатку він не врахував установки дитячої психіки на пошук зустрічі з потенційною небезпекою, що і було виправлено його онучкою.

Не менш показовими для кращого розуміння цих механізмів дитячої психології служать інтроспективні розвідки дитячих письменників, які доволі часто на підставі самоаналізу прагнули збагнути, як саме вони творять тексти, що викликають незаперечну зацікавленість малих слухачів чи юних читачів. Інколи до спроб самоаналізу додавались, як у Джанні Родарі, експериментальні дослідження творчості взагалі, які одночасно виявляли певні дитячі глибинні інтенції, апперцепції та очікування. Провокуючи продуктивну фантазію своїх вихованців, він у свою бутність учителем пропонував їм довільно та незалежно один від одного назвати два досить відмінних поняття, а потім, відштовхуючись від них та спираючись на вільні гри їх різносторонніх значень, написати твір. Цю пару він назвав „біномом фантазії”.

Збіжне експериментування з вигадкуваннями історій має до проблеми, що тут розглядається, безпосереднє відношення, оскільки процес напису учбового твору з опорою на два вільно взятих поняття школярами певною мірою відповідає процесу творення художнього тексту професійним письменником на деяку обрану ним чи кимсь Іншим тему. Вибір теми з точки зору обґрунтованості письменницьких уподобань та пріоритетів у даному випадку залишимо без розгляду, припустимо, через те, що письменник отримав замовлення написати свій художній твір „на задану тему”. Лише обережно торкаючись достатньо складного питання творчої генерації текстів, до цього ж з вкрай конкретизованою ціллю, ми хотіли би звернути увагу на той його

важливий момент, який полягає у втіленні в продукті творчості таких несвідомих інтенцій, притаманних творцю тексту, котрі, зрештою, втілюються в систему глибинних шарів смислового підґрунтя даного тексту, експлікація яких, можливо, вимагатиме якихось додаткових зовнішніх Інтерпретацій.

Іншими словами, проблема полягає в тому, які саме широкі загальні зв'язувальні ланки використовуватиме в процесі цього синтетичного поєднання на перший погляд вкрай різних слів творча фантазія учнів, або як письменник як виконавець замовлення сюжетно-структурно розгорне строго задану йому конкретну тему [143, с. 340].

Свій екскурс в область продуктивної художньої фантазії Дж. Родарі розпочинає з посилань на праці деяких психологів, що говорили про бінарність нашого мислення, завдяки чому будь-яке поняття здатне розкрити свої затаєні смисли лише в зіткненні зі своєю протилежністю, більш того, в боротьбі з нею [235, с. 24]. З цього, можливо, виникає загальна напружена тональність багатьох оповідей, що викликають стабільний та підвищений інтерес у читача, глядача або слухача, оскільки задана вона якраз такою особливістю нашого мислення, котре при фіксації одного поняття десь у своїх втаємничених глибинах одночасно висвічує поняття протилежне.

Якщо при цьому йти у напрямку пошуку головної смислової антитези нашої культурно-світоглядної свідомості, то доречно буде пригадати, що її головною бінарною структурою є, на думку такого авторитетного дослідника, як К. Леві-Стросс, опозиція життя та смерті у еросному та танатосному опосередкуванні [175]. З огляду на це, саме дані категорії та коди мають бути в цьому процесі текстотворення ключовими, тобто, саме їх смисли, визначаючи своїм антитезуванням динамічний розвиток оповіді, надаючи їй імпульс для розгортання, мають лежати у підґрунті тексту та виринати на його гладінь по ходу докладання зусиль, спрямованих на їхнє виявлення. Відповідно, гіпотетична глибинна структура відтвореного з довільно взятих „стартових” понять або заданих тем тексту має відтворювати в першу чергу саме цю опозицію, хай у трансформованих та послаблених варіантах. Чи дійсно це так? Звернімося до Дж. Родарі.

На підставі „біному фантазії” „світло” та „черевики” декілька дітей приблизно п'яти років вимудрували оповідь про те, як одне хлопча любило надягати черевики батька. Тому це набридло, і він підвісив сина до люстри. Опівночі син падає з неї на долівку, лежить на ній і весь горить. Батько покрутив його голову - він горить, потягнув за вуха -

горить, нажав на пупок - все горить! Погаснув він тільки після зняття з нього татових черевик.

На думку Дж. Родарі, З. Фройд вкрай би розхвилювався, почувши цю розповідку, через те, що вона дуже добре піддається інтерпретації в дусі „едипового комплексу” вже починаючи з надягання черевиків, тому що „надягти черевик батька” - значить посісти його місце біля матері. Ця боротьба є нерівною, звідки виникають усілякого роду привиди смерті. Судіть самі, - пропонує Дж. Родарі, „підвісити” за своїм значенням близьке до „повісити”, „долівка” - до „землі” (італійське „per terra” одночасно позначає „на підлозі” та „на землі”), „погаснути” та „вмерти” - синоніми, що видно з вислову „погас у розквіті сил” тощо. Показово, що хлопчик „загорівся” не тоді, коли його увернули в люстру, як це могло б здаватись зі звичної точки зору, а навпаки, після того, як він відірвався від люстри, а погас тоді, коли з нього зняли батьківські черевикі,

Письменник зауважує, що він не хоче занадто захоплюватись психоаналітичним аналізом викладеного оповідання, оскільки для цього є професіонали, але далі він висловлює вкрай важливі міркування, які вельми органічно укладаються в окреслені нами концепти. Дж. Родарі пише, що в даному випадку „глибинне”, несвідоме дійсно заволоділо „біномом фантазії” як риштуванням для своїх драм. Драма ця, як видно з попередніх зауваг, зводилась до драми життя та смерті, безсумнівної навіть за умов відкидання психоаналітичних тлумачень даного тексту. Тут казковий образ, вже відірваний від сну, підсумовує він, створив основу для структуризації ідеї [235, сс. 29-31]. У чому полягає ця „структуризація”, сподіваємося, пояснювати не треба.

Інший відомий дитячий письменник, Микола Носов, розповідаючи про те, як у нього складаються сюжети, згадує, що одного разу він йшов вулицею, коли поруч з ним з іграшкового пістолета пальнув якийсь хлопчисько. Письменник спочатку переполохався, але, спіймавши себе на думці, що він дуже не хоче, щоб його моторошність побачили інші, забув про цю невеличку пригоду. Невдовзі до його квартири з якихось потреб зайшов міліціант. Як правило, від міліції, пише він, нічого доброго не очікують, і це навело його на думку, хто та чому мав би лякатись міліціанта. І тут він згадав хлопчика, що стріляв на вулиці. Відразу вибудувалась оповідь про те, як малий башибузук пострілом настрахав на вулиці стареньку, і як він потім ховався під канапою від міліціанта, який насправді завітав до оселі малого не за скаргою старенької, а щоб повернути йому загублений пістолет за написом на його ручці, і як врешті хуліган зізнався охоронцю громадського порядку в своєму проступку [201, сс. 177-178]. Невже в цьому оповіданні можна углядіти

якійсь універсально-культурний контекст? Одначе сам літератор вказує шлях до нього.

На його думку, показовим моментом у створенні даного сюжету було те, що поштовхом для написання оповідання послужив не випадок з пістолетом, що ліг в основу сюжету, а образ страшного міліціанта, який став для хлопчика подобою казкового „допотопного чудовиська“, від якого треба неодмінно рятуватись [201, с. 180]. Отже, в основу сюжету даного оповідання ліг архаїчний, хоча послаблений та трансформований мотив виникнення загрози, яка згодом виявилася марною, що природно подовжує даний мотив таким же послабленим та трансформованим мотивом порятунку, уникнення небезпеки. Загроза тут втілювалась у представникові влади, тоді як в прикладі Дж. Родарі - в образі батька.

Визначені стадіально-віковими та соціально-історичними чинниками міра присутності та форми прояву даної інтенції у складі засвідомості дітей, та й, до речі, дорослих, можна обговорювати, але саму її наявність навряд чи можна заперечувати. Питається, чи буде великим перебільшенням твердити, що **базова Іntenція нашої свідомості, визначально запрограмована на уникнення небезпеки та на виживання**, завжди налаштована на здолаття смертельної загрози? Саме з цих причин **людина**, маленька або велика, в процесі реалізації своєї „таємничої“ (І. Кант) продуктивної здібності уяви та творчої фантазії **з будь-якого запропонованого предметного матеріалу неодмінно утворюватиме такі тексти, які структурно організовуватимуться саме на підставі цієї фундаментальної інтенції**. Вказана проблема має безпосереднє відношення до питання про несвідомий „апріоризм“ інваріанту культури, який в цілому навіть на рівні дитячої свідомості зводиться, якщо пригадати аналіз К. Юнгом спонтанно та засвідомо продукованих снів дівчинки, до загальної схеми „породження - деструкції - відродження“.

Діти бажують почути в казкових розповідях якісь страшні речі, і це не завжди враховують дорослі, хоча це їм вкрай потрібно. В. Дольник [53], приміром, пояснює підвищений інтерес дітей до „страшного“ тим, що завдяки цьому вони навчаються впізнавати небезпеку та запобігати їй. Зрозуміло, що постійне та наполегливе „прокручування“ даної схеми потрібне дітям для засвоєння на наочних, хай і віртуальних прикладах, історичного досвіду виживання цілого людства. Недарма найбільш успішний американський тест на виявлення дитячих механізмів запам'ятовування мав в своїй основі ту казку, яку В. Пропп вважав основною, де цей досвід чи не найбільш щільно концентровано.

Що стосується питання про можливість реконструкції за допомогою вивчення особливостей інстинктивних програм поведінки навіть змісту деяких обрядів або культів, то уява про тотем як про звіра-захисника спільноти може розумітись таким чином. В. Дольник розповідає, що серед засобів порятунку животин є такий, коли маленька тварина знаходить захист від середнього хижака під боком у хижак великого, який не буде цікавитись дрібною здобиччю, а от на переслідувача він увагу неодмінно зверне. Малеча не даремно любить мультфільми про маленьку мишу, котра рятується від кішки за спиною собаки, оскільки подібна поведінка відповідає вродженій програмі. У дорослих та ж мрія про союз із сильним та страшним хижаким виливається у створення образу звіра-покровителя, тотем, згодом - вождя, в тому числі і партійного.

Всі ці приклади детермінації поведінки людей вродженими програмами, спрямованими на підтримку та захист життя через аліментарну, еротичну, агресивну та інформаційну функції не повинні розумітись так, нібито констатація однієї їхньої схожості з аналогічною поведінкою тварин достатня для пояснення генезису інваріантних складових у текстах культури. При аналізі аксіоматичних дефініцій людини в контексті її базисних життєвих інтенцій (1.3.1.Б) ми говорили про певні „апріорні“ (дані від природи) установки людей як живої істоти, сила впливу яких на формування всієї системи орієнтації в світі важко переоцінити.

Але специфічна, власно людська поведінка з її витоками в певних базисних функціях радше спирається не на суто інстинктивні вроджені програми, а на їх подовження в розглянутому вище моменті відсторонення, рефлексивності, здатності до обернення тощо. Докладена до життєвих границь буття людини в світі, ця здібність визначала цілковиту "ігрову" та символічно-предметну тотожність ключових подій її життя. Вочевидь, люди, граючи в дитинстві в найбільш поширені ігри - "козаків-розбійників", „жмурки" та "сало", "чоловіка й дружину", "дочки-матері", імітаційно відтворюють аналогічні для всіх приматів програми поведінки на теми "Хижак-жертва", "Статеві партнери" та "Батьки-діти", що досить чітко вказує на походження тотожних з цими ігровими програмами стійких інваріантів у складі свідомості періоду "дитинства" людства, а також у тотожних темах, мотивах та шаблонних структурах пізніших обрядів, міфів та казок. Водночас ми маємо бачити в цьому і причину їх неодмінної актуалізації новими генераціями через розпредмечення смислів в успадкованих ними від попередніх поколінь культурних текстах, оскільки представник кожної генерації не є вільним від цих потужних стимуляторів ствердження життя.

Безумовно, людина має принципові відмінності від тварини, і всі згадані інстинктивні регулятори її поведінки мірою їх соціалізації також набувають неприродних, а подекуди - і протиприродних рис. Яким чином перебігає цей процес у його конкретних проявах, потребує додаткових широких досліджень. Штрихований нарис співвідношення основних базисних інстинктів та потягу до безсмертя в своїй концепції „імагінативного абсолюту" дав Яків Голосовкер, і в цілому він ухопив суть справи вірно. На його думку, в боротьбі (*агресивність*) людини за існування (*мортальність* та *вітальність*) жага до насолоди смаковим насиченням (*аліментарність*) та до насолоди статевої, до запліднення (*еротичний* код та *генетив*) заради самозбереження розвинули в людині потребу зберегти себе якомога довше, назавжди (*імортальність*). Останній потяг втілюється в інстинкт культури та виробив у людині вищу творчу духовну силу.

Саме цей інстинкт, не без складної боротьби з "вегетативним" (*аліментарним*) та "сексуальним" (*еротичним*) інстинктами, заступивши їх, визначив формування потягу людини до *безсмертя* (*імортальність*), до постійного та абсолютного, Сформувався вищий інстинкт, ментальний (*інформаційний* код) котрий обнадіює нас Ідеєю безтілесного безсмертя та спрямовує на "імагінативний абсолюту", який долає низькі інстинкти та, як, приміром, у високій поезії, починає неподільно панувати в царині суто людських форм буття в світі [42, сс. 133-136]. Виведення цим автором потягу до безсмертя з аліментарності, агресивності та еротизму залишимо без коментарів. Прикметно, що в його підході навіть потяг до постійного існування віднесено до позасвідомих інстинктивних потягів, проте головне, в чому полягає суть, тут схоплено вірно - жодна тварина не має і не може мати "Інстинкту культури".

Основні ж вжиті Я. Голосовкером терміни, які майже співпадають з нашими, ще раз підтверджують, що КГП та коди часто становлять аналітичну мову експлікації інваріантних структурних складових культурних текстів. Саме цими універсальними культури обмежується номенклатура засобів опису глибинного підґрунтя цієї структури. їх невелика кількість визначає також обмеженість їх можливих комбінацій, внаслідок чого доволі легко скласти їх повний реєстр [143, сс. 340-341].

Слід зазначити, що в частині сучасних робіт спостерігається деяке, хоча і непослідовне, зрушення в бік нетрадиційного розуміння джерел виникнення тексту, зокрема, казкового, в контексті визначальних тенденцій дитячої та підліткової психології. За приклад можна взяти працю Олени Улибіної, яка поставила за мету вияснити походження образу казкової Снігуроньки [264]. Вона пише, що цей неодмінний

персонаж дитячих новорічних свят виник досить недавно, невдовзі після другої світової війни. Достатньо незрозуміла за своєю роллю, Снігуронька органічно вписалась у це календарне свято з тієї причини, що її риси ґрунтовані на міцному архаїчному фундаменті та глибинних законах нашої психіки. Зміна об'єкту кохання на іншого персонажа п'єси відповідає, за О. Улибіною, періоду формування генітальної сексуальності з переходом від дитячого до дорослого стану.

Подовження себе в роді передбачає смерть індивіда, і через це виникає конфлікт, який З. Фройд описав як зіткнення між Інстинктами Воно та цінностями Я, коли обидва Інстинкти, лібідо та мортідо, тягнуть до злиття з іншою особою та в такий спосіб - до знищення індивідуальності, тоді як „Я” прагне до самозбереження. Згин Снігуроньки, котрий йде, як думає авторка, вслід за ініціацією, може розглядатись як трагічний наслідок подолання нарцисцизму й свідчення небезпек дорослого життя. Якщо обряд стверджує цінність родового життя, то однойменна п'єса О. Островського, що була створена на його основі, показує смертельну небезпеку для „Я” дорослого стану, Найближчим психологічним аналогом вказаних переживань О. Улибіна вважає страх дівчинки-підлітка втратити цноту, що робить даний персонаж популярним та стійким серед дітей.

В цій статті окрім міркувань відносно глибинної структури оповіді про Снігуроньку, лідмурок якої становить антитеза життя та смерті, О. Улибіна, явно не до кінця відірвавшись від стереотипної редукції казки до ініціального обряду, серед чинників її формування та, що важливо, її сприйняття, називає особливості психологічного стану дівчинки-підлітка, нарцисичну та генітальну стадії розвитку дитячої сексуальності й відповідні до них типи бачення світу, а також глибинні структури засвідомості та свідомості у фройдівських термінах „Воно” та „Я”.

Але, як відомо, казок, де все закінчується остаточною смертю персонажу, є вкрай мало; навіть „Колобок”, де низка виживань героя врешті закінчується його загибеллю, є, як показав Микита Толстой [254], лише вибірково кумулятивною казкою. В переважній їх більшості остаточна смерть є долею негативних персонажів, якою підкреслюється провідна ідея ствердження життя головних героїв.

Водночас навіть і ця казка також несе в собі ідею порятунку від смерті. За М. Толстим, 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 *імортальність* в *інформаційному* коді з табуйованими *агресивністю* та *аліментарністю*). Окрім того, самі приговори-оповідання про

„страсті" хліба, льону та інших рослин, до яких типологічно примикає й „Колобок", традиційно грали захисну функцію.

Визнання вірної запропонованої точки зору на мотив, де персонаж остаточно гине внаслідок дійсно притаманному підлітковій свідомості страху перед дорослим життям, що в „дійсності" нерідко супроводжується специфічно підлітковою суїцидною поведінкою, вимагає визнання вірним й іншого погляду на причини „органічного" сприйняття протилежних мотивів. Більшість підлітків все ж таки, не боячись повнолітнього майбутнього, у відповідні строки переходить до дорослого стану.

Показово, що повну розгортку базисної світоглядної формули ми бачимо в обох випадках - і у парадоксальному самознищенні „Я" задля його збереження, і у прагненні до подовження „Я" в роді, що є більш відповідним засвідомим інтенціям та свідомим цілям людей, консеквенцією чого є вічна актуальність як відтворення, так і сприйняття текстів, що будуються на основі цієї формули.

В цьому зв'язку також слід визнати те, що причини цієї актуальності криються в особливостях психологічної організації, в свідомості, яка об'єктивує власні інтенції у всіх видах семіотичних текстів, включно з казкою та обрядом. Саме за цих резонів казку не можна однозначно виводити з обряду, тим більше з одного лише обряду ініціації. Як вже говорилося, пояснення різних обрядів на підставі обряду ініціації передбачає первинність останнього, а це веде до парадоксальних висновків про те, що люди спочатку впровадили ініціацію, а потім - всі інші обряди. А оскільки без ритуальної семіотизації не відбувалася жодна більш-менш серйозна подія в житті тогочасних людей, то, виходить, що підготовчі операції мисливства, або ключові пункти землеробства, чи пологи, чи весілля, чи похорон тощо спочатку здійснювались поза ритуалом, але потім, під впливом ініціального обряду, вони набули свого власного обрядового „оздоблення".

Іншими словами, з такого погляду впливає хибний висновок про те, що більшість обрядів виникла пізніше ініціального обряду, тобто, що колись всі життєві події, окрім переходу підлітків до групи дорослих, відбувались у „простоті та без забаганок", тоді як одним єдиним ритуально семіотизованим сакральним явищем був лише тільки обряд присвяти.

Окрім цього, попередні зауваження стосовно некоректності зведення „всього та вся" до ініціації спираються ще на деякі суттєві резони. З одного боку, нам вже відомо, що будь-який обряд, не дивлячись на його „титул", залучає до себе інші семіотизовано відтворені життєві події, коли,

приміром, обряд народження несе в собі матримоніальні мотиви, весілля - поховальні, а погребання - пологові тощо.

З іншого боку, "ініціальна редукція" є помилковою ще й тому, що відповідні **універсально-культурні Іntenції свідомості можуть інваріантно структурувати будь-який текст безпосередньо в процесі його генерації**. Тому звернення до „дійсності" у повній відповідності до природи цього джерела дасть не більше, ніж матеріал, але не інваріантні "форми", "сенси" та "структури" генерованого тексту.

Доведений вище факт універсально-культурних структурних збігів відмінних за своїм матеріалом текстів тільки підтверджує цю посилку. Що стосується незаперечних випадків ідентичності "матеріалу", тобто, змістовних збігів в текстах різних культур, то тут не можна виключати різного роду запозичень, мандрів та асиміляцій.

Втім, ці матеріали стають "вічними" не завдяки своїй "конкретиці", а через те, що вони унаочнюють "вічний" сенс у певних сюжетних зав'язках. Такі сюжети стають "вічними" не через наявність в них якихось раніше вже відомих образів, персонажів чи мотивів, а завдяки "вічності" (актуальності для кожної генерації) їх інваріантного універсально-культурного підґрунтя. Останнє ж автономно генерується (самопороджується) цьогочасною за/свідомістю і постає результатом роботи когнітивних творчих механізмів.

Внаслідок взаємодії мислительних форм та змістовного, можливо, запозиченого з іншої культури матеріалу, через механізми смислопородження відбувається безпосереднє предметне втілення в понятійні чи образні форми "вічних" базисних онтологічних інтенцій людського буття в світі в їх перетворених через соціалізацію формах. Доказом того, що породження КГП-сміслів йде з одного джерела - творчої, продуктивної свідомості, є наступне "монадне" поширення даних унаочнених смислів на всю семіосферу. Про те, наскільки мало цей творчий процес генерування смисложиттєвих базисних інваріантів залежить від зрілості творця, свідчать приклади спонтанної дитячої творчості, коли ще ні про які „запозичення" або „мандри" зовсім не може бути мови.

Зрозуміло, що цей процес генерування інваріантів смислів не слід розуміти спрощено, виключаючи з поля зору складну та багатоступінчасту систему опосередків, що стоять між вказаною генеруючою діяльністю свідомості та конкретними текстами культури. Ясно одне - за обмеженого набору універсально-культурних елементів глибинна структура культурного дискурсу утворюється через також обмежену кількість їх комбінацій [143, с. 343].

VI.3. Автогенерація світоглядних інваріантних смислів продуктивною творчою свідомістю

VI.3.1. „Самопородження” універсально-культурних мотивів через спонтанну поетичну творчість в концепції „мови як дому буття” (М. Гайдеггер та М. Волошин)

У попередньому пункті ми розглянули психологічні концепції, що пояснюють автогенерування інваріантних КГП-смислів в текстах культури укоріненістю їх в нашій свідомості. Але звідки вони беруться в самій свідомості? Можливо, відповідь на це можуть дати метафізично-спекулятивні концепції свідомості та буття?

Зважаючи на слова розглянутого вище підходу Г. Олкера про те, що вигаданий світ вимислу веде нас до суттєвої серцевини реального світу, поставимо питання - як це вигадка (начебто довільний, безвідносний до дійсності та цілком автономний продукт смислороджуючої діяльності мислення) може привести нас до буттєвої сутності? Проте, якщо обернути відношення буття та свідомості, коли буттєва сутність починає розумітися як така, що сама являється через не психологічно зрозумілу свідомість, то відповідь ляже у площині феноменолого-онтологічної теорії істини, де вона, точно як за Мартіном Гайдеггером, постає не як дзеркальне відбиття дійсності, а виступає як буття, що саме говорить за себе та розкривається, як квітка, в нашій свідомості, особливо - в поетичній. Збіг коренів таких слів, як „річ” та „ректи”, не випадковий: адже „річ” „рече” („вещь вещает”).

Думається, що своєрідне пояснення процесу спонтанної поетичної творчості М. Гайдеггером певним чином сприятиме кращому розумінню автогенерації універсально-культурних смислів в процесі їх спонтанного породження не тільки поетами. Добре відомо, що М. Гайдеггер визначає мову як дім буття, котре промовляє нам через поетів. Сама ж поезія розуміється ним як становлення буття за допомогою слова [37 сс. 192; 271, сс. 302-311, 259-272]. Проте проблема однією цією дефініцією, ясна річ, не вичерпується. Питань тут виникає багато, але ми обмежимося одним - як співвідносяться мова поезії та буття (у всіх його відомих філософії значеннях), яке в даному випадку розуміється як текст, тобто, як сукупність явних або утаємничених світоглядно-культурних смислів, і як через мову поезії можливе їх самовідтворювальне, спонтанне розкриття?

Відповідь на нього 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, втілюючи у своїх творах принаймні три варіанти відповіді на вказаний запит [135].

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 в процесі відображення карбуються феномени буття. На цьому рівні опису буття мовою поезії вони відтворюються виключно у сенсорних термінах.

М. Кириєнко-Волошин прямо ставить перед собою задачу з такого чуттєвого відображення: „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" [34, с. 85]. Тобто, їдкий сік знання він відчуває майже на смак, він терпкий, в'дливий та дошкульний. Такий рівень буття - це світ речей, що облудно витріщаються примарою 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 в такому відтворенні мерехтливому світу чуттєвостей з метою їхньої майстерної фіксації та консервування у людському слові, вважаючи найвищим своїм досягненням вдалі порівняння, що полягають у парадоксальному перенесенні чуттєвих рис одних речей на інші, від них далекі. Іноді, подолавши цю учнівську стадію своєї поетичної творчості, вони з цього приводу самі з себе кепкують, як це колись 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 суцільних речей. Тепер речі виражають вже не поверхневу оболонку суцільного, а суттєве, приховане та утаємничене, до якого ще слід дістатись за допомогою поетичного прозріння.

Першим наближенням до цього „прочитання" зашифрованих послань є розуміння існування речей (буття у одному із значень) як раціонального тексту. Хоча суб'єкт-об'єктна опозиція тут ще зберігається, буття постає розпорошено диференційованим, а

суб'єктивний дух все 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” звичайно згорнутих „сувоїв” сущого та позасущого: „По *свиткам* троп, по росстаням дорог...” [34, с. 56]; „Море глухо шумит, развивая древние *свитки*” [34, с. 20]; „Был в *свитках* туч на небе явлен вновь / Грозящий стих закатного Корана..,” [34, с. 26]; „*Письмена* дорог, начертанных в пустыне”... [34, 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-світки, треба володіти не тільки здатністю їх „розвертати”, а й особливим даром „проникнення” у світ потаємних знаків та символів. Проте поняття „проникнення” передбачає деяку відторгненість суб'єкта від об'єкта, яку першому необхідно подолати, докладаючи певних зусиль, „протискуючись” у буття, щоб стати „проникливим” чи, російською, „проникновенным”.

Але для М. Кириєнка-Волошина, як видно з його наступних поетичних викладок, такої роздільності людини та буття немає. Поет є прямим спадкоємцем буття, він „виростає” з нього, через що його поетична мова є прямим 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. Близькими до цих уявлень були й образи М. Кириєнка-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 Кириєнка-Волошин побачив у скелях Карадагу: „И на скале, замкнувшей зыбь залива, / Судьбой и ветрами изваян профиль мой” [34, с. 15]. Подібне занурення в 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 услия. Уста Праматери, которым слова нет!” [34, с. 19].

Проте сутність буття звичною людською мовою 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 невидючим 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" [34, с. 19].

Проте це - знакове мовчання всезнання („В нас молчат всезнающие воды, / Видит сны незрячая земля..." [34, с. 19], через що воно є мовчанням інформаційно наповненим, в якому поет отримує повідомлення, але не через вербальну, зовнішню форму власно слова, а радше через багатозначний „логос", котрий зовсім не обов'язково має бути отриманим через почуття та відлитися також у чуттєво даний звук мовлення. Отже, сенсорний рівень сприйняття суб'єктом буття тут цілком подолано. Таким чином, однією з передумов втілення поетом у своїй творчості сутності буття є не поверхнєве, 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 Same, 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 ἓν* („to Hen", „the One", „das Eins", „l'Uno" тощо), „Одне" - це буття, яке повинно відкритися, щоб виникло суще, котре може проявлятися 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 в 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 за наявності поетичного проникливого слова буття можна вивести на рівень „тут-тепер", яке через це стає „наявним буттям" (Dasein).

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!" [34, 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” суцього та позасуцього, наявність особливого типу свідомості, що обумовлює не ілюзорну, а справжню причетність поета до „Одного” як всесвітньої підстави мінливого мерехкотіння суцих речей та явищ, специфічну масштабність мислення та, нарешті, здатність поета вміти затримати в суцому те, що триває, вміти піднести міру над немірним, щоб його, за словами М. Гайдеґґера, не відніс рвучкий потік часу.

І цей момент рефлексії над тим, чим, власно кажучи, є свідомістю поета, ми теж зустрічаємо у М. Кириєнка-Волошина. Це - третій варіант співвідношення мови поезії та буття, котрий можна назвати „суб'єктивним”, де „за дужки” винесено об'єкт, а тест (сенси та знаки) буття розкривають себе не через мінливе суще, а виключно в межах тотальної (трансперсональної) свідомості, якою мислить поет. Він зізнається, що „Из недра сознания, со дна лабиринта / Теснятся виденья толпой оробелой...” [34, с. 85]. „Надра” свідомості - це ті її глибинні шари, в яких відбувається весь таємничий процес спонтанного та невимусеного відтворення самодостатніх смислів власно буття, до якого індивідуальна суб'єктивність вже не має ніякої причетності. Як і Ф. Бекон, образно оцінюючи сутність раціоналізму на протигагу емпіризму, М. Кириєнко-Волошин описує цей процес в образі павука, який сам із себе пряде тканину знання: „Где ткало в дымных снах сознание-паук / Живые ткани тел, но тело было - звук” [34, с. 104]. В нас самих зосереджено „мысль Земли!” [34, с. 87].

Повертаючись до сказаного вище, зауважимо, що саме через звук „логос” буття стає предметним, таким, на якого можна спертися у безодні. Інакше, без становлення буття словом, твердить М. Гайдеґґер, людина у цьому безмірі ніякої підпори не винайде. Закріплення визначеності суцього здійснюється через слово, яким фіксується, затримується, як говорить М. Гайдеґґер, час, чому певною мірою відповідає виклик поета: „Как закрепить умолкнувшую речь?” [34, с. 146].

„Опрокинута бездна / На водах и во мне...” - заявляє надалі М. Кириєнко-Волошин [34, с. 96]. Свідомість стає яснішою з цього прозріння буття, але мутніє від бачення суцих 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” [34, 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 саявом. 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..." [34, с. 98]. Через те „Тому, кто зряч, но светом дня ослеп, - / Смысл голосов, звук слов, событий звенья, / И запах тел, и шорохи растений, - Весь тайный строй сплетений, швов и крепл / Раскрыт во тьме. Податель света - Феб / Дает слепцам глубинные прозренья" [34, с. 60].

Саме тоді, коли „опрокинута бездна", час зупиняється, і, відповідно до цього, М. Кириєнко-Волошин твердить: „Но время, наконец, застынет надо мной" [34, 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 „бродят в вине", „дремлют в черном маке" [34, 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 зреалізуються тоді, коли поет свідчить: „Я в соке конопли. Я в зернах мака"... [34, с. 146].

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" [34, с. 70]. Така свідомість здатна мандрувати і у часі. Наступні рядки свідчать або про своєрідну „історичну пам'ять", або про майже реальні мандри поета у давно минуле: „.... В иные дни, у берега вод / Ласкались к нам ихтиозавры [34, с. 87].

Подібне „еволюційне" та „спадкоємне" укорінення людини в 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 *нескінчений 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 рождением женщины больны... С невинности снимаешь воск печатей, / Внушаешь дрожь лобзаний и объятий, / Томишь тела сознаньем красоты... Вздумаешь воды, чрева матерей, / И пояса развязываешь платий. / Ты,.., дух отдала во власть / Безумью плоти" [34, с. 67].

Речі для поета одночасно „солодкі" та „безвідрадні", і визначено це подвійністю самої людини, що, зрештою, визначає її подвійне ставлення до власної тілесності. 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. Плотьське, 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 страстное, / Чему тела людей обречены" [34, 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, / Как гирлянды праздничных венков" [34, 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..." [34, с. 97] як приймають „солодку неволю". В неволі суцього перебувають не тільки люди, але й природа: „О мать-невольница! ... / И горький дым костра, и горький дух полыни, / И горечь волн - останутся во мне" [34, с. 19].

У цій спільності поневолення суцця людина та суцця природа рухаються один до одного до підсумкового злиття у бутті: „Мир, увлекаемый плавным движеньем, ... / Станет зеркальным, живым отраженьем / Нашего вечного, слитного Я" [34, с. 99].

Висновки зі сказаного можна зробити такі. Відтворення буття через мову поезії може реалізовуватися на трьох рівнях: 1) суб'єкт-об'єктному (чуттєве та раціональне пізнання), 2) онтологічно-об'єктному (пізнання буття через укоріненість поета в ньому за умов елімінації суб'єктивності в значенні індивідуально-особистісної „мнимості") та 3) феноменологічно-суб'єктному (явленість буття в межах „чистої" свідомості на рівні її „чистих"

феноменальних смислів). На всіх згаданих рівнях ми можемо зафіксувати наявність таких інваріантних світоглядних констант, які пов'язані з народженням, життям, його земним кінцем та потойбічною перспективою.

На першому рівні продукування КГП-значень дійсно можливе на підставі чуттєвого спостереження за процесами народження та помирання в самій „дійсності” та осмислення отриманих чуттєвих даних, на другому - через „розчинення” свідомості в бутті, на третьому - через самоманіфестацію буття через свідомість як його „подовження” шляхом феноменологічного відтворення даних значень в самій автономній свідомості з відповідними процедурами „винесення” предметного світу суцього „за дужки”.

Таким чином, виявлення універсально-культурного змісту в результатах спонтанної поетичної творчості, зрозумілої як такої, що самовільно ретранслює через мову поезії саме Буття, підтверджує нашу позицію стосовно того, що категорії граничних підстав та світоглядні коди, складаючи інваріант будь-якого тексту культури як в процесі його творіння, так і власно у самому творі, не є відбитком дійсності, а генеруються в процесі роботи продуктивної здібності уяви, в межах якої заявляє про себе Буття як таке.

Наслідковим висновком, що з цього випливає, є твердження про укоріненість граничних підстав в самому Бутті, яке у єдності з Ніщо (через його „ніщовиння”) привносить у Сущє антитезу життя та смерті (моменти одночасного існування та не існування всього суцього, що особливого яскраво втілюється в „становленні”). Ця антитеза, яка проступає у тому, що стоїть поруч з „просвітком” Буття, котре має перевагу над Ніщо, оскільки все ж таки „все є”, а не „нічого немає”, в підсумку відтворюється у складі „провідника” Буття - в поетичній свідомості. Ця свідомість певним чином ще й „висунута у Ніщо”, більш того, постає в декотрому сенсі слова „наявним Ніщо”, і саме в ній на підставі повстання буття через слово в антитезі до „ніщо” вершиться автогенерації інваріантних смислів. За умов проекції їх на реальність відбувається відповідне КГП-структування створених на матеріалі зі сфери суцього текстів культури в контексті віковичного протистоянні життя та смерті [133]. Розгляду того, в який спосіб відбувається предметний синтез текстів культури на підставі іманентного відтворення антитетичних глибинних КГП-смислів в творчій свідомості, буде присвячено наступний пункт.

VI.3.2. Продукування художнього тексту як флуентний творчий синтез універсально-культурних зв'язків актантів (новела)

Однією з найцікавіших проблем теорії творчості є проблема спонтанного синтезу оповідачами або письменниками тисяч сюжетів. Не торкаючись детально досить непростого питання сюжетоскладання, відмітимо, що суто філософський аналіз проблеми логічно було б заснувати на ідеї І. Канта про розрізнення аналітичних і синтетичних суджень і його розробок проблеми продуктивної здатності уяви. У даному випадку для нас більш важливим є обґрунтування твердження про певну апіорну заданість сюжетів, що продукуються. Ідея полягає в розгортанні того незаперечного умовиводу, що при кінцевому наборі незмінних елементів кількість їхніх комбінацій також є кінцевою. З опорою на результати нашої роботи зі структурного аналізу новели ми спробуємо застосувати свою універсально-культурну методологію до реконструкції процесу відтворення закінчених сюжетних одиниць в цьому різновиді літературної творчості.

Матеріалом для цієї реконструкції нами обрано збірник "Гептамерон" Маргарити Наваррської [104]. Обумовлена специфікою жанру і стилю "оголеність" еросно-танатосної парадигми (головні в новелі, за О. Реформатським - відносини любові і суперництва), робить указану збірку зручним матеріалом для універсально-культурного структурно-семіотичного аналізу. "Препарування" його змісту дозволяє, як на нас, у підсумку вийти на деякий генеральний алгоритм побудови сюжетів, на певний „еталон", або "шаблон", що служить засобом для виявлення конкретних структурних елементів і типів їхніх зв'язків у сюжетних композиціях всіх інших творів цього типу. Очевидно, що в такий спосіб можна буде також підійти до виявлення універсально-культурного аспекту структури не тільки новел, але інших художніх текстів.

У цій нашій роботі [104] після викладу і розбору формалізованого змісту новел "Гептамерона" була експлікована "апіорна" універсальна матриця новели як такої, виявлені наявні типи відносин між актантами різного статусу в рамках загальної еросно-танатосної парадигми і визначені основні елементи універсальної новелістичної схеми. Задачу, поставлену тут, ми бачили у виявленні основних структуроутворюючих актантів і типів зв'язків між ними. При наявності складної структури новели або її багатоплановостей, а також динамічного розгортання сюжету в часі формалізації підлягав її останній епізод і наводилося

підсумкове співвідношення актантів, їхніх дій та міжактантних комунікацій.

Серед останніх формалізованому запису підлягали любовні (подружні, в тому числі перервані), інформаційні, аліментарні (майнові) та агресивні відносини. Запису підлягали також стани персонажів. До кола останніх входили персонажі М-1, Ж-1, М-2, Ж-2 - одружені чоловіки та жінки різних рівнів, у тому колі *М-1 та *Ж-1 - вдівці та вдови, а також М-Х-1, Ж-Х-2 - неодружені чоловіки і незаміжні жінки. Матері, батьки, брати, сестри, діти, записувалися як Ж-_{мати}-1« М-батько-І/М-брат-2, Ж-сестра-3, М-_{син}-1, Ж-дочка⁻². Інші персонажі або знеособлені актанти були позначені як NM [104, сс. 51, 52-53]. Очевидно, що для повної формалізації необхідно було б застосовувати розбивку сюжету на епізоди, однак це зробило би наші схеми невиправдано громіздкими і важкими для сприйняття [104, с. 72].

Наступним кроком аналізу було встановлення формально можливого набору комбінацій відносин між актантами. Певні актанти, які фігурують в тій чи іншій новелі, та визначені типи відносин між ними утворювали своєрідні "блоки", типові складові сюжету. Зрештою, з'ясувалося, що типи зв'язків персонажів при всій їхній начебто розмаїтості в цілому зводяться до комбінацій еротичної або агресивної функцій в їхніх трансформованих, табуйованих, культивованих або каналізованих формах. Таким чином, кожен окремий елемент комбінації актантів і типів відносин між ними утворив окрему неповну частину універсальної шаблонової матриці структури новели. Це були варіації відносин подружніх пар одна з одною, подружніх пар з холостими особами, неродужених чоловіків і незаміжніх жінок, а також відносини родичів різних рівнів між собою. Між усіма ними можливі перехресні стосунки, і всі можливі комбінації були нами експліковані [104, с. 74].

Задача, що ми її поставили перед собою - виявити реалізовані в "Гептамероні" комбінації відносин цих актантів - вважалася виконаною, якщо в збірнику віднаходився хоча б один з варіантів їхньої комбінації [104, с. 76]. Зрештою, все це дало можливість підтвердити нашу гіпотезу про спонтанне, але визначене певними механізмами створення художнього тексту. В даному випадку це був механізм рекомбінації обмежених за кількістю елементів на підставі „апріорного" їх поєднання на підставі вибудови у відповідності до автогенерованого свідомістю автора КГП-підґрунтя сюжетних одиниць написаних нею творів. Іншими словами, з обмеженої кількості елементів (актанти та стосунки між ними) автор на підставі їхньої рекомбінації синтезувала закінчений текст, в основі якого лежали універсально-культурні смисли.

Реалізація поставленої задачі відбувалася шляхом класифікації пронумерованих нами новел „Гептамероні” шляхом віднесення їх до певних рубрик. Таким чином удалося виявити реалізовані та нереалізовані формально можливі комбінації між персонажами новел в еротичному та агресивному кодах.

До першої рубрики (блок 1) увійшли відносини між подружніми парами. Через проведену процедуру було з'ясовано, що в „Гелтамероні” реалізовані майже всі можливі комбінації стосунків між подружніми парами - як всередині подружніх пар, так і між ними. Таким самим чином були проаналізовані комбінації між актантами в блоці № 2 - стосунків заміжніх жінок з неодруженими чоловіками і одружених чоловіків - з незаміжніми жінками, в цьому блоці виявилась відсутність комбінації неодружених, які мають зв'язки з одруженими. До третього блоку було віднесено новели про відносини незаміжніх жінок і неодружених чоловіками. У такий спосіб в цьому блоці також було виявлені нереалізовані у „Гелтамероні” комбінації між холостими особами. Блок 4 класифікував новели за стосунками між родичами різного рівня. Ї в даному випадку також були виявлені нереалізовані у М. Наваррської комбінації діючих в новелах осіб, тобто, родичів між собою та з третіми особами [104, сс. 77-80].

Після проведеної роботи з виявлення наявних та відсутніх у новелах М. Наваррської комбінацій актантів ми здійснили аналіз змісту зв'язків між ними. Нами було проведено своєрідний контент-аналіз зв'язків між діючими особами розглянутих новел у еросно-танатосній парадигмі з метою визначення статистичних кількісних даних про „розподіли ролей” між ними. Це відкрило можливість більш детального виявлення відсутніх (нереалізованих) варіантів комбінацій відносин між актантами, а також з'ясувати авторські інтенції і переваги.

Але складність проведення класифікаційних процедур обумовило те, що у деяких випадках одну новелу довелося відносити до різних рубрик. Якщо, наприклад, сексуальне домагання одержує відсіч, то сюжет може розводитися по різних рубриках (еротичної та агресивної). Ці варіанти можуть бути співвіднесені з одним (об'єкт сексуального домагання - суб'єкт відсічі їм), або з декількома персонажами (дружина має коханця, якого вбиває її чоловік).

У такий спосіб були класифіковані стосунки у класі подружніх осіб в еротичному коді за підкласом *„Взаємна любов чоловіка і дружини”* та підкласами *„Любов дружини до чоловіка”, „Любов чоловіка до дружини”, „Любов удови до померлого чоловіка”, „Любов поза шлюбом”*. До класу *„Відносини незаміжніх з неодруженими”* увійшли підкласи *„Незаміжня*

жінка любить неодруженого чоловіка", „Неодружений чоловік любить незаміжню жінку". Ті ж самі процедури були застосовані і в класі відносин між родичами як в еротичному, так і в агресивному кодах, ще й в їхній контамінації (поєднання еротизму та агресивності в ґвалтуванні). Окремий тип склали оповідання з мотивом автоагресії [104, сс. 80-85].

Таким чином, ми здійснили процедуру класифікації збірки новел М. Наваррської шляхом виявлення наявних в ній комбінацій діючих осіб та визначення реалізованих зв'язків між ними. Зрозуміло, що в творі наваррської королеви не всі формально можливі комбінації та зв'язки знайшли своє втілення, але чому? Вочевидь, вона у своєму творчому синтезі нових сюжетів комбінувала співвідношення між такими актантами та встановлювала такі зв'язки між ними, які відповідали її загальним установкам. Які ж саме комбінації та зв'язки в неї мали перевагу? Проведене розчленовування матеріалу "Гептамерона" на певні блоки дало можливість за допомогою кількісного аналізу елементів змісту сюжетів і типів зв'язків між актантами реконструювати світ автора цього твору й окреслити коло її моральних норм і життєвих принципів.

Цей світ складається, насамперед, з інтерперсональних комунікацій, тобто світ Маргарити Наваррської - це світ спілкування людей. При цьому 96% з 72-х новел оповідають про відносини чоловіків і жінок у різних варіантах еротичного й агресивного кодування. Ці відносини, таким чином, утворюють домінуючу тематику оповідання, і тому світ автора - не просто система міжособистісних зв'язків, але в першу чергу зв'язків між статями. Змістом цих зв'язків виступають насамперед любовні й агресивні відносини, а також їхні контамінації. При загальному числі відносин між актантами, рівного 153-м, еротичний код представлений у 90-та зв'язках, або в 59% від їхнього загального числа, агресивний - у 52-х, а їхня контамінація (з автоагресією на еротичному ґрунті) - у 11 випадках.

У межах еротичного коду в рамках подружніх і позашлюбних відносин основною роллю жінки виступає культивування любовних відносин в родині або поза шлюбом. Любов дружини до чоловіка зустрічається в 11 випадках, у той час як чоловіка до дружини - лише в 4-х випадках, а взаємна любов чоловіка і жінки - у 6 випадках. Вірність удів пам'яті чоловіків представлена також у 6 випадках, а зрада їхньої пам'яті - у 2 випадках. Позашлюбна любов теж переважає у жінок, вона зустрічається 20 разів, у той час як чоловіки зраджують дружинам лише в 10-ти випадках. У цілому вірність шлюбним зв'язкам виражена в 27 випадках, невірність - у 32 випадках, і перші, таким чином, не переважають.

Ініціаторами встановлення табуйованих позашлюбних зв'язків в основному виступають жінки, спираючись при цьому на власне волевиявлення. Зради чоловіків високого соціального статусу своїм дружинам не по любові, а з хтивості, відбуваються переважно з особами невисокого соціального статусу - служницями. Відносини незаміжних і неодружених в еротичному коді виражені в 22-х випадках. При цьому незаміжня жінка любить неодруженого чоловіка в 7-ми випадках, а неодружений чоловік - незаміжну жінку - у 15-ти випадках. Як бачимо, ініціатива чоловіків тут удвічі перевищує жіночу.

Інцестуальні зв'язки представлені в одному сюжеті, що включив у себе більшість з можливих кровозмісних відносин (мати-син, батько-дочка, брат-сестра), хоча останній варіант подвоєний зв'язком ченця зі своєю сестрою (№ 33). Самі ці зв'язки розцінюється автором як трагічний випадок, якого можна вибачити через незнання грішником того, що сексуальний партнер виявився близьким родичем (гріх через незнання - не гріх).

Відносини між родичами найчастіше представлено у виді допомоги родичів у встановленні шлюбних відносин, що іноді веде до протилежного результату. У цілому відносини між чоловіками (і вдівцями) різних рівнів зустрічаються 62 рази, між неодруженими і незаміжними - 22 рази, між діючими самостійно і родичами, що допомагають іншим, у 6 випадках.

Агресивне кодування в сильному і слабкому його варіантах від убивства до рішучої відмови залицяльникам мають наступну представленість. Про убивство мова йде в 15-ти випадках (29% від загального числа зв'язків в агресивному коді, рівного 52-м). У 5-ти випадках мова йде про відносини між одруженими та холостими чоловіками, в 3-х - між незаміжними жінками та неодруженими чоловіками, в 3-х випадках йдеться про відносини між родичами, і в одному - про відносини між ними і спокусниками. Один випадок убивства не зв'язаний із сексуальними відносинами і два виражені автоагресією. У блоці, що концентрує в собі стосунки одружених та холостих, чоловік убиває коханця у двох випадках, і в одному - гвалтівника своєї дружини. Тут же є оповідь про те, як гвалтівник убиває заміжню жінку.

У блоці, де було згруповано стосунки родичів, батько убиває жінку, яка сприяла його синові у встановленню любовного зв'язку, брат убиває спокусника своєї сестри, або її чоловіка (2 випадки). Навмисні убивства кояться тільки чоловіками. Агресивне кодування в цьому сильному його варіанті в діях жіночих актантів представлені як пасивний наслідок любовного зв'язку чоловіка з жінкою, що умирає внаслідок цього зв'язку

(2 випадки). Цього типу відносин немає між чоловіком і дружиною, хоча через сильну любов жінка здатна вбити себе. Дітовбивство представлене також один раз і є випадковим, а убивство дітьми свої народителів узагалі відсутнє. Убивство, таким чином, зв'язується з діями винятково чоловічих персонажів, виступаючи або як помста, або як захист, або як засіб досягнення сексуальної мети. Табуйованим є вбивство родичів по висхідній і спадній лінії, а також убивство дружинами чоловіків і чоловіками дружин.

Агресія як опір у різних його формах виражена насамперед у поведінці жінки, котра різко-агресивно заперечує як статевий зв'язок, що його насильно нав'язує їй чоловік, так і більш м'які сексуальні домагання або навіть любов. Цей тип зв'язку зустрічається в 9-ти випадках, у той час як чоловік відкидає любов жінки лише в двох випадках. Жодного разу не зустрічається відверто агресивне сексуальне поводження жінки, яка прямо домагається чоловіка.

Агресивне відношення до встановлення любовних зв'язків різного рівня або їхнє осудження з боку родичів або третіх осіб представлено 10 разів. У п'ятих випадках цей зв'язок або його можливість руйнують або запобігають спільно обидва члени подружжя, і у всіх випадках воно проявляється в прагненні зберегти або відновити подружні відносини, над якими нависла погроза розриву внаслідок появи третьої особи. Дії чоловіка і жінки тут спрямовано на спокусника або на коханку. В одному випадку покарання несе сама дружина, яку, втім, чоловік потім прощає, і вони починають нове життя, народивши дітей.

Агресивні дії, не зв'язані із сексуальністю, представлені в 11-ти типах зв'язків, і варіанти їхнього здійснення мають досить широкий спектр - від убивства чоловіком ченців, що взагалі не мають відношення до згвалтування його дружини, до зіткнень двох чоловіків та прохання дурної дружини покарати служницю за провину. Контамінація еротичного й агресивного кодів, виражена в згвалтуванні або спробах згвалтування, зустрічається в 7-ми типах відносин. Сексуальному насильству можуть піддатися тільки жінки - як одружені, так незаміжні. Найбільше часто в ролі гвалтівників і порушників статевих табу виступають ченці.

Після такого квантитативного аналізу новел було здійснено герменевтичну інтерпретацію особи їх автора. Цей кількісний аналіз якоюсь мірою окреслює коло переваг, життєвих принципів, переконань та інтенцій М. Наваррської, відтворених у "Гептамероні" без її спеціального наміру, котрі характеризують жінку, що жила сторіччя назад. В результаті було встановлено, що її головний інтерес спрямований на взаємини чоловіків і жінок, але жінка в проявах своєї

уваги до чоловіка повинна виявляти максимальну стриманість і перевіряти свої почуття. Шлюб, безсумнівно, має високу цінність, хоча не виключаються й позашлюбні зв'язки, якщо таємниця про них збережена.

Ці зв'язки не можуть служити підставою для докорів з боку чоловіка, а якщо ж він буде висловлювати претензії, то завжди можна буде його самого поставити в таке ж положення, що піддається докорам. Разом з тим якщо чоловік зрадив дружині, то він гідний помсти і позбавляється свого права на монопольне володіння дружиною. З боку чоловіка стосовно дружини не припустиме брутальне насильство. Чоловік і дружина повинні піклуватися про свою родину і одне про одного, навіть якщо хтось з них і вскочив у гречку.

Особливе неприйняття в авторки „Гептамерону” викликає агресивність і агресивна сексуальність, що зовсім не личить будь-якій жінці і переважно є притаманною чоловікам низького соціального статусу або ченцям. Разом з тим королева Марго мала підвищений еротизм і гостру чуттєвість, оскільки в коло хвилюючих її проблем входили переважно сексуальні відносини. Якщо жінка зважиться розкрити свої почуття перед чоловіком, то вона не повинна бути ображена відмовою, в той час як чоловічі почуття жінкою можуть ігноруватися.

Любов повинна бути або безмежно сильною, всепоглинаючою, заради якої можна було б умерти, або її не повинно бути взагалі. Перманентний стан такої велелюбної жінки - перебування в колі чоловіків, що її беззастережно респектують. Її вражає порушення чернечої обітничі утримання від статевих відносин. Разом з тим чернецтво є прийнятною формою ескепізму, і при нагоді може замінити буквальный ухід з життя. Діти є високою цінністю, але увага, що приділяється їм, не повинна віднімати багато часу.

В цілому ж можна сказати, що змістом життя жінки, узагальнений тип якої втілюється в новелах М. Наваррської і який є певним чином її „тінню”, постає культивування любовних почуттів у їх цивілізованих формах прояву, у тому числі і позашлюбних зв'язків, при дотриманні прийнятих табу [104, сс. 98-101]. Отже, на підставі розкладу сюжетів новел „Гептамерона” на такі складові частини, як актанти (в своїй більшості - діючі особи), та комунікативні зв'язки між ними, вдалося виявити, які саме варіації їхніх комбінацій були реалізовані М. Наваррською. Саме у такий спосіб, на нашу думку, і відбувався творчий синтез змісту оповідань цією авторкою.

Тепер постає питання, які саме моменти цієї синтезуючої зміст текстів творчості визначалися свідомим вибором письменниці, які

формувалися під впливом особистісних, суспільно-соціальних та інших обставин, а які були цілком спонтанними.

Розрізняючи реалізовані та нереалізовані сюжети "Гептамерона" слід зазначити, що іманентний вибір оповідальницею тієї або іншої комбінації відносин актантів можна вважати результатом вільної гри продуктивної здатності уяви, у той час як у виборі аксесуарів вона була обмежена реаліями часу. Разом з тим сам вибір комбінацій і того живого змісту, що нанизалося на схему як на своєрідний каркас, видає визначені інтенції автора і коло її інтересів. З певною часткою вірогідності на основі кількісного і якісного аналізу наявних і відсутніх типів зв'язків вище нам вдалося якщо не цілком відтворити, то принаймні схематично окреслити світоглядні і життєві принципи автора [104, с. 98].

Виявлення нереалізованих в „Гептамероні“ типів зв'язків між актантами та стосунків між ними дозволило нам відтворити (інтерполювати) відсутні сюжети та мотиви, що, зрештою, є доказом того, що сам творчий процес такого ґатунку становить собою свідому чи несвідому комбінацію наявних оповідальних одиниць - як персонажів, так і комунікативних зв'язків між ними. На основі цих даних й відтворювалися відсутні комбінації зв'язків між актантами, а потім - відсутні типи цих зв'язків [104, с. 86]. При досить простій операції комбінування зв'язків між наявними актантами легко відновлювались ті сюжети в еросно-танатосній парадигми, що не мають "дзеркальних" аналогів у "Гептамероні" [104, сс. 96-98].

Деякі з реконструйованих сюжетів відразу пригадуються як такі, що так чи інакше вже були реалізовані в історії світової літератури. Скажімо, серед останніх наведених сюжетів легко впізнається сюжет „Царя Едипа” або оповідання І. Буніна про кузенів, що милувалися. В принципі, на підставі обраної комбінації актантів та типів зв'язків між ними можна було б відтворити й зовсім відмінні сюжети.

Про те, наскільки трафаретною є комбінаційна структура цих текстів та майже „автоматичним” („інсайтовим”) - процес творення їхніх сюжетів, свідчать запропоновані деякими авторами "автоматизовані системи побудови сюжетів". Наприклад, одним з авторів була запропонована модель генератора науково-фантастичних сюжетів, котра являє собою розбиті на сектори концентричні окружності різного діаметру, що мають спільний центр. Обертання цих окружностей навколо спільної осі при сполученні різнорідних елементів у кожному секторі дає черговий науково-фантастичний сюжет. Всі вони, зрештою, зводяться до базисної світоглядної формули, коли земляни перемагають інопланетян і відвертають від себе загрозу смерті [157, с. 45]. Розвиток такого підходу

зустрічається і в деяких інших роботах [230], де мотив наростаючої загрози життю з наступною перемогою виражений у катастрофічних тонах. Неважко побачити, що трафаретні схеми науково-фантастичних творів обертаються навколо базової формули світовідношення, розкриваючи її в образах подолання незвичайних джерел смертельної небезпеки життєстверджуючими героями [104, сс. 116-117].

Таким чином, Маргарита Наваррська була вільна у виборі діючих осіб та зображенні варіацій стосунків між ними з їхньої кінцевого за кількістю реєстру, тільки не реєстру самих стосунків. Вони становлять межі та кордони світоглядно значущих смислів, і тому саме вони задавали межі та кордони письменницькій фантазії, будучи присутніми в її свідомості у декотрому сенсі слова „априорно”. Як і сучасні письменники-фантасти, М. Наваррська ці стосунки репродукувала переважно у двох з чотирьох їх можливих форм - еротичній (з інтенційним значенням ствердження життя) та агресивній (з інтенційним мортальним значенням), хоча комунікації на підставі аліментарного, а особливо - інформаційного коду при цьому теж не залишилися нереалізованими.

Змістовно-аксесуарний аспект сюжетів рознесених у часі творів, таким чином, може наповнюватися відмінними реаліями епохи, відрізнятися конкретними предметними втіленнями, проте універсально-культурна основа зв'язків між актантами в них залишається ідентичною. Ось чим можна пояснити факти несумнівної тотожності деяких творів, яких було написано в різні часи.

Вочевидь, що тільки автогенерацією саме даних КГП-смислів може пояснюватися їх дивовижна стабільна наявність у творах різних жанрів та різних часів, що свідчить про те, що саме ці інтенційні, спонтанні, іманентні уподобання творців художніх текстів, що сходять до укорінених в їх підсвідомості життєво значущих смислів та установок, і становлять основу тих рекомбінацій обмеженої кількості експлікованих КГП-елементів як уособлень цих смислів, котрі втілюються через процеси роботи їхньої продуктивної здібності уяви в результатах творчого синтезу ними текстів в межах наявного предметного матеріалу.

VI.4. Розвиток евристичних потенцій критично гієрегланутої концепції О. Фрейденберг

VI.4.1. Універсально-культурна семіотизація цілої дійсності, її окремих фрагментів та речей як результат проекції людських А777-смыслів на об'єктивну реальність

Як ми вже говорили у перших пунктах цієї роботи, світ визначається як проекція людиновимірних смислів на об'єктивну реальність. Фундаментальною особливістю змістовної та структурно-формальної сторони цих смислів є їх підпорядкованість універсально-культурним значенням, вписаним у загальну світоглядну формулу „ствердження життя, подолання смерті, прагнення до безсмертя”. Відповідним чином слід очікувати, що світ людини в його загальних визначеннях через процес семантизації та семіотизації отримує саме ці значення.

Навіть фізично недосяжні речі та явища, як тільки вони тим чи іншим чином увійшли в поле зору людини, за будь-що захоплюються "в обійми" людських смислів, через що ці речі, навіть за умов їх страшенної фізичної віддаленості, набувають ознак людиновимірності і, через це, ознак культурної універсальності. Ось чому не тільки хата, село, місто або країна, а й космос в цілому починають розумітися в контексті "живої людської теплоти" (*вітальності*), набуваючи водночас ознак мортальності та імортальності, аліментарності та еротизму, агресивності та інформативності. Внаслідок цього просторові параметри світу та окремих речей стають спеціальними культурними знаками в системі світоглядних знань, через яку відбувається усвідомлення людиною свого буття в світі з усім набором КГП-інваріантів. Це знаходить прояв в універсально-культурному спеціально-семіотичному статусі моделей світу або його "картин", у просторових символах на кшталт Світового Древа, Пупа Землі, Середини Землі тощо [145, сс. 200-201].

Проблемі універсально-культурній семіотизації як світу в цілому, так і його образно-символічних втілень в світоглядних поняттях було присвячено декілька наших праць (Див.: [149, с. 190; 152; 145]). В них ми показали, що ідеї космізму та соціальної спеціальності містять у собі значний універсально-культурний компонент, пов'язаний перш за все з домінуванням культурної універсали! життя та кодифікацією її більшою мірою інформаційним світоглядним кодом. Разом з тим світ досягається також і у його специфічних поняттєвих виразах, яких інколи називають, як на нас, не зовсім вірно, як це має місце у Сергія Кримського, універсалиями культури або культурними архетипами [164; 165; 166].

Виявляючи універсали!!' культури в нашому розумінні (як КГП та коди) в узагальнених поняттєвих визначеннях світу, ми спиралися на ключовий момент ідеї С. Кримського про те, що до цих узагальнених визначень відносяться такі „архетипові” поняття, як *Дім*, *Поле*, *Храм*, котрі вперше були виділені М. Гайдеггером і які цілком відносяться до сфери свідомості, а точніше, до архетипових структур колективної свідомості.

Ми спробували виявити у вказаних інваріантах їхнє універсально-культурне підґрунтя [152]. З'ясувалося, що аналіз цих символічно-образних проявів культурних інваріантів (*Дім*, *Поле* та *Храм*) доволі легко виявляє їх КГП-структурованість, яка має відповідну культурно-світоглядну кодифікацію.

„*Дім*” у системі символічно-екзистенційних вимірів буття людини в світі концентрує в собі все розмаїття значень, пов'язаних із сімейним життям, подружнім коханням, любов'ю батьків до дітей та дітей до батьків, спільною працею та життям у всіх його буденних та святкових проявах за стінами, що бережуть родинне тепло та спокій. Природно, що це *еротичне* (кохання та відтворення роду в сім'ї), *аліментарне* (господарська діяльність) та табуйоване *агресивне* (мій дім - моя фортеця) кодування *вітальної* категорії граничних підстав насичує цей символ багатограним універсально-культурним змістом. Врешті символ дому застосовується і по відношенню щодо народу у цілому, коли говориться про „національний дім” як передумову та гарантію збереження та вічного життя (*безсмертя*) нації [152, сс. 26-27]. Універсально-культурні аспекти *дому* в його національній специфіці, української *хати*, також були предметом нашого окремого розгляду [145].

Ще один з наведених С. Кримським культурних символів, а саме, „Поле” як „архетип” культури втілює у собі значення, що виражають не тільки сферу прояву людських творчих сил, але й самі ці сили та їх результативні наслідки. Таким чином, цей образ уособлює культурні прояви діяльності як здатності до творчого породження, тобто, граничною підставою цього образу є універсалія *генетиву*. Взята у своєму предметному виразі, вона маніфестує *аліментарний* код, який у своєму широкому значенні включає в себе символіку поля як місця вирощування (культивації) „у поті лица” засобів до існування людини (хліба, винограду). Хоча праця, за християнським віровченням, є наслідком гріхопадіння людини, проте подібно до того, як дітонародження постає перемогою життя над смертю у муках, так труднощі щоденного труда - це та ціна, яку людина має сплатити за свою владу на творінням, що надана їй Богом [239, шпальт 1175-1178]. Отже, труд як творча породжувальна діяльність порівнюється із

дітонародженням, а останнє - із перемогою життя над смертю. Цей базисний *імортальний* мотив певним чином переноситься і на саму працю.

Універсально-культурні моменти у наведеному в згаданій роботі С. Кримського тлумаченні інваріанту "Поля" вбачаються в наступному. Відмічена ним антитеза степу та поля в контексті концепції "заклику - відгуку" демонструє *агресивно* кодований варіант базисної формули, що набуває вигляду "*життя - загроза життю - перемога життя*", де агресивний момент підкріплюється ідеєю "перемоги" над загрозою. Разом з цим це життя "на полі" передбачає перемогу осілого землеробства як однієї з різновидів аліментарно кодованого типу культивування життєпідтримки (агрокультури) над іншим видом аліментарного забезпечення виживання (кочовим). Таким чином, КГП "*життя*" заломлюється тут крізь подвійну призму *агресивного* та *аліментарного* кодів.

Далі, протиставлення в роботі С. Кримського міста та хутора в антитезах "розум - серце", "чоловіче - жіноче", "тлінне - вічне" ґрунтується на *інформаційному* коді (протиставлення типів пізнання розумом та серцем), а сексистські ознаки типів поселення як культурних явищ (чоловіче - жіноче) - на коді *еротичному*. Окрім того, семантика типів поселень тлумачиться в межах загальної *мортально-імортальної* антитези (тлінне - вічне). *Генетивна* та *вітальна* КГП криються тут в уявленнях про природу-землю як породжувальне начало та втілення життєвих смислів, що контрастує з амбівалентним *мортально-вітальном* розумінням її у в межах загальнослов'янського язичеського світогляду. Разом з цим "життя" людини у злитті з природою передбачає входження до спільного світу мудрості, що свідчить про наявність *інформаційного* кодування цієї універсали!.

"Храм" як інваріант культури в його універсальних вимірах постає перш за все як священне місце поєднання земного та горного, і саме у ньому відчувається істинний смисл слів "Не лише хлібом живе людина". Храмова споруда постає як особливе сакральне місце, де вірні причащаються до "милості та життя божества" [239, шпальт 1210]. Її вертикальні та горизонтальні виміри мають яскраво виражену КГП-семантику. Це видно з орієнтації храмів по вісі "Схід - Захід" [*життя - смерть*], що визначає розташування вівтарів лише у східній його частині, а головного входу - так, щоб рух до храму відбувався лише із заходу на схід. Увінчання купола-неба хрестом з його диасемантикою "*смерті-відродження*", особливості православного хреста з косим перетином, який спрямуванням верхньої свого краю на схід, а нижньої - на захід символізує *перемогу над смертю та ствердження життя* - все це беззастережно вказує на універсально-культурну структурованість храмового архітектурного

тексту, яка лише цими імортальними значеннями не обмежується. "Храм" постає також як високий життєвий ідеал (*інформаційний код вітальної універсали*)), до якого мають вести всі дороги.

Досі мова йшла про виявлення універсально-культурних параметрів світу, яке здійснювалося нами поза концепцією О. Фрейденберг. Перегляд її під кутом зору універсально-культурного підходу ґрунтується на наступній нашій тезі. Повертаючись до головного постулату, що обґрунтовується в цій роботі, відмітимо, що, Оскільки людський світ як цілісність утворюється з окремих фрагментів (речей), то, за простим силогізмом, ці речі також мають бути сповнені універсально-культурних значень. Що справа обстоїть саме так, видно з отриманих нами результатів [136].

Оскільки саме з "метафор" свідомості походять генетично пов'язані з ними пізніші 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. Фрейденберг, вважаючи, що світ речей становить собою "мертву драму", деякий жанровий "натюрморт", де наявні ті ж самі семантичні ознаки (образ та його метафористика), що є й в драмі живій. Річ містить у нерухомому виді процесуальність образу *переходу від смерті до життя*, й цей образ завжди можна транскрибувати у рух сюжету. Тобто, можна твердити, що мотиви застигають у речах. Так, мотив смерті в шлюбній кімнаті веде до формування семантичних паралелей „труна = жіноче лоно = спальня”.

З врахуванням цих міркувань О. Фрейденберг щодо універсально-культурного підґрунтя семіотизованих речей культури перейдемо власно до розгляду похідних від "метафор" речей як культурних текстів з акцентом на їх КГП-значеннях.

Цікавими є відновлення О. 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. Фрейденберг і втрачені значення *лаврового вінка*, яким увінчували олімпіоніка-переможця. В 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 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 сімені (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 "горохваний". Широко відоме також висловлювання "за царя Гороха" (дуже давно). Саме з фарсів бобів та сочевиці і пішов стереотипний вислів „блазень (шут) гороховий”. Взагалі, і блазень, і король колись втілювали у своїх постатях універсально-культурну базову формулу „життя-смерть-воскресіння”, що сходила до споживання їжі (*аліментарність*), і це ми розглянемо детальніше у наступному підпункті.

"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* (овца-вівця). 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 зойно згадані *тріумфальні арки*, які є у багатьох містах світу. За О. Фрейденберг, тріумфальна брама була небесним обрієм і тому вона мала напівкругле склепіння. 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 додання смерті, ствердження життя. Тут також легко побачити наявність 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, Стопви з дерева чи каменя 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,

На думку О. Фрейденберг, зникнення-поява тотема-бога ототожнювалась, з будь-якою „межею", загородкою та стіною, які означають границю між „тим" та „цим" світами, за чією лінією лежить країна смерті. *Ворота* - найдавніша споруда, підказана такою семантикою. Часто біля брам, дверей чи на стінах зображують *левів* (так звані „левині брами"). В їх 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 - це трансформоване зображення архаїчного тотему, що зник та відродився. Універсально-культурна формула тут репрезентована у повному обсязі.

Виражену *еротично-генетивну* семантику мають і *двері* домів або ворота, які за землеробського періоду позначали материнську утробу. Народжуючи, продовжує О. 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. Все це, за О. 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 в Україні послід ще донедавна закопували під порогом. Прецінь, до даних елементів будівель окрім вказаних КГП-значень додаються й *імморальні*.

Окрім вказаних КГП-семантик двері мали й додаткові, котрі виникли із звичаєм злягати на порозі та вішати на дверях *вінка*, як це полюбують 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 висувати, 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, цією дослідницею 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 ця вчена, 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 - *столиця, престол*. На столі, столів'ятарі 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. 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. В 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 панеллінських ігор. Пологом та завісою тут була сама земля, а хода до могили та їжа на надгробному камені-столі повторювали схватку зі смертю.

Застилання стола *скатертиною* пояснюється тим, що оскільки стіл як божество вважався живим, оскільки він сам їсть та п'є жертвну їжу, кропиться кров'ю (пізніше - вином) та годується хлібом і жертвним м'ясом, то він має бути „одягненим”. У особливому обряді стіл надягають

у верхнє плаття, одного матеріалу та кольору з ризою священика, перепоюють паском. Наступний крок полягав у ототожненні стола та ліжка, які зазвичай також мають біле простирadlo та верхнє покривало. Столи з пологом, на котрих відбувався *ритуальний статевий акт*, перетворюються на храмові та, паралельно, побутові ліжка.

Театральні споруди також мають зв'язок зі столом. Сцена, підмостки, де спочатку актор насправді готував їжу, як і стіл, передавали один і той самий образ смерті-оживання. Аналогічні значення мали й інші театральні споруди. Оскільки стіл, двері та арка (просценій) дали театральну сцену у її сучасному вигляді, то остання в широкому смислі слова успадкувала від них й відповідні КГП-значення. На цій підставі ототожнення стола та підмостків для вистав сформувалась сцена - 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 танцюристи, фокусники, акробати, декламатори, музиканти, блазні виконували непристойні партії. Вочевидь, звідси йде давній звичай розважати гостей під час обіду співами та музикою, який не зовсім загубив свої первісні смисли у нинішніх ресторанах.

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. Фрейденберг вказує, що „трапеза” лише пізніше починає вже цілком пов'язуватись із столом. Однак він не перестає мати значення „смерті”, і тому мортальні семантики надаються ї „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 в сатурнничній обрядовості грав тимчасового царя та козла спокути, то стає ясным, 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 осилує смерть*.

Говорячи про семантика сидіння, О. Фрейденберг розкриває значення *стілця*, 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 садились, 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. В Греції й Римі сиділи тільки на знак жалоби. Це визначалось тим, що сидіння ототожнювалось з підземним світом, а в землеробський період - із 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 садитись на стільці за стіл, де обидві ці речі 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 священників. Думаємо, що спеціально вказувати на універсально-культурні *мортально-іммортальні* значення стільця тут буде зайвим.

Пояснення метафорики *тканин* також здійснюється О. Фрейденберг в межах її концепції, розвиток якої нами дає можливість побачити КГП-значення і цих речей. Кам'яні будинки часто мають *навіси*, а їх стіни прикрашені стилізованими зображеннями *завіс з тканини*. Тканинами покривались вікна, двері та меблі - стіл, стільці та ліжко. В землеробський період місцем перебування божества було *шатро*, плоске покривало, звідки це божество виникає і де зникає. Перегода такий полог появляється і 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 покривом зверху.

Це ще й едикула-надгробниця, колонада з покривом та підвищенням. Це також одяг стола, хліба та вина (покрівці), одяг священнослужителів, завіси й пологи, шатро, балагани, намети.

Таке *мортально-імортальне* тлумачення *тканини* робить зрозумілими звичай накривати померлого покривалом, а наречену - вбирати у *фату*. Шатро позначає небо, всесвіт, що рясніє зірками. Тому померлий під покривалом отримує космічного значення, він входить до вічного *переходу від смерті до життя*. Фата нареченої - це теж небо, сам акт одруження - це космічний акт. Продуктивне божество хліба або плода з'являється, подібно нареченій, у покривах та завісах. З цього йде тотожність життя людини та храмової завіси; розрив завіси позначає смерть божества плодючості, смерть боголюдини та розрив його одягу.

Цирк-шапіто також є місцем перебування сонця та місяця, над ним натягнуто полог з їх зображеннями. Коли полог натягують над амфітеатром, він перетворюється на сцену. Пізніше завіси появились і 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 отожднюється з ніччю, із *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 такий колір найчастіше притаманний театральній завісі. Шлюбне ложе теж запинають покривалом. Вочевидь, додамо, 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 відтворювало певний побут-космос, який репрезентовано й у балагані, давнішому 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, евристичний потенціал якого нами 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 [136].

Універсально-культурна семіотизація торкнулася не тільки окремих речей, утягнутих у культурну семіосферу, але й їхніх стійких комплексів, утворених, скажімо, в просторових межах людських поселень [134]. Найбільш розробленим питанням семіотики міста видається у Ю. Лотмана. Його семіотичний підхід до символіки міста виявив його відповідність структурі світу в цілому через проведення процедури ототожнення „місто-світ” [185, с. 30], через що побіжним чином до нього аплікуються всі ті КГП-значення, які притаманні світові взагалі. Це підтверджується й дослідженнями Вяч. Вс. Іванова [64], який не тільки показав, що місто є моделлю простору Всесвіту, але й встановив певні відповідності міфологічних мотивів, символів, образів та сюжетів семантиці міста, універсально-культурний аспект чого також добре простежується. Так, зокрема, мотив „Семеро проти Фив” корелюється з моральною КГП через відповідність „сімки” та самого міста як „царства смерті” із даною універсалією [147, сс. 295-296]. Що стосується поглиблених семіотичних досліджень сільського поселення, то вони ще чекають свого часу, хоча певним чином ми вже торкалися цієї теми [145, с. 202].

Поселення (села) колись неодмінно мали колоподібну забудову через те, що місце помешкання розумілося як „середина світу”, за межами якого розпочинається хаотичне безладдя. Тобто, кругова форма розташування скупчених хат може розумітися як відтворення певного космічного порядку в межах культурної антитези „космос - хаос” або „свій - чужий”. М. Попович зазначає, що чужа територія вважалася зоною підвищеної небезпеки і захист від неї у слов’ян, і не тільки у них, осмислювався за допомогою символу кола. Українське обійстя (рос. „усадеб’а”, польськ. obejście) дослівно означає „місце, яке обходять по колу”. Археологічні дані та реконструкція давніх значень праслов’янського „oъ-tio” - „спільний”, рос. „общий” свідчить про древні круглі поселення як відбиток соціальної структури архаїчної спільноти [218, сс. 51-53]. Поля, що включалися до числа засвоєного людиною простору, теж розумілися як певний „острівець” впорядкування на тлі хаотичного „лісу” [145, сс. 202]. Саме по „о-колиці” села з метою відведення загроз (епідемії) водили оголених дівчат з числа найбільш розпусних, а з цією ж метою по колу село також оборювали.

Цікаві пояснення дає О. Фрейденберг щойно згаданому зв’язку розпусти та порятунку поселення (міста) від смертельної небезпеки. Ідея родючості виробляє образи безперервного народження, висуваючи на перший план в з’єднанні жінки і чоловіка тільки зачаття і народження. Виникає метафора, яка до кінця родового ладу приймає образ „блуду” та „розпусти”. Цей образ масового запліднення, прикріплений до окремих

жінок, тісно ув'язується з народженням і *подоланням смерті*, а тому і *порятунком*. Так „блуд” стає метафорою порятунку, а жіноче божество продуктивності - божеством еротичної любові, або жрицею її, або просто блудницею [134, сс. 454-455].

Надалі, вважає О. Фрейденберг, така богиня стає парною відповідністю божества-спасителя, з чого виникає така дивна для нас пара, як Спаситель та Блудниця (Сотер та Порна). До образу розпусниці-спасительниці прикріплюється метафора „в'їзду до міста”, яка відповідає *виходу зі 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 [268, с. 79].

Говорячи про те, що тут дана не випадкова 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* як така („пиятики”), *еротичний код* („блуд”) та базисна формула „*життя-загроза смерті-поаятунок*” у її послабленому варіанті („спасіння”).

З цього можна зробити висновки, що на підставі запропонованої О. Фрейденберг концепції „метафор первісної свідомості” аналіз семіотики речей дає можливість вийти на такі їх універсально-культурні аспекти розгляду, які мають пояснювальний, а не суто описовий характер [147, с. 302]. У О. Фрейденберг, зрештою, мова йде про деякий цілісний комплекс смислів, який розгортався в процесі семіотизованого споживання їжі, злягання та поховальних дій на початковому, ще дообрядовому рівні їх прояву. Генеральна „схема” її „конструкту” мала вигляд руху від появи та розквіту до занепаду, і рух цей здійснювало звір-тотем, якого розривали та поїдали, 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, яких оточували ці постаті - власно обрядам та ритуалам, олімпійським та іншим іграм, спорудам, речам повсякденного вжитку, театру та літературним жанрам та іншим текстам культури. І хоча О. Фрейденберг [268, с. 69] сама вказувала на „помітну реконструктивність” свого підходу, проте такий підхід все ж таки є кращим за суто інтуїтивний або просто описовий [143, с. 227].

VI.4.2, Відновлення інваріантного культурно-світоглядного змісту в стадіальній еволюції предметно-образних носіїв універсально-культурних смислів (тотем-цар-раб-клоун)

Відкидаючи ідею прямого запозичення глибинних універсально-культурних інваріантів в текстах культури взагалі і в художніх текстах зокрема та наполягаючи на прийнятті концепції їх автогенерації ми не заперечуємо того факту, що розвиток культурних форм передбачає наявність певної тяглості, традиції та спадкоємності розвитку усталених культурних образів, сюжетів та персонажів на тлі їхньої закономірної трансформації. В цьому підпункті ми пропонуємо розглянути походження циркового клоуна з таких його культурно-історичних попередників, як звір-тотем, цар, раб та жертва та встановити, які саме елементи цих постатей виявилися інваріантними [154]).

На черговій конференції з „Природи сміху” у 2005 році Н. Іванова-Георгієвська зробила доповідь, в якій показала, що постать циркового клоуна, котрий смішить та розважає публіку, є зовсім не смішною, оскільки його головне завдання полягає в демонстративному *подоланні страху смерті* через пародіювання її небезпеки [66, сс. 101, 103]. Отже, цирковий клоун - це той, хто безпосередньо торкається моральної тематики, жартівливо обіграє її та „імігінативно” долає природних пострах перед нею, залучаючи до цього глядачів. Але чому саме йому надано таку роль? За яких підстав він отримав право привносити джентлменський 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.

Важливим зауваженням в 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, циркові та інші ігри, гладіаторські бої тощо - це вже не зовсім звичні обряди, оскільки дійство в них стало самоцілним, ігровим. Але й в них, і в 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.

Ми пропонуємо наступне розуміння стадіальної розвитку згаданого *інваріантного універсально-культурного компоненту* в трансформованих в ході еволюції постатях видовищного персонажу, котрий, зрештою, завершився формуванням фігури циркового клоуна.

На культовій стадії розвитку 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. В результаті цього відбулася контамінація тих ключових семантик, котрі раніше були притаманні окремим видам обрядів, які мали за основу такі „коди” світоглядної свідомості, як *аліментарний, еротичний, агресивний та інформаційний*.

Однак 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 смислового КПП-домінанта (в аграрних обрядах плодючості - *аліментарно* кодований *генетив*, у поховальних - *мортальність* та *імортальність*, у весільних - *еротично* кодований *генетив*, *аліментарність*, *вітальність* та *імортальність* у життєвій перспективі подовження в дітях, у жертвопринесеннях - *агресивно* кодована *мортальність* та імажинарна *імортальність* тощо). Тепер даний шаблон почав усвідомлюватися у всіх 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 „супроводжувальні” їх 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 явище збереження „традиціонального та малорухомого фольклорного спадку”, говорячи словами О. Фрейденберга, 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 б, малозначущі деталі через розуміння їх як

цілком не випадкових дозволяють достатньо переконливо, як на нас, 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 жертвовну тварину. Це споживання вбитої тварини розумілося як заপুরка відродження не тільки її самої - це ще був акт *подолання смерті* всім соціумом. Приєднання цього пра-обрядового 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 Тіосідали стручкові, а серед них - горох. Внаслідок цього теарина-жертва почала спочатку пов'язуватись, а потім й ототожнюватись з даними рослинами.

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 жертвних тварин, померлих, наречених, вівтарі. Зерна кидались у глядачів трагедії, і вони, як і частина хору, звалились „трагематами”, від слова „трагейн” - „їсти сире”. Таке застосування зерна та хліба позначало *помирання та оживлення* богів [268, с. 157].

Отже, ця землеробська стадія, що виглядає як певний відводок від основної, ототожнювала жертвовну тварину та хліб. Це проявлялося, зокрема, у виготовленні спеціальних видів хліба, таких от, як „коровай” від „корови” або „рогалік” від „роги”. „Тварини” тілесні ознаки (передусім, репродуктивних органів) в цьому випадку переносилися й на хліб (булочка та батон, збережені в християнстві у вигляді чоловічої та жіночої просфори-артос і просфори-панагії, або у формі фалоподібної хлібної чи сирної паски як такої [173, с. 46].

Ці хлібні витвори призначались для поїдання, тобто, знищення, і, пройшовши таке заперечення через вживання їх в їжу, геніталії (тут - зроблені з хліба їхні „моделі”) мали сприяти підвищенню репродуктивності реальних органів розмноження та *ствердженню життя* взагалі, тому що пожива йшла на подовження життя їдоків (*аліментарно-еротичне* кодування *вітальності*). Іншими словами, КГП-значення цих дійств полягало в парадоксальному розумінні можливості забезпечення життя через смерть та унеможливлену (заперечену) сексуальну продуктивність, котрі поширились на жнива як такі (жнива = жертва, зрізання колосся - осклоплення=обезголовлення)

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 втілення плодючості природи. Ця рослина згодом замінювалась 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 в 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 субститут, раба. Проте смисл обряду вимагає оживлення через вбивство не раба, а царя як „гаранта" добробуту соціуму, і тому раб тимчасово стає царем. Він, як пише О. Фрейденберг, перебирає на себе царську сутність, тоді як цар на деякий час перетворюється на раба. Обряд Сатурналій є обрядом зміни ролей в буквальному сенсі, 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 [268, сс. 83-84]. Тим самим досягалась головна смислова точка всієї *Інваріантної компоненти - ствердження життя через смерть*.

Хоча раб на певний час субститує 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 посилювався. Раб Сатурналій остаточно перетворився на блазня, сексуального блюзня. *Еротичне* кодування *генетиву* як породження через статеву розбещеність органічно приписалося рабу-блазню, пізнішому клоуну.

Сатурналії дали блазню ще й власне ім'я. Чому він звався „гороховим", ясно із рослинної семантики попередньої обрядовості, оскільки блазень-раб, як і цар, у ритуалі вмертвіння мав вбиратися в цю рослину. Але вислів „шут гороховий" підкріпив свої підстави і на значно

пізнішій стадії перетворення раба на блазня ще й тому, що, за О. Фрейденберг, найбільший слід в первісній свідомості з 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 плодуючу функції бобів. Боби та горох були замісниками козлів спокути, вони метафоризувалися як смерть, через що їх не їли, а використовували як об'єкти культу. Оскільки смерть розумілась як воскресіння, спасіння та зцілення, то й боби служили рятівним засобом. Водночас з ними було пов'язане „безумство" та „глупота" (рольова особливість блазня) а також найдавніші гадання та ігри, що передували грі у кості, і ще - ритуалізований судовий процес. Звичайне уособлення бобів - це король чи блазень. Як персоніфікація їжі, глупоти та смерті вони отримали свою назву від юшки-каші та за стручковими плодами [268, с. 158].

Але чому багато типологічних стадіальних наступників блазня Сатурналій також мають „харчові" імена? О. Фрейденберг пише, що нічні обряди інвективи та знуцання в згорнутому вигляді присутні у блазеневій обрядовості Сатурналій, в драмі сатирів й особливо в сатирі чи сатурі. „Сатура" означає блюдо, повне плодів та сімені, на кшталт грецької культової панспермії. „Сатур" значить „ситний", „повний", „тривний", „пожиточний". „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 в древній аттичній комедії.

Аліментарний світоглядний код визначив не тільки імена блазнів, але й деякі інші культурні явища. За О. Фрейденберг [268, с. 160], пізніше мотив їжі знайшов прояв у культовому дійстві, котре стало драмою. Такою є сатура-сатира і трагедія, де „трагос" значить І „каша"; такими є й ателлана - імпровізований народний театр з постійними типами масок, попередник італійської *commedia dell'arte*. Протагоніста тут звали Маккус (грецьке Макко), його рисами були ненажерливість, глупота й боязливість. Це ім'я означало бобову кашу, звідки - всім відомі „макарони". 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. Є вкрай дивна спільність між їжею та пізнішими театральними жанрами, визначена спільністю фарсу - сатирично-комедійний театру, водевілю, та „фаршу". Грецька юшка з сочевиці звалась "факе", і вона дала назву пародіям,

фарсам та їх авторам. Римська відповідність „факе” - „фаба”, дає назву мімічному жанру, фаба-міму, театру сатиричної імпровізації.

Зазначимо, що 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. Вказаними обставинами в цілому пояснюються „харчові” імена народних комедійних персонажів.

Як пише далі ця дослідниця, в одному аспекті розгризання трагематичної жертвовної тварини, трагоса, дає страсті й супроводжується сльозами, в другому аспекті поїдання каші-фаршу, сатури або того ж трагосу перетворюється на фарс, що супроводжується сміхом. Колишній племінний звір-тотем-бог-цар-раб тепер 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, а у англійців - Джек Пудинг (борошняні страви), у голландців - Ян Пиккельхерінг (маринований оселедець), у росіян - Петрушка (овоч) и т.д. Таким чином, пояснення „харчових” особливостей Імені олоуна тим, що він начебто мав своїм прообразом селянина, що виробляє продукти (мірошника) [66, с. 99], не зовсім вірні.

Загальну картину розгалуження первісного інваріантного смислу в предметні видовищні форми добре описує О. Фрейденберг. За нею, архаїчні олімпійські змагання відтворювали боротьбу з силами смерті та перемогу над ними. 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 двобоями 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 вважалося непристойним.

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, про що задувалося у попередньому пункті. 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 (в наших селах - червоним перцем між ніг), дурень й ненажера, ще й лисий, котрий, як і цирковий клоун, вимовляє політичні гостроти та робить нападки на окремих осіб [268, сс. 137, 140, 142, 178].

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 [268, сс. 209-210]. У цирковому буфонадному антре у поділі на 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) углядіти відгомін їхнього смертельного двобою.

Всі інші відгалужини 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 вбивався замість царя, а існував поруч із королем.

Аграрні свята через субституцію людського жертвоприношення дали стійкий мотив жертвоприношення 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 невмісне утоплення тих, кого дуже часто замість опудал за старою пам'яттю скидали з мосту (в Україні попи скаржилися на це начальству ще у 16-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 19-го століття, проте вже обходилося без реального їх вбивства прямо на сцені [154, сс. 8-17].

Таким чином, ми бачимо, що, не дивлячись на радикальні зміни у ролях та значеннях, спадкоємні фігури звіра-тотема, царя, раба та блазня зберігають у якості свого фундаментального структурно-сміслового підґрунтя категорії граничних підстав та домінуючу світоглядну ідею подолання смерті безсмертним життям.

ВИСНОВКИ

Пройшовши по теоретичному „колу” і критично переглянувши концепцію „метафор первісної свідомості” О. Фрейденберг, ми знову, але вже на більш високому, теоретично аргументованому рівні загальної конкретності підійшли до задекларованого на початку роботи твердження про те, що саме завдяки проєктивній особливості нашої свідомості як світ у цілому, так і його окремі фрагменти, семіотизуються нами у рамках найбільш фундаментальних екзистенційно-світоглядних установок.

Історико-генеративна концепції О. Фрейденберг про „метафори” первісної свідомості є проривом парадигми „дійсність - текст”. Ці „метафори”, по суті справи, є категоріями граничних підстав та світоглядними кодами. Але їхня класифікація проведена нею некоректно. Другий недолік підходу О. Фрейденберг полягає в тім, що, говорячи про форми давньої прасвідомості, вона здійснює їхню реконструкцію на матеріалі пізніх форм свідомості.

Її безсумнівною заслугою є те, що вона показала, що інваріантна структура тексту культури криється в глибинах людської суб’єктивності, Її ж помилка полягає в тім, що дану структуроутворюючу суб’єктивність вона віднесла винятково до „первісної” свідомості, в дійсності інваріант культурної свідомості такою же мірою, як і в часи архаїки, живе і діє в наш час і буде діяти в майбутньому. Іншими словами, КГП-структури одних текстів культури не є відображенням КГП-структур Інших таких же текстів, насправді вони самопороджуються, автогенеруються нашою свідомістю.

Те, що О. Фрейденберг вважає „метафорами” *первісної* свідомості є тим, що *актуально* завжди, у будь-яку епоху, і саме внаслідок цього ми можемо простежити типологічні збіги і паралелі в різних культурних текстах не тільки на підставі виявлення ідентичності епіфеноменальних або предметно-змістовних їхніх складових, а на глибинному світоглядному рівні. З огляду на безперервну дію етернальних екзистенціальних факторів, що визначають стереотипність основних параметрів людського світосприймання,

ці збіги обумовлені тим, що люди всіх часів і народів ставлять вічні питання у філософії і задають безсмертні теми в літературі.

Для кожної людини, що пришли в цей світ, завжди актуальними та немаловажними будуть питання власного життя і смерті. Обумовлена родовою єдністю людства тотожність смисложиттєвих пошуків людей диктує наявність даної тотожності й у запропонованих у різних культурах відповідях на ці життєзначущі питання, які в підсумку зводяться до універсально-культурного інваріанту наполегливого твердження життя, жагучого бажання здолати смерть і досягти якщо не вічного, то довголітнього життя.

Ця наша точка зору підкріплена тими теоріями і концепціями, що підтверджують гіпотезу автогенерування універсально-культурної структури текстів культури. Серед них - ідеї К. Юнга і С. Грофа про підсвідомі фактори генерування і синтезу глибинних інваріантних значеннєвих структур текстів культури, фіксація факту спонтанного автогенерування ідентичних КГП-структур в історико-політичній думці, казках і дитячій психології Г. Олкером, експлікація спонтанного відтворення універсально-культурних смислів у роботі продуктивної здатності уяви через експерименти з дитячою творчістю Дж. Родари і письменницьку інтроспекцію М. Носова, концепція „мови як дому буття" (М. Гайдеггер) та розглянута в цьому ключі мимовільна поетична творчість М. Кириєнка-Волошина, а також аналіз механізмів вільного сюжетворення (новели Маргарити Наваррської) як синтезу КГП-значень, що дані „апріорно", через базисні світоглядні установки.

Усе це дозволяє зробити висновки про те, що звичайні речі і явища, як і дійсність в цілому, розглянуті під кутом зору запропонованого Ольгою Фрейденберг підходу, евристичний потенціал якого розвивається нами в межах нашої універсально-культурної концепції аналізу текстів культури, виявляють свої призабуті або приховані незвичні значення, що сходять до Інваріантів, або універсалій культури, таких як народження, життя, смерть і безсмертя, і відповідних світоглядних кодів.

Безумовно, предметні втілення КГП-смислів протягом часу змінюються, але навіть ця їхня трансформація не призводить до зникнення первинних КГП-смислів утягнених у семіосферу речей, процесів і фігур. Так, історію походження фігури циркового клоуна можна окреслити як стадіальну еволюцію уособлень світоглядних смислів ствердження життя через умирання та воскресіння тотема-звіра, жерця, вождя, рослинного божества та його живих (царя-раба) та штучних субститутів (опудала Ярили-Марени), гладіатора, олімпійського борця, актора, і, нарешті, блазня, котрий є вже виродженням спадкоємцем незмінних універсально-культурних значень.

Універсально-культурна концепція аналізу текстів культури: висновки, підсумки, проблеми та перспективи

Загальні висновки, що їх можна зробити на підставі отриманих в даному дослідженні результатів, полягають у констатації виконання в ньому окресленої мети та вирішенні поставлених задач. Як і планувалося, розроблено цілісну ієрадігмальну концепцію світоглядних категорій граничних підстави яї універсалій культури, розв'язано наукову проблем визначення автентич-іих інваріантів культури (універсалій культури) шляхом продуктивної імплементації досягнень Київської школи філософії, і на підставі виявленогсв роботі універсального „шифру” культури створено загальнотеоретичний базис для знаходження підстав для формування універсальних моделей культури та її прикладних досліджень.

Більше детальні висновки з проведеного дослідження полягають у наступному:

Категорії граничних підстав - це світоглядні категорії народження, життя, смерті та безсмертя (генетивна, вітальна, мортальна та імортальна універсалії).

Світоглядні коди - це трансформовані в культурі базисні функції людини, що постають як своєрідні кодифікатори культурних текстів та виступають одним із їхніх структуруютьчих чинників (аліментарний, еротичний, агресивний та інформаційний коди).

Універсаліями культури є категорії граничних підстав та світоглядні коди в їх контамінаційх різних формах прояву.

Категорії граничних підстав та коди - це не тільки об'єктивні інваріанти текстів культури, але й елементи аналітичної мови їх опису, усвідомлення та застосування чого в процесі роботи є важливим моментом авторської методологічної рефлексії.

Категорії граничних підстав виконують таку ж саму функцію категоризації (структур'вання) світу людини, як і категорії філософії.

Категорії філософії є світоглядно-теоретичними узагальненнями категорій граничних підстав.

Світ є проекцією людиновимірних смислів на об'єктивну реальність, а найбільш значущими смислами для людини є світоглядно осягненні питання життя, смерті та безсмертя, через що світ (світ культури в усіх його формах) має в основі його розуміння (семантизації) саме ці сенсові визначення життя, смерті та безсмертя.

Сутність людини не є субстанціальною, її „через-себе-буття” визначає її як творця самої себе та своєї власної сутності.

Формування сутності людини відбувається через її предметну „винесеність” в світ, який постає як світ опречечених сутнісних рис людини (світ культури), тобто, як процес, форма та результат виходу людини за свої тілесно обмежені границі (трансцендування) з наступним формування сутності нових генерацій під впливом цього світу людських значень, знаків та символів.

В світлі цього культуру пропонується розуміти як форму і процес специфічної трансформації природного початку в людське, суттю чого є „виращування” людського в людині, що одночасно робить культуру і засобом життєзабезпечення.

Базисна світоглядна формула „життя - смерть - безсмертя” є універсальним „шифром” культури,

Категорії граничних підстав та світоглядні коди в різних конфігураціях зв'язків між ними в межах стійкої базисної світоглядної формули „ствердження життя - подолання смерті - прагнення до безсмертя” є реальним глибинним Інваріантом культурних форм та текстів.

Концепція категорій граничних підстав як універсалій культури має методолого-евристичну перевагу при реконструкції структурних інваріантів широкого кола культурних текстів над іншими наявними концепціями та підходами.

Застосування запропонованого розуміння універсалій культури дозволило наблизитися до автентичної структури текстів культури і продемонструвати, що її виявлення в багатьох роботах цього напрямку йшло хибним шляхом позитивістські-наукоподібного відтворення видимісних, другорядних, несуттєвих, феноменальних зв'язків різних її складових.

Концепцію В. Проппа фальсифіковано, що розглядається як попередня умова впровадження нової парадигми у розумінні Інваріантних складових культури.

Через аналіз міфологічних, релігійних, художніх текстів в межах власної концепції універсалій культури показано, що їх будова цілком

зизначається комбінацією категорій граничних підстав та кодів у формульній зв'язці „життя - смерть - безсмертя” з наступним поясненням причин вказаної структуризації культури в рамках ідеї про автогенерування світоглядних смислів продуктивною свідомістю.

Реалізовані евристичні можливості концепції „метафор первісної свідомості” О. Фрейденберг та знайдено їх підтвердження в концепціях та теоріях, де обґрунтовуються ідеї про автогенерування інваріантних універсально-культурних складових текстів культури.

Впроваджувану концепцію доведено до рівня загальної конкретності через повернення до запропонованого в методологічній частині роботи розуміння світу як проєкції категоріально-підставових смислів на об'єктивну реальність з врахуванням отриманих при герменевтичному переосмисленні концепції О. Фрейденберг результатів щодо універсально-культурної семіотизації цілої дійсності та її окремих фрагментів та речей.

Серед результатів проведеної роботи, котрі не експлікувалися нами, але у межах герменевтичного тлумачення були побачені Іншими дослідниками, є й такі, котрі оцінили її в контексті проблеми співвідношення мови та культури. З посиланням на нашу монографію зі структури казки [143], А. Корольова та М. Дерев'янка [161, с. 29] зазначають, що серед спільних рис цих феноменів найчастіше називають полікомпонентність структури; знаковий характер систем і дуалізм одиниць, що їх складають; полісемантичність культурних і мовних знаків, генетичну гетерогенність корпусу компонентів; структурний принцип ієрархії; історизм та динамізм, тобто, здатність до варіювання і розвитку; нормативність; співвіднесеність із суспільною та індивідуальною формами буття і мислення; релятивізм. Така багатоаспектність зумовлюється полікомпонентністю структури мови і культури, оскільки еони є комплексними знаковими утвореннями, хоча подекуди ті самі культурні концепти можуть мати різне, а іноді й протилежне семантичне наповнення в різних етнічних культурах.

Окрім стислого викладу висновків за результатами проведеного дослідження вважаємо за необхідне окреслити **перспективи** майбутніх досліджень на підставі запропонованої концепції та вказати на **невирішені проблеми** та труднощі в її застосуванні.

Однією з основних задач цієї роботи була експлікація універсалій культури та світоглядних кодів у складі реконструйованих структур текстів культури. Однак, відверто кажучи, ця експлікація КГП-структурованості культурного дискурсу, що її було нами здійснено вище, не може вважатися цілком методологічно завершеною. Якщо уважно придивитися до наведеної реконструйованої КГП-структури текстів культури, то

з'ясовується, що між відповідними класами КГП (як між ними та світоглядними кодами, так і між самими кодами) немає чіткого розмежування.

В одній рубриці, утвореною, скажімо, універсалією "народження", зустрічаються і вітальні, і мортальні, і імортальні мотиви, а в рубриках, утворених всіма цими КГП, присутня і генетивна універсалія. В свою чергу, в класах, покликаних поєднати елементи тексту, що мають аліментарний чи то агресивний зміст, зустрічаються не тільки Інші коди, скажімо, еротичний або Інформаційний, але й власно універсали! культури. Інакше кажучи, перед нами вимальовується досить строката картина, котра виткана з понятійно-образних та сюжетних елементів, включно із певними класифікаційними рубриками, що постають як предметно-змістовне або класифікаційно-рубрикаторне втілення КГП.

Категорії граничних підстав та коди, попри всі спроби їх аналітичного відокремлення, наполегливо тісно сплітаються між собою, змішуються, перетікають з однієї рубрики до Іншої. Кожна з КГП входить до класу, утвореного однією з цих категорій чи відповідним світоглядним кодом, а клас того чи іншого коду включає до себе повну номенклатуру КГП та інших кодів, у той час як сувора класифікація вимагає певної "чистоти" цієї процедури.

Складність досягнення цієї методологічної мети визначається тим, що взаємний зв'язок різних КГП та кодів, що виявляється тут, не є поверхневим, суто механічним. Він значною мірою обумовлений тим, що саме через них розкривається найбільш важлива функція того чи іншого персонажу або здійснюється структурування як окремих епізодів та мотивів, так і тексту в цілому. Тому тільки визнавши КГП-структури в якості глибинних структуроутворюючих агентів можна пояснити їх органічну роль у розгортанні структури дискурсивних текстів та знайти причини їх неодмінної присутності в окремих темах, епізодах та мотивах, образах, в рисах, функціях та діях персонажів.

На наш погляд, аналіз структури культурних текстів в статичному плані повинен ґрунтуватися на розгляді їх як комплексу культурних універсалій *народження, життя, смерті й безсмертя* та відомих світоглядних кодів, котрі внаслідок взаємної контамінації утворюють певну сталу "сітку", яка укладається через добір всіх формально-логічно можливих комбінацій повного набору КГП та кодів. При цьому важливо мати на увазі, що обмежений набір складових елементів визначає і обмежене число їх комбінацій. Ідеальна структура тексту в його універсально-культурних вимірах тоді постає як формально можлива комбінація всіх чотирьох КГП та чотирьох кодів, як одне з одним, так і між собою [143, сс. 344-345].

Відповідно до цього підходу окремі епізоди чарівних казок та обрядових, міфологічних чи якихось інших текстів можуть бути систематизовані шляхом розгляду їх як таких, що за своїм глибинним універсально-культурним змістом відповідатимуть тій чи іншій комбінації КГП та кодів. Прецінь, можна прийняти припущення, що матеріал, якого включено до складу казки чи будь-якого іншого тексту культури, формується як дискурс завдяки тій його структурній організації, котра визначається певною комбінацією та контамінацією категорій граничних підстав і кодів. Внаслідок цього процес сюжетотворення, як авторського, так і безособистісного, "народного", може рухатися в різних напрямках складання та вибудови послідовності організованого за допомогою універсалій культури "чуттєвого різноманіття" предметного матеріалу в межах формально можливих їх комбінацій.

Внаслідок цього слід прийняти, що збудований сюжет за будь-яких важливих або другорядних, супутніх та побічних обставин, у своїх глибинних параметрах буде спиратися на цілком точно визначені комбінації КГП та кодів. Приміром, глибинну структурну основу одного з епізодів може становити КГП "народження" (I), котра заломлюватиметься крізь еротичний код (B) , другого - КГП "життя" (II) в аліментарному коді (A), третього - універсалія "смерті" (III) в агресивному коді (C), четвертого - "безсмертя" (IV) в інформаційному коді (D) тощо [143, с. 346].

Розгортання конкретної будови тексту може виглядати як рух по діагоналі або "виступами" чи навіть "стрибками", що формалізовано може бути записане, приміром, у виді ланцюжка „**I-B**) - **(II-A)** - **(III-C)** - **(IV-D)** - ...” і так далі (про наші перші спроби створення такої „ланцюжкової” комбінації КГП та кодів див. нашу роботу; [92]). Інакше кажучи, текст може будуватися на основі використання в якості чинників структурування його матеріалу спочатку КГП народження в еротичному коді (I-B), потім життя - в аліментарному (II-A), смерті - в агресивному (III-C), безсмертя - в інформаційному (IV-D), опису подій, в основі яких лежить контамінація еротизму та агресивності [143, с. 346].

Є тексти, де той чи інший епізод структуровано майже усіма КГП та кодами, коли, приміром, омолодження в киплячому молоці може бути подано і як *аліментарний* (молоко - продукт харчування, а казан - це судина для приготування їжі), і як *агресивний* акт (кидання в цей казан було формою страти). Далі, відомо, що ця дія мала за свою мету змертвіння героя (*мортальна* універсалія), але він, на відміну від своїх супротивників, виживав, знову народжувався та одружувався (*безсмертя* у формі *нового народження та еротичне* кодування *вітальності* в *імортальній* перспективі).

Ще одна проблема, пов'язана з КГП-класифікацією культурного дискурсу, спливає тоді, коли той чи інший епізод або діюча персона, взяті в системі усіх їх ролевих зв'язків та функцій, цілком підпадають під всі КГП-рубрики, тобто, мають причетність майже до повного набору універсалій та кодів, в своїй роботі з казки ми розглянули такі казкові персонажів, як *Змій*, *Спляча Красуня* та *Герой*, а також *паличку* як один з чарівних казкових предметів.

Тут у якості прикладу наведемо лише той матеріал, який торкається Змія. Він, як ми знаємо, є батьком героя (*генетив*). Проте також відомо, що він поглинає героя (*аліментарно* кодована *мортальність*), але з його черева герой повертається живим. Тобто, черво також є і джерелом його нового народження (*безсмертя*). Тут ми змушені констатувати наявність *аліментарно* кодованої *Іммортальності*. Генетив (образ змія як джерела народження, батька) доповнюється також відвертою еротичною символікою, коли змій починає розумітися вже не просто як предок, але й як фалос (*генетив-еротичність*).

В свою чергу, герой, на/від/роджений змієм, потім вбиває своє "батьківське начало" (*генетив-агресивність-мортальність*). До того ж, Змій (джерело *народження*) знає, що він загине саме від руки героя, оскільки ні від нікого Іншого він, безсмертний, загинути не може (*генетив* плюс *агресивна мортальність* та *інформаційність*). До цього ж пряме ототожнення героя зі Змієм дає сполучення "подвійних" КГП та кодів (*генетив-генетив* як самопородження, *мортальність-мортальність* як самознищення смертельного начала, *смерть смерті*).

Питання, що виникає тут, полягає в тому, до якого, власно кажучи, класу універсалій культури чи кодів ми маємо віднести згаданих персонажів та предмет, адже всі вони в своїх глибинних основах репрезентують майже повний набір КГП та кодів? Так, скажімо, функціонально Змій є джерелом *народження*, але його неодмінною рисою є *безсмертя*. Чи свідчить це про те, що ми повинні розрізняти функції та риси персонажів, відносячи Змія як носія функції до *генетиву*, а як носія ознаки - до *Іммортальності*? З іншого боку, серед функцій Змія простежуються й мортальні мотиви (він є джерелом страшною загрози, несе смерть). Отже, Змій є одночасно джерелом народження та причиною смерті, через що коректна його класифікація ускладнюється, "Паличка", що уособлює "живу" силу, врешті-решт, у трансформованому вигляді, теж стає джерелом смертельної небезпеки (хай і для противника героя). Спляча Красуня мертва, проте вона в підсумку оживає, і тому має бути віднесена принаймні до двох рубрик - мортальності та Іммортальності.

Серед низки бачених нами **проблем**, є також така, що, зокрема, полягає в тому, які саме структурні елементи культурного тексту можна буде вважати КГП-структурованими - чи персонажі в цілому, чи окремі їх риси, чи їхні дії та функції, чи композиційно закінчені епізоди, мотиви або наскрізні теми?

Вимальовується ще й така **проблема**, котра виникає при спробі з'ясувати роль дзеркальних формульних пар КГП-структур у їх конкретних текстових втіленнях, Мова йде про те, чи рівнозначними є, приміром, структурні комбінації КГП-елементів на кшталт "мортальність-вітальність" та "вітальність-мортальність", "еротизм-насильство" та "насильство-еротизм", чи "імортальність-аліментарність" та "аліментарність-імортальність" тощо?

Поза нашим розглядом залишилося **питання** комбінації контамінованих кодів та універсалій на кшталт "мортальність-імортальність" в поєднанні із сполукою "агресивність-еротизм" в тих випадках, коли вони маркують одну функцію чи стан персонажу, а також потрібні комбінації універсально-культурних елементів тексту, коли, скажімо, в одному епізоді чи в одній дії персонажу ми зустрічаємо органічну пов'язаність аліментарності, еротизму та агресивності на тлі КГП життя, смерті та безсмертя, в зв'язку з чим доречно буде згадати наведений М. Бахтінім приклад, коли палка любов до померлого коханого чоловіка веде до екзальтованого пиття удовою його розчиненого в воді попелу, що виглядає як остаточне знищення слідів буття цього чоловіка в світі через поглинання його матеріальних останків, яке водночас є засобом продовження його Існування через асиміляцію цих решток живим організмом.

Свого вирішення потребує також **проблема** визначення ролі "подвійних" комбінацій однакових універсально-культурних складових структури тексту, як, приміром, комбінація "аліментарність-аліментарність", "народження-народження" та "мортальність-мортальність" у вигляді, скажімо, надання харчовому продукту здатності самому щось їсти, або самопородження того, хто породжує інших чи самознищення того, хто знищує інших тощо. В цьому плані ми зіштовхнулися з тими ж проблемами, що їх мав В. Пропп в „Морфології казки” у випадках з'ясування ним розподілу функцій між персонажами, коли проведення чіткої лінії розмежування виявилось досить складним.

Попри сказане, очевидно, що необхідною передумовою подальшого розвитку структурно-семіотичного підходу до структури текстів культури є їх універсально-культурний аналіз, що спирається на широкі філософсько-світоглядні узагальнення. Це дає можливість знайти

ВІДПОВІДЬ на питання про те, чому та яким чином визначається контамінація КГП та кодів в цих текстах, якими культурно-світоглядними чинниками детермінується композиція, сюжетотворення, введення або виключення того або іншого персонажу, мотиву або епізоду та під дією чого взагалі відбуваються сюжетно-функціональні зміни, Важливим моментом такого аналізу має бути розрізнення в культурних категоріях та світоглядних кодах відмінних форм їх репрезентації, що обумовлено реалізацією в них базисних життєвих функцій на відомих рівнях світовідношення.

Для з'ясування системності в хитросплетінні КГП-структур текстів культури необхідно розглядати ці структури перш за все як певну категоріальну сітку, але не статичну, а динамічну, котра, як мерехтливі проміні електронного пристрою для створення голографій, відтворює цілісну картину образів та задає певну логіку розгортання всього дискурсу, втілюючись у тих чи інших формально можливих варіантах своїх послідовностей та комбінацій.

При цьому *перший*, онтологічний рівень, дозволяє відповісти на запитання про архетипно-несвідомі підстави укорінених у структурі текстів культури антитез життя та смерті, прагнення до подовження існування, що виражається в Ініціюванні дії аліментарних, репродуктивних, агресивних та інформаційних механізмів життєзабезпечення.

Другий, соціально-історичний рівень, дозволяє виявити процес трансформації, каналізації, табування та культивування базисних життєвих функцій, даних нам безпосередньо від природи, в системі соціокультурних цінностей певного, конкретно визначеного соціуму.

Третій рівень пов'язаний з осмисленням в символічній, імітаційній та аксіологічно-знаковій обрядовості значимості ключових пунктів життєвих орієнтацій предметно діючої людини. Теж саме можна сказати стосовно *четвертого* та *п'ятого* рівнів світовідношення. Духовно-практичний рівень надає цим цінностям систематичного та розгорнутого вигляду, виступаючи в якості регулятора поведінки та основи світоглядних засад ставлення до світу, а духовно-теоретичний рівень дозволяє охопити весь цей процес самоорганізації виживання людини видимістю "неупередження", "об'єктивним" поглядом.

З виникненням культурної людини базисні фізіологічні потяги трансформуються в специфічні форми подолання смерті, ствердження життя, досягнення безсмертя, які поєднуються в тому, що було названо "базисною світоглядною формулою".

Ми впевнені, саме **ця формула і складає** той **"таємничий універсальний код світової культури"**, пошуки якого хвилювали багатьох вчених. Труднощі його експлікації в чистому виді в значній кількості праць, присвячених цьому питанню, сполучені з тим, що поза їх увагою залишається фундаментальна соціокультурна основа будь-якого тексту культури, екзистенціали відношення "людина - світ" в усьому його багаторівневому прояві.

Дана обставина робить цей "код" неочевидним, хоча на феноменологічному рівні наближення до його основних параметрів та до розуміння фундаментальності КГП-структур тексту спостерігається в чималій кількості розвідок на дану тему. Крім того, утруднення виявлення універсально-культурних інваріантів культурних текстів були визначені тим, що їхня власна специфіка накладала свій відбиток на їхнє конкретне втілення в тому або Іншому матеріалі [143, сс. 348-349].

Як вже неодноразово говорилося, у оповідальних тестах поняття або структурна репрезентація КГП та кодів залежить від того, до якого рівня світовідношення вони відносяться. Якщо за приклад взяти *аліментарний* код, то його «нульовий», біологічний рівень можна бачити, скажімо, у мотиві "тваринного" апетиту персонажа, його страждань від голоду, потреби їсти тощо. Предметно-практичний щабель втілиться тоді в його господарській діяльності (полювання, чередництво, оранка), обрядово-ритуальний - у весільних бенкетах, інформаційний - в наставляннях батька дітям по веденню ними господарства, навчання готувати певні страви тощо. Останній рівень аліментарного коду в його контамінації з інформаційним можна уздріти в мотиві отримання здатності розуміти мову тварин після вкушання якогось плоду, а додача до цього мотиву поїдання частини тіла поваленого супротивника зумовлює ще одне додаткове, вже агресивне кодування, що зв'язується тепер не тільки з смеральною, але і з імортальною КГП, оскільки до переможця переходять деякі важливі для подальшої боротьби за виживання властивості переможеного ворога.

Взагалі, стосовно головного предмету нашого розгляду - текстів культури, варто сказати, що очевидним тут є те, що в рамках обмеженого набору "мови опису", яка зводиться до чотирьох категорії граничних підстав та чотирьох світоглядних кодів, заломлених крізь багатоманітні історичні форми соціально-виробничого досвіду виживання і конкретні обрядові та духовно-практичні засоби його знакового втілення та осмислення, в цих текстах ми бачимо відтворення універсальної формули світовідношення в складному динамічному взаємозв'язку всіх зазначених елементів.

Значення домінанта в текстах культури як у цілісній розповіді і в будь-якому з її фрагментів, що мають закінчений смисл, зводиться до Ідеї виживання героя шляхом подолання небезпеки, відведення погрози смерті та ствердження себе. Хоча слово "життєстверджуючий" набуло деякого затертого значення, проте саме таким є їхній дух.

Культурні тексти реалізують цю ідею з безустанною наполегливістю, повертаючись до неї знову і знову, рухаючись визначеними "колами", імплантуючи схему "життя - смерть - безсмертя" в усі фази свого розгортання [143, с. 350]. Очевидно, що відзначений В. Проппом контраст між надзвичайним багатоманіттям казок та їхніх діючих осіб, і тим, що все це багатство змісту, в принципі, подано в разючій одноманітності функцій персонажів, має місце тому, що, врешті-решт, всі ці функції покликані відтворити сутність базисної світоглядної формули, ідею життєствердження. Ця ідея в розгортці казки розгалужується на різні КГП-функції головного героя, що не виходять за межі базисних життєвих функцій усіх живих істот. Антагоністи героя або невдахи диспозиційно можуть залишатись у межах обірваної базисної формули, остаточно помираючи, але якщо говорити про їх дійсне значення, то слід сказати, без них, ворогів та супротивників, підступних заздрісників та войовничих дівчат-наречених, ціла ця формула не змогла би розгорнутись.

Інакше, на наш погляд, і не могло бути - адже всі дії героя, як і функції всіх персонажів та предметів, що йому допомагають, неодмінно зводитимуться до одного - до ствердження життя шляхом подолання незліченних небезпек. Необхідною умовою впровадження ідеї ствердження життя є наявність небезпеки, загрози для нього. Це ствердження може бути кодифіковане в різних кодах - *аліментарному* (як, скажімо, проходження смертельних випробувань їжею), або в *еротичному* (через смертельно небезпечні передшлюбні іспити та героїчне одруження, що є головною умовою продовження життя), або в *агресивному* (через важку перемогу в смертельному двобої з надприродним супротивником), чи то в Інформаційному (через знання про загрозову небезпеку). Тому тексти культури являють собою відображення у властивій їм формі процесу культурно організованого виживання людини.

Після детального вивчення одного з різновидів цих текстів, казки, що була предметом особливого нашого розгляду через переважну теоретичну увагу саме до неї, виявилось, що вона, **казка - це**

своєрідна народна енциклопедія сотеріології, несакральне повчання про спасіння.

Оскільки сама універсальна формула вже набула тут самостійного існування в рамках духовно-практичної свідомості, то для створення ситуації, що дозволила б відтворити вищезгадану формулу цілком, казка навмисно вводить елементи наростаючої погрози у виді нестачі, біди, кавзи, невиконаної обітниці або порушеної заборони. Настільки ж універсально-загальними постають в казці й основні засоби організації виживання героя, що виступають у формі трансформованих у культурі спільних для всіх живих Істот засобів підтримки Існування.

Сказане цілком слушно можна віднести і до Інших текстів культури. Вжити, відродитися, переродитися, спастись - ось їхній лейтмотив. А здійснити це можна лише через реалізацію базисних життєвих функцій, які властиві усьому живому, і відтворення цього процесу в даних текстах відбувається за умов використання всієї наявної номенклатури засобів виживання (через їжу, продовження роду, агресію й одержання інформації). Це і є головний резон на користь визнання їх універсальними кодами культурної свідомості.

З врахуванням сказаного глядиться очевидним той висновок, що структура не тільки казки, але й інших текстів культури в їх унівеосально-культурному інваріантному прояві не є „копією” дійсності (чи, стосовно казки, ініціального обряду з додаванням до нього деяких елементів з інших ритуалів, як і не є вона калькою з обрядів взагалі). **Автогенероване розгортання базисної вітальної функції наявне на всіх рівнях світовідношення,** починаючи від безпосереднього здобуття їжі та організації відтворення роду, передачі досвіду та збройного захисту від небезпеки. Своє подовження вона знаходить у різних обрядово-ритуальних формах оздоблення цієї діяльності, а також у емоційних та раціональних, ціннісних за своєю суттю утвореннях практично-духовної свідомості у вигляді культів, вірувань, міфів, релігій.

Не слід забувати також про велике значення усвідомлення базисної формули *„Ствердження життя, подолання смерті, прагнення до безсмертя”* в межах екзистенціально-світоглядної рефлексії, яскравим прикладом чого була епітафія асирійського царя Сарданапала: „Я був царем, отож бо, бачив Сонця світло. / Я попоїв, попив, чимало покохав, / Але про те, як наша доля непривітна / Я через це, можливо, краще інших знав” [295. р. 150]. Завершальна форма прояву цієї формули постає в габітусі її теоретичного осягнення, включно з розумінням цього осягнення як рефлексії над особливостями її функціонування на різних рівнях світовідношення, в тому числі - і власно теоретичному.

Погоджуючись із згаданим вище зауваженнями К. Кедрова (с. 13), хочеться підкреслити, що те, що він називає **"загальним кодом світової культури"** може стати ясним лише в контексті **розуміння культури як соціально організованого процесу виживання людства і як осмислення цього процесу в розмаїтті форм культурної свідомості.**

Якщо говорити про **перспективи** подальшого **розвитку** нашої **концепції**, то один з можливих напрямків окреслюється в контексті виявленні чинників, котрі зумовлюють такі типологічні розрізнення текстів, що їх відносять до відмінних класів. На думку Геди Ясон, у фольклористиці склалося два основні підходи до текстів, які за аналогією з сучасною лінгвістикою можна було б назвати "таксономічним" і „генеративним", З дослідників казки лише О. Никифорова вона вважає представником „генеративного" напрямку, тоді як всі інші, включаючи В. Проппа, відносились до „таксономічного" напрямку [289, р. 509]. Якщо під словом „таксономічний" розуміти класифікаційний підхід, а під „генеративний" - аналіз продукування текстів на рівні специфічних „породжувальних граматик", а ширше - глибинних механізмів синтезу структурованих смислів в межах продуктивної здатності уяви взагалі, то цікаво було б виявити, в якому відношенні стоять різні класи текстів (показники мотивів та сюжетів) до вказаних „механізмів" генерування культурних (казкових) текстів.

Наш вчений Володимир Сильвестров [238, с. 98] ще півтора десятиліття тому спеціально звертав на це увагу. На його думку, спілкування суб'єктів культури веде до створення в їхній свідомості певних ідеальних образів, на яких вони орієнтуються. Збіг цих образів уможлиблює їх спілкування, бо ті спільні елементи в ідеальних уявленнях, що відтворює кожен із суб'єктів комунікації, в процесі контактування формують спільне смислове поле. Це поле складається з відповідних культурних текстів, яких цей автор називав "підставовими". З самого початку виникнення людства такими текстами були, за його думкою, не сакральні езотеричні тексти, а епічні поеми та релігійно-філософські вчення. Творцями епічних творів виступали рухливі войовничі кочові племена, котрі були в певному сенсі протилежними щодо консервативних річкових землеробських культур.

Це протиставлення землеробського та войовничо-авантюрного типу самоусвідомлення представників давніх культур знайшло прояв у антитезуванні жіночого та чоловічого начал. У міфопоетичних творах давньогрецької свідомості ці риси були приписані відповідно троянцям та ахейцям. Перші становили єдину родову цілісність, що уособлює в собі

жінка. Другі, як правило, представлені героями, рисами яких є мужність, переможність, могутність. У річищі антитезування землеробської та войовничої парадигм відбувалося, за думкою В. Сильвестрова, цікаве явище трансформації традиційного аграрного міфу про помираюче та воскресле божество в епічні форми опису авантюрного життя воїна-героя.

Тут ми бачимо один з варіантів відповіді на поставлене вище питання, коли класифікаційно відмінні тексти в своїй змістовно-типологічній (але не універсально-культурній) частині автогенеруються в залежності від комунікативних систем певної історичної спільноти, а джерелом цього предметно-змістовного синтезу смислів на підставі автогенерування світоглядних Інваріантів постають певні ідеальні образи, що склалися в межах даних систем. У такий спосіб відбувається деяка „дивергенція” універсально-культурного Інваріанту з його базисною формулою „життя - смерть - безсмертя”, де при збереженні смислового ядра здійснюється його зміна за деякою трансформаційною моделлю.

Про те, що смислове КГП-ядро казки при цьому зберігається, свідчать ті приклади, що їх наводив О. Никифоров [199], говорячи про „сексичні” типи казок. Він писав, що конкретна сюжетна схема казки визначається основною цілеспрямованістю головного героя.

З точки зору цілеспрямованості всі чарівні казки розбиваються на три групи. *Перша* група, чоловічі казки, мають три основні схеми: а) казки про здобуття чого-небудь, переважно нареченої; б) про складні задачі; в) про спеціальний обман (ловка крадіжка, змагання з кимсь). До *другої* групи належать жіночі казки, де переважають дві схеми: а) про здобуття (нареченого), але із зовсім іншим морфологічним складом та б) про страждання безвинної гнаної дівчини або жінки. *Третю* групу утворюють нейтральні казки зі схематичними малюнками про правду та кривду, випробування розуму, про дурнів тощо. Кожен з цих типів, зазначає О. Никифоров, має особливий фонд функціональних зв'язків між персонажами, специфічних саме для даного типу, котрі комбінуються за законом сюжетоскладання в конкретні казкові варіанти,

Зі сказаного постає ще одне невирішене **проблемне питання**: яким чином і внаслідок чого генетично вторинні щодо міфу казки переймають, успадковують від нього (чи епосу) подібну „сексичну”, „чоловічо-жіночу” типологічну особливість? Як В. Сильвестров, так і О. Никифоров твердять про „комунікативні” витоки складання конкретного тексту (спілкування суб'єктів культури та функціональні зв'язки між персонажами), через що, можливо, слід зануритись у пошуки причин формування саме таких типів комунікативності?

Якщо вони визначаються, врешті-решт, базовими, але соціалізованими потягами, то універсально-культурний аспект встановлюваних зв'язків як між реальними, так і між казковими агентами дії стає ще більш прозорим. Втім, відповідь на питання, чому саме той чи Інший тип культури надає перевагу агресивно-волюнтарним або пасивно-перетерплюючим моделям ще треба пошукати.

Вкрай прозорливими та далекоглядними виглядають з цієї точки зору висновки О. Никифорова в його видатній статті „До питання про морфологічне вивчення народної казки”. Він пише: „Яке значення морфологічних студій для пояснення міжнародної подібності сюжетів? Морфолог не може заперечувати відомих міграційних та історичних чинників в житті ... казки, але оскільки він розкриває ... не історичні, а чисто формальні закономірності в сюжетоскладанні казки, від неодмінно висуне й ще одне спеціальне пояснення. Чисто природна обмеженість кількості можливих функцій простих людських взаємин (казка не уходить в сферу складних стосунків високої цивілізації) *de facto* ... навіть в області фантазії, і очевидний паралелізм цих взаємовідносин, не дивлячись на все розмаїття форм побуту та переживань, в які ці взаємні стосунки втілюються у століттях та народностях, дають таке пояснення для міжнародної подібності сюжетів, яке замирює, здається, всі протиріччя історичних шкіл. Теорія полігенеза казки в цілому виправляється в теорію полігенетичного сюжетоскладання (а не сюжетотворення)” [199, с. 178].

Ще раз підкреслимо, що фундаментальною рисою всього живого виступає прагнення до продовження існування, “інструментами” ж для виконання цього прагнення виступають харчування, розмноження, конструктивна агресія, обмін життєвим досвідом виживання. Саме вони в їх 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 [143, сс. 346-352].

Звертаємо увагу також на те, що в ряді випадків проведення концептуальної лінії нашого дослідження здійснювалося навмисно акцентовано, оскільки воно було спрямоване на жорстку аргументацію основних принципових тез усієї роботи. Нам добре зрозуміла необхідність врахування багатьох чинників соціально-психологічного та культурно-історичного порядку, котрі деформують запропоновану загальну схему. Адже інколи основна базисна формула світовідношення „Ствердження

життя, подолання смерті, прагнення до безсмертя" взагалі „не працює", оскільки всі ми добре знаємо про ті випадки, коли система життєвих цінностей тієї чи іншої людини внаслідок деструктивності всієї її індивідуально-світоглядної орієнтації штовхає її до саморуйнації, а не до самозбереження.

Але буває так, що особисте життя може розглядатися як менша цінність у порівнянні із суспільним ідеалом або власними переконаннями, відмова від яких ціною порятунку життя однозначно відкидається. Проте тут на відміну від простого самозаперечення, скажімо, в суїцидальній поведінці, де життям з різних причин просто нехтують, тут ми все ж таки можемо побачити загальну схему ствердження життєвості, котра переноситься з фізичного життя на життя соціально-статусне, якого людина може зберігати і після фізичної смерті - будь то у випадку героїчної загибелі солдата заради своїх товаришів, або у „ланцюжкових" самогубствах японських придворних на знак вірності своєму імператору, або ж у групових самогубствах підлітків через хибно зрозумілу солідарність, хоча в останньому випадку ми маємо справу з доволі вузькою системою групових цінностей [103, сс. 4-5].

Ще одне питання, якого важко обійти у наших підсумках усієї роботи. Наскільки реальними для запропонованої нами концепції є шанс **відкрити у перспективі новий парадигмальний напрямок досліджень?** Набутий досвід запропонованого концептуального аналізу казкових, епічних, релігійних, літературних текстів дає всі підстави твердити, що виявлення в їх складі універсальї культури тепер вже є досить необтяжливою задачею. Більше, коректно застосований аналітичний інструментарій дозволяє виявити не тільки явні, категоріально виражені КГП, але й їх поняттєві маніфестації, слабкі та замасковані форми прояву.

Проте той результат, що спочатку вважався вельми задовільним, а саме, **проста констатація КГП-структурованості текстів культури та експлікація їх універсально-культурного змісту, стала видаватись лише сходиною до більш важливих узагальнень.** Після цього постало завдання знайти ту підставу, котра пов'язує всі нібито розпорошені, фрагментарні категорії граничних підстав у цілісну смислову систему. Важливо відзначити, що мова йшла про відтворення такої картини, де окремі її елементи, що складають цілісний образ, існують як такі, що не мають власного значення поза цією інтегрованою картиною.

Безумовно, в залежності від того, в якому конкретному тексті культури реалізується весь КГП-комплекс, він може складатись у такі

конфігурації, котрі будуть відходити від „базової” формули або репрезентувати її в „обірваному” вигляді.

Буває, що універсали! культури утворюють „острівну” КГП-семантизацію того чи іншого культурного тексту, як це видно, зокрема, з розглянутої У. Тернером світоглядної класифікації кольорів у деяких африканських культурах [261, сс. 71-104]. Не варто ігнорувати і жанрову специфіку культурних текстів, через що, наприклад, КГП-структура літературних творів в цьому плані відрізнятиметься від універсально-культурної структури релігійних або міфологічних текстів.

Однак оскільки КГП постають як певні світоглядні Інваріанти, то і їх комплекс, а краще сказати, "органічний ансамбль", також повинен репрезентуватися як дещо інваріантне. Тому, зазначаючи всю умовність проведених паралелей, ми запропонували термін **"формула"**, де під інваріантні відносини між її членами підпадають різноманітні конкретні, живі втілення універсально-культурних компонентів світоглядної свідомості, котрі мають різні рівні та форми своєї маніфестації.

Паралельно слід підкреслити, що осмислення речей в межах базової інваріантної формули та у відповідних світоглядних кодах є разом з тим їх семіотизацією, оскільки дуже часто **предметно-натуральні властивості цих речей не мають ніяких „природних” підстав для того, щоб являти собою КГП-значення без апіорного синтезу цих значень світоглядно-культурною свідомістю.** Звідси - парадоксальні суперечності культурних текстів у вигляді ототожнення смерті та народження, розгляду поїдання як надання тому, кого їдять, вічного життя, злягання як смерті, слова як їжі тощо. Часом ця семіотизація може зайти настільки далеко, що їй за навіть за наявності великого бажання важко знайти природну онтологічну відповідність.

Яскравим прикладом цього служить майже хворобливе акцентування багатьох культур на цінності цнотливості молоді в першу шлюбну ніч, тоді як звичаєві та обрядові норми і приписи тих самих культур роблять все, щоб цього не сталося. Сю обставину, а саме, вимагання прилюдного доказу дівочої чистоти від молоді на весіллі як пункту честі цілого роду, Михайло Грушевський назвав „дивним моментом”, „який так різко суперечить з дозволеною сексуальною свободою молодіжні” [48], Ось чому через цю обставину „непорочність” нареченої - це не більше, як знак, який знаходять там, де його бажать бачити, фактично зовсім не маючи на увазі реальну цілісність дівчини.

Втім реальний предметний матеріал для подібних означень часто-густо не є важливим, головне - які саме смисли проектується на нього та прив'язується до нього. Онтологічні витоки наполегливої „інтродукції”

вказаних смислів у реальні речі можна шукати в глибинних вітальних установках, які за умов соціалізації та окультурення людини вже не можуть реалізуватись у своїх природних проявах, скажімо, агону самців за право першості, і трансформуються в „право першої ночі” і такі подібні речі, включно з темним за своїм витоком бажанням пізнати саме незайманих дівчат, хай і шляхом купівлі права на них за гроші.

Природний факт „сильніший - значить перший” у суспільстві обертається на свою протилежність - „Перший - значить сильніший”, через що інтуїтивно, інстинктивно або ще як завгодно дана форма життєвого самоствердження, одна з найбільш стимульованих природою, знаково відтворюється в семіосфері та семіопрагмі (тобто в системі знакових дій) тієї чи іншої культури. Аналогічно обстоють справи і з усіма іншими „вкладаннями” інваріантних світоглядних смислів у матеріал, що піддається знаковій обробці під час його культурно-світоглядного осмислення.

Разом з „інтроекцією” універсально-культурних смислів відбувається й їх об’єктивізація. Тільки те, що виникло внаслідок цієї обробки, розцінюється людиною як істотне та реальне. В. Топоров писав, що „істотним, реальним є лише те, що *сакрально* відзначене, сакралізоване, а сакралізованим є тільки те, що породжено в акті творіння, входить до складу Космосу...” [257, с. 13]. Замініть слово „сакралізоване” на „семіотизоване”, що з огляду на сутність сакральності цілком припустимо, зважте на вказівку про те, що реальним та істотним є лише те, що осмислено в суцільно людських уявах про творіння (*генетив*), і побачите, що запропонована мною точка зору не є сиротливою одинокою.

Ось де **відкривається вабна перспектива отримання** **прикладних результатів**, яких можна здобути після детального опрацювання проблеми впливу на поведінку психопатів або акцентуйованих осіб такої знакової системи, що в цілому утворюється на базі збоченої контамінації різних об’єктивно суцільних семіотизованих базисних функцій людини та є наслідком потворного переродження в їх свідомості базисної установки, спрямованої на виживання, у різні паталогічні форми усвідомлення власного ствердження через знищення своєї сексуальної жертви та таке подібне. Згадуючи сказані на початку викладу своїх розвідок слова про те, що людина може бути або незрівнянно краща, або жахливо гірша за тварину, але ніколи не може бути власно твариною, додам, що це якраз і є наслідком процесів, основна суть яких була щойно окреслена.

Виконання поставленої в цій книзі дослідницької мети з виявлення стійких сполук КГП та кодів у текстах культури орієнтувалось на пошук смислового ядра всіх розглянутих типів текстів. Мова йде про те ядро, котре в своїх витоках сходить до найглибоких життєвих інтенцій, пов'язаних з прагненням ствердити життя, відвести смертельну небезпеку, подовжити своє родове існування. Присутність такого ядра підтверджується вже тим, що більшість казок, включених до різних індексів мотивів та наведених як приклади в різноманітних системах класифікації казкових типів, що видно з їх попереднього розгляду, мають достатньо прозору КГП-структуру.

Повторимося: якщо спочатку йшлося про виявлення категорій граничних підстав у масиві предметного матеріалу, то згодом головна мета аналізу стала полягати в тому, щоб у всіх текстах культури, попри їх сюжетну та метасюжетну, композиційну та змістовно-поняттєву відмінність знайти не тільки очевидний та прихований інваріантний універсально-культурний зміст, але показати, що цей зміст не є випадковою мішаниною категорій народження, життя, смерті та безсмертя, заломлених крізь відповідні світоглядні коди, що він утворює певний ансамбль, організований за чіткими принципами.

Як відомо з логіко-методологічних досліджень історії наукового пізнання, в розвитку будь-якої науки спостерігається взаємодія змісту знань та методу їх отримання. Те, що колись складало зміст знання, може набути статусу методу отримання нового знання. Розгляд праць, присвячених вивченню структури казки та обряду, проведений вище, показав, що дослідження структури фольклорного тексту за допомогою спеціальних техніко-структуральних або фольклорно-описових методик, через виділення функції чи інших морфологічних одиниць, може бути розширене до виявлення універсально-культурного змісту даного тексту як в його окремих частинах, так і в цілій його структурі.

Наявність такого змісту в гранях досить обмеженого культурного матеріалу європейських казок було доведено, і це дало підставу твердити, що категорії граничних підстав та світоглядні коди, використані вже в якості науково-методологічного інструментарію в контексті розвитку компаративістських та структуралістських досліджень, є більш евристичними і по відношенню до неєвропейських казок і до тих культурних текстів світової спадщини взагалі, в тому числі і тих, які ще не стали предметом наукового аналізу.

При цьому навряд чи можна заперечувати значущість та користь тієї великої роботи, що її виконали дослідники казки, обряду та проблеми їх співвідношення. Але універсально-культурний підхід матиме, як на нас,

реальний шанс бути більш продуктивним не тільки в справі реконструкції дійсного інваріанту глибинної структури казкового дискурсу, але й для свідомого формування та застосування таких принципів систематики, які б дозволили категоріально класифікувати (синтезувати та аналізувати) казки за певними типологічними класами за базисними, світоглядно-глибинними, а не вторинними, хоча і дуже важливими для будови казки як культурного дискурсу особливого ґатунку, підставами.

Повторимо ще раз, що ми далекі від того, щоб не розуміти своєрідність та специфіку „структурального” напрямку фольклорних, етнографічних або „етнопоетичних” досліджень, що мають давно визначений предмет, власні проблематики, свої звичні, „застарілі” „ключові питання”, де спостерігається спадкоємність тем та напрямків, певна „інерція”, потужний вплив ідей корифеїв, які визначають парадигмальні параметри поточних досліджень тощо.

І тому може видаватися, що вимоги щодо представників цієї галузини науки не тільки збирати, описувати та класифікувати певні культурні тексти, але й шукати в них більш глибоке підґрунтя, є дещо завищеними очікуваннями з боку філософів, котрі, пишучі „сірим по сірому” (Гегель), використовують отримані в цій науці результати як важливий змістовний матеріал, на підставі якого можна виходити на широкі світоглядні узагальнення. Але цей рух має бути обопільно спрямованим, якщо тільки ми говоримо про методологічну та світоглядну функції філософії не для красного слівця. На жаль, часто буває саме так,

Кінцевою метою будь-якої науки, зрештою, є пояснення, а не опис, тобто, вихід на сутнісні рівні свого об’єкту, і тут в нагоді може стати саме філософія. Що з того, що ми зафіксували, що в даному тексті є такі-то і такі елементи та є ось ця і ця їх впорядкованість? Чому така впорядкованість утворюється, що визначає саме таку будову тексту, як діє весь комплекс детермінуючих чинників в даному конкретному випадку - „that is a question”. Коли ми отримуємо відповідь на це питання, другорядний, епіфеноменальний, „поверхневий” рівень структурної будови текстів набуває зовсім інших смислів, стає зрозумілим [143, СС. 353-354].

Головний же висновок з проведеного дослідження полягає в тому, що наші наближення до пошуку універсальї культури в межах філософсько-світоглядного підходу дозволило знайти аргументоване підтвердження тези про те, що людство є єдиним не тільки в антропологічному, але й в культурно-соціальному та світоглядно-історичному плані [143, сс. 353].

Мировоззренческие категории предельных оснований в универсальных измерениях культуры

АВТОРЕФЕРАТ КНИГИ НА РУССКОМ ЯЗЫКЕ

В первом разделе **«Философско-методологические основы исследования культурно-мировоззренческих категорий предельных оснований»** показано, что «философствующий эмпиризм» по определению не способен дать адекватного методологического обоснования решения собственных прикладных проблем, по причине чего возникает необходимость в философско-мировоззренческом подходе в структурно-типологических исследованиях культуры, в данном случае - путем имплементации результатов научных исследований Киевской школы философии к предмету всей работы.

В этом же разделе обосновывается авторская концепция понимания предельных мировоззренческих категорий (категорий предельных оснований - КПО) как правдивых инвариантов культуры (культурных универсалий). В нем высказано предположение, что в основе всей системы культурных текстов (дискурсов) лежит один смысловой инвариант - категории предельных оснований.

Поскольку объектом данного исследования наряду с миром и человеком является **культура**, ей на основании предложенного подхода дана собственная дефиниция. **Культуру предлагается понимать как форму и процесс специфической трансформации природного начала в человеческое, сутью чего есть "выращивание" человеческого в человеке, что одновременно делает культуру и средством жизнеобеспечения.**

Будучи живым существом, человек для поддержки своего существования нуждается в удовлетворения ряда потребностей, обусловленных особенностями его телесной организации, наследуемой от его эволюционных предков. По мнению автора, все они в той или иной степени могут быть сведены к одному фундаментальному влечению, присущему всему живому - стремлению к самосохранению, к продолжению жизни. Все другие базовые функции организма являются подчиненными ему. У человека это стремление (влечение), социализируясь, приобретает принципиально иные, чем в животном царстве, формы своей реализации.

Трансформированные в культуре и представленные на разных уровнях мироотношения, базисные функции и фундаментальная установка на поддержку жизни входят в состав мировоззренческого сознания (как формы мироотношения) в качестве его устойчивых составляющих, в некотором смысле - констант. Мировоззрение как идеальная составная мироотношения и форма осознания человеком самого себя включает к себе эти константы, и в их границах они становятся „универсалиями культуры“.

Человек всегда жизненно осмысливал и остро переживала свою бренность. В мифах, религии, фольклоре, литературе, философии и других формах духовного овладения действительностью воссоздаются

соответствующие данному типу общественного сознания мировоззренческие универсалии, среди которых узловыми являются категории предельных оснований бытия человека в мире, а именно - „рождения“, „жизни“ „смерти“ и „бессмертия“. Вследствие этого отношение человека к миру есть в первую очередь отношением к нему конечного существа (которое идет к собственному концу).

К языку описания и анализа культуры и уточняющих положений в свете предложенного в работе подхода относится следующее. Отношения человека к миру представляет собой многомерное явление, поэтому процессы преобразования естественных проявлений жизни в специфично человеческое бытие в мире реализуются в разных формах, завися от уровня отношения "человек - мир". На наш взгляд, основными из них есть **предметно-практический, ритуально-обрядовый, практически-духовный и духовно-теоретический** уровни мироотношения.

Наряду этим на всех этих уровнях можно видеть преобразованный в культурные формы базисный жизненный импульс, который выражен в лейтмотиве культуры, в основной культурно-мировоззренческой формуле **"порождение и утверждение жизни, отрицание смерти, стремление к бессмертию"**. В измененном в границах культуры габитусе эти категории выступают как **генетивная, витальная, мортальная и иммортальная** категории предельных оснований.

Под **категориями предельных оснований** нами понимаются конститутивные, структурообразующие компоненты мировоззрения, связанные с социализацией и окультуриванием фундаментальных основ бытия человека в мире в контексте его финитной темпоральности. КПО в их мировоззренческом аспекте являются не только объективными формами бытия человека в мире (онтология КПО), но и средствами осмысления этого явления (мировоззренческо-философский аспект КПО).

Поскольку средствами реализации человеком базисной мировоззренческой формулы выступают присущие всем живым существам пищевая и репродуктивная функции, функция нападения и защиты и функция передачи опыта, то в трансформированных в культуре формах эти функции в составе мировоззрения могут быть названы, соответственно, **алиментарным, эротическим, агрессивным и информационным** мировоззренческими **кодами**.

Как между самими КПО, так и между кодами, возможно сложное взаимодействие, смешивания (**контаминация**). Они также могут приобретать **сильные и слабые формы проявления** на манер: смерть > исчезновение > изгнание > удаление > уход (мортальная КПО); рождение > появление > приход > приближение (генетивная КПО); поражение > удар > бранное слово (агрессивный код); любовь > любовное влечение > дружба > симпатия (эротический код) и т. д.

Эти естественные влечения претерпевают в системе культуры определенные изменения. Одновременно с **культивацией**, выражением естественного, происходит также и его **трансформация**, преобразование, которая может сопровождаться отводом естественных

инстинктов в определенное русло, канал (**канализироваться**). Они могут также подавляться и запрещаться (**табуироваться**).

Мироотношения человека осуществляется в категориально определенных формах. Поэтому имеющиеся „аспекты“ рассмотрения категорий, такие, как онтологический, логический, гносеологический, деятельностный, социально-исторический и мировоззренческий (где речь идет об их функционирование в разных формах мировоззрения) должны быть дополнены еще и универсально-культурным аспектом. Ведь наряду со всеми названными категории философии имеют еще и такое содержание, и, соответственно, функцию, которые связаны с категоризацией мира на основе предельно обобщенных в философской рефлексии категорий предельных оснований. С учетом этого философские категории предстают еще и как способ осмысления человеком своего бытия в мире на таком уровне обобщения, когда антитетические категории, скажем, бытия и ничто, конечного и бесконечного, полагание и отрицание и т.п. предстают как формы конкретизации фундаментальной мировоззренческой оппозиции жизни и смерти.

Поскольку категории философии предстают как тотальные формы мироотношения в его жизненно значимых параметрах, то есть, как философско-рефлексивное выражение КПО, то все принадлежащие им функции и признаки присущи также и мироэззренческим категориям предельных оснований. КПО в данном случае тоже представляют собой универсальные, категориальные определения мира, самого человека и его отношения к нему в ходе реализации конкретно-исторических типов мироотношения в его культурных проявлениях.

Универсально-культурный аспект философских категорий выявляется Ёгда, когда они становятся средством осмысления жизненно значащих сторон бытия человека. В таком своем значении категории философии как обобщение КПО функционируют в составе форм мировоззрения, где на мир проецируются предельно обобщенные ключевые особенности человеческого бытия как бытия конечного существа. На этих категориальных антитезах, восходящих в итоге к бинарности жизни и смерти, воссоздаются такие мировоззренческие картины мира, включительно с религиозными взглядами, космогоническими и историософскими теориями, где ключевыми идеями являются идеи начала и конца (сотворенного мира, физической Вселенной, цивилизации и т. п.).

Из имеющегося в литературе употребления термина „категории предельных оснований“ мы можем сделать такой вывод. Если категории философии являются общими формами деятельности, а деятельность, по мнению некоторых авторов (В. Звиглянич, М. Парнюк), есть предельным основанием человеческого бытия в мире, то становится понятным, что эти категории одновременно предстают обобщенным выражением предельных оснований бытия человека в мире. Если мы признали, что категории являются определенным обобщением деятельности, то следующий шаг будет состоять в признании того, что эта деятельность происходит с целью реализации базисной культурно-универсальной формулы по поддержке и продолжению жизни, Категории, таким

образом, отображают некоторые инвариантные моменты не только деятельности как „чистого" процесса, а деятельности, содержанием которой стремления человека к утверждению своего существования, поддержки жизни и преодоления собственной конечности.

Рассмотрение мира как проекции человекозначимых смыслов на объективную реальность переносит акцент на самого человека, так как из этого явственно вытекает положение о том, что существенные определения мира зависят от самого человека. Исходя из этого в работе были рассмотренные типологические подходы к человеку. Первый из них дает человеку **натуралистически-эссенциалистские** дефиниции. Обычно сущность человека определяется через перечень тех или других наиболее важных, как считается, признаков, или через подведение понятия "человек" под более широкое понятие с дальнейшей его конкретизацией. Но если признать, что та или иная упомянутая в дефиниции сущностная черта человека у конкретного отдельного человека отсутствует, то это однозначно приводит к выводу, что человек, который лишен хотя бы одной из этих существенных черт, собственно человеком не является. Поэтому, скажем, определение человека как «деятельного животного, производящего орудия труда», «морального существа», «существа, которое имеет религию» или же «двуногого животного без перьев» т. д. не могут считаться удовлетворительными, поскольку существуют безногие инвалиды, люди, возведшие в свой жизненный принцип безделье, люди откровенно аморальные или же завязые атеисты.

Второй подход, **аксиоматический**, опирается на базисные жизненные интенции человека. К аксиоматическим определениям человека, против которых едва ли можно возразить по причине их очевидности, относятся такие: 1) человек - это живое существо; 2) фундаментальным влечением человека как живого существа есть стремления к выживанию, которое условно можно назвать инстинктом самосохранения; 3) как любому другому существу человеку присущие все базисные жизненные функции, которые имеют другие живые создания, призванные обеспечить реализацию вышеупомянутого фундаментального влечения - пищевая, репродуктивная, агрессивная и информационная; 4) как и все в мире, человек не является вечным, он - смертное существо; 5) в отличие от других живых существ человек - это единственное в мире создание, которое сознает собственную индивидуальную конечность и делает это явление предметом особой личностной мировоззренческой рефлексии.

Третий подход, который дает полярные **мортально-иммортальные** дефиниции человека, имеет определенные основания в реальных фактах отсутствия четких границ между жизнью и смертью в их онтологических проявлениях, что особенно ярко проявилось в распространенном самоназвании людей как существ смертной природы (man - 'mort', homo - 'humus').

Реальным средством преодоления человеком своей индивидуальной конечности есть социально обусловленный выход из свои собственные, естественным образом определенные границы.

Вследствие этого **трансцендирование в мир** предстает как сущностная черта человека. Активное преодоление человеком естественных ограничений собственного существования ведет к созданию „второй“, „очеловеченной“ природы, которая становится его „неорганическим телом“. Опредемчивание, овеществление, инкарнация, перевоплощение - все это те понятие, которые выражают один процесс - выход человека в его качественном сущностном определении за пределы естественно данных границ.

Исходя из этого попробуем дать определения человеку. „Отступим“ шаг назад и начнем поиск сущности человека „с чистого листа“, опираясь на „аксиоматические“ постулаты, то есть, на такие, которые являются очевидными. А безоговорочно очевидным есть то, что человек - это живое существо. Итак, ему, как любому другому живому существу, присущие определенные функции, направленные на поддержку существования. Специфично человеческая реализация этих функций происходит в процессе целеполагания и предметно-практического преобразования мира. Вследствие этого формируется неестественный, очеловеченный мир. Каждая новая генерация приходя в мир, застаёт исторически определенную систему опредмеченных в прошлом сущностных сил человека, которая через распредмечивание становится основой для социализации нового поколения. Развитие предметного преобразования мира этой новой генерацией ведет к изменению мира предметностей. Следующее поколение людей проходит социализацию уже под влиянием измененных предметных смыслов окультуренного мира людей, и так все синусоидально повторяется и в дальнейшем.

Этот процесс, который мы вслед за К. Марксом называем „через-себя-бытием“ человека, является противоположным субстанциальному подходу к его сущности. Сущность человека формируется на основании выше очерченного механизма и потому есть скорее функциональной, а не субстанциальной. Вывод из этого такой: сущность человека как общественного существа определяется теми факторами, которые являются ее собственным производением. Именно поэтому человек в определенном смысле слова есть творцом самой себя.

Обобщенное содержание второго раздела **«Категории предельных оснований как универсалии культуры»** такое. Реализация избранной стратегии исследования и применения языка описания в анализе трансформации естественных базисных функции в процессе социально-культурного прогресса человечества в границах создания искусственных технических средств их реализации, воспроизведения в обрядах и ритуалах, осмысления на уровне духовно-практического и теоретического сознания позволило определить, как именно культивируются, табуируются, канализируются и в такой форме репрезентуются в качестве инвариантов структуры текстов культуры алиментарная, эротическая, агрессивная и информационная функции.

Скажем, с „культивацией“ информационной функции возникает вся система получения и передачи приобретенного знания в научных и учебных учреждениях, большинство обществ табуирует асоциальное агрессивное поведение и канализирует (отводит в определенное русло) ненормативные

формы реализации эротической функции, хотя проституция может и культивироваться в виде храмовой или ксенииной ее формы. Последняя функция может приобретать культивированные проявления также в сексуальных элементах обрядов, причем не только свадебных, но и погребальных и календарных. Есть религии, где половая функция приобретает признаки культа, и проявления этого мы видим не только на Востоке, но в христианстве (еретический гностицизм или понимания монахинь как «невест Христовых»). В целом же речь идет о радикальной трансформации естественных влечений в сугубо человеческое, и далеко не обязательно положительное поведение, когда человек, всегда выступая или худшим, или лучшим по отношению к животному, но, никогда не будучи равным ему, способен как на отвратительно низкое поведение, так и на невиданные взлеты своего духа.

Базисные функции по мере их развития приобрели институционализированное оформление, образовав определенные виды (подвиды) культурных форм. Другими словами, социализованные функции, став институтами, «застыли» в определенных формах.

На «нулевом», **телесном** уровне мы видим формирование *телесной* культуры. Поддержания нормальной жизнедеятельности тела с помощью специальных средств, методик и веществ, а также через гигиеничные мероприятия ведет к образованию *медицинской* культуры. *Физическая* культура направлена на искусственное развитие естественных возможностей тела, которое в своем экстремальном виде приобретает вид *спортивной* культуры (спорт больших достижений), *культуризма* и *культа тела* в современной массовой культуре.

На уровне предметно-практического мироотношения *алиментарная* функция в ее широком значении в процессе ее очеловечивания сформировала мощный пласт окультуренной объективности, которая объединяется общим названием *материальной* культуры. Искусственное природопреобразование порождает специфические формы *технической* культуры. Поэтому мы говорим про «агрокультуру», «промышленную», «охотничью», «рыболовецкую», «ремесленную», «индустриальную» подобные виды культуры. Определенные типы культур могут поддаваться еще более детальной классификации, когда, скажем, по отдельным признакам гончарных изделий проводят общую типологизацию некоторых давних культур вообще (типа «культура шнурковой керамики» и прочие).

В социальном значении предметно-деятельностное преобразования природы порождает специфические формы *производственной* культуры, которая на уровне непосредственных трудовых операций находит проявление в *культуре производства* или *культуре работы*. Эти типы культуры предусматривают не только соответствующую уровню развитию продуктивных сил технологическую вооруженность труда, но и высокий уровень технико-организационного обеспечения этого процесса. Здесь мы можем говорить про *технологическую* и *технико-организационную* культуры. Но современное производство тяжело представить себе без надлежащего финансово-экономического обеспечения, управления и организации. Поэтому

возникают и такие сферы культурной регуляции деятельности человека, которые охватываются понятием *экономической и управленческой культуры*, культуры *менеджмента* вообще. Обязательными чертами современного специалиста есть также высокая культура *деловых отношений, делового этикета* и т.п.

В процессе преобразования природы человек, удовлетворяя свои потребности в веществе, энергии и условиях жизни вообще, делает сам общий объект своей деятельности, природу, предметом специального культурного регулирования, которое ведет к образованию *экологической культуры* или культуры *природопользования*, включая показательную по самому названию «рекультивацию» объектов деятельности.

Развитие базисной функции *продолжения рода* на уровне предметно-практического мироотношения порождает систему культурных типов, которые возникают на базе родственных отношений и отношений в семье как социальном институте. Этому универсальному культурному феномену отвечает культура *семейных отношений*. Человеческие сообщества, которые возникают вследствие реализации двух упомянутых функций человека, также дают отдельные культурные формы. Соответственно этому можно говорить о культуре социально-стратификационных (*сословно-классовых*) и *межнациональных отношений*, а более широко, при принятии во внимание властных функций государства, о *политической культуре*. Нормативное культурное регулирование имущественных, властных, производственных, родственных и других отношений приводит к формированию *правовой культуры*.

Обрядово-ритуальный уровень мироотношения трансформирует витальные функции человека еще в один культурный тип, содержание которого составляет предмет изучения специальных культурологических направлений. Поскольку ни одно естественное существо не имеет ритуалов и обрядов, о них можно говорить как о специфично человеческом способе освоения мира в границах особой, *обрядово-ритуальной культуры*. Если говорить коротко, то в обрядах жертвоприношения мы видим реализацию контаминированных агрессивной и алиментарной функций, в ритуалах, сопровождающих установление брачных отношений - функции репродуктивной и т. д.

Практически-духовный уровень мироотношения обуславливает возникновения таких культурных форм, которые объединяются в класс *духовной культуры* вообще. К ее главным типам относят миф, религию, фольклор, искусство, литературу и мораль. Этот уровень мироотношения порождает тот предметный мир самосознания человека, который часто отождествляется с культурой вообще. Непроста одна из форм духовно-практического отношения человека к миру понимается как *культ*.

Духовно-теоретический уровень мироотношения также охватывается общим понятием *духовной культуры*, но в отличие от предыдущего типа духовного понимания мира оно здесь преимущественно лишено эмоционально-чувственной окрашенности. Здесь культивации подвержен сам «чистый» познавательный процесс, формируется культура *научного исследования*. Рядом с нею возникает и система специально созданных средств передачи общественно значащей информации новым

поколением. В границах культуры *образования* свое развитие приобрела и более широкая система средств и приемов передачи информации детям и взрослым с их одновременным воспитанием - *педагогическая* культура. Не меньшее внимание человечество уделяло также и созданию средств сохранения информации, культивируя письменность, книгопечатание, сохраняя источники информации (библиотеки, музеи, архивы и т.п.). Именно через это *письменная* культура качественно отличается от культур неграмотных народов. С этими видами культурных форм тесно связанные специфические средства распространения, получения и передачи информации в *языковой* культуре и культуре *мышления*.

Перечисленными культурными формами все богатство культуры, безусловно, не исчерпывается. Однако здесь и не было взято за цель дать полную номенклатуру культурных типов. Важно было лишь очертить общий принцип понимания культурных образований как производных от их генерального источника - бытия человека в мире, направленного на создание искусственных, культивированных условий для „организации“ человеческой жизни в целом.

Таким образом, на основании универсально-культурного подхода к морфологии культуры мы показали, как все разнообразие культурных форм может быть сведено к единому основанию, когда народы отличаются один от другого не тем, *что* они делают в культурной сфере, а тем, *как* они это делают. В свою очередь, это дает возможность установить не только антропологическое, но и культурное единство человечества. То есть, культурное единство человечества детерминировано тождественностью функционального ассортимента культуротворческой деятельности человека как родового существа, а расхождения между культурами возникают вследствие привлечения к реализации этих функций отличных одна от иной систем их объективации. Эти моменты следует учитывать при определении КПО-структуры текстов культуры.

Признание значимости задачи нахождения инвариантов культуры сделало поиск универсалий культуры одной из ведущих тем современных философско-культурологических исследований. В нестрогом значении это понятие имеет довольно широкое употребление, хотя в большинства работ подход к ним имеет сугубо описательный и декларативный характер, который проявляется в простой констатации наличия универсалий в культуре или в причислении к универсалиям культуры довольно широкого круга явлений и вещей, вследствие чего для нашего исследования эти работы являются непродуктивными. С учетом этого состояние разработки проблемы универсалий культуры следует считать неудовлетворительным.

Тем не менее, хотя и без достаточно глубокого раскрытия их сущности, универсалии культуры в ряде работ целиком в соответствии с нашим подходом рассматриваются в контексте отношения человека к миру, когда к ним относятся общие для всего человечества формы деятельности и отношений между людьми на разных уровнях мироотношения.

Категории предельных оснований, с одной стороны, есть определенным объектом исследования, а с другой - они существуют и как средства познания искомых инвариантов культурных текстов. Поэтому нами и был предложен *методологический принцип*, который предлагает

отличать универсальные инвариантные составные структуры текста в самом тексте („денотате“), и в понятиях („концептах“), с помощью которых эти инварианты фиксируются и осмысливаются. Когда группа исследователей (Е. Мелетинский и прочие) указывают, что сказку структурировано в границах деструктивного кода, а А. Греймас говорит о „гастрономическом“ коде культуры, то ясно, что в своих „языках описания“ они имплицитно использовали такие „концепты“, которые отвечают агрессивному и алиментарному мировоззренческим кодам.

Следует также различать формы репрезентации предельных оснований бытия человека в мире на разных уровнях мироотношения и соответствующие науки со своим специфическим понятийным аппаратом, которые имеют своим предметом этот конкретный уровень. Например, онтология смерти изучается танатологией или медициной, а обрядово-ритуальный уровень ее репрезентации в похоронной обрядности - этнографией. Соответственно, понятийное, „концептное“ описание КПО в них будет разным.

В работе также обосновано, что существующие содержательные подходы к универсалиям культуры имеют, в конце концов, в своих истоках категории предельных оснований и мировоззренческие коды. Поэтому наша позиция, когда под универсалиями культуры понимаются категории предельных оснований и коды, имеет очевидные существенные преимущества, поскольку она выявляет более глубокие инвариантные элементы структуры текстов культуры, в результате чего все имеющиеся точки зрения на культурные универсалии предстают лишь как частный, специфически понятийно оформленный вариант нашего подхода.

Так, в подходе, что его предложил Т. Ойзерман, нетрудно увидеть более широкую КПО-структуру. Выделенная им универсалия культуры *«труд»* есть основной формой поддержки существование с целью получения вещества и энергии из внешнего мира (*алиментарный* код в его широком значении). Обратное воздействие измененной по ходу практики природы на самого человека и условия его жизни определила возникновение *«экологической проблематики»*, которая также считается этим автором культурной универсалией. Репродуктивная функция в ее эмоционально-оценочном варианте у этого исследователя представлена в универсалиях *«супружеских отношений»* и *«уважения к материнству»*. *«Гостеприимность»* и *«мирное сосуществование людей»* как универсалии культуры у Т. Ойзермана можно подвести под более широкую КПО-базу, а именно - под *агрессивный* код в его *табуированном* проявлении. Вместе с тем универсалии *«смелость и мужество»* и *«война»* дают нам *культивированный агрессивный* код. Этот же код в таком же проявлении видим в первой части ойзермановской универсалии *«самообладания перед лицом смерти»*. Мужество здесь имеет явные признаки *силы*, *силы духа*, а это есть ничто иное, как одно из понятийных выражений *агрессивного* кода. Вместе с тем это мужество направлено против смерти, то есть, против того, что отрицает жизнь. Поэтому в данном случае мы имеем в основе данной универсалии еще и интенцийно представленную *иммортальную* категорию. Аналогичные результат по обнаружении глубинного КПО-содержания был получен и при анализе универсалий

культуры, выделяемых иными авторами (Б. Малиновский, Дж. Мердок, К. Виреду, Дж. Пассмор).

Раздел третий **«Разыскания глубинного инварианта строения сказки как прикладная версия поиска универсалий в текстах культуры»** начинается с рассмотрения концептуализации структурно-формального изучения сказки Р. Волковым. Исходя из понимания поиска глубинного инварианта строения сказки как прикладной версии поиска универсалий в текстах культуры, указывается, что именно Р. Волкову, который осуществил классификацию отдельного типа сказок про безвинно гонимых и через формализацию доказал наличие в каждом из ее версий неизменного инварианта, принадлежит приоритет пионера структурно-формального изучения сказки. Вместе с тем он имплицитно употреблял категории предельных оснований и кодов в качестве своего языка описания (в формализованных им элементах сказочной структуры).

Мировоззренческий *агрессивный* код лежит в основе самого типа избранных для анализа сказок про безвинно *гонимых*. Преследование как враждебный акт предусматривает наличие той или того, кто преследует, и той или того, кого подвергают гонениям. Преследования как динамический по своему смыслу мотив играет роль движущего момента разворачивания всего повествования. Именно он делает в данном типе сказок актуальной базисную формулу «жизнь - смерть (угроза жизни) - бессмертие (отведение угрозы)».

Далее рассматривается подход к сказке В. Проппа, главная особенность которого заключалась в выделении в качестве элементов ее структуры тех семантических единиц, которые образовались на основе функций персонажей. Такая его точка зрения приобрела все признаки исследовательской парадигмы, на долгие годы задав общее направление исследования инвариантов не только сказочных, но и других нарративных текстов.

Одновременно реальная сказочная структура все же в той или иной мере проявилась и в предложенном им языке анализа сказки. Этот факт был далее в нашей работе предметно рассмотрен, в результате чего было показано, за понятийными формами пропповского формализованного языка скрываются КПО и соответствующие коды. Такой же результат мы получили при анализе работ по структуре сказки последователей В. Проппа в границах его парадигмального функционального подхода.

Решение В. Проппом собственных исследовательских задач воплотилось в четыре постулата: 1) постоянными элементами сказки являются функции действующих лиц; 2) число функций, известных волшебной сказке, ограничено; 3) последовательность функций всегда одинакова; 4) все волшебные сказки однотипны по своему строению. Это дало возможность ему сделать вывод, что морфологически все сказки могут быть выведены из одной сказки о похищении Змеем царевен и их спасения героем (Аф,зi).

Анализ предложенного В. Проппом «языка описания» (функций персонажей как в их формальной записи, так и в содержательных

проявлениях), показывает, что эти функции имеют четкую универсально-культурную определенность. В «основной» сказке речь фактически идет о том, как, испытывая смертельную угрозу, героиня или герои в конце концов спасаются. То есть, действительным инвариантом этой сказки, к которой, по В. Проппу, сводятся все остальные, является одна из версий базисной мировоззренческой формулы «жизнь - угроза жизни - спасение».

В разделе также излагается реконструкция В. Проппом «исторических корней» «волшебной» сказки, и на основании изложенного материала выявлен универсально-культурный изоморфизм сказки и «действительности». Обращаясь к «историческим корням» сказочной «морфологии», В. Пропп стал понимать сказку как определенную производную структуру, как отражение иной, внесказочной «реальности». Ею, утверждал исследователь, в первую очередь является цикл инициации (обряд посвящения) и, в меньшей степени, цикл представлений о смерти.

Вместе с тем нами было указано на проблематичность объяснений генезиса и трансформации текстов как отображений «действительности» и приведена критика этой точки зрения «изнутри», со стороны фольклористов и нарратологов, которые предостерегали от проведения ошибочных однозначных соответствий между сказкой и обрядами, а также широко понимаемой «действительностью» (А. Байбурин, П. Богатырев, А. Решетов).

Мы критически прорецензировали работы последователей В. Проппа, которые стремились «улучшить» его концепцию (В. Баевский, А. Иванова, К. Лаушкин, И. Кисляков, Н. Кобзей, Н. Криничная, Р. Липец и др.) и пришли к выводу, что у них выявились те же методологические проблемы, что и у В. Проппа, связанные в первую очередь с установлением реального исторического и генетического соотношения обряда, эпоса или сказки с «действительностью», а также с верификацией как самих процедур реконструкции, так и полученных результатов. Особенно уязвимыми для критики оказались выкладки Е. Мелетинского, который, ища источники происхождения образа героя волшебной сказки и находя их в обычном праве минората, когда все родительское имущество отходило младшему сыну, именно в каком-то несоответствующем этому праву притеснении его со стороны старших братьев эти происхождение и усматривал.

Поскольку нами было выяснено, что глубинной подосновой строения сказки есть КПО и коды в их формульной связке, как следствие этого по ходу исследования всплыла проблема, является ли КПО-строение сказки адекватным отображением универсально-культурной структуры «действительности» обряда, или, возможно, и сказка, и обряд имеют такую структурированность независимо друг от друга? И если будет установлено, что вторичность структуры сказки относительно структуры действительности сомнительна, возникнет еще один проблемный вопрос - чем именно тогда определяется формирования сказочной структуры (или формы как способа организации ее содержания)?

По этой причине крайне острой стала потребность в критическом пересмотре пропповской парадигмы с позиций и на базе философско-

мировоззренческого подхода. Именно на его основании открывается перспектива подведения корректной методологической базы под все теоретические обобщения прикладных фольклорных и этнографических исследований, могущей дать в итоге ответ на вопрос не только о реальном строении текстов культуры, но и о причинах такой их структуризации. Иными словами, открывается возможность перехода от описательного к объяснительному методу исследования.

Однако, чтобы внедрить новую концепцию по выявлению инвариантов структуры текстов культуры следует показать ошибки и недостатки существующих подходов. Предварительным шагом в этом направлении стало раскрытие внутренних противоречий и нестыковок в самой концепции В. Проппа, что послужило предпосылкой для ее фальсификации.

Раздел четвертый **«Экспликация внутренних противоречий теории В. Проппа как предпосылка ее фальсификации»** начинается с критической проверки концепции структурно-функциональной морфологии сказки В. Проппа. Она осуществляется путем обоснования проблематичности образования семантических единиц сказки на основании функций актантов, показа того, что выход из тупика прикладного структурализма, вызывшегося в неразрешимой в его границах апории «элемент-структура», возможен лишь на основании широкого философско-мировоззренческого подхода.

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, а этот как раз не подпало под процедуры пропповской формализации. Кроме того, неохваченными остаются *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 ($\delta VA'B'CinV'^{151}$).

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 образуют 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 соотношении противоположных функций, присущих одному актанту при изменении во времени полюса 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 могов) задает функции элементов (персонажей), или же, наоборот, функции персонажей выстраивают сюжет? Если функции актантов постоянны, то именно они, эти персонажи, привлекаясь к сказочному повествованию «в нужное время и в нужное место», будут определять ее строение. Но если эти актанты действительно жестко определены в своих функциях, то тяжело 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 такое подобное, но он также помогает выпастать 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 смиренный 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, «апория», 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?

Здесь мы подошли к главному пункту всей проблемы. Она заключается в том, что собой представляет и чем детерминруется указанная «голая схема», которая сохраняется во всех возможных, пусть экстравагантных своих воплощениях? Мы пришли к выводу, что лишь учет того обстоятельства, что инвариантной основой сказок выступает более глубокий универсально-культурный мировоззренческий контекст, где все конкретно-структурные и содержательные моменты нанизываются на идею выживания через борьбу со смертью, разрешает разорвать замкнутый круг («апорию»), которая здесь возникает.

Далее в работе эксплицируются негативные сингулярные следствия теории В. Проппа о происхождение структуры сказки из обряда, что осуществляется через демонстрацию несоответствия ключевого постулата концепции В. Проппа «структура сказки определяется структурой (инициального) обряда» содержанию его разысканий. Через прием «обратной реконструкции» (путем реверсии отношения «обряд - сказка» на «сказка - обряд»), показано, что это приводит к парадоксам и очевидным абсурдным гипотетическим ситуациям. Так, мотив „порубленные и отравленные“ В. Проппа объяснял самим содержанием инициального обряда. Со временем реальное убийство, которое само по себе есть бессмыслицей, поскольку инициант должен был пройти обряд посвящения, а не стать жертвой в жертвоприношении, заменилось, по В. Проппу, отрубанием пальца. Но тогда все мужское население архаических общин должно было бы быть сплошь беспальмым, а это не так. Аналогичные нестыковки возникают в случаях объяснения ритуальной

дефлорации женщин, которые уже рожали и в иных подобных абсурдных утверждениях, которые свидетельствует о том, что такой алогичный результат исследования никак нельзя считать удовлетворительным.

Объяснениям В. Проппом истоков сказочной структуры присущи и некоторые другие недостатки, могущие свидетельствовать об их неистинности. Так, ему, не смотря на много раз задекларированную позицию о том, что структура сказки определяется инициальным, а также, частично, другими обрядами, так и не удалось целиком удержаться в границах этого своего ключевого постулата. Фактически он выходит на другой уровень «действительности», связанной не только с *инициальной*, но и *похоронной, свадебной и календарной* обрядностью и с *верованиями*, которые их сопровождают, включительно с развитыми формами *мифа и религии*, с *культотом предков и тотемистическими* культурами. При пояснении происхождения мотивов и эпизодов сказки он использует отдельные *детали других обрядов*, в частности, *жертвоприношения и породнения*, добавляя к ним *народные поверья*, и даже *фантазии, сны* и, совсем уж крайний случай, способность людей *забывать*. Он также опирается на данные об *обычаях, обычном праве и быте*, ссылаясь и на такие социальные явления, как *переход от полигамии к моногамии, борьба за власть, производственная деятельность*.

Таким образом, в разработках В. Проппа выявляются такие несогласования, которые позволяют говорить о «самоотрицании» им собственной концепции. Причина этого кроется, очевидно, в неистинности его основного постулата, из-за чего В. Пропп, вопреки своим настойчивым декларациям, вынужденный невольно признавать тот факт, что структура сказки далеко не всегда отвечает структуре инициального обряда и обрядовым реалиям вообще, и это есть очевидной внутренней несогласованностью его парадигмальной концепции. В итоге полученные В. Проппом результаты расцениваются как аргументы в пользу констатации его концептуального поражения.

С учетом очевидного несоответствия реконструированной В. Проппом структуры сказки и неудовлетворительного объяснения им ее «исторических корней» нами была выдвинута дедуктивная гипотеза низкого уровня универсальности об универсально-культурной структуре сказок.

В качестве примера приведем проведенную нами реконструкцию КПО-строения сказки № 131 из сборника Афанасьева. В записи языком В. Проппа она имеет такой вид:

Царь, три дочери (начальная ситуация - "и"). Дочери отправляются гулять (отлучка младших - "еЗ"), задерживаются в саду (рудимент нарушения запрета - "В"). Змей их похищает (завязка - "А1"). Царь призывает на помощь (клич - "В1"). Три героя отправляются на поиски ("Ст"). Три боя со Змеем и победа ("Б1-П1"), освобождение девиц (ликвидация беды "Л4"). Возвращения ("I"), награда ("сЗ").

Если же изложить эту сказку в терминах универсально-культурного подхода, то она предстанет в следующем виде:

Мирная жизнь царской семьи (*КПО жизнь*) включает в себя привычку прогуливаться с саду. Задержавшись на прогулке, дочери

теряют защиту старших (*отрицание силы, табуированный агрессивный код*), и по этой причине испытывают нападение и похищаются Змеем (*культивированный агрессивный код*), который хочет их съесть (*контаминация алиментарного и агрессивного кодов в смертельном контексте*), или насильно ими как женщинами овладеть (*контаминация агрессивного и эротического кодов в контексте социально-статусной смертности*). Царь призывает помочь дочерям, которым угрожает смертельная опасность (*информационное кодирование смертельной универсалии*). Три героя вступают со Змеем в смертельный бой (*агрессивный код в смертельной перспективе*), побеждают его (*победа сил жизни в борьбе с силами смерти, полная базисная формула*), освобождают девиц от Змея (*возвращения к нормальной жизни, его утверждение как ослабленный вариант бессмертия, полная базисная формула*) и вступают в брак с ними (*эротический код в витальном контексте*).

Краткая КПО-запись этой сказки выглядит так: *жизнь - табуированная агрессивность - смертельная универсалия в алиментарно-агрессивном или агрессивно-эротическом кодах - информационное кодирование смертности - агрессивное кодирование смертности - витальность в эротическом кодировании и в генетиве*.

Таким образом, мы получили довольноно бессвязный набор категорий предельных оснований и кодов. Как же установить, какие же из выделенных КПО-значений играют в этом тексте главную, структурообразующую роль? Для этого воспользуемся таким приемом. Мы будем гипотетически последовательно удалять все композиционно выстроенные эпизоды, наблюдая, теряет ли сказка при такой их элиминации свой смысл. Если этого не будет происходить, будем считать, что данный эпизод для сказки не является главным. Если же она потеряет свое смысловое ядро, то такой эпизод будем рассматривать как важный, структурообразующий элемент.

Элиминация начальной ситуации - мирной жизни царской семьи, делает невозможные любые дальнейшие ходы сказки, поскольку благодаря этому вводятся главные герои. Другое дело, обязателен ли мирный характер жизни царя и ее дочерей? Если, скажем, через начальную ситуацию вводился бы такой герой, как богатырь, то его жизнь должна была бы быть преисполнена борьбой и победами. Итак, неотъемлемым элементом здесь предстает универсалия жизни, тем не менее кодирование этой КПО может быть как *нулевым* (просто жизнь), так и *алиментарным* (трудовая жизнь), *эротическим* (супружеская жизнь) или *агрессивным* (жизнь в борьбе). Ведь сказка могла рассказать похищении Змеем дочерей прямо с пира (алиментарное кодирование жизни), дочери царя могли быть уже замужем (эротически кодированная витальность), и они сами могли бы быть отважными воительницами, как, скажем, Марья-Моревна (агрессивное кодирование витальности).

Отлучку дочерей, которые имели привычку гулять в саду, тоже нельзя считать структурообразующим элементом, поскольку их похищения могло осуществиться и из дворца во время сна, и во время их домашней работы или банкета и т.п. Беспомощное состояние похищенных

(отсутствие защиты старших) также не является важным, поскольку во время похищения как сами царевны, так и их окружения, включительно со старшими защитниками, могли бы оказывать сопротивление. При наличии такого инцидента КПО-структура сказки обогатилась бы на эпизод, где силы жизни переживают временное поражение, которое удвоило бы смертный мотив, но не изменила самую ее суть.

Похищения дочерей Змеем составляет второй ключевой момент этой сказки, поскольку благодаря этому эпизоду в нее вводится КПО смерти, которая угрожает мирной жизни. Без этого сказка бы потеряла бы весь свой смысл - ведь без угрозы смерти не было бы и победы над ней. Представим себе сказку, которая просто рассказывает о прогулках девиц в саду - кому бы она была интересна?

Правда, *смертная* категория здесь может быть заменена на *жизненную*, когда Змей будет иметь намерение не съесть героиню, а вступить с ней в насильственную сексуальную связь. *Алиментарно* кодированная *жизненность* здесь предстает как элемент, который в плане структурообразования имеет одинаковый статус с эротично кодированной *жизненностью*. В первом варианте мирная жизнь прерывается смертью, а во втором - во всех смыслах нежелательной связью, которая отрицает самую идею продолжения рода и зачеркивает перспективы замужества. То есть, вследствие доминирования смертных, опасных для жизни сил сама эта дальнейшая жизнь отрицается. Даже сохраненная жизнь здесь реально приравнивается к смерти (хотя не физической, а социально-статусной). Общим же для обоих этих вариантов является то, что в них речь идет о возникновении угрозы для предыдущей мирной или статусно значимой жизни.

Призывы царя о помощи могут быть элиминированы без любых потерь для смысла сказки, поскольку о беде героини-освободители могли бы узнать и из других источников (по особым знакам похищенных и т.п.).

Отправка их на поиски также не является обязательной, поскольку место пребывания похищенных царевен могло бы быть заранее известным. Бои со Змеем и победа героев составляет один из вариантов возвращения к мирной жизни и такая агрессивно кодированная смертность (для Змея) или бессмертность в таком же коде (для царевен и героев-освободителей) может быть заменена на другие формы освобождения (простое похищение, выкуп, обмен, бегство, освобождение вследствие отгадывания загадки и тому подобное). Центральным моментом здесь есть сам факт освобождения девиц, возвращения их к нормальной жизни и желанное бракосочетание с перспективой продолжения жизни (*бессмертие*) в роде.

Таким образом, если попробовать дать ответ на вопрос, о чем именно повествуется в этой сказке, то ее главное содержание сводится к рассказу о том, как царские дочери мирно себе жили-поживали, как потом их жизни стала угрожать смертельная опасность и как эту опасность было устранено. Итак, речь здесь идет о *жизни*, *смертельной* угрозе жизни (царевен) с последующим устранением этой смертельной опасности и достижение *бессмертия* в генетике через эротический код (героев и

царевен). Таким образом, в основе это сказки лежит базисная формула: «жизнь - смерть - бессмертие».

В итоге было констатировано, что весь сказочный материал довольно легко поддается такой аналитической процедуре, когда в них выявляется универсально-культурное содержание. На этом основании нами предложено считать, что базисные утверждения В. Проппа относительно строения сказочного текста по сути неверны - на самом деле сказка имеет в своей основе тот глубинный инвариант, который воссоздается из комбинации категорий предельных оснований и мировоззренческих кодов. Но это утверждение касалось лишь сказки, и потому гипотеза относительно КПО-строения текстов культура имела низкий уровень универсальности, хотя ее эмпирическое подтверждение с использованием сказочного материала из примеров А. Аарне и Ст. Томпсона, Р. Волкова и самого В. Проппа было получено довольно легко.

В пятом разделе «**Фальсификация теории В. Проппа путем повышения уровня универсальности дедуктивной гипотезы КПО-структуры текстов культуры**» определенная в названии книги цель исследования реализуется путем расширения эмпирической базы выдвинутой гипотезы с привлечением широкого массива текстов культуры.

Следующим нашим шагом было расширения исследовательского поля путем распространение предложенной гипотезы на другие тексты культуры с тем, чтобы на основании предметного (эмпирического) материала обрядов, мифологии, религии и литературно-художественного сознания продемонстрировать их универсально-культурную структурированность. Таким образом мы повысили уровень универсальности упомянутой гипотезы, из-за чего стала возможной фальсификация теории В. Проппа не только на уровне следствий или сингулярных высказываний, но и на уровне ее базисных положений.

И действительно, обращения к обрядовому материалу показало, что как календарные обряды, так и обряды жизненного цикла имеют полную КПО-структурированность во всех известных кодах, не смотря на то, какое реальное событие в них семиотизовалось. Другими словами, все без исключения обряды - новогодние праздники, Масляная, Купала, породильные, свадебные и погребальные обряды имеют в своей основе триаду «жизнь - смерть - воскресения».

В новогодних обрядах (по своим истокам - весенних) это проявляется, в частности, в их типологической тождественности с поминками (двенадцать кушаний, кутья, запрет спать, скатерть на столе, которая приготовленный на похороны, свечи и т.п.) и приходом умерших предков («ряженных» с потусторонними признаками), которые должны помочь силам жизни в наступающем году. В обрядах весны это воплощается в поединки сил смерти и сил жизни (кулачные бои), в поезда-катафалки, которые хоронят зиму, в качания-совокупления молодежи на холмах. В обрядах лета речь идет об умирании и оживлении божества (Ярило, Чурило, Марена, Адонис-Купала), сексуальной свободе участников обряда, которые, разбиваясь на пары, воспроизводят божественную супружескую пару Адониса и Афродиты (у нас - Ивана-да-Марьи) с производным от этого

институтом кумовства с разрешенными в его границах внебрачными половыми отношениями между кумом и кумой, канализированным позднее на Иванов день, и кумование на могилах и при крещении.

Перинатальные обряды, призванные отвести угрозу смерти от новорожденного, приобретают парадоксальные черты наложения смерти на дитя и его символическое погребение в границах диалектического понимания умирания как гарантии возрождения. Известная колыбельная песня «Баю-баюшки-баю, не ложися на краю...» имеет такое продолжение «Баю, баю да люли, хоть теперь умри, завтра у матери кисель да блины, это поминки твои...». Таким способом от младенца отводилась смерть: она придет, а забирать уже некого. Обряд социального рождения (инициация) вообще имеет своим смысловым центром идею умирания подростка в старом статусе и возрождения в новом, взрослом, через имитационное пребывание на «том свете».

В свадебной обрядности рушник, переступание через которого символизирует переход Стикса, «потусторонность» молодых (запрет прикасания к ним и их движение, как покойников, против хода солнца), отождествления выхода замуж с умиранием (плач-причитания) и т.д. прозрачно указывают на смерально-иммортальную подоплеку всего этого обряда.

И здесь, как и в новогодних праздниках, фигурируют умершие предки, поскольку лишь с их санкции разрешалось рождение нового члена рода-племени. Вначале это проявлялось в виде мендесийского культа, когда невеста совокуплялась с тотемным животным «натуральным» образом. Затем право первенства непосредственно от животного, первопредка-тотема, преимущественно медведя или тура, перешло к его олицетворению, вождю-жрецу. В конце-концов, первыми в соответствии с насамонийским правом (групповой секс с невестой в первую брачную ночь) стали друзья жениха, уважаемые люди селения и, в итоге, дружка-боярин. Остаточными отголосками этого элемента свадебного обряда является сидение молодых на турье, медвежьей или овечьей шкуре, или, в вырожденном варианте, на шубе или просто на подушке, и древнее, но уже непонятное выражение «наставить рога» (после «поятия» невесты вождь-тотем передавал свою шапку с рогами жениху, что символически означало переход к нему силы предков).

Суть похоронной обрядности сводится, в конце концов, к маркированию этого события как системы мероприятий, которые обеспечат непременно воскресение покойника, проявлениями чего есть эмбриональное, скрюченное положение покойника в яме-лоне или сохранение праха в кремационной урне, в сосуде-матке («възложу в судину малу и ставя на стълпе на пугъ»), или сексуальные позы *a posteriori* мужчины и женщины в могилах, эротические игры возле умершего, посыпания его зерном, которое должно символически прорасти, а также имитация свадьбы на могиле, включительно с ритуальной дефлорацией умершей девственницы и совокуплением дружинников возле погребального костра с князевой вдовой «вместо хозяина», обряды „дикши“ (самозачатия умершего с целью обеспечения реинкарнации), семантика дольменов и погребальных курганных камер и т.п.

Рассмотрение мифа под углом зрения универсально-культурного подхода показало, что категории предельных оснований и мировоззренческие коды буквально насквозь пронизывают их предметное содержание. Так, в мифологических образах фауны - быка и коровы, коня, козла, медведя, лева, тигра, птиц, рыб, насекомых и т.п. генетив, витальность и смертность, а также известные коды составляют их смысловой фон. Например, *голубь* понимался как аллегория души умершего (*иммортальность*). Обращения к растительным символам мифологического сознания показывает, что их зависимость от сезонных циклов делает их удачным аналогом олицетворения базисной триады „жизнь - смерть - возрождения“. Последняя КПО проявляется и в том, что именно из растений делали напиток бессмертия.

Если же говорить про абстрактные мифологические символы, то мифологическое мышление было достаточно развитым для того, чтобы, поднявшись над единично-чувственным характером предметных образов, сформировать в своем составе отвлеченные символы. Одним из наиболее распространенных мировых абстрактных символов был *круг*, который часто конкретизировался в наглядных образах змеи, свернутой в кольцо и других кругообразных вещах. Круг обозначал совпадение начала и конца, *рождения и смерти (генетив и смертность)* и, в конце концов, вечности (*иммортальность*). *Эротический* код в круге проявился в понимании его как женского начала, а когда в его центре располагался трон, ствол, колонная или мировая гора - в единении его с началом мужским (так же, как и воспроизведения идеи силы жизни через объединение лингама и йони в трезубце).

Анализ типологических мифов показал, что в астральных, солярных и лунарных мифах четко представлена *генетивная* универсалия, связанная, в частности, с описанием возникновения Солнца и других небесных тел. Довольно распространенным мотивом в границах *эротично* кодированного *генетива* в данном типе мифов был мотив небесного брака Солнца и Месяца и порождения от этой пары детей-звезд. Но и здесь мы видим *агрессивно-мортальные* мотивы, проявленные в постоянной борьбе между супругами. Базовая мировоззренческая формула „жизнь - смерть - бессмертие“ воплощалась в данных мифах в рассказах про лунные фазовые циклы как ее рождение, умирание и воскресение. Алиментарное кодирование формулы видно в сказках о том, что уменьшение Месяца есть следствием поедания его ведьмой или собакой.

Изучения конкретных национальных мифологических систем, в частности, украинской, показало, что в ней воплотились все КПО и коды. В «низшей» мифологии Мавки, как и Русалки (утопленницы) - это молодые, красивые девушки, которые привлекают парней, а потом доводят их до смерти изнурительным половым актом, хотя иногда вступают в брак с ними и даже имеют от них детей. В пантеоне «высокой» мифологии боги, например, Сварог, олицетворял течение времени и его триадичную структурированность, что воплощалось в мотиве светила, которое живет, умирает и воскресает (движение Солнца).

Рассмотрение сюжетных мифопоэтических и эпических произведений («Илиады», «Одиссеи» и «Слова о полку Игореве») также

показало их однозначную КПО-структурированность с тем лишь отличием, что базовая универсальная формула „жизнь - смерть - бессмертие" в мифах аграрного цикла воплотилась в повествование о растительном божестве, которое умирает и воскресает, а в мифах авантюрно-приключенческого типа - в рассказ про нескончаемые опасные испытания героя с его непременно спасением от смерти.

В религиозном сознании, в частности, христианстве, проявление КПО и кодов проявилось в широком наборе понятий, за которыми лежит та же мировоззренческая основа. Наиболее существенно эти коды воплощены в лаконичные христианские определения Бога, такие, как „Я есмь хлеб" (*алиментарный код*), „Я есмь любовь" (*эротический код*), „Я есмь слово" (*информационный код*). *Агрессивный код* в концентрированном виде воплощен в понимании Бога как победоносной Силы, неподвластной смерти (Боже Крепкий, Боже Бессмертный), хотя и обычные понятия тоже имеют здесь самое такое универсально-мировоззренческое значение (вино, лоза, страх Божий, ученики и т. д.).

В самой же архитектонике Библии универсальная базисная формула разворачивается по крайней мере трижды: А. 1) рождения (создания мира и людей); 2) жизнь людей в Раю; 3) грехопадения, изгнание из Рая и превращение людей в смертных существ; 4) несправедная жизнь людей; 5) наказания их потопом; 4) спасение (выживания) части человечества; В. 1) Рождения (Рождество) Иисуса Христа; 2) Земная жизнь Иисуса Христа; 3) Крестная смерть Спасителя; 4) Воскресения Иисуса Христа как победа над силами смерти; С. 1) Неправедная жизнь людей; 3) Угроза вечной смерти грешному человечеству; 4) Спасения людей в Христе, возрождение в Духе Святом и получения перспективы вечной жизни и победы над врагом - смертью.

Даже в этой крайне упрощенной схеме мы видим стержневой мотив разворачивания великой драмы вековой борьбы Жизни со Смертью так, как она была представлена в одной из форм практически-духовного миропонимания. Кроме этого, базисная формула воспроизведена в отдельных эпизодах Книги (воскресения Лазаря, дочери прислужника синагоги).

Выявления универсально-культурной основы в художественно-литературном сознании и зрелищном искусстве в работе реализовывалась через КПО-анализ таких произведений, как рассказ И. Бунина «Легкое дыхание», новеллы М. Наваррской из сборника «Гептамерон», стихотворений А. Ахматовой. Мы также проанализировали в этом ключе новеллы, которые М. Бахтин и О. Фрейденберг использовали в качестве примеров. Кроме того, на уровне «концептов» данный тип дискурса рассматривался нами на материале методологической рефлексии над структурой художественных произведений М. Бахтиным, Л. Выготским, Ю. Лотманом и иными исследователями.

В первом названном произведении формула „жизнь - смерть - бессмертие" нами была реконструирована на уровне диспозиции, ключевыми моментами чего выступают бинарные элементы «детство - могила», «секс с Малытиным - убийство», «разговор о легких дыхании - похороны». В широком значении эти пары выражают глобальную

оппозицию жизни и смерти. "Легкое дыхание" - эта образно оформленная кульминационная категория универсально-культурной структуры текста этого произведения, в основе которой лежит КПО бессмертие (Оля Мещерская после смерти «растворилась» в природе, и ее «легкое дыхание» теперь повсюду). Что-то похожее произошло и со Снегурочкой, и с Мавкой из «Лесной песни» Леси Украинки.

Кроме полной репрезентации в «Гептамероне» КПО и кодов, подробно рассмотренных нами, в новеллах этого сборника также четко прослеживается базисная мировоззренческая формула. Новелла из примеров М. Бахтина самим им расценивается как повествование о победе сил жизни над силами смерти, когда легионер, который охранял распятого разбойника, под пищу и питье «утешил» вдову прямо на могиле ее мужа. Этот сюжет рассказывает, пишет он, о непрерывной цепи побед жизни над смертью. Тоже самая универсально-культурная структура лежит в основе новеллы Дж. Боккаччо, которую разбирала О. Фрейденберг.

В научно-фантастических произведениях мотив нарастающей угрозы жизни с последующей победой над смертельной опасностью выражен специфическим образом. Зачастую это - описание нашествия на Землю вражеских цивилизаций, посягательство инопланетян на красивых земных женщин, охота инопланетян, возвратившихся в наши дни из будущего, за детьми, которые в будущем станут их врагами, пожирание людей изнутри через проникновение в их тело безобразных внеземных форм жизни, разрушение гено типа людей или манипуляции с ним и т. д. Нетрудно увидеть, что трафаретные схемы научно-фантастических произведений вращаются вокруг базовой формулы мироотношения, раскрывая ее в образах необычных источников смертельной опасности для человека с последующей победой жизнеутверждающих положительных героев.

Если обратиться к роману, то его универсально-культурную субструктуру, целиком вписывающуюся в триаду «жизнь - смерть - возрождение», крайне удачно и лаконично очертил Ю. Лотман. Этот автор прямо обращается к рассмотрению этой триады в том ее виде, в котором она реализовалась в русском романе. Раскольников, Митя Карамазов, другие герои Ф. Достоевского воссоздают гоголевскую схему из "Мертвых душ", где Чичиков едет в Сибирь (ад, смерть). Пройдя ад Сибири, эти герои «воскресают». Уже данное короткое определение специфики романа как разновидности культурного дискурса показывает, что в его основе лежит все та же «вечная» универсально-культурная схема, наполненная конкретным историческим содержанием, обусловленного особенностями культурно-мировоззренческих представлений эпохи. Эту же схему в наших роботах было реконструировано на примерах произведений Т. Шевченко „Княжна“, Л. Украинки «Лесная песня», в стихах А. Пушкина и А. Ахматовой, а также в сюжетах трагедии «Гамлет» и вертепных кукольных спектаклей, в операх Дж. Верди „Аида“ и Н. Лысенко „Наталка-Полтавка“, фильме А. Довженко „Земля“ и т. д.

Итак, полученные результаты позволили поднять уровень универсальности нашей гипотезы, поскольку выяснилось, что структура не только сказки, но и широкого круга иных текстов имеет в своей основе

систему универсально-культурных значений, организованную в базисную формулу «жизнь - смерть - бессмертие». Вместе с тем проведенный анализ позволил утверждать, что данная гипотеза нашла свое подтверждение еще и потому, что был эксплицирован воспроизводимый эффект, когда, в принципе, в любой культурный текст поддался процедуре выявления в нем КПО-структуры.

Раздел шестой **«Контуры новой парадигмы анализа происхождения инвариантной структуры текстов культуры: универсально-культурная версия»** начинается с изложения историко-генеративной концепции О. Фрейденберг про "метафоры" первобытного сознания, которая расценена нами как прорыв парадигмы "действительность - текст", далее дан ее критический анализ и универсально-культурная интерпретация. Путем герменевтической деконструкции идей О. Фрейденберг как концепции актуализации в творческом процессе мировоззренческих инвариантных смыслов текстов культуры структурогенерирующим продуктивным сознанием установлено, что предложенные ею «метафоры» являются или категориями предельных оснований (например, группа метафор «Смерти»), или мировоззренческими кодами (группа метафор «Еда»).

Осуществленное затем развитие эвристического потенциала критически пересмотренной концепции О. Фрейденберг окончательно закрепило полученные в предыдущих разделах результаты путем доказательной экспликации того, что вследствие проекции человеческих КПО-смыслов, имеющих в составе автономного сознания, на объективную реальность, происходит универсально-культурная семиотизация всей действительности и ее отдельных фрагментов. Но поскольку как сама эта семиотизация, так и фрагменты действительности, являются подвижным предметным составом содержания мировоззренческого сознания, то затем нами было осуществлено восстановление инвариантного культурно-мировоззренческого содержания в стадийной эволюции предметно-образных носителей универсально-культурных смыслов (тотема-царя-раба-клоуна).

Ознакомления с концептуальной частью работы О. Фрейденберг показало, что под видом "метафор" она представила полный набор категорий предельных оснований и мировоззренческих кодов, включительно с их формульным объединением. Вместе с этим нельзя не признать, что классификация «метафор», проведенная ею, крайне непоследовательна и некорректна, в особенности с учетом их универсально-культурной подосновы.

Так, скажем, смертная КПО, репрезентированная в «метафоре» «Смерть», служит не только рубрикатом для ряда других метафор. Эта категория самая подвергается классификации, будучи занесенной в другие рубрики, в частности, в группу «метафор» «Еда». Второй упрек в ее сторону состоит в том, что, заявляя, что предметом анализа должны быть первоначальные образования дологического и домировоззренческого сознания, О. Фрейденберг осуществляет их реконструкцию даже не на основе сравнения гипотетической архаической структуры как источника происхождения трансформированной вторичной, производной формы с

самой этой формой, а через анализ двух вторичных, более поздний формообразований сознания (в частности, разных мифов).

Вместе с тем несомненной заслугой О. Фрейденберг является то, что она попробовала отыскать источник структурных инвариантов текстов в архаических образованиях сознания, хотя и не отвергла идею их заимствования и „странствий". Однако исходная «действительность», структура которой обычно рассматривается как источник структуризации «производного» от нее текста культуры, есть лишь поле манифестации, но отнюдь не центром зарождения этой структуры. Инвариантная универсально-культурная структура текста культуры кроется в глубинах человеческой субъективности, на что, смело пренебрегая довольно серьезным на те времена возможными обвинениями в идеализме, прозорливо указала в своих работах О. Фрейденберг.

Однако данная структурообразующая субъективность не принадлежит одному лишь «первобытному» сознанию, как считала эта исследовательница. Инвариант культурного сознания такой же мерой, как и во времена архаики, живет и действует в наше время и будет действовать в будущем. Через это неверно считать это первобытное сознание и его «метафоры» тем источником, из которого потом возникли стереотипные «шаблоны» последующих культурных форм.

То, что О. Фрейденберг считает «метафорами *первобытного* сознания» является тем, что актуально всегда, в любую эпоху, и именно вследствие этого мы можем проследить типологические совпадения и параллели в разных культурных текстах не только на основании выявления идентичности эпифеноменальных или фрагментарных их составных, которые, кстати, часто возникают как что-то действительно забытое и народно-этимологизированное. Учитывая непрерывное действие этернальных экзистенциальных факторов, определяющих стереотипность основных параметров человеческого мировосприятия, эти совпадения обусловлены тем, что люди всех времен и народов ставят вечные вопросы в философии и задают бессмертные темы в литературе.

Но тут скорее следует говорить не о заимствовании, а об актуализации экзистенциальных смыслов в текстах культуры на уровне их глубинной структуры. Для каждого человека, пришедшего в этот мир, всегда актуальными и немаловажными будут вопросы собственной жизни и смерти. Обусловленная родовым единством человека тождественность смысложизненных поисков людей диктует наличие данной тождественности и в этих предложенных в разных культурах ответах, которые в итоге сводятся к универсально-культурному инварианту настоящего утверждения жизни, страстного желания одолеть смерть и достичь если не вечной, то долголетней жизни.

Для подкрепления наших выводов в следующих подразделах работы рассмотрены теории и концепции, подтверждающие гипотезу автогенерирования универсально-культурной структуры текстов культуры. Среди них - идеи К. Юнга и С. Грофа про подсознательные факторы генерирования и синтеза глубинных инвариантных смысловых структур текстов культуры, фиксация факта спонтанного автогенерирования идентичных КПО-структур в историко-политической мысли, сказках и

детской психологии Х. Олкером, экспликация автогенерowanego воспроизведения универсально-культурных смыслов в работе продуктивной способности воображения через эксперименты с детским творчеством Дж. Родари и писательскую интроспекцию Н. Носова.

К. Юнг и С. Гроф в определенном смысле проникались поиском универсалий культуры, поскольку они, опираясь на понятие подсознательного, ставили себе за цель проследить, каким образом эти прирожденные человеку элементы подсознания детерминируют содержание и структуру мифологических преданий, образов, снов и культурных текстов вообще.

У К. Юнга этими факторами выступали архетипы, у С. Грофа - так называемые базисные перинатальные матрицы (БПМ). И архетипы, и БПМ, рассмотренные под нашим углом зрения, довольно легко раскрыли свое универсально-культурное содержание. И это касается не только таких очевидным образом КПО-выраженных архетипов, как «кровь» или «убийца отца» (*агрессивный код*), но и архетипов «анимы» и «анимуса» (*эротический код*), «тени» (латентные негативные черты личности, имеющие в итоге в своей основе *мортальность*), «самости» (сердцевина личностного самосознания как проявление полноты жизненных сил, *вitalности*) и т.п.

В конце концов, в качестве фундамента смысложизненных ориентиров К. Юнгом определяются полюса жизни - рождение и смерть, отнесенные к сфере коллективного подсознательного. В определенной мере это обстоятельство признавал и сам К. Юнг, говоря о том, что архетипные составляющие снов маленькой девочки, которых он избрал для обоснования своей позиции, сводятся к идеям деструкции (*агрессивность как разрушение*) и реставрации (*восстановление как оживление*). Общими же рамками этого явления был пубертатный возраст девушки (*эротическое кодирование жизни как продолжение рода, как родовое бессмертие*) и предчувствие ею своего преждевременного конца (*мортальность*).

Достижения бессмертия через преодоление угрозы смерти как формульный инвариант всех архетипных мотивов косвенно принимается К. Юнгом и тем, что он проводит параллель между снами девочки и обрядами инициации (конфирмации), которые имеют именно такую инвариантную структуру (жизнь-смерть-возрождения). Из этих важных замечаний К. Юнга можно сделать вывод, что он и сам признает, что в основе архетипов лежат более широкие мировоззренческие структуры, которыми являются категории предельных оснований.

С. Гроф, известный как зачинатель трансперсональной психологии, исследовав огромный массив текстов культуры, выдвинул мысль, согласно которой инварианты указанных текстов определяются тем, что они структурируются по определенным схемами, отражающими стадии родов. Собственные роды не проходят для человека бесследно, и в своих решающих стадиях закрепляются в «перинатальной» сфере подсознательного, в значительной мере определяя следующие постнатальные сознательные переживания многих жизненных ситуаций в

границах сформированной под влиянием этих матриц психологической структуры личности.

С. Гроф утверждает, что связь биологического опыта рождения с опытом умирания и нового рождения, которое проявляется в фантазиях, снах, произведениях искусства и т.п. довольно глубока и специфична. Поскольку после проведенного нами анализа выяснилось, что БПМ С. Грофа в своей совокупности есть своеобразным выражением базисной триады «жизнь-смерть-возрождение», переживаемой человеком в процессе своего появления на свет, то отсюда следует вывод, что, если эта память о собственном рождении задает структуру собственно сознания, то и его структура должна быть аналогичной этой триаде. То есть, инвариантом производных от этих БПМ содержательных пластов сознания являются категории предельных оснований.

Близкая к нашим взглядам ведущая мысль К. Олкера, что делает его анализ принципиально отличным от всех предыдущих попыток пролить свет на происхождение и сущность инвариантных составных текстов культуры, состоит в утверждении про их генерирование в глубинах нашего сознания, благодаря чему тот или другой текст культуры возникает не столько как отображения «действительности» нашим сознанием, сколько как продукт активного конструирования им определенных смыслов, которые привносятся в эту «действительность». Доказательство этой мысли он осуществил путем демонстрации идентичности сказочных текстов с текстами историческими и политическими. Кроме того, оказалось, что тест на лучшее запоминание текста детьми показывает, что таким текстом является сказка, определенная В. Проппом как основная (АФ_{13i}), в основе которой, как и в исторических произведениях (А. Тойнби) лежит базисная мировоззренческая формула.

Так, каждый из этих ученых своим собственным путем фактически пришли к выводу, что структура сознания определена категориями предельных оснований, которые в процессе их автогенерации и насыщения конкретным содержанием формируют идентичную КПО-структуру всех текстов культуры.

С точки зрения обоснования идеи автогенерирования универсально-культурных структур и одного из вариантов базисной мировоззренческой формулы 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 выходят за пределы драмы жизнь и смерти. То есть, продуктивное детское сознание спонтанно генерирует такие структуры, которые опираются на категории предельных оснований.

Что-то похоже 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 избежания.

Определенные стадийно-возрастными и социально-историческими факторами формы проявления данной интенции в составе подсознания детей, да и, кстати, взрослых, едва ли можно отрицать. Не будет большим преувеличением утверждение, что базовая интенция нашего сознания, изначально запрограммированная на избежание опасности и на выживание, всегда настроенная на преодоление смертельной угрозы. Именно по этим причинам человек, маленькая или большая, в процессе реализации своей таинственной продуктивной способности воображения (И. Кант) и творческой фантазии из любого предложенного предметного материала непременно синтезирует такие тексты, которые структурно будут организовываться на основании именно этой фундаментальной интенции.

Анализ игрового поведения детей, мысли об «инстинкте бессмертия» Э. Голосовкера, психоаналитическая реконструкция Е. Улыбиной психологии девочки-подростка в пьесе А. Островского «Снегурочка», показывают, что соответствующие универсально-культурные интенции сознания могут инвариантно структурировать сказку (и любой текст) непосредственно в процессе их генерации. Сюжеты с КПО-структурным ядром становятся «вечными» не вследствие наличия в них каких-то уже ранее известных образов, персонажей или мотивов, а благодаря «вечности» (актуальности для каждого поколения) их инвариантного универсально-культурного содержания. Последний же автономно генерируется (самопорождается) современным под /сознанием, возникая в результате работы когнитивных творческих механизмов.

В следующем разделе работы осуществлен анализ процессов самопорождения универсально-культурных смыслов в концепции «языка как дома бытия» (М. Хайдеггер) и через спонтанное поэтическое творчество (М. Кириенко-Волошин). Затем рассматривается процесс творения художественного текста (на примере новеллы), который предлагается рассматривать как флуентный творческий синтез универсально-культурных связей актантов.

Хорошо известно, что М. Хайдеггер определяет язык как дом бытия, которое провозвещает себя нам через поэтов. Сама же поэзия понимается им как становления бытия с помощью слова. В своей работе мы ограничились рассмотрением вопроса о том, как соотносятся язык поэзии и бытие (во всех его известных философии значениях), которое в данном случае понимается как текст, то есть, как совокупность явных или таинственных смыслов, и как через язык поэзии возможное их раскрытие. Ответ на него мы искали в творчестве М. Кириенко-Волошина, обращение к которому показало, что через спонтанное творчество поэта бытие как такое манифестировало себя как определенный текст, который в своей основе опять-таки не выходит за пределы категорий предельных оснований и кодов, и это было результатом спонтанного автогенерирования смыслов, а не простым отражением действительности. М. Кириенко-Волошин описывает этот процесс в образе паука, который сам из себя прядет бытийную ткань мира: «Где ткало в дымных снах сознание-паук / Живые ткани тел, но тело было - звук».

Одной из интереснейших проблем теории творчества есть проблема спонтанного синтеза рассказчиками или писателями тысяч сюжетов. Здесь для нас наиболее важным было обоснование утверждения об определенной «априорной» заданности продуцируемых сюжетов. Идея состоит в разворачивании того неопровержимого умозаключения, что при конечном наборе неизменных структурных элементов текста количество их комбинаций также есть конечным.

С опорой на результаты нашей работы по структурному анализу новеллы мы показали, что Маргарита Наваррская была свободна в выборе действующих лиц и в изображении вариаций отношений между ними, черпая их из конечного по своему количеству их реестра, только не самих этих отношений. Как и современные писатели-фантасты, она эти отношения воссоздавала преимущественно в двух из четырех их возможных форм - эротической и агрессивной, хотя коммуникации на основании алиментарного, а в особенности - информационного кода при этом тоже не остались нереализованными. Очевидно, что только автогенерацией именно данных типов отношений может поясняться их удивительное стабильное наличие в произведениях разных жанров разных времен, что свидетельствует о том, что именно эти интенцийные, спонтанные, имманентные предпочтения творцов художественных текстов, кроющиеся в глубинах их базисных жизненных установок, и составляют основу тех человекозначимых смыслов, которые проявляются в процессе работы их продуктивной способности воображения и воплощаются в результатах творческого синтеза ими текстов.

Как мы уже говорили в первых разделах этой работы, мир определяется как проекция человекозначимых смыслов на объективную реальность. Фундаментальной особенностью содержательной и структурно-формальной стороны этих смыслов есть их подчиненность универсально-культурным значениям, четко вписанным во всеобъемлющую мировоззренческую формулу «утверждение жизни, преодоления смерти, стремления к бессмертию». Пройдя по теоретическому «кругу» и критически пересмотрев концепцию «метафор первобытного сознания» О. Фрейденберг, мы снова, но уже на более высоком, теоретически аргументированном уровне, подошли к задекларированному в начале работы утверждению о том, что именно благодаря этой проецирующей особенности нашего сознания как мир в целом, так и его отдельные фрагменты, семиотизируются им в рамках наиболее фундаментальных его установок.

Вместе с тем, признание того, что указанные «метафоры» есть ничем иным, как категориями предельных оснований и мировоззренческими кодами, связанными в формульную связку «жизнь - смерть - бессмертие» позволило нам показать, что реконструированные О. Фрейденберг значения вещей не выходят за пределы этой формулы. Например, было показано, что такие «архетипные» понятия, как *Дом*, *Поле*, *Храм* (М. Хайдеггер, С. Крымский) несут в себе именно эти значения. «Храм» предстает как особое сакральное место, где верующие причащаются к «милости и жизни божества». Его вертикальные и горизонтальные измерения имеют ярко выраженную КПО-семантику. Это

видно из ориентации храмов по линии «восток - запад» (жизнь - смерть), что определяет расположения алтарей лишь в восточной его части, а главного входа - так, чтобы движение к храму происходил лишь с запада на восток, от смерти - к жизни. Увенчание купола-неба крестом с его диасемантикой «смерть-возрождения», особенности православного креста с косым сечением его нижней горизонтальной части, которая своей пространственной ориентацией также символизирует победу над смертью и утверждение жизни - все это безоговорочно указывает на универсально-культурную структурированность храмового архитектурного текста, который лишь этими иммортальными значениями не ограничивается. «Храм» выступает также как высокий жизненный идеал (информационный код витальной универсалии), к которому должны вести все дороги.

У О. Фрейденберг речь идет о некотором целостном комплексе смыслов, который разворачивался в процессе семиотизованого потребления пищи, совокупления и похоронных действий на начальных, еще дообрядовых периодах их проявления. Генеральная «схема» ее «конструкта» имела вид движения от появления и расцвета к упадку, и движение этот осуществлял зверь-тотем, которого разрывали и поедали, верша определенные ритуализованные действия. Его олицетворением позднее становится солнце, вожди, императоры, гладиаторы, олимпийники, подсудимые и, наконец, актеры.

Соответственно, эти первоначальные смыслы стали присущими всем вещам и действиям, которые окружали эти фигуры - собственно обрядам и ритуалам, городам, олимпийским и другим играм, сооружениям (*триумфальным аркам, колонам, изображениям львов, воротам, дверям, венку на них, окнам*), вещам повседневного употребления (*столу, скатерти, стулу, навесам, шатрам, фате, карусели*), театру (*ком-одии и траг-одии, сцене, орхестре*) и литературным жанрам и другим текстам культуры, включительно с ритуальной пищей (*колбасой, пирогами, фаршем и горохом*).

Скажем, такие традиционные элементы олимпийских игр, как запуск перед их открытие орла (теперь - голубей) и увенчание победителя лавровым венком имеют значения победы над силами смерти (*иммортальность*). В древности олимпийская борьба была реальной рукопашной борьбой не на жизнь, а на смерть, а шла она до тех пор, пока один из противников не был убит. С тех времен, когда эти игры еще были смертельным соревнованием, того, кто после игр оставался живым, увенчивали венком в знак победы над смертью.

Непривычны для нас и первоначальные значения *гороха*, как и выражение "при царе Горохе" (очень давно). Особая ритуальная семиотизация пищи привела к перенесению "пищевых" семантик на целиком отличные от пищи вещи и явления. Всем известно, что шут часто наделяется эпитетом "гороховый". Именно из фарсов бобов и чечевицы и пошло стереотипное выражение «шут гороховый». Вообще, и шут, и царь когда-то прямо и непосредственно воплощали универсально-культурную базовую формулу «*жизнь-смерть-воскресение*», а горох (чечевица) привязывался к ним по той причине, что перед ритуальным умерщвлением

царька (а потом - его субститута, раба), их увенчивали гороховой соломой, отголоски чего дошли в некоторых обрядах почти до наших дней.

«Бурные, продолжительные аплодисменты, переходящие в овацию» теперь являются знаком одобрения публикой выступления актера или доклада оратора. Но их первоначальное значение сильно отличалось от современного. Главным действующим лицом античного театра был *бог смерти и воскресения* Дионис. В театральной драме это был Дионис-бык или Дионис-козел. Если этот козел частично дает название двум драматическим жанрам, то овца дает название драме победы, *овации*. Овация - это радость, торжество, венок, надевавшийся на голову полководца, и он при этом уподоблялся победному зверю (Дионису-барану-козлу), который *воскресает к жизни* в момент прохождения под триумфальной аркой. Здесь также видим полную развертку базовой формулы.

Аналогичные семантики имели и сами только что упомянутые *триумфальные арки*, которые именуются во многих городах мира. По О. Фрейденберг, триумфальные ворота были небесным горизонтом и потому они имели полукруглый свод. Победа солнца, появление тотема совпадает с въездом сквозь небесно-загробные ворота, через триумфальную арку, которая разделяла два мира. Семантика триумфальной арки как средства преодоления смерти лучше всего видна из того, что ее иногда сооружали для отведения опасности, что само по себе уже гарантировало спасение от смерти. Император, торжественно проходя под аркой к цирку, представлял и как победитель-солнце. Этим он воплощал идею преодоления смерти, утверждения жизни. Здесь также легко увидеть наличие базисной мировоззренческой формулы.

Часто возле ворот, дверей или на стенах изображают львов (так называемые «львиные ворота»). В их образе фиксировался переход «границы» между двумя мирами, светом и тьмой. Итак, каменные *левы*, которые наполовину высовываются из дома, или уже просто изображения их морд на стенах - это трансформированное изображение архаического тотема, который умер и возродился. Универсально-культурная формула здесь тоже представлена в полном объеме.

Выраженную *эротично-генетивную* семантику имеют и *двери* домов или ворота, которые обозначали материнскую утробу. Рождая, продолжает О. Фрейденберг, женщина открывает и закрывает небесные двери. Поэтому Янус, бог двери, призывался при родах. Кроме указанных КПО-семантик дверь имели и дополнительные, которые возникли с обычаем совокупляться на пороге и вешать на двери *венки*, как это любят делать современные американцы. Традиционные ночные или вечерние песни (серенады) влюбленного под окном (балконом) любимой ведут начало от той традиции, когда захмелевший гуляка в комосе (ночной процессии) в конце шествия обращался не к женщине, а к двери (позднее - к окну), а затем прилюдно ложился с женщиной прямо на пороге. От тех же источников, считает исследовательница, идет традиция вешать на дверь венки. Ведь «комос» - это вариант колядки («иресиона»), название которой происходит от названия ветви лавра или маслины в мотках

шерсти, которое оставляли на двери как знак *плодородия* (*эротически кодированный генетив*).

Аналогичные морально-иммортальные семантики в разных кодах несут и *ткани, занавеси, шатры* цирка и каруселей, на которых изображались звезды. Они воплощали в себе идею небесного круговорота, хода от *смерти к жизни*. Фата у невесты – тот же небесный свод, имеющий дуалистическую семантику как смерти, так и возрождения. Отсюда – покрывала и скатерти, которыми накрывались покойники и стол, на котором они лежали, пребывая на столе-алтаре, умерший рассматривался как тотем-царь, должный непременно воскреснуть. Отсюда идут те значения стола, которые связаны с верховной властью – «Володимир в Киеве на столе», «столица».

Все это позволяет сделать выводы о том, что обычные вещи и явления, рассмотренные под углом зрения предложенного О. Фрейденберг подхода, эвристический потенциал которого нами развивается в тальвеге предлагаемой универсально-культурной концепции анализа текстов культуры, выказывают свои призабытые или скрытые непривычные значения, восходящие к инвариантам, или универсалиям культуры, таким, как рождение, жизнь, смерть и бессмертие, и соответствующих мировоззренческих кодов.

Отвергая идею прямого заимствования глубинных универсально-культурных инвариантов в текстах культуры вообще и в художественных текстах в частности (за исключением известных случаев) и настаивая на принятии концепции их автогенерирования, мы не отрицаем того факта, что развитие культурных форм предусматривает наличие определенной преемственности, традиции и наследственности развития закрепившихся культурных образов, сюжетов и персонажей на фоне их закономерной трансформации.

Но даже эта трансформация не приводит к исчезновению первичных КПО-смыслов втянутых в семиосферу вещей, процессов и фигур. Так, историю происхождения фигуры циркового клоуна можно очертить как стадийную эволюцию определенных живых олицетворений мировоззренческих смыслов утверждения жизни через умирание тотема-зверя, царя, раба и шута. Как двойник царя-вождя, который принимает на себя моральные семантики Сатурналий, где социальные отношения обретают перевернутое выражение с тем, чтобы в традиционном ритуале смены царя вместо него был умерщвлен его временный заместитель, шут, вырядившийся в царя, паяц остается в цирке в виде «рыжего» клоуна, которого уже не убивают, а просто лупцуют на арене и который позднее превращается в бродячего актера, жонглера, скомороха, выступая на ходулях (бывших котурнах) в балаганах, показывая театр кукол и тому подобное. Однако не смотря на радикальные изменения в ролях и значениях, преемственные фигуры зверя-тотема, царя, раба и шута сохраняют в качестве своей фундаментальной структурно-смысловой основы категории предельных оснований и доминирующую мировоззренческую идею преодоления смерти бессмертной жизнью.

Итак, критически пересмотрев приближение к глубинному инварианту строения сказки В. Проппа как прикладной версии поиска

универсалий в текстах культуры мы пришли к выводу, что воспроизведенное им структура данного типа культурного текста есть вторичной, эпифеноменальной, второстепенной и, в конце концов, производной от глубинной мировоззренческой (универсально-культурной) структуры „жизнь - смерть бессмертие“, будучи лишь только ее конкретным и единичным содержательно-предметным воплощением в сказочном материале.

Проведенный нами анализ сказочного материала на предмет выявления смыслового ядра той или иной сказки показал, насколько ошибочным является такой путь. Скажем, выделенные В. Проппом сказочные элементы «отлучка» или «недостача», которые якобы служат условием последующего нарастания угрозы, беды, является именно таким единично-предметным проявлением органично необходимого для воспроизведения в тексте сказки идеи спасения сюжетного хода. Однако беда или угроза жизни героя может наступать и без всякой отлучки, например, когда негативные персонажи, скажем, черти, сами приходят в дом героини. Поэтому, следуя пропповской логике нужно было бы в состав сказочной структуры ввести и «приход» (у него пространственное перемещение имеет значение лишь вспомогательного элемента).

Главное же, что лежит в основе этих вторичных, но якобы стойких элементов сказочной структуры, так это то, что в обоих из них речь идет об угрозе, неважно, каким образом наступающей. Свою же концепцию В. Пропп построил на шатком фундаменте предметных воплощений указанной мировоззренческой установки, некритически следуя за всеми поворотами содержательно-понятийных ее проявлений, фиксируя не суть, а лишь способы представленности глубинных инвариантов текстов в самих этих текстах, по причине чего его концепция в итоге была фальсифицирована.

Рассмотрение сказки как несакральной «народной энциклопедии сотериологии» позволило осуществить **фундаментальный методологический прорыв**, благодаря которому можно утверждать, что **теория В. Проппа фальсифицирована** через принятие таких базисных высказываний, которые ей противоречат. **Фальсифицирования следствий его теории определила фальсификацию всей пропповской системы**, из которой эти следствия были выведены в виде утверждения об определении структуры сказки структурой обрядов, преимущественно инициального и похоронного (*modus tollens*). Факт ее фальсифицированности подтверждается также тем, что в нашей работе удалось не только открыть **воспроизводимый эффект** (все рассмотренные сказки и обряды имеют в своей основе КГП-структуру), но и выдвинуть и подкрепить **эмпирическую гипотезу низкого уровня универсальности**, которая данный эффект описывает.

Эта эмпирическая фальсифицирующая гипотеза состоит в том, что **любой эмпирически взятый текст культуры** в специфических формах, через исторически обусловленные образы и понятия, **воссоздает базисную универсально-культурную формулу "жизнь - смерть - бессмертие"**.

Из нее вытекают **универсальные высказывания** «метафизического», философско-мировоззренческого уровня, которые не могут быть выведены из "действительности", не имеют и не могут иметь непосредственно в ней эмпирических подтверждений. Они и **служат базисными высказываниями новой парадигмы**, среди которых есть утверждения о вечности Вселенной, бессмертии человеческой души и неодолимом стремлении человека к спасению от смерти. Эти заданные общей мировоззренческой установкой человека способы видения мира, куда включаются и тексты культуры, детерминируют инвариантные компоненты любого культурного дискурса и определяют их структурную тождественность, которая по ошибке толковалось как определения одним текстом другого или как следствие "заимствования" ли "странствования".

Осмысления вещей в границах базовой инвариантной формулы и в соответствующих мировоззренческих кодах есть вместе с тем их семиотизацией, поскольку очень часто **предметно-натуральные свойства** этих вещей не имеют никаких **„естественных“ оснований для того, чтобы представлять собой КПО-значения без априорного синтеза этих значений мировоззренческо-культурным сознанием.** Отсюда - парадоксы культурных текстов в виде отождествления смерти и рождения, рассмотрения поедания как способа предоставления тому, кого едят, вечной жизни, совокупления как смерти, слова как пищи, могилы как брачного ложа и т.п. Временами эта семиотизация может зайти настолько далеко, что ей даже при наличии большого желания тяжело найти природное онтологическое соответствие.

Мы далеки от того, чтобы не понимать своеобразности и специфики «структурального» направления фольклорных, этнографических или «этнопоэтических» исследований, которые имеют давно определенный предмет, собственные проблематики, свои обычные, «застарелые» ключевые вопросы, где наблюдается преемственность тем и направлений, определенная «инерция», мощное влияние идей корифеев, которые определяют парадигмальные параметры текущих исследований и т.п. Однако вместе с тем подобно тому, как тысячелетняя традиция разработки мирового «Одного» погубила, по словам И. Канта, не один светлый ум, многие последователи В. Проппа могли бы найти лучшее применение своим талантливым попыткам улучшить, если вообще не спасти его теорию.

Вместе с тем мы видим и те проблемы, которые связаны с предложенной нами концепцией. Речь идет о методологических затруднениях при выделении КПО-значений того или иного персонажа и, тем более, их взаимодействия, когда, скажем, одно и то же событие для двух его участников будет квалифицировано в разных, даже противоположных терминах. Так, победа героя над Змеем применительно к последнему связывается с *агрессивно* кодированной *мортальностью*, в то время как по отношению к герою мы говорим о том, что в основе этого эпизода кроется *агрессивно* кодированная *витальность* (защита жизни) и ослабленный вариант *иммортальности* (продолжение жизни после отведения от нее смертельной опасности). Решение этих проблем - задача будущих исследований.

English Summary

Olexander Kyryliuk. Weltanschauung Categories of Ultimate Bases in Universal Culture Dimensions. - [Ukrainian National Science Academy Ninetieth Anniversary / In Commemoration of Academician Volodymyr Shynkaryuk (80-th anniversary) / Photo coupled with wife]. / Abst. in Russian, pp. 357-389/ BİBl. pp. 392-411. / English Summary. / Abbrev. // UNSA Humanitarian Educational Centre: Odesa philos, depart. // Odesa: *Autograph* Publish. House. - 2008. - 416 p. (The Ukrainian language).

An original author conception of Existential Semiotics is being developed in the monograph. The methodological basis of the research is the results of studying the problem „human being - world" at Ky'ivan School of Philosophy. The world is understood as a projection of human senses on objective reality. But as the most meaningful human senses are existential senses, world on the whole, and its separate parts and phenomena get the indicated human measuring, foremost, in the maximum terms of the beginning and the end, life and death. Such are not only religious but also modern physical pictures of the world and history and political theories. These ultimate senses form stable invariants of cultural discourses, in other words, they make culture universalias. These are the Categories of Ultimate Bases or - birth, life, death and immortality, and world-view codes, - alimentary, erotic, aggressive and informative, and also their combinations and formula „life - death - immortality". They form not only the cote basis of culture texts, but also serve as the analytical language of description of these texts.

Defining the invariant elements of a fairy-tale structure is the applied version of the search of culture invariants. On the basis of his own conception me author provides a falsification of theory of V. Propp, which asserts, that the structure of a fairy-tale is formed by transformation of functions of fairy-tale characters into semantic units and that a fairy-tale is the reflection of reality, first of all - the initiation ceremony. This falsification is due to acceptance of such base concepts, which are in conflict with it. The falsification of consequences of the theory, which has been conducted, defined falsification of all theoretical system, where these consequences had been taken from (modus tollens). Its falsification has been also proved by the fact, that this work managed not only to open "reproduction effect", but also to set up and prove the empiric hypothesis of low level of universality, which describes this effect (K. Popper). This empiric falsifying hypothesis confirms that any empiric culture text in a specific form through the historically preconditioned concepts reproduce a base universal cultural formula "death -immortality". The universal utterances of metaphysical, philosophical worldview appear on its basis. The critical review of V. Propp's conception showed that in the reconstruction of a fairy-tale structure he stopped on the superficial, second-rate level of elements of its structure.

On the basis of this falsification in this monograph the author puts forward his own conception not only of the description, but also of explanation the source of structuring of cultural discourses. The factors, which determine the structure of culture texts, are base existential options of human being. These options as a result reproduce such a world of signs and meanings, which are identical in any culture. Because of it the humanity is united and indivisible not only in an anthropological, but also in cultural and historical aspect. People of different cultures differ one from another not in what they do exactly, but in how they do it.

Список СКОРОЧЕНЬ ТА ОСНОВНИХ понять

КГП - категорії граничних підстав

КГП-підхід, КГП-аналіз - підхід або аналіз, оснований на категоріях граничних підстав

КГП-аспекти - аспекти розгляду тексту під кутом зору концепції категорій граничних підстав як універсальї культури

КГП-смисли, КГП-семантики - смислові параметри текстів культури, що мають у своїй основі категорії граничних підстав та коди

КГП-навантаження - базові сенсові виначення речей в категоріях народження, життя, смерті та безсмертя, що проявляють себе через звичні значення речей та явищ як їх додаткові семи

КГП-структура - глибинна структура текстів культури, яка оснований на категоріях граничних підстав та кодах

КГП-елементи - елементи структури тексту культури, що становлять собою категорії граничних підстав та світоглядні коди у різних формах їхньої маніфестації

КГП-зв'язка - базисна світоглядна формула, інваріантна складова структури текстів, стала комбінація КГП „ствердження життя - подолання смерті - прагнення до безсмертя”

Категорії граничних підстав - світоглядні категорії народження, життя, смерті та безсмертя (генетивна, вітальна, моральна та імортальна універсальї!)

Світоглядні коди - трансформовані в культурі базисні функції людини, що постають як своєрідні кодифікатори культурних текстів та виступають одним із їхніх структуроутворюючих чинників (аліментарний, еротичний, агресивний та інформаційний коди)

Універсали культури - категорії граничних підстав та світоглядні коди

Універсально-культурний підхід - підхід, оснований на розгляді категорій граничних підстав як універсальї культури

література:

1. **Абдильдин Ж.М., Абишев К.М.** Формирование логического строя мышления в процессе практической деятельности. - Алма-Ата. - 1981.
2. **Автономова Н.С.** Голоса Конгресса, // **Вопр. философии.** - 1989. - № 2. - СС. 87-91.
3. **Айвазян С., Якимова О.** Указатель сюжетов русских быличек и бывальщин о мифологических персонажах // В кн.: **Померанцева Е. В.** Мифологические персонажи в русском фольклоре. Каталог сюжетов быличек. - М., 1975. - СС. 162-182.
4. **Андрос Е.И.** Практическая обусловленность развития категориальных структур сознания в контексте социальной памяти и их знако-символическая специфика. // **Категориальные** структуры познания и практика. - К.: Наук, думка. - 1986. сс. 83-134,
5. **Андрос Є.** Криза людської самоідентифікації і проблема смислоутворення // **Філософська антропологія: екзистенціальні проблеми.** - К., 2000. - СС. 193-252.
6. **Андрос Є.** Серія монографій з універсалій культури та семіотики дискурсу// **Філосо. думка.** - 2007. - № 3. - СС. 157-159.
7. **Андрос Є.** Соціальна пам'ять і розвиток категорій. // **Філосо. думка.** - 1985. - № 3. - СС. 68-74.
8. **Аникст А.А.** Трагедия В. Шекспира "Гамлет". - М., Просвещение. - 1986 - 223 с.
9. **Антонова А.Е.** Обряды и верования первобытных земледельцев Востока. - М., 1990.
10. **Баевский В.** Опыт количественного исследования мифообрядовых истоков волшебной сказки. // **Фольклор** и этнография. У этнографических истоков фольклорных сюжетов и образов. - Л., 1984. - СС. 77-83.
11. **Байбурин А.К.** Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. - С.-Пб., 1993. - Документ HTML (<http://www.cultinfo.Ru/fulltext/books/baybur/Baybur8.htm>).
12. **Баканурський А.Г., Місюн Г.В., Решетнікова І.В..** Український фольклорний театр у контексті європейської видовищної культури. // **Універсальні** виміри української культури. - Одеса: ЦГО НАН України / Укр. Філософ. Фонд / Друк. - 2000. - СС. 77-83.
13. **Балушок В.** Елементи давньослов'янських ініціацій в українському весіллі. // **Народна** творчість та етнографія. - 1994. - № 1. - СС. 31-37.
14. **Батищев Г.С.** Особенности культуры глубинного общения. // **Диалектика** общения. Гносеологические и мировоззренческие проблемы - М., 1987.

15. **Батищев Г.С.** Особенности культуры глубинного общения // **Вопр. философии.** - М., 1995. - N 3. - СС. 109-129.
16. **Бахтин М.** Литературно-критические статьи. - М., 1986.
17. **Бахтин М.** Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. - М., 1990,
18. **Бестужев Г.Н.** Нож и шило - аксессуары обряда посвящения. // **Древности Кубани.** Материалы семинара. - Краснодарский гос. ист.-археологический заповедник. - Краснодар. - 1987. - СС. 12-14.
19. **Библия.** Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. - В рус. переводе с параллельными местами. - Изд-во Миссионерского общ-ва "Новая жизнь - Советский Союз". - СССР. - 1991.
20. **Богатырев П. Г.** Actes magiques rites et croyances en Russie Subcarpathique. - Р., 1929 / Магические действия, обряды и верования Закарпатья. // В кн.: **Богатырев П. Г.** Вопросы теории народного искусства. - М.: Искусство. - 1971. - СС. 169-276).
21. **Бондаренко Г.В.** Идеализация действительности в украинской обрядовой поэзии. // **Обряды** и обрядовый фольклор. - М., 1982. - СС. 127 - 135).
22. **Бремон К.** Бык-тайник. (Трансформация одной африканской сказки). // **Зарубежные** исследования по семиотике фольклора. - М.: Наука. - 1985. - СС. 145-166.
23. **Брето К., Заньоли Н.** Множественность смысла и иерархия подходов в анализе магрибской сказки. // **Зарубежные** исследования по семиотике фольклора. М.: Наука. - 1985. - СС. 167-183.
24. **Булатов М.** Категорії в контексті культури. // **Філософ. думка.** - 1980. -N9 2.- СС. 58-65.
25. **Бъчваров М., Кирилук А.** Философия - култура - светоглед. // **Проблеми** на културата. - 1986. - година девета. - СС. 3-16.
26. **Валицкая А.п.** О статусе эстетики. // **Эстетика** сегодня: состояние, перспективы. Материалы науч. конф. 20-21 окт. 1999 г. Тезисы докладов и выступлений. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество. - 1999. - С. 21-24 (http://anthropology.ru/ru/texts/valitsk/aestt_07.html).
27. **Васева В.** Птичий код в обрядах жизненного цикла у болгар. // **Живая** старина. - 2001. - № 2. - СС. 10-13.
28. **Веселовский А.Н.** Гетеризм, побратимство и кумовство в купальской обрядности (Хронологические гипотезы) // **Журнал** Министер-ствъ народного просвещения. - 1894, январь-февраль. - СС. 218-318.
29. **Веселовский А.Н.** Три главы из исторической поэтики // **В** его кн.: Историческая поэтика. - М.: Худож. лит. - 1940. - СС. 200-383.

30. **Виноградова Л.М.** Зимняя календарная поэзия западных и восточных славян. (Генезис и типология колядования). - М., 1982.
31. **Вовк Хведір К.** Студії з української етнографії та антропології. - Прага: Укр. громадський видавничий Фонд - 1928. (Репринт - К., 1995).
32. **Волков Р.** Сказка. Разыскания по сюжетосложению народной сказки. - Т. 1. - Сказка великорусская, украинская и белорусская. - Одесса. - Гос. изд-во Украины. - 1924.
33. **Волков Ю.Г., Добренское В.И., Нечипуренко В.Н., Попов А.В.,** Социология. М., 2003.
34. **Волошин М.** Коктебельские берега. Поэзия. Рисунки. Акварели. Статьи. - Симферополь: Таврия. - 1990.
35. **Воропай О.** Звичаї нашого народу. - К., 1993.
36. **Гаазе-Рапопорт М.** Поиск вариантов в сочинении сказок. // В кн.: **Зарипов Р. Х.** Машинный поиск вариантов при моделировании творческого процесса. - М.: Наука. - 1983. - СС. 213-223.
37. **ГайдеїВер М.** Гельдерлін і сутність поезії. // **Філософ**, і соціологічна думка. - 1992. - № 12. - СС. 98-109.
38. **Гамкрелидзе Т., Иванов В.,** Индоевропейский язык и индоевропейцы. Реконструкция и историко-типологический анализ праязыка и протокультуры. - Ч. 2. - Тбилиси. - 1984. - 820 С.
39. **Гидденс Э.,** Социология. - М., 2004.
40. **Гнатюк В.М.** Останки передхристиянського релігійного світогляду наших предків. // **Українці:** народні вірування, повір'я, демонологія. - К., 1991. - СС. 383-406.
41. **Годзь Н.Б.** Культурні стереотипи в українській народній казці. - Автореф. дис. ... канд. філос. наук. [09.00.04]. - Харківський нац. ун-тет ім. В.Н. Каразіна. - Харків. - 2004.
42. **Голосовкер Я.Э.** Логика мифа. - М., 1987.
43. **Гончаров С.З.** Логико-категориальное мышление: онтологический, гносеологический и аксиологический аспекты. - Автореф. дис. ... докт. филос. н. [09.00.01]. - Уралск. гос. ун-тет им. А. М. Горького. - Екатеринбург - 2007.
44. **Горский В.** „И в Киевской Руси вначале было дело“. // газета „Одесский вестник“ від 12 жовтня 1999 року.
45. **Грейнас А.** В поисках трансформационных моделей. (Глава из книги "Структурная семантика"). // **Зарубежные** исследования по семиотике фольклора. - М., 1985. - СС. 89-108.
46. **Гроф С.** За пределами мозга. Рождение, смерть и трансценденция в психотерапии. - М., 1993.

47. Гроф С. Целительные возможности необычных состояний сознания. Новые направления лечения и самопознания. // **Глобальные** проблемы и общечеловеческие ценности. - М., 1990. - СС. 465-468.
48. **Грушевський М.С.** (Поезія подружжя). Історія української літератури: В 6 т. 9 кн. - Т. I. / Упоряд. В. В. Яременко; авт. передм. П. П. Кононенко; приміт. Л. Ф. Дунаєвської. - К.: Либідь, 1993. - („Літературні пам'ятки України"). ISBN 5-325-00016-0. Документ HTML ([http://izbornyk.narod.Ru / hrushukr / hrush107. htm](http://izbornyk.narod.Ru/hrushukr/hrush107.htm)).
49. **Дандис А.** Структурная типология индейских сказок Южной Америки. // **Зарубежные** исследования по семиотике фольклора. - М.: Наука. - 1985. - СС. 184-193.
50. **Данилова В.** Формирование универсализма в современной постнеклассической философии. Документ HTML (<http://sakhaopenworld.org/ilin/2003-2/106.htm>).
51. **Денисова Г.С., Радовель М.Р.** Этносоциология. - М., 2000.
52. **Дитячий** фольклор. - К., 1986.
53. **Дольник В.Р.** Природа инстинктов. Беседы о человеке (инстинкты). Документ HTML (<http://www.editor@examen.ru>.)
54. **Дьяченко Н.В., Кирилюк А.С.** О зачатках идей полагания и отрицания в мифологии. // **Отрицание** и полагание. - К.: Наук, думка. - 1990. - СС. 14-16.
55. **Еремина В.И.** Заговорные колыбельные песни. // **Фольклор** и этнографическая действительность, - С.-Пб., 1992. - СС. 29-34.
56. **Еремина В.И.** Обряд соумирания в фольклорной и литературной традициях. // **Русский** фольклор. - Вып. XXV. - Л., 1989. - СС. 71-78.
57. **Ерофеева Н.Н.** Лук. // **Мифы** народов мира. - Т. 2. - М., 1982. - СС. 75-77.
58. **Загороднюк В.** Категориальные структуры научно-теоретического и практического освоения действительности в контексте целеполагания. // **Категориальные** структуры познания и практики. - К., 1986. - СС. 193-248.
59. **Звиглянич В.А., Парнюк М.А.** Конечное и бесконечное как категории социально-культурного бытия. // **Филос.** науки. - 1987. - № 6. - СС. 49-56.
60. **Звиглянич В.А.,** Разум или природа? Проблема конечного и бесконечного в рамках „гносеологизма" и методологическая ограниченность ее решения. // **Конечное** и бесконечное. - К., Наукова думка. - 1982. - СС. 287-299.
61. **Зражевська Н.І.** Універсали! культурного дискурсу в інформаційному суспільстві: постановка проблеми. Документ HTML (Електронна бібліотека Інституту журналістики КНУ ім. Т.Г. Шевченка, <http://journalib.univ.kiev.ua/index.php?act=article&article=1223>).

62. **Иванов В.** Человеческий мир как социально-культурная реальность. // **Мировоззренческая** культура личности. Философские проблемы формирования. - К., 1986. - СС. 24-54.
63. **Иванов Вяч. Вс.** Проблемы этносемиотики. // **Этнографическое** изучение знаковых средств культуры. - Л., 1989. - СС. 38-62.
64. **Иванов Вяч.Вс.** К семиотическому изучению культурной истории большого города. // **Семиотика** пространства и пространство семиотики - **Уч.** Зап. Тартуского ун-та. Труды по знаковым системам. - Вып. 19. - Тарту. - 1986. - СС. 9-24.
65. **Иванова А.А.** К вопросу о происхождении вымысла в волшебных сказках. // **Сов.** этнография. - 1979. - № 3, май-июнь. - СС. 134-140.
66. **Иванова-Георгиевская Н.** Клоун в цирковом представлении, или смешно ли смешное? // **Докса.** 36. наук, праць з філософії та філології. - Вип. 7. Людина на межі смішного і серйозного. - Одеса: ОНУ/Одеська Гуманітарна Традиція. - 2005. - СС. 94-103.
67. **Ильенков Э.В.** Драма советской философии. М., 1997.
68. **Исупов К. Г.** Универсалии культуры. // **Культурология.** XX век. Энциклопедия. - С. 279. Документ HTML (<http://www.cuituresiov.com/47/211/1704444.html>).
69. **Исупов К. Г.** Универсалии цивилизации. // **Культурология.** XX век. Энциклопедия. - С. 280. Документ HTML (<http://www.cultureslov.com/47/211/1704444.html>).
70. **Іванішин Петро.** Поезія Петра Скунця. Художнє вираження національно-духовної ідентифікації ліричного героя. Дрогобич: Відродження. - 2002.
71. **Іванова С.В., Петрова К.А., Будикін І.А.** Найдавніший кам'яний якір з поселення Грибівка IV. - "Археологія". - 2003 - №2. Документ HTML (http://www.iananu.kiev.ua/archaeology/2003-2/ivanova_petrova_budykin.htm).
72. **Іванова-Георгієвська Н.А.** Методичні рекомендації до курсу „Філософія культури“, „Філософські концепції культури“ для студентів гуманітарних факультетів Од. нац. ун-ту ім. І. Мечнікова. - Одеса. - 1999. Документ HTML (www.philosoph.onu.edu.ua/elb/metodichki/ivanova/philcul_1).
73. **Іщенко Ю.А.** Нове слово в структурному вивченні казки. // **Вісник** Національної академії наук України. - 2007. - № 7. - СС. 55-60.
74. **Календарные** обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Весенние праздники. - Конец 19-го - нач. 20-го вв. - М., 1977.
75. **Календарные** обычаи и обряды народов Восточной Азии. Новый год. - М., 1973.
76. **Калимулина Т.А.** Универсалии культуры в творчестве К. Пендерецкого.- Од. гос. муз. академ. им. А.В. Неждановой - Одеса. 2003.

77. **Категориальные** структуры познания и практики. - К., 1986.
78. **Категории** диалектики, их развитие и функции. - К., 1980.
79. **Категории** философии и категории культуры. - К., 1983.
80. **Кедров К.** Ларец Кошечья, - Рец. на кн. В. Проппа „Исторические корни „волшебной“ сказки“. // „Новый мир“ - 1987. - № 12. - СС. 237-239.
81. **Кестхейи Т.** Анатомия детектива. Будапешт. - 1989.
82. **Килимник С.** Український рік в народних звичаях у історичному освітленні. - Кн. І. - Зимовий цикл. - К., 1994.
83. **Кирилюк А.** Категориите на пределните основания като универсалии на културата. // **Философска** мисъл. - 1987. - кн. 8. - СС. 69-73.
84. **Кирилюк А.** Противоречията при социализма: категориально-целева типология. // **Априлския** Пленум на ЦК на БКП (1956) и усъвършенстването на социалистического общество в НР България, Доклади и резюмета на научнотеоретичната конференция. - Пловдив, април 1987. - София: Мин-во на народната просвета. - 1987. - СС. 91-94,
85. **Кирилюк А.** Светогледният аспект на закона за единството и борбата на противоположностите. // **Ленинското** разбиране на диалектическото противоречие. Критика на антимарксистките концепции. - София: БАН. - 1988.- СС. 119-127.
86. **Кирилюк А.** Уровни мировоззренческого сознания и проблема формирования научного мировоззрения студентов вуза. // **Формиране** на научен светоглед чрез учебния процес в ВУЗ. - Материали от международната научнопрактическа конференция, състояла се в ВМИ «В.И. Ленин», София, септември-октомври, 1986 г. - София, 1987. - СС. 46-50.
87. **Кирилюк А.С.** Архетипы и категории предельных оснований. // **Логика**, психология, семиотика: аспекты взаимодействия. Сб. науч. трудов.- К.: Наук, думка. - 1990. - СС. 100-119.
88. **Кирилюк А.С.** Категории „возможность“ и „действительность“ в концепциях становления древней философии. // **Возможность** и действительность. - К.: Наукова думка. - 1989. - СС- 35-52.
89. **Кирилюк А.С.** Категории предельных оснований и моделирование поведения. // **Рациональность** и семиотика поведения. Материалы научно-методологического семинара по проблемам логики, психологии и семиотики деятельности. - Киев, 1986 г.; Полтава 1987 г.; Одесса, май 1988. - К.: Ин-тут философии АН УССР. - 1988. - СС. 46-47.
90. **Кирилюк А.С.** Категории предельных оснований и новое мышление в научном познании, культуре и социальной практике. // **Перестройка** мышления и научное познание. - К.: Наук, думка. - 1991. - СС. 68-76.
91. **Кирилюк А.С.** Категории предельных оснований и проблема инкарнации. \\ **X Всесоюзная** конференция по логике, методологии и

философии науки (24-26 сентября 1990 г.). Тезисы докладов и выступлений. Секции 8-10. - Минск: АН СССР; АН БССР, Мин-во нар. образования БССР. - 1990. - СС. 182-183).

92. **Кирилюк А.С.** Категории предельных оснований и проблема реконструкции первичных структур сознания. // **Рациональность** и семиотика дискурса. Rationality and Semiotics of Discours. - Сб. науч. трудов. На рус. и англ. языке. - К.: Наук, думка / Институт философии НАН Украины.. - 1994. - СС. 38-59.

93. **Кирилюк А.С.** Категории предельных оснований и "три мира" человека культурного, // **Человек - философия - наука.** Тезисы II-го ежегодного семинара Кафедры философии АН СССР, Москва, ноябрь 1988 - М.: Кафедра философии АН СССР - 1988. - СС. 38-39.

94. **Кирилюк А.С.** Категории „связь" и „обособленность" как формы общественного самосознания человека в комплексе теоретического компонента научного мировоззрения, - // **Связь** и обособленность. - К.: Наукова думка. - 1988. - СС. 263-268.

95. **Кирилюк А.С.** Культуроно-мировоззренческий аспект категорий "количество", "качество" и "мера". // **Качество** и количество. - К.: Наук, думка. - 1993. - СС. 310-323.

96. **Кирилюк А.С.** М. Волошин и дух трагедии: жизненное кредо // **Культура** Крыма на рубеже веков (XIX-XX вв.) - Материалы республиканской научной конференции 27-29 апреля 1993 г.). - Симферополь. - 1993. - СС. 73-75.

97. **Кирилюк А.С.** Методологический аспект закона единства противоположностей. // **Закон** единства противоположностей. - К.: Наук, думка. - 1991.- СС. 112-130.

98. **Кирилюк А.С.** Мировоззренческие универсалии и структура текста. // **Анализ** знаковых систем. История логики и методологии науки". Тезисы докладов IX Всесоюзного совещания по по логике, философии и методологии науки. Харьков, октябрь 1986. - К., Наук, думка. - 1986. - СС. 71-73.

99. **Кирилюк А.С.** Мировоззренческие универсалии и структура текста. // **Проблема** человека в современной западной буржуазной философии. Сб. тезисов. Препринты докладов советских философов к XVIII Всемирному философскому конгрессу «Философское понимание человека» (Брайтон, Великобритания), 1988 - М.: Ин-тут философии АН СССР. - 1988. - СС. 94-100.

100. **Кирилюк А.С.** Мировоззренческий аспект закона единства противоположностей // **Закон** единства противоположностей. - К.: Наукова думка. - 1991. - СС 97-101, 103-111.

101. **Кирилюк А.С.** Социально-практические и культурно-мировоззренческие аспекты категорий „полагания” и „отрицания”. // **Отрицание** и полагание. - К.: Наук, думка. - 1990. - СС. 125-141.
102. **Кирилюк А.С.** Украинская мифология и мифологические элементы в творчестве Н.В. Гоголя. // **Музыкой** наполненные строки. Тезисы докладов и выступлений областной Гоголевской научно-творческой конференции 15-16 апреля 1987 г. - Одесса. Од. обл. отд. Музыкального общ-ва Украины - 1987. - СС. 53-56).
103. **Кирилюк А.С.** Универсалии культуры и семиотика дискурса. Миф. - Одесса: Изд. Дом „Рось”. - 1996. - 142 с.
104. **Кирилюк А.С.** Универсалии культуры и семиотика дискурса. . - Одесса: Астропринт / ЦГО НАН України. (До 80-річчя Національної академії наук України). - 1998. - 143 с.
105. **Кирилюк А.С., Гаджикурбанов А.Г.** Категории „одно” и „множество” в духовных системах поздней античности, эллинизма и средневековья. // **Категории „одно” и „множество”**. - К.: Наук, думка. - 1992. - СС. 77-80.
106. **Кирилюк А.С., Гаджикурбанов А.Г.** Категории „одно” и „множество” как концептуальные средства формирования монистических и плюралистических систем античности. // **Категории „одно” и „множество”**. - К.: Наук, думка. - 1992. - СС. 60-67.)
107. **Кирилюк А.С., Гаджикурбанов А.Г.** Неоплатонизм и эволюция представлений об „одном” от религиозного до натурфилософского пантеизма. // **Категории „одно” и „множество”**. - К.: Наук, думка. - 1992. - СС. 81-93.
108. **Кирилюк А.С., Гаджикурбанов А.Г.** Философский синтез идей античности об одном и множестве в философских системах Платона и Аристотеля. // **Категории „одно” и „множество”**. - К.: Наук, думка. - 1992. - СС. 67-76.
109. **Кирилюк А.С., Гаджикурбанов А.Г.** Формирование логического содержания категорий „одно” и „множество” в первобытном и мифологическом мышлении. // **Категории „одно” и „множество”**. - К.: Наук, думка. - 1992. - СС. 35-42.
110. **Кирилюк А.С., Парнюк М.А.** Духовно-практическая деятельность человека и категории качества, количества, меры и скачка. // **Качество и количество**. - К.: Наук, думка. - 1993. - СС. 19-32.
111. **Кирилюк А.С., Парнюк М.А.** Категории качества, количества и меры и предметно-практическое мироотношение человека. // **Качество и количество**. - К.: Наук, думка. - 1993.- СС. 33-47.

112. **Кириллюк А.С., Парнюк М.** Категории "одно" и "множество" в субстанциализме Нового времени. // **Категории „одно“ и „множество“**. - К.: Наук, думка. - 1992,- СС. 94-99.
113. **Кириллюк А.С., Парнюк М.А.** Мировоззренческий и социально-культурный аспект категории причины и действия.// **Причина и действие**. - К.: Наук, думка. - 1994. - СС. 27-36.
114. **Кириллюк А.С., Парнюк М.А.** Общественная практика - основа формирования и изменения представлений о законе и хаосе. // **Категории "закон" и „хаос“**. - К., 1987. - СС. 118-129.
115. **Кириллюк А.С., Парнюк М.А.** Общественная практика - основа формирования и развития содержания категорий „причина" и „действие". // **Причина и действие**. - К.: Наук, думка. - 1994.- СС. 13-20.
116. **Кириллюк А.С., Парнюк М.** „Одно" и "множество" как категории гносеологического отношения субъекта к объекту (И. Кант). // **Категории „одно" и „множество“**. - К.: Наук, думка. - 1992. - СС. 99-106.
117. **Кириллюк А.С., Парнюк М.** Онтология, гносеология и логика „Одного" и "множества" в идеалистической диалектике Гегеля. // **Категории „одно" и „множество“**. - К.: Наук, думка. - 1992. - СС. 106-112.
118. **Кириллюк А.С., Парнюк М.А.** Практика как основа формирования и развития логических категорий (категорий человеческого мышления). // **Качество и количество**. - К.: Наук, думка. - 1993. - СС. 16-19.
119. **Кириллюк А.С., Парнюк М.** Социально-исторические детерминанты становления и развития представлений о связи и обособленности в родовом сознании. // **Связь и обособленность**. - К.: Наук, думка. - 1988. - СС. 81-87.
120. **Кириллюк А.С., Парнюк М.А.** Социально-практические и культурно-мировоззренческие аспекты категорий возможности и действительности. // **Возможность и действительность**. - К.: Наук, думка. - 1989,- СС. 23-34.
121. **Кириллюк А.С., Парнюк М.** Социально-практические и культурно-мировоззренческие аспекты категорий „необходимость" и „случайность". // **Необходимость и случайность**. - К.: Наук, думка. - 1988,- СС. 125-143.
122. **Кириллюк А.С., Причепий Е.М.** Особенности осмысления объективных связей в мифологическом мышлении. // **Связь и обособленность**. - К.: Наук, думка. - 1988.- СС. 87-100.
123. **Кириллюк А.С., Чусовитин А. Г.** Стихийно-диалектическое решение проблемы связи и обособленности в древней философии. // **Связь и обособленность**. - К.: Наук, думка. - 1988.- СС. 120-131.

124. **Кирилюк А.С., Яровикова Р. Т.** Фантастическое отражение связи и обособленности в религиозном мышлении. // **Связь** и обособленность. - К.: Наук, думка. - 1988. - СС. 100-115.

125. **Кирилюк О.С.** Адоніс та Купала: універсально-культурна структурна типологія. // **Доґа/АоКса**. 36. наук, праць з філософії та філології. - Вип. 4. - Грецький спадок і сучасність - Одеса: ОНУ ім. І. Мечнікова; Одеська гуманітарна традиція. - 2003 . СС. 290-306.

126. **Кирилюк О.С.** Архетип мандали як універсалія культури: подолання смерті. // **Філософська** і соціологічна думка. - 1994. - № 11-12. К.: Ін-тут філософії НАН України. - СС. 227-245.

127. **Кирилюк О.С.** „Дійсність” обряду та „текст” казки: прорив парадигми (В. Пропп та О. Фрейденберг). // Філософсько-антропологічні студії” 2003. Пізній радянський марксизм та сьогодення. До 70-річчя Вадима Іванов. Київ: Стилос. - 2003. - СС. 335-338.

128. **Кирилюк О.С.** та інші. Історія і теорія світової та вітчизняної культури. Методичні вказівки для студентів 1-4 курсів денно форми навчання усіх спеціальностей. - Одеса, ОІНГ, 1993.

129. **Кирилюк О.С.** Категорії „кінцевих підставин” та контрверзи поняття „природа” у світоглядно-культурній свідомості. // **Екологія** і культура. Тезиси XII Всесоюзного теоретического семинара «Мировоззрение и научное познание». Луцк, июнь 1989. - Луцк. - 1989.- СС. 86-88.

130. **Кирилюк О.С.** Класифікація екологічних проблем. // **Природа**. Людина. Етнос. Тези Теоретичного семінару «Природа і культура», Луцьк, травень 1992. - Ч. I. - Луцьк - 1992. - С. 89.

131. **Кирилюк О.С.** Концептуально-методологічні засади пошуку універсальних вимірів культури (замість Вступу). // **Універсальні** виміри української культури. - Одеса: ЦГО НАН України / Укр. Філософ. Фонд / Друк. - 2000. - СС. 6-15.

132. **Кирилюк О.С.** та інші. Культурно-світоглядні аспекти обрядів, ритуалів на народних свят. Методичні вказівки для студентів II-III курсів денної форми навчання усіх спеціальностей, Одеса, ОІНГ, 1987.

133. **Кирилюк О.С.** 1. Сутність поезії та мова буття. 2. Посмішка недостатності та відроза відстороненості, або чому Христос ніколи не сміявся. (Деконструкція метатексту Гегель - Кожев - Батай). // **Мартін** Гайдеґґер та Максиміліан Волошин. Оргія та жертва. Дві статті на задану тему. За мат. допов. на наук. конф. - Одеса: Автограф / ЦГО НАН України. - 2005 .

134. **Кирилюк О.С.** „Метафори первісної свідомості” Ольги Фрейденберг та деякі універсально-культурні аспекти семіотики міста. // **Totallogy-XXI**. Постнекласичні дослідження (чотирнадцятий випуск). Київ: ЦГО НАН України. - 2006. - СС. 445-455.

135. **Кирилюк О.С.** Мова поезії та текст буття (М. Гайдеггер та М. Кириєнко-Волошин). // **Доґа/Аокса**. 36. наук, праць з філософії та філології. - Вип. 6. - **Мова**, текст, культура. - Одеса: ОНУ ім. І. Мечнікова; Одеська гуманітарна традиція. - 2004. - СС. 253-259.

136. **Кирилюк О.С.** Незвичні значення звичних речей („Метафори первісної свідомості“ Ольги Фрейденберг та універсали культури). // **Філософські** пошуки. - Львів-Одеса. ІФЛІС-ЛФС „Cogito“. - 2004. - № 17-18. - СС. 172-182.

137. **Кирилюк О.С.** Про одну кумедну телевізійну заставку, або чому Христос ніколи не сміявся. (Деконструкція метатексту Гегель - Кожев - Батай). // **Deґa/fлOKca**. 36. наук, праць з філософії та філології. - Вип. 7. - **Людина** на межі смішного і серйозного. - Одеса: ОНУ ім. І. Мечнікова; Одеська гуманітарна традиція. - 2005. СС. 59-71.

138. **Кирилюк О.С.** „Теремок“ як деградований варіант ембріонально-регресивної казки типу „Бик-тайник“. // **Проблема** духовного відродження в контексті соціально-економічних перетворень в Україні. 36. наук, статей. До 40-річчя каф. філос. та культурол. Од. держ. екон. ун-ту. - Одеса: ОДЕУ. - 2003. - СС. 21-30.

139. **Кирилюк О.С.** Трансперсональна психологія та онтологічні витоки універсально-культурних мотивів та образів в творах О. Довженка. // **Універсальні** виміри української культури. - Одеса: ЦГО НАН України / Укр. Філософ. Фонд / Друк. - 2000. - СС. 159-163.

140. **Кирилюк О.С.** Трансцендування як сутнісна риса людини. // **Філософ.** і соціологічна думка. - К.: Ін-тут філософії НАН України. - 1993. - № 2. - СС. 142-150.

141. **Кирилюк О.С.** Українська міфологія та універсально-культурна структура "Лісової пісні" Лесі Українки. // **Універсальні** виміри української культури. - Одеса: ЦГО НАН України / Укр. Філософ. Фонд / Друк. - 2000. - СС. 173-183.

142. **Кирилюк О.С.** Универсали культуры и категории предельных оснований. // **Человек**, бытие, культура. Тез. XIV Всесоюз. сем. "Мировоззрение и научное познание". - Переяслав-Хмельницкий, 30 сент. - 4 окт. 1991,- Киев-Переяслав-Хмельницкий: Ин-тут философии АН УССР - Переяслав-Хмельницкий филиал Киевского пед. ин-та. - СС. 41-42).

143. **Кирилюк О.С.** Універсали культури і семіотика дискурсу. Казка та обряд. Видання друге, доповнене та виправлене. - Одеса: Автограф / ЦГО НАН України. - 2005. - 372 с.

144. **Кирилюк О.С.** Універсальні виміри культури: біблійний дискурс та біблійні мотиви у демонстративному фольклорі. // **Універсальні** виміри

української культури. - Одеса: ЦГО НАН України / Укр. Філософ. Фонд / Друк. - 2000. СС. 83-121.

145. **Кирилюк О.С.** Універсальні параметри соціокультурної спадковості: українська хата. // **Універсальні виміри української культури.** - Одеса: ЦГО НАН України / Укр. Філософ. Фонд / Друк. - 2000. - СС. 200-206.

146. **Кирилюк О.С.** Універсально-культурний зміст епічних міфопоетичних текстів. // **Універсальні виміри української культури.** - Одеса: ЦГО НАН України / Укр. Філософ. Фонд / Друк. - 2000. - СС. 128-144

147. **Кирилюк О.С.** Універсально-культурні аспекти деяких давньогрецьких старожитностей: семіотика міста в світлі концепції „метафор первісної свідомості” Ольги Фрейденберг. // **Δόξα/Докса.** 36. наукових праць з філософії та філології. - Вип. 8. - **Грецька традиція в сучасній культурі.** Одеса: ОНУ ім. І. Мечнікова; Одеська гуманітарна традиція. - 2005. - СС. 295-302.

148. **Кирилюк О.С.** Універсально-культурні аспекти української національної екзистенції. // **Універсальні виміри української культури.** - Одеса: ЦГО НАН України / Укр. Філософ. Фонд / Друк. - 2000.- СС. 47-67.

149. **Кирилюк О.С.** Універсально-культурні виміри філософії космізму. // **Універсальні виміри української культури.** - Одеса: ЦГО НАН України / Укр. Філософ. Фонд/Друк. - 2000. - СС. 187-197.

150. **Кирилюк О.С.** Універсально-культурні смисли символу Світового Древа. // **Універсальні виміри української культури.** - Одеса: ЦГО НАН України / Укр. Філософ. Фонд / Друк. - 2000,- СС. 148-155.

151. **Кирилюк О.С.** Універсально-культурні смисли символу Світового Древа. // **Символ дерева у світовій культурі і художній творчості.** - **Науковий вісник.** Львівський національний лісотехнічний університет України. - Львів. - 2006. - Вип. 16.4. - СС. 72-79.

152. **Кирилюк О.С.** Універсально-культурні структури міфологічних підвалин масової політичної свідомості. // **Універсальні виміри української культури.** - Одеса: ЦГО НАН України / Укр. Філософ. Фонд / Друк. - 2000. - СС. 24-38.

153. **Кирилюк О.С.** „Cogito ergo sum”: теолого-екзистенціальна інтерпретація. // **Δόξα/Докса.** 36. наукових праць з філософії та філології. - Вип. 10. - **Стратегії інтерпретації тексту: методи і межі їх застосування.** - Одеса: ОНУ ім. І. Мечнікова; Одеська гуманітарна традиція. - 2006. - СС. 167-173.

154. **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.** 36. наукових праць з філософії та

- філології. - Вип. 9. - **Семантичні й герменевтичні виміри сміху.** - Одеса: ОНУ ім. І. Мечнікова; Одеська гуманітарна традиція. - 2006. - СС. 8-17.
155. **Кисляков И.А.** О древнем обычае в фольклоре таджиков. // **Фольклор** и этнография. - М., 1970. - СС. 70-81,
156. **Кобзей** Наталя. О наименовании "Тих, що щось знають" в гуцульських говорах. // **Живая** старина. - 2001. - № 3. - СС. 21-23.
157. **Ковшун И.** Копилка научно-фантастических сюжетов: 2048 готовых разработок. // **Уральский** следопыт. - 1984. - № 4. СС. 45-47.
158. **Конев В.А.** Человек в мире культуры. - М., 1993.
159. **Конечное** и бесконечное. - К., Науково думка. - 1982.
160. **Коников Н.** Эстетическая культура. - М., 1996.
161. **Королева А.В., Дерев'яно М.М.** Інтимізація як один зі способів попередження лінгвокультурних конфліктів // **Вісн.** Сумського державного університету, Сер. філологія. - 2007. - № 1. - Т.2. - СС. 29-33.
162. **Крапивенский С.Э.,** Цивилизационный подход к концепции человека и проблема гуманизации общественных отношений. М., 1998 год.
163. **Кретов А.А.** Рекусивные сказки-2. - Документ HTML (<http://www.ruthenia.ru/foiklore/kretovl.htm>.)
164. **Кримський С.Б.** Архетипи української культури // **Вісник** Національної академії наук України. - 1998- №7-8. - С.74-87.
165. **Кримський С.** Національні архетипи. // **Католицький** щорічник. К., - 1996. - СС. 111 - 119
166. **Кримський С.Б.** Універсали! української культури. // газета „**День**”. - №83, 17 травня 2003.
167. **Криничная Н.А.** Персонажи преданий: становление и эволюция образа. - Л.: Наука. - 1988.
168. **Культурология:** Учеб. пособие для студ. высш. уч. завед. / Под науч. ред. проф. Г.В. Драча. Изд. 8-е. - Ростов-на-Д: Феникс, 2005.
169. **Курас І.Ф., Геець В.М., Онищенко О.С., Дзюба І.М.** Розвиток соціогуманітарних досліджень у Національній академії наук України. 1999—2003. До 85-річчя Національної академії наук України. — К., 2003. — 208 с.
170. **Курочкін О.В.** Новорічні свята українців. Традиції і сучасність. - К., 1978.
171. **Кууси П.** Этот человеческий мир. - М., 1988.
172. **Кэмпбелл Дж.** Герой с тысячью лиц. Миф. Архетип. Бессознательное. - К., 1997,
173. **Лаврентьева Л.С.** Символические функции еды в обрядах. // **Фольклор** и этнография. Проблемы реконструкции фактов традиционной культуры. - Л.: Наука. - 1990. - СС. - СС. 37-47.
174. **Лаушкин К. Д.** Баба-яга и одноногие боги. // **Фольклор** и этнография, - Л., 1970. - СС. 181-184.

175. **Леви-Стросс К.** Деяния Асдиваля. // **Зарубежные** исследования по семиотике фольклора. - М., 1985. - СС. 35-76.
176. **Леви-Стросс К.** Структура и форма. Размышления об одной работе В. Проппа. // **Семиотика.** - М., 1983. - СС. 400-428.
177. **Лекторский В., Огурцов А., Швырев В., Юдин Э.** Философия. // **Философс.** энц. - Т. 5. - М.: Сов, энциклопедия. - 1970. - СС. 332-342.
178. **Лекторский В.А.** Субъект, объект, познание. - М.. 1980.
179. **Леусенко Д. А.** Универсалии культуры (историография и методология проблемы). - Ростов-на-Дону. - 2002.
180. **Липец Р.В.** "Завоеванная женщина" в тюрко-монгольском эпосе. // **Фольклор** и историческая этнография. - М.: Наука. - 1983. - СС. 43-74.
181. **Лисюк Н.А.** Весілля як містерія безсмертя. // **Collegium.** - К.: Укр. Ін-тут міжнарод. відносин при Київському ун-ті ім. Т. Шевченка. - 1993. - № 2. - СС.60- 69.
182. **Лой А.Н.** Категории „мера" и „скачок": историко-философский аспект. // **Качество** и количество. - К.: Наук, думка. - 1993. - СС. 135-152.
183. **Лосев А.Ф., Ярхо В.Н.** Одиссей. // **Мифологический** словарь. - М., 1990. - С. 404-406.
184. **Лотман Ю.М.** О сюжетном пространстве русского романа XIX века. // **Уч. записки** Тартусского ун-та. - Вып. 746. - **Труды** по знаковым системам. - Т. 20. - Тарту. - 1987. - СС. 102-110.
185. **Лотман Ю.М.** Символика Петербурга и проблемы семиотики города. // **Семиотика** города и городской культуры. - **Уч.** Зап. Тартуского ун-та. **Труды** по знаковым системам. - Вып. 18. - Тарту. - 1984. - СС. 28-34.
186. **Лысков А.П.** Человек. Путь к цивилизации. - М., 1997.
187. **Малиновский Б.** Магия, наука и религия. (Фрагменты из книги). // **Этнографическое** обозрение. - 1993. - № 6. - СС. 103-112.
188. **Маркс К.** Экономическо-философские рукописи 1844 года. // **Маркс К., Энгельс Ф.** Соч. Изд. 2-е. - Т. 42. - СС. 41-174.
189. **Мелетинский Е.М.** Герой волшебной сказки. Происхождение образа. - М., 1958,
190. **Мелетинский Е.М., Неклюдов С.Ю., Новик Е.С., Сегал Д.М.** Проблемы структурного описания волшебной сказки. // **Уч.** зап. Тартуск. ун-та. - Вып. 236. - **Труды** по знаковым системам. - Т. 4. - Тарту. - 1969. - СС. 86-135.
191. **Мелетинский Е.М., Неклюдов С.Ю., Новик Е.С., Сегал Д.М.** Еще раз к проблеме структурного описания волшебной сказки // **Уч.** зап. Тартуск. ун-та. - Вып. 284. - **Труды** по знаковым системам. - Т. 5. - Тарту. - 1971. - СС. 63-90.

192. **Мердок Дж.** Фундаментальные характеристики культуры // **Антология** исследований культуры. - Т. 1. Интерпретация культуры. - СПб.: Университетская книга, 1997. - СС. 49-57.
193. **Милорадович В.** Заметки о малорусской демонологии. // **Українці:** народні вірування, повір'я, демонологія. - К., 1991. - СС. 407-429,
194. **Мировозренческое** содержание категорий и законов диалектики. - К.: Наук, думка. - 1981.
195. **Мотрич** Наталія. Слово в контексті архетипів і універсалій культури. // **Перспективи.** - Одеса. - 1998. - № 2. - СС.70-73.
196. **Муди Р.** Размышления о жизни после жизни. // **Жизнь** после смерти. - М., 1991. - СС. 8-56.
197. **Неёлов Е.** Волшебнo-сказочные корни научной фантастики. - М., 1986.
198. **Нестеренко В.** Вступ до філософії. Онтологія людини. - К.: Абрис. - 1995.
199. **Никифоров А.И.** К вопросу о морфологическом изучении народной сказки. // **Сборник** статей в честь академика А.И. Соболевского. - Л.: Изд-во АН СССР. - 1928. - СС. 173-178.
200. **Новий Заповіт** Господа нашого Ісуса Христа. - Ювілейне видання 988-1988. - США. - 1988.
201. **Носов Н.** О себе и о своей работе. // **Жизнь** и творчество Николая Носова. - М., 1985 - СС. 171-186.
202. **Огурцов А.** Спекулятивное. // **Филос.** энциклопедия. - Т. 5. - М.: Сов. энциклопедия. - 1970. - СС. 108-110.
203. **Огурцов А.П.** Благо и истина: линии расхождения и схождения. // **Благо** и истина: классические и неклассические регуляти-вы. - М., 1998. Документ HTML (<http://www.phiiosophy.ru/iphras/library/wealtrue/index.htm>).
204. **Ойзерман Т.Н.** Существуют ли универсалии культуры? // **Вопр.** философии. - 1989. - № 2. - СС. 51-62.
205. **Олкер Х.К.** Волшебные сказки, трагедии и способы изложения мировой истории. // **Язык** и моделирование социального взаимодействия. - М.: Прогресс. - 1987. - СС. 408-440.
206. **Пандей Р.В.** Древнеиндийские домашние обряды. - М., 1990.
207. **Парадигмы** умозрения в восточных философских традициях. // **Проект** Центра восточных философий Института философии РАН (1996-1998). Руководитель М. Степанянц. Документ HTML (<http://www.iph.ras.ru/~orient/win/projects/parad2.htm>).
206. **Парахонський Б.О.** Конвенції в структурі текстів української та світової культури. // **Універсальні** виміри української культури. - Одеса: ЦГО НАН України / Укр. Філософ. Фонд / Друк. - 2000. - СС. 122-128.

209. **Парнюк М.А., Кирилюк А.С.** Общественная практика как основа становления и развития закона единства противоположностей. - **Закон** единства противоположностей. - К.: Наук, думка. - 1991. - СС. 11-26.
210. **Парнюк М.А., Кирилюк А.С.** Практическая деятельность, социальные отношения первобытного общества и их влияние на отражение объективных связей. // **Связь** и обособленность. - К.: Наук, думка. - 1988. СС. 75-81.
211. **Парнюк М.А., Кирилюк А.С.** Проблема смерти и бессмертия как предельное основание мировоззрения. // **Гуманистические** аспекты биологического познания. - Сб. науч. трудов. - К.: Наук, думка. - 1991. - СС. 115-135.
212. **Парнюк М.А., Кирилюк А.С., Яровикова Р.Т.** Категории „связь” и „обособленность” как категории практического мироотношения. // **Связь** и обособленность. - К.: Наук, думка. - 1988. - СС. 259-262.
213. **Парнюк М., Кирилюк А.** Общественная практика - основа на формирането на закона за единство и борбата на противоположностите. // **Философска** мисъл. - София: Ин-тут философии БАН. - 1987. - година XLIII. - кн. 1 - СС. 27- 36.
214. **Пасісниченко Г.М.** Міфопоетичне мислення і художня творчість Олександра Довженка. - СС. 155-159.
215. **Пассмор Дж.** Культурные универсалии. // **Филос.** науки. - 1990 - N9 11. - СС. 110-114.
216. **Покровская Л.В.** Земледельческая обрядность. // **Календарные** обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Исторические корни и развитие обычаев. - М., 1983. - СС. 67-89.
217. **Пономарьов А.Н.** Царина народної уяви та її класичні розробки. // **Українці:** народні вірування, повір'я, демонологія. - К., 1991. - СС. 5-24.
218. **Попович М.В.** Мировоззрение древних славян. - К., 1985.
219. **Попович М.В.** Раціональність і виміри людського буття. - К., 1997.
220. **Потебня А.А.** О купальских огнях и сродных с ними представлениях. - М., 1887.
221. **Потебня А.А.** О мифологических значениях некоторых обрядов и поверий. - М., 1865.
222. **Прерывное** и непрерывное. - К.: Наук, думка. - 1983.
223. **Программа** курса этики. Ставропольский гос. ун-тет. Документ HTML (<http://www.stavsu.ru/default.asp?path=courseInfo&id=759>.)
224. **Пролеев С.В.** Абсолютное в культуре и общественная динамика. // **Бытие** человека в культуре. Опыт онтологического подхода. - К., 1992. - СС. 105-110.
225. **Пропп В.** Исторические корни „волшебной” сказки. - Л., 1986.

226. **Пропп В.** Морфология „волшебной“ сказки. // **Пропп В.** Т Морфология \ Исторические корни „волшебной“ сказки. Труды. - М.: Лабиринт. - 1998. - СС. 5-108.
227. **Пропп В. Я.** Русские аграрные праздники. - М., 1963,
228. **Пропп В.** Структурное и историческое изучение волшебной сказки. (Ответ К. Леви-Строссу). // **Семиотика.** - М., 1983. - СС. 566-584.
229. **Пространство** и время. - К.: Наук, думка. - 1984.
230. **Пухов М.** Мягкой посадки: новые электронно-фантастические игры для молодежи. // **Техника** - молодежи. - 1985. - № 7. - СС. 56-58.
231. **Рафаева А.В.** Структура сказочных мотивов и их использование в системе СКАЗКА// **Когнитивные** аспекты лексикографии. Докум. HTML (<http://www.infolex.ru/Rafaeva.html>).
232. **Рафаева А., Рахимова Э., Архипова А.** Еще раз о структурно-семиотическом изучении сказки. // **Фольклор** и постфольклор: структура, типология, семиотика. Виртуальные мастерские Московского общественного фонда. Документ HTML (<http://www.mpsf.Org/virtual/Mast4/arhipovarafaeva.htm>).
233. **Ревзин И.И.** К общесемиотическому истолкованию трех постулатов Проппа: Анализ сказки и теория связности текста // **Типологические** исследования по фольклору. Сб. статей памяти В. Проппа. - М.: Наука, 1975. - СС. 80-87.
234. **Решетов А.М.** Об использовании данных фольклора для изучения ранних форм семейно-брачных отношений. // **Фольклор** и этнография. - М., 1970. - СС. 237-252.
235. **Родари Дж.** Грамматика фантазии. Введение в искусство придумывания историй. Пер. с итал. - 2-е изд. - М., Прогресс. - 1990.
236. **Руднев В.** Язык и смерть. // **Логос.** - 2000. - № 1. - Документ HTML (http://www.ruthenia.ru/logos/number/2000_I/2000_II.html).
237. **Серов С.Я.** Календарный праздник и его место в европейской народной культуре. // **Календарные** обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Ист. корни и развитие обычаев. - М., 1983. - СС. 39-46.
238. **Сильвестров В.В.** Про походження універсального тексту сучасної культури. // **Філосо.** І соціологічна думка. - 1990. - № 6. - СС. 96-106.
239. **Словарь** Библейского богословия. - Пер. с 2-го франц. изд. - Брюссель: Жизнь с Богом. - 1974.
240. **Слово** про Ігорів похід. - К., 1977.
241. **Смирнов А.В.** Номинальность и содержательность: почему некритическое исследование „универсалий культуры“ грозит заблуждением. // **Универсалии** восточных культур, м.: Изд. фирма «Вост. лит-ра» РАН. - 2001. - СС. 290-317.

242. **Соколова В.К.** Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов. - М., 1979.
243. **Соколова В.К.** Предания о кладах и их связь с поверьями // **Фольклор** и этнография. - Л., 1970. - СС. 169-173.
244. **Социально-исторические** и мировоззренческие аспекты философских категорий. - К., 1978.
245. **Степин В.** Маркс и тенденции современного цивилизационного развития. - М., 2004.
246. **Степин В.С.** Выступление на "круглом столе" „Философия в современной культуре: новые перспективы“ // **Вопр. философии.** - 2004 - № 4 - СС. 3-46).
247. **Степин В.** Эпоха перемен и сценарии будущего. - М., 2005.
248. **Степин В.С., Горохов В.Г., Розов М.А.** Философия науки и техники. - М., 2004.
249. **Субъект** и объект как философская проблема. - К., 1979.
250. **Табачковский В.** Введение. // **Категориальные** структуры познания и практики. - К., 1986. - СС. 3-9.
251. **Табачковский В.** Принцип сублімативності людського світовідношення в сучасній антропологічній рефлексії. // **Філософська антропологія: екзистенціальні проблеми.** - К., 2000. - СС. 4-107.
252. **Тасев П., Николова М., Кирилук А.** Философските категории и фундаменталните определения на човешкото битие. // **"Философска мисъл".** - София - Ін-тут філософії БАН -1986. - № 9. - СС. 103-108.
253. **Токарев С.А.** Смерть. - **Мифы** народов мира. - Т. 2. - М., 1982. - СС. 456-457.
254. **Толстой Н.И.** Секрет Колобка. // **"Живая старина".** - 1995. - № 3 (7). - СС.. 41-42.
255. **Топоров В.Н.** Пуп земли. // **Мифы** народов мира. - Т. 2. - М., 1982. - С. 350.
256. **Топоров В.Н.** К реконструкции индоевропейского ритуала и ритуально-поэтической формулы (на материалах заговоров). // **Уч. зап. Тартуск. ун-та.** - Вып. 236. - **Труды** по знаковым системам. - Т. 4. - Тарту. - 1969. - СС. 9-43.)
257. **Топоров В.Н.** О ритуале. Введение в проблематику. // **Архаический** ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. - М., 1988. - СС. 7-60.
258. **Топоров В.Н.** Дерево мировое. // **Мифы** народов мира. - Т. 1. - М., 1980. - СС. 404-405.
259. **Топоров В.Н.** Крест. // **Мифы** народов мира. - Т. 2. - М., 1982. - С. 13.

260. **Тоффлер О.** Третья хвиля. // **Сучасна** зарубіжна соціальна філософія. - Хрестоматія. - Упорядник Віталій Лях. - К., 1996. - СС. 275-334.
261. **Тэрнер В.** Символ и ритуал. - М., 1983.
262. **Українка Л.** Лісова пісня. // Вибр. твори. - К., 1952. - СС. 250-357.
263. **Українські народні пісні.** Календарно-обрядова лірика. - К., 1963.
264. **Улыбина Е.В.** Жизнь и смерть вечной девственности. (Сказка „Снегурочка“). // „**Логос**” - 2000. - № 2. Документ NTLM (http://www.ruthenia.ru/logos/kofr/2000/2000_02).
265. **Уотсон Л.** Ошибка Ромео. // **Жизнь** после смерти. - М., 1991, - СС. 96-190.
266. **Финк Е.** Основные феномены человеческого бытия. // **Проблема** человека в западной философии. - М., 1988. - СС. 357-404.
267. **Фрейденоберг О.** Миф и литература древности. - М., 1978.
268. **Фрейденоберг О.** Поэтика сюжета и жанра. Подготовка текста, справочно-научный аппарат, предварение, послесловие Н В. Брагинской. - М.: Лабиринт. - 1997.
269. **Фролов И.Т.** Ведение в философию. - М., 2003.
270. **Фромм Э., Хирау Р.** Предисловие к антологии "Природа человека". // **Глобальные** проблемы и общечеловеческие ценности. - М., 1990. - СС. 146-168.
271. **Хайдеггер М.** Письмо у гуманизме. // **Время** и бытие. Статьи и выступления - М.: Республика. - 1997. - 447 с. - СС. 192-220.
272. **Харин Ю., Щавелев С.** Рецензия на книгу "Отрицание и полагание". - Киев: Наук, думка, 1990. // **Филос.** науки.- 1991. - № 5. - СС. 190-191.
273. **Харитонов Т.Д. Кирилюк А.С.** Генезис лексических средств выражения категорий причинности. // **Причина и действие.** - К.: Наук, думка. - 1994.- СС. 24-27.
274. **Человек** и агрессия. // **"Общественные науки и современность"**. - М., 1993. - № 2. - СС. 92-105.
275. **Человек** и мир человека. - К.: Наук. Думка. - 1977.
276. **Черв'як Корній.** Весілля мерців. Спроба соціологічно пояснити обряди ініціації. - Харків: Пролетарій. - 1930. - СС. 6-131.
277. **Шевченко Т.Г.** Поезії. - У 2-х книгах. - Кн. 2. - К.Д989. - СС.48-61.
1. 278. **Шилков Ю.М.** К психологии культуры. // **Вестник** Санкт-Петербургского университета. - Сер. 6, 1998, вып. 4. - СС. 27-32. Документ HTML (<http://anthropology.ru/ru/texts/shilkov/phcult.html>).
279. **Шинкарук В.И.** Философия и мировоззрение. // **Человек** и мир человека. (Категории „человек” и „мир” в системе научного мировоззрения. - К., 1977. - СС. 7-26.

280. **Шинкарук В.** Методологічні засади філософських вчень про людину. // **Філософська антропология: екзистенціальні проблеми.** - К., 2000. - СС. 8-48.
 281. **Шинкарук В.И.** Категориальная структура научного мировоззрения. // **Мировоззренческое** содержание категорий и законов материалистической диалектики. - К., 1981. - СС. 11-25.
 282. **Шинкарук В.И., Яценко А.И.** Гуманизм диалектико-материалистического мировоззрения. - К.: Політвидав України. - 1984.
 283. **Юнг К.Г.** Приближась к бессознательному. Архетип в символизме сновидений. // **Глобальные** проблемы и общечеловеческие ценности. - М.: Прогресс. - 1990. - СС. 351-436.
 284. **Якобсон Р.О.** Стихи Пушкина о деве-статуе, вакханке и смиреннице// **Якобсон Р.О.** Работы по поэтике. М., 1987. - СС. 184-186.
 285. **Яценко А.И.** Целеполагание и иделы. - К.: Наук думка. - 1977.
 286. **Aarnes Antti.** The Types of Folk-Taie. A classification and Bibliography. - Helsinki: Academia Sciencia Fennica. - 1928.
 287. **Cassirer E.** Philosophy of symbolic forms. - V. 2. - London. - 1955.
 288. **Henderson J.** etc. The Wisdom of Serpent. The Myths of Death, Rebirth and Resurrection. (1-st division) - N.Y., 1963.
 289. **Jason H.** Precursors of Propp: formalist theories of narrative in early Russian ethnopoetics. // **A Journal** for Descriptive Poetics and Theory of Literature. - North-Holland Publishing Company. - 1977. - # 3. - PP. 471-516).
 290. **Jung C. G.** Memories, dreams, reflections. Recorded and edited by Aniela Jaffé. Translated from the German by Richard and Clara Winston. New York, Pantheon Books [1963] 398 p. illus.
 291. **Jung C. G.** The archetype in dream symbolism. // **Man** and Symbols. - N.Y. - Ed. G. Freeman. - 1972. - PP. 67-92.
 292. **Kiril'uk A.S.** Problematika sociálnych protirecení v marxistickej sociológii. // **Dialektické** protirecenie - jadro dialektiky. - Bratislava: Nakladatel'stvo Pravda. - 1984. - SS. 225-238.
 293. **Thompson S.** Motif-index of Folk-Literature, Fables, Mediaeval Romances. // **Alphabetical** Index. - (FFC # 117). - Helsinki. - 1936.
 294. **Thompson S.** Motif-index of Folk-literature, Fables, Mediaeval Romances. // **A general** synopsis of the index. - V. 5. - A classification and Narrative Elements. - Academia Scientiarum Fennica. - Vol. XXXIX - XLVII. (1-6). - Helsinki. - 1932.
 295. **Wedek Harry E.** Dictionary of Erotic Literature. - N.-Y. - Philosophy Library. - 1962. - 556 p., illus.
- На обкладинці - будинок колишнього гуртожитку філософського факультету Київського університету ім. Т. Шевченка по вул. Жертов революції (Трьохсвятительській), № 4 (1947 р.). Тепер - Центр Гуманітарної Освіти та Інститут філософії ім. Г. Сковороди НАН України.*

ЗМІСТ

<i>Вступ</i>	5
Розділ I.	
Філософсько-методологічні засади дослідження універсалій культури	
1.1. Обґрунтування необхідності філософсько-світоглядного підходу в структурно-типологічних дослідженнях культури.....	33
1.2. Філософська розробка проблеми відношення людини до світу як методологічна основа виявлення інваріантів культури.....	40
1.2.1. Світ як світ людини і як проекція людиновимірних смислів на об'єктивну реальність...40; 1.2.1.A) Відношення „людина - світ” і філософсько-світоглядний аналіз семіотики дискурсу: концептуалізація методики дослідження...40; 1.2.1.B) Людські виміри світобачення...49	
1.2.2. Категоріальні визначення людського буття в світі...57	
1.2.2.A). Категорії філософії як тотальні форми світовідношення... 57	
1.2.2.B). Категорії граничних підстав та категорії філософії... 64:	
1.2.2.B). Категорії філософії як світоглядно-теоретичні узагальнення категорій граничних підстав в концептуально-філософських моделях світу... 69	
1.3. Проблемність людського самовизначення.....	74
1.3.1. Підходи до визначення сутності людини...74; 1.3.1. A) Натуралістично-есенціалістські дефініції... 74; 1.3.1.B) Аксиоматичні дефініції людини: базисні життєві інтенції...75; 1.3.1.B) Онтологія категорій граничних підстав та полярні морально-імортальні дефініції людини...79	
1.3.2. Людина як творець себе та своєї власної сутності.....	84
1.3.2. A) Трансцендування в світ як сутнісна риса людини.... 84;	
1.3.2.B) Через-себе-буття людини: критика субстанціального підходу до сутності людини... 90; Висновки... 94	
Розділ II.	
Категорії граничних підстав як універсалії культури	
11.1. Культура як форма розвитку соціалізованих базисних функцій людини.....	96
11.1.1. Трансформація природних базисних функцій в процесі соціально-культурного поступу людства та становлення людини...96	
11.1.2. Морфологія культури в світлі універсально-культурного підходу... 103	
11.2. У пошуках універсалій культури.....	108
11.2.1. Наближення та підходи до універсалій культури як інваріантів культурних практик та дискурсів... 108	

11.2.2. „Концепти” і „денотати” в текстах культури: інваріанти текстів та їхні понятійні еквіваленти в мовах опису...114

11.2.3. Методолого-евристичні переваги концепції категорії граничних підстав як універсалій культури.у121. Висновки ...128

Розділ III.

Пошук глибинного інваріанту будови казки як прикладна версія пошуку універсалій в текстах культури

III. 1. *Концептуалізація структурно-формального вивчення казки (Роман Волков).....130*

III. 1.1. Піонерське дослідження структури казки Р. Волковим...130

III. 1.2. Універсально-культурний аспект підходу Р. Волкова до будови казки в межах його формальної мови опису ...136

III.2. *Парадигмизація структурно-функціонального вивчення казки (Володимир Пропп).....143*

111.2.1. Інваріант казки у В. Проппа: функції персонажів як сталі семантичні одиниці казкової структури... 143

111.2.2. Універсально-культурне підґрунтя „мови опису” казкової структури у В. Проппа... 148

III. 2.3. Постпроппівські роботи зі структури казки в межах його функціонального підходу та їх універсально-культурні аспекти ...155

III.3. *Казка та „дійсність”: проппівська концепція походження структури казки.....164*

111.3.1. Реконструкція "історичних коренів" "чарівної" казки В. Проппом та універсально-культурний ізоморфізм казки та „дійсності”... 164

111.3.2. Проблематичність пояснень генезису і трансформації текстів як відображень „дійсності”: критика „зсередини”...166. Висновки...172

Розділ IV.

Експлікація внутрішньої суперечності теорії В. Проппа як передумова її фальсифікації

IV. 1. *Критична перевірка концепції структурно-функціональної морфології казки В. Проппа.....174*

IV.1.1. Проблематичність утворення семантичних одиниць казки на підставі функцій актантів ...174

IV.1.2. Апорія „елемент-структура” як глухий кут прикладного структуралізму та гранично-світоглядний шлях виходу з нього...178

IV.2. *Негативні сингулярні наслідки теорії В. Проппа про походження структури казки з обряду.....183*

IV.2.1. Невідповідність ключового постулату концепції В. Проппа „Структура казки визначається структурою (ініціального) обряду” змісту його розвідок.... 183

IV.2.2. Концептуальна поразка В. Проппа (парадокси „зворотної реконструкції“) ..188

IV.2.3. Дедуктивна гіпотеза низького рівня універсальності про /І/77-структуру казок та її емпіричне підтвердження....193; IV.2.3.A) Світоглядна тріада як основа казкової будови з покажчику казкових мотивів А. Аарне та Ст. Томпсона..194; V.2.3.Б) Універсально-культурна формула в казках з прикладів Р. Волкова...195; IV.2.3.В) Зв'язка „життя - смерть - безсмертя" як глибинна основа казкового матеріалу В. Проппа... 197. Висновки...201

Розділ V.

Фальсифікація теорії В. Проппа через підвищення рівня універсальності дедуктивної гіпотези про КГП-структуру текстів культури

V.1. Універсально-культурна структура обрядових текстів.... 202

V.1.1. Деякі календарні обряди в універсально-культурному вимірі...202; V.1.1.A) Новорічні обряди та їх універсально-культурна базова формульна основа.....204; V.1.1.Б) Універсально-культурна структурованість весняної обрядовості. Масляна...206; V.1.1.В) Літні обряди та їх універсально-культурні аспекти. Купала....210

V.1.2. Універсально-культурний категоріальний ансамбль в обрядах життєвого циклу....214; V.1.2.A) Породільна обрядовість: ініціальний генетив, смерть та безсмертя....214; V.1.2.Б) Весільні обряди, їх генетивний, вітальний, мортальний та імортальний аспекти... 218; V.1.2.В) Комплексна універсально-культурна структура поховальної обрядовості ..222

V.2. Універсали культури в світоглядній свідомості.....227

V.2.1. Універсали культури в міфологічній, міфоепічній та епічній свідомості...227

V.2.2. Універсали культури в структурі релігійного світогляду.....236; V.2.2.A) Категорії граничних підстав та світоглядні коди в поняттєвих виразах біблійного тексту... 237; V.2.2.Б) Базисна універсальна формула в генеральній архітектониці Біблії...240

V.2.3. Універсали культури в художньо-літературній свідомості...242; V.2.3.A) Новела та інші прозові твори...242; V.2.3.Б) Поетичні твори.....247; V.2.3.В) Видовищне мистецтво.... 249. Висновки...252

Розділ VI.

Контури нової парадигми аналізу походження інваріантної структури текстів культури: універсально-культурна версія

VI.1. Історико-генеративна концепція Ольги Фрейденберг. 254

VI.1.1. Концепція "метафор" первісної свідомості О. Фрейденберг як прорив парадигми "дійсність - текст"...254

VI.1.2. Універсально-культурна інтерпретація концепції "метафор первісної свідомості" (критичний аналіз концепції О. Фрейденберг)..261

VI.1.3. Герменевтична деконструкція ідей О. Фрейденберг як концепції актуалізації в творчому процесі світоглядних інваріантних смислів текстів культури структурогенуючою продуктивною свідомістю...269

VI.2. *Теорії та концепції, що підтверджують гіпотезу автогенерування універсально-культурної структури текстів культури*.....278

VI.2.1. Підсвідомі чинники генерування та синтезу глибинних інваріантних сенсових структур текстів культури (К. Юнг та С. Гроф)...278

VI.2.2. Спонтанне автогенерування ідентичних КГП-структур в історико-політичній думці, казках та дитячій психології (Г. Олкер)...286

VI.2.3. Автогенероване відтворення універсально-культурних смислів в роботі продуктивної здібності уяви в дитячій творчості (Дж. Родарі) та їх виявлення в письменницькій інтроспекції (М. Носов)...291

VI.3. *Автогенерація світоглядних інваріантних смислів продуктивною творчою свідомістю*.....300

VI.3.1. „Самопородження” універсально-культурних мотивів через спонтанну поетичну творчість в концепції „мови як дому буття” (М. Гайдеґґер та М. Волошин)...300

VI.3.2. Продукування художнього тексту як флуентний творчий синтез універсально-культурних зв'язків актантів (новела)....308

VI.4. *Розвиток евристичних потенцій критично переглянутої концепції О. Фрейденберг*.....317

VI.4.1. Універсально-культурна семіотизація цілої дійсності, її окремих фрагментів та речей як результат проекції людських КГП-смислів на об'єктивну реальність...317

VI.4.2. Відновлення інваріантного культурно-світоглядного змісту в стадіальній еволюції предметно-образних носіїв універсально-культурних смислів (тотем-цар-раб-клоун)...329. Висновки...336

Універсально-культурна концепція аналізу текстів культури: висновки, підсумки, проблеми та перспективи.....338

Мировоззренческие категории предельных оснований в универсальных измерениях культуры. Автореферат книги на русском языке.....357

English Summary.....390

Список сокращень та основних понять.....391

Література.....392

Олександр Сергійович Кирилюк

**СВІТОГЛЯДНІ КАТЕГОРІЇ
ГРАНИЧНИХ ПІДСТАВ
В УНІВЕРСАЛЬНИХ ВИМІРАХ КУЛЬТУРИ**

наукове видання
українською мовою
автореферат книги російською мовою

для нотаток

Кирилюк О.С. Світоглядні категорії граничних підстав в універсальних вимірах культури. - Монографія. - [Текст] - / Дев'яносто років Національній академії наук України. / До восьмидесятиріччя академіка Володимира Іларіоновича ШИНКАРУКА (фото з дружиною). / Авгореф. книги рос. мовою сс. 357-389; резюме англ. мовою; список скорочень; бібліограф, сс. 392-411. / Олександр Сергійович Кирилюк - Одеса: Центр Гуманітарної освіти НАН України. Одеський філіал / Автограф. - 2008. - 416 с. (укр. мов.)

Кирилюк А.С. Мировоззренческие категории предельных оснований в универсальных измерениях культуры. - Монография. - [Текст] - / Девяносто лет Национальной академии наук Украины. / К восьмидесятилетию академика Владимира Илларионовича ШИНКАРУКА (фото с женой). / Авгореф. книги на рус. языке сс. 357-389; резюме на англ. языке; список сокращ.; библиограф, сс. 392-411. / Александр Сергеевич Кирилюк. - Одесса: Центр Гуманитарного образования НАН Украины. Одесский филиал / Автограф. - 2008. - 416 с. (укр. яз.)

Підписано до друку 05.03.2008 р.
Формат 60х84/16. Гарнітура Тайме.
Умовн. друк. арк. 26.00+обкл. Облік.-вид. арк. 26,17.
Замовлення №134/2008. Наклад 300 прим.
Друкарня ТОВ "Автограф", тел. 798-71-80.