

Жовтянська В. В.

**ПСИХОЛОГІЯ
РЕПРЕЗЕНТАЦІЙ ДІЙСНОСТІ**

Монографія

**Київ
Талком
2020**

УДК 165:159.93
Ж78

Рекомендовано до друку вченою радою
Інституту соціальної та політичної психології НАПН України
(протокол № 13/20 від 26 листопада 2020 р.)

Рецензенти:

Н. В. Чепелева, дійсний член НАПН України, доктор психологічних наук, професор;

В. П. Казміренко, доктор психологічних наук, професор;

О. М. Кочубейник, доктор психологічних наук, старший науковий співробітник.

Жовтянська В. В.

Ж78 Психологія репрезентацій дійсності : монографія /
В. В. Жовтянська — К.: Талком, 2020. — 376 с.
ISBN 978-617-7832-92-7

У монографії розглянуто психологічні механізми формування, функціонування і розвитку уявлень людини про об'єкти дійсності. Запропонована авторкою теорія застосовується для пояснення широкого кола питань. Насамперед це стосується таких класичних проблем гуманітарної науки, як природа гри, метафори, міфу, смішного. Крім того, надано психологічну інтерпретацію цілої низки феноменів, що формують обличчя сьогодення. Це абстрактне мистецтво, політика постправди, теорії змови, рекламні та політтехнологічні маніпуляції, мода тощо. Окрему увагу приділено процесам історичного розвитку уявлень про дійсність. Висвітлено механізми смислових деформацій у релігійних та ідеологічних вченнях.

Монографію адресовано психологам, філософам, культурологам, а також усім, хто цікавиться проблемами людського пізнання.

УДК 165:159.93

ISBN 978-617-7832-92-7

© Жовтянська В.В., 2020

*З глибокою вдячністю всім,
хто мене підтримував —
батькам, колегам, друзям*

ЗМІСТ

ВСТУП	6
РОЗДІЛ 1. АКТУАЛЬНІ ПРОБЛЕМИ ТА ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ ДОСЛІДЖЕННЯ РЕПРЕЗЕНТАЦІЙ	9
1.1. Розвиток філософських поглядів на проблему репрезентацій	9
1.2. Історія вивчення репрезентацій в психології	29
1.3. Теоретико-методологічні засади дослідження репрезентацій	43
<i>Висновки до розділу 1</i>	50
РОЗДІЛ 2. РОЗРОБЛЕННЯ ТЕОРЕТИЧНОЇ МОДЕЛІ ФОРМУВАННЯ ТА ФУНКЦІОНУВАННЯ РЕПРЕЗЕНТАЦІЙ	52
2.1. Формування репрезентацій: особливості перебігу психічних процесів	52
2.2. Психосемантичні аспекти формування та функціонування репрезентацій	67
2.3. Теоретична модель формування та функціонування репрезентацій і специфіка її верифікації	87
<i>Висновки до розділу 2</i>	98
РОЗДІЛ 3. ТРАНСФОРМАЦІЇ СМISЛУ В СИМВОЛІЧНО-ОПОСЕРЕДКОВАНИХ РЕПРЕЗЕНТАЦІЯХ	99
3.1. Психологічна концепція гри	100
3.2. Психологія формування та розвитку мистецтва	112
3.3. Психологічні механізми функціонування метафори	131
3.4. Психологічна концепція міфу	149
3.5. Психологічна концепція смішного	202
<i>Висновки до розділу 3</i>	241

РОЗДІЛ 4. ІСТОРИЧНИЙ ВИМІР ФОРМУВАННЯ, ФУНКЦІОНУВАННЯ ТА РОЗВИТКУ РЕПРЕЗЕНТАЦІЙ	243
4.1. Психологічні механізми формування та функціонування соціальних норм	244
4.2. Психологічні механізми розвитку ідеологій	255
4.3. Розвиток символічно-опосередкованих репрезентацій дійсності як чинник та складова історичного поступу	279
<i>Висновки до розділу 4</i>	303
РОЗДІЛ 5. ФОРМУВАННЯ, ФУНКЦІОНУВАННЯ ТА РОЗВИТОК РЕПРЕЗЕНТАЦІЙ В СУЧАСНОМУ СОЦІОКУЛЬТУРНОМУ ПРОСТОРИ	304
5.1. Вплив репрезентацій сучасного урбаністичного середовища на психічне самопочуття людини	304
5.2. Формування репрезентацій комерційних об'єктів у процесі рекламного впливу	312
5.3. Політичний PR і феноменологічний спосіб репрезентації соціальної дійсності	328
5.4. Міфологія моди в сучасному соціокультурному просторі	340
<i>Висновки до розділу 5</i>	352
ПІДСУМКИ	354
СПИСОК ПОСИЛАНЬ	358

ВСТУП

Мозок людини містить безліч інформації про конкретні та абстрактні об'єкти, різноманітні події і ситуації, знайомих і незнайомих нам людей, побутові речі і таємниці Всесвіту, світ загалом і наше місце в цьому світі. Ця інформація нам необхідна, щоб успішно орієнтуватись у дійсності, забезпечувати своє життя, комунікувати з іншими, зрештою просто, щоб бути людиною. Отже, ми маємо численні уявлення про найрізноманітніші речі, процеси і явища; з якимись із них ми знайомі лише схематично, якісь нас цікавлять більше, а про деякі ми можемо розповідати цілі історії, які є частиною історії нашого життя. Від того, якими саме є наші уявлення про об'єкти, значною мірою залежить те, як ми будемо взаємодіяти з довколишнім світом — ким ми станемо для нього, і чим він стане для нас. Передусім, важливо розуміти, наскільки ці наші уявлення взагалі співвідносяться з дійсністю, а для відповіді на це питання необхідно з'ясувати, як вони утворюються, змінюються та функціонують.

Основним предметом цієї роботи є процеси формування, функціонування та розвитку репрезентацій об'єктів дійсності. Найближчим до невластивого традиційній українській мові поняття «репрезентація» є загальноновживане поняття «уявлення», але в психології воно найчастіше використовується для позначення образів пам'яті або фантазії. Тому, щоб уникнути термінологічних непорозумінь, надалі буде застосовуватися вказаний латинізм.

У психології існують напрями, які використовують термін «репрезентація» для позначення приблизно тієї ж, хоча із деякими нюансами, предметної області дослідження. Це «ментальні репрезентації» з американської когнітивістики і «соціальні репрезентації» від французької школи С. Московічі. Близьким за змістом є також термін «образ» з радянської школи психічного відображення, але він стосується результату психічного пізнання будь-якого рівня, зокрема і сенсорно-перцептивного, а тому ширший за значенням. У філософії для позначення уявлень за давньою традицією використовується термін «ідея» («ейдос»).

Іноді під терміном «репрезентація» розуміють об'єкт із семантичними властивостями, тобто символ у найширшому сенсі

слова. Обидва поняття – і репрезентація як уявлення, і репрезентація як символ за своїм походженням пов'язані з латинським *representation*. Насправді між цими термінами є зв'язок істотніший за зовнішню формальну схожість, зумовлену спільним позначенням. Річ у тім, що психічні репрезентації як вищі людські когніції формуються і виражаються через символічне опосередкування. В свою чергу, розвиток символічного багатства, притаманного культурі — знаки, схеми, витвори мистецтва і т. ін. — відбувається на основі розвитку психічних репрезентацій носіїв цієї культури. Відтак репрезентації-уявлення і репрезентації-символи тісно пов'язані і в своєму генезисі, і в своєму функціонуванні.

Цей зв'язок символів і уявлень вказує на те, наскільки дослідження психічних репрезентацій дотичні за проблематикою до досліджень культурних феноменів, які, таким чином, можуть і мають розглядатися під кутом зору когнітивної психології. Водночас і світ культури відкриває когнітивістам те, наскільки складними, багатограними і різноманітними можуть бути наші репрезентації дійсності. Він яскраво демонструє, що це значно більше, ніж знання або інформація про об'єкти, а швидше щось про взаємодію людини з дійсністю, про сенси, якими вона нагороджує цю дійсність, і які вона визначає в ній для себе. Слід зазначити, що це та сфера, яка наразі залишається найменш дослідженою у когнітивістиці; водночас вона може бути названа і найбільш гуманістичною, оскільки відкриває за моделями і процесами власне людину.

У цій роботі я буду розглядати формування, функціонування та розвиток репрезентацій в контексті взаємодії людини з дійсністю. Це передбачає, що побудова індивідом репрезентації того чи іншого об'єкта є чимось більшим, ніж просто вирішення локальної когнітивної задачі. По-перше, цей процес завжди є людиноцентричним, тобто враховує суб'єктивну позицію людини щодо цього об'єкта. По-друге, цей процес передбачає вписування репрезентації об'єкта в поточний образ дійсності, тобто він не відбувається з нуля і завжди є контекстно-орієнтованим. По-третє, як ми побачимо далі, особливості розвитку та функціонування репрезентацій залежать від характеру взаємодії людини з дійсністю. Зрештою, побудова індивідом репрезента-

цій — це побудова ним того суб'єктивно представленого світу, в якому проходить його життя. Поглянути на те, чим є цей світ з психологічної точки зору, як він співвідноситься з дійсністю, як він формується, що з цього лежить в полі нашої свідомості, а що — поза нею, становить головну мету цієї роботи.

РОЗДІЛ 1.

АКТУАЛЬНІ ПРОБЛЕМИ ТА ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ ДОСЛІДЖЕННЯ РЕПРЕЗЕНТАЦІЙ

Традиційно, наукове дослідження розпочинається з огляду літератури, присвяченої обраній темі. Такий екскурс в історію питання дозволяє не лише ознайомитись із вже існуючим знанням про досліджуваний предмет, а відтак не розпочинати все з нуля і не проходити той самий шлях двічі; цей екскурс також відкриває поле актуальних проблем, стимульованих попередніми розвідками. Парадоксом наукового пошуку є те, що зазвичай чим більш активно вивчалось певне предметне поле, тим більше нових нез'ясованих питань з'являється перед дослідниками. Та оскільки наукове знання розвивається рекурентно, тобто його приріст залежить від попередньо накопиченого масиву, то вивчення вже існуючих напрацювань може стати в пригоді і для вирішення нових проблем.

Хоча ця робота присвячена психологічному аналізу репрезентацій, все ж розпочати доцільно з огляду філософського доробку, присвяченого цій проблемі. Це варто зробити з двох причин. По-перше, цей доробок є настільки масштабним, що пройти повз нього, не приділивши йому жодної уваги просто неможливо. По-друге, будь-яка психологічна проблема достатнього рівня загальності у своїх теоретико-методологічних аспектах є дотичною до філософської проблематики. Психології репрезентацій дійсності це стосується повною мірою. Отже, можна очікувати, що аналіз філософських підходів буде корисним для подальшого виокремлення теоретико-методологічного базису психологічного дослідження.

1.1. Розвиток філософських поглядів на проблему репрезентацій

Для філософії проблема репрезентацій є однією з вихідних, оскільки своїм корінням вона занурена в проблему пізнання у її найширшому розумінні. Щойно в процесі розумового освоєння дійсності людина обертає свою цікавість на те, яким чином

це освоєння відбувається, перед нею одразу постає запитання про те, яким чином у неї формуються уявлення про об'єкти та явища. Тобто щойно в процесі пізнання з'являється первинна рефлексія, одразу виникає проблема природи і походження репрезентацій. Ця ж рефлексія є наріжним каменем розвитку філософії, а згодом і науки. Тобто проблема репрезентацій стоїть біля самих джерел того, що ми можемо вважати основним сучасним інструментарієм дослідження дійсності.

Ця рефлексія вперше, принаймні в історії європейської філософії, з'являється у *досократиків* Елейської школи, представники якої наголосили на різниці між «буттям за істиною» і «буттям за думкою», відділивши тим самим дійсність від її репрезентації (Ахутин, 2007; *История философии в кратком изложении*, 1997; *Фрагменты ранних греческих философов*, 1989). Вони також ввели розрізнення між ненадійним чуттєвим пізнанням і пізнанням розумовим, або, як би ми зараз сказали, абстрактно-логічним. Це розрізнення червоною ниткою проходить через усю подальшу історію філософії. Утім, відомий представник Елейської школи Ксенофан вважав, що навіть розум не в змозі відкрити людині істину, і будь-яке доступне нам «знання» — не більше ніж наша суб'єктивна думка (там само).

Інший відомий давньогрецький філософ Платон у цьому плані був більш оптимістичним і вважав, що розум, на відміну від чуттєвого пізнання, спроможний осягати істинну природу речі — її ідею, ейдос. Ідея розглядалась ним, з одного боку, як деяке абстрактне поняття, а отже, за нашою термінологією як репрезентація певного класу об'єктів, з другого ж боку, — як справжня реальність, яка існує цілком об'єктивно (Платон, 1970, 1971). І оскільки таку ідею як абстрактне поняття не можна вивести з конкретного досвіду взаємодії з речами (бо абстрактне не зводиться до якоїсь множини конкретного), то, на думку Платона, ми приходимо в світ вже з готовим знанням ейдосів.

Таке розуміння ідеї в *платонізмі* можна пов'язати з двома проблемами, відповідь на які намагалася дати тогочасна філософія. До речі, обидві вони надалі дістались у спадок європейській філософській думці. Ці проблеми артикулює, зокрема, Аристотель, у своїй метафізиці.

Перша з них сформульована ним так: «...чи потрібно визнавати існування лише тих сутностей, які сприймаються чут-

тям, або окрім них — також і інших...» (Аристотель, 1934, с. 47)? Під іншими сутностями тут маються на увазі Платонівські ідеї і математичні абстракції, якими переймалися Піфагорійці. Тобто йдеться про те, наскільки об'єктивними є наші узагальнені репрезентації. Греки добре розуміли філософські наслідки, які є результатом того статусу, яким наділяються узагальнені категорії та абстрактні поняття. Так, якщо їх мислити як суто суб'єктивні утворення, то далі можна йти за логікою засновника скептицизму Ксенофана, який вважав людську думку замкненою у власній суб'єктивності. Якщо ж їх мислити як об'єктивні сутності, то ми вслід за Платоном переходимо до об'єктивного ідеалізму.

Друга проблема давньогрецької філософії — це проблема взаємозв'язку між змінним і вічним у природі речей. «Обговорюване зараз утруднення полягає в тому, чому одні речі минуці, а інші — ні», — говорить Аристотель (там само, с. 51). Ця суперечність між плинним і сталим колись породила діалектику Геракліта і апорії Зенона. Проблема в тому, що речі постійно змінюються і знищуються, у матеріальному світі немає нічого постійного. Тоді єдине місце для нетлінного — це світ ідеального. Якщо його не існує, то немає ані вічності душі, ані вічності Бога. Ідеальний світ відокремлений від чуттєвості, лише чистий, рафінований від земних пристрастей розум може бути співмірний йому. Тому лише розумові ідеї складають цей світ, і тому єдиний Бог — Нус — це світовий розум. Відтак абстрактним ідеям стала приписуватися не лише гносеологічна, а й онтологічна, навіть сакральна первинність, що якнайкраще проявилось в філософії об'єктивного ідеалізму.

Звідси і недовіра до відчуття як джерела пізнання, оскільки органи чуття належать тілу. «У нас є беззаперечні докази, що досягнути чистого знання будь-чого ми не можемо інакше, як відсторонившись від тіла і споглядаючи речі самі по собі самою по собі душею» — наголошується у відомому діалозі Платона (Платон, 1970, с. 25). За Аристотелем, сутність речей осягається розумом, який спроможний убачати загальне в одиничному. І хоча розум в своїй діяльності спирається на досвід, утім досвідне пізнання спроможне породити лише думку (гадку); справжнє (аподиктичне) знання доступне лише розуму. Утім, Аристотель вирішував проблему взаємозв'язку між тлінним та нетлінним,

реальним та ідеальним не так радикально, як Платон. На його думку, існує вічна і незнищенна матерія, яка завдяки існуванню форми утворює множину одиничних речей (Аристотель, 1934). Форма тут розуміється як сутність речі і її категоріальна приналежність, і хоча за змістом вона близька поняттю ідеї у Платона, та водночас вона не виноситься в окремий самостійний світ.

Надалі питання про те, чим є категоріальна приналежність речі, фіксована в понятті, перекочувало до середньовічної схоластики. Тут воно проявилось як боротьба *реалізму і номіналізму* стосовно сутності універсалій (*История философии в кратком изложении*, 1997). Універсалії — це і є представлені в поняттях категорії. У межах реалізму вважалося, що вони мають самостійний онтологічний статус; натомість у межах номеналізму відстоювалася думка, що це лише назва, ім'я для окремих одиничних речей (nomen з латинської — ім'я).

У межах кожного з цих напрямів були окремі більш або менш радикальні течії. Так крайні реалісти наголошували, що універсалії існують до речей в окремому недоступному для нашого сприйняття світі. Більш помірковані представники цього напрямку вважали, що універсалії існують у самих речах як вихідні засади і таким чином визначають багатоманітність довколишнього світу. Тобто це дві ідеалістичні течії, де радикальніша йшла за логікою Платона, а менш радикальна — за логікою Аристотеля.

У межах номіналізму також виділялося дві течії. Більш радикальні представники цього напрямку вважали, що універсалії — це лише пусті слова, за якими немає жодної реальності і від яких тому немає ніякої користі. Помірковані номеналісти — концептуалісти — вбачали в універсаліях власне поняття (поняття латинською — *conceptus*), які є плодом людського розуму і які допомагають людині орієнтуватись у довколишній дійсності, впорядковуючи її.

У Новий час з його інтересом до емпірії і започаткуванням наукової методології актуалізується питання про те, чи може бути досвідне чуттєве пізнання джерелом формування достовірних знань. Як ми пам'ятаємо, це питання було сформульовано ще в античній філософії, і також як і стародавні греки, філософи Нового часу не були одностайними у своїх відповідях щодо нього. Зокрема, йдеться про умовне протиставлення так званого *континентального раціоналізму* (Декарт, Спіноза,

Лейбніц) і *британського емпіризму* (Локк, Юм). Відповідно, було представлено і різний погляд на особливості формування і функціонування репрезентацій.

Розробляючи свою методологію, Р. Декарт акцентував увагу на тому, що філософське і наукове знання має будуватися системно, і спочатку потрібно знайти для цієї системи надійний фундамент (Декарт, 1989а, 1989b). Таким фундаментом, на його думку, мають бути ідеї (тут йдеться про ідеї в широкому сенсі — як про репрезентації взагалі), які становлять для нас безпосередню очевидність. Відтак усі існуючі уявлення мають піддаватись сумніву і проходити критичну перевірку. Дані, отримані від органів чуття, також можуть бути оманливими, тому отримані на їх основі судження мають проходити верифікацію мисленням. Останнє, за Декартом, за визначенням є свідомим і стосується того, що ми ясно розуміємо. На його думку, будь-які наші ясні і чіткі уявлення ідуть від Бога, а тому є істинними. А от непевні і нерозбірливі думки причетні небуттію і пов'язані з нашою недосконалістю, а відтак є хибними. Сама ідея Бога належить до таких собі вроджених ідей, які не можуть бути отримані на основі життєвого досвіду.

Для Б. Спінози критерієм істини також були ясність і очевидність ідей (Спіноза, 1957а, 1957b). Водночас він вважав, що багато з того, що в наших уявленнях приписується речам, є лише модусами нашого мислення, і не є навіть атрибутами речей. Це, по-перше, узагальнення на кшталт родів і видів, а також загальні поняття, які використовуються для пояснення речей — час, число, міра та інші. Неважко побачити, що тут Спіноза продовжує традицію середньовічних номіналістів. Крім того, він вважав, що буття окремих речей є відносним і залежить від суб'єктивного погляду — це те, що нам відкривається поза Богом, відокремлено від нього; сутність же речей міститься в атрибутах Бога. Тут позиція Спінози близька, з одного боку, до пантеїстів епохи Відродження, а з іншого боку, є передвісником Шеллінгівського об'єктивного ідеалізму. І, нарешті, вже цілком в душі суб'єктивного ідеалізму, Спіноза наголошує, що буття як таке (субстанція) не є доступним для нашого мислення безпосередньо, а лише через його атрибути. Зрештою, недарма цього автора називають філософом бароко, який зміг поєднати в своїх концепціях дуже різні підходи і позиції.

Якщо Декарт і Спіноза акцентували увагу на уявленнях, які носять свідомий характер, то Г. Лейбніц брав до уваги також і можливий несвідомий характер їхнього формування (Лейбніц, 1982). На його думку, будь-яка душа (монада) так чи інакше сприймає весь універсум, але ясно вона сприймає лише те, що найближче для неї, а передусім — своє тіло.

Але насамперед Лейбніца цікавило все-таки раціональне пізнання. Він вважав, що існує два роди істин: істини розуму та істини факту. Перші є необхідними, а другі — випадковими. Для істин розуму він визначив правила логічного висновку, доповнивши засади раціональності, закладені Декартом. За Лейбніцем, уявлення, засновані суто на емпірії, не є тим, що відрізняє людину від ненаділених свідомістю тварин. Лише розумове пізнання, тобто пізнання необхідних і вічних істин, є суто людською ознакою, що відкриває людині можливість пізнання її самої у Богові.

Попри виразну самобутність, філософські концепції різних представників континентального раціоналізму мають спільну світоглядну спрямованість. І це не лише опора на логіку як на превалюючий засіб пізнання. Для цих об'єктивно-ідеалістичних концепцій характерне жорстке розмежування психічного і матеріального світу як окремих субстанцій. Їх логічне (Декарт) або онтологічне (Спіноза, Лейбніц) примирення вирішується на основі ідеї Бога, який тут є не лише першоджерелом буття, а й запорукою всесвітньої гармонії, представленої як у законах природи, так і в узгодженому функціонуванні між світом уявлень і світом речей.

Представники британського емпіризму, звісно, теж не були атеїстами (принаймні відкритими), утім їм не було потреби апелювати до Бога для обґрунтування взаємозв'язку між психічною діяльністю і матеріальним світом. Тим конструктором, який забезпечує адекватне функціонування психічного у фізичному світі, для них був досвід.

Дж. Локк заперечував можливість існування як уроджених ідей (за Декартом), так і неусвідомлених ідей (за Лейбніцем) (Локк, 1985). На думку цього представника британського емпіризму, а ще точніше — сенсуалізму, усе наше знання будується на досвіді. При цьому всі репрезентації ідей — в кінцевому рахунку зводяться до одного джерела — чуття, яке, щоправда,

буває двох видів: зовнішнє і внутрішнє. Перший з цих видів чуття — це звичайна сенсорика, через яку ми сприймаємо зовнішні об'єкти. Другий вид чуття — це рефлексія, за допомогою якої ми можемо сприймати власні дії. Інформацію від органів чуття — так звані прості ідеї, за Локком, розум сприймає абсолютно пасивно, яка дзеркало, але надалі він спроможний активно оперувати нею. Так формуються більш складні і абстрактні ідеї. І хоча їх може бути незчисленна кількість, утім, на думку Локка, усі вони зводяться до трьох видів, а саме: модуси, субстанції та відносини.

Ці ж види ідей виділяє й інший представник емпіризму — Д. Юм (Юм, 1965). Так само вслід за Локком він вважає, що в нашому розумі немає нічого, що попередньо не було б нам дано у досвідному сприйнятті. І, подібно до Лейбніца, він наголошує, що будь-який емпіричний факт може бути випадковим, і йому не можна приписувати логічну необхідність. Отже, про причину і наслідок у світі фактів неможливо судити без спостереження і досліду.

Водночас, за Юмом, будь-який попередній досвід не дає нам підстав, щоб достеменно транслювати його на майбутнє. А втім, на його думку, наш розум постійно намагається формувати такі неправомірні регулярності, приписуючи їм статус об'єктивності. «Отже, транслюючи минуле на майбутнє, щоби визначити дію, яка виявиться результатом якої-небудь причини, ми, очевидно, переносимо різні події в тій самій пропорції, в якій вони проявлялись у минулому, уявляючи собі, що одне з них відбулося, наприклад, сто разів, друге — десять, а третє — один. Оскільки велика кількість можливостей збігаються тут в одній події, вони підкріплюють і підтверджують його в нашій уяві, породжуючи те почуття, яке ми називаємо вірою, і надають об'єкту такого почуття переваги над протилежною подією, яка не підкріплена такою ж кількістю дослідів і не так часто спадає на думку при перенесенні минулого на майбутнє» (там само, с. 50). Таким чином, пояснення формування суб'єктивних уявлень про зв'язки між причиною і наслідком у Юма є глибоко психологічними.

До речі, Юм виокремлює способи зв'язку ідей у нашому розумі, які згодом стануть класичними у психології, а саме: зв'язок за схожістю і зв'язок за суміжністю. Крім цих зв'язків, які надалі отримують назву асоціативних, він розглядає

зв'язки причинно-наслідкові, але знову ж, як зв'язки ідей, а не зв'язки фактів. Питання про те, яким є зовнішній світ сам по собі, безвідносно до нашого сприйняття, за Юмом, у принципі невіршуване, оскільки ми не можемо поставити дослід такого типу. Це не значить, що наші репрезентації дійсності є обов'язково хибними; це значить лише, що в нас немає інструментарію, щоби про це судити.

Особливо важливою для подальшого розвитку філософії є представлена Юмом проблема можливості достовірного синтетичного знання, тобто знання, яке дає можливість для формування суджень, які не були представлені у вихідних посилках. Строго кажучи, ця проблема в початковому вигляді була окреслена ще Декартом, але саме в Юма вона набуває гостроти і при тому знаходить цікаве негативне вирішення.

Йдеться про те, що якщо говорити про якісь необхідні, тобто достовірні істини, то ми переходимо до сфери аналітичних суджень, тобто суджень, що базуються на дедукції. Прикладом є математика чи формальна логіка. Але за Юмом, таке знання є суто розумовою практикою, яке не має відношення до дійсності, оскільки не формується на досвіді. Що стосується емпіричного знання, яке справді є синтетичним, то таке знання, за Юмом, не є достовірним. Ці ідеї мали значний вплив на розвиток філософії І. Канта, а отже і всієї *німецької класики*.

Для Канта проблема характеру і можливостей людського пізнання кладеться в основу філософських розвідок. Вихідне питання, яке його тут цікавить — як можливе апіорне синтетичне судження (Кант, 2007b). Те, що емпіричне знання не носить характер всезагального, показав Юм. Тож Кант у своїй «Критиці чистого розуму» зосереджується саме на можливостях позадосвідного (чистого) знання.

Щоб вирішити цю проблему, Кант звертається до моделі когнітивної діяльності людини взагалі, яку ми коротко розглянемо. Згідно з цією моделлю, загальні уявлення (*representatio*) — це родові узагальнення, яким підпорядковуються конкретні уявлення (*perceptio*). Відчуття (*sensatio*) — це перцепція, яка має відношення суто до суб'єкта як модифікація його стану. Пізнання може бути двох видів: або через споглядання (*intuitus*), або через поняття (*conceptus*). Поняття, в свою чергу, буває або емпіричним, або позадосвідним (*notio*).

Кант говорить, що існують апіорні уявлення, які становлять умову формування досвіду як такого. У випадку споглядання такими апіорними уявленнями є простір і час. У випадку мислення апіорними уявленнями (поняттями) виступає низка загальних категорій на кшталт «єдності», «множинності», «причинності» тощо (традиція виділення подібних категорій сягає ще Аристотеля). За Кантом, категорії забезпечують синтез того чуттєвого досвіду, який становить субстрат споглядання. У результаті представлена у спогляданні «багатоманітність» об'єднується в понятті або судженні про об'єкт. Апіорні категорії — це те, що забезпечує аподиктичну (тобто необхідну, не-випадкову) достовірність нашому знанню, але водночас це те, що привноситься в це знання самим мисленням, а не об'єктом як таким. Тобто, якщо будь-яке позадосвідне поняття — це те, що закладене в свідомість або мислення від початку, і оскільки воно, за Кантом, застосовується до об'єктів як умова досвіду взагалі, то, відповідно, будь-яке знання буде суб'єктивним, і річ-у-собі (об'єкт як такий) залишається недоступною.

Таким чином, послідовний розвиток емпіризму, стикнувшись з проблемою переходу від досвідного знання до знання аподиктичного, від чуттєвого сприйняття до загальних концептів, зрештою призвів до скептицизму Юма, а згодом і скептицизму (або суб'єктивного ідеалізму) Канта. Згідно з цими останніми підходами репрезентації сформовані модусами мислення та сприйняття і не дають можливості говорити про речі самі по собі; водночас репрезентації спроможні акумулювати й організувати досвід, а це, з погляду обох вказаних філософів, вже є великою цінністю.

Світоглядні погляди Канта знайшли своє продовження у філософії суб'єктивного ідеалізму І. Фіхте (Фихте, 1995). Він, услід за Декартом, намагаючись будувати філософську систему на базисі самоочевидної аксіоматики, так само як і французький засновник раціоналізму, виходить на безпосередню даність Я, а точніше на принцип самототожності Я (ідея самототожності Я як передумови формування репрезентацій займала чільне місце у Канта). Розвиваючи цю систему, Фіхте розуміє, що в її межах немає місця для об'єкта, що існує поза вихідною суб'єктивністю, тобто для Кантівської речі-у-собі. І хоча він намагається зняти протиріччя між ідеалізмом і реалізмом, вказуючи,

що для діяльності Я ідеальна першопричина дорівнює першопричині реальній, та все одно вихідною позицією тут залишається активність Я, яке здійснює (або, як каже Фіхте, покладає) і саме себе, і Не-Я, тобто «зовнішній світ». Просто Не-Я створюється Я несвідомо.

Проблема репрезентацій — їхньої онтології і способу формування та функціонування — лежить у центрі філософської системи Фіхте. Він описує так звану дедукцію уявлення наступним чином. Вихідна діяльність Я — покладання себе — належить розуму. При цьому покладання себе внутрішньо пов'язане з формуванням протиставлення Я і Не-Я, яке здійснюється на основі сили уяви. Остання проявляється як коливання духу від Я до Не-Я, а отже і у створенні реальностей їх обох, які тим самим стають доступними для нашого споглядання. Щоб закріпити споглядання, породжене коливаннями уяви, так, щоб воно стало доступним для розуму, тобто, щоб його можна було розуміти як одне й те саме споглядання, функціонує розсудок.

У цій схемі «уява-розсудок-розум» Фіхте значною мірою йде за Кантом. У філософії Канта уяві відводилася роль синтезу окремих відчуттів («синтез багатоманітного») при формуванні образу, який підводився під категорії розсудку. У Фіхте уява так само є первинною ланкою створення образу (і, власне, самого «об'єкта») як бази для функціонування розсудку. А от ролі розуму у філософії Фіхте в порівнянні з Кантівською філософією відведена більш поважна роль.

Так, за Кантом, розум, будучи вищим за розсудок, може оперувати найбільш абстрактними, не пов'язаними з досвідом ідеями (Кант, 2007b). І тут він приречений впадати в суперечності — антиномії, оскільки та єдність синтезу, на яку орієнтоване наше мислення, розрахована суто на досвідне знання, а не на ті світоглядні питання, відповіді на які намагається дати розум. Натомість Фіхте вважає, що антиномічні суперечності можуть бути зняті узагальнюючим синтетичним твердженням, і саме на такому діалектичному синтезі він буде свій метод пізнання.

Фіхтівське розуміння Я як діяльного і розумного джерела, яке самою своєю ідеєю обумовлює (покладає) себе і увесь світ, і яке своєю активністю спрямоване на самопізнання, а також запропонований Фіхте діалектичний метод зняття антиномій, стали тим потужним базисом, на якому постав об'єктивний

ідеалізм в межах німецької класичної філософії. Іншим базисом для його становлення стала філософія раціоналізму з її сподіванням на розум як на ту силу, яка проявляє в людській душі божественну іскру, та з її вірою в Бога як онтологічну за поруку світової гармонії, втіленої в законах природи і відкритої для людського розуму.

Для Ф. Шеллінга, як і для раціоналістів, Бог (Абсолютне) є тим, по відношенню до чого його буття випливає безпосередньо з самої його ідеї (Шеллінг, 1966, 1989). При цьому Всесвіт є безпосереднім ствердженням Бога як втілення його нескінченної ідеальності в реальність. Але буття скінченних речей, взятих самих по собі, за Шеллінгом, не містить істинної природи; істинна природа речі — у її єдності з нескінченним, і саме цю істину здатен осягнути розум, який є, таким чином, досконалим відображенням Бога.

Це не значить, що будь-яка репрезентація здатна представити істинну ідею речі, а саме — її зв'язок з Абсолютом, але розум у своїх вищих проявах спроможний це зробити. Такими проявами розуму, за Шеллінгом, є мистецтво і філософія. Обидва вони здатні сприймати не наочні речі, а їхні першообрази — ідеї, яким і належить первинна реальність.

У філософії Г. Гегеля ідеальність також виступає базовим онтологічним поняттям (Гегель, 1977). При цьому вона не зводиться до простої логічної або психологічної ідеї, але передбачає «зняття іншобуття ідеї, повернення її до себе із свого іншого» (там само, с. 16). Інакше кажучи, ідеальність тут передбачає єдність ідеї і природи. Як і у Фіхте, суб'єкт у Гегеля не протиставлений об'єкту, тому мислення є також і буттям, — це два прояви вільного духу. З цього погляду будь-яка суб'єктивна репрезентація є також і об'єктивною, принаймні настільки, наскільки вона походить від розуму.

Таким чином, здійснивши велике коло, європейська філософія у період, відомий як німецька класика, прийшла зрештою до тих самих позицій, що й філософська думка класичної Греції. Аналізуючи проблему пізнання, нові європейські філософи не одразу, але дійшли висновку, що загальні категорії — або ті самі ідеї — не виводяться з емпіричного досвіду, але самі уможливають його появу. Так з'являється скептицизм на новому витку історичної спіралі. Якщо при цьому суб'єктивність ідей, за межі

якої не може вийти пізнання, розглядається як повна самодостатня реальність, то постає суб'єктивний (Фіхте) або об'єктивний (Шеллінг, Гегель) ідеалізм німецької класики. Тобто зрештою були представлені ті ж основні варіанти вирішення проблеми репрезентацій дійсності, що і у Стародавній Греції.

Впритул до німецької класичної традиції примикає і філософія А. Шопенгауера, який значною мірою спирався на ідеї Фіхте і Канта. Але водночас це вже початок іншого напрямку — *філософії життя*, якому притаманні інша ідеологія й інший настрій.

Проблема репрезентацій у філософії Шопенгауера займає чільне місце, оскільки вся його онтологія базується на двох основних поняттях: волі та уявленні (Шопенгауер, 1992). При цьому воля становить єдину й неподільну сутнісну основу світу — річ у собі, в уявленнях же розкривається мінливий світ феноменів. В останньому знято протиставлення суб'єкта і об'єкта, оскільки об'єкт тут існує лише в уявленні і лише для суб'єкта.

Схема формування та функціонування уявлень у Шопенгауера подібна до тих, що були представлені у його попередників. На нижньому щаблі пізнання лежать відчуття, які надають матеріал для діяльності розсудку. Останній має лише одну функцію — пізнання відношення між причиною і дією, що є суб'єктивним корелятом матерії. Розсудок, таким чином, вводить нас до світу реальності. Натомість головна функція розуму, який, за Шопенгауером, послуговується законами логіки — це утворення понять.

Тобто Шопенгауер формує свою філософію загалом у руслі німецької класики, за одним винятком: розум і воля тут уперше роз'єднані, причому первісною і свободною силою тут є саме воля; розум же має справу лише з феноменами, і ніколи — з суттю речей. Світ у цій картині не є породженням і проявом самодостатнього і розумного Духу, як у Фіхте або об'єктивних ідеалістів. По суті, ця філософія є спробою вбивства Бога (істини) у світі речей, і саме ця лінія надалі була продовжена у Ф. Ніцше.

Інша спроба вбивства Бога у світі, щоправда зовсім іншого характеру і з іншим джерелом натхнення, представлена в *марксизмі*. К. Маркс (Маркс, & Енгельс, 1955), залишивши з німецької класики діалектику як методологічний принцип і, зокрема, ідею боротьби суперечностей як основу розвитку, зосередив свою увагу на матеріальних чинниках суспільно-історичного

поступу. Відповідно, свідомість і мислення разом із такими формами їхнього втілення, як мораль, релігія, філософія тощо, розглядались ним як наслідок розвитку матеріального виробництва і пов'язаного з ним соціального спілкування. У цій концепції репрезентації дійсності взагалі не мають особливого значення для життя індивіда і суспільства: для першого все об'єктивно визначає його класова приналежність, для другого — продуктивні сили і виробничі відносини. Об'єктивним утіленням і першопричиною появи свідомості, за Марксом, є мова, яка сама з'являється з об'єктивної необхідності спілкування між людьми. Якщо індивідуальна свідомість є вторинною по відношенню до спілкування, або ширше — суспільних відносин, то ці, в свою чергу — від продуктивності і розподілу праці.

Хоча марксизм не надавав великого значення суб'єктові з його внутрішнім світом, та він залишав статус пізнаваності за світом зовнішнім, утверджуючи можливість об'єктивного пізнання дійсності. Іншим шляхом пішла *феноменологія*. Її засновник Е. Гуссерль шукав аподиктичної достовірності для філософського і всього наукового знання, і слідом за Декартом і Фіхте знайшов його у власному *ego*, а точніше в *ego*, яке має свої переживання (цей термін трактується досить широко — як акти свідомості), тобто *ego cogito* (Гуссерль, 1998). Ця сфера *ego cogito* — сфера чистих феноменів, за Гуссерлем, є тим єдиним предметом, який доступний нашому пізнанню, оскільки зовнішній світ безвідносно до нашої свідомості залишається для нас трансцендентним. Йдеться про те, що будь-який предмет свідомості не проникає в цю свідомість ззовні, а є результатом її синтетичної роботи. Цей синтетичний результат роботи свідомості, який робить будь-який предмет тотожний самому собі, тобто формує його власне як певний предмет, Гуссерль називає *смыслом*.

Автор феноменології виділяє два аспекти у функціонуванні усвідомлюваних переживань: *cogito* та *cogitatum*. Перше — це переживання як таке, друге — це його зміст, адже будь-яке переживання — це переживання про щось. Той аспект феноменологічних описів, який стосується модусів самого *cogito*, називається *ноетичним*, а той аспект феноменологічних описів, який стосується модусів *cogitatum* — *ноематичним*.

Ейдоси — загальні категорії, за Гуссерлем, не є вторинними щодо досвіду, а навпаки, самі його уможливають. Вони доступні

чистому інтуїтивному спогляданню, тобто відкриваються для свідомості безпосередньо. Зрозуміло, що Гуссерль буде свою феноменологію в руслі послідовного суб'єктивного ідеалізму, і в його ідеях можна знайти значний вплив кантіанства.

Вплив Канта спостерігається і в роботах іншого відомого німецького філософа — Е. Кассіра (Марбургська школа *неокантіанства*). В центрі його уваги були можливості формування репрезентацій дійсності в межах різних проявів культури або, як їх називає сам Кассіра, символічних форм (Кассіра, 2000а, 2000б). Маються на увазі міф, мистецтво, наука, мова, які розглядаються як повноцінні і незводимі один до одного модули «саморозгортання духа», кожен з яких у свій спосіб розчленовує і категоризує дійсність, наповнює її своїми смислами. Тому світ, у якому ми живемо, з погляду Кассіра, існує для нас лише через опосередкування символічних форм і будується ними. Тобто способи репрезентації дійсності, представлені в міфі або науці, не виводяться з дійсності, не є похідними від неї, навпаки, вони самі оформлюють цю дійсність так, що вона стає суб'єктивно сприйнятним буттям. Тому безсенсовно говорити про правильність або неправильність міфологічного світосприйняття з погляду, скажімо, наукового світогляду. Просто міф, за Кассіром, впорядковує об'єкти дійсності за їх просторовою суміжністю або за їх суб'єктивною подібністю; натомість наука це робить на основі встановлення кореляційних залежностей кількісних величин.

Якщо згідно з поглядами Канта дійсність, як ми її знаємо, формується самою психікою, то Кассіра функцію такого формування передає різним модусам існування культури. Ця логіка знаменує поступовий зсув уваги дослідників з природничої на гуманітарну сферу — на світ соціальних відносин, культурних символів і, передусім, мови. Зокрема це проявляється у такому відомому епістемологічному явищі, як лінгвістичний поворот. Воно проявилось частково у спробах реформування і прояснення мови (аналітична філософія, герменевтика), а частково — у вивченні ролі мови як самостійного позасуб'єктивного чинника організації буття (соціальний конструкціонізм, структуралізм, постструктуралізм).

Уперше ця орієнтація на соціальність узагалі і мову зокрема як онтологічну основу взаємовідносин людини зі світом яскраво

проявляється ще у марксизмі. Натомість у неокантіанстві вона постає у суб'єктивно-ідеалістичному вимірі. Як виявилось, і матеріалістичний марксистський, і суб'єктивно-ідеалістичний погляди можуть бути парадоксальним чином поєднані, що знайшло своє відображення у *соціальному конструкціонізмі*.

У межах цього напрямку будь-які репрезентації розглядаються як такі, що сформовані (або, принаймні, істотним чином опосередковані) дискурсом як способом використання мови в тих чи інших соціальних практиках (Филлипс, & Йоргенсен, 2008). Тобто будь-які знання і уявлення є не так відображенням об'єктивної дійсності, як результатом суспільного консенсусу, який має історичну і культурну обумовленість. Більше того, і поняття об'єктивності, і поняття дійсності самі пов'язані із соціальною конвенціональністю і в цьому плані є відносними.

Якщо в цьому аспекті соціальний конструкціонізм дуже близький до суб'єктивно-ідеалістичної позиції того ж Кассіра, то у розумінні зв'язку дискурсивних практик з функціонуванням і розподілом влади між різними соціальними верствами він спирається на марксистську традицію. Річ у тім, що дискурс передбачає певний спосіб використання мовного значення, яке є способом категоризації та репрезентації дійсності. При цьому така репрезентація, як правило, суб'єктивно для нас не відрізняється від власне дійсності (про це більш детально буде йтися у наступних розділах). Саме тому соціальний конструкціонізм і наголошує на можливості «конструювання» останньої. Відтак той чи інший спосіб оперування мовним значенням створює для нас той чи інший стан справ з тими чи іншими оціночними позиціями та інтерпретаціями, тобто має так звані «ідеологічні ефекти». Категоризація, фіксована у мовному значенні, зокрема стосується і виділення різних верств населення із притаманним їм способом створення власних ідентичностей. Тому функціонування дискурсу внутрішньо пов'язано з ідеологією і стратифікацією населення, а отже і з розподілом влади у суспільстві.

Близькими до соціального конструкціонізму є такі напрями філософської і, взагалі, гуманітарної думки, як *структуралізм* і *постструктуралізм*. Для структуралізму базовою відмітною рисою є акцентування уваги на структурі мови (яка іноді розглядається дуже широко) як детермінанти формування репрезентацій дійсності. Утім, засновник цього напрямку Ф. де Сосюр,

який уперше провів епістемологічне розрізнення між мовленням і мовою і вказав на структурну організацію останньої, не був схильний надавати їй структурі первинного онтологічного значення. Він вважав, що вивчення життя знаків є частиною соціальної, а отже і загальної психології (Соссюр, 1977). Тобто реальне функціонування і мови, і мовлення, за Соссюром, неможливо поза індивідами і їхньою взаємодією, і саме вони є справжніми суб'єктами лінгвістичних практик. Але надалі в структуралізмі перемогла тенденція відходу від «психологізму», пов'язана з убачанням у структурах самостійних онтологічних чинників.

М. Фуко — один з найбільш яскравих і відомих представників даного напрямку — значну увагу в процесі своїх інтелектуальних розвідок приділив поняттю дискурса, яке він розумів як сукупність висловлювань, здійснених у певній галузі (Фуко, 1996). Французький філософ ставить питання: чим саме обумовлене постання і розрізнення того чи іншого дискурсу, або, інакше, чим обумовлене формування того чи іншого висловлювання? Фуко доходить висновку, що ці процеси не задаються ані специфікою об'єктів, ані тематичною єдністю змістів, ані логічною послідовністю концептів, ані визначеною позицією суб'єкта. Навпаки, архів як система постання висловлювань задає і спосіб розчленування дійсності, тобто об'єкт, і місце, яке має займати індивід, щоби бути суб'єктом висловлювання.

Якщо робити грубе узагальнення, то репрезентації дійсності в межах структуралізму є не дуже суб'єктивними, оскільки місце суб'єкта тут намагаються зайняти структури або так звані епістеми, і при цьому є не дуже об'єктивними, оскільки дійсність для суб'єкта цілком сформована дискурсивними практиками. Звісно, такий підхід провокує питання про способи функціонування і розвитку самого дискурса, і не дарма той же Фуко у більш пізніх роботах усе-таки звертається до проблеми суб'єкта (Михель, 2007). Однією із спроб подолати категоричність структуралізму став постструктуралізм, хоча слід визнати, що розрізнення між цими напрямками дещо умовне, і представників одного з цих напрямів, як, наприклад, того ж Фуко, часто зараховують і до представників іншого напрямку. Подекуди цих же авторів вважають соціальними конструкціоністами.

Аналітична філософія, яку зазвичай пов'язують із англо-американською традицією, є свого роду альтернативою філософ-

ському скептицизму, притаманному структуралізму та дотичним до нього напрямам, які асоціюються насамперед з французькою гуманітарною думкою. Як і для позитивізму в цілому, до якого зазвичай зараховують аналітичну філософію, для неї характерний сцієнтизм, повага до досвідного знання, орієнтація на можливість формальної логіки і прийняття пізнаваності світу. Так, один із засновників аналітичної філософії Л. Вітгенштейн у своєму відомому «Логіко-філософському трактаті» прямо вказує, що ми спроможні створювати образи фактів, причому елементи цих образів поєднуються між собою так само, як і речі, які вони відображають (Вітгенштейн, 1958). Тобто між суб'єктивним образом світу і самим світом є пряма відповідність. Думка, за Вітгенштейном — це логічний образ фактів, вона завжди може бути висловлена в реченні, яке є проекцією можливого стану справ. Зміст суб'єктивного образу або думки — смисл — виражається лише реченням. Таким чином, є взаємна відповідність між світом як сукупністю фактів, думками як їх відображенням і реченнями як мовними конструкціями. Репрезентації згідно з цією концепцією будуються на основі законів логіки, відображають реальний або можливий стан справ і завжди можуть бути висловлені у знаково-опосередкованій формі. Але навіть це царство раціональності не є всесильним, оскільки етика і естетика, за Вітгенштейном, не може бути висловлена, а отже і не може бути такою, що мислиться.

Натомість представники *герменевтичної філософії*, навпаки, спрямовували свій дослідницький інтерес на гуманітарну сферу, мистецькі твори — простір етики й естетики. Їх цікавила та гносеологічна специфіка, яка релевантна сприйняттю історичного документа (Гадамер, 1988; Рікер, 1995), літературного тексту (Дільтей, 1996; Рікер, 1995), художнього витвору (Гадамер, 2001b, 2001c; Дільтей, 1996), зрештою, власного людського Я (Рікер, 1995). Спільним для різних представників цього напрямку був інтерес до фігури символу, який, з одного боку, виконує функцію референції, а з іншого — є чимось більшим, ніж просто формальним знаком, оскільки несе в собі свій зміст безпосередньо. Тлумачення таких фігур, до яких належать, зокрема, і мистецькі твори, вимагає окремого підходу, який, на думку герменевтів, не зводиться до позитивістських методів аналізу. Він потребує встановлення зв'язку між

символом і живим досвідом митця, а також і глядача твору, що і становить основну проблему цієї філософської традиції.

Таким чином, можна виділити дві основні філософські проблеми, пов'язані з функціонуванням репрезентацій дійсності: онтологічну і гносеологічну.

Перша пов'язана з питанням про те, чим взагалі є репрезентація дійсності (ідея) і як вона співвідноситься з самою дійсністю. Якщо ідея має самостійний статус, і дійсність має самостійний статус, то ми отримаємо два світи — ідеальний і матеріальний, і десь така логіка була реалізована в філософії Платона. Але дуалізм досить швидко призводить до паралелізму, як це можна побачити на прикладі континентальних раціоналістів, оскільки виникає питання про взаємодію цих двох світів.

Щоб позбутися дуалізму, можна надати онтологічний статус лише одному зі світів. Якщо вважати дійсним лише світ ідеальний, а усе інше похідним від нього, то отримаємо суб'єктивний і об'єктивний ідеалізм взірця німецької класики. Якщо вважати справжнім лише світ матеріальний, відмахнувшись від власної суб'єктивності як деякої ілюзії, то будемо мати марксизм або редукціоністські підходи на кшталт біхевіоризму. Але і перший, і другий з цих напрямів на практиці дуже швидко викривають свої вади. Перший — ідеалістичний — не дає відповіді на питання, що робити зі світом матеріальним, оскільки той живе за своїми законами, які не є похідними від сили духа, від ідеї. Другий підхід (марксизм, біхевіоризм), навпаки, не дає людині відповіді на те, що їй робити зі своїм внутрішнім світом, зі своєю психікою, хоча це є для неї альфою і омегою існування. Тут психічне спочатку позбавляється своєї суб'єктності, а на додачу ще й закриваються шляхи його вивчення як самостійного предмету пізнання.

Інший спосіб вирішення «основного питання філософії» — визнати, що все що нам дано знати — це наші суб'єктивні ідеї, тобто репрезентації, і що це дуже немало, навіть якщо винести за дужки питання про їхню репрезентативність, тобто про те, чим є об'єктивний світ «насправді» (скептицизм, феноменологія). Треба зізнатись, що такий підхід є дуже спокусливим для психолога, оскільки все, що йому потрібно — це світ суб'єктивний безвідносно до з'ясування питань про онтологічний статус зовнішніх щодо нього речових об'єктів. Але і тут не все так просто, оскільки люди взаємодіють між собою і з зовнішнім світом,

і у них регулярно виникає питання про справжність і достовірність різних думок, уявлень, образів дійсності. Тобто питання про репрезентативність ідей є актуальним і для психолога.

Тут ми якраз перейшли до другої базової проблеми функціонування репрезентацій — гносеологічної, тобто до питання про пізнаваність об'єктивного світу. Зрозуміло, що вона дуже щільно пов'язана з проблемою онтологічною, оскільки сама така постановка питання передбачає, що є деякий об'єктивний світ, і що є суб'єкт, який його пізнає. В інший спосіб ця проблема може бути сформульована так: яким чином репрезентації дійсності можуть об'єктивно відображувати дійсність, зважаючи на свою іманентну суб'єктивність? Або, інакше, наскільки насправді вони є репрезентативними? При відповіді на це запитання суб'єктивний ідеалізм та скептицизм готові жертвувати репрезентативністю, залишаючи для себе лише простір суб'єктивного досвіду, від якого не можна перекинути місток до «справжньої» дійсності. Матеріалізм просто приймає репрезентативність суб'єктивних репрезентацій як аксіому, постулюючи наявність об'єктивної дійсності як даності. Натомість у своїх крайніх випадках на кшталт марксизму він легко жертвує суб'єктивністю як зайвим додатком. Об'єктивний гегелівський ідеалізм в цьому питанні йде середнім шляхом, не протиставляючи пізнання і дійсність, суб'єктивне і об'єктивне.

Якщо в межах гносеологічної проблеми відмахнутись від з'ясування більш глобальних питань про статус матеріального та ідеального, об'єктивного та суб'єктивного, то головне питання, яке тут залишається (з огляду на зроблений вище історико-філософський екскурс) — це питання про можливості переходу від окремих відчуттів до абстрактних ідей, від обмеженого досвіду до узагальнюючих понять. Сюди ж належить і питання про можливість формування синтетичних суджень. У більш звуженому варіанті проблема невиводимості загальних категорій із окремих даних проявляється як передзаданість цих категорій дискурсом. Та в будь-якому разі ця проблема є не просто філософською, а логічною проблемою можливості побудови узагальнюючих абстракцій на основі обмеженого досвіду, тобто є сутнісною проблемою формування та функціонування репрезентацій дійсності. Цілком зрозуміло, що ця проблема є суттєвим гносеологічним моментом і при психологічному аналізі цих процесів.

Але не лише ця гносеологічна проблема, але й онтологічна проблема статусу репрезентацій дійсності залишається актуальною для психологічного дослідження. На щастя, у психолога немає необхідності відповідати на «основне питання філософії», щоб аналізувати формування та функціонування репрезентацій. Водночас, це питання окреслює базову методологічну проблему — той простір між Скіллою та Харібдою, в якому можливо вести психологічне дослідження когніцій. З одного боку, тут завжди є небезпека «подвоїти» дійсність, створивши окремий простір для її репрезентацій. Тоді ми опиняємося у світі платонівських ідей як окремих самостійних сутностей. З іншого боку, є небезпека редукціонізму, коли психічна проблематика позбавляється права на власну онтологію і зводиться суто до «об’єктивних» проявів. Єдиний вихід із цієї дихотомії — визнати за психічним власну специфіку і власні закономірності функціонування, які не зводяться ані до фізіологічних проявів, ані до подвоєння матеріальної дійсності.

Нарешті, ще одна проблема, представлена в окресленому вище філософському дискурсі, є цілком релевантною психологічному дослідженню, більше того, релевантна саме психологічному дослідженню насамперед. Це особливості формування репрезентацій дійсності через мовне або ширше — символічне опосередкування. Зокрема, це питання про те, якої мірою і за яких умов репрезентації детерміновані дискурсом. Але, з іншого боку, це і питання про те, як формується сам дискурс і категоризації дійсності, представлені у мові.

Тут же можна говорити і про особливості формування репрезентацій у різних вимірах культури або, за терміном Кассіра, — символічних формах. Так, постає питання про те, наскільки репрезентації дійсності є однорідними за способом формування та функціонування. Наприклад, чи завжди вони спираються на логіку і якою мірою? І чи мають вони взагалі завжди бути логічними з урахуванням складного світу культури і мистецтва, сприйняття і породження якого навряд чи вкладається в межі раціональності?

1.2. Історія вивчення репрезентацій в психології

Репрезентація як окремий предмет досліджень в історії психології траплявся, як не дивно, доволі нечасто. Коли йдеться про дослідження когніцій, то науковці передусім звертаються до аналізу психічних процесів, і значно менше — до їхніх результатів: образів, моделей дійсності і т. ін. Чому відбувається саме так, і наскільки такий підхід є виправданим окремо буде розглянуто в наступному параграфі. А наразі ми проаналізуємо ті нечисленні випадки, які стали виключенням з цієї тенденції.

Цей аналіз я спробую провести з урахуванням загального контексту розвитку психології, а тому традиційно для таких історичних екскурсів розпочну з *асоціанізму*. Одначе слід одразу зауважити, що асоціанізм якраз винятком, про який йшлося вище, не став, а, навпаки, зосереджував свою увагу на перебігу психічних процесів, зокрема і когнітивних, і на тих механізмах, які цей перебіг обумовлюють. Утім, я все ж коротко зупинюся на цьому напрямі, щоб було зрозуміло, від чого відштовхувалась психологія на своїх початкових етапах розвитку як науки.

Аналіз різноманітних форм психічного життя асоціаністи проводили шляхом виокремлення якихось найпростіших елементів, на які можна було розкласти психічні процеси і явища (Вундт, 2002). Наприклад, у сприйнятті виокремлювались відчуття, у більш складних мислинневих процесах — окремі сприйняття, які за ними стоять і т. д. Асоціаністи окреслили два способи побудови складних феноменів з простих складових: асоціативний зв'язок і дія аперцепції, тобто довільне зосередження уваги (Бэн, 1998; Вундт, 1880, 2002). Саме завдяки останній такі складні утворення, як, наприклад, твори мистецтва або вирази думки розглядалися як щось більше, ніж просто сума елементарних елементів (Вундт, 2002). А разом з тим навіть найбільш абстрактні концепти визначались як наслідок складної асоціативної взаємодії окремих конкретних споглядань, які «вступили одне з одним в різноманітні відносини, в силу чого на вищому ступеню розвитку мислення ці відносини уявлень почали схоплюватися разом як окремі члени мислення...» (там само, с. 87).

Головним інструментом наукового пошуку в межах асоціанізму виступала інтроспекція, хоча один з видатніших представників цього напрямку (і психології в цілому) В. Вундт відомий

тим, що першим запровадив експеримент як метод психологічного дослідження. Напрями, які дали подальший поштовх розвитку науки, розвивались значною мірою на основі подолання тих слабкостей, якими грішив асоціанізм, а тому всупереч його доктрині.

Так, *біхевіоризм*, який задав вектор становлення американській психології, заперечував інтроспекцію і будь-який суб'єктивізм у науковому дослідженні. Репрезентації не могли бути предметом вивчення в цьому напрямі, оскільки він зосереджувався на аналізі суто об'єктивних поведінкових феноменів, а відтак сам по собі біхевіоризм для нас мало цікавий.

Гештальтпсихологія опонувала асоціанізму в питанні первинності окремих елементів над структурою цілого. Саме поняття цілісної структури — гештальту — дало назву цьому напрямку і стало для нього основним науковим конструктом. Хоча його змістове навантаження є доволі широким і не зовсім однорідним, оскільки предметно довізначалося залежно від специфіки наукового доробку того чи іншого автора, здебільшого воно безпосередньо стосується репрезентацій.

В. Келер звертався до поняття гештальту (структури) для характеристики об'єктивних властивостей деякої проблемної ситуації, а також і для характеристики відображення цієї ситуації суб'єктом (Келер, 1998). Йшлося про виокремлення в ситуації конкретних відношень між об'єктами, а також фізичних (передусім зовнішніх) властивостей останніх. Убачання таких відношень і властивостей, за Келером, становило ключ для розв'язання суб'єктом проблемної ситуації, яка перед ним стояла.

Основний внесок цього психолога до наукової скарбниці у першу чергу пов'язується з його дослідженнями над приматами, де визначалася їхня здатність вирішувати практичні задачі з речовими об'єктами. Тому і не дивно, що Келер застосовує поняття структури для характеристики конкретних фізичних властивостей об'єктів і ситуацій. При цьому він показує, що примати у своїх спробах вирішити проблему (простіше кажучи, дістати смачний фрукт) насамперед орієнтуються на зовнішні ознаки речей, і значно рідше, та й то не з першої спроби — на їхні сутнісні властивості, значущі для розв'язання задачі.

Натомість К. Коффка вивчав ті структури, які зовсім не обов'язково стосувались того безпосереднього фізичного поля,

з яким взаємодіє суб'єкт. Це цілком зрозуміло з огляду на те, що в центрі уваги цього психолога були закономірності розвитку людини, а вони точно не можуть бути вичерпані аналізом її взаємодії з речовим оточенням. Основний зміст онтогенеза, за Коффкою, полягає в утворенні нових і вдосконаленні вже наявних структур (Коффка, 1998). Під останніми він розумів суб'єктивний спосіб організації і категоризації зовнішньої дійсності. Згідно з Коффкою, в процесі онтогенеза дитина поступово засвоює категоріальне розмежування дійсності, яке ми вважаємо об'єктивним; при цьому світ гри поступово витісняється для неї тим способом бачення дійсності, який притаманний світу дорослих.

Якщо Коффка розглядав суб'єктивний зміст структурної організації, то М. Вертгеймер розумів під структурою об'єктивні взаємозв'язки між елементами проблемної ситуації, тобто тут йдеться приблизно про той самий підхід, що мав місце у Келлера. Правда, на відміну від останнього, Вертгеймер розглядав ситуацію не лише як певні фізичні обставини: це могла бути будь-яка задача, що вимагає логічного вирішення (Вертгеймер, 1987). Таке розширене тлумачення ситуації цілком зрозуміле з огляду на те, що Келлер вивчав інструментальний інтелект приматів, а Вертгеймер — особливості мислення людини. Але так само як і Келлер, Вертгеймер дійшов висновку, що вирішення когнітивних завдань пов'язане з переструктуруванням суб'єктом проблемної ситуації — в абстрактному або конкретному плані, що інтерпретувалося дослідником як перехід від «поганого» до «хорошого» гештальту. При цьому підкреслювалося, що розв'язок задачі не можна розглядати як суму окремих операцій, що він із самого початку є осмисленим і спрямованим до кінцевої точки.

При деяких відмінностях у підходах до визначення поняття структури, усіх названих вище засновників гештальтпсихології поєднувало спільне розуміння психологічних закономірностей функціонування і розвитку когніцій. У першу чергу це розуміння первинності інтегрального образу об'єкта по відношенню до окремих його складових. Крім того, це наголошення на інсайтному, тобто цілісному і не пролонгованому способі вирішення когнітивних задач. Хоча гештальтисти допускали можливість попередніх спроб і не заперечували важливості набутого досвіду, усе-таки сам процес розв'язку, на їхню думку, є цілісним і відносно одномоментним. Сам його зміст полягає у спроможності

суб'єкта переформатувати проблемну ситуацію на основі убачань в ній структур, сутнісних для її вирішення.

Своїм вченням про інтегральні неадитивні структури, які є способом і результатом репрезентації людиною навколишньої дійсності, гештальтисти зробили вагомий внесок до світової психологічної науки. Утім, цей напрям не набув подальшого розвитку через причини соціально-політичного характеру. Після того, як до влади в Німеччині прийшли фашисти, більшість провідних гештальтистів змушена була емігрувати до США, де на той час панувала доктрина біхевіоризму («Гештальтпсихология», Вікіпедія), яка змістовно дуже контрастує з гештальтпсихологічним підходом.

Наступний напрям психології, який я хочу тут позначити, також належить до раннього періоду її історії. Він хоча і асоціюється лише з одним своїм представником, а точніше — засновником, утім є вельми помітним, враховуючи його вплив на подальший розвиток науки. Йдеться про *Женевську школу генетичної психології*, фундовану Ж. Піаже.

Цей відомий швейцарський дослідник розглядав уявлення і концепти як результат інтеріоризації імітаційної поведінки дитини (Піаже, 1984). До такої поведінки належать ігри та різного роду мавпування. Ці феномени, за Піаже, носять символічний характер, оскільки дозволяють людині актуалізувати ті об'єкти або події, які відсутні на даний момент. Саме тому ігри та мавпування лежать в основі формування суб'єктивних уявлень, які також відтворюють те, чого нема в безпосередньому доступі. Відтак і уявлення в цій концепції розглядаються як такі, що мають символічну природу. Розглянуті вище імітації або, як їх називає Піаже, індивідуальні символи, а також соціальна символіка мови визначалися ним як головні чинники розвитку мислення.

Погляд на уявлення як на символи, які репрезентують об'єкти зовнішнього світу, знайшов подальший розвиток у деяких відгалуженнях *когнітивізму*. Одначе там він впроваджувався не як результат онтогенетичних досліджень, а як результат впливу розвитку інформаційних технологій на науковий світогляд.

У цілому когнітивізм постав і активно розвивався в США як відповідь на пізнавальні обмеження біхевіоризму, який панував в американській психології у першій половині 20-го століття. При цьому комп'ютерна метафора, яка була закладена

в ідеологічне підґрунтя когнітивізму, виключала звинувачення у «ненауковому» підході, а також надавала можливості для поєднання і взаємного збагачення психології, кібернетики, лінгвістики, філософії, нейронауки.

Когнітивізм зосереджував свою увагу на процесах формування знання, яке розумілося як масив інформації, якою оперує людина, а також на подальшому впливі цього знання на поведінку. При цьому з'являється ідея того, що когніції доцільно вивчати не як набір окремих функцій на кшталт відчуття, сприйняття, мислення тощо, а як цілісну систему формування і переробки знань (Высоков, 2014). Спочатку в межах когнітивізму панував так званий структурно-блочний підхід, в рамках якого розроблялись різноманітні моделі збору та обробки інформації, які нагадують елементи комп'ютерної машинерії (Аткінсон, 1980). Але формалізм такого підходу давався взнаки, і зрештою починає формуватися когнітивна психологія з «людським обличчям», що яскраво проявилось, наприклад у підході «New Look», пов'язаного з іменем Дж. Брунера.

У центрі когнітивної психології Брунера були процеси категоризації об'єктів дійсності, які розглядалися як психологічні механізми сприйняття і мислення (Брунер, 1977). Так, сприйняття визначалось як процес прийняття рішення по зарахуванню об'єктів до тієї чи іншої категорії на основі відмітних ознак. При цьому важливою характеристикою цього процесу, за Брунером, є репрезентативність, тобто здатність представляти зовнішню дійсність. Тут не йдеться про дзеркальне відображення чи щось подібне, а радше про прагматичний підхід, згідно з яким на основі репрезентацій дійсності можна робити передбачення, які надалі можуть бути підтвержені.

Серед важливих характеристик, які Брунер атрибував як процесам сприйняття, так і процесам мислення, можна назвати активність індивіда в процесі пізнання довколишнього світу, а також залежність пізнання від досвіду, потреб і мотивів індивіда. І хоча когнітивні процеси розглядалися автором «New Look» як суто раціональна діяльність по виокремленню релевантних ознак і формуванню стратегій категоризації об'єктів, що явно спрощує природу даних феноменів, втім ці процеси були включені в загальний процес людської життєдіяльності, що робить цей підхід дуже екологічним.

Іншим шляхом пішли розробники репрезентаційної теорії психіки. Вихідною позицією цієї теорії є поняття ментальних (або психічних) репрезентацій, під якими розуміються окремі думки, уявлення, рішення, фантазії тощо (Fodor, 1994; Pitt, 2017). В піку біхевіоризму репрезентаційна теорія в психології починає розглядати ці психічні феномени як окремий предмет наукового дослідження. У більш радикальному випадку («реалізм») психічна реальність отримує власну онтологію, у компромісному варіанті («інструменталізм», «елімінітивізм») психічні явища розглядаються як умовні гіпотетичні конструкти, за допомогою яких зручно пояснювати закономірності поведінки. Слід зазначити, що репрезентаційна теорія і, передусім, «реалізм» у філософській думці має дуже довгу історію і сягає принаймні Нового часу. Йдеться про пресловутий Декартівський дуалізм між психічними явищами і фізичною реальністю. Але в межах американського когнітивізму цей підхід отримує реінкарнацію, по-перше, завдяки своєму епістемологічному схрещенню з комп'ютерною метафорою, а по-друге, завдяки впливу аналітичної філософії.

Спільним для різних варіантів репрезентаційної теорії є погляд на психічні феномени — ментальні репрезентації — як на об'єкти з семантичними властивостями. Мається на увазі, що вони, так само як і мовні речення, мають свій пропозиційний зміст, тобто умови задовільненості. Такий підхід базується на розробках аналітичної філософії та іллокутивної логіки. Насправді все дуже просто: умовою задовільненості для речення або ментальної репрезентації є їхній зміст. Наприклад, умовою задовільненості (і пропозиційним змістом) уявлення про те, що Елвіс мертвий, буде те, що Елвіс мертвий (Pitt, 2017).

Розробники репрезентаційної теорії психіки здебільшого концентрувались на вивченні розуміння людиною дедуктивних умовиводів, а також на встановленні онтологічних відношень між множиною думок і множиною логічних висновків. Тож не дивно, що в якості змісту ментальних репрезентацій тут переважно розглядаються абстрактні об'єкти — предикати, зв'язки, судження тощо (там само). Втім, подекуди термін «ментальна репрезентація» розглядається як синонім психічного образу взагалі (Kriegel, 2014).

Аналогія між психічними феноменами і мовними висловлюваннями в межах репрезентаційної теорії не вичерпується

відсилкою до поняття пропозиційного змісту. Так, Дж. Фодор обґрунтовує необхідність введення поняття «ментальна репрезентація» через так звану проблему продуктивності мислення (Fodor, 1994). Він намагається знайти пояснення, чому множина думок людини є практично необмеженою, і при цьому вважає пояснення, представлені в асоціанізмі, незадовільними, оскільки закони асоціації не в змозі пояснити логічного розмірковування. Фодор висуває припущення, що продуктивність мислення подібна до продуктивності мови, а та пояснюється тим, що із обмеженої кількості елементів, тобто слів, можна вибудовувати численні комбінації. Якщо побудова думок аналогічна побудові речення, то необхідно знайти ті елементи, з яких і здійснюється вибудовування мислинневого процесу. Саме ментальні репрезентації, на думку Фодора, і є таким елементом. Відтак мислення, а також інші психічні процеси з пропозиційним змістом розглядаються в межах такої концепції як послідовність ментальних репрезентацій або ж їх трансформація.

Один з варіантів репрезентаційної теорії психіки в якості основного розглядає поняття ментальної моделі. Остання є репрезентацією, яка стосується можливого розвитку подій при певних початкових умовах. Це може бути як абстрактний логічний умовивід, так і інтуїтивний прогноз стосовно поведінки тих чи інших об'єктів (Johnson-Laird, & Byrne, 2002; Markman, & Gentner, 2001).

Та превалюючою версією репрезентаційної теорії психіки є комп'ютерна теорія психіки, яка базується на згадуваній вище комп'ютерній метафорі (Pitt, 2017). Психічні процеси тут розглядаються як такі, що подібні до машинних обчислювань. Тобто якщо раніше йшлося про те, що мозкову діяльність можна уподібнити блочній організації комп'ютера, а відтак виділяти різні структурні одиниці обробки інформації (структурно-блочний підхід), тобто можна робити аналогію з комп'ютерним «залізом», то тепер йдеться про аналогію з комп'ютерним «софтом». Але для цього треба виокремити аналог програмних символів — семантичних одиниць; у даному випадку їхню роль відіграють ментальні репрезентації. Психічні процеси при цьому уподібнюються програмному синтаксису, який оперує ментальними символами (Fodor, 1994).

Звісно, репрезентаційна теорія психіки є великим кроком уперед порівняно з біхевіоризмом, принаймні тому, що тут узагалі йдеться про психіку. Але хоча остання і стає тут окремим предметом дослідження із власною онтологією, утім ця онтологія, так само як і методологія аналізу, залишаються значною мірою редукціоністськими.

По-перше, це проявляється в спробі здійснити аналіз ментальних репрезентацій через аналогію з мовленевими конструкціями. Але аналіз мовлення з точки зору можливості навантаження цих конструкцій змістом сам має базуватись на аналізі психічних репрезентацій. Знаки мови, так само як і їхня комбінація, *самі по собі* ніякого смислу не несуть. Цей смисл існує лише для наділеного психікою суб'єкта, здатного сприймати й інтерпретувати слова, речення, і т. ін. (Ми до цього питання повернемося докладніше у розділі, присвяченому семантиці.) Тобто проблема значення — змісту мовленнєвих елементів — сама є аспектом загальної проблеми функціонування психічних репрезентацій. Тому пояснення ментальних репрезентацій через мовлення містить логічну помилку замкненого кола.

Те саме стосується і комп'ютерної метафори. Адже комп'ютерні символи самі по собі не містять жодного семантичного навантаження: їхнє значення інтерпретується розробником або користувачем. Відтак, щоб зрозуміти, звідки береться пропозиційний зміст символу, треба було б спочатку зрозуміти звідки береться пропозиційний зміст у ментальних репрезентацій.

Цю логічну проблему можна описати ще наступним чином. Якщо ментальна репрезентація — це символ, то має бути хтось, для кого вона є цим символом. Очевидно, це той індивід, якому належить ця репрезентація. Але сприймання і витлумачення символу у свою чергу вимагає наявності нової ментальної репрезентації, змістом якої є інтерпретація цього символу. Ця нова ментальна репрезентація у свою чергу також буде символом, витлумачення якого вимагатиме ще нової ментальної репрезентації і т. д. Таким чином, процес формування ментальної репрезентації пішов би у нескінченність і ніколи б не мав кінцевого результату.

Аналогія мислення з комп'ютерною програмою також не є продуктивною в загальнотеоретичному контексті (хоча і може бути корисною для окремих дослідницьких завдань). Для впро-

вадження таких аналогій треба знати закономірності, за якими відбувається перебіг мислинневих (або якихось інших) процесів, а це якраз є початковим питанням. Звісно, якщо вслід за Фодором вважати, що мислення протікає за законами логіки (Fodor, 1994), то з таким моделюванням не буде складності. Але якщо б це було так, то і у психологів, і у людства загалом було б значно менше проблем.

Це вже не кажучи про те, що програма не мислить в тому розумінні, що вона не ставить проблему і не вирішує її. Для неї взагалі нема проблеми. Це пов'язано якраз з тим, що вона не відображає дійсність, і програмні символи самі по собі не несуть семантичного навантаження. Зрозуміло, що аналогія психіки з комп'ютерним «софтом» — лише метафора, і про ототожнення ніхто з серйозних когнітивістів і не казав. Але тут спостерігається слабкість цієї метафори як дослідницького підходу. Інформація в ньому розглядається як щось вже готове і визначене, введене через «input». Власне, сама вихідна проблема репрезентаційної теорії була пов'язана із психічним відображенням дедуктивних суджень, а не процесом формування цих суджень. Показним в цьому плані є висловлювання П. Джонсона-Лайорда та Р. Берна стосовно великого шляху, який лежить попереду когнітивної науки: «ніхто не знає як мозок репрезентує знання» (Johnson-Laird, & Byrne, 2002, с. 639). Тут примітним є не лише традиційна для когнітивізму апеляція до мозкових процесів, а і віра в те, що в когніціях репрезентуються знання, а не дійсність. Але це знання має звідкись взятись, і процес його оформлення власне як знання — це і є мислення та інші пізнавальні процеси. Саме тому психічний процес і його результат — репрезентація — невідокремлювані одне від одного. І саме тому невірно було б розглядати ментальну репрезентацію як самостійну «сутність».

Окремим аспектом цієї проблеми є те, що індивід у цьому підході не виступає активним суб'єктом пошуку знань і взагалі суб'єктом у відносинах з дійсністю. Це зрозуміло, адже комп'ютерна метафора надає небагато можливостей для аналізу таких феноменів, як мотиви, потреби, емоції, переживання тощо. Тому когніції тут відокремлені від суб'єктивного і вибіркового ставлення індивіда до дійсності. Ну а про такі речі, як естетичне або ціннісне навантаження репрезентацій, говорити взагалі не випадає.

І насамкінець іще один момент, пов'язаний з даним підходом. У. Крігель вважає, що поняття ментальних репрезентацій насправді співвідноситься з двома різновидами явищ (Kriegel, 2014). Він пропонує розглянути мислинневий експеримент, суть якого, якщо коротко, полягає в наступному: деякий поміщений у капсулу мозок шляхом штучної стимуляції увесь час отримує ту саму інформацію, що і сам автор. (Тут можна провести аналогію з першою частиною фільму «Матриця», у якому люди піддавались штучній стимуляції, що створювала для них псевдо-реальність). Питання ставиться таким чином: що саме репрезентує поміщений у капсулу мозок, коли він отримує стимуляцію, ідентичну тій, яку отримує мозок автора, коли той бачить яблуко. І хоча відповідь видається очевидною — «яблуко», усе-таки Крігель вважає, що цей мислинневий експеримент вказує на наявність двох різновидів ментальних репрезентацій, які він позначає як «суб'єктивна репрезентація» і «об'єктивна репрезентація». Перша відповідає ситуації, коли має місце просто сенсорна стимуляція, а друга — коли за цією стимуляцією стоїть справжній об'єкт.

Хоча таке розрізнення в американській філософії і психології не набуло загального вжитку, я все ж хочу на ньому коротко зупинитися, оскільки тут йдеться про важливі моменти, пов'язані з функціонуванням репрезентацій. Мені видається, що нерозуміння того, що будь-який психічний образ за своєю суттю є лише суб'єктивним, свідчить про наукову недовіру до психічного буття як певної межової реальності, лише через яку нам і може бути даний зовнішній об'єкт. Про те, наскільки ментальна репрезентація відповідає дійсності, ми можемо судити вже а постеріорі, і ніколи не з середини, оскільки реальність нам дана *лише* через психічний образ. Розуміння цього факту колись породило скептицизм та суб'єктивний ідеалізм. Тобто онтологічно ментальні репрезентації, породжені обома мізками з мислинневого експерименту Крігель, абсолютно рівноцінні (при інших рівних). За виявлення того, наскільки вони є ілюзорними або, навпаки, релевантними дійсності, відповідають зовнішні щодо цих психічних образів процедури.

Закінчуючи аналіз когнітивістського підходу, хочу лише сказати, що він дає чудову можливість поговорити про різноманітні теоретико-методологічні складнощі, пов'язані з досліджен-

ням репрезентацій. Ці складнощі, як ми бачили, значною мірою дотичні до філософських проблем, пов'язаних з намаганням осягнути природу психічних явищ. Вихід на філософську проблематику, яка задає певний ракурс бачення психічного, яскраво проявляється і в наступному підході до вивчення репрезентацій, який я хочу розглянути.

Йдеться про радянську *теорію відображення*, центральним концептом якої було поняття образу як результату пізнання. Спочатку це була філософська марксистсько-ленінська концепція, та згодом вона була трансльована до психології, де знайшла своє нетривіальне і продуктивне осмислення, передусім завдяки роботам С. Рубінштейна (Рубинштейн, 2003).

Відомий радянський психолог виходить з того, що не можна розглядати образ як деяку субстанцію чи окрему сутність, яка існує сама по собі, поза об'єктом дійсності. Таким чином він одразу відокремлює свою позицію від репрезентаціоналізму, який оперує двома рядами явищ — психічними і фізичними, що існують як дві паралельні реальності. Рубінштейн вказує, що не існує образу як такого — просто образу; існує лише образ того чи іншого об'єкта. Наголошуючи на своїй моністичній позиції, він говорить, «що ми сприймаємо не образи, а предмети, матеріальні речі-в-образах» (там само, с. 68).

Звідси випливає, що немає двох світів, адже весь відомий нам світ, тобто «світ для нас», даний нам лише через психічне — як зміст образу. Звісно, з такої моністичної позиції може впливати і суб'єктивний ідеалізм (чи скептицизм), і матеріалізм. Зрозуміло, що марксист Рубінштейн одразу відмежовується від першої опції, постулюючи первинність предмету пізнання, тобто об'єктивно існуючої дійсності.

Така абстрактна, здавалося б, філософська позиція має безпосередній стосунок до методології (як загального підходу) дослідження психічного образу взагалі і репрезентацій зокрема. Справді, образ в трактуванні Рубінштейна існує лише в процесі пізнання суб'єктом довколишньої дійсності як момент цього пізнання. Тобто не існує образу як сталой одиниці, це завжди зміст пізнавальної діяльності, статичний аспект якої є певною абстракцією. Рубінштейн розуміє, що варто лише відірвати образ від процесу пізнання суб'єктом дійсності і розглядати його як деяку константу, то ми знову впадаємо в психофізичний

паралелізм. Тому в теорії відображення результат відображення (образ) розглядається у діалектичній єдності з самим процесом відображення, а це є дуже важливою позицією для психологічного дослідження.

Крім того, те, що образ існує лише в процесі пізнання суб'єктом довколишньої дійсності, означає, що цей образ є аспектом психічного життя взагалі; зокрема, він не існує поза суб'єктом з його прагненнями, бажаннями, почуттями тощо. Онтологічною передумовою пізнавального відношення індивіда до світу, за Рубінштейном, є взаємодія індивіда зі світом. Ця «вкоріненість» пізнання в реальне життя індивіда також є дуже важливим моментом для вивчення репрезентацій. В радянській психології цей аспект було розвинуто В. Вілюносом, який вважав, що пізнання завжди сполучено із суб'єктивним ставленням індивіда до дійсності, пов'язаного з емоційною сферою. «В суб'єктивному образі будь-який зміст отримує подвійне відображення: на основі тих або інших когнітивних характеристик і, крім того, у вигляді почуттів-переживань» (Вілюнас, 1989, с. 55).

Водночас, з моністичним підходом до поняття образу, який відстоював Рубінштейн, теж не все так просто. Якщо образ і об'єкт в процесі пізнання нерозривні, то які можуть бути критерії для оцінки істинності пізнання? Тому Рубінштейн зазначає, що сам процес пізнання і є критерієм істинності, і тут не може бути якихось зовнішніх щодо цього процесу гарантій: «сказати про думки, що вони істинні, і сказати, що вони — пізнання свого об'єкта, — це те саме» (Рубінштейн, 2003, с. 69). Тут автор психологічної теорії відображення знов-таки протиставляє свою позицію репрезентаціоналістській, згідно з якою істинність є характеристикою думки і визначається її відповідністю об'єктивній дійсності. Тобто йдеться про відповідність між двома явищами: образами об'єктів і самим об'єктами, а отже знову з'являється дуалізм.

Підхід Рубінштейна дозволяє позбутись такого дуалістичного протиставлення, але водночас він знімає і можливість зовнішньої верифікації процесу пізнання, а отже і самої думки, яка в цій позиції сама є гарантом раціональності. Такий підхід дуже нагадує гегелівський ідеалізм, у якому розум і буття зрештою складають одне ціле, а пізнання є невідворотним наближенням до істини. Але практика життя, яка є найкращим спростовува-

чем ідеалізацій, показує, що процес пізнання зовсім не обов'язково спирається на раціональність, а шлях до істини не є прямим і поступальним. Свого часу поле ірраціонального і навіть несвідомого, проявивши себе на історичній арені, поклато край класичній раціональності і показало власну феноменологію. На жаль, вона значною мірою залишилася поза увагою adeptів теорії відображення. В радянській психології мало вивченими залишились феномени, пов'язані з вадами мислинневих процесів — такі, як упередження, забобони, стереотипи, передсуди тощо. Також майже не досліджувався вплив несвідомого на формування і протікання когнітивних процесів (власне, несвідоме як таке також було в маргінесі психологічних досліджень).

Не зважаючи на ці епістемологічні обмеження, теорія відображення стала дуже продуктивним підґрунтям в дослідженні когніцій. Праці Б. Ананьєва, Б. Ломова, О. М. Леонтьєва, С. Смірнова та багатьох інших психологів радянського періоду багато в чому залишаються актуальними і досі.

Теорія соціальних репрезентацій С. Московічі явно була позбавлена ідеалізованого погляду на процеси пізнання, особливо в соціальному вимірі (Московічі, 1995а, 1995б). Її предметом дослідження стали загальноприйняті побутові уявлення, а передусім — вірування, забобони, передсуди і т. ін. В основу теорії було покладено наступні положення: по-перше, подібні уявлення не виводяться із чуттєвого досвіду; по-друге, вони мають соціальний за походженням характер; по-третє, вони здійснюють вплив на людську поведінку. Головна функція соціальних репрезентацій, за Московічі — це нівелювання незвичного і дивного у світі, що дозволяє запобігти лакунам спільного комунікативного поля. Це спільне поле комунікації, також як і спільні уявлення, є необхідною передумовою існування суспільства, що забезпечує його буття смислами. Також соціальні репрезентації, згідно Московічі, спроможні «виокремлювати» для нас об'єкти оточуючої дійсності, і в цьому плані представлена ним теорія є цілком конструкціоністською.

Цікавим є порівняння між теорією соціальних репрезентацій і традицією дослідження аттитюдів у США, зроблене Р. Фарром (Farr, 1994). Він вважає, що якщо теорія Московічі за свою суттю є соціальною, то американський підхід — це погляд на аналогічні явища з індивідуальної перспективи. Утім, слід зазначити,

що атитюди, стереотипи, передсуди і т. ін., як правило, вивчаються в американській психології в межах дослідження соціальних, а не індивідуальних когніцій.

Здійснивши огляд, треба зізнатись, нечисленних як для історії психології підходів, у яких би ставилася (у тій чи іншій формі) проблема репрезентацій, можна сказати, що кожен з них має і свої відкриття, і свої вади.

Так, ідеї гештальтпсихології, яка довела не адитивність феномену образу (або структури) і його онтологічну первинність, багато в чому залишилися незавершеними. Зокрема, нерозробленими залишилися питання психологічних механізмів здійснення інсайту, співвідношення інсайту з попереднім пізнавальним досвідом суб'єкта, окремою проблемою залишилось питання закономірностей становлення і розвитку структур, а також багато інших.

Теорія Піаже, яка апелює до інтеріоризації ігор та інших процесів, які актуалізують для індивіда відсутні на даний момент об'єкти, здійснила чималий вплив на подальший розвиток когнітивної психології. Та все ж залишається питання про те, як можлива сама гра, у якій відсутня на даний момент дійсність стає для людини актуальною, як взагалі «працює» подібне символічне опосередкування.

Здобутком і цікавинкою когнітивізму є, зокрема, комплексний підхід до знання і інформації, які заслуговують того, щоб бути окремим предметом дослідження, незводимого до дослідження окремих пізнавальних процесів (хоча і не виключаючого такого дослідження). Водночас відокремлення цих феноменів від цілісного процесу життєдіяльності, надмірна формалізація, а також купа проблем теоретико-методологічного характеру залишають великий простір для критичного осмислення цього підходу.

Можливо, головними концептуальними здобутками теорії відображення є констатація невідривності образу від процесу пізнання дійсності суб'єктом, а також включення цього пізнання в контекст взаємодії суб'єкта з навколишньою дійсністю. Але, як уже вище зазначалося, цей підхід не помічав потужності ірраціонального, і, зокрема, несвідомого в процесі формування репрезентацій. Цієї вади позбавлена теорія соціальних репрезентацій Московічі, та вона залишила відкритим питання про конкретні механізми формування цих репрезентацій.

Підбиваючи підсумки, можна сказати, що наразі перед дослідником репрезентацій дійсності залишається велике проблемне поле. За великим рахунком, механізми їхнього функціонування і розвитку представляють собою відкрите питання, хоча деякі аспекти цих процесів (залучення інсайтів, інтеріоризація, символічне опосередкування, категоризація, залучення когніцій до загального контексту життєдіяльності, чинник спільного комунікативного поля та ін.) наразі описані і частково прояснені.

Якщо ж говорити про два найбільш об'ємні за обсягом здійснених розробок підходи — американську репрезентаційну теорію психіки і радянську теорію відображення, то цікавим фактом є те, як у них по різному проявилась базова гносеологічна проблема, пов'язана з репрезентаціями. Нагадаю, що в попередньому параграфі ми визначили, що такою проблемою є репрезентаційні можливості психічного відображення з урахуванням його іманентної суб'єктивності. Так-от, в межах комп'ютерної метафори репрезентаційні можливості фактично досліджувались без урахування специфіки цієї суб'єктивності, її внутрішньої природи. Теорія відображення, навпаки, приділяла цій суб'єктивності, а також і суб'єктності велику увагу. Тут, що правда, не проблематизувалося питання репрезентативності, яке розглядалося як таке, що є самозрозумілим.

1.3. Теоретико-методологічні засади дослідження репрезентацій

Неважко побачити, що наскільки багатою є історія дослідження репрезентацій у філософії, настільки ж скромною є ця історія в межах психологічної науки. І це доволі дивно, зважаючи на те, яке значення займає вказаний феномен у психічному світі людини та її життєдіяльності. Від того, якими складними, продуманими, об'єктивними або, навпаки, суб'єктивно насиченими будуть уявлення людини про дійсність, залежить і спосіб її життя в цій дійсності.

І справа не лише в тих можливостях пристосування і виживання, які відкриваються людині завдяки її способу розуміння оточуючих реалій. Те, що будь-яка успішна з точки зору задоволення потреб взаємодія з зовнішніми об'єктами залежить

передусім від якості та специфіки когнітивних моделей цих об'єктів, є очевидним. Так само очевидно, що спосіб життя, який веде людина, передусім забезпечується тим інтелектуальним багажем, який вона накопичила і може актуалізувати у своїх репрезентаціях дійсності. Увесь цивілізаційний арсенал — наука і техніка — ґрунтується на знаннях людини про матеріальні і нематеріальні об'єкти і, зрештою, про себе саму. Тому зрозуміло, що одна з відмітних рис людини як виду — це специфіка її репрезентацій дійсності, яка надає нам можливості називатися Людиною Розумною. Саме неперевершені пізнавальні можливості та отримані на їх основі результати так різко виділяють Homo Sapiens з тваринного світу. І хоча ми можемо запідозрити братів наших менших — ссавців і особливо вищих приматів — в наявності когнітивних моделей оточуючих об'єктів, але навряд чи ці моделі характеризуються об'єктивністю і абстрактним характером, не кажучи вже про складність і опосередкованість знаковими системами.

Але знов-таки, справа навіть не в складності, об'єктивності чи абстрактності, адже спосіб життя людини визначається не лише можливостями опанування світу зовнішнього, не лише виробництвом і технологіями. Той світ культури, в якому ми живемо, — це значною мірою репрезентації дійсності, фіксовані в літературних чи мистецьких творах, у філософських моделях або просто в повсякденному спілкуванні. Репрезентації дійсності — це, зокрема, і весь наш світогляд, який визначає не лише те, чим є об'єкти довкола нас і Всесвіт взагалі, а й те місце, яке займаємо ми у цьому Всесвіті. Це ті сенси, якими ми нагороджуємо себе, свою діяльність та оточуючі речі і які зрештою і складають культурний простір.

Крім того, спільні репрезентації — це умова можливої комунікації у соціумі — загально визначені об'єкти і проблеми для обговорення, спільна категоризація і означування дійсності. Тому репрезентації дійсності — це і спосіб суспільної життєдіяльності. Зрештою, це і є наш справжній людський світ — та ідеальність, на яку вистачає нашої фантазії, і водночас та реальність, яку ми спромоглися втілити.

Для всього того багатства, яке я зараз окреслила лише декількома штрихами, психології наразі вдалося дати явно недостатньо порівняно з обсягом і глибиною проблеми. Значною

мірою це пов'язано з увагою науковців до дослідження психічних процесів, які стоять, зокрема, і за репрезентаціями дійсності. І це цілком зрозуміло, оскільки саме розуміючи закономірності перебігу процесів, можна з'ясувати і специфіку функціонування результату. Ці два аспекти психічної реальності в науковому дослідженні так чи інакше виступають як два боки однієї медалі, і, розглядаючи один, ми так чи інакше будемо мати на увазі і другий. Але саме тому важливо приділити увагу репрезентаціям дійсності як окремій психологічній проблематиці.

Крім того, є ще один момент, чому важливо розглядати не лише окремі процеси, а й образи дійсності. Це дає можливість аналізувати, чим саме є дійсність (її окремі прояви) для суб'єкта, як вона для нього постає, що для нього важливо в цій дійсності. Тобто йдеться про увагу до реального життєвого світу індивіду, а також і соціуму. Зокрема, це дає можливість подивитися, чим є з психологічного погляду ті уявлення, які присутні в різних сферах суспільного життя — релігії, науці, побуті тощо. Допоки ця проблема конкретно розглядалась і вирішувалась здебільшого в межах соціальної психології: тут можна пригадати і дослідження соціальних репрезентацій Московічі, і дослідження соціальних когніцій в англо-американській психології. Але саме загальна психологія має надати базу для дослідження цієї проблеми.

Можна виділити ще одну причину недостатньої уваги до репрезентацій, особливо важливу для тих наукових шкіл, які сформувались під впливом біхевіоризму. Якщо ми говоримо про результат психічного відображення — деякий образ як феномен нашої свідомості, то видається, що ми повертаємося до інтроспекції як первинного методу психології, дискредитованого її подальшим розвитком. Тобто ми ніби спостерігаємо і описуємо феномени нашого «внутрішнього світу». Насправді ні. Суб'єктивні за своєю природою явища справді цілком можуть бути і мають бути предметом психологічного дослідження, і зокрема це стосується репрезентацій. Науковим і аж ніяк не інтроспективним залишається метод дослідження. При цьому важливо зауважити, що репрезентації проявляють себе в багатьох спостережувальних і цілком об'єктивних феноменах, оскільки вони є реальними чинниками людської поведінки. І ці чинники є в цьому плані навіть більш реальними, ніж психічні процеси, оскільки люди орієнтуються в довколишньому

світі з огляду на результируючу своєї психічної діяльності — на комплексне уявлення, а не з огляду на ті складові, які його зумовили, і які відкриваються, можливо, лише науковцю-досліднику. Тому суб'єктивний світ, хай навіть і як конструкт, який вимагає свого постійного обґрунтування і доведення, який завжди є проблемою, а не відповіддю, залишається предметом наукової психології.

Інша справа, що варто пам'ятати, що йдеться саме про конструкт, а не про образи як дзеркальне відображення об'єкта, бо тоді нам доведеться будувати для них окрему ментальну реальність, яка буде подвоювати дійсність, і ми не зможемо вийти з так званої психофізичної проблеми. Тобто не можна забувати, що коли ми говоримо про внутрішній світ або образ, то насправді користуємося метафорами або, інакше, конструктами, і їм не можна приписувати фізичних властивостей. Психічне відображення взагалі і когнітивні моделі зокрема не подвоюють дійсність, а відкривають її для нас, це і є той спосіб, через який ця дійсність постає. Для того, щоб зрозуміти, як це відбувається, ми переходимо від їх змістів до дослідження психічних процесів — того модуса, в якому вони існують. При цьому феноменологічний бік функціонування образу — його зміст і онтологічний бік функціонування образу — психічний процес — існують у діалектичній єдності.

Власне, це та позиція, яка була представлена у Рубінштейна: образ сам по собі є лише абстракцією, умовністю, яка, однак, є корисною для дослідження відображення; онтологічно він існує лише як момент в процесі пізнання суб'єктом навколишньої дійсності (Рубінштейн, 2003). І це дуже близько до того, що говорив представник аналітичної філософії Дж. Серль, який вважав, що інтенціональні стани із репрезентаційним змістом (ті ж самі репрезентації) складаються із репрезентативного змісту, представленого у певному психологічному модусі, причому одне не може бути без іншого (Searle, 1983). Така позиція відчутно перетинається з теоретичними побудовами Гусерля, і не дарма Серль часом пов'язує із феноменологією (Fodor, 1994). Нагадаю, що Гусерль розглядав психічні переживання через пару понять «ноема — ноезіс», де першому компоненту відповідає інтенційний предмет, тобто зміст відображення, а другому компоненту відповідають модуси самого когіто.

Цей наріжний камінь, біля якого зійшлися шляхи марксистської теорії відображення, аналітичної філософії і феноменології, є тією знаковою точкою, відштовхнувшись від якої можна здійснювати аналіз репрезентацій дійсності. Не менш важливою вихідною позицією є погляди Рубінштейна, згідно яких пізнання дійсності є онтологічно вкоріненим у цілісний процес взаємодії індивіда із цією дійсністю. Це дає можливість вказати на ще одну абстракцію, важливу з точки зору психологічного дослідження, яка тим не менш є лише умовністю з точки зору онтології, а саме на те, що пізнання є окремою сферою психічного життя людини і її життя в цілому. Насправді таке виокремлення можна робити лише пунктиром і загальний контекст життєдіяльності дуже важливий для дослідження репрезентацій.

Маючи у фундаменті ці відправні позиції, можна вибудувати психологічну теорію формування, функціонування та розвитку репрезентацій дійсності, тим більше, що, як ми бачили з попередніх оглядів, для такої теорії наразі існує широке поле проблемних питань.

Наприклад, дослідження психологічних механізмів, які обумовлюють постання репрезентацій — це і необхідна передумова для вирішення загальних гносеологічних проблем. Адже йдеться про те, як формується наше знання, чи те, що ми вважаємо знанням, і наскільки воно є достовірним. І недарма більшість філософських концепцій, які стосувались проблеми репрезентацій, явно або латентно спирались на умоглядний аналіз психічних процесів, які стоять за цими репрезентаціями. Але науковий підхід у даному випадку є більш релевантним.

Звісно, психологічний аналіз нічого не скаже про наявність об'єктивного світу як такого. Також він не вирішить проблему можливості дізнатись про цей світ поза нашою суб'єктивністю, тобто поза нашими засобами пізнання. Утім, він спроможний показати, як ми формуємо репрезентації дійсності (незалежно від того, чи існує вона взагалі поза нашим існуванням) і верифікуємо ці репрезентації на основі тих критеріїв об'єктивності, які у нас є. Зокрема, на його основі можна визначити, чи передує апріорне поняття зустрічі індивіда з об'єктом, тим самим формуючи індивідуальний досвід, чи, навпаки, поняття формується через узагальнення досвіду індивіда? І якщо ми мислимо суто через апріорні категорії, то звідки беруться

іраціональні чи спонтанні судження (до речі, питання про те, як можливі невірні або нелогічні судження, є не менш актуальним, ніж питання про те, як можливі правомірні або логічні судження)? Усі ці питання, колись представлені в історії філософії, значною мірою стосуються і сучасної психології, яка, знаходячись у межах наукового пізнання, спроможна дати чи мало відповідей.

Це ж стосується і питання про владу дискурсу над індивідуальними репрезентаціями. Йдеться про те, наскільки останні є репрезентативними, зважаючи на передзаданий дискурсивними практиками категоріальний розподіл дійсності, який ми сприймаємо разом з цією дійсністю. Тут же можна задати і питання про те, як формується сам дискурс, оскільки, як і будь-який семантичний феномен, він не існує поза світом суб'єктивності, поза психікою людини.

Говорячи про семантичну проблематику, можна згадати, що репрезентації дійсності можуть опосередковуватися не лише вербально, і що існує проблема їхнього опосередкування художніми засобами. Наразі ця проблема ставилася і вирішувалася здебільшого в межах філософії і культурології, і її психологічний аналіз видається вельми актуальним. Тут ми переходимо до царини, яку більшість наукових досліджень обходять стороною, оскільки вона дотична до критеріїв, далеких від раціональності. Йдеться про образи дійсності, представлені в мистецтві, літературі, зрештою, просто в побутовій творчості. Це якраз приклад репрезентацій, які не претендують на об'єктивність за визначенням, але є не менш важливіми, ніж будь-які наші раціональні когніції.

Слід зазначити, що саме питання раціональності-іраціональності репрезентацій дійсності є головним у проблемі їхньої репрезентативності, принаймні з психологічної точки зору. Адже якщо ми залишимо осторонь філософські рефлексії з приводу статусу об'єктивного світу як такого, то питання репрезентативності, тобто об'єктивності репрезентацій, буде стосуватись лише того, яке обґрунтування вони проходять в процесі своєї побудови, або інакше — наскільки раціональним є умовивід, на основі якого вони постають.

Тут ми переходимо до проблеми, яка закономірно опиняється в фокусі психологічного дослідження репрезентацій,

а саме — місця ірраціональності в процесах їхнього функціонування та розвитку. Для такої уваги до цього питання є принаймні дві причини. З одного боку, ірраціональність є загрозою репрезентативності, оскільки означає відсутність повноцінного обґрунтування умовиводу. Це є причиною виникнення передсудів, упереджень, стереотипів та інших проявів викривлення дійсності. Як я вже казала, подібні феномени активно вивчаються в соціальній, і значно менше — в загальній психології. Ця тема є найважливішою з практичної точки зору, оскільки йдеться про вивчення (а отже і про можливості попередження) системних хиб пізнання. З другого ж боку, ірраціональність, вже на цілком законних з гностичної точки зору підставах, з'являється в репрезентаціях, пов'язаних з художнім мисленням і образотворчою діяльністю. Це питання наразі є найменш вивченим в проблемі репрезентацій дійсності.

Зрештою, залишається відкритим глобальне питання механізмів формування, функціонування та розвитку репрезентацій. Щодо питання механізмів їхнього формування, то продуктивним для його вирішення буде звернення до аналізу когнітивних процесів, на основі яких постають репрезентації. Щодо механізмів функціонування, то тут важливим аспектом проблеми є те, яким чином воно здійснюється в контексті загальної життєдіяльності людини, зокрема як у своєму функціонуванні репрезентації співвідносяться з іншими сферами психічного. Постановка питання подібним чином повертає нас до того «людиноцентризму», який був заданий як загальний орієнтир у дослідженні репрезентацій на самому початку роботи. Нарешті, питання механізмів розвитку репрезентацій, окрім врахування контексту загальної життєдіяльності людини, передбачає аналіз різних способів символічного опосередкування, через яке, власне, і здійснюється такий розвиток. Іншими словами, йдеться про аналіз різних символічних форм, представлених у культурному просторі. В наступному розділі ми зосередимося на механізмах формування та функціонування репрезентацій.

Висновки до розділу 1

1. Проблема репрезентацій займає чільне місце в історії філософії і представлена двома взаємопов'язаними аспектами: онтологічним і гносеологічним. Перший аспект обумовлений питанням про те, чим є, або, інакше, який статус має репрезентація (ідея), як вона співвідноситься з дійсністю. Другий аспект представлений питанням про пізнаваність об'єктивного світу з урахуванням іманентної суб'єктивності репрезентацій. Розуміння онтологічного статусу і гносеологічних можливостей репрезентацій в кінцевому рахунку визначило найбільш глобальні напрями філософської думки: суб'єктивний та об'єктивний ідеалізм, скептицизм, матеріалізм.

2. Хоча обидва вказані аспекти проблеми репрезентацій самі по собі є філософськими, а не психологічними, та вони задають базову методологічну проблему, яка безпосередньо стосується наукового дослідження когніцій. З одного боку, надання репрезентаціям самостійного онтологічного статусу загрожує небезпекою «подвоїти» дійсність; з іншого боку, позбавлення репрезентацій такого статусу створює небезпеку редукціонізму, коли психічна проблематика позбавляється права на власну онтологію і зводиться суто до зовнішніх поведінкових проявів. Продуктивним виходом із цієї колізії є визнання за психічним власної специфіки і власних закономірностей функціонування, які не зводяться ані до фізіологічних проявів, ані до подвоєння матеріальної дійсності.

3. Найбільш помітними напрямками дослідження репрезентацій у психології можна назвати репрезентаційну теорію психіки і теорію відображення, причому обидві ці теорії розвивались на стику філософії і психології. Основне гносеологічне питання, пов'язане із функціонуванням репрезентацій, а саме — питання про можливість отримання об'єктивного знання про дійсність за умови, що постання цього знання за визначенням носить суб'єктивний характер, у психологічному вимірі стосується ступеню, характеру і умов обґрунтованості репрезентацій. По іншому це питання може бути представлене як проблема співвідношення раціонального та ірраціонального в формуванні і функціонуванні репрезентацій.

4. Основним теоретико-методологічним базисом дослідження репрезентацій є положення про те, що феноменологічний бік функціонування репрезентацій — їхній зміст — і онтологічний бік функціонування репрезентацій — психічний процес — існують у діалектичній єдності. Важливим вихідним положенням є також необхідність врахування при аналізі репрезентацій загального контексту взаємодії людини зі світом, оскільки пізнання дійсності є генетично і онтично вкоріненим у цілісний процес взаємодії індивіда з цією дійсністю.

5. До найбільш загальних питань психологічного вивчення репрезентацій можна зарахувати наступні. Передусім, це визначення механізмів їхнього формування, функціонування та розвитку. Далі, це згадувана вище проблема співвідношення раціонального та ірраціонального в функціонуванні і розвитку репрезентацій. Крім того, можна виділити низку окремих питань, які можуть бути актуальними не лише для психології, а й для інших сфер гуманітарного знання, передусім для філософії. По-перше, це проблема того, як можливе формування загальних категорій на основі обмеженого досвіду взаємодії людини з об'єктами. По-друге, це проблема детермінації репрезентацій дискурсом, а разом і з тим і проблема формування самого дискурсу. По-третє, це проблема функціонування репрезентацій дійсності у різних вимірах культури.

РОЗДІЛ 2.

РОЗРОБЛЕННЯ ТЕОРЕТИЧНОЇ МОДЕЛІ ФОРМУВАННЯ ТА ФУНКЦІОНУВАННЯ РЕПРЕЗЕНТАЦІЙ

У цьому розділі ми спочатку сфокусуємось на загально психологічних характеристиках побудови репрезентацій і розглянемо процес формування індивідуальної думки про певний об'єкт чи явище. Згодом перейдемо до питання, яке в знятому вигляді містить соціальну складову формування та функціонування репрезентацій, а саме: роль вербального опосередкування в цих процесах. Аналіз цього питання дозволить доповнити матеріали, отримані в межах загальної психології, даними психосемантичних досліджень. Результати проведеного аналізу будуть використані для розроблення й обґрунтування цілісної моделі процесів формування та функціонування репрезентацій.

2.1. Формування репрезентацій: особливості перебігу психічних процесів

Раціональні та ірраціональні аспекти формування репрезентацій. У 2001 році А. Маркман і Д. Гентнер написали, що свою статтю в журналі «Annual review of psychology» вони назвали «Мислення» («Thinking»), а не «Умовивід» («Reasoning») «тому, що важливо піти далі традиційного логічного фокусу терміну «умовивід» і включити до нього інші шляхи отримання нових висновків, включаючи індукцію та аналогію» (Markman, & Gentner, 2001, с. 224). Ця цитата якнайкраще ілюструє зсув в інтерпретації людської думки від класичної раціональності до процесів, далеких від формальної логіки. Слід зазначити, що в теорії ментальних репрезентацій, яку розробляли, зокрема, Маркман і Гентнер, цей зсув відбувся дещо пізніше, ніж у деяких інших напрямках когнітивної науки, оскільки теорія евристик, яка яскраво продемонструвала значення ірраціональності в побудові думки, з'явилася ще у сімдесяті роки ХХ-го сторіччя.

Ця теорія стверджує, що існують дві стратегії формування індивідом висновків на основі сприйнятої інформації (Chaiken,

1980). Перша стратегія — системна — передбачає, що людина активно і послідовно розглядає вхідні дані, аналізує їхню валідність, а потім робить висновок. Друга стратегія — евристична — передбачає, що людина лише поверхово ознайомлюється з даними, не витрачає значних зусиль на їх аналіз, а натомість покладається на найбільш доступні і прості ознаки на кшталт зовнішньої правдоподібності змісту інформації або привабливості джерела повідомлення і на цій підставі робить висновок.

Досліди показують, що якщо людина зацікавлена питанням, стосовно якого виноситься судження, або якщо це судження матиме важливі наслідки для неї або інших людей, то вона, більш імовірно, звернеться до першої стратегії. У протилежному ж випадку люди більш схильні вирішувати питання на основі евристик (там само).

Д. Канеман, П. Словик та А. Тверські вважають, що евристики — це інтуїтивні судження, які відтворюють знання, отримані в межах індивідуального досвіду. Оперування ними дозволяє людям зводити складні задачі, необхідні, наприклад, для оцінки ймовірностей і прогнозування майбутніх подій, до якихось простих операцій (Канеман, Словик, & Тверські, 2005).

Принада евристик полягає в тому, що вони є доступним і економним з точки зору витрачених зусиль і часу способом формування суджень або прийняття рішень. Зрозуміло, що такого роду економія обертається великою кількістю помилок. Причому багато з них є, так би мовити, традиційними для вирішення тієї чи іншої проблеми (Канеман, & Тверські, 2003; North, & Fiske, 2012).

Наприклад, відомою є так звана евристика доступності, яка проявляється в тому, що яскравіші і помітніші події більше враховуються при плануванні поведінки. Тому польоти на літаках видаються небезпечнішими ніж, скажімо, переїзди на поїзді чи автомобілі, хоча статистика свідчить про протилежне. Відомою також є помилка гравця в казино: якщо довго випадає чорне, то далі має випасти червоне. Насправді, ймовірність того, що випаде червоне або чорне однакова і не залежить від попередніх випадків.

Традиційною помилкою є неврахування величини вибірки. Так, люди схильні переносити узагальнення, отримані на відносно невеликій кількості випадків, на всю генеральну

сукупність. Іншою розповсюдженою помилкою є схильність віднаходити причинно-наслідкові зв'язки для випадкових подій. Цікаво, що люди віднаходять ці зв'язки навіть якщо їм задалегідь відомо, що події є випадковими.

У принципі, те, що люди часто схильні виносити вердикти без належного обґрунтування, у психології було відомо і до появи теорії евристик. Так, у соціальній психології давно вивчались передсуди, пов'язані з дією атитюдів (Sherif, & Cantril, 1946). Наприклад, було відомо, що характеристики, які атрибууються різним професійним або етнічним соціальним групам, залежать від загальних атитюдів прийняття або відторгнення і можуть формуватися без об'єктивних підстав. Відомим був також ефект ореолу, відкритий Е. Торндайком, пов'язаний з атрибутуванням якійсь людині властивостей на основі загального враження від неї. Були відомі дані досліджень, згідно яких більш інформовані люди рідше, порівняно з неінформованими, схильні вдаватися до побутових стереотипів і т. ін. Але у загальній психології саме теорія евристик підкреслила роль і значущість ірраціональних аспектів формування думки і стала безпосередньою основою для теорії дуальних процесів.

В основі цієї теорії лежить положення про існування двох типів перебігу когнітивних процесів, пов'язаних з формуванням думки (Evans, 2008; Gawronski, & Bodenhausen, 2006; Kounios, & Beeman, 2009; Lieberman, 2003; Markovits, Brisson, de Chantal, & Singmann, 2018; Pennycook, Fugelsang, & Koehler, 2015; Uleman, Saribay, & Gonzalez, 2008). Процеси першого типу характеризуються як швидкі, несвідомі, автоматичні і високопотужні. Вважається, що вони по своїй суті є інтуїтивними і заснованими на асоціативних зв'язках. Процеси другого типу характеризуються як повільні, свідомі, довільні і ресурсовитратні. Вважається, що вони пов'язані з рефлексивністю і аналітичним мисленням. Процеси першого типу ще іноді називають рефлексивними і позначають як Система 1 або Система Х, а процеси другого типу — рефлексивними і позначають як Система 2 або Система С.

Розведення двох вказаних типів процесів як двох різних систем натякає, що кожна з цих систем працює відносно автономно і має свій окремий фізіологічний чи анатомічний базис. Нейрофізіологічні дослідження показують, що, схоже, так воно і є.

Дані ЕЕГ та fMRI, отримані при рішенні досліджуваними вербальних завдань на віддалені асоціації, демонстрували нейроактивність у скроневих частках на двох великих півкулях головного мозку, а також на медіальній префронтальній зоні лобної частки, що не спостерігалось при вирішенні аналітичних задач (Kounios, & Beeman, 2009). Натомість активація правого латерального префронтального кортексу спостерігалась при залученні Системи 2 (Pennycook, Fugelsang, & Koehler, 2015).

Розгорнутий опис анатомічного базису роботи двох систем надає М. Ліberman. Він вважає, що дія Системи 1 спирається на роботу мигдалини, базальних гангліїв та латеральних скроневих часток. При цьому мигдалина розглядається як частина системи запобігання негативним стимулам, а базальні ганглії — як частина системи, яка, навпаки, забезпечує наближення до стимулів і реагує на множину показників нагород; латеральні скроневі частки забезпечують ідентифікацію і розпізнавання атрибутів соціальних і несоціальних об'єктів. Дія Системи 2, за Ліbermanом, спирається на передню частину поясної звивини, префронтальну зону лобної частки та медіальну частину скроневих часток. Перші дві ділянки відповідають за визначення необхідності контролю над підкоркою і за виконання цього контролю, а медіальні відділи скроневих часток тримають інформацію про епізоди, що відбулися в тій мірі, в якій це вимагається контролюючими процесами (Lieberman, 2003).

Можливість розведення анатомічного субстрату для двох систем, залучених до побудови когнітивного висновку, є сильним аргументом на користь теорії дуальних процесів. Утім, у межах цієї теорії існують окремі проблемні питання і різні погляди щодо них.

По-перше, допоки не дуже зрозуміло, як саме відбувається перебіг і взаємодія двох типів процесів (або двох систем) у загальному процесі пізнання. Так, одні дослідники вважають, що дві системи працюють паралельно, інші ж вважають, що вони працюють послідовно, і що Система 2 сканує результати дії Системи 1 і відсікає нерелевантні відповіді (Pennycook, Fugelsang, & Koehler, 2015; Uleman, Saribay, & Gonzalez, 2008). Деякі автори доводять, що Система 2 і сама може продукувати умоводи, які не базуються на тому матеріалі, який спродувала Система 1 (Pennycook, Fugelsang, & Koehler, 2015).

По-друге, є запитання стосовно того, що якщо до висновків залучені дві системи, і одна з них рефлексивна й аналітична, то звідки в нашому житті береться така велика кількість передсудів і стереотипів? Справді, Система 2 мала б нівелювати неадекватні евристичні версії, продуковані Системою 1.

Низка дослідників вважає, що Система 2 залучається до висновків не завжди, а лише за деяких умов, а саме: коли результати роботи Системи 1 не задовольняють наші очікування; коли в нас є мотивація віднайти точне рішення проблеми; коли Система 1 продукує різні рішення, які конфліктують між собою (Lieberman, 2003; Pennycook, Fugelsang, & Koehler, 2015). Відповідно, якщо ці умови не виконуються, то Система 2 і не буде задіяна, і тоді ми маємо всі шанси отримати необґрунтований висновок — передсуд, евристику тощо. Крім того, є думка, що і Система 2 сама по собі не є панацеєю від нерелевантних умовиводів, і що вона може іноді видавати раціоналізації або конфабуляції, тобто виконувати функції аналізу поверхово (Evans, 2008).

Дослідження, багато в чому дотичні до тих, що представлені в теорії дуальних процесів, свого часу були зроблені в радянській психології. Вихідним пунктом тут можна вважати теоретичні розвідки С. Рубінштейна стосовно природи і механізмів мислинневого процесу (Рубінштейн, 1958). Розглядаючи зв'язок мислення і логіки, радянський психолог наголошує, що «формула силогізму, як і будь-яка інша формула формальної логіки, виражає не хід процесу мислення, а умови, яким задовольняє результат цього процесу» (там само, с. 130). При цьому самі логічні операції, за Рубінштейном, не дані мисленню від початку, а відкриваються самим мисленням в ході індивідуального і соціального розвитку.

Надалі ця теоретична позиція була розгорнута і конкретизована учнями Рубінштейна, зокрема А. Брушлинським. Під його керівництвом проводилось емпіричне дослідження взаємозв'язку психологічних і логічних характеристик мислення (*Мышление: процесс, деятельность, общение*, 1982). Аналізуючи отримані результати, автори дійшли висновку, що існує нерозривний зв'язок між інтуїтивним, тобто інсайтним, і логічно обґрунтованим аспектами мислинневого процесу. Зокрема, рішення в процесі «не миттєвого інсайту» частково здійснювалися по схемі силогізму, що говорить про те, що останній част-

ково вплетений в тканину мислення, але не визначає його повністю. Водночас, були і такі випадки, коли силогізм використовувався *post factum* для узагальнення якогось окремого відкриття. Ці результати свідчать, що інтуїтивний і логічно обґрунтований аспекти мислення хоча і взаємодоповнюються, та не зводяться один до одного.

Тут же можна пригадати і досліди О. Тихомірова, який вивчав мислинневу діяльність при грі в шахи (Тихоміров, 1998). В ході дослідження вдалося показати, що ще за деякий час до того, як гравець засвідчує наявність рішення, в нього відбувається неусвідомлювана емоційна активність (яка фіксувалась в досліді за допомогою ШГР), після чого змінюється сама структура пошуку. Тихоміров назвав це явище «передрішенням». Певні паралелі тут можна провести з дослідженнями Брунера, який відмітив, що респонденти починають правильно виконувати завдання на виділення понять задовго до того, як зрозуміють, за якими критеріями це поняття виділяється (Брунер, 1977). Спостереження Тихомірова і Брунера вказують на те, що віднайдення рішення задачі може відбуватися ще до його усвідомлення. Тобто навіть в завданнях на логіку свідомі пізнавальні дії не вичерпують весь зміст процесу розв'язку.

Ці результати, так само як і результати, отримані Брушлинським та ін., цілком узгоджуються з положеннями теорії дуальних процесів і можуть розглядатися як одне з її підтверджень. Цікаво, що теорія дуальних процесів, як і теорія евристик, в контексті можливостей застосування більше зосереджувалась на поясненні когнітивних нерелевантностей суб'єктивного умовиводу. Зазначені вище радянські дослідники вивчали ірраціональні або неусвідомлювані аспекти когнітивного процесу в межах цілком конструктивного пізнання.

Зрозуміло, що питання про те, чи є Система 1 джерелом помилок, чи джерелом утворення нового знання, є питанням відносним. За логікою теорії дуальних процесів вона може бути і тим, і тим. З одного боку, її інсайти є підставою для отримання нових уявлень, а асоціативні зв'язки, на які вона спирається, є джерелом справжнього креативу. З іншого боку, якщо ці інтуїтивні новоутворення не верифікуються і не аналізуються Системою 2, то це буде означати, що будь-які спонтанні висновки будуть визнаватися як дійсні.

Та навіть якщо Система 2 з якихось причин не спрацює, робота Системи 1 не є марною чи однозначно шкідливою. Мабуть, більш правильно її розглядати як важливе надбання людини (і, швидше за все, не тільки людини) в пристосуванні до зовнішнього середовища. Адже ця система надає можливості сформулювати якісь попередні уявлення про об'єкти за умов, коли немає ресурсів для побудови розгорнутого логічного умовиводу. І це є надважливим елементом для виживання з кількох причин. По-перше, сама логіка, як вказував Рубінштейн, є надбанням мислення, а не його вродженим механізмом, а відтак якийсь час людям доводилось орієнтуватись у довколишньому середовищі без наявності цього інструментарію. По-друге, для застосування розгорнутого доведення чи обґрунтування може просто не бути достатньо часу і вхідних даних. Саме тому значну частину нашої поведінки ми будуємо на суб'єктивних ймовірностях, а не стійких причинно-наслідкових зв'язках. Зрештою, не всі завдання в житті перекладаються на мову формальної логіки, і не завжди ми маємо раціональні підстави для обґрунтування тих інтерпретацій, які формуються інтуїтивною складовою когніцій. Г. Гігерензер та У. Гайзмайер, які виправдовують застосування евристик в нашому житті через складність і непередбачуваність зовнішнього середовища, наводять приклади того, що застосування евристик у такому середовищі може бути більш ефективним, ніж формальний обрахунок ймовірностей (Gigerenzer, & Gaissmaier, 2011).

Все це говорить про те, що інтуїтивний умовивід або Система 1 є важливим надбанням і водночас спадком еволюції, а специфіка функціонування цієї системи, і, зокрема те, що вона обходиться без залучення свідомості, наводить на думку, що її варто розглядати в більш широкому контексті засобів пристосування організму до середовища.

Формування когніцій на основі антиципацій. Існує багато теоретичних і емпіричних робіт, які доводять, що формування когніцій ніколи не здійснюється з нуля, і що постання образів об'єктів завжди відбувається на основі попередньо сформованих антиципацій, які функціонують як очікування або гіпотези, причому зазвичай неусвідомлювані. При взаємодії індивіда з об'єктами ці антиципації або підтверджуються, або коригуються із врахуванням нових даних. Інакше кажучи, у нас завжди

є наготові модель світу (чи якоїсь його частини), з якою ми зустрічаємо нові або старі об'єкти.

У. Найссер в якості таких моделей розглядав так звані антиципативні схеми — плани для перцептивних дій, які забезпечують готовність до виділення певних сенсорних структур (Найссер, 1981). Після обстеження середовища і отримання нової інформації відбувається модифікація антиципативних схем, а їхнє відокремлення від конкретних процесів сприйняття, за Найссером, лежить в основі формування вищих психічних процесів, зокрема образів пам'яті і уяви.

Дж. Брунер вважав, що перцептивна готовність, тобто легкість, з якої стимули ідентифікуються як певний об'єкт, залежить від очікувань індивіда стосовно імовірності появи цього об'єкта, а також актуальних потреб індивіда (Брунер, 1977).

Згідно концепції П. Грів, будь-яка наша поведінка не прямо базується на сенсорній стимуляції, отриманій від зовнішнього середовища: сенсорна інформація лише оновлює нашу поточну модель середовища, яку людина суб'єктивно сприймає як саме середовище (Greve, 2015). Поведінка ж формується якраз на основі поточної моделі. Її будівельними блоками, за Грів, є концепти об'єктів — суб'єктивні очікування від цих об'єктів і явищ як фізичного, так і культурного середовища, «які також можуть бути названі моделями, евристиками, попередніми віруваннями» (там само, с. 47).

Значною мірою аналогічною є концепція А. Сет, згідно з якою наше сприйняття формується не «знизу до гори», тобто не від зібраної сенсорної інформації до репрезентації, а «згори вниз» — тобто від моделі причин стосовно походження цієї інформації до перцептивних змістів (Seth, 2013). При цьому діяльність мозку розглядається як така, що неперервно намагається мінімізувати антиципативну похибку між моделлю причин і реальною інформацією.

Слід зауважити, що сприйняття стимулів на основі існуючих антиципацій стосується не лише фізичних об'єктів. Є дані, згідно з якими інтерпретація слова в ситуації невизначеності при синтаксичному аналізі залежить від статистичної розповсюдженості цього слова (Barsalou, Yeh, Luka, Olseth, Mix, & Wu, 1993). Тобто чи більш очікуваним є слово, тим з більшою імовірністю воно буде упізнано. Аналогічно, Р. Краус розглядає

значення слова в комунікації як гіпотезу, яка базується на інтеграції різноманітних даних — самого висловлювання, ситуаційного контексту, уявлення адресата про автора інформації тощо (Краусс, 1988). Також є дані про те, що семантичні процеси починаються ще до упізнання сказаного слова, ймовірно при сприятливій ролі контексту (Miller, 1999).

Тема антиципацій активно розроблялась при вивченні процесів прийняття рішень і доцільної поведінки. Низка авторів наголошували, що така поведінка має містити усвідомлювану чи неусвідомлювану модель, яка репрезентує очікуваний результат. Тут можна пригадати акцептор результату дії П. Анохіна (Анохин, 1955), еталонні гіпотези Д. Завалішиної та ін. (Завалишина, Ломов, & Рубахин, 1976), план Д. Міллера та ін. (Миллер, Галантер, & Прибрам, 1965).

Отже, з великою долею імовірності можна вважати, що наші когніції в найширшому розумінні будуються за двоступеневим принципом, коли спочатку формуються антиципації — очікування чи гіпотези — стосовно властивостей нових об'єктів, а потім ці антиципації коригуються з урахуванням нових даних. Якщо це справді загальний принцип, то він має стосуватися і закономірностей формування репрезентацій. Принаймні теорія дуальних процесів вказує саме на таку логіку цього процесу: спочатку Система 1 накидує можливі версії, а потім Система 2 їх перевіряє.

Власне, такий спосіб формування репрезентацій — від гіпотез до їх обґрунтування — цілком виправданий з точки зору логіки життєдіяльності. Адже незважаючи на всю красу і користь абстракцій, реальна життєдіяльність людини відбувається у взаємодії з конкретними об'єктами, і до переходу на рівень абстрактних узагальнень ми приречені на суто емпіричне пізнання, яке просувається індуктивним способом — від окремого до загального. До абстрактного пізнання ще треба дожити: по-перше, в прямому розумінні, тобто елементарно вижити в довколишньому середовищі, а по-друге, навчитися виокремлювати узагальнені категорії і робити дедуктивні висновки. Індуктивний же спосіб пізнання завжди має імовірнісний і гіпотетичний характер. Тобто тією мірою, якою ми занурені в емпірію, ми можемо претендувати лише на гіпотетичний висновок, який потребує подальшої верифікації — логічного обґрунтування і критичного осмислення, тобто діяльності Системи 2.

Якщо ж говорити про двоступеневу логіку пізнання в цілому, то можна відмітити, що вона демонструє активний характер психіки у побудові образів об'єктів. За цією логікою, ми не просто зчитуємо інформацію з навколишнього середовища, а вибудовуємо образ за власним попереднім проектом, який, втім, доступний для правок.

З одного боку, це означає, що нам важко побачити об'єкти свіжим поглядом (і це стосується не лише буквального бачення, а й розуміння загалом), бо ми постійно співвідносимо інформацію з вже існуючою актуалізованою моделлю, навіть не бажаючи і не усвідомлюючи цього.

З іншого боку, актуалізовані очікування надають нам можливість налаштуватись на майбутні події, а відтак бути готовими до них. Це великий здобуток у пристосувальній поведінці, звісно, якщо система антиципацій працює ефективно і вмє прогнозувати найбільш імовірний розвиток подій. В психології є два великі напрями, які фокусували свою увагу саме на феномені готовності індивіда (або організма) до появи нових об'єктів.

Це, в першу чергу, теорія установки Д. Узнадзе. Під установкою тут розумілися неусвідомлювані очікування на власності об'єктів, які сформувалися завдяки досвіду попередньої взаємодії індивіда з аналогічними об'єктами (Узнадзе, 1966). У відомих експериментах Узнадзе досліджуваним давали в руки кулі різної ваги, причому для однієї руки ці кулі були постійно важчими, ніж для другої руки. Після низки таких спроб в контрольному досліді учасники отримували рівні за вагою кулі в кожну руку. Виявилось, що суб'єктивно вони сприймалися досліджуваними як різні за вагою, причому куля в тій руці, якій попередньо надавалися більш важкі навантаження, здавалася легшою. Тобто досліджувані «очікували» на той самий розподіл ваги для кожної руки, який був заданий попередніми спробами, і внаслідок таких «очікувань» в контрольному досліді давали помилкову оцінку.

Узнадзе розглядав установку як досить глобальний психічний феномен, який виступає тією опосередковуючою ланкою, яка лежить між зовнішньою стимуляцією і активністю індивіда. Послідовник Узнадзе І. Бжалава вважав, що основним принципом роботи головного мозку є не передача сигналу, а приведення нейронів у попередню готовність, тобто установочна

функція (Бжалава, 1971). Ця функція полягає у налаштуванні всього організму і всієї психіки до певного сприйняття або певної активності.

Аналогічним за змістом є другий великий напрям — класична теорія атитюдів. Чи не найбільш цитованою фразою в сфері психології є визначення атитюда Г. Оллпортом, який розглядав його як нейро- або психологічний стан готовності, організований на основі досвіду, що провокує спрямовуючий або динамічний вплив на реакцію індивіда по відношенню до всіх об'єктів і ситуацій, які його стосуються (Allport, 1935). Цікаво, що М. Шеріф та Ф. Кантріл описували у своїх дослідженнях такий самий спосіб формування атитюдів, як і спосіб формування установки в досліді Узнадзе. Йшлося про те, що будь-який стимул завжди сприймається людиною на основі так званої системи відліку — низки стимулів тієї ж природи, які вже мали місце в досвіді досліджуваного, і які надалі виконують роль еталонів для оцінки (Sherif, & Cantril, 1945).

Зрозуміло, що і теорія установки, і класична теорія атитюда цілком вкладаються в двоступеневу логіку пізнання, описану вище, а саме: об'єкти завжди сприймаються індивідом на основі попередніх налаштувань чи антиципацій, які в подальшому можуть коригуватись. Роль цих попередніх антиципацій у даному випадку грає установка (або атитюд). Можливості подальшого коригування установок та атитюдів стали окремим напрямком дослідження в обох теоріях (Надирашвили, 1974; Узнадзе, 1966; Greenwald, & Banaji, 1995; McGuire, 1969; Sherif, & Cantril, 1945). Відмітною рисою і причиною цих теорій є те, що в них йдеться про цілісний стан готовності індивіда і навіть організму, який вже потім постає як той чи інший окремий психічний процес чи поведінка. Недарма Узнадзе подекуди говорив про установку як «допсихічний» феномен.

І справді, якщо існує такий глибинний рівень налаштування на довколишнє середовище, який надалі може проявлятися і в сприйнятті зовнішніх стимулів, і в поведінковій реакції на ці стимули, то він має носити інтегральний характер, а отже окрім когніцій має включати і емоції, а також і пов'язані з ними нейрогуморальні реакції організму. Лише тоді система попередньої готовності може бути ефективною, оскільки лише тоді вона забезпечить швидку реакцію індивіда на важ-

ливі стимули. Адже саме в можливості швидко зорієнтуватись у зовнішньому середовищі полягає її цінність. Зокрема, в теорії дуальних процесів відмічалось, що швидкість когніцій є відмітною рисою Системи 1, а для більш докладного вивчення ситуації чи явища існує Система 2.

Тоді можна припустити, що глибинний рівень формування репрезентацій дійсності, який пов'язаний з утворенням попередніх гіпотез-антиципацій, має бути причетний до емоцій і загального рівня активації організму, зав'язаного на нейрогуморальну сферу. Принаймні це має стосуватися Системи 1, оскільки дані нейрофізіологічних досліджень засвідчували, що її функціонування пов'язано з мигдалиною і базальними гангліями, які безпосередньо залучені до забезпечення діяльності емоційної і мотиваційної сфери психіки. Примітно також, що функціонування Системи 1 пов'язано зі складовими лімбічної системи (мигдалина, поясна звивина), яка стосується емоційної сфери психіки, регуляції вегетативних реакцій організму, напрацювання індивідуального поведінкового досвіду тощо.

Роль емоцій і перцептивного досвіду в процесі формування репрезентацій. Історія досліджень проблеми зв'язку емоцій і когніцій у науковій площині сягає ще В. Вундта (Вундт, 2002). Цей класик психології вважав так зване внутрішнє почуття тим спільним знаменником, який збирає окремі елементи стимулу в цілісний образ. При цьому воно може бути заміником цілісного образу об'єкта, який у певний момент ще не актуалізований у свідомості індивіда, а також причиною для видобутку образу з пам'яті. Так само, якщо думка або ідея ще не до кінця сформувалась, вона може бути представлена в свідомості як деяке «цільне почуття», яке вказує напрямок подальшого розвитку думки індивідові. Тобто почуття в розумінні Вундта — це ніби нижня частина айсберга, на яку не завжди звертають увагу, коли йдеться про психічне, але яка супроводжує всі наші уявлення і подекуди виступає для них основою.

Ідею внутрішнього зв'язку між емоціями і когніціями відстоював В. Вілюнас, який розглядав суб'єктивне переживання як універсальну онтологічну основу психічного образу, оскільки зміст останнього завжди даний нам крізь призму наших переживань і почуттів, які є реальною тканиною психічного (Вілюнас, 1989). Цей автор також акцентує увагу на феномені

афективного сліду як сукупності образів, пов'язаних між собою афектом і закарбованих в пам'яті так, що актуалізація одного з них викликає спонтанну появу в свідомості і ситуації загалом, і пов'язаного з нею афекту (Вилюнас, 1976). Услід за Вундтом, Вілюнас вважав, що емоційне переживання має функцію синтезу для організації уявлення як цілісного гештальту, яке збирає в собі окремі враження.

Тут важко не провести аналогію з уведенням К. Ізардом поняттям емоційної схеми, під якою розуміється емоція у її динамічній взаємодії з перцептивними і когнітивними процесами. Така система функціонує як цілісне утворення, і, якщо, наприклад, якийсь стимул в досвіді індивіда колись викликав базову позитивну емоцію, то надалі він може стати причиною для запуску всієї емоційної схеми і пов'язаних з нею позитивних експектацій (Izard, 2009).

Зв'язок абстрактних уявлень з конкретним перцептивним досвідом активно вивчався в теорії заземлених когніцій. Цей підхід розвився як певна альтернатива репрезентаційним теоріям і комп'ютерній метафорі, на відміну від яких він постулює, що наша психіка не оперує амодальними символами, і в когнітивних процесах амодальні абстракції працюють разом з модальними репрезентаціями (Barsalow, 2008). На користь цієї теорії свідчить багато емпіричних даних.

Наприклад, було проведено експеримент, в якому одна група досліджуваних вчила значення концептів, представлених візуально, а інша група вчила значення цих же концептів, але представлених аудіально. Надалі при активації цих концептів у досліджуваних, які їх вчили при візуальному представленні, активувалися мозкові зони, пов'язані із зоровим аналізатором, а у досліджуваних, які вчили концепти на основі аудіального представлення, активувалися зони мозку, пов'язані зі слуховим аналізатором (там само).

Відомо також, що при сприйнятті як конкретних, так і абстрактних понять люди формують конкретні образні симуляції, що відтворюється, зокрема, в мікро рухах очей. Фізичні дії також можуть впливати на формування когніцій. Так, досліджувані, яких просили кивати під час ознайомлення з деякими судженнями, виявилися більш схильними погоджуватися із їхнім змістом, ніж представники контрольної групи (там само).

Наші суб'єктивні враження і оціночні позиції також чинять вплив на формування репрезентацій. Це можна наочно продемонструвати на прикладі уявлень про відстані в довколишньому середовищі. Мабуть, усі помічали, що знайома дорога видається коротшою, ніж та сама дорога, коли йдеш нею вперше. Така різниця пов'язана з різною кількістю вражень і задіяної уваги під час подорожей знайомим і незнайомим шляхом. Ємпіричні дані про наявність впливу суб'єктивних оцінок на уявлення про відстані. Так, досліджувані, які негативно ставилися до певних країн або континентів, були схильні перебільшували реальну дистанцію до них (Carbon, & Hesslinger, 2013).

Вплив суб'єктивних оцінок на формування репрезентацій активно вивчався у зв'язку з проблемою атитюда. Прикладом такого впливу може бути згадуваний вище гало-ефект: людина, яка справляє позитивне перше враження, скажімо, через привабливу зовнішність, видаватиметься наділеною різними чеснотами; якщо ж це враження негативне, то і приписувані людині характеристики, швидше за все, також будуть негативними.

Усе вище сказане дозволяє побачити когнітивні процеси формування репрезентацій у їх невід'ємній єдності із психічним життям індивіда в цілому і взагалі вкоріненими в його цілісну життєдіяльність. Це проявляється як у зв'язку когніцій з емоціями і суб'єктивними оцінками дійсності, так і у зв'язку когніцій з перцепцією і предметною діяльністю. Така вкоріненість когніцій у живий індивідуальний досвід з його враженнями і конкретною практикою відображає процесуальний характер розвитку пізнавальних актів, які не беруться звідкись в готовому вигляді, а формуються, починаючи з простої емпіричної взаємодії з об'єктами. (Тут можна пригадати дослідження П. Гальперіна з формування розумових дій через інтеріоризацію дій зовнішніх, фізичних (Гальперин, 2010)). Причому, як ми бачили вище, ця їх історія формування може бути латентно присутня і в більш складних, абстрактних репрезентаціях на кшталт вербальних концептів. Докладніше це буде представлено в наступному параграфі, присвяченому психосемантиці.

Історія формування когніцій, що бере початок в безпосередньому предметному досвіді індивіда, проявляється і в індуктивному характері формування репрезентацій. Абстрактні узагальнення і закономірності відшукуються людиною через

досвід взаємодії з конкретними об'єктами, а відтак, як уже зазначалося, мають гіпотетичний характер. Тому вони потребують певної процедури верифікації або ж просто рефлексії стосовно їх імовірнісного статусу.

Окрім того, вкоріненість когніцій в емпіричний досвід і їхній зв'язок з емоційною сферою робить їхнє функціонування особливо ефективним в пристосувальній поведінці індивіда. Це забезпечує можливість цілісної мобілізації організму в антиципативних процесах, які в свою чергу забезпечують максимально швидке реагування організму на зовнішню ситуацію. Антиципативний характер функціонування вищих когніцій знайшов свою концептуалізацію в теорії дуальних процесів, яка, як ми пам'ятаємо, наголошує, що формування суджень і уявлень здійснюється за двуступеневим принципом: Система 1 надає інтуїтивні, засновані на асоціаціях рішення або інтерпретації, Система 2 в подальшому їх верифікує із застосуванням логіки. При цьому Система 1, як можна передбачати з опорою на нейрофізіологічні дані, має бути пов'язана з емоційною сферою психіки.

Представлений погляд на когніції показує, що процес їх формування часто далекий від ідеалів раціональності. І такий спосіб їхнього постання не може не позначатися на результаті, зокрема — на репрезентаціях. При цьому висновки про світ, які ми робимо, далеко не завжди відповідають вимогам логіки і не завжди спираються на перевірені підстави, а психічні процеси формування думки мало подібні до комп'ютерних обчислень. Це лише зайвий раз нагадує, що ми не розумні роботи, а живі істоти, а отже і біологічні організми зі своєю історією еволюції. Та, зрештою, в когнітивній сфері психічне зі своїми власними законами найопукліше проступає якраз там, де за раціональним виглядає ірраціональне, за об'єктивним — емоційно-пристрасне, за загальним — приватний досвід. Це дозволяє досліднику чітко розвести закони пізнання та закони логіки і віддати шану природі психічного у всій її специфіці.

2.2. Психосемантичні аспекти формування та функціонування репрезентацій

Роль значення слова в процесах формування та функціонування репрезентацій дійсності. Те, що формування уявлень і процеси пізнання як такі у людей відбуваються через вербальне опосередкування, наразі є практично аксіомою, якщо не тавтологією. Як уже говорилося в першому розділі, усвідомлення дослідниками ролі мови для процесу формування репрезентацій спричинило лінгвістичний поворот в гуманітарній думці, після якого процеси пізнання стали розглядатися крізь призму впливу дискурсивних, а отже вербальних практик. Ця тенденція не оминула і психологію, і вже на початку двадцятого століття постали наукові напрями, які символічне і, передусім, мовне опосередкування поставили на чільне місце при розгляді психічних феноменів, притаманних людині. Серед найвпливовіших можна назвати культурно-історичну теорію Л. Виготського та інтеракціонізм Дж. Міда, які, треба сказати, дуже подібні за змістом, хоча в другому з них психологічні ідеї й викладено мовою біхевіоризму.

Зосередження уваги на мовному опосередкуванні психічних феноменів у той період часу стосувалося не лише гуманітаристики. У нейронауці виникає поняття другої сигнальної системи — фізіологічного підґрунтя абстрактних когніцій, принцип дії якого базується на тому, що слово в людини виконує роль «сигналу сигналів».

Отже, вербальне опосередкування в процесах функціонування та розвитку репрезентацій має критично важливу роль, а відтак йому не можна не приділити окрему увагу. Крім того, як ми побачимо далі, психосемантика дозволяє побачити деякі ефекти, притаманні функціонуванню та розвитку репрезентацій як таких. Спочатку розглянемо коротко, у чому конкретно полягає роль вербального опосередкування у розвитку когніцій.

По-перше, всі об'єкти у відомому нам світі мають свою назву, тобто нам вже відомо, чим вони являються, хоча б на рівні загальної ідентифікації, і це «чим» задано саме вербальним знаком. Мова створює знайомий світ для нас, і знайомим для нас світ стає завдяки мові. Інакше кажучи, всі об'єкти в найближчому зовнішньому середовищі ми сприймаємо крізь призму при-

своєних їм мовою значень. Саме виходячи з цієї тези, набули свого розвитку конструкціоністські теорії, які аргументують, що світ, який ми сприймаємо як дійсність, заданий системою мовних концептів, актуалізованих через дискурси.

По-друге, вербальні знаки слугують не лише для ідентифікації, а і для категоризації об'єктів, а відтак виконують роль інструмента для узагальнення. Щойно ми співставляємо об'єкт з деякою назвою, яка при цьому є ім'ям загальним, а не власним, то ми тим самим відносимо цей об'єкт до певної категорії. Крім того, наявність загального імені є інструментом і результатом абстрагування, і дає можливість ментально оперувати не конкретним об'єктом, а деяким умовним об'єктом, що належить до позначеної словом категорії. Тобто мова вже є готовим засобом для узагальнення і абстрагування. Більше того, ці дві операції і не можливі без символічного опосередкування (хоча воно не обов'язково має бути вербальним, як ми це можемо побачити на прикладі математичних символів).

Функція узагальнення, притаманна мові, зазвичай пояснюється іншою її базовою функцією — комунікативною (Выготский, 1982; Брунер, 1977); їхню єдність колись влучно виразив Виготський, назвавши значення слова одиницею спілкування і узагальнення — російською «общения и обобщения». Він же пояснює єдність цих функцій наступним чином: «Для того, щоб передати якоесь переживання або зміст свідомості іншій людині, немає іншого шляху, окрім віднесення передаваного змісту до відомого класу. Таким чином виходить, що спілкування неодмінно передбачає узагальнення і розвиток словесного значення» (Выготский, 1982, с. 19). Можна додати, що умовою комунікативного процесу є мова як сукупність символів із заздалегідь відомою комунікантам множиною значень, а відтак і певний соціокультурний простір, до якого залучені агенти спілкування.

Комунікація і вихід у соціальний простір важливі для розвитку когніцій не лише через забезпечення узагальнення і абстрагування. Вони ж є і передумовою для забезпечення об'єктивності думки, оскільки для цього потрібна рефлексивна позиція стосовно цієї думки, а рефлексія — це, в кінцевому рахунку, інтеріоризація зовнішньої позиції стосовно себе і власного психічного життя, а відтак є наслідком суспільної взаємодії (Мід, 2000).

На підставі того, що значення слова є залученим до надособового комунікативного поля, дослідники йому приписують об'єктивність. Мід обґрунтовує це в межах біхевіористичного тлумачення наступним чином. «Значення як таке, тобто предмет думки, виникає у досвіді завдяки тому, що індивід стимулює себе набути налаштованості іншого у власній реакції стосовно певного об'єкта. Значення є тим, що може бути показаним іншим в той час, як воно, за допомогою того ж процесу, показується самому індивіду-показувачу. Тією мірою, як індивід показує його самому собі в ролі іншого, він посідає перспективу іншого, і таким чином він показує його іншому зі своєї власної перспективи, і тому що те, що так показується, є тим самим, воно мусить бути тим, що може бути у різних перспективах» (там само, с. 80). Відтак значення набуває об'єктивності як незалежності від окремої приватної позиції (або, як каже Мід, універсальності), а індивід набуває здатності посідати позицію іншого, що є підставою для рефлексивної і раціональної поведінки.

О. М. Леонт'єв також вказував на те, що значення мають об'єктивний характер, аргументуючи це тим, що вони фіксовані в мові, а відтак не залежать від мотивів і потреб окремої особистості. Заломлюючи світ у свідомості людини, значення забезпечують об'єктивний характер відображення дійсності (Леонт'єв А. Н., 1975). При цьому Леонт'єв розглядав значення як елементи суспільної свідомості, за якими лежать суспільно напрацьовані способи взаємодії зі світом, в процесі якої люди змінюють і пізнають цей світ. Тут може виникнути запитання, чи справді такі історично напрацьовані способи взаємодії відтворюють об'єктивні властивості дійсності, але ми це питання залишимо для окремого розгляду, а доки повернемося до аналізу властивостей значення, важливих для розуміння функціонування та розвитку репрезентацій.

Психологічний зміст значення слова. Передусім треба розглянути чим взагалі є значення, особливо в контексті зазначеної вище соціальної природи цього феномену. На підставі того, що значення слів відомі всім членам певної культурної спільноти, тобто вони ніби «винесені» в інтеріндивідуальне комунікативне поле, їм часто приписується об'єктивність, причому не в сенсі того, що вони спроможні представити дійсність поза індивідуальними мотивами і потребами, а в тому сенсі, що

вони взагалі функціонують поза індивідуальною свідомістю. Тобто йдеться про те, що якщо значення слів фіксовані у словниках і функціонують у соціокультурному просторі, то вони мають надіндивідуальний, а відтак і позаіндивідуальний характер. Це та сама ілюзія, яка подекуди спокушає авторів структуралістських і дискурсивних теорій розглядати мову як щось відокремлене від суб'єктивності й індивідуальної свідомості, тобто щось позбавлене психічної природи.

Насправді в своєму актуальному, тобто реальному прояві мова існує лише для суб'єкта, і те, що вона існує не лише для одного суб'єкта, ще не робить її позапсихічним феноменом. Вона не висить десь у повітрі чи в метафізичному ментальному полі, а в словниках фіксовані лише послідовності знаків, які набувають значеннєвого змісту лише при суб'єктивному сприйнятті. Тобто значення слова в своєму реальному існуванні є репрезентацією. Цю замкненість природи знака на суб'єкті як носієві психічного добре усвідомлював основоположник структурної лінгвістики Ф. де Соссюр. Він вважав, що лінгвістика повинна стати частиною семіології — науки, що вивчає життя знаків у межах життя суспільства, яка розглядалася б як частина соціальної, а «отже, і загальної психології» (Соссюр, 1977, с. 54). Тобто вивчення живої, реальної функції знаку неможливе без звернення до природи психіки, психічного життя індивіда, здатного розпізнавати знаки і розуміти їхній зміст, а також життя соціуму, в якому ці знаки породжуються і функціонують.

Не менш цікавою ілюзією є інша «об'єктивація» значення, яка проявляється в тому, що значення сприймається разом із об'єктами дійсності, а точніше — як об'єкти дійсності. Це пов'язано з тим, що, як вже зазначалося, ми сприймаємо речі крізь призму значень і невідривно від них, тобто як предмети сприйняття об'єкти постають для нас одразу в контексті вербальної категоризації. Ця ілюзія стосується не лише значень, а й когніцій взагалі і обумовлена тим, що ми сприймаємо не образи дійсності, а саму дійсність, яка представлена для нас через психічні процеси.

Розглянемо цю проблему на прикладі значення. Під ним традиційно розуміється зміст деякого знаку. А що ми розуміємо, зчитуючи цей знак? Передусім вказівку на певну об'єктну область, ним позначену. Тоді виходить, що змістом знаку і є ця

об'єктна область, тобто певний зріз дійсності, або як кажуть лінгвісти — денотат. У результаті суб'єктивність — психічна природа значення — зникає, залишається непомітною.

Ключовою для вирішення цієї проблеми колись стала відома робота Г. Фреге «Смисл і денотат», у якій уперше було ґрунтовано розведено так званий смисл знаку або, в іншому перекладі, — значення цього знаку — і денотат знаку, тобто матеріальний об'єкт. Фреге проголосив, що зміст знаку не вичерпується вказуванням на деякий клас об'єктів; важливий сам спосіб, у який це вказування робиться. «Знак як такий можна розглядати не лише у зв'язку з тим, що позначається, тобто з тим, що можна було б назвати денотатом знаку, а й у зв'язку з тим, що хотілося б назвати смислом знаку; смисл знаку — це те, що відображає спосіб представлення позначеного даним знаком» (Фреге, 1977, с. 182–183).

На прикладах, що стали класичними, Фреге показав, що один і той самий денотат вербально може бути визначений по-різному. Так, «Уранішня зірка» і «Вечірня зірка» означають той самий об'єкт, але в різних модусах. І річ тут не у формальній відмінності термінів, а в тому, що той самий об'єкт визначено за допомогою різних характеристик, і саме цю специфіку визначення відтворено в значенні. До певного часу люди не знали, що мова йде про одне й те саме астрономічне тіло — планету Венеру — і вкладали в ці терміни різний зміст. Суб'єктивно для них це були два різні об'єкти: зірка, яка з'являється вранці, і зірка, яка з'являється ввечері. Таким чином, для одного денотату цілком можуть існувати різні значення.

Подібну думку можна знайти і у Виготського, який вважав, що слова дитини збігаються зі словами дорослого в своїй предметній віднесеності, тобто в плані денотата, але не в своєму значенні, оскільки слово може вказувати на предмет різними способами (Виготский, 1982). Дорослі, як правило, виділяють значення на основі суттєвого і регулярного зв'язку об'єктів, діти ж на рівні так званого комплексного мислення користуються випадковими і ситуативно-конкретними зв'язками.

Після появи роботи «Смисл і денотат» стало прийнятим говорити про так званий семантичний трикутник або трикутник Фреге (рис. 2.1). Однією вершиною цього трикутника є знак (ім'я) або, інакше, — означувальне. Друга вершина — це значення, що

також іменується сигніфікатом, змістом поняття або означуваним. Нарешті, третя вершина — це певний елемент дійсності — об'єкт чи клас об'єктів, який називається денотатом, об'ємом поняття або позначуваним.

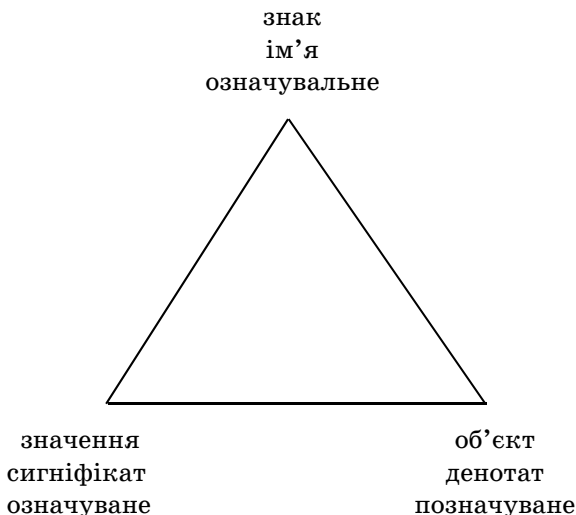


Рис. 2.1. Семантичний трикутник або трикутник Фреге

Таким чином, Фреге вдалося розвести у змісті знаку об'єктивну, точніше — об'єктну складову, тобто денотат, і суб'єктивну складову, тобто значення (або смисл) як спосіб представлення цього денотату. Утім, сам Фреге до суб'єктивності смислу ставився дуже обережно. Він говорив, що його треба відрізнити від так званого уявлення, тобто «внутрішнього образу», який виникає у людини в результаті її взаємодії з об'єктом дійсності — денотатом. Смысл же лежить десь між денотатом і уявленням: з одного боку, він не збігається з об'єктом, а з другого — він не такий суб'єктивний, як «внутрішній образ» (там само).

Щоби розібратися з суб'єктивністю або об'єктивністю значення, треба мати на увазі, що спосіб виокремлення денотативної області або, як каже Фреге, спосіб представлення денотату — це зовсім не обов'язково конкретне уявлення про цей денотат. Але спосіб виокремлення об'єктів як *один із можливих* способів їх

виокремлення завжди є суб'єктивним у тому плані, що це не об'єкти самі виокремлюють себе, тобто за цим лежить психічна дія. Інша справа, що виокремлення денотативної області може здійснюватися на випадкових і ситуативних підставах або на об'єктивних, в сенсі регулярних і закономірних, підставах.

Якщо говорити про семантичний трикутник, то під питанням тут може бути не суб'єктивна його складова — сигніфікат, а об'єктивна складова — денотат. Адже знак може позначати і неіснуючий об'єкт: це може бути, наприклад, плід когнітивних люзіт на кшталт ефіру в астрономічних теоріях або взагалі вигаданий казковий предмет. Зрештою, єдиний матеріальний об'єкт, який достеменно існує, коли ми говоримо про значення — це знак (ім'я). Саме значення — це спосіб інтерпретації цього знаку, яка за визначенням є суб'єктивною. Чи відповідають ці інтерпретації реальній дійсності — це питання прагматики, а не семантики.

Отже, ми з'ясували, що значення має психічну природу або, як часто говорять філософи, є «ідеальним образом предмета» або ж «образом, що перебуває в голові людини» (Нарский, 1969; Востоков, 1969). Але чим, власне, є цей ідеальний образ, що нібито «розмістився» в нашій голові? З огляду на психофізичну проблему ми розуміємо, що, строго кажучи, ніякого образу в голові немає — йому не місце поряд з нейронами, судинами і т. ін. Тоді виникає питання, чим усе таки є значення, якщо обійти метафору «ідеального образу»?

Саме за метафоричні «ідеї» і «образи» критикували так званий менталістський погляд біхевіористи. Відкидаючи такого роду ідеалістичні конструкти, вони розробляли теорію значення в межах понять налаштованості, тенденції до певної реакції або редукованої реакції (Мід, 2000; Osgood, 1953). Їхня логіка цілком зрозуміла: «Якщо ми дотримуємося матеріалістичних поглядів, то повинні постулювати матеріальні події для значення, а потім досліджувати теоретичні наслідки з цього постулату» (Osgood, 1953, с. 681). Такою матеріальною подією для біхевіористів, як відомо, була спостережувана поведінка, тому розв'язання будь-якої психологічної проблеми для них можливе було тільки в термінах зовнішньої дії або реакції. Але пояснювати поведінку людини без звернення до психічних феноменів дуже складно, тому на їхнє місце довелося ставити щось, що ніби і є похідним від поведінки, але водночас

і не є поведінкою, яку можна спостерігати. Такими компромісними психологічними конструктами стали поняття типу «налаштованість», «тенденція реагувати», «редукована реакція».

Але подібний компроміс є не вирішенням проблеми онтології психічного образу, а лише її імітацією, оскільки він залишає питання про те, чим, власне, є «налаштованість» або «тенденція реагувати», якщо вони не є повноцінною поведінкою. Очевидно, тут усе-таки йдеться про психічні чинники, хоча й сором'язливо прикриті поведінковою термінологією. І те, що ці внутрішні, психічні чинники в межах такого підходу позбавлені власне психічного змісту, зовсім не вирішує вихідної теоретичної проблеми, а лише завуальовує її додатковими посягальними конструктами.

Відтак ми знову повертаємося до питання про те, чим є значення, якщо воно не є сталим «ідеальним образом» і водночас не є «редукованою реакцією». У першому розділі говорилося, що будь-яка репрезентація — це процес і результат суб'єктивного відображення, а не фотографічний знімок дійсності, який шаріє десь у повітрі і сам по собі має онтологічний статус. Повною мірою це стосується і значення: значення — це не річ, а процес, як помітив О. О. Леонтьєв (Леонтьєв А. А., 1971). Він вважає, що семантичні ознаки значення можна розглядати як критерії вибору слова з довготривалої пам'яті. О. Шмельов зауважує, що порядок пошуку і перевірки ознак для категоризації об'єкта задає їх ієрархію в структурі значення. При цьому будь-яке значення є алгоритмом лише часткової категоризації (Шмельов, 1983). Це означає, що значення ніколи не буває застиглим відбитком реальності, його межі завжди мають відкритий характер, а зміст довизначається залежно від ситуації.

З останнім твердженням перегукується теорія Л. Заде, в якій значення розглядається як приклад нечітких множин (Заде, 1976). І справді, константність значення досить ілюзорна, що можна помітити, якщо звернутися до будь-якого тлумачного або білінгвістичного словника: одне слово розкривається через різні значення або смислові відтінки залежно від ситуації або характеру його вживання. І йдеться не про омоніми — не про різні значення всередині одного знаку, а швидше про багатовимірність і навіть нечіткість денотативної сфери, яка визначається даним знаком і відповідає даному значенню.

З приводу проблеми багатозначності слова існують різні думки (Левицкий, 1971). Згідно з однією з них між окремими значеннями багатозначного слова існують ієрархічні відношення. Водночас відомо, що в пам'яті людини не можуть бути дискретно зафіксовані всі варіанти значень з її словникового запасу (Брудный, 1971). Тож було зроблено припущення, що існує певне загальне, стрижневе значення, а інші значення слова є його варіантами. Але більше поширена думка, що стрижнем є не окреме значення, а семантичні елементи, спільні для всіх значень багатозначного слова (Гак, 1971; Шмелев, 1983). Тобто йдеться про певний семантичний базис, який довізначається залежно від ситуації вживання слова, формуючи його багатозначність. Інакше кажучи, значення отримує визначеність тільки всередині певного контексту, певної денотативної сфери, у межах яких воно застосовується. Крім того, є свідчення, що цей семантичний базис багатозначного слова взагалі не має свого власного денотату, тобто основа полісемічних слів під кутом зору суб'єктивної представленості існує без референції до конкретних об'єктів (Ушакова, Белова, & Валуева, 2010). Таким чином, значення постає як психічний процес пошуку відповіді стосовно того, чим є денотат, і цей процес довізначається залежно від певних умов.

Вищесказане є конкретною психологічною демонстрацією доволі вільних відносин усередині семантичного трикутника: значення як психічний процес не є однозначно детермінованим ані словом, яким воно позначається, ані денотатом, з яким воно співвідноситься. І справді, значення є відносно незалежним від знаку: ми не завжди маємо наготові слово, щоб точно виразити той смисл, про який намагаємося сказати. Іноді ми просто забуваємо потрібний термін, а то й узагалі не можемо підшукати потрібні слова для втілення змісту думок або почуттів. І навпаки, часом смисл того чи іншого терміна ми можемо відтворити лише приблизно, з тією чи іншою мірою точності застосовуючи його до більш-менш ясно окресленої предметної сфери. Тобто в психологічному плані значення характеризується тією або іншою мірою визначеності як щодо знаку, так і щодо денотату.

Такі вільні відносини всередині семантичного трикутника пояснюються тим, що в онтологічному плані значення є не лише результатом, а й процесом і результатом розуміння денотату. Оскільки цей процес є суб'єктивним, то характер такого

розуміння може не збігатися із соціальними стандартами знакового змісту, а відтак він не завжди може знайти себе у готовому терміні. Він може бути повним або не повним, а відтак може відображати більш або менш ясні уявлення про денотат. Він є плинним, а відтак може довизначатися залежно від ситуації. Все це говорить про те, що хоча розуміння денотату внутрішньо і пов'язано зі знаковим опосередкуванням, та воно все-таки не детерміноване ним.

Такі аспекти функціонування значення, коли воно «не вписується» в соціальні стандарти, і думка не знаходить своє повне вираження в слові, в радянській психології були концептуалізовані в понятті смислу. Першим в такому контексті його запровадив Виготський у своїй класичній роботі «Мислення і мовлення» (Выготский, 1982). Якщо на її початку центральним конструктом було обрано саме значення, яке розглядається як одиниця і спілкування, і узагальнення, то під кінець змістові акценти переносяться вже на смисл, а осмислене слово постає як мікрокосм людської свідомості в цілому. Виготський розуміє, що незважаючи на важливість словесного опосередкування для формування когнітивних узагальнень, сама думка не зводиться до вербального вираження і ніколи не вичерпується ним. Крім того, закони її формування відрізняються від законів мовленнєвої діяльності. Розуміння від початку симультанне (і, можна сказати, синтетичне), воно розгортається від цілого до частини. Те, що в думці було нероздільним, у мовленні розгортається послідовно, сукцесивно, причому від частини до цілого. Для того, щоб розкрити цей внутрішній аспект мислення, що не зводиться до словесного виразу, хоча й опосередковується ним, Виготський і вводить поняття смислу.

Категорія смислу, введена таким чином, якраз і відображає психічну онтологію функціонування значення. Йдеться про те, що за значенням слова або словесного виразу стоїть психічний процес, який має свою природу. При цьому думка взагалі і розуміння якогось денотату зокрема (тобто значення) є відносно незалежними від слова і мають власні закономірності формування. Крім того, континуальність і плинність психічного процесу, що стоїть за значенням, лише з тією чи іншою мірою адекватності можуть бути трансльовані дискретною та константною знаковою системою, і не дарма говорять, що думка, виражена

в слові, є хибою. Як зазначає Виготський, смисл — це щось не до кінця визначене і нечітко розмежоване: «смисли неначе вливаються один в одного і неначе впливають один на одного так, що попередні начебто містяться в наступному або його модифікують» (там само, с. 349). Вище йшлося якраз про неповну визначеність і розмитість значення, яке може бути описане як нечітка множина, а не як стале і чітко окреслене явище.

Тут можна провести паралелі з дослідженням мислинневого процесу під керівництвом А. Брушлинського, яке було описано в попередньому параграфі. Там було показано, що хоча процес розгортання думки і опосередковується формулою логічного силогізму, та він не зводиться до неї. По-перше, цей процес часто є інсайтним, тобто цілісним; по-друге, цей процес не є дискретним, на відміну від логічної формули.

Тобто як в теорії Виготського, так і в дослідженнях Брушлинського та його колег йдеться про те, що думка не зводиться до символічного виразу, хоча й опосередковується ним. В якості такого опосередковуючого символу в першому випадку виступає слово, а в другому — логічний силогізм.

Незводимий до логічного умовиводу аспект думки, зафіксований в дослідженнях Брушлинського та інших, раніше був зіставлений з Системою 1 з теорії дуальних процесів. Смысловий аспект розгортання думки за Виготським із певною долею умовності також може бути зіставлений з Системою 1. Він відображає суб'єктивний характер розуміння якогось аспекту дійсності, поки той ще не опредметився в слові і не став доступний для рефлексії. Це більше пошук, ніж готовий результат, більше гіпотеза, ніж готова відповідь. Тобто йдеться про невід-рефлексований пошуковий процес розгортання думки, який може бути зіставлений з функціонуванням Системи 1.

Суб'єктивне ставлення як функціональна складова значення. Вище ми зазначали, що мовні значення задають категоріальне членування дійсності. Розглянемо тепер, як виділяються ті категорії, про які йдеться, коли ми говоримо про значення слова. Зрозуміло, що перша ідея, яка спадає на думку, коли йдеться про категоризацію об'єктів, що ця категоризація здійснюється на підставі певних ознак, яким відповідають ці об'єкти. Тому набір значущих для класифікації ознак часто стає основою для визначення значення в психології.

Особливе місце посідав цей підхід у когнітивній психології. Тут значення (поняття) розглядали як певну комбінацію ознак, притаманних групі об'єктів, а знаходження цієї комбінації — як відповідь при вирішенні інтелектуальної задачі (Брунер, 1977). На прикладі простих штучних понять Брунер вивчав стратегії, на основі яких досліджувані визначали комбінації ознак, за якими ці поняття утворювались.

Інший підхід запропонували біхевіористи. Вони вивчали значення через набір отриманих на основі ознак бінарних шкал, за допомогою яких оцінювався вербально представлений об'єкт. Цей метод дістав назву семантичного диференціала (Osgood, 1952).

В основі цього підходу лежить класична психологічна методика — асоціативний експеримент. Вона має чимало модифікацій, за однією з яких випробуваний називає або виписує ряд асоціацій на запропонований йому стимул. Якщо досліджується природа значення, то цим стимулом є певне слово, зміст якого потім реконструюється на основі отриманих в експерименті вербальних реакцій (асоціацій). Один з варіантів асоціативного експерименту полягає в тому, що на слова-асоціації накладаються обмеження: скажімо, це можуть бути тільки прикметники або, у більш загальному випадку, словосполучення предикативного характеру. Випробуваним у такому експерименті пропонується записати всі прикметники (або словосполучення), за допомогою яких може бути схарактеризований семантичний об'єкт. У результаті набирається цілий масив ознак, що стосуються значення стимульного слова.

Але отримані в такий спосіб ознаки можуть бути більш або менш вираженими, а значить випробувані можуть оцінити міру цієї вираженості. Тож, до процедури асоціативного експерименту додається процедура так званого суб'єктивного шкалювання. Вона полягає в тому, що випробувані не просто описують об'єкт за допомогою ряду характеристик, а й оцінюють міру вираженості тієї або іншої характеристики. У результаті будь-яке значення може бути зіставлене з рядом чисельно виражених ознак. Отриманий числовий масив піддається математичній обробці, мета якої — виділення так званих головних факторів, які «стоять» за семантично представленими ознаками. Це дає змогу усунути їхню синонімічність і виявити шкали, що не зводяться одна до одної. Об'єкт, таким чином, може бути розміщений

у просторі лінійно незалежних факторів, тобто таких факторів, кожен з яких є самостійним параметром оцінювання, не пов'язаний з іншими і не похідний від них.

Виявилось, що отримані для різних об'єктів і для різних груп випробуваних фактори тяжіють до інваріантної структури «Оцінка»-«Сила»-«Активність». Тобто, якщо проводити процедуру семантичного диференціала на різному стимульному матеріалі і на різних вибірках, то виявлена в результаті картина буде відносно незмінною, і в обрахованій факторній структурі швидше за все проявляться саме ці три параметри. Це дало можливість побудувати спільний простір оцінювання для різних об'єктів, який зазвичай позначається як ЕРА (від «Emotion»-«Potency»-«Activity»). Завдяки цій своїй особливості семантичний диференціал і дістав свою назву, оскільки, розміщуючи значення в спільному просторі, ми отримуємо можливість для їх порівняння, тобто для диференціації значень одне від одного.

Інваріантність виділених факторів свідчить про універсальний характер їх прояву в семантичних репрезентаціях (значеннях). Звісно, різні об'єкти навколишньої дійсності можуть мати свої особливі параметри оцінювання, проте класичний набір факторів можна вважати релевантним у межах різних денотативних сфер. Це означає, що отримані шкали мають неспецифічний (поліденотативний) характер, вони не залежать від природи оцінюваного об'єкта. Їх також називають конотативними характеристиками, тому що конотація як супутній аспект основного значення слова зазвичай виражає емоційний і оціночний зміст, так само як і шкали ЕРА.

Тобто існує така собі суб'єктивна «нечуттєвість» до специфічних ознак різних об'єктів на певному рівні їх суб'єктивного репрезентування: об'єкти різної природи можуть бути визначені поза їхніми денотативними характеристиками. Крім того, спільність факторів для різних об'єктів означає, що напрям оцінювання в даному випадку заданий не об'єктом. Специфічні ознаки останнього на певному рівні психічного відображення взагалі не викликають інтересу. Метод семантичного диференціала, таким чином, виявив неспецифічну реакцію, яка лежить в глибині семантичних репрезентацій. Його шкали відображають не так ті критерії, за якими об'єктивно виділяється значення, як параметри, важливі для суб'єктивної оцінки.

Те, що в результаті процедури емпіричної реконструкції значення було отримано суб'єктивне оцінне ставлення до об'єкта, пояснюється в першу чергу особливостями методу збору даних, тобто асоціативного експерименту: все-таки слова-асоціації задають суб'єктивно-психологічну, а не понятійно-логічну близькість значень. Зокрема, ознаки об'єкта, за допомогою яких його характеризують випробувані, у рамках процедури семантичного диференціала зовсім не зобов'язані бути об'єктивними відмітними рисами цього об'єкта — по суті, це просто суб'єктивна реакція на нього. Водночас, конотативні характеристики не можна вважати просто процедурним артефактом. Дані експериментів засвідчують не лише те, що ці характеристики присутні у всіх семантичних репрезентаціях, але й те, що вони мають свою самостійну роль у функціонуванні цих репрезентацій. Іноді ми оперуємо інформацією *лише* на рівні конотативних характеристик. Розглянемо це докладніше.

У дослідженні О. Артем'євої учасникам пропонувалися для оцінювання та ідентифікації низка малюнків (Артем'єва, 1999). Зображення надавалися спочатку тахістоскопом у сублімінальному режимі, а згодом — в звичайному показі, достатньому для упізнавання цих зображень. Оцінювання проводилося за конотативними шкалами (у їх якості в даному дослідженні бралися не лінійно незалежні фактори, як у класичному семантичному диференціалі, а просто неспецифічні емоційно-оціночні характеристики). Виявилось, що оцінки малюнків, пред'явлених у сублімінальному та у звичайному режимі збігаються, а от правильна ідентифікація малюнків відбувається далеко не завжди. Це значить, що ідентифікація об'єктів за конотативними характеристиками передує визначенню цього об'єкта в специфічних, денотативних характеристиках. Іншими словами, ми здатні формувати неспецифічне загальне враження про речі ще до того, як достеменно зрозуміємо, що ці речі собою являють. На перший погляд це може видаватися дивним, але це узгоджується з теорією дуальних процесів, згідно з якою перші висновки про ситуацію ми можемо отримати ще до детального розуміння цієї ситуації.

Віншому дослідженні вивчався вплив рекламних зображень на формування уявлень про рекламований об'єкт (Жовтянська, 2004). Специфіка проблеми полягала в тому, що відібра-

ні для експерименту зразки реклами не містили жодної реальної інформації про представлені у них товари, а складались лише з відстороненого художнього образу і вказання назви об'єкту — його торгової марки. Тим не менш виявилось, що досліджувані були спроможні описати рекламовані товари через множину ознак, які, на їхню думку, мали бути їм притаманні.

За допомогою методу семантичного диференціалу було показано, що вплив реклами здійснювався на рівні конотативних характеристик, і що оцінки за цими характеристиками переносились з реклами на рекламований об'єкт. Іншими словами, реклама створювала загальне враження, яке надалі асоціювалось з представленим у ній товаром. Найбільш цікавим є те, що в подальшому це враження проявлялось як очікування певних властивостей, які, на думку досліджуваних, мали бути притаманними рекламованому об'єкту. Тобто перенесені з рекламного образу на рекламований товар конотативні характеристики відігравали роль антиципацій стосовно якостей по суті невідомого для досліджуваних об'єкта.

Отже, чому в результаті застосування семантичного диференціала виокремлюються не об'єктивні ознаки об'єкта, а характеристики, що виражають неспецифічне суб'єктивне ставлення до нього? Це питання актуалізується тому, що дослідники підкреслюють саме об'єктивний характер значення, в якому дійсність представлено поза індивідуальними мотивами і потребами, як на це вказував Леонтьєв.

До речі, сам Леонтьєв зауважував, що не дивлячись на об'єктивний характер відображення дійсності, у своєму функціонування в індивідуальній свідомості значення все-таки не відлучено від мотиваційної сфери. Цей його зв'язок з цією сферою було ним концептуалізовано в понятті особистісного смислу (Леонтьєв А. Н., 1975). За Леонтьєвим, є свідоме і об'єктивне значення як елемент суспільної свідомості, і є значущість цього значення для суб'єкта, тобто особистісний смисл.

Цікаво, що і Виготський, і Леонтьєв вводили поняття смислу як доповнююче до поняття значення, яке для обох авторів спочатку виступало центральним моментом в їхніх концепціях. Це цілком зрозуміло, оскільки ці психологи працювали в рідній марксистській теорії, в центрі уваги якої були суспільні відносини. А мовне значення як елемент і суспільної, і індивідуальної

свідомості дозволяло перекинути місток між розвитком особистості і суспільними відносинами, причому останні поставали як визначальний фактор цього розвитку. Та водночас і Виготський, досліджуючи індивідуальне мислення, і Леонт'єв, досліджуючи індивідуальну свідомість, не змогли обійтися лише значенням, і кожен зі своєї позиції доповнив його поняттям смислу.

Особистісний смисл часто ототожнювався дослідниками з конотативними характеристиками, які були виділені на основі семантичного диференціала (Артем'єва, 1999; Петренко, 1983). Фактично ці емпірично віднайдені параметри виступили операціоналізацією поняття особистісного смислу, уведеного Леонт'євим суто теоретично, оскільки і конотативні характеристики, і особистісний смисл репрезентують об'єкт з пристрасної позиції індивіда — з позиції його мотивів і потреб.

Та чи можна говорити, що значення відображають дійсність об'єктивно, а пристрасний і суб'єктивний характер відображення дійсності несе в собі особистісний смисл? Дані онтогенеза і філогенеза свідчать, що об'єктивність у репрезентуванні дійсності не властива значенню від початку. Це той статус, який *може* досягатися в процесі розвитку суб'єктивного відображення дійсності при знаковому опосередкуванні.

Виготський виокремлює кілька стадій розвитку значення в онтогенезі (Виготський, 1982). На першій із них в значенні відображується ще не оформлене до кінця синкретичне зчеплення об'єктів, які в досвіді індивіда виявилися ситуативно пов'язаними між собою. Тут суб'єктивне ще не відокремлене від об'єктивного, і зв'язок вражень і думок приймається за зв'язок речей. На другій стадії, стадії комплексного мислення, групування об'єктів здійснюється вже на підставі їхніх об'єктивних чи, краще сказати, об'єктних властивостей. Тут ідеться не про абстрактний, а про суто конкретний, речовий зв'язок між конкретними ж предметами. Для комплексу характерна наявність неусталених зв'язків: об'єкт, включений до комплексу, може співвідноситися з ним на підставі не однакових і фіксованих, а різних ознак. Скажімо, один об'єкт може бути туди включений тому, що він відповідає за формою, інший — тому, що відповідає за кольором, і т. ін. І тільки на пізніших стадіях формується значення, виділене на основі абстрактних усталених ознак.

Розвиток значення в онтогенезі безпосередньо пов'язаний з процесами формування у дитини здатності до узагальнення. В. Давидов зазначає, що у дітей дошкільного віку узагальнення реалізується на основі безпосереднього сприйняття, а у дітей молодшого шкільного віку — на основі конкретних уявлень. В обох цих випадках узагальнення відбувається на підставі зовнішніх ознак об'єктів, за якими дитина орієнтується, виконуючи предметні дії, а не шляхом виокремлення істотних зв'язків. У старшому шкільному віці узагальнення також іще спирається на сприйняття і конкретні уявлення, але воно вже пов'язане з виокремленням внутрішніх зв'язків об'єктів і ґрунтується на розумовому системному аналізі навколишньої дійсності (Давыдов, 1972).

Але й у дорослої людини категоріальне узагальнення зовсім не обов'язково базується на виокремленні істотних і системних ознак об'єктів. Відомо, що на характер категоризації впливає наявність шкільної освіти (Коул, & Скрибнер, 1977). О. Лурія досліджував способи класифікації об'єктів, характерні для дорослих людей, що живуть в умовах «елементарної соціально-економічної практики» і не здобули навіть початкової освіти (Лурія, 1998). Вони демонстрували спосіб класифікації речей, який є швидше предметно-практичним, а не абстрактно-логічним. Але ж і мовні значення є культурним набутком, який формувався упродовж дуже тривалого історичного періоду і більшою своєю частиною закорінені у часи дуже далекі від масового поширення писемності, не кажучи вже про системну освіту.

Отож стає зрозумілим, що процес виокремлення значення не повністю витканий з логічних умовиводів, тим паче далеко не завжди значення проходить шлях до рівня відрефлексованого поняття, в якому критерії виокремлення денотативної сфери є усвідомленими і раціональними. Тому цілком зрозуміле і те, що система значень не обов'язково відображає об'єктивну категоризацію предметів і явищ дійсності, а ознаки, за якими робиться ця категоризація, також не обов'язково відтворюють істотні і регулярні зв'язки цих предметів та явищ. Це підтверджують і лінгвістичні дослідження, які показують, що представлені у мові категоріальні класифікації об'єктів дійсності відображають швидше практичний досвід взаємодії з дійсністю, а не абстрактні системні зв'язки цих об'єктів (Лакофф, 1988).

Отже, якщо вербальна опосередкованість і дає можливість репрезентаціям хоча б частки відсторонитись від індивідуальних мотивів, та вона натомість впроваджує до цих репрезентацій соціальні настанови, пов'язані з соціальними потребами та соціальним досвідом. Тому наявність у змісті нібито об'єктивного і позаіндивідуального значення, яке формує саму тканину свідомості (Дробот, 2013; Лозова, 2008; Тепляков, 2019; Шмелев, 1983), суб'єктивно-оцінних параметрів категоризації дійсності є цілком зрозумілою.

Формування значення на основі інтуїтивної гіпотези. Загалом виділення значення на основі відмітних ознак — методологічно підступна процедура, і не дивно, що в результаті побудови семантичних просторів зникає «денотативність», тобто те, що насправді утворює тканину і сутнісну основу змісту знака — адже той вказує на певний пласт дійсності, певну об'єктивність. Річ у тім, що виокремлення об'єктів за наданими їм характеристиками фактично можливе тільки при первинному «припущенні» денотативної області, всередині якої виокремлюються ці об'єкти. Адже ознаки тому й відмітні, що вони вирізняють об'єкти всередині певного наперед заданого класу. Скажімо, за ознакою розміру ми можемо відрізнити слона від слоненяти, але розмір здатен конкретизувати об'єкт, тільки якщо ми заздалегідь розуміємо, що йдеться саме про слонів. Тобто виокремлення значення на підставі ряду характеристик можливе лише за умови врахування певних початкових пресупозицій (припущень), що мають на увазі. Причому їх очевидність може виявитися цілком ілюзорною. Наприклад, ознака розміру для відмінності слона від слоненяти перестане працювати, якщо виявиться, що існують карликові слони.

Далі, існують ситуації оперування значенням, коли наявність пресупозицій залишається неначе за кадром. Два типи таких ситуацій розглядає Виготський (Виготский, 1982). Перша стосується діалогу або полілогу суб'єктів про наперед відомий їм предмет, що має на увазі. Друга стосується внутрішньої мови, де предмет думки наперед відомий за визначенням, адже ми завжди знаємо, про що думаємо. В обох випадках спостерігається тенденція до зростання предикативності в мовленні — зовнішньому або внутрішньому, підмет при цьому часто не зазначають. Якщо він упускається постійно, то його функції перебирає

на себе предикат. Об'єкт при цьому починають називати за відмітними ознаками (наприклад, чехівські Товстий і Тонкий). Такий мовний зворот зветься метонімією. Вважається, що відмітні ознаки денотату якраз і кладуться в основу його найменування (Гак, 1971)¹.

Отже, відмітні ознаки здатні визначити об'єкт тільки якщо задалегідь відома денотативна сфера, з якої цей об'єкт обирається і яка грає роль пресупозиції для визначення об'єкта через ознаки. Щойно такі пресупозиції стають самоочевидними, ознаки починають перебирати на себе функції підмета і репрезентувати сам об'єкт. Ідентифікація значення на основі відмітних ознак, таким чином, — це завжди виокремлення підкатегорії з більшої категорії, і саме тому вважається, що значення існує лише в системі значень і розкривається лише через цю систему (Петренко, 1983).

Але виникає питання: як можна семантично визначити ту більшу категорію, з якої було виділено підкатегорію за допомогою ознак? Теоретично, для неї також можна шукати ще більшу категорію, та цей процес не може йти в нескінченність. Зрештою ми так чи інакше впираємось в деяку денотативну сферу, яку немає звідки виокремити.

Якщо ми говоримо не про умовні об'єкти на кшталт тих, що фігурували в експериментах Брунера, або на кшталт абстрактних геометричних фігур, а про реальні об'єкти, які ми пізнаємо емпірично, то їх взагалі важко описати через скінченний набір ознак. Повернемося до прикладу із слонами та слоненятами. Нехай ми виділили слоненят з категорії «слони» на основі ознаки «маленький». На підставі яких ознак ми можемо ідентифікувати самих слонів? Звісно, можна говорити, що це крупні ссавці з довгим носом і великими вухами, але навряд такий опис тотожний тому уявленню, яке ми вкладаємо в слово «слони». Спосіб категоріальної ідентифікації емпіричного об'єкта на основі ознак тотожний Платонівській спробі визначення людини як двоногї тварини без пір'я.

Проблема в тому, що будь-який емпіричний об'єкт має безліч характеристик. Тому, окрім теорії виокремлення значення

¹ Утім, це не єдиний спосіб породження нового позначення. Якісно відмінним від метонімії способом творення найменування є метафоричний зворот, але про це буде йтися пізніше.

на основі ознак, існує теорія виокремлення значення (і взагалі категоризації дійсності) на основі екземплярів, тобто зразків об'єктів, які вже траплялись у досвіді (Шехтер, & Потапова, 1999; Markman, & Gentner, 2001; Rounder, & Ratcliff, 2006). Теорія екземплярів дозволяє пояснити одну з відомих когнітивних проблем: чому складні стимули на кшталт людських облич, слів мови або природних речей вивчаються відносно легко, а прості стимули на кшталт окремих тонів або ліній різної довжини — відносно важко (Rounder, & Ratcliff, 2006). Якщо справді складні об'єкти категоризуються не на основі відмітних ознак, а на основі образної ідентифікації, причому, очевидно, автоматичної, то, значить, їх мовні значення формуються швидко, базованою на інтуїції Системою 1, а не повільною раціональною Системою 2. Це ще раз вказує на те, що категоризація дійсності, представлена у мові, навряд чи спирається на об'єктизовані і відрефлексовані зв'язки речей.

Вихідна точка проблеми тут полягає в тому, що позитивне визначення емпіричного об'єкта неможливе. Ми можемо або спиратись на конкретні уявлення типу екземплярів, або виокремлювати підклас об'єктів з більш широкого класу, але щоби такий процес не заходив у нескінченність, він, знову-таки, має вператися в якісь конкретні уявлення. Неможливість дати аналітичне визначення означає, що для виокремлення класу подібних об'єктів ми мусимо спиратись на їхню інтуїтивно зрозумілу схожість. І справді, нам не потрібно проробляти великої мислинневої роботи, щоби зрозуміти, що певний об'єкт є деревом або будинком, або автомобілем. Так само і діти, коли оволодівають мовними категоріями, структуруючи через них зовнішній світ, не вимагають розгорнутих визначень для розуміння значень слів. Вони просто питають «що це?», вказуючи на певний об'єкт, і, отримавши відповідь, ідентифікують через вербально помарковану категорію усі об'єкти, які їм *видаються* подібними названому. Іноді вони уточнюють свою гіпотезу про вербальну категорію об'єктів, питаючи щось на кшталт: «Це також птах?» чи «Це також машина?».

Такий спосіб формування значення є індуктивним. Він формується не на основі загального вичерпного принципу, а на основі знайомства з деякими об'єктами, які вважаються представниками класу; при цьому уявлення про клас формується

якраз на основі знайомства з цими об'єктами. Такий спосіб узагальнення, очевидно, може бути лише гіпотетичним. Відтак і значення для емпіричних об'єктів, тобто для будь-яких реальних об'єктів дійсності, завжди буде спиратися на явну або неявну гіпотезу про те, чим є об'єкт, який входить до класу.

Ми бачимо, що наше дослідження психосемантики змістовно перетинається з аналізом психічних процесів, представлених у попередньому параграфі. Отже, потрібно вийти на деяку синтезуючу позицію, з якої можна було б цілісно представити модель формування і функціонування репрезентацій дійсності.

2.3. Теоретична модель формування та функціонування репрезентацій і специфіка її верифікації

У попередніх двох параграфах було розглянуто два основні шляхи формування репрезентацій. Перший пов'язаний з формуванням індивідуальної думки про ті чи інші об'єкти дійсності на основі інтерпретації доступних суб'єктові даних, причому ця інтерпретація може бути розгорнутою або, навпаки, редукованою до евристик чи інтуїтивних здогадок. Другий шлях пов'язаний з підведенням об'єкта під певну семантичну категорію і його ідентифікацією на цій підставі як *саме цього* об'єкта. Формально другий шлях може бути розглянутий як окремий аспект першого, оскільки він також передбачає формування індивідуальної думки про об'єкт (а саме — про його категоріальну приналежність) на основі доступних для суб'єкта даних. Зазвичай в якості останніх виступає називання цього об'єкта (або подібного йому) іншими людьми. Але оскільки другий шлях має свою яскраву специфіку і не менш яскраву історію міждисциплінарних досліджень, він був розглянутий окремо.

Спробуємо тепер підсумувати і зіставити результати аналізу кожного з цих шляхів формування репрезентацій.

Спочатку підсумуємо, що ми знаємо про процеси формування індивідуальної думки стосовно тих чи інших об'єктів дійсності (їх якостей, властивостей тощо). Ми бачили, що результати численних психологічних і нейрофізіологічних досліджень показують, що ці процеси можуть відбуватися в двох модусах

або, в іншій термінології, на основі двох систем — швидкої, заснованої на асоціативних зв'язках Системи 1 та повільної, заснованої на логічному аналізі Системи 2. При цьому на Системі 2 покладена функція верифікації інтуїтивних висновків, які продукуються Системою 1.

Це означає, що висновки Системи 1 можна розглядати як гіпотези стосовно якостей чи властивостей тих чи інших об'єктів дійсності. Як уже говорилося, такий двоступеневий спосіб пізнання дійсності — висунення гіпотез і їхня подальша перевірка — є цілком релевантним, коли це пізнання відбувається емпіричним шляхом — від окремого до загального. І також говорилося, що є підстави вважати, що такий двоступеневий принцип притаманний нашому способу освоєння дійсності на різних рівнях, і що наше пізнання, швидше за все, здійснюється через формування гіпотез-антиципацій та їхнє подальше підтвердження або спростування в ході взаємодії з дійсністю. Вказаний спосіб функціонування когніцій дає великі переваги для пристосувальної поведінки, оскільки надає організму можливості попередньо налаштуватися на майбутні події і сформувати стан готовності до них.

Далі було висунуто припущення, що в такому випадку модус функціонування когніцій, який відповідає за висунення гіпотез-антиципацій, тобто Система 1, має бути якось пов'язаний також і з емоційною сферою, бо у протилежному випадку попереднє налаштування організму було б неефективним. І справді, низка емпіричних і теоретичних напрацювань, які наводилися вище, підтверджує наявність зв'язку між емоціями і когніціями при функціонуванні останніх. Окремо тут можна нагадати про дані нейрофізіологічних досліджень, згідно яких Система 1 забезпечується, зокрема, роботою таких частин лімбічної системи, як мигдалина і поясна звивина, а також роботою базальних гангліїв. Це значить, що прямо або опосередковано Система 1 має бути пов'язана з емоційно-потребовою сферою психіки і обумовленим нею налаштуванням поведінки.

Тепер коротко підсумуємо, що ми знаємо про семантичну категоризацію об'єктів дійсності. Передусім, ми можемо говорити, що значення — це процес визначення об'єктів дійсності, який полягає в суб'єктивному способі виокремлення певної денотативної сфери. Цей спосіб виокремлення може базуватись

на якихось ситуативних підставах, пов'язаних з індивідуальним або і з соціальним досвідом, а може базуватись на регулярних, усвідомлюваних і відрефлексованих підставах. В останньому випадку ми говоримо про значення як поняття. Цей спосіб функціонування значення пов'язаний із розвитком науки і сформованою на її основі системною освітою. Побутові ж значення функціонують як деякі образи-екземпляри, сформовані на основі індивідуального досвіду знайомства з низкою подібних за інтуїтивним розумінням об'єктів. Відтак формування таких значень безпосередньо стосується залучення Системи 1.

Якщо підстави для виокремлення об'єкта вводяться інтуїтивно, а не на основі аналітичного визначення, то вони завжди мають ймовірнісний, гіпотетичний характер. Відтак значення, яке застосовується до емпіричних об'єктів, має статус гіпотези (хоча і не обов'язково сприймається так суб'єктом).

Далі, ми знаємо, що до репрезентації семантично представлених об'єктів входять так звані конотативні характеристики — те, що може бути названо загальним враженням від об'єкта, яке, зокрема, містить і оціночне ставлення до нього. Причому репрезентації можуть подекуди функціонувати лише на рівні цих конотативних характеристик, які слугують базою для експектацій про властивості ще невідомих індивідові об'єктів.

Конотативні характеристики були зіставлені з особистісним смислом — аспектом значення, який відображає пристрасний погляд індивіда і пов'язаний з його мотиваційною сферою. Інший спосіб уведення поняття «смысл» стосувався ситуації розгортання індивідуальної думки, яка шукає свого опосередкування через слово, але не є послідовністю дискретних значень і не зводиться до них.

Важливою особливістю вербального опосередкування репрезентацій є те, що без спеціальної рефлексії об'єкти дійсності суб'єктивно не відрізняються від значення як способу виокремлення цих об'єктів, тобто тут суб'єктивний бік образу не відрізняється від його об'єктивного змісту. Це призводить до того, що об'єкти дійсності ми зазвичай сприймаємо разом з семантичними категоріями, які були сформовані протягом соціального розвитку і фіксовані в мові.

Тепер спробуємо синтезувати наявну інформацію і розробити на цій підставі цілісний погляд на процеси формування

та функціонування репрезентацій дійсності. Отже, наведений огляд дозволяє говорити, що і формування індивідуальної думки про об'єкт, і його вербально-опосередкована категоризація початково здійснюються в форматі Системи 1, тобто як інтуїтивний пошук відповіді, який, як вважають дослідники, спирається на асоціативні зв'язки, сформовані в індивідуальному досвіді, і відбувається переважно неусвідомлювано. В контексті логіки індуктивного пізнання Система 1 може бути розглянута як попередня антиципативна гіпотеза про властивості дійсності, яка потребує перевірки і уточнень.

Оглянутий матеріал дозволяє додати до властивостей Системи 1 ще одну важливу рису, а саме: її зв'язок з емоційною (а, отже, і мотиваційною) сферою. Це значить, що когнітивний матеріал, на якому вибудовуються наші репрезентації об'єктів дійсності, містить також і наше суб'єктивне ставлення до цих об'єктів, тобто оцінку їх значущості з точки зору мотивів і потреб. Простіше кажучи, ми від початку сприймаємо речі пристрасно — із зацікавленої, небайдужої позиції, а не як комп'ютери.

В американській психології таку оціночну позицію до об'єкта концептуалізовано в понятті атитюда. Згідно наявних поглядів на цей концепт, атитюд якраз і представляє собою тенденцію до оцінювання об'єкта як сприятливого або несприятливого (Зимбардо, & Ляйппе, 2001; Ajzen, 2001; Fazio, Sanbonmatsu, Powell, & Kardes, 1986; Gawronski, & Bodenhausen, 2006; Greenwald, & Banaji, 1995; Heider, 1946; Olson, & Fazio, 2001; Petty, Bricol, & DeMarre, 2007; Thurstone, 1928; Uleman, Saribay, & Gonzalez, 2008; Wilson, Lindsey, & Schooler, 2000). Згідно експектаційно-оціночної моделі М. Фишбена та І. Айзена, а також моделі Р. Фазіо та ін., така загальна оцінка виникає спонтанно і обов'язково, щойно ми формуємо уявлення про об'єкт (Ajzen, 2001; Fazio, Sanbonmatsu, Powell, & Kardes, 1986).

Та найкраще засвідчує наявність такої оцінки в будь-якій репрезентації досвід застосування семантичного диференціала, який показує, що конотативні параметри оцінювання об'єкта — простір ЕРА — в тому чи іншому вигляді проявляється практично завжди. При цьому іноді фактори «Сила» або «Активність» можуть бути редуковані, а от фактор «Оцінка» є дуже стійким.

Ми бачили, що об'єкт може бути репрезентований лише на рівні конотативних характеристик, і вони можуть слугувати

підставою для суб'єктивних очікувань на властивості цього об'єкта. Тобто ці характеристики можуть в суб'єктивному досвіді грати роль нераціональних і несвідомих антиципацій щодо різних проявів дійсності. Це ще раз вказує на те, що конотативні характеристики, які по суті виступають неспецифічним загальним враженням від об'єкта, є складовою Системи 1.

Якщо говорити грубо, то ідея того, що Система 1 має містити, зокрема, оціночне ставлення до об'єкта, є перекладом на психологічну мову тези про те, що наші репрезентації принаймні на початку свого формування спираються не лише на діяльність кори головного мозку, а й на підкорку, яка оперує необ'єктивованою нашою свідомістю інформацією, але забезпечує здатність швидко оцінювати зовнішні об'єкти як погані або хороші. Та справа тут не лише в фізіології. Мабуть, майже очевидною є теза про те, що ми сприймаємо світ з власної центрованої позиції, позиції в якій ми виступаємо і суб'єктом, і об'єктом взаємовпливів зі світом. Це значить, що ми вступаємо зі світом і з його окремими частинами у взаємовідносини, визначаючи і своє місце в цьому світі, і те, чим є цей світ для нас. Тому репрезентації дійсності — це не просто абстрактна сукупність інформації про об'єкти. Це обов'язково щось і про світ для мене, і про моє місце в цьому світі.

Як ми пам'ятаємо, той аспект значення, який визначає власну суб'єктивну позицію щодо об'єкта, Леонт'єв назвав особистісним смислом. Я буду користуватись терміном «смысл» для позначення пристрасного, невідрефлексованого аспекту репрезентацій дійсності. Смысл може бути зіставлений з процесом і результатом діяльності Системи 1, якщо до неї зараховувати також і суб'єктивне ставлення до об'єкта. Я кажу про процес і результат, тому що будь-яка репрезентація як когнітивний образ, тобто результат пізнання, є водночас і процесом пізнання — психічним процесом. Вище зазначалося, що в своєму гносеологічному плані Система 1 виступає гіпотезою стосовно тих чи інших властивостей об'єктів, яка в подальшому має бути відрефлексованою і верифікованою. Це більше пошук відповіді, ніж сама відповідь, і в такому вигляді — необов'язково до кінця оформленої думки, що шукає свого вираження в словах — представлене мною розуміння смислу узгоджується з тим, що позначав цим терміном Виготський.

Слід зазначити, що з суб'єктивного, феноменологічного погляду діяльність Системи 1 є гіпотезою лише тоді, коли включа-

ється рефлексія стосовно представленого цією системою матеріалу. В супротивному випадку висновки, представлені Системою 1, суб'єктивно стають готовим пізнавальним результатом. Згідно з теорією дуальних процесів функція рефлексії щодо інтуїтивно отриманих здобутків Системи 1, також як і функція логічного обґрунтування висновків, покладена на Систему 2.

Якщо положення про те, що формування наших суджень, уявленнь тощо має спиратись на логічний умовивід не є новою і належить до майже самоочевидних, то положення про те, що цей умовивід ще й здійснює функцію перевірки, а отже й рефлексії стосовно когнітивної діяльності, є продуктивною новацією теорії дуальних процесів. Значення цієї новації стосується передусім розуміння особливостей функціонування репрезентацій дійсності. Розглянемо його докладніше.

Розглядаючи семантичну категоризацію, ми бачили, що без спеціальної рефлексії об'єкти дійсності сприймаються нами невідривно від своїх значень. Тобто когнітивна модель дійсності, задана мовною категоризацією об'єктів, не відрізняється від самої дійсності. Для того, щоб вони суб'єктивно відокремились одне від одного, потрібно, щоби спосіб підведення об'єкта під категорію став для нас питанням, проблемою, тобто предметом рефлексії. Ми бачили, що зазвичай для побутових значень цей процес відбувається інтуїтивно, поза рефлексивним обґрунтуванням; саме тому у значення для нас суб'єктивно і не відрізняється від денотату.

Але це все стосується не лише семантичної категоризації, а й будь-яких когнітивних моделей дійсності. Безпосередньо ми сприймаємо зміст образу, а не його психічний модус — спосіб його побудови. Останній нам може відкрити лише рефлексія. В супротивному випадку репрезентації дійсності не відрізнятимуться для нас від самої дійсності.

Відокремлення суб'єктивної складової побудови репрезентацій від їх змісту є також способом, який уможливорює забезпечення об'єктивності цього змісту. Це відбувається якраз тоді, коли спосіб віднайдення цього змісту проблематизується, і, як наслідок, вишукується обґрунтування для побудови когнітивних висновків. Саме тому рефлексія і залучення раціональних методів постання думки є тісно пов'язаними. Залучення рефлексії як критичності дозволяє нівелювати суб'єктивну пристрасть у формуванні репрезентацій.

Отже, попередньо можна говорити, що процес формування і функціонування репрезентації об'єкта дійсності у індивіда відбувається наступним чином. Спочатку думка про об'єкт формується як деяка пошукова гіпотеза, яка спирається на асоціативні зв'язки і містить попереднє суб'єктивне ставлення до об'єкта, сформоване на основі індивідуального досвіду. Надалі ця насичена суб'єктивним ставленням пошукова гіпотеза або інакше — смисл — залучається, а іноді й не залучається до рефлексивної перевірки, в межах якої здійснюється раціональне обґрунтування попередніх результатів когнітивного процесу. При цьому інтуїтивна і раціональна складова формування індивідуальної думки про об'єкт відірвані одна від одної доволі умовно і працюють, доповнюючи одна одну. Крім того, відсутність залучення рефлексії має суттєві наслідки для отриманого когнітивного результату. Він у такому випадку не лише не верифікується, а відтак не може претендувати на об'єктивність; він також суб'єктивно не відокремлюється від самої дійсності, і, як наслідок, об'єкт для нас сприймається невідривно від своєї репрезентації.

Утім, чи повністю нівелюється в репрезентаціях суб'єктивний пристрасний аспект формування думки навіть при залученні рефлексії, є питанням. Розглянемо для прикладу наше розуміння терміну «зірка». Якщо говорити суто раціонально, то ми знаємо, що це — велика розпечена маса газу, всередині якої відбуваються процеси термоядерного синтезу, знаємо, що навколо зірки може існувати планетна система і т. ін. Та чи вичерпується нашими астрономічними і цілком (чи переважно) рефлексованими та раціональними знаннями ті змісти, які ми вкладаємо в слово «зірка»? Мабуть, ні, і, незважаючи на всі наші природничі уявлення, як і для стародавніх греків, так і для грамотних сучасників, зірки не є просто бездушними об'єктами. Ці очі Всесвіту все ще залишаються загадковими сузір'ями, що розповідають нам інколи літніми ночами свої історії. Тобто зірки для нас — не лише астрономічний об'єкт, а й аспект індивідуального досвіду, з яким може бути пов'язано багато почуттів і асоціацій.

Ці два аспекти розуміння слова «зірка» спокійно суміщуються в одному терміні. Це дуже схоже на феномен, описаний Фреге, коли одному денотату відповідають два різні значення, але з тією різницею, що в даному випадку ці два значення або, краще сказати, основне значення і конотація містяться в одному

знаку, зміст якого може розгортатися різними аспектами. Це значить, що раціональний підхід не обов'язково повністю нівелює пристрасний суб'єктивний погляд на речі, а може просто відмежуватись від нього і співіснувати з ним.

Наведений приклад змушує подумати, що, можливо, і не обов'язково усувати цей аспект з репрезентацій, оскільки він має свою власну цінність, а достатньо лише чітко відокремити його від раціональних уявлень. Справді, якщо б ми всерйоз розглядали зірки як міфічні постаті або примішували б до астрономічних знань наші суб'єктивні враження, то це було б проблемою. А наявність суб'єктивного погляду самого по собі є не гностичною похибкою, а швидше здобутком, оскільки стає основою для поетичного (або етичного) бачення світу. Для такого ракурсу бачення той невідрефлексований і нераціоналізований аспект формування та функціонування репрезентацій, який був позначений як смисл, є вже не вадою, а навпаки, цінністю.

На цьому моменті ми виходимо за межі традиційної когнітивістики, оскільки вона зазвичай оперує тими пізнавальними категоріями, зміст яких може бути схарактеризований в логічних термінах «істини — хиби». Але оскільки ми з'ясували, що наше пізнання не суть раціо, то маємо бути готовими до аналізу інших репрезентаційних моделей дійсності. Відтак ми можемо говорити, що існує різновид репрезентацій, для яких пристрасний, нераціоналізований аспект розуміння об'єктів є вихідною самостійною цінністю.

По-перше, як ми бачили на наведеному прикладі, вони можуть стосуватися поетичного погляду на світ, але, насправді, не лише його. Можливо, дуже близьким до поетичного світобачення за своїм походженням є репрезентації дійсності із сакральним змістом. Вони базуються на первинних інтуїціях, які задають світоглядну аксіоматику і в принципі не верифікуються. Зокрема, релігійні уявлення за визначенням ґрунтуються на вірі, а не логічному умовиводі.

Йдеться про осмислення світу як цілого, в контексті якого окремі об'єкти дійсності стають чимось більшим, ніж просто фізичними об'єктами, а події життя — чимось більшим, ніж просто набором випадковостей. При цьому і перші, і другі наділяються власними сенсами існування.

І поетичне, і сакральне світобачення може бути віднесене до екзистенційного способу розуміння дійсності, тобто такого способу її розуміння, коли особистісний досвід переживання є безпосереднім критерієм істини і вихідною цінністю. Тут не йдеться про істину як логічну категорію, і тут немає сенсу в раціональній верифікації.

Спосіб побудови таких репрезентацій не пов'язаний з потребами виживання і пристосування. У всіх цих випадках йдеться про інакший спосіб взаємовідносин зі світом, ніж той, коли цей світ розглядається крізь призму задоволення потреб. Тому зрозуміло, що формування та функціонування репрезентацій при такому непрагматичному способі взаємовідносин зі світом має свою специфіку. Для цих випадків притаманно те, що окремі об'єкти і світ в цілому тут виступають самостійними цінностями, а не предметами потребами. В сакральному вимірі світ (як світ божественний) отримує самостійну вихідну значущість, яка задає, зокрема, і сенси індивідуального життя. В поетичному вимірі об'єкти мають естетичну цінність, вони самі по собі є цікавими і вражаючими, і також несуть власні сенси, які розкриваються поетичним виразом. Так само і смисл як безпосередній і невідрефлексований аспект репрезентацій має в усіх цих випадках самостійну цінність. Саме він відкриває істину про дійсність, причому таку істину, яка поза цим смислом і не існує: зміст репрезентації верифікується тут лише самою наявністю цієї репрезентації. Тобто суб'єктивне і об'єктивне тут не протиставлені одне одному, а швидше знаходяться в діалогічній єдності.

Тепер, коли ми розглянули формування та функціонування репрезентацій дійсності не лише крізь призму біологічних і фізіологічних обумовленостей, а і в контексті суто людських екзистенцій, можна спробувати представити цілісну модель для цих процесів. Схематично вона може бути окреслена наступним чином.

По-перше, формування репрезентацій не дорівнює просто му вирішенню когнітивної задачі і має розглядатися в контексті загальних взаємовідносин людини з дійсністю. Наразі можна виділити два модуси таких взаємовідносин, які можуть бути позначені як прагматичний і екзистенційний. У першому випадку передбачається, що об'єкти дійсності мають бути представлені в своїх об'єктивних характеристиках, тобто незалежно від особливостей суб'єктивного процесу їхнього пізнання.

Тому такі репрезентації дійсності потребують раціональної верифікації, яка дозволила б відокремити сутнісні характеристики об'єкта від суб'єктивності індивідуального погляду. В цьому сенсі об'єктивне тут протиставлене суб'єктивному. В другому випадку зміст репрезентації верифікується вже самою наявністю цієї репрезентації, тому раціональне обґрунтування тут не потрібно. При цьому і дійсність, і індивідуальний спосіб її розуміння постають як вихідні цінності, і суб'єктивне тут не протиставляється об'єктивному.

По-друге, процес формування репрезентацій може включати два аспекти: іраціональний та раціональний або Система 1 та Система 2. З ґносеологічного погляду другий аспект потрібний лише для репрезентацій, які функціонують в межах прагматичних взаємовідносин індивіда з дійсністю, і не потрібний в репрезентаціях, які функціонують в межах екзистенційного модусу взаємовідносин індивіда з дійсністю. Та водночас це не означає, що він обов'язково задіяний в повній мірі навіть у першому випадку.

По-третє, іраціональний аспект формування репрезентацій представляє собою інтуїтивний спосіб розуміння, заснований на асоціативних зв'язках та індивідуальному досвіді і включає суб'єктивне ставлення до об'єктів дійсності. Раціональний аспект формування репрезентацій представляє собою залучення логічного умовиводу, а також рефлексію стосовно способу формування репрезентацій.

По-четверте, у випадку, коли рефлексія стосовно способу формування репрезентацій не застосовується і йдеться про прагматичний спосіб взаємовідносин з дійсністю, то феноменологічно такі репрезентації не відрізняються від самої дійсності. У такому випадку властивості об'єкта, пов'язані з індивідуальним суб'єктивним враженням від нього, приписуються самому об'єктові.

І, наостанок, мої власні рефлексії стосовно обґрунтування запропонованої моделі. Та її частина, яка описує формування та функціонування репрезентацій при прагматичному модусі взаємовідносин індивіда із дійсністю, добре підтверджується достатньо великою кількістю результатів досліджень, про які докладно йшлося в параграфах 2.1 і 2.2. Складнішим випадком є процеси формування та функціонування репрезентацій при екзистенційному модусі взаємовідносин індивіда з дійс-

ністю: по-перше, тому що ця сфера допоки слабо вивчена, а по-друге, тому що сферу поетики та екзистенцій важко вивчати точними методами, експериментами тощо. На щастя, вона доступна для вивчення на основі аналізу феноменів, а саме — тих репрезентацій дійсності, які стосуються поетичного, сакрального або іншого способу вираження екзистенцій.

Запропонована модель передбачає, що в обох модусах взаємодії з дійсністю репрезентації формуються на основі того самого психічного підґрунтя — смислу. Тому для нас особливий інтерес становлять феномени, які дають можливість відслідкувати різні способи розгортання смислу залежно від різного модусу взаємовідносин індивіда з дійсністю. До таких внутрішньо неоднорідних феноменів, які можуть бути розгорнуті і в одному, і в другому ракурсі, належать метафора і міф, які стануть предметом аналізу в наступному розділі. Крім них планується розглянути також мистецтво, мову, феномени буденної свідомості, що дозволить дослідити реальне функціонування репрезентацій, яке передбачає наявність соціокультурного середовища. Водночас розпочати аналіз доцільно з феномену, який є онтогенетично і філогенетично вихідним для цілої низки затверджених у культурі форм репрезентацій і який стосується екзистенційного модусу взаємовідносин з дійсністю, — з гри.

Висновки до розділу 2

1. Дані загальнопсихологічних досліджень засвідчують, що формування індивідуальної думки про об'єкт або явище здійснюється за двоступеневим принципом: спочатку формується заснована на асоціативних зв'язках інтуїтивна гіпотеза, згодом до неї (можливо) застосовується перевірка, яка залучає раціональне обґрунтування. Постання інтуїтивної гіпотези відбувається із залученням емоційної сфери і перцептивного досвіду індивіда.

2. Дані психосемантичних досліджень демонструють, що репрезентація семантично представленого об'єкта функціонує як процес і результат пізнання, як пошук відповіді, який може мати тут або іншу ступень повноти, ясності та завершеності. При цьому така репрезентація завжди містить суб'єктивне оцінювання до об'єкта і може формуватися на принципах інтуїтивних антиципацій без подальшого раціонального обґрунтування. В останньому випадку об'єкти дійсності будуть сприйматися невідривно від семантичних категорій, закріплених у мові.

3. Характер формування та функціонування репрезентацій залежить від модусу взаємовідносин індивіда з дійсністю. Наразі можна виділити два модуси таких взаємовідносин: прагматичний і екзистенційний. У першому випадку передбачається, що об'єкти дійсності мають бути представлені в своїх об'єктивних характеристиках, а відтак репрезентації потребують залучення рефлексії і раціонального обґрунтування в ході свого формування. В супротивному випадку суб'єктивний зміст репрезентацій не буде відокремлено від об'єктивного, і дійсність буде сприйматися невідривно від репрезентацій. У другому випадку суб'єктивний зміст репрезентацій виступає вихідною цінністю, і тому раціональне обґрунтування тут не потрібно.

РОЗДІЛ 3. ТРАНСФОРМАЦІЇ СМISЛУ В СИМВОЛІЧНО-ОПОСЕРЕДКОВАНИХ РЕПРЕЗЕНТАЦІЯХ

Колись Е. Кассіерер назвав символічними формами вироблені культурою способи символічно-опосередкованої репрезентації дійсності на кшталт мистецтва, мови, науки чи міфу. Французький філософ вважав, що кожна з них конституює свій власний світ смислів і є незводимою до інших. Трансформаціям смислу (в тому його визначенні, яке було дано у минулому параграфі) в різних символічних формах присвячено цей розділ. Говорячи більш конкретно, йдеться про особливості формування, функціонування та розвитку репрезентацій залежно від способу їх символічного опосередкування. При цьому для початку буде проаналізовано специфіку такого опосередкування в грі, оскільки аналіз цієї, очевидно, найранішої форми людської діяльності є вкрай корисним для розуміння механізмів формування, функціонування та розвитку більш пізніх символічних форм.

Неважко помітити, що, попри незаперечну своєрідність, гра, метафора і міф мають якісну схожість між собою, а саме: усі вони здійснюють у символічному плані заміну одного об'єкта іншим. У грі об'єкти нагороджуються незвичними ролями; в метафорі заміна однієї речі на іншу здійснюється у вербальному плані; міф у неживих речах вбачає живих істот і взагалі присвоює об'єктам дивовижні інтерпретації. Те, що з погляду відстороненої позиції вважається справжнім, в усіх трьох випадках підміняється начебто несправжнім, умовним. А проте всередині ігрового простору, метафоричного виразу або міфічної реальності це умовне і є найбільш справжнім. Значною мірою це стосується і мистецтва.

Слід зауважити, що коли щодо гри, мистецтва і метафори ми майже завжди здатні відокремити умовну реальність від «справжньої», то щодо міфу це можливо тільки в тому випадку, коли цей міф належить до іншої культури, що дає нам можливість відсторонитися від нього. Адже міф — це форма світогляду, і, як тотальний образ світу, його важко відокремити від самого світу. Тому щодо тих міфів, які можуть належати нашій

культури, «справжнє» від «несправжнього» відділити вже проблематично, і те внутрішнє протиріччя, яке містить у собі міф, може бути вмонтоване в звичний для нас образ дійсності. Вивчення цього образу з точки зору закономірностей, характерних для існування та розвитку репрезентацій, в подальшому дасть змогу наблизитися до пояснення не менш складного і внутрішньо суперечливого феномена смішного.

Феномени, які будуть у фокусі уваги в цьому розділі — гра, абстрактне мистецтво, метафора, міф, смішне — є особливо цікавим предметом вивчення для когнітивної психології. Річ у тім, що кожен з них з погляду раціонального тлумачення являє собою парадокс. Так гра, метафора й міф наділяють речі тими інтерпретаціями, які з об'єктивного погляду є цілком хибними, а водночас є по-своєму справжніми. Абстрактне мистецтво за визначенням не містить ніякого конкретного змісту, а водночас відкриває свій зміст безпосередньо. Що ж до смішного, то для нього парадокс взагалі є формою існування. Вивчення таких раціонально неможливих феноменів є найкращим способом наблизитися до розуміння психологічної специфіки людського бачення дійсності.

3.1. Психологічна концепція гри

Гра є явищем, знайомим кожному з дитинства, і, можливо, аж надто знайомим, щоб бути добре відрефлексованим. Якщо ж придивитися до гри більш прискіпливо, то одразу можна побачити, що це аж ніяк не однорідний феномен, а цілий спектр проявів, які не тільки не є однотипними, а й стикаються один з одним у протистоянні протиріч і породжують чимало запитань. Скажімо, ігри дорослої людини — це прояви безпосередності, які залишилися в ній з дитинства або навпаки — приклад вишуканої імітації і навіть лицемірства? Або, якщо гра може бути захисним і не завжди усвідомлюваним механізмом, про що йдеться у Е. Берна (Берн, 1992), то як їй вдається бути водночас проявом свободи і вільної людської поведінки, як це зазначає, зокрема, Й. Хейзінга (Хейзінга, 1992)? А що спільного між грою в футбол, грою актора і грою на скрипці? Чи йдеться тут про той самий феномен, чи це просто омоніми або

метафори, які умовно позначають зовсім різні за своєю суттю процеси? Усі ці запитання позначають широке проблемне поле, пов'язане з поняттям гри. Для того, щоб спробувати підійти до їх роз'яснення і розібратися з тим, що вона собою являє, необхідно звернутися до тих сутнісних механізмів, що забезпечують існування її різноманітних проявів. Такі сутнісні механізми передусім планується шукати в психологічній площині, але спочатку доцільно звернутися до основних здобутків у цій царині, які представлено в працях класиків.

Історія питання. Дж. Мід убачав у грі один із глибинних чинників формування самості (Мід, 2000). При цьому він розмежовував забаву і власне гру — англійською відповідно «play» і «game». Обидва ці слова українською можна перекласти як «гра», але «play» відповідає звичайній дитячій грі, грі актора або грі на музичних інструментах, а «game» використовується здебільшого для позначення спортивних ігор та змагань. Play, або забава, за Мідом, властива і тваринам, які можуть боротися одна з одною, не переходячи до справжньої бійки; утім, в онтогенезі людини вона набуває форм, які у тварин не трапляються. До них, зокрема, належать рольові ігри, в яких дитина бавиться в буття матір'ю, буття вчителем тощо. У цей період вона напруцьовує власні реакції на певні групи стимулів, що є дуже корисним з погляду біхевіоризму. Але ще більш важливим з цього погляду є те, що дитина при цьому опановує множини стимулів, які надалі викликать у неї ті ж реакції, які вони викликають в інших. За Мідом, «ми можемо безпосередньо керувати чуттєвими, однак не моторними процесами; ми можемо звертати увагу на специфічний елемент у чуттєвому полі, і, звертаючи таку увагу і в такий спосіб наполягаючи на даному стимулі, ми можемо здобути владу над відповідною реакцією» (там само, с. 85). Згідно цієї концепції у рольових забавах дитина якраз і навчається організовувати наявне поле стимулів. Але для того, щоб насправді навчитися керувати власною поведінкою і сформуванню самосвідомість, дитина мусить навчитися приймати ролі інших, що й відбувається в процесі групової гри (game). Забава при цьому набуває ознак організованої певними правилами соціальної структури. За Мідом, розвиток раціональної поведінки, самосвідомості і, зрештою, самості відбувається завдяки соціалізації індивіда.

Можна сказати, що Мід цікавиться не так психологічними механізмами, які формують гру, як роллю самої гри у формуванні особистості (самості). Разом з тим він розглядає чинники, важливі для «прогресу» гри, для її переходу від однієї форми до іншої, від play до game. Але що конститує гру як таку, що є її характерною рисою, яка вирізняє її з-поміж інших форм поведінки, і в чому полягає її психологічна специфіка, тут залишилися поза увагою. По ходу зауважимо, що погляди Міда на механізм формування особистості і раціональної (вольової) поведінки дуже схожі, а багато в чому тотожні з поглядами Л. Виготського (Выготский, 1983). В обох концепціях центральну позицію як в онто-, так і у філогенезі займають процеси соціалізації, знакового опосередкування, комунікативної взаємодії. І в обох концепціях опанування індивідом власної поведінки є не безпосереднім, а опосередкованим: як і Мід, Виготський вважає, що у людини немає влади над своєю поведінкою, окрім тієї влади, яку мають над нею зовнішні стимули; тому, щоб навчитися керувати поведінкою, людина сама вводить нові стимули в наявну ситуацію. Процес переформування зовнішньої стимуляції, за Мідом, як уже зазначалося, безпосередньо стосується соціальних різновидів гри.

Психологічну концепцію гри, а точніше — дошкільної гри, розробив послідовник Виготського — О. М. Леонтьєв (Леонтьев А. Н., 1981). Він також вважав, що на певному етапі індивідуального розвитку грі належить важлива, навіть провідна роль у становленні особистості; саме тому, щоб навчитися впливати на розвиток дитини, необхідно спочатку зрозуміти психологічні закони самої гри. У найбільш загальному вигляді, за Леонтьєвим, гру можна розглядати як таку діяльність, мотив якої полягає не в результаті, а в самому процесі. Це уможливується завдяки тому, що «задоволення вітальних потреб дитини фактично ще відокремлено від результатів її діяльності: діяльність дитини не визначає і насправді не може визначати задоволення її потреб у їжі, теплі тощо» (там само, с. 303). При цьому характерною рисою дошкільної гри є те, що вона здійснюється з реальними предметами, але при уявній ситуації. В термінології Леонтьєва це означає, що використовуваний під час гри об'єкт має для дитини цілком реальне, тобто загальноприйняте значення, але уявний, ігровий смисл. Таким чином дослід-

ник розмежовує значення і смисл в ігровій діяльності, що органічно перегукується з іншими його теоретичними розвідками, де значення відповідають результативній стороні діяльності — її меті, а смисл — мотиву. Оскільки в грі мотив не пов'язаний з результатом, тобто метою, то цілком зрозуміло, що смисл у ній відокремлений від значення. Розвиток дошкільної гри Леонт'єва вбачав у наступному: «Закон розвитку гри, як це показують експериментальні дані (Д. Б. Ельконін), і полягає в тому, що гра еволюціонує від попередньо відкритої ігрової ролі, уявної ситуації і прихованого правила до відкритого правила і, навпаки, до прихованих уявної ситуації і ролі. Інакше кажучи, головна зміна у грі, що відбувається в ході її розвитку, полягає в тому, що рольові ігри з уявною ситуацією перетворюються в ігри з правилами, в яких уявна ситуація та ігрова роль містяться в прихованій формі» (там само, с. 316). Наведені міркування цілком співзвучні ідеям Міда про трансформації гри від play до game.

На пояснення гри як діяльності, в якій її мотиви та смисли належать їй самій, натрапляємо не лише в Леонт'єва. Е. Фінк, представляючи філософський погляд на гру як на один з основних феноменів людського буття (Фінк, 1988), протиставив її іншим формам діяльності, які завжди здійснюються заради якогось результату, мети і, зрештою, спрямовані на досягнення евідаймонії, тобто щастя. Життя в останньому випадку перетворюється на такий собі перманентний урок чи проект, який постійно спрямовується необхідністю досягнення. Єдиним перепочинком на цьому шляху, за Фінком, є гра, яка свої цілі і смисли містить сама в собі і здійснюється заради себе самої. Вона як феномен тісно пов'язана з поняттям вільного часу, тобто того часу, який не заповнений «серйозними» справами — працею, коханням, боротьбою за владу тощо — усім тим, чому присвячує себе людина у своїй постійній турботі про власне буття. У цьому неперервному потоці гра виокремлюється як свято, яке завжди лежить у самому її осерді, і особливо там, де вона проявляється як колективна дія.

Для того, щоб прояснити сутність гри, Фінк порівнює її з мистецтвом і передусім — з театральним видовищем, оскільки вона, подібно до комедії або трагедії, має символічну природу і на конкретному прикладі являє собою загальне, певний пласт і специфіку самого життя. «Видовище насправді є приклад (Bei-Spiel), взірць, парадигматичне представлення того, що ми

є і які ми» (там само, с. 395). Фінк вказує на внутрішню подібність гри і мистецтва, гри і релігії, але вважає, що навряд чи хто може прямо стверджувати, що мистецтво і релігія справді походять від людської здатності грати.

У своєму трактуванні подібності гри і мистецтва Фінк багато в чому уподібнюється до Г.-Г. Гадамера, але якщо Фінк пояснює специфіку гри через специфіку мистецтва, то Гадамер, навпаки, вводить поняття художньої гри, щоб пояснити характер мистецького впливу (Гадамер, 2001а). Він доходить висновку, що ці феномени різняться своєрідним, відмінним від буденного способом проведення і відчуття часу, який споріднений з досвідом свята. Це перебування, для якого характерним є те, що в ньому відсутня нудьга. Для Гадамера гра також є незумовленим самодетермінованим буттям: «гра наразі постає як саморух, який не має осмисленої мети, — рух заради руху, який має на увазі, так би мовити, феномен трансцендування, самопредставлення буття живого» (там само, с.70).

Цікаве формулювання про зв'язок культурних феноменів із грою було запропоноване Й. Хейзінга: «культура зачинається не як гра і не з гри, а в грі» (Хейзінга, 1992, с. 92). У своєму «*Homo Ludens*» дослідник демонструє наявність ігрових елементів у цілому спектрі цілком серйозних феноменів суспільного життя, таких як мистецтво, війна, державне управління тощо. Він також вбачає у грі абсолютно самодостатню діяльність, яка не здійснюється заради чогось, а є проявом абсолютно вільного людського духу і при цьому є первісною, безумовною, незводимою до інших, життєвою категорією. Свої погляди на гру Хейзінга узагальнює в такому визначенні: «...Ми можемо тепер назвати гру вільною діяльністю, яка усвідомлюється як «не насправді» і поза повсякденним життям виконуване заняття, однак вона може цілком заволодіти гравцем, не має при цьому на меті ніякого матеріального зиску, не вишукує користі, — вільною діяльністю, яка здійснюється зсередини навмисно обмеженого простору і часу, проходить упорядковано, за певними правилами і породжує суспільні угруповання, які схильні огортати себе таємницею або підкреслювати свою відмінність від іншого світу різного роду маскуваням» (там само, с. 24).

У цьому формулюванні Хейзінга, збираючи примітні риси гри, дає швидше феноменологічне, аніж онтологічне її визначен-

ня. Що ж до філософського трактування її онтології, наданої Фінком і Гадамером, то, віддаючи їй належне, усе-таки хотілося б за її чудовою універсальністю побачити ту конкретику, яка б дала можливість зрозуміти психологічну специфіку гри, що відрізняє її від інших проявів людського буття і характеризує її становлення і розвиток. Що значить «святкування буття» або «саморух, який не має осмисленої мети» в звучанні реальної життєвої практики? Цікаво також простежити не лише подібність гри і мистецтва, але і їх відмінність, тобто викремити та порівняти ці два явища для того, щоб розглянути конкретну якісну можливість становлення мистецької творчості на основі гри. Адже і Хейзінга, і Гадамер, розглядаючи спільні риси гри й мистецтва або гри й культури, усе-таки не визначають, у чому полягає їхня генетична спільність, і як саме постає мистецтво чи культура в грі або через гру. Як ми надалі побачимо, це і неможливо зробити, не проаналізувавши психологічні механізми цих феноменів.

Психологічні механізми гри. Більшість психологічних теорій зосереджують увагу передусім на зовнішній стороні гри — на її корисності з погляду становлення особистості. Але гра — це така діяльність, яка, за визначенням, безпосередньо не спрямована на отримання користі. Що ж змушує дитину чи дорослу людину гратися? Якщо мотив гри лежить у ній самій, то процес гри має сам по собі давати задоволення або ж становити безпосередню цінність. Але й не можна сказати, що гра здійснюється заради задоволення, — «заради» взагалі не дуже підходить для пояснення суті гри, і цим вона відрізняється від різних видів активності, спрямованих на задоволення потреб. Це, звісно, не означає, що задоволення в процесі гри не виникає — якраз навпаки. Таке задоволення-в-процесі краще за все зіставити з терміном «переживання», якщо його розуміти як суб'єктивно сприйняте буття. Цей термін містить два смислових аспекти. По-перше, переживання співвідноситься з певним суб'єктивним почуттям — внутрішньою небайдужістю до зовнішньої дійсності. По-друге, переживання — це життя як процес, це проходження на життєвому шляху певних етапів, це перетворення індивідом певного досвіду. Другий смисловий аспект пов'язаний із подієвим змістом життя, а відтак із зовнішнім світом, який у переживанні знаходить своє суб'єктивне заломлення.

Цю характеристику переживання можна позначити як інтенціональність: залишаючись згустком суб'єктивного життя, за змістом переживання так чи інакше пов'язане із зовнішніми реаліями. Зрештою, життя як процес і є органічним поєднувачем суб'єктивного і об'єктивного.

Як зазначалося вище, мотивація і насолода від гри не пов'язані з актуальними потребами. Тобто переживання в процесі гри відокремлено від задоволення потреб і набуває самоцінності. Головна моя теза полягає в тому, що якраз формуванням переживання і займається гра; і саме переживання, тобто модус самого буття, є тут первинною цінністю.

Для того, щоб щось пережити, треба спочатку відшукати або створити відповідні життєві умови. Тому в основі гри лежить перетворення зовнішніх умов заради безпосередньої самореалізації буття. Життя — процес, і він реалізується через зовнішню активність, тому гру можна розглядати як діяльність у найширшому її розумінні. На відміну від інших видів діяльності, для гри характерне те, що в ній не заздалегідь потрібний результат задає, тобто стимулює і структурує, дії індивіда, а навпаки — «результат» підбирають заради процесу діяльності як такий, що відповідає цьому процесу. Тому зовнішньо-цільовий аспект гри завжди має умовний характер. Зіставлення гри з поняттям переживання, яке є вельми місткою, але разом і складною психологічною категорією, дозволяє пояснити зовні дуже різні прояви гри.

Найпростішим прикладом зміщення акцентів цілеспрямованої активності з результату, який забезпечує можливість виживання, на сам процес життєдіяльності може бути гра кішки з мишею. Якщо кішка не дуже голодна, вона, вполювавши мишу, часто відпускає її, щоб мати можливість знову її впіймати і т.д. Якщо від початку кішка вдається до полювання, щоб заволодіти мишею, то потім вона використовує мишу вже для того, щоб пережити сам процес полювання.

Розгляньмо інший приклад, також дуже простий з процесуального боку і також дуже давній, але вже в межах людської історії, — гру в кості. Двоє або більше гравців по черзі кидають кубики, на кожній грані яких є певна кількість позначок; виграє той, у кого випаде більша (варіанти: менша, парна, непарна тощо) кількість. В основі цієї гри лежить принцип, спіль-

ний для всіх азартних ігор: загострення власних переживань за допомогою створення штучної стимуляції. В даному прикладі співвідношенню номерів, що випали, ставиться у відповідність отримання або неотримання винагороди. Це і є перетворення зовнішніх умов заради отримання певної якості буття, яке в даному випадку проявляється через загострення сили та інтенсивності відчуттів.

Може виникнути запитання: чи насправді тут виграш грає роль допоміжного засобу для створення гри — чи, навпаки, гра здійснюється заради отримання виграшу? Звісно, коли гравець сідає грати, для нього не останнім бажанням є саме отримання винагороди (неважливо, що це буде — грошова ставка в грі чи просто відчуття перемоги над іншими). Але якраз у даному випадку від дій гравця нічого не залежить — кості випадають лише за ймовірнісним принципом. Він може лише сподіватися на свою удачу, та результатом править випадок. Тобто не можна сказати, що людина тут домагається грошей, створює умови для їх отримання. Більше того, якщо для неї важливі гроші самі по собі, вона якраз буде триматися подалі від казино й азартних ігор. Для гравця ж гроші є бажаними саме як виграш, і все будь-де зароблене він знову несе до казино. Безумовна бажаність грошей тут створює передумови для гри, так само як і безумовно бажана миша є передумовою гри для кішки.

На відміну від гри в кості, у переважній більшості ігор результат усе-таки залежить від дій гравця. Система правил у подібних іграх підібрана таким чином, щоб у діях, спрямованих на результат (мету, правильне виконання завдання тощо), максимально реалізувати внутрішній потенціал, здібності індивіда. І так само як потенціал розвитку людини може бути самим різним і набувати безлічі конкретних форм, так само безлічі форм, іноді дуже різних, може набувати гра. Це можуть бути ігри, пов'язані з фізичними можливостями людини (спортивні ігри або, скажімо, дитячі забавки на кшталт «квача»), інтелектуальні ігри (шахи, головоломки), ігри, пов'язані з мистецькими, творчими здібностями (буриме, збирання мозаїк) і т. ін. Кожна з них реалізує той чи інший з безлічі можливих проявів буття, здійснених заради нього самого.

Інший спосіб безпосередньої реалізації буття представлено у вже згаданих рольових іграх. Справді, що робить дитина, коли

верхи на палиці скаче, як вершник, або коли переймає ролі значущих інших, граючись у маму, вчителя чи кіношного героя? Вона формує певний комплекс умов (умовний простір), необхідний для реалізації того модусу буття, який вона наразі уподобала. Дитина використовує іграшкові предмети тією мірою, якою вони допомагають створити цей комплекс умов. Якщо справжнього принца можна впізнати по короні, вона використовуватиме «корону» — будь-який предмет, який допоможе їй уявити себе особою королівської крові. Зовнішня атрибутика тут слугує внутрішньому «перетворенню». У дорослій акторській грі все навпаки — внутрішнє перевтілення в іншого персонажа є лише одним з методів досягнення зовнішньої переконливості образу. Досягнення чисто зовнішньої переконливості вже поза внутрішнім проживанням характерне для лицемірства. Лицедійство на відміну від лицемірства зберігає сутнісну спільність з грою, але про це буде сказано трохи згодом, коли розглядатиметься подібність гри й мистецтва.

Існують також справжні дорослі ігри, які зовні можуть нагадувати лицемірство, але за своєю психологічною суттю відрізняються від нього. Деякі з них розглядає згаданий вище Берн. У межах таких ігор людина використовує зовнішні обставини для того, щоб відіграти певне переживання, наприклад, відчуття себе благодійником або, навпаки, беззахисною дитиною. А проте не всі приклади наведених Берном «ігор» є іграми (до речі, сам автор використовував цей термін у лапках), деякі з них є швидше формою захисних механізмів. Різниця полягає в тому, чи є отримане людиною переживання самоцінністю, а чи воно лише слугує задоволенню зовнішніх щодо гри потреб — потреби в безпеці, потреби в соціальному визнанні тощо.

Цікавою рисою дорослих ігор є те, що вони можуть бути й іграми, і спрямованою на результат працею водночас. Наприклад, власний бізнес може бути для його власника і азартною грою, і цілком раціонально організованою статтею доходів. Тому було б неправомірним вслід за Фінком говорити, що гра заповнює собою вільний час, який залишається після серйозних справ. Адже між ними немає різниці за формальними ознаками — відмінність полягає лише в суб'єктивному погляді на те, що відбувається. Передусім має значення ставлення до власних цілей: поки людина грає, вона не підпорядковується їм,

а використовує їх для того, щоб зробити своє життя насиченим, навіть якщо ці цілі мають і цілком серйозне обґрунтування. Це подібно до того, як гравець використовує установлені правила гри, щоб отримати переживання.

Ігри типу game і ігри типу play. Поєднання суб'єктивного і об'єктивного може по-різному проявлятися в різних типах ігор. В іграх типу game йдеться насамперед про зовнішньо-об'єктивний аспект переживання: це передусім безпосередність проживання, досягнення і здолання — активне і дійове ствердження життя. Результат, який добирається заради організації процесу переживання, — це умовна мета гри. Вона добирається таким чином, щоб максимально реалізувати внутрішній потенціал учасників — фізичний або інтелектуальний. Зовнішня подієвість процесу тут є цілком наочною.

Натомість у забавах з іграшками зміст ігрової події переноситься в умовний план. Переживання тут має швидше внутрішній характер і схоже на те, яке виникає під час перегляду вистави. Водночас дійство все одно відбувається тут і зараз, з тими конкретними об'єктами, які опинилися у дитини під рукою — це не обов'язково готові іграшки, а будь-яка річ, що відкрилася дитині в новому й цікавому світлі. Тобто в іграх типу play створюється переживання як емоційна небайдужість до об'єктів та подій. Тому на перший план виходить розігрування цікавих для дитини ролей чи ситуацій. Модус буття тут реалізується і стверджується завдяки умовним інтерпретаціям об'єктів дійсності, і саме умовний образ, утілений у наявному об'єкті, є тим результатом, що задає і структурує гру.

Так гра формує новий спосіб взаємодії індивіда з об'єктом. Цей останній набуває здатності викликати переживання, тобто постає небайдужою частинкою зовнішнього світу. При цьому об'єкт залишається поза потребами індивіда і пов'язаними з ними мотивами. У грі він здатен відкриватись у нових інтерпретаціях, які формуються тут і зараз, у самому процесі гри. Але для цього об'єкт спочатку має звільнитися від будь-яких готових, «правильних» тлумачень — він може бути чим завгодно, а значить, зрештою, і самим собою.

Це є особливо наочним у ранніх іграх дитини з різними речами, коли ті є одночасно предметом і забави, і дослідницької поведінки. Яскравий неординарний об'єкт постає цікавим сам

по собі і викликає бажання маніпулювати з ним. Уже згодом, на більш пізніх стадіях онтогенезу, такого роду цікавий об'єкт може споріднюватися з казковим образом (play) або залучатися до конкретних ігрових маніпуляцій (game).

Словом, від початку є цікавий і небайдужий об'єкт, який для дитини може бути чим завгодно. Причому «бути чим завгодно» — це безпосередність бачення, а не серйозна ідентифікація, тобто не дефініція через підведення до певної категорії. Специфіка цього суб'єктивного способу сприймання полягає в тому, що він якраз і цінний цією своєю суб'єктивністю, бо саме вона є джерелом переживання. Але водночас джерелом переживання і способом його реалізації є зовнішній об'єкт. Це і означає, що переживання є і суб'єктивним почуттям, і співпричетністю до зовнішніх реалій. Для організації проживання, тобто процесу розвитку переживання, ситуація має бути довізначена, що означає створення умовного світу гри. У випадку гри типу game цим довізначенням стають ігрові правила. У випадку гри типу play таке довізначення робиться за допомогою образної інтерпретації — палиця «стає» коником. Якщо game створює *умовні значущості* для організації подієвого проживання процесу (наприклад, важливо забити у ворота супротивника м'яч, не торкнувшись його рукою), то play створює *умовні значення* для об'єктів («нехай це буде коник»), переносячи подієвість у світ «нібито».

Ці умовні значення, або ж ігрові образи об'єктів, Леонтьєв називав ігровим смислом цих об'єктів. Ігровий образ об'єкта може бути зіставлений і з поняттям смислу у тому його визначенні, яке було запропоновано у попередньому параграфі — як безпосереднього, невідрефлексованого аспекту постання і існування суб'єктивних репрезентацій. І справді, ігрові інтерпретації є саме таким аспектом суб'єктивної репрезентації об'єкта, бо в плані рефлексивного, критичного мислення дитина цілком розуміє, що паличка, яка слугує конячкою, і власне конячка — це різні речі.

Гра — це і є такий спосіб розуміння речей, коли важлива не їх правильна і зважена інтерпретація, а важливе враження, яке ці речі створюють. Саме через те, що якась умовна, образна інтерпретація об'єкта спроможна створювати певне враження (переживання), вона і залучається до ігрового дійства. Суб'єктивне переживання, пов'язане з когнітивною інтерпретацією

об'єкта, безпосередньо дотичне до смислу, як це було показано в другому розділі. Справді, смисл містить емоційну характеристику об'єкта, а отже він прямо пов'язаний з цариною переживання, адже смисл — це відображення об'єкта як такого, що залучений до життєвого світу людини. Тому зрозуміло, що ігровий образ і пов'язане з ним переживання — це два аспекти функціонування смислу в інтерпретації ігрового об'єкта.



Рис. 3.1. Складові гри типу play

Схематично складові гри типу play представлено на рис. 3.1. Способом її існування є інтерація суб'єкта з ігровим об'єктом, образна інтерпретація якого задає бажане для суб'єкта переживання. Найбільш інтригуючим питанням, яке стосується такої гри, є те, яким чином певний ігровий об'єкт може піддаватися бажаним для дитини (або й дорослої людини) інтерпретаціям. Правда, тут слід зауважити, що навіть у грі деяка річ не може стати будь-чим іншим. Між ними має бути якась суб'єктивна подібність. Пояснення можливих перетворень об'єкта в грі типу play ґрунтується на тому, що смисл як основа формування репрезентацій є не лише певною відповіддю в когнітивному пошуку, а й самим пошуком, — не лише результатом, а й процесом, причому необов'язково повним і завершеним. Це дозволяє нам розуміти об'єкт не лише так, як «правильно», а й так, як нам хочеться, або так, як нам підказує фантазія. Гра типу play представляє речі на рівні смислів, тобто на рівні невідрефлексованих попередніх інтерпретацій, які постають на

асоціативних зв'язках. Насправді, це найбільш простий, безпосередній і спонтанний спосіб інтерпретації дійсності, цілком доступний дитині (і якраз дитині доступний насамперед). Більш докладно ці процеси буде розглянуто у наступних параграфах; там же буде висвітлено роль гри типу play у розвитку людської культури і свідомості.

Ігрові інтерпретації об'єктів є прикладом репрезентацій дійсності, які формуються і існують при екзистенційному модусі взаємовідносин індивіда з цією дійсністю. Вони стверджують значущість об'єкта, відкриваючи його небуденні прояви, і створюються заради переживання, яке є вихідною цінністю. Зрозуміло, що такі інтерпретації не потребують рефлексії і верифікативних процедур.

Представлене тут розуміння гри близьке до того, що було розроблено як Леонт'євим, так і Мідом, які також розглядали організацію процесу гри через введення умовних правил чи ролей. Але для того, щоб мотив гри, як зазначав сам Леонт'єв, перебував у ній самій, потрібно, щоб пов'язане з процесом гри переживання мало самостійну цінність. Утім і Леонт'єв, і Мід, виділяючи психологічні характеристики гри, не могли бачити в ній прояв безпосередньої самореалізації буття, оскільки в межах діяльній парадигми або біхевіоризму воно не могло проявлятися як самоцінність, самодетермінація, залишаючись постійно визначеним діяльністю або зовнішніми стимулами. Але, як зауважив Хейзінга, «під кутом зору детермінованого розумного світу, світу суцільної взаємодії сил, гра є в найповнішому розумінні слова «superabundans» («надмірність», «надлишок»). Тільки з втручанням духу, який знімає цю всеохопну детермінованість, присутність гри стає можливою, зрозумілою, сприйнятною» (Хейзінга, 1992, с. 13).

3.2. Психологія формування та розвитку мистецтва

Здається, досягнути раціональними засобами мистецтво — ірраціональне за своєю суттю — неможливо. Звісно, це ніколи не застерігало дослідників, і передусім філософів, від спроб це зробити.

Історія питання. У німецькій класичній філософії мистецтво розглядалось як діяльність, спроможна представити істинну сутність речей, а саме — зв'язок цих речей з абсолютним. Так, за Ф. Шеллінгом, Абсолют є нескінченним утвердженням самого себе, і в цьому акті божественного самоствердження існують два боки: реальний та ідеальний (Шеллінг, 1966). Перший полягає у втіленні нескінченного в скінченне, результатом чого є постання природи. Другий полягає у поверненні скінченного до своєї нескінченності, і в цьому процесі, за Шеллінгом, головна роль належить філософії і мистецтву. Кожна з цих діяльностей властивими їй засобами відтворює першообрази, які стоять за явленими у світі речами. Завдяки витворам мистецтва в ідеальному світі абсолютне постає реально-об'єктивним, тобто ідеальне і реальне тут втілюються в нерозривній єдності.

Краса (або прекрасне) в німецькій класиці розглядалась як доступне для безпосереднього споглядання абсолютне, а мистецтво — як діяльність, безпосередньо причетна до створення, або точніше — відкриття вже існуючої краси. Окрему роль у цьому процесі надавалось фантазії як будівничій творчій силі. Зокрема, К.-В.-Ф. Зольгер вважав, що сутність мистецтва полягає не в тому, що прекрасне перетворюється на деякий предмет, а в тому, що воно продовжує залишатися творчою діяльністю, втіленою в фантазії митця (Зольгер, 1978).

Окремим предметом інтересу для філософів цього напрямку була проблема символу, природа якого, на їхню думку, безпосередньо стосувалася сутності мистецтва. Під символом розумівся предмет фантазії, який являв собою єдність всезагального і окремого, нескінченного і скінченного, ідеального і реального (Зольгер, 1978; Шеллінг, 1966). Відтак мистецький витвір, який і розглядався як поєднувач світу уречевленого і світу горного, поставав для класиків німецької філософії як приклад символу.

Подібний спосіб бачення був успадкований і некласичною філософією; зокрема, у дещо видозміненій формі він зустрічається у Г.-Г. Гадамера (Гадамер, 2001а). Він розглядає символ як деякий фрагмент буття, який, з одного боку, вказує на певну цілісність, а з другого боку, безпосередньо актуалізує її для того, хто сприймає цей символ. Саме тут, за Гадамером, укорінений досвід прекрасного, зокрема прекрасного в його мистецькому втіленні, яке є спробою доторкнутись до бажаного цілісного

світу. Відтак, мистецький твір є символом, причому таким, що йому притаманна «загадкова форма нерозрізнення того, що сказане, від того, як воно промовлялось» (Гадамер, 2001b, с. 162), тобто змісту і форми.

Психологічним теоріям мистецтва загалом притаманне намагання виокремити і представити більш конкретні механізми і закономірності постання мистецьких витворів. Водночас спроби побудови таких теорій є відносно нечисленими. Частково це обумовлено складністю предмета дослідження, частково — великим впливом біхевіористичної парадигми в середині ХХ сторіччя в західній психології (Silvia, 2005).

До речі, хоча біхевіоризм і важко назвати вдалим методологічним базисом для аналізу мистецтва, утім на його основі також були розроблені теорії, які намагались дати пояснення суті мистецького впливу. Так, Д. Берлін вважав, що задоволення від художнього витвору пов'язано з наявністю в цьому творі збуджуючого потенціалу, який, у свою чергу, обумовлений такими характеристиками стимула, як новизна, неочікуваність, складність тощо (там само). При цьому задоволення залежить від збуджуючого потенціалу не лінійно, а по функції, що нагадує перевернуту літеру U. Це, за Берліном, пов'язано з діяльністю двох фізіологічних систем підкріплень. Одна з них у відповідь на збуджуючий потенціал генерує позитивний афект, який збільшується із збільшенням збуджуючого потенціалу, а інша генерує негативний афект, який так само збільшується із збільшенням збуджуючого потенціалу. Однак друга система має більш високий поріг активації, тому включається дещо з запізненням відносно першої.

Ця теорія свого часу отримала свою порцію критики за фізіологічність і спрощеність і наразі зараховується швидше до історії психології, аніж до її актуального фокусу. Водночас видається цікавим, що в основу мистецького впливу Берлін поклав складність і небанальність вихідного стимулу — щось, що кидає виклик, а не заспокоює і повертає до рівноваги гомеостазу. Якщо ця теорія є наразі надбанням історії науки, то еволюційні теорії естетики, які є не менш спрощеними і «фізіологічними», тим не менш і понині залишаються актуальними (Seghers, 2014). Згідно з ними, психічне сприйняття прекрасного є напрацьованим в процесі еволюції механізмом, який допомагає індивіду

обрати найбільш сприятливе для нього довколишнє середовище або ж найбільш пристосованих для розмноження представників свого виду. Відповідно, естетична привабливість мистецького твору обумовлена еволюційно сформованою системою нейрофізіологічних підкріплень, яка спричиняє наше гарне самопочуття кожного разу, коли ми сприймаємо щось, що корисно для нашого пристосування. Такими, зокрема, є гармонійні пейзажі або чарівні представники протилежної статті.

Про обмеженість таких теорій, мабуть, немає сенсу говорити розлого. Найпершим контрприкладом, який тут спадає на думку, є той факт, що прекрасними нам можуть видаватися, зокрема, і речі, які мало стосуються нашого біологічного пристосування, а то й навіть шкодять йому. Одне з чисельних визначень краси, як того ступеню жахливого, який ми спроможні витримати, теж має свою парадоксальну правду. Крім того, що з позиції еволюційних теорій важко пояснити загрозливу красу морської бурі або виверження вулкана, з неї так само важко пояснити, чому нам можуть видаватися прекрасними абстрактні фігури або певні поєднання кольорів.

Утім на останнє зауваження в межах цих теорій можна відшукати своє пояснення. Н. Хамфрі висунув припущення, що естетичні вподобання походять з диспозиції людей і тварин вишукувати враження, які допомагають їм вчитись класифікувати об'єкти дійсності через безпосередню легкість схоплення (там само). Тому нам подобаються регулярності, повтори, симетрія тощо.

Увагу структурам, які можна знайти в зразках художньої творчості, приділяв відомий дослідник мистецтва Р. Арнхейм (Арнхейм, 1974). Будучи гештальтистом, він розглядав картину як рівнодіючу усіх візуальних «сил», які формуються художніми засобами (формою, місцеположенням об'єктів на полотні, напрямками ліній і перспективи, кольором тощо). Цілісність мистецького витвору, за Арнхеймом, вимагає рівноваги між різновекторними силами, тобто структурними елементами картини. Дослідник вважав, що будь-яке художнє полотно є свого роду судженням про сутність дійсності. Тому художня форма завжди має певне значення (сигніфікат): вона вказує на щось більше, ніж є вона сама. Якщо структурні елементи суперечливі і невірноважені, то це заплутує мистецький виклад:

невизначеність змушує глядача коливатися між двома і більше висловлюваннями, які не створюють цілісного враження.

Якщо в історії психології переважали поведінкові і когнітивно-орієнтовані концепції мистецтва, то зараз, ніби для завершення гештальту, активно розвиваються напрям, у якому вивчаються особливості емоційного відгуку на мистецький витвір. Тут наразі не пропонується якоїсь цілісної естетичної теорії, а більше йдеться про окремі емпіричні дослідження. Вихідною позицією для цього напрямку є припущення про те, що в основі емоцій лежать не самі по собі події, а їхні суб'єктивні оцінки (Silvia, 2005). Якщо це припущення видається самоочевидним, то інше припущення є значно більш цікавим. Воно полягає в тому, що різні емоції утворюються різними групами оцінок, тобто виступають як набір певних оціночних компонентів. Наприклад, для інтересу — емоції, яку постійно пов'язують з мистецьким впливом — виділяють два основні компоненти: перевірку новизни і перевірку купінг-потенціалу. Головною ідеєю, яка пов'язана з даним напрямом дослідження є те, що мистецький витвір може викликати не одну, а цілий набір емоцій, а відтак його вплив є складним, а не одновекторним і пов'язаним з дихотомією «задоволення-незадоволення».

Розвиток мистецтва з дитячої гри. Важко не погодитись з тим, що важливим аспектом мистецького впливу є викликане ним емоційне переживання, — це те, без чого ми взагалі не можемо говорити про мистецтво як певний феномен. Та водночас таке переживання дещо відрізняється від емоцій, які пов'язані з подіями нашого власного життя. Переживаючи різні життєві ситуації, ми емоційно реагуємо на них, і ці емоції є оцінками, так чи інакше пов'язаними з нашими потребами і актуальними мотивами (Симонов, 1982). Подієвий зміст художнього сюжету завжди перебуває в умовному плані; так само як в грі це ситуація «нібито». Об'єктивно кажучи, цей умовний план ніяк не стосується нашого реального життя, і пов'язаний з ним емоційний відгук не стосується наших потреб.

Водночас, так само як гра, мистецтво може розглядатись як спосіб створення переживання. Останнє тут, таким чином, постає первинною цінністю, а не лише оцінкою подій (про емоцію як цінність і як оцінку докладніше див. Б. Додонов (Додонов, 1978)).

Отже, розглядаючи розвиток дитячої забави — play, можна висловити думку про те, що «робота над переживанням», започаткована в грі, є прямою передумовою формування мистецтва. Причому таке переживання не є просто емоцією як сигналом про відповідність ситуації нашим актуальним потребам, адже так само як у грі, ситуація тут створюється в умовному плані. Якщо при аналізі гри цей план пов'язувався з ігровим образом, то при аналізі мистецтва ми будемо говорити про художній образ.

Водночас, неправильно було б казати, що мистецтво або гра створюються заради переживання емоцій самих по собі. Вони важливі суто як відгук на той зміст, який представлений в ігровому або художньому образі. Тому останній тут є так само самоцінним, як і емоційне переживання. Переживання, про яке тут йдеться, не є лише почуттям самим по собі, а є почуттям з приводу конкретного змісту, воно є інтенціональним за своєю суттю. Тому так само, як у випадку гри, переживання у його єдності з художнім образом можна назвати смислом художнього витвору (арт-об'єкту) (рис. 3.2).

Як і гра, мистецтво має справу з таким поглядом на речі, що утверджується і підтверджується лише самим існуванням суб'єкта та його баченням світу, формуючи враження та небуденні смисли. Це репрезентація дійсності, яка існує в екзистенційному модусі взаємодії із нею. Переживання тут виражає небайдужість до зовнішніх реалій, живу зацікавленість в об'єкті — не заради чогось, а в безпосередності «тут-і-зараз». Тому мистецтво, як і гра, є безпосереднім утвердженням буття. Зачарованість цим буттям «тут-і-зараз», коли образ об'єкта стає самозначущим, є сутнісною характеристикою естетичного світосприйняття, і це дуже близько тому способу взаємодії з дійсністю, який має місце в грі.

Самоцінність переживання, започаткована в грі, задає основу і вектор формування мистецької творчості, а також і розвитку особистості. Таке переживання потребує свого створення і розвитку, що в свою чергу стимулює розвиток образних засобів. Тобто ігрове переживання сприяє розвитку образної уяви, що дозволяє побачити світ під якісно новими кутами зору. Образи фантазії, вже як художні образи, виражаються і розвиваються, зокрема, і мистецькими засобами. Людина, навчаючись виражати свій життєвий світ, отримує спосіб і ставитись до нього, а отже

і працювати з ним. Крім того, створюючи власні мистецькі зразки, їй легше залучатись і до світу мистецтва в цілому, який стає для неї більш цікавим і водночас більш зрозумілим.

Залучення до світу мистецтва є, мабуть, найбільш дієвим серед інших напрацьованих культурою шляхів розвитку особистості. Через уявний образ людина отримує новий досвід, і хоча зміст образу існує в умовному плані, переживання, яке вона отримує, є цілком справжнім. Відтак і досвід є справжнім, хоча він, звісно, і відрізняється від досвіду проживання власних подій життя. Як уже було сказано, переживання тут пов'язане з художнім образом, воно є переживанням про щось, про конкретні змісти. Тобто через витвір мистецтва особистість отримує нове бачення світу, точніше — його окремих аспектів, причому не як додаткову інформацію, а як суб'єктивно пережиті враження. Це є змінами внутрішнього світу особистості — змінами у її ставленні до дійсності і водночас змінами у розумінні нових граней дійсності. По-іншому це можна назвати розвитком смислової сфери, оскільки смисл — це і є нерозривний сплав ставлення до об'єкту і його розуміння, невідфільтроване до рівня безособистісної інформації. В цьому ключі поняття смислу отримує інтерпретацію більш близьку до побутового і публіцистичного значення цього терміну — як того, що спрямовує діяльність і життя людини — деякі базові значущості, які людина знаходить у цьому світі. І в цьому ж ключі лежить основа для розвитку особистості.

Простіше кажучи, спосіб, у який мистецтво спроможне впливати на людину, полягає у створенні нових пережитих нею змістів. Розвиток особистості не відбувається безпосередньо: він можливий лише через її співпричетність до зовнішніх реалій, через їх суб'єктивне заломлення, тобто інтенціональність переживання. Суб'єкт відкриває нові грані дійсності, водночас переживаючи нове життя, і таким чином сам стає інакшим.

Як іграшка у грі, так і художній витвір у мистецтві має подвійну природу. З одного боку, йому притаманна репрезентативність: це завжди відображення чогось, референція до певного денотату. Власне, тому ми і кажемо про умовний образ. З другого — це втілення змісту «тут-і-зараз», тобто, як і в грі, це безпосередньо представлене, а не відсторонено опосередковане буття. Саме тому йому і вдається викликати переживання як емоційне залучення до певних подій. Утім, на відміну від гри,

мистецька реальність перестає бути безпосередньо інтерактивною. Подієвий аспект переживання тут підпорядковується чуттєвому і споглядальному, а речовий об'єкт — умовному образу. Так виникає художній витвір.

Далі, зміст переживання в межах гри і під впливом художнього витвору буде суттєво відрізнятися. Переживання в грі за походженням тяжіє до проживання, тобто до безпосереднього залучення до колізій життя, хай навіть і вигаданих. Переживання в мистецтві — це більше внутрішнє, духовне переплавлення, яке не потребує фізичного залучення до зовнішніх реалій. Саме тому художній образ цілком перебуває в умовному плані, занурення в нього — це вже духовна робота. Переживання ж у грі завжди спирається на конкретику ситуації, це життя «як воно є», у нерозривному зв'язку внутрішнього і зовнішнього. З цим пов'язана і якісна відмінність між тими змістами, які відтворюються в грі та мистецтві. Адже проблемне поле взаємодії зі світом для дитини і дорослої людини є суттєво різним, а відтак трансформації актуальних смислів в процесі особистісного розвитку є закономірними.

Водночас у «легких» жанрах мистецтва і, особливо, літератури, можна легко побачити спорідненість між переживаннями, які вони викликають, і переживаннями ігровими. Такі жанри, як екшен, детектив, трилер з їх активно-подієвим сюжетом, спрямовані на лоскотання нервів і азартне переживання, пов'язане з отождоженням з головними героями.

Зміни в переживаннях особистості, які з її розвитком стають більш тонкими і водночас глибокими, а також зміни смислової сфери, яка стає більш складною і наповненою, вимагають і змін в умовному образі, який зміг би їх відобразити. Відтак змінюються і засоби самовираження особистості, для реалізації якого звичайної ігрової діяльності стає замало. Так само замало стає надати звичайним об'єктам умовних значень. Художній витвір є результатом окремої діяльності, спрямованої і на вираження власних переживань та смислів, і водночас на те, щоби викликати їх у себе та інших. Самовираження особистості в творчості і вдосконалення мистецького продукту у свою чергу сприяють розвитку внутрішнього світу людини — її переживань і смислів. Дуже умовно цю логіку розвитку мистецтва (тут йдеться не лише про онтогенез, а й про історіогенез) представлено на

рис. 3.2. Про умовність цієї схеми йдеться тому, що зрозуміло, наскільки взаємоспонукаючими, взаємопов'язаними і взаємопроникненими є всі вершини цього трикутника.



Рис. 3.2. Психологічний механізм розвитку мистецтва

Історіогенетично художній витвір з гри може розвиватися декількома шляхами. Перший розпочинається з еволюції ігрового об'єкта, якому не просто надаються умовні значення, а який стає об'єктом мистецьких маніпуляцій. Йдеться про створення іграшки як онтогенетично раннього способу втілення художнього образу. Тут можна шукати витоки різних видів образотворчих мистецтв. Далі, ми знаємо, що гра типу play — це рольова гра, яка по суті дуже нагадує так звані видовищні види мистецтва на кшталт театру і кіно. Нарешті, така гра є формою безпосередньо показаної розповіді. Остання також є способом розвитку художнього образу і створення переживань, що надає початок літературній творчості.

Отже, на відміну від гри, мистецтво є продуктивною діяльністю, і його продуктом є художній витвір. Цікаво, що в тих випадках, коли цей витвір за способом реалізації має темпоральний характер, тобто сприймається лише як певний процес, уподібнюючись грі, це знаходить своє відображення в мові — так, ми говоримо про акторську гру або гру на музичних інструментах. Якщо ігровий об'єкт набував суб'єктивної цінності, тому що відкривав свої грані завдяки дитячій фантазії, то арт-об'єкт є цінним вже як втілення фантазії і разом з тим майстерності.

Водночас і перший, і другий з них відкривають свої смисли безпосередньо і містять їх вже за своєю суттю, тобто вони є цінними не заради чогось, а безпосередньо, самі по собі, тут-і-зараз. Для іграшкового об'єкта ця цінність проявляється у можливості взаємодії з ним, для арт-об'єкту — в його естетичному наповненні, але в будь-якому разі йдеться про безпосереднє захоплення *саме цим* об'єктом.

Художній витвір є засобом самовираження автора і водночас засобом отримання переживань для глядача, тому він потенційно завжди передбачає простір комунікації. В цьому плані художній витвір можна розглядати як символ, який має функції референції і має свій смисл. Крім того, на відміну від ігрової ситуації, такий витвір є відносно сталим об'єктом. Навіть якщо йдеться про театральну виставу або музичну гру, то передбачається, що їхнє виконання може бути відтворене. Саме тому ми й говоримо, що результатом мистецької творчості є певний продукт. Позаситуативний, пролонгований характер його існування дозволяє йому стати частиною не лише комунікативного, а й культурного простору. Точніше сказати, мистецька творчість разом з її продукцією і є однією з визначальних твірних цього простору.

Оскільки художній витвір можна розглядати як символ, постає запитання: чи можна для нього намалювати семантичний трикутник на кшталт того, що був представлений на рис. 2.1? Те, що це цілком правомірно зробити, можна показати на прикладі.

Нехай в якості витвору мистецтва ми маємо художню картину, скажімо, пейзаж. Зображення, яке ми бачимо на картині, є художнім образом, причому зміст цього образу ми сприймаємо як деякий денотат — об'єкт дійсності. Оскільки йдеться про пейзаж, то таким об'єктом дійсності буде якийсь конкретний природний ландшафт. І тут не важливо, чи малював художник цей ландшафт з натури і чи взагалі цей ландшафт існує в природі. Головне, що споглядаючи картину, ми сприймаємо її зміст як певний об'єкт. Так само у випадку класичного семантичного трикутника було важливим не те, чи існує денотат насправді, а те, що ми інтерпретуємо знак як вказівку на певний денотат. Причому ця інтерпретація — спосіб указання на денотат — була названа сигніфікатом знака. Так само і у випадку мистецького витвору спосіб указання на денотат — а це є власне художній образ — може бути названий сигніфікатом.

Тоді семантичний трикутник для нашої картини може бути представлений наступним чином (рис. 3.3):

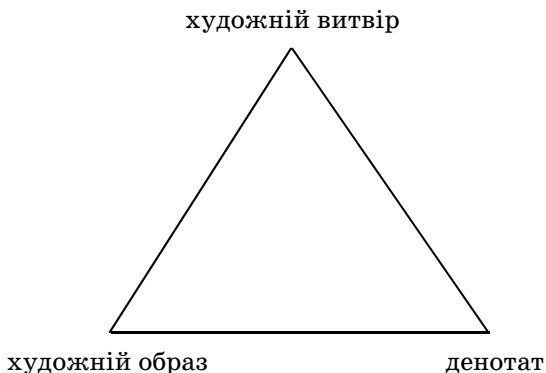


Рис. 3.3. Семантичний трикутник для художнього витвору

Цей семантичний трикутник не слід плутати зі схемою на рис. 3.2, на якій узагалі денотат не представлено. Якщо б його потрібно було там зобразити, то він мав би бути винесений у в іншу площину, і ми б отримали стереометричну картинку на кшталт 3.4:



Рис. 3.4. Комплексна схема аналізу розвитку мистецтва

Психологія сучасного мистецтва. Ця нескладна схемка дозволить проаналізувати деякі ключові аспекти історичного розвитку мистецтва, а передусім ті його характерні зміни, які сформували особливості мистецтва сучасного — мистецтва, що

походить від доби модернізму. Коли ми говоримо про цей феномен — «сучасне мистецтво», — то, мабуть, найпершою асоціацією, яка спадає на думку, і яка водночас є символом цілого напрямку, є картина К. Малевича «Чорний квадрат». І справді, чи не найвідмітнішою рисою, яка дозволяє виділити постання цього нового етапу, є поява абстрактного або нефігуративного мистецтва. Його характерною ознакою є відсутність або принаймні не явна представленість денотата, що може видаватися парадоксальним, враховуючи схему на рис. 3.3.

Сучасне мистецтво, і, зокрема, мистецтво абстрактне справді подекуди видається парадоксальним, особливо, якщо за взірць брати зразки класичної доби. Втрачаючи денотат, воно, на перший погляд, втрачає функцію референції — здатність щось показувати, презентувати, а відтак нібито втрачає зміст. Тож не дивно, що й досі багато людей не сприймають цей спосіб художнього самовираження. Водночас достатньо довга і продуктивна історія ствердження такого мистецтва, яке репрезентує собою стрижневий напрям розвитку всієї сучасної культури, доводить його право на існування. Більше того, зараз уже важко уявити, як простір художніх висловлювань може обійтися лише класичними способами самовираження.

Насправді сутність, зміст і спосіб впливу абстрактного мистецтва стануть цілком зрозумілими, якщо пригадати, що за суб'єктивними репрезентаціями дійсності стоїть психічний процес, який за своїм характером є гіпотезою і пошуком відповіді, а не лише відповіддю як такою. Таке мистецтво звертається до смислу як процесуального аспекту постання суб'єктивних репрезентацій. Він з одного боку пов'язаний із переживаннями, емоційним відгуком на події, а з другого — з пошуковим когнітивним процесом, зі спробами розуміння і інтерпретації проблеми. А абстрактне мистецтво — це і справді проблема, яка «запускає» пошук відповіді, тим самим стимулюючи глядача до інтеракції з художнім витвором. Це не значить, що відповідь має бути у вигляді якогось кінцевого оформленого образу, який дозволить «розгадати», опредметнити безпредметне по своїй суті мистецтво. Така однозначність швидше перетворила би художній витвір на нонсенс, а не вичерпала б його зміст. Адже, як уже говорилося у 2.3, смисл є недискретним і плинним, його важко опредметнити вузькими рамками визначень. Водночас

він безпосередньо пов'язаний з переживаннями, до яких абстрактне мистецтво спроможне апелювати напряму.

Насправді, абстрактне мистецтво — це найбільш «психологічне» мистецтво, воно розгортає за образом — відображенням денотату — психологічний модус його постання. Можливо, це найкоротший шлях до людської душі (але зовсім необов'язково найлегший).

Та водночас за цим коротким шляхом і цією безпосередністю стоїть дуже високий рівень рефлексії, який був напрацьований культурою за попередні часи. Це ті самі процеси, які дозволили Г. Фреге побудувати свій трикутник і відокремити сигніфікат від денотату, спосіб бачення від його предмету. Адже безпосередньо ми завжди бачимо дійсність, а не спосіб її відображення і розуміння. Мистецтво, експериментуючи якщо не з репрезентаціями, то з презентаціями дійсності, разом з наукою і філософією сприяло суб'єктивному відокремленню психічного модусу, в якому ми сприймаємо об'єкти, від цих об'єктів. Так само, як високий рівень абстрагування дозволяє побачити відносну незалежність трьох вершин трикутника Фреге — знака, значення (сигніфіката) і денотата, так само і мистецькі експерименти дозволили побачити відносну незалежність вершин семантичного трикутника для мистецького витвору, представленого на рис 3.3, і показати, що арт-об'єкт і його змістове наповнення можуть існувати без прямої відсилки до денотату.

До речі, абстрактність — відсутність безпосередньо представленого денотату — ще не означає, що витвір мистецтва не містить референції. Як уже говорилося, і переживання, і смисл за своєю природою є інтенціональними, тобто вони завжди є суб'єктивними характеристиками деякого об'єкта. Просто це не значить, що ці характеристики мають конкретний денотативний зміст. Адже наші уявлення про об'єкт можуть бути повними або неповними, чіткими або нечіткими, вираженими або наповненими емоційними враженнями. Ця динаміка і подекуди недовизначеність якраз і становить характеристику репрезентації як психічного процесу. Відтворюючи складну сферу людських смислів і переживань, мистецтво зовсім не обов'язково має звертатись до конкретики образів, а водночас воно спроможне розказати щось про дійсність, зокрема і про ті її аспекти, які взагалі важко відтворити в конкретних визначеннях.

Складна динаміка психічного процесу, який стосується репрезентацій, добре відтворена різноманітністю мистецьких жанрів, передусім образотворчих, які характеризуються різним ступенем і особливістю фігуративності. Це може бути і вже згадуваний абстракціонізм, і сюрреалізм з його специфічним баченням дійсності, і імпресіонізм, більше зосереджений на точній передачі враження, ніж «об'єктивних» властивостей сюжету, і багато-багато інших.

Щоби не спрощувати сутність мистецтва, важливо зауважити, що його змісти зовсім не зводяться до референції: мистецтво це не лише «про щось». Так само, як і гра, воно важливо само по собі, тут і зараз, в безпосередній присутності і в своїй власних межах. Відкриваючи смисли і викликаючи переживання, мистецтво тим не менше живе за своїми власними законами — законами естетики. Якщо говорити про живопис, то це буде поєднання кольорів, зваженість композиції, специфіка перспективи тощо. Але водночас це і є ті засоби, за допомогою яких мистецтво спроможне викликати переживання.

Тут стає виразною відмінність між звичайним семантичним трикутником (трикутником Фреге, рис. 2.1) і семантичним трикутником для мистецького витвору (рис. 3.3). Перший стосується знака, якому притаманна умовність, тобто нейтральність форми стосовно того, що цей знак позначає. Для другого форма, навпаки, має первинну роль. У такому випадку, коли об'єкт має і функції референції, і власну значущість, зазвичай говорять про символ.

Мистецтво завжди опікувалося власною естетикою, формою, ніколи не зводячись до змісту відтворюваного і його схожістю з денотатом. А чим більше уваги приділяється формі, тим більше художній витвір стає самопрезентаційним, незалежним від денотативності. Апогею ці тенденції знаходять в абстракціонізмі, але тією чи іншою мірою вони існували завжди. Саме тому художній витвір, скажімо, картина — це ніколи не фотографічний відбиток з об'єкта чи ситуації. Кожна епоха має свої особливості «викривлення» дійсності, а точніше — свої способи її бачення, які знайшли своє вираження в мистецтві. Так само свої особливості можуть мати і окремі художники. Ці особливості складають стиль епохи або митця, відтворюючи, з одного боку, естетичну самодостатність — деякий

канон краси, а з іншого — філософію і світогляд певного соціуму або окремої особистості.

Аналізуючи наявність або відсутність фігуративності в мистецтві, ми попередньо базувалися на історії живопису. Тут поява абстракціонізму свого часу сприймалася як естетичний переворот і навіть нонсенс (і саме тому цей випадок особливо цікавий). Натомість деякі інші види мистецтва з відсутністю опредметненого змісту уживаються досить спокійно.

Якщо говорити про поезію, то можна помітити, що сучасна поетична творчість доволі розкута у виборі засобів висловлювання, від яких зовсім не вимагається чіткого окреслення об'єктів або подій. Якщо поетичне слово викликає живі емоції або алюзії у свого реципієнта, то це значить, що воно вже знаходить свій відгук і має свій зміст. При цьому ніхто не вимагає, щоб цей зміст був уніфікований і зрозумілий для всіх. У цьому така поетична творчість подібна до нефігуративного живопису, який більше апелює до суто індивідуального сприйняття, а не до наперед визначеного митцем образу. В цьому плані сучасна поезія до певної міри контрастує із зразками поезії класичної, для якої незрозумілість змісту не є нормою. (Розподіляючи поезію на сучасну і класичну, я заздалегідь вдаюся до свідомого спрощення, оскільки різноманітність жанрів, так само як і різноманітність зразків всередині цих жанрів, для поетичної творчості не викликає сумнівів). Та водночас і в класичному мистецтві від художнього слова ніколи не вимагалось чіткості та прозорості логічного силогізму, а про багатозначність поетичної метафори ще буде йтися окремо в наступному параграфі.

Поезія за визначенням зосереджена на засобах художнього вираження: ритмі, благозвучності, грі слів тощо. А як вже зазначалося, чим більше уваги приділяється формі, тим більше художній витвір стає незалежним від денотативності. Тому відсутність апеляції до чітко опредметненої конкретики, до визначеного сюжету для цього жанру зазвичай не сприймається як проблема. Узагалі, гра між формою і змістом є тією інтригою і звабою, яка завжди буде в арсеналі поетичної творчості.

Якщо для поезії нефігуративність є розповсюдженим явищем, то для музики — це обов'язкова і внутрішньо притаманна їй характеристика. Хоча музика і здатна виражати переживання і навіть смисли, вона повністю позбавлена денотативного

змісту. Іноді вона супроводжується текстом для компенсації такої його відсутності, і тоді ми отримуємо окремий жанр — пісенна творчість, та водночас музика цілком може існувати і сама по собі. Для неї притаманна повна зосередженість на формі — на звучанні і його гармонії. Музика — це найбільш доступний і звичний спосіб торкнутись досвіду інтенціональних переживань і смислів, позбавлених предметної завершеності.

Ми вже приділили багато уваги абстрактності як одній з рис сучасного мистецтва (і як з'ясувалося — не лише сучасного). Хотілося б трошки торкнутися і деяких інших його особливостей. Однією з найбільш яскравих таких рис є інтерактивність — спроба залучення глядача до мистецького дійства. І тут явно відчувається його зв'язок з грою. Крім того, сучасне мистецтво часто представлене різноманітними інсталяціями — композиціями, складеними з готових матеріалів і предметів, новий смисл яких має знайти реципієнт. Узагалі, залучення фантазії як необхідної складової мистецької інтеракції є однією з визначальних рис сучасного мистецтва, і це та риса, яка також ріднить його з грою. Сюди ж можна записати і тяжіння до повернення від художнього витвору як готового продукту до процесу, що проявилось в появі таких жанрів, як перформанс і хеппенінг. Складається враження, ніби пройшовши певний шлях, мистецтво повертається до своєї вихідної точки.

Це враження ще більше підкріплюється, якщо пригадати, що зразки прото-мистецтва приматів — їхні спроби малювання на папері мають суто абстрактний характер. До речі, саме за те, що такі малюнки позбавлені репрезентативності, обережні вчені не надають їм статус справжнього мистецтва (Seghers, 2014). Вони вважають, що це швидше результат дослідницької і ігрової поведінки, а не справжня художня творчість. Варто також пригадати, що і найбільш ранні зразки малювання у дітей також мають абстрактний характер. Можливо, це якраз та точка, де дослідницька зацікавленість, гра і мистецтво (чи його зародок) ще знаходяться у нерозривній єдності.

Формування свідомості: праця vs гра. Є ще одне питання, пов'язане з психологічним аналізом мистецької творчості, яке також стосується онтогенезу і філогенезу людини. Внутрішній зв'язок гри з мистецтвом актуалізує питання про роль і місце гри у формуванні свідомості. Про те, що «труд створив людину»

або, в більш сучасному варіанті, «труд, спілкування та свідомість розвивались одночасно, взаємно впливаючи одне на одне», відомо всім. Але ці формули не дають можливості обґрунтувати виникнення мистецької творчості, адже мистецтво не виробнича діяльність і не може бути з неї виведене. На відміну від праці воно не лежить в площині доцільності і є надлишковим, зайвим з прагматичної точки зору. Водночас спонтанні творчі інтенції є не менш важливими для становлення природи людини, її свідомості, аніж доцільна трудова поведінка. Мотивація мистецької діяльності є такою ж «зайвою» і «надлишковою», як і мотивація гри, тому, також як і гра, мистецтво є вільною діяльністю. І якщо існує такий аспект функціонування свідомості, який не може бути виведений з трудової активності, то можливо він формується і постає через активність ігрову. Тоді теза Й. Хейзинги про те, що культура розпочинається в грі, може бути доповнена тим, що і свідомість розпочинається в грі. Зрештою, саме культура і свідомість людини — дві її чи не найпримітніші і найяскравіші ознаки — мають формуватись одночасно і в постійному взаємозв'язку.

Справді, якби становлення людини відбувалося лише в межах раціональної діяльності, доцільної поведінки і логічного висновку, то ідеалом розвитку людської особистості був би комп'ютер. Але свідомість — це значно ширше поняття, ніж мислення, а її функції не зводяться до створення оптимальної стратегії пристосування. І коли ми говоримо про особистісний розвиток, то передусім маємо на увазі розквіт внутрішнього світу людини — витонченість почуттів, глибину і складність переживань, багатомірність смислових зв'язків, у яких вона співпричетна до дійсності.

Зрозуміло, теза про походження свідомості з гри є лише гіпотезою, але вже зараз можна сказати, що гра очевидно містить передумови для формування свідомості. Справді, остання традиційно розглядається як відображення дійсності в її об'єктивних властивостях. За О. М. Леонтьєвим, передумови такої об'єктивності з'являються через виконання дій, які безпосередньо не призводять до задоволення потреб (зрозуміло, Леонтьєв розглядає при цьому трудову діяльність) (Леонтьєв А. Н., 1981). Але саме гра є чи не найдавнішою формою організації діяльності, яка не спрямована на задоволення потреб. І саме в грі об'єкт постає

у найбільш «чистому» вигляді, — він не є ані предметом споживання, ані функціональною річчю, за якою вже закріплено фіксоване значення, як це буває в межах суспільно-трудової діяльності. Через метафору гри дійсність може відкривати ті свої боки, які зазвичай залишаються осторонь нашої уваги, не вкладаючись в уторовані межі буденного існування. Звільняючись від усталених визначень, об'єкт, зрештою, стає самим собою.

Крім того, надання об'єктам у грі умовних значень і створення таким чином умовних образів можна вважати філогенетично першими проявами абстрагування. Відтак, у грі лежать не лише передумови для виникнення свідомості, а й передумови для виникнення вищих когніцій.

Та не слід абсолютизувати протиставлення гри й труда, також як і не слід вважати, що між цими поняттями лежить непрохідна прірва. Адже і виникнення самої праці — складної діяльності, що передбачає наявність вольової поведінки — як це впливає з класичних психологічних досліджень, пов'язано з розвитком гри. Справді, вольова дія виникає тоді, коли людина спроможна прикладати зусилля для досягнення тієї мети, яку вона сама собі встановила, незалежно від того, наскільки ця мета узгоджується з її актуальними потребами. Гра типу *game* дає чудові підстави для формування такої дії, оскільки в ній людина якраз і спрямована на ту мету, яку вона собі встановила (або добровільно прийняла), і ця мета є абсолютно вільною щодо задоволення потреб.

Але якщо якийсь предмет постає з розвитку іншого, то це означає, по-перше, що він має з ним генетичний зв'язок і є уподібненим до нього в межах цього зв'язку, а по-друге, що він відрізняється від того предмету, з якого він постав, оскільки являє собою вже інший ступінь, іншу якість. Для вольової поведінки це означає, що вона може бути спрямованою не лише на ігрову мету, яка була поставлена для того, щоби отримати певне переживання. У цьому полягає універсальність волі: вона реалізується взагалі незалежно від тієї причини чи умови, з якої була початково поставлена мета. Як зазначав Виготський, у вольовій дії слід розрізняти два апарати, що є відносно самостійними один щодо одного: це встановлення умовного зв'язку, тобто надання значущості початково нейтральним стимулам, і подальше здійснення реакції (Виготський, 1983). Тобто виконання прийнятого рішення є до

певної міри незалежним актом щодо прийняття цього рішення, це два різні аспекти, або шари, вольової поведінки.

Але така універсальність вольової функції має і свої вади, оскільки досягнення поставленої мети тепер не потребує свого обґрунтування, а отже діяльність може здійснюватися без усвідомлення своїх причин, своїх мотивів². Без вирішення «задачі на смисл» така поведінка перестає бути вільною. Адже поки мотив усвідомлюється, мета завжди має допоміжний статус і умовну владу. Вона є лише засобом для отримання принади, укладеної в мотив, а не самоціллю, іншими словами — вона ще залишається предметом вибору. Та щойно процес прийняття рішення відокремлюється від його виконання, діяльність автоматично підпорядковується меті.

Зовсім інша картина притаманна для гри, яка завжди відбувається в умовному полі з умовними цілями. Ця умовність означає, що мета існує заради створення процесу діяльності, а не діяльність — заради мети як такої, мети, що була б необхідною сама по собі. Далі, поки діяльність здійснюється заради створення переживання, людина завжди залишається вільною щодо поставлених цілей — вони слугують їй, а не навпаки. Але щойно усвідомлення умовності втрачається, мета перетворюється на самоціль, ігрова поведінка стає серйозною, а дія — вольовою. Разом з втратою умовності мети втрачається і та свобода, що була притаманна грі. Тому саме гра репрезентує собою той аспект людської діяльності, який так легко губиться в доцільній праці і який як ніщо інше робить людину людиною, — її вільну дію. Це, звісно, не означає, що остання може існувати лише в межах ігрового часопростору. Наприклад, усвідомлення мотиву серйозної доцільної праці знову повертає меті її підпорядковане становище, робить її результатом свідомого вибору суб'єкта і тим самим позбавляє самозначущості. Втім, одні лише трудові відносини не є достатньою генетичною передумовою для виникнення такої складної, суперечливої, але абсолютно незамінної людської прерогативи, як свобода, а отже їх не можна розглядати як достатню підставу для філогенезу людської особистості.

² Про те, що людській діяльності зазвичай властиве усвідомлення цілей і не властиве усвідомлення мотивів, чимало писав Леонтьєв (Леонтьєв А. Н., 1981).

3.3. Психологічні механізми функціонування метафори

Гра здатна створювати умовне поле, в якому будь-яка річ може поставати в несподіваному образі і змінювати свою звичну ідентифікацію. Об'єкт ніби переодягається в чуже, не притаманне йому значення. Такий казковий світ перетворень асоціюється в першу чергу з дитинством, бо в дорослому світі вже всі імена роздано і присвоєно своїм речам, а «правильні» ідентифікації наперед відомі. Та завдяки метафорі дива трапляються і в дорослому дискурсі, бо ця фігура мовлення присвоює об'єктам незвичні значення і створює такі ідентифікації, що їм явно не притаманні. Така відверта нелогічність метафори є своєрідним викликом для багатьох дослідників, які намагаються пояснити її природу. Та, будучи причетною до естетичних категорій, метафора, так само, як і мистецтво, є складним предметом для наукового і зокрема психологічного аналізу. Утім, якщо психологія має в собі амбіції досліджувати людський дух у його сутнісних проявах, вона не може залишати поза своєю увагою і ці категорії. До того ж є підстави вважати, що саме психологія спроможна відкрити у метафорі ті важливі аспекти, повз які пройшли філософи і лінгвісти, котрі з-поміж інших дослідників приділяли цьому феноменові, мабуть, чи не найбільше уваги.

Історія питання. Отже, метафора є однією з традиційних і вічних проблем гуманітарного пізнання, а її філософсько-наукове осмислення бере свій початок принаймні від Аристотеля. Саме він дає тлумачення метафори, на яке посилається більшість авторів аж до теперішнього часу. Ідеться про перенесення назви з одного об'єкта на інший, в основі чого лежить здатність помічати в речах схожість (Аристотель, 2000). Хоча наразі дослідники пропонують й інші визначення, апеляція до уподібнення об'єктів як основи метафоричного звороту є досить популярною. Зокрема, класичними стали дослідження Р. Якобсона, який пов'язує два тропи, або дві фігури мовлення — метафору і метонімію — з, відповідно, асоціаціями за схожістю та асоціаціями за суміжністю, а також двома аспектами функціонування мовного знака: парадигматичним і синтагматичним. Згідно цієї концепції «мовленнева подія може розгортатися двома смисловими лініями: одна тема може переходити

в другу або за подібністю (схожістю), або за суміжністю. Для першого випадку найбільш придатним способом позначення буде термін «вісь метафори», а для другого — «вісь метонімії», оскільки вони набувають свого найбільш концентрованого вираження в метафорі й метонімії відповідно. У випадку афазії якийсь із цих процесів обмежений або повністю блокований...» (Якобсон, 1990, с. 126).

Погляд на метафору як на віднайдення схожості між двома об'єктами лежить в основі її тлумачення як прихованого порівняння. Мається на увазі, що зміст виразів «її очі — це зорі» і «її очі, як зорі» є тотожним і в обох випадках ідеться про висловлене уподібнення двох об'єктів. Але навіть якщо і об'єднати метафору з іншою фігурою мовлення — порівнянням, то напевно чи це буде достатнім для прояснення сутності як першої, так і другого. Зрештою, подібним є все до всього, і що завгодно з чим завгодно можна порівнювати. Питання в тому, що саме робить порівняння і метафори поетичними зворотами, що надає їм чудесної можливості змінювати погляд на речі.

Такий дослідник метафори, як А. Річардс, зауважує, що для її утворення важливим є не те, що дві речі виявляються пов'язаними, а те, як саме вони пов'язані. В цьому випадку відмінності між цими речами є не менш важливими, ніж їхня подібність. Саме неочікувані поєднання роблять метафори «свіжими» (Річардс, 1990).

Справді, метафора — це не просто уподібнення чи порівняння об'єктів. Зрештою, і наукова діяльність передбачає постійне віднайдення спільного і встановлення аналогій. Метафора — це неможливе порівняння. І саме в цьому — уможливлення неможливого — криється її головна онтологічна загадка. Тому більш коректною, ніж ті визначення, що апелюють до схожості та порівняння, можна вважати, наприклад, таку дефініцію: «Метафора — це таке семантичне перетворення, коли образ, сформований щодо одного класу об'єктів, застосовується до іншого класу або іншого представника класу» («Метафора», Кругосвет). Що цікаво, такий спосіб утворення метафори також описав свого часу Аристотель (Аристотель, 2000), і саме цей підхід ближче визначає саму сутність метафори. Справді, важливою її рисою є здатність перетинати межі семантично закріплених категорій, чим вона явно відрізняється від тих же науково встановлених

аналогій чи об'єднань. До останніх залучаються суттєві, регулярні зв'язки між об'єктами, на основі яких здійснюється категоризація світу. «Наука — це класифікація», — зауважував К. Лінней. Метафора легко руйнує усталені класифікації і ... теж знаходить у предметах суттєве. Як же це відбувається?

Чи не найбільш розроблюваним напрямом, що тлумачить механізм метафоричного звороту, є теорія констатації спільних властивостей. Ідеться про те, що метафора опосередковано вказує на деякі неочевидні до того характеристики одного об'єкта шляхом його зіставлення з іншим об'єктом. Цієї думки дотримувався, наприклад, Х. Ортега-і-Гассет, який вважав, що в основі такого виявлення і зіставлення спільних ознак лежить розумове абстрагування (Ортега-и-Гассет, 1990). Тобто людина може не звертати увагу на відмінності між двома об'єктами, зосередившись лише на тому, що є між ними спільного.

Але ми пам'ятаємо, що метафора зіставляє незіставне і порівнює непорівнюване. Для того, щоб це пояснити, теорія констатації спільних властивостей пропонує змістити дослідницькі акценти з процесів розуміння об'єктів на процеси розуміння слів. При цьому залучається семантичний погляд на значення слова як на набір ознак (предикатів). Крім того, робиться суттєве припущення про те, що існують так звані основні, «характерні» ознаки і маргінальні, «нехарактерні» ознаки слова. Останні відповідають побічному значенню слова — конотації — і дають можливість порівнювати об'єкти, які є непорівнюваними в прямому розумінні (Бирдсли, 1990). Базуючись на згаданих припущеннях, Е. Ортоні пропонує наступну логіку розмежування прямих і метафоричних зворотів: нехай ми маємо метафору або порівняння типу «А схоже на В». Тоді можливі такі варіанти. «Якщо характерні предикати В є також характерними предикатами А, то порівняння буде буквальним, і референти його членів будуть описані як «насправді» подібні. Якщо деякий характерний предикат В є менш характерним предикатом А, тоді як існують характерні предикати В, які взагалі до А не можуть бути застосовані, маємо справу з уподібненням (метафорою). Якщо ж узагалі жоден характерний предикат В неприйнятний для А, то порівняння або не піддається інтерпретації, або не має сенсу...» (Ортоні, 1990, с. 228).

Але що це, власне, таке — «характерні» і «нехарактерні» ознаки? Звідки беруться останні? М. Блек, розвиваючи інтерак-

ціоністську теорію, вважає, що тут ідеться просто про загальноприйнятну систему асоціацій до певного значення. Наприклад, називаючи людину вовком, ми актуалізуємо у свідомості слухача набір епітетів, який у нашому суспільстві традиційно застосовують до вовків. При цьому «ті притаманні людині риси, про які без перебільшення можна говорити «вовчою мовою», одразу опиняться важливими, а інші відійдуть на задній план» (Блек, 1990 с. 165). Метафора, таким чином, спроможна організовувати спосіб розуміння об'єкта.

Погляди Блека зміщують фокус дослідження метафори на сферу суспільної практики. Значення слова при цьому розглядається з позицій традиційного його використання у певному середовищі. Ця теорія вимагає вже не суто лінгвістичного чи семантичного, а соціально-психологічного погляду на функціонування тропів.

Використання психологічних закономірностей для тлумачення механізму функціонування метафори колись було запропоновано Ч. Осгудом (Osgood, 1952). Він провів паралелі між метафоричним зворотом і таким явищем, як синестезія, вважаючи що в основі обох явищ лежить тенденція асоціативно поєднувати різні характеристики об'єктів. Аналізуючи антропологічні звіти з аналізом різних культур, Осгуд дійшов висновку, що позитивні об'єкти постійно асоціюються з поняттям «уверх» і світлими кольорами, натомість як негативні — з поняттям «униз» і темними кольорами.

У цьому ж річищі розглядала механізм функціонування метафори О. Артем'єва (Артемьева, 1999). Вона вважала, що в його основі лежить процес відтворення образу об'єкта в іншій предметній сфері на основі «спільного знаменника» в просторі неспецифічних конотативних характеристик (на кшталт семантичного простору ЕРА, розглянутого у другому розділі). Це значить, що для об'єкта з певної предметної сфери може бути підібраний такий об'єкт з іншої предметної сфери, який у просторі неспецифічних конотативних характеристик буде мати такі самі оцінки. Таке можливо завдяки тому, що осі зазначеного простору є амодальними ознаками, а отже в ньому можуть бути розміщені і порівняні об'єкти різної природи. Цей механізм Артем'єва називала міжмодальним перенесенням.

Слово «метафора» з грецької, власне, й означає «перенесення». У класичному, аристотелівському, розумінні йдеться про

перенесення імені з одного об'єкта на інший. Але важливо пам'ятати, що якраз перейменування в метафорі, принаймні початково, і не відбувається. Якщо перенесена з одного на інший об'єкт назва стає законним іменем останнього, то це говорить лише про те, що ця назва отримує нове значення, але це вже буде не метафоричне, а пряме вживання слова. Метафора ж залишає ім'я за старим об'єктом, хоча й активно користується ним «не за призначенням», причому робить це всупереч усяким законам.

Якщо сутність метафори полягає не у формальній експропріації імені, то, значить, справа в змісті цього імені — в його значенні. Але тут знову виникає протиріччя: якраз на рівні значень метафора і є абсурдною операцією — називаючи людину вовком, ми не маємо на увазі, що вона вовк у прямому розумінні. Тут і напрошується викладена вище версія про те, що в метафоричному звороті переноситься не значення об'єкта, а якісь його аспекти, наприклад «нехарактерні» ознаки. Мовою психосемантики це означає, що переносяться не денотативні — специфічні, а конотативні — неспецифічні, емоційно-оцінні характеристики.

Запропонований Артем'євою погляд на метафору як на міжмодальне перенесення приваблює тим, що залучає до пояснення її механізму поняття емоційно-оцінних характеристик об'єкта, пов'язаних із суб'єктивним ставленням до нього. Адже в більшості класичних теорій метафори аспект емоційного переживання залишається нібито за кадром, а на перший план виходять тлумачення когнітивістської спрямованості. Натомість поетична метафора несе не так пізнавальне, як емоційно-насичене навантаження. Принаймні вона формує не тільки нові погляди, а й нові враження.

Водночас цей підхід не позбавлений тих вад, які взагалі притаманні теоріям спільних властивостей. В їх основі лежить припущення, що існують якісь характеристики, що є спільними для тих двох об'єктів, між якими робиться явне або неявне порівняння, і що, сприймаючи метафору, ми переносимо ці характеристики з образу добре відомого на образ менш відомого об'єкта.

Утім, є підстави сумніватися, що такі спільні параметри завжди можуть бути точно й однозначно вказані. Розгляньмо згадану вище метафору «ця людина — вовк». До неспецифічних характеристик поняття «вовк» можна віднести цілий набір

прикметників: «злий», «страшний», «поганий», «сильний», «великий» тощо. За якими з них робиться порівняння? Трапляються й такі випадки, коли намагання виявити конкретний і «правильний» набір характеристик, за якими нібито порівнюють два зіставлених у метафорі об'єкти, видаються взагалі наївними. Такий різновид метафори Ф. Уілрайт називає діафорою й умовно протиставляє її традиційній аристотелівській метафорі-порівнянню — епіфорі (Уілрайт, 1990). На відміну від останньої, діафора утворюється шляхом простого зіставлення двох значень, щось спільне між якими шукати якщо і немарно, то принаймні малопродуктивно. Якщо не спиратися на англомовний матеріал, який наводить Уілрайт, то численні приклади діафори можна відшукати, наприклад, серед поетичних експериментів доби срібного віку. Скажімо, дуже важко з'ясувати точний зміст виразу, якщо в ньому використано слова, прямий зміст яких невідомий («Бобэоби пелись губы. Вээоми пелись взоры» — В. Хлебников; «...прекратилась чернильница желания твоего Трр и Пе.» — Д. Хармс), або якщо слова не узгоджені всередині фрази («копи богатства беги отца...». — А. Кручених). Результати цих експериментів показали, зокрема, що пропозиційний зміст зовсім і необов'язковий для існування й розуміння віршованих строф. Більше того, як помітив Д. Мережковський, «у поезії те, що не сказано и мерехтить крізь красу символу, дії сильніше на серце, ніж те, що виражено словами» (Мережковский, 2008, с. 23–24). Але і поза футуризмом чи символізмом будь-яка поезія залишає за собою право на ірраціональність, їй явно не до вподоби однозначність тлумачень. Повністю роз'яснити літературну метафору чи порівняння — значить перетворити їх на теорему. А проте неправомірно було б говорити, що метафора геть позбавлена пропозиційного змісту. Тут можна лише згадати про її роль у пізнанні і науці зокрема — тема, якої неодноразово торкалися дослідники (Ортега-и-Гассет, 1990; Суровцев, & Сыров, 1999).

Яким же чином промовляє метафора? Вона це робить так, щоб дати отримувачу *можливість* зрозуміти дещо. Як зауважує Уілрайт, «будь-яка гарна метафора залишає за адресатом право тлумачити її на його власний розсуд» (Уілрайт, 1990, с. 97). Отже, це радше шлях до розуміння змісту, а не його вмістилище. Тому вона позбавлена як визначеності вказівки, так і визначенос-

ті дефініції. Тут виникає запитання: навіщо йти хиткими містками метафоричного звороту, якщо можна сказати прямо, оминаючи пастки неоднозначного трактування?

Найпростіша відповідь міститься в роботах багатьох дослідників метафори і може бути сформульованою приблизно так. Використовуючи аналогію, метафора дає можливість перейти від розуміння більш відомих або менш складних явищ до розуміння явищ більш складних і менш відомих. Іншими словами, ми звертаємося до метафори, коли нам не вистачає досвіду і знань, щоб говорити прямо.

Але така відповідь є лише частковою. Вона містить неявне припущення про те, що будь-який стан речей у *принципі* може бути прямо описаний словами, тобто між реальністю (у найширшому розумінні) і множиною значень теоретично може бути задана взаємнооднозначна відповідність. Тут можна процитувати вже згаданого Уілрайта, який підкреслював, що «дійсність є плинною і більш або менш парадоксальною, ставлеві сіті не кращий засіб черпати з неї» (там само, с. 108). Множина значень, закріплена в мові, може вичерпати лише те, що представлено в соціальному досвіді. Вона співвідноситься лише з тією реальністю, яка пройшла відбір суспільних сертифікацій та узагальнень. Але поза межами цих домовленостей, а отже, й умовностей, дійсність у принципі не може бути описана вербальними значеннями. І навіть якщо постійно розширювати царину соціального досвіду, то це не значить, що за межами значень не залишається ще щось Невимовне, хоча б тому, що вербальна сітка є дискретною, а дійсність — ні.

Метафора доносить той тонкий досвід, що вислизає крізь сіті. Її заслуга навіть не в тому, що вона може допомогти перейти від розуміння явищ більш простих до явищ більш складних, а в тому, що вона спроможна примусити і відомий «простий» предмет зрозуміти інакше. Д. Девідсон про це говорить дуже влучно: «... «Бачити як» не дорівнює «бачити що». Метафора, роблячи деяке буквально твердження, примушує нас побачити один об'єкт ніби у світлі іншого, що й тягне за собою прозріння. Оскільки в більшості випадків воно не зводиться (або повною мірою не зводиться) до пізнання деякої істини або факту, то наші спроби буквально описати зміст метафори просто приречені на провал» (Девідсон, 1990, с. 191–192).

Таким чином, метафора як явище дає дослідникові можливість розсунути тлумачення відносин індивід — дійсність за межі суто функціоналістських парадигм. І якщо вище зазначалося, що вона відкриває її отримувачеві можливість для нового розуміння, то тепер слід зауважити, що термін «розуміння» тут постає в найширшому сенсі, виходячи за межі суто раціонального пізнання. Воно взагалі випадає з лінійного протиставлення «суб'єкт — об'єкт» і набуває конотацій «осягнення» чи «прозріння». Метафора — це передусім не нова кількість інформації, а нова якість бачення. Тому вона у змістовому плані спрямована не лише на об'єктивний, а й на суб'єктивний світ. Вона формує певний модус сприймання дійсності, а відтак безпосередньо стосується внутрішнього життя. Тобто тією ж мірою, якою правомірно говорити, що метафора формує образ об'єкта, правомірно говорити також, що вона формує суб'єктивне переживання. Це переживання можна розглядати як складний емоційний відгук, пов'язаний із образною презентацією об'єкта, і особливо важливою його наявність є для поетичної метафори.

Як було згадано вище, пізнавальні потенції метафори, на відміну від її функції креатури переживання, не були обійдені увагою дослідників. Серед тих же, хто розглядав саме почуттєвий аспект цієї діади, можна назвати П. Рікера. Хоча сам французький дослідник послуговувався терміном «відчуття», він розглядав його в «емоційному сенсі слова» (Рікер, 1990, с. 430) і вважав, що в метафорі ці відчуття виконують три функції. По-перше, вони роблять об'єкти нашої думки по-особливому привласненими. По-друге, вони супроводжують і доповнюють образний ряд мистецького твору, формуючи його настрій. По-третє, вони виконують функцію призупинення так званих тілесних емоцій. Це значить, що «коли ми читаємо, ми не відчуваємо буквально переляку чи гніву» (там само, с. 431–432), що Рікер пов'язує з так званою подвійною референцією художнього твору — його події є і реальними, і нереальними водночас.

Психологічний механізм функціонування метафори. Таке функціональне призначення емоцій дуже схоже на ту їх специфіку, про яку йшлося, коли ми розглядали особливості переживань, викликаних мистецьким витвором. Це і не дивно, оскільки метафора — це класичний поетичний прийом, а отже їй властиві характеристики, які можна знайти при аналізі мистецького

впливу. Зокрема, ті емоційні переживання, які відкриваються завдяки метафорі, як і емоції, пов'язані з переживанням від сприйняття художнього витвору взагалі, є специфічними в тому плані, що вони викликані умовним образом, або, ширше, умовною реальністю (на чому, зокрема, наголошував Рікер). Це не робить їх менш «емоційними» чи «почуттєвими». Більш правильно буде сказати, що вони не пов'язані з актуальними потребами читача чи слухача, адже переживання від сприйняття художнього витвору не пов'язано з жодним прагматичним інтересом за визначенням. Емоція тут — не мітка задоволення потреб, вона постає як певна самоцінність. Це якраз і дає змогу вирішити дилему Рікера про те, що викликані метафорою відчуття ніби і є емоціями, а ніби й скасовують їх.

Далі, переживанням, викликаним художнім витвором, притаманна інтенціональність: вони є переживанням з приводу чогось — якось об'єкта. Те саме стосується і метафори. Остання — це спосіб незвичного представлення певного об'єкта, і саме він тут опиняється в центрі подій, саме навколо нього ведуться семантичні ігри. Особливо помітною його роль буде у випадку, коли метафора виконує не так поетичні, як гностичні функції, оскільки тоді метою висловлювання є не так вираження емоцій, як передача певної ідеї. Але і для поетичної метафори об'єкт залишається цінним, і навіть самоцінним. Зрештою, про що в першу чергу хоче сказати поет, коли вводить поетичне порівняння чи метафору — про порівнюваний об'єкт чи про свої переживання? І чи можна, сприймаючи художній витвір, відокремити одне від іншого, відділити зміст від враження?

Отже, інтенціональне переживання у поєднанні з інтерпретацією об'єкта лежить у самому осерді функціонування метафори, і це поєднання наводить нас до поняття смислу (в тому його визначенні, яке було дано у другому розділі). Головною моєю ідеєю є те, що метафора поєднує об'єкти на смисловому полі (рис. 3.5). Розгляньмо докладніше, як вона це робить.

Вкрай важливим для розуміння механізму функціонування метафори є положення про те, що репрезентація — це не лише фіксований результат пізнання об'єкта, а й процес цього пізнання. Нагадаю, що якщо цей процес пізнання залишається невідрефлексованим, то ми говоримо про навантажений суб'єктивним ставленням й індивідуальними враженнями

смысл, який фігурує у якості гіпотези про те, чим є об'єкт або яким він є. Зокрема, це стосується і значення слова, яке також є репрезентацією певних аспектів дійсності. Як зазначав Фреге, значення — це спосіб вказування на певний денотат. Іншими словами, воно фіксує не об'єкт як дійсність, а радше операційний момент її виокремлення. Це й означає, що за значенням слова стоїть суб'єктивний шлях визначення денотативної області, пов'язаної із цим словом, — його смысл. Відсутність жорсткого поєднання знаку і фіксованого значення означає, що, використовуючи цей знак, ми можемо використовувати і переносити на інший об'єкт деякі аспекти розуміння денотату. Якщо застосування прямого значення слова до певного об'єкта є неможливим, як це відбувається в метафорі, то це актуалізує процесуальний аспект функціонування значення слова — його смысл. Саме він і переноситься на інший об'єкт. Розгляньмо це на прикладі.

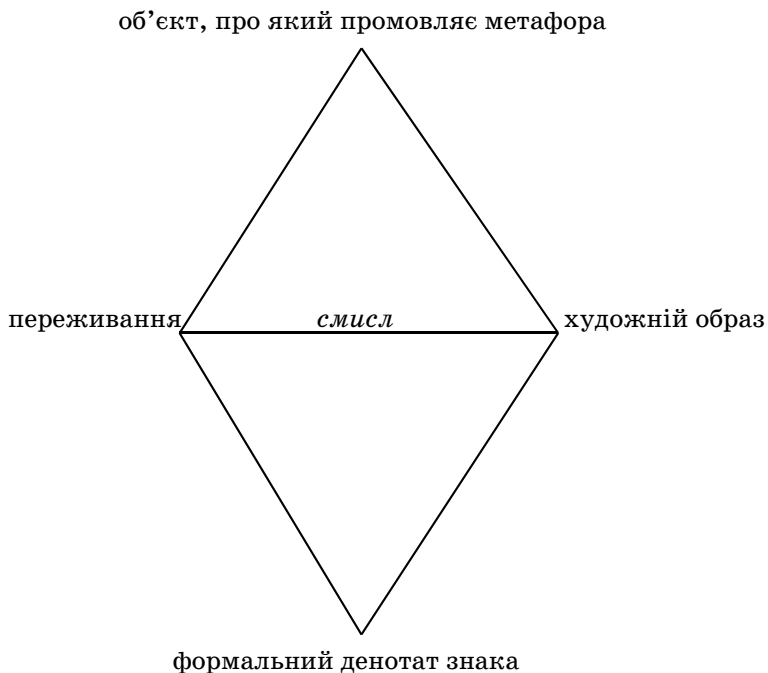


Рис. 3.5. Психологічний механізм функціонування метафори

Коли ми говоримо, що чиїсь очі — це зорі, нам зазвичай не важко реконструювати смисл сказаного, незважаючи на те, що на рівні словникових значень цей вираз сприймається як абсурдний. Просто, оперуючи в даному контексті поняттям «зорі», ми спроможні виділити в ньому не лише посилання на конкретний денотат, а ще й низку суб'єктивних уявлень і вражень, залучених до цього поняття. Саме ці уявлення та враження і транслюється на об'єкт «очі», а передусім ті з них, що актуалізуються легше всього, а саме — емоційно насичені аспекти цього поняття. Це і значить, що метафора поєднує різні за своєю суттю об'єкти на смисловому полі або, іншими словами, переносить смисл з денотату знака на той об'єкт, про який вона промовляє.

Насправді, метафора — зовсім не складний, а навпаки, дуже простий і природний спосіб висловлювання думки та інтерпретації речей. Вона апелює до наших безпосередніх вражень, до невідрефлексованих уявлень, до того ж іще й емоційно навантажених. Актуалізуючи значення слова, нам легше за все оперувати саме цим безпосереднім і невідрефлексованим аспектом суб'єктивних репрезентацій.

Якщо пригадати, що емпірично смисл може бути принаймні в першому наближенні реконструйований за допомогою шкал ЕРА, то процес смислового перенесення суто операціонально може біти зіставлений із трансляцією з одного об'єкта на інший конотативних характеристик. Тут можна повернутися до теорії міжмодального перенесення Артем'євої, але лише зробивши одне суттєве зауваження, а саме: у метафоричному перенесенні з образу одного об'єкта на інший транслюються, узагалі кажучи, не дискретні характеристики, а синтетичні смисли. Теоретично смисловий зміст в окремих випадках може бути зведений до конкретної ознаки чи конкретного параметра, але оскільки він не є дискретним, то його звуження до якогось виокремленого параметра майже завжди буде натяжкою.

Те, що метафора апелює безпосередньо до смислів, дає їй можливість виконувати роль і пізнавального, і поетичного прийому. Адже смисл це той аспект когніцій, який безпосередньо пов'язаний із суб'єктивним ставленням до речей. Це і пізнавальна гіпотеза про об'єкт, і інтенціональне переживання, пов'язане з цим об'єктом. Тому актуалізація певних смислів може надати

і шлях до розуміння якихось особливостей речей, і можливість доторкнутися до емоційної сфери людини.

Ефективність застосування метафори як поетичного прийому навряд чи викликає сумнів: образними засобами вона дає можливість авторові виразити і свої почуття з приводу когось або чогось, і показати своє особистісне бачення цього об'єкта. А от її застосування як пізнавального прийому може викликати запитання, оскільки смисл — це швидше пошук відповіді, а не кінцева відповідь.

Але річ у тім, що до допомоги метафор дослідники звертаються насамперед тоді, коли готової кінцевої відповіді ще немає, і її доводиться шукати напوماцки, за аналогією. Насамперед це стосується якихось нових явищ, для яких не існує готових інтерпретацій, і доводиться відштовхуватись від уявлень про більш близькі і знайомі речі, заземляти у наявний досвід. Про це яскраво висловився Е. Кассіер, розглядаючи історичний розвиток мови: «Людина, бажала вона того чи ні, була вимушена говорити метафорично не тому, що не могла приборкати свою поетичну фантазію, а тому, що їй доводилося максимально напружувати її, щоби знайти вираження для постійно зростаючих потреб свого духу» (Кассіер, 2000b, с. 375).

Великий потенціал метафори і як пізнавального, і як поетичного прийому полягає в її можливостях актуалізувати індивідуальний досвід. Річ у тім, що смисл — це за своєю суттю процес і результат феноменологічного пізнання, він оперує тими асоціативними зв'язками, які є у індивіда. Це пристрасний погляд на речі з позицій власної персональної історії. І саме цим він є цінним для метафори, яка не просто залучає попередній досвід, характеризує якийсь об'єкт, а й актуалізує цей досвід як безпосередньо відчутний, пережитий.

Саме тому я використовую термін «переживання» для позначення тих інтенціональних емоцій, які мають місце в метафорі — це апеляція до пережитого і прожитого, до певного суб'єктивного досвіду — того, що відбулося в житті індивіда і не залишило його байдужим. Це аналогічно тому, що говорилося про гру: переживання — це не просто пристрасне ставлення до чогось, а і реалізація життя, задана з боку суб'єкта.

Отже, актуалізація індивідуального досвіду є наріжним каменем функціонування метафори, саме завдяки цьому процесу

отримувач стає спроможним зрозуміти представлений контент. Якщо більш конкретно — метафора являє собою звернення до суб'єктивного досвіду взаємодії з тим об'єктом, порівняння з яким у прямому розумінні видається абсурдним. Так, якщо звузити ракурс бачення до когнітивістської проблематики і розглядати метафору як специфічний засіб пізнання, це означитиме, що вона допомагає в розумінні явищ складних і маловідомих шляхом залучення досвіду взаємодії з іншим об'єктом, певні властивості якого вже добре відомі. Це є найбільш очевидний і найкраще описаний варіант функціонування метафори.

Але не менш важливою є актуалізація пережитого досвіду для поетичної метафори. Тут відтворення переживань, пов'язаних з тим денотатом, який формально стосується словесного виразу, переноситься і на той об'єкт, про який метафорично намагається розповісти автор, тим самим висвітлюючи своє, авторське його сприймання. Тоді предмет розповіді перестає бути просто абстрактним явищем, з ним набуває зв'язку конкретний особистісний досвід. Об'єкт, який підлягає метафоричному визначенню, залучається до інших контекстів, а відтак змінюється і його розуміння. Але особливо важливим є те, що для реципієнта (читача або слухача) починає відкриватися внутрішній світ і відчуття того, хто створив метафору, — той суб'єктивний погляд на речі, який не транслюється буквальним виразом.

В обох варіантах — і у випадку метафори-пояснення, і у випадку поетичної метафори — вона дає можливість зрозуміти саме ракурс сприймання об'єкта — це те, про що йшлося вище: бачити «як», а не бачити «що». Чи ми переносимо з однієї на іншу річ якісь примітні риси, чи суто індивідуальні переживання, йдеться про те, що в ситуації взаємодії з дійсністю акценти зміщуються з результату пізнання на суб'єктивний процес пізнання. Ми поєднуємо не два об'єкти (які в принципі непоєднувані), а досвід взаємодії з ними, представлений у смислі.

У процесі створення, а також розуміння метафори акценти зміщені з об'єктної реальності на реальність психічну. Логіка метафори — це апеляція до суб'єктивної правди, а не об'єктивної істини. Оскільки події розгортаються у внутрішньому просторі, метафорична репрезентація може розгортатися від відтворення інтимних переживань до вказування на конкретні об'єктні характеристики. Коливання між внутрішнім і зовнішнім тут

пов'язані із нерозривністю функціонування емоцій і когніцій у реальному психічному житті.

Залучення емоційно насиченого чи взагалі особистісно значущого досвіду до визначення певного об'єкта означає також нову якість сприймання останнього. Справді, метафора виникає там, де відбувається вербальна комунікація. Значення слова — це передусім категоризація дійсності, причому категоризація усталена. Назвати об'єкт — значить зарахувати його до певної категорії. Тому оперування значенням — завжди опосередковане сприймання дійсності, і всяка семантична репрезентація вже містить у собі певний рівень абстрагування. Але метафора дає змогу залучити до розуміння об'єкта конкретику ситуації, пов'язану з безпосередністю чуттєвого відображення («вона зроблена з льоду», «він шукає п'ятий кут» — приклади з повсякденного життя). Тут не просто щось складне порівнюється з чимось простим — радше порівнюється щось неявне із відчутним і почуттєвим. Об'єкт перестає бути суто абстрактним, його залучено до особистісної історії. Можливо, це й сумнівна перевага з погляду наукового пізнання, але як спосіб відкриття нових аспектів взаємодії зі світом вона є дуже цінною як для мистецтва, так і для побутового життя. Недарма саме ці дві сфери є невідомими постачальниками метафор.

Категоризація об'єкта — це завжди його бачення під певним кутом, адже він входить до класу за певними ознаками чи критеріями. Якщо об'єкт класифіковано певним чином, то певний ракурс його сприйняття вже задано. Заданими є також шляхи взаємодії з ним («це стілець — на ньому сидять»). До певної міри ми взаємодіємо не з об'єктом самим-по-собі, а з об'єктом-у-категорії, тобто значенням. Метафора є порушником класифікацій, тому вона наводить до неопосередкованого сприймання дійсності, примушує суб'єкта взаємодіяти з об'єктом, а не з власними абстракціями. Виведений з-під категорії об'єкт стає чимось цікавим і вартим уваги сам по собі. Метафоричні звороти відкривають для суб'єкта дійсність, залишаючи його наодинці з нею. Якщо значення розглядати як певне настановлення у взаємодії з об'єктом, то використання метафори можна порівняти з таким собі «збоєм у програмі», який надає можливість поглянути на об'єкт по-новому. Це особливо помітно, коли вказується на щось таке, що є відомим, вивченим і звичним. Саме неочікуване мета-

форичне визначення виводить його за межі знайомого, і це «щось» раптом постає інакшим. Це і є перевтілення буденного, тобто сто разів пройденого, стертого, раз і назавжди визначеного.

Виведення з-під категорії означає звільнення від усталеного розуміння об'єкта і дає змогу змінити кут зору на нього — це важливо і для того, хто створює, і для того, хто сприймає метафору. Зміна погляду — це можливість відкриття нових аспектів і смислових зв'язків, таке собі суб'єктивне перетворення об'єкта. Відокремлення якоїсь речі від усталеного значення і набуття нею нових смислів є тим спільним механізмом, що ріднить метафору і гру. У грі так само на основі можливої схожості, а то й просто за власним бажанням індивіда, один об'єкт уподібнюється до іншого чи то радше перетворюється на інший. Крім того, як метафорична, так і ігрова свідомість налаштовані на безпосередність сприймання. Адже як і в метафорі, у грі складні ідеї та образи речей переводяться в конкретику відчутного: будь-який предмет чи історія можуть бути відтворені в ній тут і зараз. Нарешті, як і в метафорі, у грі важливо збудувати поле для створення переживання, яке не викликано ані справжньою ситуацією, ані актуальними потребами. Тому, як і гра, метафора є самоцінною.

Отже, для розуміння метафори слід розглядати слова не в плані мовних значень, а в плані смислів — тієї суб'єктивної реальності, яка за ними стоїть. Узагалі, проблема метафори пов'язана з ілюзією того, що зміст знака йде за останнім просто автоматично. Ця ж ілюзія призводить до того, що функціонування мови виноситься за межі міжсуб'єктної взаємодії і взагалі суб'єктивного життя. Насправді щоразу йдеться про більш або менш розгорнутий процес розуміння знакового змісту. І цей процес розуміння не обов'язково приводить до загальноприйнятого значення як свого результату. Знак тут використовується для суб'єктивних цілей, він не має абсолютної влади над смислом. Якщо значення є загальноприйнятим у межах певної спільноти, то смисл — це те, що *може бути* сприйнятим конкретним індивідом. Тому метафора позбавлена сугестивних, спонукальних рис людської комунікації. Вона в принципі ні до чого не зобов'язує, а лише дає можливість: як і гра, метафоричне мовлення передбачає абсолютно вільну взаємодію суб'єктів.

Вмирання метафор. Водночас, протиставлення смислу і значення не є абсолютним і відображає діалектику індивідуального

та соціального в репрезентаціях дійсності. Метафора є одним із засобів міжособистісної комунікації, завдяки якому інтимний смисл, відчутий і зрозумілий її автором, може бути донесеним до інших. Якщо цей смисл виявиться для них значущим, то він може стати загальногруповим явищем. Але для того, щоб смисл перетворився на значення, він має стати не тільки феноменом міжсуб'єктної взаємодії, а й набути культурно-історичного виміру, увійти до соціальної пам'яті.

Якщо автор висловлює деякий смисл через метафору, то він, найімовірніше, сподівається, що цей смисл буде сприйнятий певною аудиторією. Але щойно цей смисл стає не тільки зрозумілим, а й загальновідомим, він перетворюється на побічне значення даного слова — конотацію; якщо ж йому пощастить стати загальноживаним, побутовим, то він увійде в основне значення слова, яке таким чином розширить свій обсяг. Цей процес обертається вбивством тропів — конотація є так званою мертвою або стертою метафорою. Для того, щоб зрозуміти побічне, а тим більше основне значення слова, не варто вдаватися до пошуку смислів вони вже закладені у сформованому значенні. У цьому випадку суб'єктивні аспекти сприймання об'єкта, що пов'язані з розгорнутим процесом віднайдення смислу, які мають місце при розумінні метафори, уже не є актуальними. Якщо в межах певного контексту слово вжито в прямому значенні, то, натрапляючи на нього, ми точно знаємо, що мається на увазі. Об'єкт, на який вказується, при цьому сприймається крізь призму стабільної класифікації, і спалаху нового бачення через таку вказівку не відбувається.

Отже, в соціальному обігу метафоричний смисл перетворюється на один з аспектів значення слова. Якщо взяти тлумачний словник, то неважко з'ясувати, що майже всі слова тезауруса мають багато значень, а більшість із цих значень мають ще ряд окремих смислових відтінків. Це особливо помітно у випадку перекладу іншомовних слів, коли залежно від контексту імпортоване слово можна перекласти різними термінами з рідної мови. Неважко припустити, що більшість значень пройшли у своєму розвитку процес метафоричного вживання, принаймні така теорія існує в класичній лінгвістиці. Г. Гійом вважав, що саме такий шлях розвитку слова є базовим, оскільки ідея, яка виражається, не може для себе винайти новий знак,

але вона завжди запозичує той, який попередньо вже використувався для вираження іншого змісту (Гийом, 1992).

Цікаві ілюстрації на підтвердження цього погляду наводять Дж. Лакофф і М. Джонсон (Лакофф, & Джонсон, 1990). Вони розглядають широкий спектр складних та абстрактних понять, які у змістовому плані організовані відповідно до дуже простих та відчутних даних фізичного досвіду. Наприклад, традиція вживання (принаймні в англійській культурі) таких концептів, як «щастя» і «сум», «майбутнє» і «минуле», «життя» і «смерть», «погане» і «хороше», зумовлена організацією системи просторових орієнтацій. Ідеться про зафіксований у мові певний спосіб думати про ті або інакші змісти. І в нашій культурі майбутнє завжди бачиться попереду, а минуле — позаду; свідомість мислиться як те, що перебуває «над» несвідомим; добро розміщується «вище» зла тощо. Інший приклад — як навички первісного досвіду взаємодії з фізичними об'єктами стають основою для формування поглядів на різні ідеї, емоції, абстрактні концепти як на свого роду речові предмети. Зокрема, ми інтерпретуємо час так, ніби це цінна річ, обов'язок — ніби це тяжкий вантаж і т. ін. Ортега-і-Гассет вважав, що метафора уподібнення свідомості матеріальним предметам лежить в основі реалістичного (матеріалістичного) світогляду, згідно з яким відношення між суб'єктом і сприйнятим ним об'єктом є аналогічними до відношень двох фізичних речей. Так з'являється ідея відображення як відбитка на кшталт воскової печатки (Ортега-і-Гассет, 1990). Власне, саме слово «відображення» вже містить інтерпретацію психічного процесу як такого собі двійника дійсності. Тому не дивно, що і сучасна психологія нерідко вдається до інтерпретації образу як своєрідного віртуального дублера об'єкта.

Ідеї Лакоффа і Джонсона неодноразово перевірялися і, якщо можна так сказати, ілюструвалися в емпіричній психології. Так, було показано, що при читанні конкретних або навіть абстрактних слів, досліджувані здійснюють симуляції просторових рухів (наприклад, слова, що мають «підвищені» або «занижені» конотації — «ліфт» або «повага» — супроводжувалися симуляціями вертикальних рухів), а також рухи очима. Аналогічно, читання оціночно позитивних слів орієнтує увагу досліджуваних угору, а читання оціночно негативних слів — донизу (Barsalow, 2008).

Отже, абстрактні поняття тією чи іншою мірою спираються чи принаймні можуть спиратися на елементарні узагальнення безпосереднього досвіду. Тобто, цілком у дусі метафори, більш складні та абстрактні речі інтерпретуються на основі більш простих і легко відчуваних. Але, на відміну від метафоричного звороту, для сформованих застиглих значень ця інтерпретація більше не є маніфестованою. Розгляньмо це докладніше.

Річ у тім, що метафора ніколи не вказує, на якій підставі уподібнюється два об'єкти, і тому ці способи уподібнення — спільні смисли — мають бути віднайдені слухачем чи читачем. При цьому смисл і значення категоризація в метафоричному визначенні завжди розведені, оскільки така категоризація тут не має сенсу. Так, у виразі «ця людина — вовк» те, що ми говоримо про конкретну людину (певний смисл), не тотожне прямому значенню слова «вовк». Тому використане тут значення, що представлене знаком («вовк»), відокремлене від об'єкта, про який ідеться (людина). Для мертвої ж метафори смисл уже є злитим із прямим значенням слова, яке тепер безпосередньо застосовується до об'єкта. Суб'єктивний спосіб інтерпретації дійсності — смисл — більше не відокремлений від мовного знаку і стає безпосередньою основою для значеннєвої категоризації. Тому суб'єктивність інтерпретації, що стоїть за значенням, перестає усвідомлюватись, і воно видається об'єктивним. Денотат більше не відокремлений від свого сигніфікату. Таким чином, значення зливається з об'єктом, і спосіб інтерпретації дійсності стає невідривним від самої дійсності.

Іншими словами, значення, задаючи певний підхід до розуміння дійсності, задає і результат цього розуміння, який надалі зливається з денотатом і видається вичерпним, однозначним. При цьому ті метафоричні ознаки, які лягли в основу виділення значення, можуть залишатися невідрефлексованими. Тому ця «само-собойна» репрезентація дійсності може базуватися зовсім не на об'єктивних властивостях речей, а просто відображувати спільні ознаки індивідуальних досвідів. Як наслідок, можна говорити, що класифікація об'єктів, представлена в мові, є відображенням не над- чи поза-суб'єктивної позиції, а радше *типово* суб'єктивної позиції. Але після того, як ця суб'єктивність знаходить своє втілення в усталеному значенні, вона перестає усвідомлюватись, і спосіб виділення денотативної області постає невідокремленим від неї самої.

Використання метафори, як, власне, й інших тропів, дає змогу вбити клин між стандартною значеннєвою інтерпретацією і дійсністю, являючи собою інакший спосіб символічно-опосередкованої репрезентації. Адже кращий спосіб відокремити суб'єктивне від об'єктивного — це змінити кут зору. Отже, метафору можна вважати потужним засобом мовленнєвої рефлексії.

3.4. Психологічна концепція міфу

Слово «μῦθος» у Стародавній Греції мало декілька значень. У своєму вузькому розумінні воно позначало, як ми і звикли, казкові оповіді про богів і героїв. У більш загальному варіанті цей термін трактувався як «слово», «розповідь», «мовлення». А було й таке тлумачення, як «вигадка», «слух», «сумнівна історія». Цікаво, що всі три значення цього слова збереглися донині. Так, міф у вузькому розумінні — це етнографічний феномен, представлений як комплекс оповідань, що репрезентує дорелігійний світогляд різних народів, а простіше кажучи — ті самі оповіді про богів і героїв, що дійшли до нас з доісторичних часів. Більш широке тлумачення цьому поняттю задали філософи, які часто розглядали міф як символічну чи семіологічну форму, тобто як своєрідне мовлення. А в сучасній публіцистиці та науково-популярному дискурсі міфом зазвичай іменують підозріле чи неперевірене комунікативне повідомлення або ж викривлене, спрощене розуміння якогось предмета, що закріпилося в громадській думці, коротше кажучи, сумнівну історію.

Виникає питання: чи відображає спільна назва «міф» також і спільну природу вищезгаданих явищ, чи вживання одного терміна щодо них є зовнішнім і випадковим? Крім того, в гуманітарному знанні існує ціла плеяда теорій і парадигм, які виражають власні погляди на те, що насправді є міфом. То чи бачиться крізь призму різних підходів спільний предмет, чи справді в них ідеться про один і той самий міф? Чи натомість кожен з дослідників зміг побачити в цьому концепті втілення близької для нього проблеми, що невинувато розширило і розмило зміст вихідного терміна? А може бути й так, що весь широкий спектр тлумачень, асоційованих з поняттям міфу, є невинуватим і пов'язаним складною і нелінійною онтологією цього поняття,

якій вдається проявлятися в цілому ряді феноменів і набувати різноманітних форм. Отже, спочатку потрібно розібратися принаймні з основними теоретичними напрямками, що претендують на визначення суті даного концепту.

Історія питання. Усі теорії міфу можна з деяким ступенем умовності розподілити на дві великі групи, відповідно до двох методологічних підходів, що свідомо чи несвідомо кладуться в основу пояснень. Один із них хочеться позначити як природничо-науковий, або, знову-таки, суто умовно — як матеріалістичний, а другий, на противагу йому, — як ідеалістичний. У межах першого підходу міф розглядають як деяку суб'єктивну й невідрефлексовану реакцію на дійсність, її недосконалий колективний (рідше — індивідуальний) образ. Тобто припускають, що задалегідь існує певний пласт реальності, про який можна точно сказати, що він є тим-то й тим-то, і який у масовій або індивідуальній свідомості відображається з більшою чи меншою відповідністю до початкового взірця-стимулу, при цьому подекуди набуваючи фантастичних, тобто зовсім *нереальних* форм. У межах другого методологічного підходу міф розглядають як те, що спроможне відкрити *справжню реальність* або й узагалі її вибудувати. Він тут постає як певний шлях до дійсності, її (ре)конструктор.

Звісно, така характеристика двох методологічних підходів до розуміння природи міфу є дуже грубою і загальною, вона не враховує специфіки окремих поглядів і вимагає більш детального ознайомлення принаймні з основними відомими концепціями. Розпочнімо огляд з теорій ідеалістичного напрямку, де, у свою чергу, існують дві великі парадигми — об'єктивно-ідеалістична і суб'єктивно-ідеалістична.

Передусім хотілося б звернутися до концепції вже згаданого вище представника об'єктивного ідеалізму Ф. Шеллінга. Цілий ряд термінів і філософських конструктів, пов'язаних з аналізом міфу, стали традиційними саме завдяки його розвідкам. Пояснення сутності міфу Шеллінг переносить в естетичну площину і надає його у своїй філософії мистецтва (Шеллінг, 1966). Природу і мистецтво він розглядає як два шляхи божественного самоствердження — реальний та ідеальний. Реальний — це втілення нескінченного Абсолюту у скінченне, тобто особливе. Ідеальний полягає в поверненні особливого

у нескінченне через божественну ідею, що реалізується в мистецтві. Міфологічні образи належать якраз до ідеального плану буття. Це не значить, що вони є умовними або несправжніми, оскільки саме твір мистецької фантазії спроможний відкрити справжню сутність речі, тобто відкрити її такою, якою вона є у своєму зв'язку з Абсолютним.

Оскільки справжня реальність речі можлива лише в такому зв'язку з Абсолютним, тоді, за логікою Шеллінга, або окремих речей узагалі не існує, або кожна з них становить цілий універсум. Якщо таку річ як продукт поєднання загального і особливо розглядати саму по собі, вона проявляється як ідея — образ Абсолютного; якщо ж її розглядати з реального боку, вона проявляється як міфологічний бог, тобто як конкретний завершений образ. Причому він постає цілком дійсним, оскільки є реальним спогляданням Абсолютного, яке проявляється як краса.

Розглядаючи способи опосередкування ідей, Шеллінг вводить поняттєву тріаду «схема-символ-алегорія», яку відносить до здатності уяви. У схемі особливе споглядається через загальне, в алегорії ж, навпаки, загальне споглядається через особливе. Синтез першого і другого, в якому особливе і загальне стають абсолютно єдиними, називається символом. Пронизана повною гармонією давньогрецька міфологія постає для Шеллінга як замкнений світ символів, у якому чиста обмеженість окремого образу поєднується з його безмежною абсолютністю. Натомість християнська релігія розглядає будь-який кінцевий образ як алегорію нескінченного і повністю йому підпорядковується. Саме тому для неї притаманне поняття дива як прояву надприродного, яке є неможливим у давньогрецькій міфології, у свідомості якої чуттєвий і надчуттєвий світи не протиставляються, а поєднуються в реальному образі: «У тому сенсі, в якому буденний розсудок вірить у дійсність чуттєвих речей, ті люди³ взагалі не мислили богів і не вважали їх ані дійсними, ані не-дійсними» (там само, с. 91). Реальність міфу, тобто справжня реальність, для Шеллінга підкріплюється дійсністю ідеального, «яке є значно більш дійсним за те, що називають дійсним» (там само, с. 91).

К.-В.-Ф. Зольгер, базуючись на ідеях Шеллінга і розвиваючи їх у власній естетиці, також розглядав міфологічних богів як

³ Стародавні греки.

символи, розуміючи під ними такий предмет діяльності фантазії, який є безпосереднім утіленням ідеї (Зольгер, 1978). При цьому боги поєднують у собі індивідуальну особливість із негнільним всезагальним, а їхні дії не підлягають моральній оцінці, оскільки є повним вираженням їхньої сутності. Міфологічні образи, за Зольгером, можуть бути пов'язані лише з естетичними категоріями і належать до царини прекрасного.

Слід зауважити, що фантазія як передумова створення богів та символів для Шеллінга і Зольгера — не синонім надуманості й несправжності. Зовсім навпаки — це висока творча і розумна сила, що якраз і спроможна відкрити справжній світ, який можна побачити лише в осяянні ідеї — у зв'язку з Абсолютним.

В об'єктивному ідеалізмі А. Лосева поняття міфу посідає особливе місце. У класичній праці «Діалектика міфу» дослідник розглядає його як реальну речову і відчутну дійсність, яка, втім є відокремленою від звичайного стану справ, а точніше — від буденних смислів речей. Вона спирається на «деяку просту й елементарну інтуїцію, що моментально перетворює звичайну ідею речі на нову і небувалу» (Лосев, 1990, с. 453). Як і Шеллінг та Зольгер, Лосев вважає, що міф має символічну природу. Це поєднання зовнішнього, очевидного плану буття і плану внутрішнього, задуманого, який і відкривається в міфі. Але на відміну від Шеллінга, Лосев вважає, що будь-який міф — це диво. Просто в «Діалектиці міфу» воно розглядається не через протиставлення надприродного і природного, а через відкриття нових смислів речей: «диво — це модифікація смислу фактів і подій, а не самі факти і події» (там само, с. 552).

Лосев називає буття міфу буттям особистісним. Адже міф — це реальне речове втілення смислу, а останній для об'єктивного ідеаліста Лосева є самодостатньою ідеєю — ейдосом, що несе свідомість у собі. Тому дослідник визначає міф як усвідомлюваний смисл, виражений у символі (Лосев, 1995). Але реально втілена свідомість і є особистістю, тому Лосев визначає її як «тотожність символу й міфу» або як «символічно втілений міф» (там само, с. 33–34). Далі, оскільки міфічна сутність притаманна кожній речі, то кожна річ може бути розглянута і як особистість: «Шар особистісного буття лежить абсолютно на кожній речі, адже кожна річ є не що інше, як вивернута навиворіт особистість (Лосев, 1990, с. 478). Таким чином, Лосев відкриває мі-

фологічного бога у кожному предметі, оскільки кожен предмет несе в собі свою ідею, смисл і кожен має своє особистісне начало.

Отже, міф, згідно з об'єктивним ідеалізмом, відтворює сутнісний бік об'єктів та самий справжній стан речей. Адже «справжність» тут задається зв'язком речі з Абсолютом і в безпосередньому спогляданні проявляється як ідея прекрасного, а міф є конкретним утіленням цієї ідеальної сутності. Оскільки відбиток останньої лежить на кожному об'єкті, то в кожному об'єкті можна побачити міф (Лосев). Але класична проблема об'єктивного ідеалізму — як нетлінна ідея здатна проявлятися в мінливих речах — має і своє класичне вирішення: своє повне вираження вона знаходить лише у творі мистецтва — художній формі. Тому живе втілення ейдосу — міф — посідає своє місце саме в естетичній площині (Шеллінг та Зольгер).

Серед суб'єктивно-ідеалістичних інтерпретацій природи міфу на особливу увагу заслуговують праці Е. Кассіра. В його теоретичних побудовах з даної тематики можна виокремити два аспекти (Кассирер, 2000а, 2000b). У межах першого виділяються ті парадигмальні настанови, за якими, на думку цього автора, взагалі можна розглядати таке явище, як міф. Другий аспект стосується аналізу конкретних особливостей виникнення та функціонування міфу.

Перший аспект розкривається в теорії символічних форм, де не тільки міф, а й мистецтво, мова, пізнання розглядаються як окремі своєрідні символи. При цьому йдеться не про репрезентативні можливості символу, тобто не про його здатність вказувати на якусь дійсність, а про те, що він «створює і виводить із себе власний світ смислу» (Кассирер, 2000b, с. 331). Це значить, що символ є тим проявом і опосередкуванням суб'єктивності, через які взагалі конструюється (постає, визначається, розчленовується) дійсність. У цьому сенсі міф не дає уявлення про реальність, а якраз створює її: поза тим чи іншим символічним опосередкуванням неможливий ніякий досвід, і досвід завжди відповідати-ме своїй символічній формі. Тому абсолютно безсенсовно говорити про те, наскільки відповідає чи не відповідає міф реаліям — для його зв'язки немає зовнішніх критеріїв. На думку Кассіра, хоча ми і можемо фіксувати мистецтво, пізнання, мову чи міф як справжні первинні феномени духу, та ми не можемо об'єктивувати кожен з них через перевірку іншими.

I, ніби всупереч власній теорії, Кассірер робить спробу проаналізувати природу міфу, тобто таки об'єктивує міф через пізнання. Але вся справа в статусі цієї об'єктивації. Сам Кассірер зазначає, що будь-які інтерпретаційні схеми, тобто ті закономірності, які ми виділяємо в бутті, змінюються залежно від нашої позиції: для міфологічного мислення сутнісним є одне, для наукового — інше. Буття не містить уже наперед заданого набору ознак; його членування здійснюється саме духовними функціями, такими, зокрема, як міф чи наука. Тому об'єктивація — це просто перехід до іншої системи категорій, які не є ані кращими, ані гіршими.

Другий аспект теоретичних побудов Кассірера, де він звертається до конкретних особливостей формування та функціонування міфу, стосується насамперед його філогенетичного аналізу, де центральне місце посідають паралелі між становленням міфу і становленням мови. Так, першим етапом у розвитку міфічної свідомості називається віра в надприродну силу, яка пронизує все буття, — це те, що деякі племена іменують як «мана» чи «маніту». Його еквівалентом у мові є вигук — загальна реакція на емоціогенний подразник, яка позначає «не так річ, як певне враження, що виникає при зіткненні з незвичайним, таким, що вражає, викликає подив чи страх» (там само, с. 368). Уже потім з цієї загальної, недиференційованої сили постають спочатку боги миттєвості, згодом — боги конкретної діяльності і, нарешті, Бог як особистість. Причому як для міфічних постатей, так і для мовних понять, за Кассірером, є спільна закономірність: не окреме підводиться під загальне, як у науковому мисленні, а, навпаки, спочатку виділяється те окреме, що привертає увагу, а вже потім розвивається узагальнення. Суттєвою особливістю при цьому є наступне: як тільки первинне враження вилилося в міфічний образ чи мовне поняття, вони починають «жити своїм життям», оскільки сприймаються людиною як щось об'єктивно реальне. Тобто для міфологічної свідомості немає різниці між образом і річчю, між іменем і денотатом. І якщо якийсь враження отримало певну назву, то воно відтепер ідентифікується з цією назвою: «Якщо побачений образ блискавки стискається в оброби мови у враження від «форми змії», то блискавка тим самим сама стала змією...» (там само, с. 382). Так, за Кассірером, виникає метафора — духовний посередник між мовою і міфом, яка

демонструє загальний принцип міфічного мислення — «pars pro toto» («частина замість цілого»). Ідеться про те, що для того, щоб пояснити світ, міф використовує частину того ж самого світу. Наприклад, тотемістична структура організації племені розглядається і як структура організації космосу. Крім того, міфологічне мислення встановлює зв'язки між об'єктами, якщо ті розташовані або в просторовому сусідстві, або якщо між ними можна виявити якісну подібність (тут неважко упізнати закони асоціативного зв'язку за суміжністю або схожістю). Натомість наукове мислення, за Кассіером, встановлює взаємозв'язок, якщо зміни величини в якомусь одному сегменті зумовлюють зміни величини в іншому. І якщо міфологічне мислення зберігає пріоритет просторового споглядання над дослідженням часових змін, то наукове мислення намагається встановити перевагу поняття часу над поняттям простору.

У своєму аналізі конкретних особливостей виникнення та розвитку міфу Кассіер багато в чому спирається на ідеї, які були популярними серед антропологів того часу і відносяться вже до природничо-наукового підходу до вивчення міфу. Зокрема це стосується способу його трактування, який апелює до мовного символізму і метафори. Тут насамперед слід згадати теорію відомого представника школи природного міфу М. Мюллера. На його думку, ідея нескінченного і надприродного могла бути осягнута стародавніми людьми лише метафорично і символічно, а в ролі необхідних символів у міфологічну добу використовувалися природні небесні тіла. В подальшому метафоричний смисл стирався, і початково символічні об'єкти починали розглядатися як справжні божества. Аналогічно, за допомогою мовних позначень були розрізнені тіло і душа, що стало передумовою для появи анімізму. Причому те, що спочатку було образним виразом, згодом набуло конкретного змісту, оскільки все, що постає у мові як символ, згодом стає для мислення його предметом (Еванс-Притчард, 2004).

Інший відомий антрополог — засновник анімізму — Е. Тайлор також вважав, що мовне опосередкування сприяє розвитку міфу в стародавніх народів. У той же час він підкреслював, що походження цього явища не зводиться до лінгвістичної метафори і символізму, а лежить набагато глибше — в самій специфіці мислення стародавньої людини, а саме — в умінні знаходити

аналогії і не обтяженому науковим раціоналізмом потоці фантазії. Тому найближче до міфу, за Тайлором, знаходиться поезія, яка все світове буття здатна співвіднести з рухами людської душі. Саме загальна одухотвореність природи (анімізм) розглядалася цим автором як основна характеристика міфічної картини світу. Одним з проявів анімізму виступають уявлення про душу і духів, розвитку яких чимало сприяли явища, які в сучасній термінології можна віднести до змінених станів свідомості: транс, мара, сон (Тайлор, 1989).

Таким чином, витоки міфу, за Тайлором, у своєму походженні співвідносяться насамперед з явищами психічної природи. Це стосується і його пояснення магічних практик на основі законів асоціації: близькість ідей переноситься на близькість речей і зв'язок ідеальний змішується зі зв'язком реальним. Треба сказати, що такий принцип пояснення був досить популярний серед етнографів того часу. Серед них і англійський дослідник Дж. Фрезер, автор славнозвісної «Золотої гілки», який пов'язував логіку міфу з магічною практикою (Фрезер, 1986). При цьому автор виділяв гомеопатичну магію, в основі якої лежить асоціативний зв'язок ідей за схожістю, і контагіозну магію, в основі якої лежить асоціативний зв'язок ідей за суміжністю. Магічний ритуал як спосіб взаємодії зі світом, за Фрезером, є лише симуляцією природних процесів на кшталт дитячої гри і заснований на хибних принципах. Саме розчарування у всесиллі такої практики, на думку дослідника, згодом приводить до появи культу богів і виникнення релігії.

Наскрізь пронизану психічним життям міфотворчість змальовує В. Вундт (Вундт, 1910). Він вбачає джерела останньої в проєкціях почуттів, емоцій і вольових зусиль на зовнішні об'єкти. Тим каталізатором, який здатен надавати змісту будь-якого уявлення характер реального сприйняття, за Вундтом, є збуджувальний ефект. Зокрема, безпосереднім джерелом міфічних уявлень стають сни, галюцинації, екстатичні марева. При цьому первісна людина не бачить жодної необхідності пояснювати собі зміст своїх видінь, вона їх сприймає безпосередньо і нерелексовано. Розвиток міфічних уявлень, за Вундтом, базується, знову-таки, на асоціативних зв'язках.

Отже, Кассіерер, Тайлор, Фрезер, Вундт пов'язують особливості міфологічного мислення із законом асоціацій. Причину цього,

мабуть, слід шукати не лише в природі досліджуваного ними явища, а й у панівній на той час психологічній доктрині асоціонізму. Вплив цього ж принципу можна виявити і в такій характеристиці міфологічного і, взагалі, первісного мислення, як властивість партиципації. Цей термін був колись уведений Л. Леві-Брюлем, який свого часу заявив, що первісне мислення не є алогічним, що воно містить свою, інакшу логіку і більш правильно його називати пралогічним (Леві-Брюль, 1981). Вивченню цієї логіки і були присвячені дослідження цього антрополога.

Розглядаючи особливість пралогічного мислення, він перш за все зосереджується на специфіці формування уявлень у первісної людини. Оригінальність підходу Леві-Брюля полягає в тому, що він розглядає не просто репрезентації дійсності, а так звані колективні уявлення, маючи на увазі, що за своїм походженням вони мають соціально опосередкований характер. Головна специфіка цих репрезентацій порівняно із сучасними, на думку дослідника, полягає в наступному. Якщо теперішня людина відокремлює світ природи від світу надприродного і причини зовнішніх, об'єктних змін бачить в об'єктивному ж світі, то первісна людина постійно змішує ці два світи, шукаючи причини природних подій у надприродних явищах. Таким чином, головною відмінною рисою пралогічного мислення є містичність. Це значить, що там, де сучасна людина шукає об'єктивні причинно-наслідкові зв'язки, первісна людина одразу вбачає джерело подій у містичному впливі. Інша особливість колективних уявлень полягає в тому, що вони майже не відокремлені від емоцій, почуттів і навіть моторних елементів.

Ще одна яскрава особливість первісного мислення і водночас процесу формування репрезентацій, за Леві-Брюлем, — це згадувані вище партиципації, тобто співпричетності. Йдеться про те, що «в колективних уявленнях первісного мислення предмети, істоти, явища можуть бути незрозумілим для нас чином одночасно і самими собою, і чимось іншим» (там само, с. 138). Тобто, якщо об'єкти віднесено до одного класу, то існуючі «суттєві» з сучасного погляду відмінності ніби ігноруються. Класичним прикладом є те, як представник племені бороро, яке має своїм тотемом червоних арару, стверджує, що він і є цим самим червоним арару. Об'єктивна відмінність між об'єктами ігнорується також, якщо йдеться про можливість впливу, передусім

магічного. Тобто, безпосередньо впливаючи на якусь річ, ми отримуємо можливість для опосередкованого впливу і на іншу річ, співпричетну до першої. Тому, на думку Леві-Брюля, для первісної людини таке велике значення мають її тотем, тінь, ім'я та маса інших об'єктів, що потрапляють до розряду співпричетних із нею самою.

Якщо Леві-Брюль досліджує первісні вірування через аналіз соціальних уявлень, то Б. Малиновський, який також звертається до соціального контексту в процесі дослідження первісних вірувань, розглядає їх вже в плані аналізу поведінки (Малиновський, 2005). Для нього міф цікавий не як деякий спосіб тлумачення дійсності, а як певна соціальна функція, яка, поперше, сприяє збереженню традиційних цінностей деякої спільноти, а, по-друге, служить згуртуванню цієї спільноти навколо цих цінностей. Обидва ці моменти є важливими факторами у функціонуванні культури і в кінцевому рахунку служать забезпеченню організованої діяльності, що лежить, за Малиновським, в основі такого функціонування. З цієї точки зору абсолютно не важливо, відповідає міф дійсності чи ні; важливо лише те, що він здатний організовувати і спрямовувати поведінку індивіда для задоволення потреб спільноти в цілому. Як і в попередніх дослідників, у Малиновського присутня апеляція до психологічних напрацювань, але в даному випадку йдеться вже не про асоціанізм, а про біхевіоризм.

Дослідженням міфу в межах ще одної психологічної парадигми — психоаналізу — присвятив свої зусилля К. Юнг (Юнг, 1991а, 1991b). Він також розглядає міф як психічне явище. Первісна людина, за Юнгом, є ще дуже суб'єктивною, і пізнання природи для неї — це насамперед зовнішній вияв душевних процесів. Зі страху перед внутрішньою психічною небезпекою вона проектує своє несвідоме на матерію, тим самим захищаючись від нього. Неусвідомлені форми виносяться за межі душі, у космічний простір, утворюючи міфічні образи. Таку ж захисну функцію виконує і релігія, яка використовує нетлінні символи, що є виразниками ірраціонального у психіці. Адже таке небезпечно, з погляду Юнга, несвідоме має нераціональний і невисловлюваний характер. Проте, воно все-таки знаходить своє вираження у так званих архетипах, які згодом відображаються в снах або тих самих міфах.

Цікаво, що подібну логіку виникнення міфу відстоювали не лише психологи. Наприклад, теорія такого антрополога, як Р. Маретт, є більшою мірою психотерапевтичною, аніж власне антропологічною (Еванс-Притчард, 2004). Маретт висловлює думку, що в основі виникнення міфу лежать не рефлексивно-гностичні, а афективно-моторні процеси: «релігія дикунів не так вигадується, як витанцьовується» (там само, с. 39). Тому на найбільш ранніх стадіях формування міф не відділений від своєї «практичної» складової — магії. Її виникнення Маретт пов'язує з тими станами емоційними напруги, з якими людина не владна впоратися напряму і для подолання яких вона використовує умовні заміщувальні знаряддя. З часом ці імітаційні дії закріплюються традицією і стають магічним ритуалом. В його основі, таким чином, лежить заміна реальної ситуації і справжньої дії на символічну, а його головна функція полягає в катарсичній розрядці емоційної напруги. Цій же функції, на думку Маретта, слугують і обрядові танці, що зображують полювання, війну чи любовні пригоди та надають можливість для викиду надлишкової енергії і заміні відсутнього результату умовним.

Психотерапевтична спрямованість в інтерпретації магічних практик простежується в працях не лише «класичних» антропологів, а й дослідників, які тлумачили міф на засадах структуралізму. Розмитість межі між психологічним і структуралістським способами трактування в даному випадку є цілком зрозумілою, оскільки структуралізм зазнав помітного впливу психоаналізу. Але в структуралістських поясненнях добре помітний наголос на семіотико-лінгвістичній природі міфу.

Передусім тут можна згадати напрацювання К. Леві-Стросса (Леві-Стросс, 1985). Трактування сутності міфу у нього, знову-таки, не обійшлося без поняття символу, який, на думку дослідника, спроможний поєднати різні рівні функціонування живого: рівень органічних процесів, рівень неусвідомлюваних психічних процесів та рівень свідомого мислення. Саме завдяки такому поєднанню, відштовхуючись від представленої в міфі розповіді, можна впливати через несвідомі психічні процеси на фізіологію людини. І в цьому, на думку Леві-Стросса, полягають секрети шаманської практики. Знахар, використовуючи культові розповіді та пісні, досягає виникнення в пацієнта певного переживання, «і тією мірою, якою це переживання

самоорганізується, системи, що перебувають поза контролем індивіда, довільно саморегулюються, приходячи зрештою до впорядкованого функціонування» (там само, с. 177). Таким чином, Леві-Стросс, як і Фрезер та багато інших, пов'язує сутність міфу з магічними практиками, але на відміну від того ж Фрезера він не вважає їх позбавленою глузду симуляцією, видаванням бажаного за дійсне. Шаман для нього — не шарлатан, а психотерапевт, що впливає через слово, оскільки міф, за Леві-Строссом, — це не поезія, не художній образ, не форма, а сама історія. Погляд на міф як психотерапевтичний засіб є спільним для Леві-Стросса та Юнга, але щодо того, як саме він діє, їхні думки кардинально різняться. Якщо Юнг вважає, що через міф небезпечно несвідоме «виноситься» назовні, то Леві-Стросс переконаний, що, навпаки, завдяки зовнішнім засобам ми маємо впливати на несвідоме, яке є цілком корисним для нормалізації фізіологічних процесів.

Цікаво, що до схожих висновків прийшов і представник іншої (а точніше — англійської) антропологічної школи В. Тернер. Він вважав, що символічний характер ритуальної «магічної» дії є корисним фактором лікування, оскільки робить наочним і доступним для цілеспрямованого впливу латентні небезпечні фактори — причини захворювання, і це «зовсім не далеко від практики сучасного психоаналітика» (Тернер, 1983, с. 125).

Повертаючись до Леві-Строса, хотілося б навести ще одне його зауваження, яке може стосуватися особливостей як міфологічного, так і невротичного мислення. Він зазначає, що так зване здорове мислення спрямоване на пізнання Всесвіту і для нього завжди залишається царина незрозумілого, до якого воно і намагається прорватися. Патологічне ж мислення, навпаки, характеризується наявністю досвіду поза відповідними об'єктами і завжди має заздалегідь напоготові купу тлумачень для дійсності. «Використовуючи мову лінгвістів, ми скажемо, що нормальне мислення завжди страждає від браку означувальних, тоді як так зване патологічне мислення (принаймні в деяких проявах) має надлишок означувальних. Завдяки колективній співучасті в лікуванні, яке проводить шаман, між цими двома видами ситуацій створюється рівновага» (Леві-Стросс, 1985, с. 161).

Окрім можливостей психотерапевтичної дії, Леві-Стросс згадує і про можливість застосування міфів у соціальній царині,

трактуючи один з них як приклад напуття про заборону інцестуальних зв'язків. Тут Леві-Стросс, звісно, спирається на міцну психоаналітичну традицію, яка вбачає в міфі соціально вироблену регламентацію сексуальних потягів, а також відбиток заборонених витіснених бажань (Фрейд, 2009).

Надалі погляд на міф як на інструмент соціального впливу стає особливо популярним. Немалою мірою це пов'язано з працями Р. Барта (Барт, 1996). Цей автор зосередив свою увагу на сучасних йому втіленнях міфу, які він знаходив у газетних публікаціях, рекламних повідомленнях, кінематографі, побуті тощо. Якщо для Леві-Стросса міф є змістом, а точніше — структурою повідомлення, то для Барта він є якраз його формою, способом позначення. Узагалі, носієм міфічного, згідно з цією теорією, може бути будь-яка річ, яку людська історія перетворює на знак. Поняття знака Барт трактує максимально широко, фактично — це будь-який об'єкт, про який можна сказати: «він ніби так і промовляє». Але таке «повідомлення» в об'єкт завжди вкладається кимось. Скажімо, букет троянд позначатиме романтичні почуття відтоді, щойно хтось вирішить, що ці рослини мають бути їхнім знаком. До речі, Барт відрізняє поняття «знак» від поняття «означувальне». У попередньому прикладі означувальним будуть троянди, якщо їх відокремити від романтичних почуттів; знаком вони стануть уже в їх асоціативному зв'язку з почуттями. (Такий результат асоціації означувального та позначуваного, як ми знаємо, зазвичай називають сигніфікатом, значенням чи концептом). Але міф, за Бартом, — це не просто знак, а знак, так би мовити, з подвійним дном. Це семантична надбудова над первісним значенням, така собі вторинна семіологічна система.

Справа виглядає наступним чином. Нехай ми маємо первинну семіологічну систему: означувальне, позначуване і знак як результат їх поєднання. «Знак (тобто результат асоціації концепту та акустичного образу) першої системи стає усього лише означувальним у другій системі» (там само, с. 78). Міф, за Бартом, — це метамова, яка використовує вже існуючу мовну систему задля власних намірів. А наміри ці не дуже благовидні, оскільки міф у тому вигляді, в якому його змальовує французький дослідник, є просто формою маніпуляції. Це пов'язано з тим самим «подвійним дном»: міф, з одного боку, ніби несе зміст первинної системи, а з другого — є лише формою, означувальним.

Тому він може прочитуватися як система фактична, насправді будучи просто системою семіологічною. Завдяки цьому він спроможний здійснювати свою основну функцію, якою, за Бартом, є імітація історії під природу.

Розгляньмо ці перипетії на прикладі, який наводить Барт, аналізуючи фотографію в журналі: «На обкладинці зображено молодого африканця у французькій військовій формі; беручи під козирок, він дивиться вгору, ймовірно, на французький прапор, що там майорить. Такий смисл зображення. Але яким би наївним я не був, я чудово розумію, що хоче сказати мені це зображення: воно означає, що Франція — це велика імперія, що всі її сини, незалежно від кольору шкіри, вірно служать під її знаменами і що немає кращої відповіді критикам так званої колоніальної системи, ніж завзяття, з яким цей молодий африканець служить своїм так званим гнобителям» (там само, с. 80). Барт вбачає в цьому зображенні надбудовану семіологічну систему, тобто міф. Означувальним тут виступає зображення африканського солдата з ознаками належності до французької армії. Оскільки це зображення реальної (чи принаймні реалістичної) події, воно є фактом. Водночас, як натяк, воно виступає знаком того змісту, який може в ньому вичитати співвітчизник Барта. У такий спосіб зображення натуралізує цей натяк, робить його наочним та беззаперечним.

Стосовно викладеної концепції міфу як повідомлення хотілося б побіжно зауважити декілька моментів. Перший із них стосується погляду на образ як на знак. Річ у тім, що звичайний знак якраз і не зміг би виконати покладену на нього міфічну функцію так легко. Адже, будучи умовним позначенням, він не може безпосередньо щось «натуралізувати», тобто пред'являти тут і зараз. «Натуралізація» — це так чи інакше відбиток самої дійсності та її безпосередній показ, простіше кажучи — образ дійсності. Виконати цю функцію міг лише такий символ, який водночас є повноцінним зображенням, тобто не є абсолютно умовним щодо позначуваного. Далі, система знаків є дискретною і якщо й не скінченною, то принаймні зліченною. Загальною ж системи образів не може бути в принципі, а їх множина не є дискретною. Це радше континуум, що налічує безліч напівтонів і напівформ і явно протистоїть системному впорядкуванню та підрахунку. Тому поширювати семіологію на довільні худож-

ні (і нехудожні) форми, як це робить Барт, навряд чи правомірно. І, власне, якраз тому, що образ не є знаком, він спроможний і «натуралізувати», і «повідомляти» водночас.

Але тут ще важливо уточнити, що значить «повідомляти» в тому випадку, коли йдеться про бартівський міф. Якщо це і повідомлення, то воно ніколи не говорить буквально, а лише дає можливість здогадатися про певний зміст. Зокрема, у наведеному вище прикладі зміст зображення, який зміг углядіти в ньому політично обізнаний реципієнт, *явно* в ньому не прописаний, про нього можна лише здогадатися. Це означає, що не існує наперед заданого тезаурусу міфів, а сам міф — не знак, принаймні в прямому розумінні. (У протилежному випадку існувало б уже відоме значення, яке б йому відповідало, і здогадуватися та будувати інтерпретації вже не мало би сенсу.)

І, до речі, про знак. Зазвичай під ним розуміють якраз означувальне, або ім'я денотату. Якщо під знаком розуміти асоціацію позначника і позначеного, то це й буде поняттям (більш загально — значенням), котре, як справедливо зауважує Барт, має психічну природу. Тоді не можна говорити, що в метамові воно починає виконувати роль позначника, оскільки ним може бути лише матеріальний об'єкт, а відтак позначник аж ніяк не може бути психічним процесом.

Зазначене зовсім не скасовує тих смислових колізій, які спостерігав та описав Барт. Зрештою, ідеться про те, що певний знак, який у міфологічному плані починає використовуватись як формальна назва, уже сам по собі має змістове навантаження. І при його сприйнятті він може повертатися то змістовим боком, ніби повідомляючи про щось, то формальною назвою, яка нічому не відповідає і ні до чого не зобов'язує. Таке «повідомлення» без жодної формальної відповідальності є типовим рекламним або маркетинговим ходом. Наприклад, якщо ви назвали марку взуття «Naturalize», то споживач буде передусім сприймати цю назву як обіцянку того, що продукція зроблена з натуральної шкіри. Але насправді такої обіцянки немає, і виробник може сміливо залучати штучні матеріали. Щоб не потрапити в пастку, потрібно розрізняти символ як умовне позначення і зміст, до якого він відсилає, у даному випадку, відповідно, — торговий бренд та якість продукції. Але такі ігри в слова не обов'язково мають корисливе обличчя. Зрештою, більшість власних

імен є тим самим бартівським міфом, оскільки, як правило, крім суто умовного, вони мають також і змістовно навантажене значення. Це змістове навантаження може братися до уваги, коли обирають ім'я (як кажуть «як ви судно назвете, так воно і попливе») або не братися (наприклад, при виборі імені дитини батьки нечасто звертають увагу на його переклад), але, як правило, в історії власного імені завжди знайдеться ім'я загальне.

На шляху історії імені власного бартівський міф змикається з міфом праісторичним, оскільки вибір особистої назви для людини чи речі колись був магічним ритуалом. Навіть і зараз, обираючи для когось або чогось ім'я, ми сподіваємося хоча б трошки передати його власнику потрібні якості. Відокремлення умовного позначення від його змісту — справа дуже тонкої рефлексії.

Якщо структуралістській міф у розумінні Барта, який має справу передусім із сучасними символічними формами, має змістові точки дотику із класичним етнографічним міфом, то чи можна припустити, що всі наведені в нашому огляді форми і прояви міфічного стосуються одного й того самого феномена? Ми повернулися до вихідного питання: чи йдеться в різних концепціях міфу про одну й ту саму сутність, яка набуває різних проявів, чи це просто омоніми, пов'язані з одним терміном? Але ж чомусь автори обирають один і той самий концепт для позначення предмета своїх теорій. Тоді, можливо, різницю бачення зумовлює різниця у вихідних пізнавальних позиціях. Так би мовити, яку парадигму оберемо, такий результат і отримаємо. Але не будемо забувати, що вибір парадигми теж не є випадковим, він пов'язаний із намаганням дослідити якийсь певний зріз буття і зумовлений певною логікою дослідження.

Спробуємо вирішити питання про різні формопрояви міфу шляхом визначення тих психологічних механізмів, які лежать в основі формування, функціонування та розвитку цього явища. Може здатися, що якщо обрано науково-психологічний підхід, то ті уявлення про міф, які викладено в межах ідеалістичних або семіологічних концепцій, можна одразу відкинути. Це не так. По-перше, якщо в цих теоріях представлено якісь феномени, причетність яких до поняття міфу є незаперечною, тобто виходить за межі окремих парадигм, і якщо ми будемо певну онтологію міфу, то ця онтологія має пояснювати і ці феномени. По-друге, в основі будь-яких загальних концепцій лежить

логіко-теоретичний аналіз, а тому вони не є абсолютно непорівнюваними чи недотичними одна щодо одної.

Психологія класичного міфу. Безперечним феноменом, що презентує собою поняття міфу, є той дорелігійний комплекс уявлень стародавніх (або сучасних) народів, який відпочатку і був позначений цим терміном. Це відправна точка для роздумів, яку в жодному разі не може обійти теорія. Важко не погодитися з ідеалістами, що, розглядаючи стародавню міфологію, ми передусім маємо справу з явищем естетичного порядку. Стосовно цієї тези можна зробити купу посилань на авторитетні видання, але, зрештою, естетика може собі дозволити сприйматися безпосередньо і не потребує додаткових доказів. Краса давньогрецького чи давньоіндійського міфу є їхньою невід'ємною та органічною частиною і радше вимагає занурення, аніж доведення. Не менш важливим є те, що міф має *не лише* естетичне навантаження, але про це йтиметься трохи далі.

Естетичне світобачення — пронизливе відчуття, що виникає під час споглядання зовнішнього, це захоплення і зачарування. Щось таке, що робить об'єкти значущими і цікавими самі по собі, без потреби і користі. Те, що є зайвим з погляду виживання, а відтак вважається суто людським переживанням — щось між людиною і світом, коли з них зняти детермінанти й обумовленості. Як і будь-яке переживання, воно знаходить своє вираження, але це вираження не схоже на безпосередність емоційної реакції. Воно не є безпосереднім, натуральним у тому плані, що не зумовлене інстинктами, і водночас є вільним, оскільки не пов'язане з прагматикою. Тут, звісно, йдеться про творчу діяльність, результатом якої є художній витвір — у найширшому розумінні слова. Але цей продукт творчості є не просто виразником переживань. Він є виразником переживань з приводу об'єкта, це щось і про об'єкт, і про переживання водночас. В змістовному плані — як виразник переживань і спосіб інтерпретації об'єкта — він може бути названий художнім образом. Слід зазначити, що термін «художній образ» тут розглядається у найширшому сенсі, і зовсім не обов'язково це образ візуальний. Більше того, саме походження слова «міф» відсилає передусім до словесної творчості, вербально створених образів, і недарма найближчим до міфу видом мистецтва називають поезію.

Отже, психологічний механізм функціонування міфу як естетичного явища можна описати через трикутник понять «об'єкт — переживання — художній образ». Ми вже зустрічали їх при аналізі гри типу play, мистецтва і метафори, що і не дивно, оскільки в психологічних механізмах функціонування цих явищ є багато спільного. Причому найбільше за своєю суттю міф подібний до метафори. Тут так само початково є ні на що не схожий, нетривіальний об'єкт, який спроможний викликати в того, хто споглядає, певні почуття. Так само ці почуття знаходять своє вираження в умовному образі. У метафорі цей образ завжди є вербально-опосередкованим, тобто йдеться про словесний вираз. Міф також йому не чужий, хоча й тяжіє до розгорнутої розповіді, а не до короткого висловлювання. Наприклад, метафора задовольниться тим, що назве троянди краплинами крові незрівнянної Афродіти, міф же ще додасть історію про трагічне кохання богині та царевича Адоніса. Але, зрештою, це вже форма, спосіб донесення того, що було побачено. Усередині міститься саме спроможність бачити і відчувати. Більш точно — це сміливість бачити в речах те, що лежить на поверхні. Цей суб'єктивний і безпосередній спосіб інтерпретації об'єкта, пов'язаний з почуттями та емоційним сприйняттям дійсності, і є смисл, що виражається в міфічному образі (звідси — «сміслообраз» як аналітична характеристика міфологічних змістів (Голосовкер, 1987)). При цьому міфічна реальність і об'єкти дійсності виявляються поєднаними на смисловому полі, так само, як і у метафорі. Зрештою, можна говорити про трикутник «об'єкт — переживання — міфічний образ» як змістовий фрейм розвитку міфотворчості (рис. 3.6).

Нагадаю, що зв'язок як з переживанням, так і з пізнанням є двома аспектами функціонування смислу, адже, будучи суб'єктивним аспектом репрезентацій дійсності, він пов'язаний як із внутрішнім світом суб'єкта, так і з розумінням або осягненням зовнішніх реалій. Зокрема, метафора — це не лише поетика відчутого, а й можливість донесення знань. Про ці коливання від «внутрішнього» до «зовнішнього» в репрезентаційних можливостях метафори йшлося вище. Міф також можна розглядати не лише як естетичне, а і як гностичне явище. Адже для тих людей, які перебувають «усередині» міфу, а не вивчають його як науковці, він є беззаперечним вираженням уявлень про ті чи інші аспекти дійсності.



Рис. 3.6. Психологічний механізм розвитку міфу як естетичного явища

Наразі важливо лише зазначити, що якщо міфічний образ відтворює смисловий зміст об'єкта, то навантаження цього образу буде співмірним цьому змістові. Якщо реальність відкрилась індивіду не в безпосередньому естетичному спогляданні, а в гносеологічному або аксіологічному аспекті, то і ці смислові грані можуть бути відтворені в міфі. Адже якщо йдеться про смисл, то провести чіткі межі між когнітивним, ціннісним чи почуттєвим відтворенням дійсності буде неможливо. Навіть у суто мистецькій творчості естетика є невіддільною від етичного наuczіння, і також неможливо сказати, де закінчується література, а починається філософія. Смысл як внутрішня суб'єктивна реальність не є дискретним.

Зокрема тому міф завжди є чимось більшим, ніж інформаційне повідомлення про явище або подію, що дійшла до нас крізь віки в почасти зміненому чи спотвореному вигляді. Навіть суто гностичний аспект смислу, відтворений в образній формі, дає нам більше, ніж просто уявлення про дійсність. Він дає можливість доторкнутися до цієї дійсності, залучитися до події, отримати певне переживання, а не сухе повідомлення. Образність надає міфу ще одну істотну відмінність від суто когнітивних інтерпретацій, а саме — самоцінність міфічної історії, що і дозволяє поставити його на один щабель з мистецьким твором. Можливо, епос Троянської війни або походу сімох проти Фів і віддзеркалює реальні події, але це не вичерпує його змісту і не становить його головної культурно-історичної цінності.

Саме тому міф промовляє мовою образів — це не інформаційне повідомлення, що може бути адекватно трансльованим лаконічною мовою знаків, а те, що в тому чи іншому аспекті містить переживання як безпосередньо набутий досвід. Тому міф завжди залучає суб'єкта до стосунків зі світом. Не стосунків як відносин у широкому сенсі, адже об'єктивно ми всі є частиною світу. Справа якраз у суб'єктивній взаємодії, яка й породжує безпосередність переживання. У цих відносинах світ торкається суб'єкта, а суб'єкт дотягується до світу.

Проявом міфічної безпосередності у взаємовідносинах індивіда з дійсністю є анімізм — схильність бачити живе у всіх об'єктах та явищах природи. Для первісної людини дух, душа розлиті по всіх усядах — це ті самі «мана» чи «маніту», про які писали Кінг і Кассіер. Світ тут не є чимось віддаленим і мертвим подібно до об'єкта наукового спостереження, і суб'єкт-об'єктна парадигма встановлення відносин з ним не є адекватною. Із цього погляду міф — це комунікація живого із живим, суб'єкт-суб'єктні відносини людини із Всесвітом. Саме тому людина на стадії міфологічної свідомості і не виокремлює себе з решти світу, що неодноразово підкреслювали дослідники.

Тут доречно вказати на різницю між міфологічним та мистецьким способом репрезентації реальності. Так, художній образ у мистецтві завжди винесений у деякий умовний план, він може відображати дійсність, та ніколи не перетинається з нею. Завжди облаштований у спеціальних рамках — на полотні, у книзі чи на сцені, — він ніколи не плутається з дійсністю і не підміняє її. Мистецький твір заздалегідь призначений для споглядання чи, ширше, сприймання реципієнтом, який відпочатку перебуває «по той бік» мистецької реальності.

Зовсім інше в міфі. Художній образ тут переплітається із самою дійсністю. Він є невід'ємним від неї, хоча повністю з нею і не зливається. Так, давньогрецький Уран, з одного боку, є прабатьком богів і чоловіком своєї сестри Геї, а з другого, і разом із тим — він велике сине небо. Дійсність і образність тут невіддільні одна від одної, і тому міф є безпосереднім способом бачення дійсності, що й підкреслювали Кассіер та інші. За такого способу розуміння світу будь-який природний об'єкт сприймається крізь образ міфу — в дзюрчанні струмка вчувається співнаяд, у відлунні грому — гнів суворих олімпійців і т. ін.

У такому «подвійному» житті об'єкта насправді немає нічого дивного — навпаки, воно є результатом саме безпосереднього бачення. І цей спосіб бачення є найближчим до дитячої гри, у якій будь-яка річ може постати в іншому образі та набути чудесних, загадкових рис. Гра так само легко, як і міф, залучає об'єкти до іншого світу, і так само, як міф, залишається вірною їх реальному втіленню. Стілець, який дитина перетворила на коника чи паровоз, цінний для неї тим, що він є реальним тут і зараз, а що в ньому побачити, як його інтерпретувати — дитина розбереться сама. Як і в міфі, у грі умовний образ міститься в цілком реальному об'єкті, не виходячи за межі дійсності. І, як і в міфі, у грі умовний план не є чимось штучним для об'єкта, а навпаки, чимось дуже справжнім і відчуваним: це цілком природне і безпосереднє сприйняття речей. Такий безпосередній спосіб бачення пов'язаний із функціонуванням смислу, і міф, так само як гра і метафора, спроможний поєднувати непоєднуване на смисловому полі, і саме в цьому полягає його чарівність.

Як раніше було показано, внутрішнім наповненням ігрового дійства, також як і дійства мистецького, є створення переживання. Але характер цього переживання в грі і під впливом художнього твору є дещо різним: переживання в грі тяжіє до проживання, тобто до безпосереднього включення до подієвого світу; переживання в мистецтві — це більше внутрішня духовна робота, що не потребує безпосередньої інтеракції.

Характер переживання в міфі подібний і до ігрового, і до мистецького водночас. Як спосіб утілення естетичних вражень, міфічний образ є цілком художнім образом. Як спосіб залучення цих вражень до реальної картини світу міф є грою. На відміну від мистецтва, міф не задовольняється лише вираженням відчутого; як спосіб взаємодії з дійсністю він вимагає безпосереднього прилучення людини до світу образів або, що те ж саме, прилучення образного світу до безпосередньої життєдіяльності людини. Оскільки міф не відмежовується від реальності, то створене ним враження справді проживається — подібно до вражень в ігровому дійстві.

У тих культурах, де міф є панівною формою світогляду, таке проживання організується у двох модусах, двох формах прояву. По-перше, це культ з усім масивом ритуалів та обрядів. Проходження обрядової практики пов'язано із прилученням

учасників до дійства, смисл якого, як і в грі, лежить поза безпосереднім результатом виконаних дій. Навіть якщо мета обряду є цілком прагматичною — викликати дощ, здобути перемогу на війні тощо, то в об'єктивному плані обряд є не доцільною, а умовною діяльністю. Смисл ритуалу пов'язаний не з логікою об'єкта, а з логікою враження (тут можна пригадати і Фрезера, і Вундта, і Леві-Строса). Важливим аспектом культу є обряди ініціації, коли через проходження певного дійства та створення різного роду переживань людина прилучається до світу іншого порядку — чи це містичне єднання з богами, чи спілкування з духами, чи отримання тотемного захисника. Водночас, як і в грі, тут умовний план образу є невідривним від конкретної речової практики. Так організується цілком реальне проживання, смисл якого задається міфічною історією.

Через культ міф використовує штучне, тобто спеціально створене, дійство заради приєднання до божественного Всесвіту, до вищих смислів. Але він спроможний і вишній світ прилучити до нібито звичайної діяльності людини. Увесь масив побутових робіт він перетворює на частину вселенських циклів. І не дарма боги поганського пантеону опікуються не лише природними явищами, а й окремими видами діяльності. Так, сільськогосподарські роботи проходять під схвальним поглядом Деметри, ремесла — під наглядом Афіни; людина може кувати залізо подібно до Гефеста або плести нитки як самі Мойри. Але обладунки Гефеста є непробивними, а Мойри прядуть не прості нитки, а нитки долі. Відтак звичайна побутова діяльність стає чарівною. На початку проведення робіт, як правило, проводили символічний обряд, який вказував на зв'язок із світом богів. Найчастіше такі ритуали дослідники розглядають у межах суто прагматичної мотивації тих, хто їх проводить, тобто як прохання або магічну дію, спрямовані на вдале завершення справи — отримання великого врожаю, здобичі тощо. Але, окрім націленості на конкретний здобуток, можна говорити ще про одну причину ритуальної практики, яка може і не усвідомлюватися тими, хто її справляє. Це створення надзвичайних смислів для звичайних справ. Весь цикл традиційних робіт і життєвих відправлень стає елементом природних циклів, самого вічного Космосу. Людська діяльність тепер переживається й проживається інакше, і це другий модус утворення пере-

живання в міфі. Те, що могло розглядатися як буденний клопіт, постає як божественна праця. Це щось на кшталт того, як Том Соєр змінив мотивацію у своїх товаришів, коли потрібно було пофарбувати паркан. І справді, перетворюючи звичайне на незвичайне, міф уподібнюється до гри. Зрештою, уявляти богів, розповідати про богів, виводити від них свій родовід — це також і грати в богів. Справжній герой художнього, а відтак і міфічного твору — завжди предмет для ідентифікації.

Отже, ритуальна практика, пов'язана з рутинною діяльністю людини, може мати не лише прагматичну спрямованість, тобто бути засобом досягнення мети діяльності (власне, у цій ролі вона і не є дуже адекватною). Як сполучна ланка між працею і міфом, ритуал задає новий смисл діяльності, а відтак і новий мотив. Нудний тягар щоденних клопотів стає елементом стосунків із Всесвітом і божественним порядком. У цьому ракурсі ритуал спрямований не так на досягнення мети, як на характер переживань, не на результат, а на процес. Це, власне, і є та відмінність, яка відрізняє гру від «серйозної» праці. І все-таки, чи є міф грою? Й. Хейзінга вважає, що «як і все, що виходить за межі логічно вивіреного судження, і поезія, і міф перебувають у царстві гри» (Хейзінга, 1992, с. 149).

Я б сказала, що міф може бути, а може і не бути грою. Саме прилучення його до прагматичної доцільної діяльності є передумовою для виникнення подвійного дна, подвійної природи міфу як символічно-опосередкованої репрезентації дійсності. Як уже зазначалося, ритуальну практику можна розглядати як таку, що націлена на створення переживання, а можна розглядати і як таку, що спрямована на результат як бажану користь для того, хто її проводить. У першому варіанті це буде щось на кшталт ініціацій та містерій, у другому — це може бути магія або прохання про допомогу вищих сил. Причому і перший, і другий варіанти тісно переплетені між собою, адже в межах міфічного світобачення незрозуміло, де закінчується умовне і починається дійсне, суб'єктивне ще достеменно не відділене від об'єктивного. Гра тут не відділяється від серйозного, а міфічний образ — від реального об'єкта. Це така собі «справжня гра», де творче осягнення дійсності невіддільне від реального проживання. Дослідники описують феномен, коли дитина часом «заграється», тобто перестає відділяти умовний світ від так

званого справжнього світу. Міф у певному сенсі є постійним заграванням. Для нього умовний план організації або вираження переживання не відокремлюється від дійсності.

Діяльність, спрямована на отримання користі, підпорядкована логіці задоволення потреб. Натомість діяльність, спрямована на створення переживання і творчого самовираження, навпаки, є надлишковою. Це не діяльність задля чогось, а самоцінна практика, яка має такий же самоцінний результат — той самий художній витвір або міфічний образ. Вона підпорядкована лише логіці самого буття у його безпосередності «тут і зараз». Змішування двох логік у міфі призводить до дуже цікавих смислових трансформацій. Щойно смисл, що виражає художнє міфічне бачення, проектується в площину прагматики, його ціннісний зміст стає інакшим — це вже не самоцінність об'єкта самого-по-собі, а його відображення під кутом зору актуальних потреб індивіда. Замість смислу як цінності з'являється смисл як оцінка, об'єкт при цьому втрачає свою самодостатність, перетворюючись на роль засобу. Сам по собі він вже не є значущою підставою для створення переживань, та й переживання перестають бути основним змістом та метою діяльності, перетворюючись на суб'єктивне відображення можливості задоволення потреб — емоційну оцінку.

Могла з'явитися думка, що смисл-цінність, відображений у мистецькому чи міфічному образі, є об'єктивним, а проектуючись на прагматичну площину він набуває суб'єктивності. Зовсім ні. Смисл, віднайдений у мистецькому чи міфічному спогляданні, початково відтворює суб'єктивний погляд на речі, і навіть не просто суб'єктивний, а дуже інтимний погляд. І якраз у цьому плані він відкриває сутнісні аспекти буття. Просто в такому вимірі споглядання об'єкт існує не «для мене», а сам по собі — як сам-по-собі цінний і чарівний. У цьому розумінні зазначений погляд може бути названий об'єктивним, але це така об'єктивність, де суб'єкт і об'єкт не протистоять одне одному.

Смисл-оцінка є суб'єктивним по-іншому, а саме в ракурсі відповідності об'єкта суб'єктивним потребам. Але в будь-якому разі в міфі йдеться про суб'єктивне осягнення або в більш простому варіанті — суб'єктивне сприймання дійсності, яке внутрішньо не пов'язане з раціональною верифікацією. Можливо, саме тому в міфі так легко відбувається перехід від смислу-

цінності до смислу-оцінки, від аксіологічного — до праксіологічного способу сприймання. Скажімо, непередбачувані і могутні сили Всесвіту можуть бути джерелом захвату і творчого натхнення, що приводить до появи образів богів-олімпійців або поетичних етюдів. Але ці ж самі непереборні сили природи становлять небезпеку для життя людини, і в цьому плані вони сприймаються як негативний стимул, небезпечний подразник. Міф як прояв цілісного світобачення змішує обидва ці пласти сприйняття дійсності. В плані взаємовідносин зі світом це означає перехід від чудесного до корисного, від гри як діяльності, спрямованої на процес переживання, до прагматичної роботи як доцільної практики. Міф містить у собі передумови для того, щоб перетворювати життя на диво. Але життя в біологічному плані підкорено логіці виживання, і ця логіка сама спроможна трансформувати міф — він набуває рис уже не ігрової, а цілком серйозної діяльності.

Будь-який художній образ за визначенням є умовним. Він створений задля вираження й донесення смислів і покликаний спричинити переживання у того, хто його сприймає. Це ж саме стосується й умовного поля гри. Її справа і мета — переживання процесу. Як тільки гра починає сприйматися як серйозна робота, вона перетворюється на безсенсовну практику, адже її цілі умовні. Тому будь-який ритуал, якщо сприймати його серйозно, стає симуляцією. Він перетворюється на набір рухів, зовсім не сумісний з тими сподіваннями, що на нього покладені. Так само будь-який міф, якщо сприймати його серйозно, обертається на хибу. Походження Всесвіту або людини, якщо розглядати його в межах якоїсь космо- і теогонії, наприклад, давньогрецької, очевидно не є вірним у буквальному розумінні, тобто як певне пропозиційне твердження він є хибою. Це якраз і означає, що міф не можна транслювати як описове викладення, спираючись, скажімо, на мову науки. Тим більше, якщо смисл-цінність стосується трансцендентного, то раціональний дискурс є в принципі неадекватним способом для його трансляції (Кант, 2007b).

Але, на жаль, міф все-таки трансформується в інші форми, до певної міри змінюючи свою сутність — ідеться про ті його перетворення, коли він стає технологією маніпулювання. Річ у тім, що поки міф не втратив своєї естетичної сили, тобто образна його складова все ще залишається мистецькою, він є потужним

інструментом пропаганди. Певна думка чи настанова, посилені художнім твором, сприймаються зовсім не так, якщо б вони були викладені безпосередньо. Завдяки образності вони дістають емоційне підкріплення і включаються в життєву картину світу. Серед стародавніх міфів є чимало історій явно моралізаторського характеру, які спроможні були формувати схвалювані у суспільстві настанови — про повагу до богів, про заборону інцесту, про обов'язок гостинності тощо.

Може виникнути запитання, а чому, власне, тут ідеться про маніпулювання? Зрештою, етична складова є невід'ємною частиною високого мистецтва, яке за своє суттю є звичайно щирим, і яке важко звинувачувати в маніпулюванні. Непомітна підміна мистецької дії міфу маніпулятивною пов'язана якраз із втратою художнім образом своєї умовності, а також переведенням міфу в площину прагматики.

Вище вже зазначалося, що в межах чистого творчого акту і процес переживання, тобто буття індивіда, і кінцевий продукт, тобто художній витвір, мають статус самоцінності. У межах пропагандистської дії і процес переживання, і мистецький продукт мають лише статус засобів, підпорядкованих конкретній меті, а саме — викликати певне ставлення чи певну поведінку індивіда. Якщо дія художнього образу спрямована лише на сферу суб'єктивних переживань і внутрішніх перетворень індивіда, то йому не потрібно імітувати реальність того, що він описує, достатньо лише самої мистецької майстерності. Якщо ж його мета — чітко обґрунтувати, що є поганим, а що хорошим, що слід робити, а від чого варто утриматися, то він мусять надати для цього якісь конкретні підстави, і міфічний приклад підходить для цього якнайкраще. Таким чином, міфманіпуляція стає дуже зацікавленим у підміні умовного образу псевдо-реальною подією.

У результаті та невідокремлюваність створеного образу від реального об'єкта, яка надавала міфу життєвої сили та безпосередності в тому випадку, коли він слугував цілям творчого самовираження, обертається можливостями маніпулятивного впливу, щойно міф потрапляє в площину прагматики. Міфічна оповідь в буквальному сприйнятті починає розумітися як повідомлення, як серйозна інформація про стан речей. Естетичний (або аксіологічний) вираз набуває статусу онтичного.

Це вже не художній образ, а псевдо-реальний образ дійсності, її репрезентація, що претендує на об'єктивну істинність.

Але зазначені перетворення змінюють і естетичний потенціал самого міфу. Адже зміна смислових змістів, якими він навантажений, із ціннісних на оцінні поступово перетворюють його з художнього твору на регламентаційний припис, на розгорнуту в розповіді настанову. Втрата художньо-естетичної цінності міфічного образу зрештою вихолощує його статус до змісту буквального знакового повідомлення — пропозиції. Це цілком аналогічно тому, як художній образ, який використовується в живій метафорі, згодом перетворюється на усталене значення об'єкта. І якщо таку стерту метафору ми називаємо мертвою, то і міф, що втратив безпосередню цінність художнього образу, будемо називати **мертвим**. Перетворення смислу-цінності на смисл-оцінку означає, що те, що раніше слугувало вираженню переживань, тепер перетворилося на прагматичну характеристику об'єкта. Наприклад, якщо первісно об'єкт здавався чудесним і через міфічний образ «ставав» причетним до божественного світу, то в прагматичному плані це призводило до переведення його в клас позитивних, тотемних, чи, навпаки, негативних, табуйованих, об'єктів. Після цього він долучався до культової практики. Скажімо, елемент природного ландшафту, такий як гора чи струмок, міг стати місцем паломництва (пригадаймо джерело Мельпомени на Парнасі), тварина могла перетворитися на жертвону чи, навпаки, недоторканну тощо.

Щойно смисл-цінність перетворюється на смисл-оцінку, об'єкт у його суб'єктивному сприйнятті перестає бути самоцінним, а постає як об'єкт задоволення потреб. Тепер він уже є не чудесним, унікальним і незамінним, а лише одним з певного класу (у найбільш загальному вигляді — корисних чи шкідливих, поганих чи хороших). Його смислова характеристика стає і його класифікацією. Значення — це і є зарахування об'єкта до певного класу, і саме в ньому тепер зберігається суб'єктивна характеристика об'єкта, задана смислом. Класифікація в такому випадку здійснюється з точки зору виробленого ставлення, пов'язаного з досвідним безпосереднім сприйняттям об'єкта, адже смисл — це і є безпосередній досвідний спосіб розуміння дійсності.

Це дуже добре ілюструє схема семантичного поділу об'єктів у первісних племен, для яких саме сфера досвіду була джерелом

категоризації навколишньої дійсності в мові (Лакофф, 1988). Тобто суб'єктивний спосіб взаємодії з об'єктом стає передумовою для «об'єктивної» значеннєвої класифікації. Як і у випадку з метафорою, смисл при цьому суб'єктивно не відрізняється від значення і розглядається як природна властивість об'єкта, невід'ємна від нього.

Те діалектичне поєднання суб'єкта і об'єкта, що було властиве міфові, причетному до естетичного світосприйняття (будемо називати його **живим**), для міфу мертвого перетворюється на суб'єктивність у формуванні репрезентацій дійсності, з одного боку, і на псевдооб'єктивацію ставлень і стосунків, з другого. Аналогія різних аспектів соціальної взаємодії з природними процесами, що раніше створювала відчуття космічної співпричетності, тепер просто заявляє про свою космогонічність, тобто природну передумовленість цієї взаємодії у тому модусі, який є соціально бажаним. Таким чином, маніпулятивний потенціал мертвого міфу стає запорукою фіксації та відтворюваності суспільних стосунків певного типу.

У підсумку розгляду трансформаційних процесів у міфі, що відбуваються внаслідок переходу від буттєвої до прагматичної логіки (або, по суті, внаслідок зміни модусу взаємодії людини з дійсністю з екзистенційного на прагматичний), ми прийшли до звичайної семантичної картини світу із значеннєвою категоризацією, фіксованою у мові. Виникає запитання: чи всі вербально-опосередковані репрезентації, тобто словесні значення, є трансформованим міфом? Для того, щоб відповісти на це запитання, потрібно відійти від прив'язок до класичного міфу і розглянути отримані вище закономірності в більш широкому контексті.

Сучасний міф: психологічні механізми і формопрояви. Насамперед зауважимо, що поетапний процес переходу від смислу-цінності до смислу-оцінки є лише схемою, яка фіксує основні етапи трансформаційних процесів, що можуть відбуватися в міфі. Це зовсім не означає, що смисл-оцінку слід вважати вторинним явищем щодо смислу-цінності. Більше того, з урахуванням теорії розвитку психіки О. М. Леонтьєва, саме смисл-оцінка з'являється у філогенезі першим, оскільки він є складовою відображення у тварин на доволі ранніх етапах еволюційного розвитку (Леонтьєв А. Н., 1981). Якщо смисл-цінність філогенетично можна пов'язати з появою і розвитком

гри, то про зародки або навіть передумови його виникнення можна говорити лише з появою вищих хордових. Хоча якщо поглянути на речі більш широко, то переорієнтацію поведінки тварини із здобутого результату (об'єкта задоволення потреб) на сам процес його досягнення можна співвіднести з можливістю отримання задоволення від самого процесу життя, і хто знає, наскільки фундаментальною може бути така здатність для різних форм живого.

Хай там як, а відносини смислу-оцінки та смислу-цінності пов'язані з відносинами практики виживання та того аспекту життя, який з погляду цієї практики є явно зайвим. Оскільки всі наші уявлення про еволюційний розвиток ставлять на чільне місце саме можливості виживання особин і видів, то, швидше за все, смисл-оцінка є первинним щодо смислу-цінності.

Облишмо допоки хиткі шаблі еволюційного розвитку і звернімося до більш вивчених аспектів актуалгенезу репрезентацій дійсності. Ми пам'ятаємо, що їхнє формування здійснюється на основі смислу — процесі і результаті пізнання об'єктів, що базується на інтуїції та індивідуальних враженнях і містить суб'єктивне ставлення до цих об'єктів. Це ірраціональний синтез, пов'язаний із суб'єктивним досвідом, який дає можливість формувати нові гіпотези і нові бачення об'єкта чи явища.

Суб'єктивність, притаманна смислу, є незамінним атрибутом там, де йдеться про мистецьке відображення дійсності, що відкриває такі прояви буття, які залишаються закритими в межах логіко-раціональних інтерпретацій. У цій площині природним вираженням смислу є художній образ. Але якщо смисл використовується не для відображення естетичної чи етичної правди буття, а в площині раціональної прагматики, то такий спосіб вираження буде вже неадекватним. Тут-бо йдеться вже не про правду, а про істину, і кожна річ інтерпретується не через образ, а через пропозиційне визначення, на кшталт: «оце є тим-то» або «оце є таким-то». Це вже буде інформаційне повідомлення, що базується на системі знаків (і, відповідно, значень). Для того, щоб вступити в царину раціональних інтерпретацій, суб'єктивна зв'язність речей, відображена в смислі, має пройти відповідну перевірку на об'єктивацію, тобто стати об'єктом рефлексії. Але я нікого не здивую, якщо скажу, що висновки, які роблять люди, не завжди відрефлексовані

і раціонально обґрунтовані. Зрештою, вироблення логічно бездоганного висновку — це вже певна культура, пов'язана з формуванням відповідної методології. Там, де наука логіка не має голосу, система інтерпретацій може бути дуже далекою від чітко виведеного силлогізму. У першу чергу це стосується донаукового етапу знання; іншим прикладом є буденно-побутове мислення.

Розгляньмо процес розгортання і вираження смислів у різних символічно-опосередкованих репрезентаціях дійсності. Ми бачили, що смисл у таких репрезентаціях може бути втілений і розвинутий як через художньо-образне опосередкування, так і через знакову пропозицію.

Спочатку проаналізуємо випадок, коли смисли отримують своє втілення і розвиток через опосередкування художньо-образними засобами. Тоді можливі два варіанти. Якщо створення образу відбувається в межах спеціально виділеної форми діяльності, то ми отримаємо мистецтво і деякі форми релігійного служіння (де вони базуються на символіці образу). Тобто це будуть соціально розроблені й закріплені інституції, у яких реалізується можливість ірраціонального пізнання і відображення дійсності. Якщо ж художній образ, який відтворює смисл, безпосередньо включений до цілісної життєдіяльності суспільства чи окремої людини, ми отримаємо описаний вище живий міф — символічно-опосередковану репрезентацію дійсності, у якій образна інтерпретація об'єкта не відокремлена від самого об'єкта.

Наступний випадок — коли йдеться про пропозиційне визначення об'єктів чи явищ. Тут теж можливі два варіанти. Якщо первісне гіпотетичне розуміння надалі проходить рефлексію і відбувається логічно обґрунтована верифікація смислу, то буде отримано адекватний для раціонального способу відображення дійсності пізнавальний результат — знання про об'єкт. При цьому смислове визначення об'єкта, утілене в значенні, стає справжнім поняттям. Інституціолізованою цариною функціонування понятійного знання є наука й філософія. Якщо ж подальша верифікація не відбувається, то отриманий висновок або семантична категоризація не відокремлюються від того навантаженого суб'єктивного, яке супроводжує смисловою репрезентацією дійсності, і ми отримаємо мертвий міф — насичену суб'єктивним баченням пропозиційну інтерпретацію об'єкта.

Описані таким чином мертвий і живий міфи не обов'язково мають мати місце в дорелігійну добу — це просто різні шляхи розвитку смислу. Водночас вони мають спільну природу з тими явищами, які були описані при аналізі класичного міфу, і які є їхнім окремим випадком. Тобто так само, як і низка інших дослідників, я вважаю правомірним розповсюджувати термін «міф» на цілий клас феноменів необмежених певною епохою.

Внутрішній розвиток класичного міфу було розглянуто крізь схему смислових трансформацій смисл-цінність — смисл-оцінка, у результаті яких живий міф перетворюється на мертвий. Але в загальному вигляді мертвий міф не обов'язково є наслідком розвитку міфу живого, оскільки втілений в знакові пропозиції невідрефлексований смисл не обов'язково є результатом перетворень (чи спотворень) смислу-цінності, який перетворився на смисл-оцінку.

Насправді в обох випадках ідеться фактично про один і той самий смисл, пов'язаний із безпосереднім невідрефлексованим сприйманням об'єкта, який може розгортатися або в площині екзистенціального модусу взаємодії людини з дійсністю як смисл-цінність, або в площині прагматичного модусу її взаємодії з дійсністю як смисл-оцінка. Простіше кажучи, характер розвитку репрезентацій залежить від того, в якому аспекті реалізується людське життя — як самоцінність процесу чи як виживання. Відтак становлення мертвого міфу, як це не дивно звучить, може оминати стадію живого міфу: якщо прагматично орієнтоване відображення дійсності не зазнало рефлексії, то це ще не значить, що від початку це було художнє її відображення. Та й в архаїчну добу мертвий міф не обов'язково приходить на зміну живому міфу, і художня самодостатність епосу там подекуди мирно співіснує з практичною магією. Але, скажімо, уже протягом елліністичної доби стає помітним, як усе більш формальною стає ритуальна практика, і як усе більше свого ціннісного змісту втрачає живий міф, переходячи в мистецтво, науку чи релігію. Інший приклад умирання міфу — переведення містичного одкровення в догмат як шлях розвитку багатьох релігійних течій та вірувань.

Нааявність мертвого і живого міфу описує ту цікаву феноменологію міфу, на яку неодноразово вказували дослідники: він може бути і неадекватним судженням (а подекуди — і маніпу-

ляцією), і явищем естетичного порядку. І це його подвійне дно безпосередньо пов'язано з тим, що будь-які символічно-опосередковані репрезентації розвиваються на основі смислу, а також з тим, що вони можуть розвиватися і як самоцінність, і як буквальна пропозиція. Тобто одна і та сама основа дозволяє їм бути і тим, і тим. А коли немає рефлексії, то ці дві можливості — два шляхи розвитку смислу — дуже легко переходять одна в одну.

Міф — живий чи мертвий — це символічно-опосередкована репрезентація, яка формується на основі невідрефлексованого смислу. Останній репрезентує об'єкт разом із суб'єктивним ставленням до нього, тобто показує місце об'єкта в життєвому світі індивіда. Отже, міф завжди представляє дійсність крізь призму суб'єктивного ставлення до неї; це про взаємодію індивіда зі світом, а не про дійсність саму по собі, — про місце людини у світі об'єктів, і про місце об'єктів у світі людини. Тому міф навантажений світоглядною функцією і є філософією до-рефлексивного рівня.

Живий і мертвий міфи мають спільне коріння: суб'єктивне не відокремлене від об'єктивного ні в мертвому, ні в живому міфі, але в останньому випадку воно ніколи не видає себе за об'єктивне, оскільки тут немає відмежованого об'єктивного в його протиставленні суб'єктивному. Водночас, і суб'єктивне як творчий процес, і об'єктивна дійсність у живому міфі є самоцінними, а відтак вони хоча і невіддільні одне від одного, але не замінюють одне одного. Художній образ у міфі або мистецтві є самодостатньою реалізацією індивіда, і йому немає сенсу бути прихованим або щось імітувати. Творення образу — це реалізація активних суб'єктивних інтенцій, тому для свого автора воно завжди явне. Для реципієнтів художнього продукту його сприймання також є активним процесом, і, як зазначав Гадамер, тут кожен є співучасником. Як здійснення, так і сприймання твору — це духовна робота, зміст якої безпосередньо переживається, тому її результат є відчутно суб'єктивним. Відтак суб'єктивний бік образотворчості завжди є неприхованим, очевидним, і тому він принципово не може бути сплутаний з об'єктивністю. Лише втрата відчуття чудесного і можливості насолоджуватися прекрасним у міфі ламає його ігрову співучасть, а отже, і активну співпричетність до його дійства. Це передумова для перетворення живого міфу на мертвий.

Наповненість невідрефлексованим безпосереднім баченням є безумовною окрасою художнього образу, але одночасно і небезпечним навантаженням там, де йдеться про категорії істинності. Сама по собі відсутність логічної верифікації ще не означає, що віднайдене знання є помилковим, — інтуїтивні прозріння іноді дають приголомшливий результат. Та і взагалі суб'єктивність іманентно властива самому процесу пошуку істини. Але результат цього пошуку завжди має бути об'єктивований. Підстави для його обґрунтування пов'язані зовсім не із суб'єктивним процесом його віднайдення, вони лежать зовсім в іншій площині — у площині раціонального висновку. Якщо ми в цьому вимірі говоримо, що «оце є тим-то» або «оце є таким-то», то мається на увазі, що це властиво речі самій-по-собі, тобто є об'єктивним результатом. Наявність рефлексивного аспекту в пізнанні якраз і забезпечує цю постійну націленість на об'єктивацію. Для мертвого ж міфу такої рефлексії не відбувається, і суб'єктивний процес осягнення дійсності залишається невідокремленим від результату. Спосіб сприймання і предмет сприймання тут не відокремлені одне від одного. Іншими словами, те, що насправді є феноменом, видається за онтичні властивості дійсності.

У цьому пункті моя інтерпретація мертвого міфу змикається зі способом тлумачення міфу як такого в межах природничо-наукової парадигми, а точніше в тій її частині, де йдеться про психологічні трактування. Ми пам'ятаємо, що в таких теоріях міф розглядають як інтерпретацію об'єктів і явищ, що базується на суб'єктивних враженнях. Це могли бути як асоціації (Фрезер, Вундт), так і проєкції почуттів чи несвідомого (Вундт, Юнг). Тут доцільно пригадати ще одне трактування міфологічної свідомості, сформульоване Леві-Стросом а саме, що для її функціонування притаманне те, що в ній кількість означувальних завжди перевищує кількість позначуваних, тоді як у науковій картині світу все навпаки. Тобто в міфологічних уявленнях кількість тлумачень завжди є надмірною, тоді як для науки завжди знаходяться об'єкти і явища, для яких ще немає готових пояснень. Справді, будь-яке пояснення в науці проблематизується, воно має витримати теоретичну або практичну верифікацію та методологічне обґрунтування. Натомість, скажімо, у побутовій свідомості завжди знаходяться інтерпретації для актуальних подій чи ситуацій, які існують

у вигляді міфологем — неперевіраних припущень, які тлумачаться як готові пояснення. Як уже зазначалося, когнітивні інтерпретації базуються на гіпотезах, в основі яких можуть лежати інтуїція, суб'єктивний досвід, враження тощо, і якщо ці гіпотези не рефлекуються, вони перетворюються на мертві міфи. Таким поясненням існувати завжди легше, тому що їм достатньо лише подобатися їхнім авторам або слухачам та відповідати соціальним очікуванням і настроям, тобто суб'єктивного схвалення тут буде цілком достатньо, щоб отримати статус об'єктивної моделі дійсності. Тому велике значення для них має творча фантазія і вміння створювати пояснення, тобто креативність, і це ріднить мертвий і живий міфи. Просто в останньому відображення дійсності є самоцінними, вони існують як самодостатній художній образ і не підміняють собою дійсність. Побутові інтерпретації також можуть набувати самоцінності, якщо вони стають предметом розвитку народної творчості і виступають вже не так прямим поясненням подій, як тлумаченням того сутнісного, що розгледіла в цих подіях індивідуальна свідомість майстра та суспільна свідомість етносу. Тоді постають ті міфічні образи і сюжети, які дають нам змогу доторкнутися до тієї чи іншої культури в її найбезпосередніших витворах.

Якщо у побутовій свідомості є місце для живого міфу, то в науковій свідомості, як не дивно, знаходиться місце для міфу мертвого. Тут ідеться не про науку як певну методологію, оскільки вона якраз є альтернативою для міфологічних інтерпретацій, а про науку як суспільний інститут, який має свою історію, свої традиції і, звісно, свої помилки. І тут, як і в побутовій свідомості, подекуди суб'єктивні відчуття, які прикрашають індивідуальний досвід, або окремі присутні в цьому досвіді закономірності поширюються на багато ширше предметне поле. З одного боку, це є цілком нормальним, оскільки гіпотези і теорії завжди розповсюджуються від окремого до загального, від часткових підстав — до тотальних тлумачень. У протилежному випадку це вже не гіпотеза або теорія, а обґрунтоване судження. Інша справа, коли суспільне визнання або традиція перетворюють твердження, отримані суто індуктивним шляхом, на усталену парадигму. Наприклад, у психології більшість основних психотерапевтичних (а подекуди і теоретичних) шкіл функціонують саме в такий спосіб, і абсолютно звичною

є практика трактування одного й того самого феномена крізь призму різних підходів. І, незважаючи на те, що вони можуть суперечити одне одному, кожен із них вважають по-своєму «правильним», оскільки він належить до визнаної парадигми. Відповідно, одна й та сама симптоматика може набувати різних інтерпретацій і зазнавати різних методів лікування залежно від «бачення» психотерапевта. Тобто тут також виявляється надлишок означувальних для одного і того самого предмета. І якщо Леві-Строс і Тернер вказували на подібність магічної практики до психотерапевтичної, то цілком правомірним буде і зворотнє порівняння (що, звісно, не означає неефективності як першої, так і другої практики).

Значно рідше наукова діяльність породжує живі міфи. Але креативна уява і зачарованість предметом, які є важливою передумовою не лише міфотворчості, а й наукового пошуку, іноді стають підставою для побудови своєрідних фантастичних світів, які не так пояснюють дійсність, як будують власний її вимір, який є по-своєму цілком самодостатнім. Прикладом може бути, скажімо так, неакадемічна історія, яка відтворює золоті часи старовини, знаходить глибинні смисли стародавньої символіки, трактує на свій розсуд будь-які знахідки й топоніми і т. ін. Такі коло-наукові тлумачення не стільки раціонально пояснюють, скільки надихають своїх adeptів і зачаровують їх викладеним у них предметом. При цьому вони не забувають створювати ігрове поле, яке дає змогу безпосередньо прилучитися до розбудованого ними, власне, казкового світу. Скажімо, сьогодні молодь із задоволенням грає в стародавніх слов'ян (до яких чомусь потрапляє і трипільська культура): виїжджає на природу, одягається у ткане вбрання, ліпить обереги, одним словом, занурюється у «втрачене життя в гармонії з Всесвітом». Це чудова забава і прилучення до нових смислів, доки казкове поле не підміняє реальний світ і не перетворюється на псевдонауку, тобто на мертвий міф. Якщо ж такі міфологічні трактування починають розглядатися серйозно, вони можуть стати потужним маніпулятивним знаряддям, особливо коли колишні смисли-цінності починають слугувати зовнішнім цілям. Наприклад, міф про великих арійців був для Третього рейху художньо-смысловим підґрунтям для поширення і прикрашання фашистської ідеології.

За сучасних умов, коли мистецтво, наука, релігія існують як готові інституціалізовані форми вираження смислів, для живого розгорнутого міфу залишається мало місця. І річ не лише в тім, що у своєму історіогенезі він перетворився на інші символічно-опосередковані репрезентації, а і в тому, що у своєму актуалгенезі смисл розвивається напрацьованими культурою шляхами. Адже творча діяльність не лише дає йому змогу виразитися, а й сама його розвиває, використовуючи, зокрема, ті надбання, які вже є в культурі. Складні форми втілення смислу, які раніше вкладалися в розгорнуту міфологічну розповідь, сьогодні найчастіше знаходять своє вираження в мистецькому чи науковому творі або релігійному служінні. Тобто якщо міф не застигає одразу як мертвий міф, а розвивається й далі, то цей розвиток швидше за все набуватиме вищеназваних інституціалізованих форм. Але живий міф, хоча й переходить у здебільшого редуковані форми, усе ж не щезає, адже спроможність встановлювати непрагматичні відносини з реальністю не втратили й раціональні сучасники. І хоча та самоцінність світу або його невеликої частини, яка відкривається людині в безпосередньому спогляданні, може стати основою мистецтва, філософії або ж релігійного переживання, цей же спосіб світобачення наскрізь пронизує і побутову культуру.

Прикладом сучасних живих міфів можуть слугувати фольклорні вірування, вписані у повсякденну діяльність, або ж художні інтерпретації подій та явищ, коли ці інтерпретації набувають самоцінності незалежно від того, наскільки вони істинними у буквальному сенсі. Іншим прикладом може бути так званий особистісний міф (Гуцол, 2013; Титаренко, 2003; Чепелева, 2009), в межах якого людина віднаходить вищі небуденні смисли для подій власного життя, що робить його проживання близьким до ігрового. Але як тільки побутова філософія переходить із ціннісно-сміслового рівня на оцінно-повчальний, а художні чи напівігрові інтерпретації починають сприйматись буквально, живий міф, знову таки, перетворюється на мертвий. У цьому випадку фольклорні вірування обертаються на забобони, фантазійні інтерпретації — на стереотипи або містифікацію на кшталт теорій змови, а особистісний міф — на застиглий життєвий сценарій або на невідрефлексовану життєву роль.

Місце перебування сучасного живого міфу легко можна знайти у просторі між грою і забобонами, наприклад, у новорічних прикметах і звичаях, які є не просто обрядом, а інструментом створення атмосфери казки й віри в магію свята навіть серед дорослих. Те ж можна сказати і про різні ворожіння, які є здебільшого напівгрою, за допомогою яких ми намагаємось уявний світ майбутнього перенести в реальну ситуацію, доторкнутися до нього в речовому, хоча й умовному, втіленні карточних розкладів, а може ще й трішки повзаємодіяти з ним, повпливати на нього. Це досить містичний живий міф, який, правда, легко перетворюється на забобон, якщо тільки його сприймати просто як техніку віщування майбутнього.

Відмітною рисою сьогоднішнього міфу є те, що він здебільшого перемістився зі світу природи у світ штучний, що й не дивно, оскільки сучасна людина переважно взаємодіє і встановлює відносини саме з предметами виробництва. Така специфіка життя, звісно, накладає відбиток і на смислове відтворення дійсності. Можливо, саме тому найбільш поширеною формою міфу в сучасному світі став дизайн. Цей вид естетичного самовираження цікавий тим, що об'єднує мистецтво з речовим світом: дизайнерська річ є і художнім образом, і об'єктом водночас. Одне тут не існує у відриві від іншого, а тому такий образ є справжнісіньким міфом.

Іншим різновидом сучасного міфу, до речі, теж пов'язаним з дизайном, є мода. З погляду внутрішніх смислових трансформацій це настільки цікавий феномен, що про нього варто говорити окремо. Зараз же я хочу лише зауважити, що в межах моди людина в одязі чи в макіяжі, чи взагалі якось прикрашена, «оформлена» людина є і естетичним образом, і водночас реальним об'єктом. Мода якнайкраще покликана підносити і прикрашати прагматику життя, тому вона також є справжнім міфом.

Мода не єдиний приклад того, як художній образ накладається на реальну людину. Іншим взірцем такого поєднання може бути театральна роль. Але реальна особистість у межах часопростору спектаклю вже підпорядкована художньому образу — умовний план тут переважає над дійсним, тому це вже не чистий міф, а мистецтво. І хоч об'єкт, тобто актор, тілесно і є реальним, його справжня особистість відокремлена від умовного дійства. Та й саме дійство, що відбувається на сцені, умовними

і матеріальними рамками відмежоване від реального життя. Але побутова свідомість не завжди відділяє актора від його ролі, і, мабуть, саме театральна постановка є найближчим до міфу різновидом мистецтва. Недарма історія зберегла перехід від міфологічного дійства до театру, закарбувавши його в назвах комедії, трагедії та драми.

Прикладом живого міфу, дуже близького до мистецтва, є танок. Як і в театральній виставі, художній образ тут нерозривно пов'язаний з реальним носієм — людиною, причому, на відміну від спектаклю, її особистість не залишається за рамками дійства — умовний і реальний плани в даному випадку перебувають у повній гармонії. У танці людина виражає себе, залишаючись собою, тобто образ нерозривно поєднується з об'єктом. Оскільки своїм історичним корінням танець сягає стародавніх ритуальних практик, цей різновид мистецтва-у-житті також пов'язаний з класичним міфом. Перехідною формою, що виражає цей зв'язок, є, наприклад, індійський храмовий танець, який представляє собою не просто художню форму, а й символічну розповідь про індуїстських богів і героїв. Більш пізні за походженням його варіанти вже набувають світського характеру і повідомляють про особистісні почуття, стосунки тощо. Причому через танець здійснюється водночас і безпосереднє вираження почуттів, і невідривно від нього — опосередкована жестами розповідь про ці почуття, тобто символізм індійського танцю має відчутне знакове навантаження.

Формою символічних репрезентацій, яка втілює перехід від образного до суто знакового відображення дійсності, є ієрогліф. З одного боку, він являє собою абсолютно умовне позначення, що включене до парадигматичних відносин у межах існуючого мовного тезауруса. З другого боку, він залишає в собі стилізований образ конкретних об'єктів, що відкривають шлях до розуміння його значеннєвого наповнення. Тобто він водночас може бути і художнім образом, що вказує на денотат через конкретику дійсності, і формальним знаком. Написаний від руки ієрогліф постає цілим мистецьким витвором, споглядання якого може давати естетичну насолоду. Він містить у собі і відбиток руки майстра, і зображення, що нагадує про конкретику сюжету, і абстрактне змістове навантаження, яке він відкриває як символ. Це і відокремлений від дійсності самоцінний

художній образ, але водночас і прив'язана до цієї дійсності інтерпретація, тобто живий міф. Утім, уніфікований друкований ієрогліф уже повністю втрачає власну самоцінність, перетворюючись лише на умовну абстракцію. У цьому, власне, немає нічого поганого, просто абстрактний знак покликаний служити іншим цілям — передавати інформацію через узагальнені категорії. Проблеми з'являються лише тоді, коли значеннєве узагальнення повністю не відокремлене від конкретики сприймання ситуативного.

Ієрогліф якраз і показує, що історичний шлях формування значення проходить через відтворення конкретної ситуації. Саме зображення конкретної події чи об'єкта дає можливість здогадатися, що містить у собі зміст знака. У другому розділі зазначалося, що актуалгенез розуміння значення також прив'язаний до ситуації, до контексту, який і допомагає доопредметити зміст знакового виразу. Йдеться про гіпотези, які підтверджуються або спростовуються в процесі спілкування чи отримання інформації. Так само і в онтогенезі індивіда формування його тезауруса відпочатково пов'язане з конкретними об'єктами, представленими в суб'єктивному досвіді. Як уже говорилося, спочатку для дитини значенням слова слугує суб'єктивна пов'язаність окремих речей, об'єднаних на основі спільного враження. Згодом окремі предмети зв'язуються дитиною вже на основі об'єктивних особливостей, але ці особливості є ще не системними, а конкретно-речовими. І лише при формуванні справжнього поняття для людини відкривається сутнісний зв'язок між об'єктами, на основі якого і виділяється значення.

Але яким чином виокремлюються ті сутнісні зв'язки, на основі яких формується значеннєва категоризація об'єктів дійсності? Адже якщо значення вводиться не аналітичним шляхом, тобто через строге визначення, а на основі емпіричного досвіду, то дитині (або дорослій людині) потрібно з'ясувати самій, які саме ознаки покладено в основу виділення цього значення. При цьому вона може послуговуватися лише методом індукції: можна виділити спільні ознаки для масиву з n об'єктів, що належать до певної категорії, і потім переносити ці ознаки на інші об'єкти. Але тоді залучення об'єктів до даної категорії завжди матиме лише гіпотетичний характер, і ніколи не буде гарантії, що правило, яке спрацювало для n об'єктів, спрацює на $n+1$ -му об'єкті.

Тобто в основі виділення емпіричних значень завжди буде присутня латентна гіпотеза щодо ознак категоризації, яка формується на основі досвіду взаємодії з рядом об'єктів. Фактично це та сама гіпотеза, яка вище ототожнювалася зі смыслом і яка передує значеннєвій визначеності того чи іншого явища дійсності. Якщо ця гіпотеза не рефлексується, наприклад, унаслідок її постійного емпіричного підтвердження, то смисл, закладений в її основу, перестає відрізнятися від значення як результату ідентифікації та категоризації. А оскільки смисл формується на підґрунті попереднього досвіду взаємодії з певними об'єктами, то елементи цього досвіду стають складовими значення, тобто суб'єктивно сприймаються як необхідні властивості об'єкта, що належить до певної категорії. Тут ідеться про «онтологізацію» феномену як механізм формування мертвого міфу, коли наш власний суб'єктивний досвід починає транслюватися на зовнішній об'єкт і стає для нас уже невіддільним від нього. І справа навіть не в тім, що гіпотеза щодо значеннєвої визначеності об'єкта є правильною чи неправильною, а в тім, що спосіб залучення об'єкта до семантичної категорії перестає рефлексуватися і тим самим відрізнятися від самого об'єкта.

Таке злипання суб'єктивного смислу, що став значенням, і об'єкта дійсності характерне для побутових репрезентацій. Наукове ж поняття характеризується обов'язковою наявністю рефлексії щодо способів його імплементації, тобто базується на попередньому визначенні. У цьому випадку об'єкт і предмет — той ракурс дослідження, який виділяється в об'єкті, — гносеологічно відрізняються одне від одного.

Вважають, що в понятті фіксуються так звані сутнісні властивості об'єкта чи явища на противагу тому ж емпірично виведеному значенню, до якого може «прилипнути» будь-яка ознака об'єкта, що в цьому досвіді трапляється регулярно (Вьготський, 1982; Давыдов, 1972). Адже регулярність може бути випадковою, пов'язаною із суб'єктивним фактором, а не справді онтологічною властивістю речі. Наука ж претендує на онтологію. Відтак у межах суто наукового мислення з'являється думка, що наукове поняття, яке базується на не випадкових властивостях речей, вказує на справжнє, тобто дійсне визначення речі. І якщо наука як методологія відокремлює предмет

від об'єкта, то як інститут вона представляє відкрите нею як реальність, тобто знову змішує предмет і об'єкт.

Але аналітичним, тобто дедуктивно виведеним, може бути лише теоретичне поняття. Емпіричне ж поняття, навіть і наукове, завжди буде синтетичним, оскільки, окрім визначення, завжди міститиме явну чи неявну апеляцію до досвіду. Наприклад, звичайна домашня кішка в ліннєївській класифікації буде називатися *Felis catus*. За формою це класичний дедуктивний спосіб визначення об'єкта, який розглядається як такий, що належить до певної категорії: рід — *Felis*, вид — *catus*. Але насправді для того, щоб ідентифікувати *catus* серед цілої родини котячих слід наперед мати як взірець хоча б одну кішку, на основі якої можна виділити суттєві з погляду науки відмітні риси — морфологію або ж генетичний код, тобто спочатку треба мати досвід взаємодії з кішками.

Навіть для розуміння абстрактно побудованих теоретичних концептів, визначення яких задається через родову належність і відмітні риси, ми маємо принаймні точно уявляти, що являє собою загальний клас об'єктів. Звісно, цей клас також може бути заданий дедуктивним способом, але, йдучи від конкретного до все більш загального, ми рано чи пізно упрёмось у якийсь далі невитлумачуваний предмет, як, наприклад, пряма чи простір у математиці. Тобто будь-яка логічна побудова закінчиться просто інтуїтивною очевидністю щодо певних зрізів реальності. І насамперед це стосується самого предмета, який досліджує та чи інша наука. Так, біологія вивчає живе, незважаючи на те, наскільки вичерпним і адекватним є наукове визначення того, що є власне живим. Та й адекватність визначень буде перевірятися їхньою спроможністю описати досвід, тобто є вторинною щодо нього.

Таким чином, наукове визначення передбачає наявність попередніх уявлень про предметну сферу, щодо якої воно висловлюється. Воно спроможне строго класифікувати дійсність, але ніколи не вичерпує її у своїх дефініціях. Просто понятійна сітка накидається на емпіричне поле, але тотальність останнього не є співмірною з її можливостями. Адже коли ми визначаємо об'єкт на основі відмітних рис, зокрема за тим же дедуктивним методом, це буде в певному сенсі негативне визначення як відсікання від загального класу об'єктів даного

виду за деяким критерієм. Але представити об'єкт у всій множині його властивостей, тобто дати його вичерпне позитивне визначення, у такий спосіб неможливо. Тому об'єкт не вичерпується тією ідентифікацією, що фіксована в понятті, і не дорівнює науковому предмету.

Стосовно амбіцій науки, що вона визначає *сутнісні* характеристики об'єкта, здійснюючи на їх основі понятійну категоризацію, то вони є доволі проблематичними з огляду на цілковиту умовність того, що, власне, є «сутнісним». На скільки сутнісним для вас є те, чи ваша улюблена кицька — *Felis catus* чи *Felis silvestris catus*? А що є сутнісним для ідентифікації людини — її генетичний код чи її характер? Ідеться про зовсім різні площини визначення, і залежно від тієї точки зору, з якої робиться запит, буде змінюватися і «сутнісність». І тут справа не в гуманітарній чи природничій парадигмі. Навіть у межах суто фізикалістського дослідження сутнісність наукового визначення виявляється доволі проблемною. Звернімося до відомої фізичної задачі: «Як за допомогою вольтметра та секундоміра обчислити висоту будинку?». Якщо подивитися на дефініцію вольтметра, то можна дізнатися, що це прилад для визначення напруги електричного току. Застосування вольтметра для вимірювання кількості вольтів є з погляду фізики справді його не випадковою, ситуативною ознакою, а визначальною, тобто «сутнісною» рисою. Однак замірювання напруги мало годяться для обчислення висоти. Утім, задача вирішується досить легко: треба лише скинути вольтметр з будинку і заміряти час його падіння на поверхню землі за допомогою секундоміра, далі відстань обчислюється однією дією. Для вирішення цієї задачі сутнісними рисами вольтметра виявляється те, що він є матеріальним об'єктом, з розмірами значно меншими від висоти будинку. Просто це задача «не за правилами». Але правило — це якраз і є те, що виражає умовність. Щойно це забувається, певне визначення об'єкта починає претендувати на вираження сутності, природи об'єкта. Тоді виникає ілюзія, що об'єкт нібито повністю виражається своєю дефініцією.

Отже, для семантичних репрезентацій дійсності чи то у вигляді побутового значення, чи то у вигляді наукового поняття спостерігається тенденція до змішування предмета — способу розуміння — і об'єкта — елемента дійсності. Просто у випадку

наукового визначення предмет виокремлюється на основі об'єктивних властивостей дійсності. Але навіть об'єктивний спосіб категоризації не є абсолютним — це лише один з можливих об'єктивних способів тлумачення реальності. Те визначення, яке ми вкладаємо в об'єкт, відносячи його до того чи іншого поняття, детермінується тими зв'язками, у які ми даний об'єкт включаємо і щодо яких він наділяється (можливо, цілком об'єктивно) тими чи іншими характеристиками. Це значить, що категоризація передбачає наявність певної парадигми — того зрізу реальності, у межах якого здійснюється понятійна дефініція. І вибір парадигми вже не детермінується об'єктивними властивостями дійсності, тобто є довільним. Ми можемо розглядати різні зрізи, різні аспекти реальності й отримувати різні предмети для одного й того самого об'єкта. Поняття є об'єктивним у сенсі виокремлення ознак для категоризації того чи іншого явища дійсності, але є суб'єктивним у сенсі довільного вибору парадигми для здійснення цієї категоризації. І дуже важливо пам'ятати про цей суб'єктивний аспект існування поняття, який означає, що це не дійсність видає на-гора систему категорій, що ця система є нашим власним інструментом для витлумачення дійсності і не лежить десь поза суб'єктом.

Сказане ще не означає переходу до суб'єктивного ідеалізму, оскільки тут не йдеться про те, що категорії взагалі не мають стосунку до дійсності чи не відображають справді реальних зв'язків між об'єктами. Мені лише важливо підкреслити, що предмет, відображений у понятті, не тотожний об'єкту, але має тенденцію до ототожнення з ним у нашій свідомості. Цьому ототожненню сприяє сам дефінітивний характер інтерпретації дійсності, тобто визначення об'єкта через категорію. «Це стіл — за ним їдять, це стілець — на ньому сидять» — знайомство з цією чи іншою річчю відбувається через її віднесення до того чи іншого значення, тобто відпочатково для дитини річ уже є значенням. Побутова свідомість категоризує об'єкти відповідно до практичної логіки організації взаємодії з дійсністю. Потім індивідуальний досвід зазвичай підтверджує цю логіку, оскільки взаємодія з об'єктом будується саме на її основі. Таким чином досвід підтверджує ту понятійну організацію, яка його і формує, і в індивідуальній свідомості з'являється не так багато нагод для відлучення об'єкта від предмета, тобто значення.

Але не менше спокус для їх ототожнення має і наука, оскільки саме вона в нашій культурі задає «правильне» тлумачення речей, і саме її категоризація відтворює «справжню» реальність. Відтак і в побутових, і навіть у наукових інтерпретаціях дійсності предмет і об'єкт, або, іншими словами, значення і денотат, часто не розрізняються.

Тут ми повертаємося до теорії Г. Фреге і його семантично-трикутника, але трохи з іншого боку — не через аналіз змісту знака, тобто семантику, а через аналіз суб'єктивної категоризації дійсності, тобто когнітивну психологію. Та суть залишається тією самою — спосіб значеннєвого або понятійного визначення об'єкта не тотожний самому об'єкту. І щойно суб'єктивний аспект цього визначення (який ідентифікувався як смисл) припиняє рефлексуватися, значення починає сприйматися як дещо об'єктивно існуюче і перестає відрізнятися від об'єкта. Так з'являється мертвий міф — продукт ототожнення суб'єктивних інтерпретацій дійсності і самої дійсності.

Отже, значення перетворюється на мертвий міф тоді, коли суб'єктивний процес виділення об'єкта не відокремлюється від самого об'єкта. Тоді в суб'єктивному сприйнятті об'єкт зводиться до тих особливостей, на основі яких він стає предметом категоризації, — це вже об'єкт-у-властивостях, а не об'єкт-сам-по-собі. Те, яке місце він займає у світі і на яке ставлення заслуговує, вже фіксоване у його значенні; відтепер він має лише інструментальну, опосередковану значущість і не викликає інтересу як самостійна цінність. Власне, це й передбачає процес категоризації, коли «рішення вже фактично підготовлене віднесенням стимульного об'єкта до певної категорії» (Шмелев, 1983, с. 19). Відтак значеннєва визначеність об'єкта вже таїть у собі в згорнутому вигляді інструкцію щодо способу взаємодії з ним: «У розвиненій мові, яка є системою кодів, слово не лише виокремлює ознаку і не тільки узагальнює річ, відносячи її до певної категорії, воно виконує автоматичну і непомітну для людини роботу з аналізу предмета, передаючи їй досвід поколінь, який склався щодо цього предмета в історії суспільства» (Лурия, 1998, с. 48).

Це є той самий комплекс «влада — знання», про який писав М. Фуко (Фуко, 1999). Семантична репрезентація дійсності вже є приписом і передумовою до певної поведінки, а також способом її підкорення та впорядкування. Така латентна влада

над поведінкою, схована у значенні, базується на психологічному механізмі, розглянутому вище: за відсутності рефлексії суб'єктивні інтерпретації дійсності фіксуються у значенні як «об'єктивні» властивості самих речей. Зокрема там фіксується і уготоване ставлення до цих речей, яке є складовою смислів.

У видаванні суб'єктивного за об'єктивне криється головна підкорююча і маніпулятивна сила семантичних репрезентацій, і це є узагальнений варіант імітації історії під природу, на що вказував Барт. Але в основі такої підміни лежать не перипетії між значенням і знаком у первинній чи вторинній семіологічних системах, як вважав французький дослідник, а перипетії між значенням і смислом. Саме діалектичне протиставлення та єдність між суб'єктивним смислом і зовні «об'єктивним» значенням дає можливість підміняти природу історією, тобто суб'єктивною інтерпретацією речей. Ця можливість криється в особливостях функціонування значення, яке без відповідної рефлексії має тенденцію заміщати собою денотат, приховуючи при цьому своє суб'єктивне смислове навантаження. Будь-яке значення, що не стало поняттям, уже є своєрідною маніпуляцією.

Утім, те, що значення утворюється на основі невідрефлексованого смислу, який емпірично виражається через конотативні характеристики об'єкта, ще не значить, що саме ці характеристики обов'язково стають основою для категоризації цього об'єкта в межах значення. Категоризація може здійснюватися і на основі об'єктивних властивостей, як це, наприклад, відбувається у випадку формування наукового поняття. Але як би там не було, характеристики об'єкта, що лежать в основі категоризації, — це завжди його особливості серед деяких інших об'єктів, тобто серед певної парадигми. Вони є не абсолютними, а умовними. Саме парадигма визначає, які властивості об'єкта значущі, а які — ні. Тому включення об'єкта до тієї чи іншої парадигмальної схеми, тобто різні його семантичні інтерпретації, задають і різні схеми взаємодії з цим об'єктом, а тому є типовим засобом маніпуляції.

Поки парадигмальне поле, до якого включений об'єкт, усвідомлюється, усвідомлюються і ті риси, завдяки яким він був категоризованим саме таким чином. У цьому випадку предмет не зливається з об'єктом, а значення функціонує на рівні поняття. Але іноді умовність парадигмального поля перестає

усвідомлюватись. Тут можна пригадати приклад, який наводився у другому розділі: коли двоє спілкуються про заздалегідь відомий предмет і коли має місце спільність їхньої ашперцепції щодо цього предмета, то його назва проговорюється рідко. Це випадок так званої предикативної мови: предмет є чимось само-собойним і увага зміщується на предикат. Так само, якщо парадигма є наперед заданою, то для визначення об'єкта достатньо вказати на його відмітні риси в межах цієї парадигми. Але якщо парадигма втрачає умовність і стає само-собойною, абсолютною, тобто інваріантною, то відмітні риси об'єкта абсолютизуються і сприймаються вже не як відносні, а як безумовні його характеристики. Вони тепер *повністю* визначають об'єкт, і значення таким чином зливається з денотатом.

Парадигмальне поле — та предметна сфера, у межах якої категоризується, тобто означається, деякий об'єкт, — може бути порівняне з полем гри. Визначення об'єкта в межах ігрового поля є принципово умовними, принаймні допоки ми пам'ятаємо, що це гра, але є чітко визначеними, безумовними в межах самої гри. Наприклад, значення і старшинство карт можуть бути різними в різних іграх і є повністю умовними. Але якщо ми вже визначилися, у яку саме гру граємо, ці значення будуть жорстко фіксованими. Порухити умовні ідентифікації означає зламати гру. Якщо ми заграємось, і поле гри видається тотальним, а сама гра — безальтернативною, то ігрові визначення об'єкта починають видаватися безумовними, «справжніми». Гра в такому випадку перетворюється на серйозну діяльність, а її мета — на «реально» потрібний результат. Він також втрачає свою умовність, довільність. Його початкове навантаження — організувати поле гри і запускати її процес, поза яким цей результат не має жодної значущості, але якщо ми вже не досягаємо цілісного поля гри, то це початкове призначення цільового об'єкта втрачається, і він ніби вже починає містити це призначення у самому собі.

Це дуже нагадує феномен зсуву мотиву діяльності на її мету, описаний О. М. Леонт'євим. Ідеться про те, що деякий результат (мета), що спочатку був значущим для індивіда лише як засіб досягнення якогось важливого для нього предмета (мотиву), згодом може перетворитися на самостійну значущість для цього індивіда. Сам Леонт'єв розглядав цей феномен як при-

клад розвитку потребової сфери людини і, зрештою, її життєвого світу. Скажімо, якщо спочатку дитина молодшого шкільного віку виконує домашнє завдання, аби її відпустили гратися, то згодом для неї стає важливим сам процес навчання, і вона виконує домашнє завдання, щоб зробити його якнайкраще (Леонтьєв А. Н., 1981). Але можна навести й інший приклад, коли гроші, які спочатку можуть бути для дорослої людини лише засобом утілення бажань, згодом часто самі стають предметом бажань, підпорядковуючи собі життєвий світ індивіда. Говорячи загалом, часто буває так, що в процесі діяльності результат-засіб перетворюється на результат-мотив, набуваючи самостійної значущості. При цьому, якщо його цінність раніше була умовною, то тепер вона стає безумовною. І дуже добре, якщо в процесі діяльності індивід зміг відкрити нові сенси в тому предметі, який раніше для нього був лише засобом, тоді ця діяльність справді буде розвивальною. Але може статися і так, що результат просто став самоціллю, повністю втративши зв'язок із тими цінностями чи потребами, що початково стимулювали спрямовану на нього діяльність. Така діяльність стає вже не розвивальною, а, навпаки, підпорядковуючою для індивіда, а результат навантажений не новим смыслом-цінністю, а латентним смыслом-оцінкою.

Тоді цей випадок стає подібним до ситуації загравання в грі, яку було розглянуто вище: результат стає суб'єктивно потрібним, але невідомо, у чому саме його реальна користь. Він постає значущим уже ніби сам по собі, але насправді це не так, оскільки ця його суб'єктивна значущість пов'язана не з ним самим. Загравання, таким чином, є окремим випадком описаних вище процесів, пов'язаних зі зсувом мотиву на мету, коли остання набуває самостійної значущості при втраті усвідомлення її довільного характеру.

Це значить, що втрата індивідом усвідомлення умовності парадигмального поля, в якому даються визначення об'єктам, загрожує перетворенню початково вільного поля гри на підпорядковуючу діяльність. Тут теорія міфу безпосередньо перетинається з проблематикою, відомою багатьом психотерапевтам, а саме — коли людина протягом життя «грає» ролі, про умовність і вихідне призначення яких вона давно забула. Це цілком аналогічно суб'єктивному злипанню об'єктів із

значеннями при втраті усвідомлення умовностей, в яких ці значення функціонують.

Уже зазначалося, що суб'єктивний спосіб виділення об'єкта, фіксований у значенні, — його смисл — зазвичай відповідає соціальному способу взаємодії з цим об'єктом, адже значення є соціальним продуктом. Тому цілком зрозуміло, що значення фіксує місце об'єкта в суспільній свідомості як узагальнених стосунках цього соціуму зі світом, опосередкованих системою знаків. Тому, якщо, за висловом Леонтєва, «смысл є значенням для мене», то саме значення — це «об'єкт для соціуму», тобто воно містить у собі «соціальну суб'єктивність». Це є особливо опуклим тоді, коли об'єкт займає помітне місце в структурі соціальних відносин, наприклад, належить до списку видатних постатей даної культури. Тоді ціннісний аспект, закладений у смислі (а у випадку з мертвим міфом це буде оцінний аспект), набуває особливої значущості, денотативні ж риси відходять на другий план: об'єкт відтепер бачиться крізь призму певного ставлення, і його справжні, об'єктні риси стають лише блідим тлом для демонстрації типізованих якостей. Так Че Гевара сприймається лише як самовідданий безкомпромісний герой революції (а заодно і красень-мужчина), Мерилін Монро — як утілення сексапільної жіночності, Олександр Сергійович Пушкін, за висловом відомого російського журналіста, — узагалі «наше все», в Україні ж таким аналогом є не менш міфологізована постать Тараса Григоровича Шевченка. Перелічені особи (як і багато інших) перетворюються на заручників тих властивостей, через які вони традиційно розглядаються в культурі. Ставлення до цих людей у межах соціуму стає важливішим, ніж їхні справжні особистісні риси. Вони важливі не як люди, а як приклади, інциденти; феномен тут повністю замінює онтичну, справжню природу явища. Такі люди більше не належать собі: так, товариш Че — це назавжди обличчя з плаката, Тарас Григорович традиційно похмуро поглядає на нащадків, а Ленін з уцілілих монументів усе ще слугує дороговказом у світле майбутнє. Справа їхніх рук також відходить на другий план. Небагато сучасних прихильників вічно модного Гевари вболівають за справу кубинської революції, а для того, щоб бути зарахованим до інтелігентних людей, не обов'язково насолоджуватися музикою Моцарта чи перейматися поезією Шевченка — достатньо лише знати ставлення до цих людей у культурі.

Таке завчене ставлення без інтересу до самого об'єкта призводить до появи таких феноменів, як симулякри чи симуляції, які, на думку Ж. Бодріяра, захоплюють дедалі більше місця серед сучасних символічно-опосередкованих репрезентацій (Бодріяр, 2004). Об'єкт може залишатися невідомим або взагалі не існувати, і тим не менше займати певне місце в суспільній свідомості, якщо ілюзія в якомусь плані виявиться ціннішою за дійсність. Ілюзія, що видає себе за дійсність, дублюючи її, і є симуляцією, а мертвий міф, який не відрізняє суб'єктивного від об'єктивного, а тому часто підмінює одне іншим, є безперобійним її поставником.

Але міфологізована постать не обов'язково стає мертвим міфом; іноді художня цінність її історії в народній або авторській обробці вивисує її до справжнього живого міфу (хоча грань між цими явищами є неабсолютною і часто доволі рухливою). Так, драма про Моцарта і Сальєрі, уже незважаючи на справжні факти, стає самоцінним художнім відтворенням теми генія і посередності; повстання Спартака, не дивлячись на заяложеність прикладу, усе ще може сколихнути живі цінності боротьби за свободу, а подвиг Олександра Матросова, попри заїдеологізованість подачі, спроможний бути реально вивисуючим душу прикладом самопожертви.

До речі, розтиражованість прикладу сприяє вмиранню міфу, так само як заяложеність убиває метафору. Тоді художня сила образу може не впоратися з типізацією певної історії або персони. У цьому випадку можливі два варіанти розвитку процесів смислових трансформацій.

Якщо ціннісно-культурне навантаження, що стоїть за даною особою, порівняно невелике, то вона стає символом або алегорією певної ситуації. Так, Герострат став персоніфікованим символом руйнівного самоствердження і вандалізму. Ім'я героя в такому випадку найчастіше вживають у переносному значенні, і дійсність, тобто конкретна особистість, тут не змішується з образом (який звужується майже до умовного знака), а залишається ніби за кадром. Згодом ця особистість взагалі губиться в нетрях історії, довіривши їй лише своє ім'я (як це, наприклад, зробив афінський ремісник Керамік), яке надалі із власного перетворюється на загальне.

Менше пощастило тим постатям, яким належить чільне місце в культурній спадщині. Адже завчити готове ставлення

до таких особистостей набагато легше, ніж освоїти плоди їхньої діяльності. Відтак оцінна позиція щодо них дуже часто заступає собою реальне переживання подій чи творів, і мертвий міф тут розгортається в усіх своїх можливостях. Цьому сприяє і той факт, що ознайомлення з культовими постатями відбувається зазвичай у тому віці, коли дитина ще неспроможна по-справжньому осягнути плоди їхньої діяльності і творчості. Тому спочатку засвоюється загальне ставлення як до видатних особистостей, так і до їхньої діяльності, а вже потім (можливо) відбувається справжнє, повнокровне заглиблення у творчий доробок чи історичну спадщину. Але жива, індивідуальна оцінка твору чи події може не збігатися із загальною настановою. Тому значно простіше, у тому числі під кутом зору соціального схвалення, завчити вже готове «правильне ставлення» до людей чи речей, ніж напрацьовувати власне, і тому дуже часто саме так і відбувається.

Це стосується не лише процесу ознайомлення з видатними історичними постатями. Адже більшість природних об'єктів, соціальних явищ, історичних подій для нас відкриваються не завдяки безпосередньому досвіду, а соціально опосередковано, через залучення до культурної традиції. Дитина ж ознайомлюється з нею лише поступово. Що менш складними є когнітивна сфера та індивідуальний досвід того, хто сприймає, то меншою категоріальною складністю буде характеризуватися образ сприйнятого об'єкта чи явища. Тому цілком зрозуміло, що початкове бачення складних феноменів може бути доволі спрощеним, іноді воно взагалі зводиться до узагальненого оцінного ставлення. Адже символічно-опосередковані репрезентації різних явищ, що існують у соціальному досвіді, дуже часто насичені такими ставленнями. Більше того, суб'єктивно сприйняття дійсності тут часто невідрефлексоване від об'єктивних даних, та й можливість верифікації іноді є методологічно проблемною процедурою. Тому цілком зрозуміло, що дитина в процесі соціалізації часто сприймає спрощену і суб'єктивно-оцінну репрезентацію об'єктів та явищ і навіть не відчуває потреби в перевірці отриманих знань, оскільки вони йдуть від «значущого Іншого» і є загальноприйнятими в певному середовищі. Для того щоб здійснювати верифікацію, треба напрацьовувати рефлексивні механізми і зокрема критичність у сприйманні інформації,

а крім того, зберегти природну цікавість до навколишньої дійсності. Оскільки це вдається не завжди, дуже багато чого в репрезентаціях дійсності існує на рівні спрощеного, почасти оцінного її сприймання, тобто стереотипів. У їх закріпленні значну роль відіграє та ж соціальна конформність, яка вимагає від дитини засвоєння суспільно прийнятного уніфікованого ставлення до суспільно значущих подій, явищ, особистостей, коли для вироблення власної позиції у неї немає ані повної множини потрібних даних, ані когнітивних можливостей їх проаналізувати. Таким чином людина може навчитися оперувати поняттями та категоріями, що не залучалися до критичного осмислення, але є прийнятними з погляду соціальної взаємодії. У цій позиції «перемоги комунікації над верифікацією» суспільний дискурс відбувається ніби поза об'єктивним полем. Таку парадоксальну незалежність дискурсу від об'єкта вперше зафіксували (і частково абсолютизували) структуралісти (Фуко, 1996).

Не лише конформність, а й комунікативна конвенціональність сприяє переходу від живого міфу до мертвого. Живий міф — це зовнішнє вираження суб'єктивного осягнення дійсності. Незважаючи на важливість індивідуальної складової цього осягнення та її інтимної сутності, воно може бути цінним не лише для суб'єкта — свого автора, а й для соціуму. Найбільш адекватним засобом передачі таких індивідуальних суб'єктивних смислів іншим є образ. Але образні засоби не завжди сприймаються адекватно — замість безпосереднього переживання смислової реальності вони можуть розумітися буквально — як бездушна інформація. Крім того, інтерпретація образу не є уніфікованою, тому спричиняє явні труднощі, якщо соціум намагається створити спільну позицію стосовно щойно відкритого знання. Прикладом може бути створення єдиного віровчення на основі істин, трансльованих Учителями та пророками. Адже трансцендентне знання не вкладається в понятійні схеми (Кант, 2007b), а саме вони здебільшого слугують у соціумі для передавання досвіду і знань. Тому комунікація заради конвенціональності підпорядковує собі ту безпосередність переживання, яку спроможний дати образ. Тут можна пригадати теорію С. Московічі (Московичи, 1995а, 1995b), який вважав, що соціальні репрезентації, які за допомогою символічного опосередкування закарбовуються в побутовій свідомості, спрямовані

передусім на те, щоб зробити дивне звичним, соціально доступним і тим самим ввести його до спільного комунікативного поля.

Крім того, вироблення соціумом єдиної позиції сприяє його консолідації, а іноді є для нього і питанням виживання, особливо у ворожому середовищі. Та й для існування суспільства навіть за спокійних умов потрібне вироблення єдиної соціальної системи норм і цінностей, яка регламентувала б співіснування громадян і служила базою як для формально, так і для неформально впорядкованих відносин. Тому засвоєння індивідом готового ставлення до тих чи інших речей видається необхідною складовою існування суспільства як цілого, а відтак підтримується і заохочується соціумом. Тут передусім ідеться про те, що вважається поганим, а що — хорошим, що є значущим, а що — ні, яка реакція на ті чи інші явища розглядається як позитивна, а яка — як негативна тощо.

Уявімо собі, що в мене у руках є глиняний витвір, про який я знаю, що це — антична ваза. Знання про античність можуть допомогти мені побачити красу і майстерність, утілені в цьому предметі. А, можливо, я буду сприймати його лише як артефакт двохтисячолітньої давності, і саме в цьому ракурсі він стане для мене цінним: не сам по собі, а як утілення певної історії. Більшість соціалізованих об'єктів (не обов'язково штучно виготовлених) постають перед нами крізь призму зафіксованих до них підходів — це об'єкт плюс певна культурна традиція. Ми сприймаємо не просто об'єкти, а об'єкти-в-контексті, об'єкти-в-історії. Історія задає той смисл, яким ми навантажуюмо об'єкт, і якщо смисл не пов'язаний безпосередньо з самим об'єктом, а є зовнішнім щодо нього, як додаткова вартість, то він перетворює об'єкт на мертвий міф. Розгорнута історія створює цей міф, формуючи «належне» ставлення до об'єкта, яке потім, уже у згорнутому вигляді, стає частиною його репрезентації, смисловим навантаженням значення. Культура, як соціальне надбання, вчить нас і відкривати справжні смисли об'єктів, і водночас готує до наперед заданого фіксованого ставлення до них, будучи і джерелом розвитку, і джерелом маніпуляцій водночас.

Типовим прикладом формування суспільством уготованого ставлення до різних об'єктів є дитячі історії — казки, мультфільми, художнє кіно тощо. Герой, який має подавати правильний приклад, завжди привабливий, завжди викликає в глядачів

симпатію та співчуття; це образ, який створює непереборне бажання до ідентифікації з ним. Наприклад, у радянському кіно герої революції здебільшого були красенями або добряками, а поганці куркулі, ясна річ, викликали відразу. Та і в незаідеологізованому суспільстві дитячі казки завжди дають уявлення про добро і зло, про соціальні норми та очікування на конкретних прикладах, які легко сприймаються і засвоюються. Згодом у свідомості дитини конкретика прикладу зникає, а сформоване до певної категорії об'єктів ставлення залишається.

Може виникнути запитання, чи можна розглядати дію почальної дитячої казки в різних формах її втілення як своєрідну пропаганду чи навіть маніпуляцію, яка обов'язково породжує мертвий міф — уявлення про дійсність, сформоване на основі нерелексованого досвіду і суб'єктивних вражень? Вище йшлося про дуже хитку і майже прозору грань, яка відділяє художній витвір від соціального замовлення-маніпуляції в «дорослому» мистецтві. І той, й інший зразок може справляти на глядача враження та викликати емоції, але один спроможний породжувати справжній катарсис, другий же не змінює ані глядача, ані його цінності, а лише його оцінки, нагороджуючи відповідними емоціями «хороше» і «погане» (або «хороших» і «поганих»). Ще менш тонкою є грань, що відділяє розвивальний вплив дитячої казки від впливу соціально-конформістського. Але все-таки одна справа, коли твір навчає дитину щиро співпереживати іншому, інша справа, коли він формує готове ставлення до певних речей. Зрозуміло, що останнє посідає значуще місце у вихованні як необхідна умова суспільно адекватної (в сенсі суспільно очікуваної) поведінки індивіда, оскільки є передумовою формування в нього соціальних норм. Просто розглянутий метод їх упровадження передбачає засвоєння дитиною оцінних суджень без рефлексії того, чому саме певні об'єкти чи певна поведінка їх заслуговують. Сформовані в такий спосіб уявлення надалі входять у суб'єктивний образ світу людини як деяка самоочевидність, безумовність, тобто стають тим, що було названо мертвим міфом.

Описаний вище механізм дуже нагадує процес формування соціальних стереотипів. Ідеться про те, що за відсутності рефлексії певний частковий суб'єктивний досвід взаємодії з об'єктом не відокремлюється у свідомості індивіда від самого

об'єкта. Будь-які ситуативні чи поверхові властивості, емоційні враження та оцінки сприймаються при цьому як характеристики того пласта дійсності, з яким стикається індивід. Якщо сформована в такий спосіб репрезентація відповідає соціальним очікуванням (наприклад, репрезентація представників іншого етносу узгоджується з актуальним на той час для суспільства «образом ворога»), сприяє консолідації суспільства або просто час від часу підтверджується досвідом, то вона закріплюється в масовій свідомості. Зрозуміло, що сформований таким чином образ лише частково відповідає об'єктивним реаліям, він може бути упередженим, навантаженим оцінними характеристиками, тобто хвибує всіма вадами, притаманними соціальному стереотипові. Але, стаючи елементом суспільної свідомості, такий образ набуває додаткових систем захисту від критичності, оскільки загально-визнане часто сприймається як об'єктивне, тобто тут протиставлення «соціальне-суб'єктивне» підміняє протиставлення «соціальне-індивідуальне». Наприклад, радянська психологія, базуючись на марксистській методології, розглядала значення як елемент об'єктивного відображення дійсності саме з огляду на їх соціальну загальноновживаність (Леонтьев А. Н., 1975, 1981).

Неважко помітити, що соціальний стереотип є частковим випадком мертвого міфу. В обох випадках ідеться про те, що за відсутності рефлексії процес розуміння дійсності залишається невідокремленим від його результату, суб'єктивний досвід при цьому не відмежовується від об'єктивної реальності. Соціальні стереотипи і значеннєві категоризації об'єкта є найрозповсюдженішими прикладами мертвих міфів у сучасному світі.

3.5. Психологічна концепція смішного

До сутнісних людських проявів, що не пояснюються прагматичною діяльністю, виживанням, пристосуванням, а отже і не вкладаються в пояснювальні схеми позитивістських та функціоналістських парадигм, окрім метафори, мистецтва та живого міфу, можна зарахувати також і феномен смішного. І це не менш прикметне надбання, ніж свідомість, свобода чи естетичне сприйняття дійсності, адже вислів «людина — це тварина, яка вміє сміятися» має свою неспростовну правоту.

Внутрішня парадоксальність смішного не менша, ніж парадоксальність гри, у якій усе і насправді, і не насправді, чи парадоксальність метафори з її нелогічною логікою, чи, зрештою, парадоксальність міфу, який відкриває і водночас викривлює дійсність. Уміння сміятися і почуття гумору пов'язані, з одного боку, з емоційною сферою, а з другого, — з гостротою розуму; з одного боку, вони зумовлені недоліками життя, а з іншого, — дають безпосередню втіху. Та головна загадка смішного — як воно виникає і в чому його внутрішня природа. Як і для метафори та інших розглянутих феноменів, парадоксальність сміху, з одного боку, є викликом, червоною ганчіркою, що провокує увагу дослідників і змушує їх невтомно шукати розгадку, а з другого — майже нездоланною умовою для логічного розв'язання. І справді, якщо вміння сміятися настільки близьке природі людини, то чи можна взагалі сподіватися отримати цілісну концепцію смішного? Але оскільки ми вже давно заглибилися в нетрі нераціоналістичних феноменів, то спробуймо визначити природу смішного в контексті виявлених раніше закономірностей.

Проблему смішного об'єднує з проблемою гри чи проблемою міфу також і те, що воно розкривається через цілий ряд проявів, які, можливо, зовні і не завжди схожі між собою. Причиною сміху може стати комедія Мольєра, сучасний анекдот або просто людина, що послизнулася на банановій лущайці. Смішними можуть здатися об'єкти, ситуації, вислови, природні та соціальні явища, і завдання цілісної теорії — знайти те спільне в цій різноманітності, або, точніше, у сприйнятті цієї різноманітності, що здатне викликати в людини таку чудову реакцію, як сміх. Але первинним дослідним матеріалом для окреслення концепції смішного надалі мені слугуватимуть передусім вербальні жарти і анекдоти, а вже потім я спробую поширити виявлені закономірності й на інші феномени. Вибір саме такої точки відліку пов'язаний з тим, що, по-перше, анекдоти як продукт масової свідомості і народної творчості дають дуже широкий спектр прикладів того, що може бути смішним, а по-друге, анекдот є дуже лаконічним текстовим матеріалом, що робить зручним його використання як прикладу.

Оскільки найчастіше проблема смішного поставала в естетиках, то, як правило, її розглядали у зв'язку з проблемою

комічного. Тут же вивчали і такі феномени, як гумор, дотепність, іронія. Усі ці явища також становитимуть предмет розгляду в цьому параграфі, оскільки відображають різні грані та аспекти смішного.

Історія питання. Аналіз проблеми смішного розпочинається принаймні з Платона, який убачав причини цього феномену в необізнаності людей щодо своїх справжніх достоїнств, а точніше — щодо їх браку (Платон, 1971). Відповідно, причиною сміху, на думку давньогрецького філософа, стають ті, хто, не пізнавши себе, вважають, що вони багатші, красивіші або ж добродішніші, ніж це є насправді. При цьому Платон розглядав передусім ті ілюзії, які не завдають оточенню прямої шкоди: «насправді, необізнаність сильних небезпечна і ганебна, оскільки і сама вона, і всі можливі її личини згубні для ближніх, необізнаність же слабких ми відносимо до розряду смішних за своєю природою речей» (там само, с. 63).

Природа комічного, за Платоном, складніша і поєднує в собі і страждання, і задоволення. На його думку, будь-яке задоволення в «трагедії і комедії життя», якщо тільки воно не пов'язане з досягненням вищого знання (тобто з філософією), неминуче несе на собі також і тягар печалі. Скажімо, ми можемо посміятися, якщо наші друзі схибили, а сміючись, будемо відчувати задоволення. Але задоволення, викликане нещастям друзів, — це заздрість, яка, в свою чергу, є злом, а відтак і стражданням. Отже, сміючись зі своїх друзів, ми одночасно переживаємо і задоволення, і страждання.

Аристотель дає менш детальну, але більш узагальнену інтерпретацію смішного: це не обов'язково якась помилка людини щодо власних рис, яка при цьому не завдає шкоди ближнім, а взагалі «якась помилка або неподобство, що нікому не завдає страждання і ні для кого не згубна» (Аристотель, 2000, с. 53). Так греки заклали традицію розглядати природу смішного у зв'язку з недосконалостями і помилками, які не становлять загрози для інших.

Схожої точки зору дотримувався і Р. Декарт, який, подібно до Платона, пов'язував сміх зі складними емоціями і вважав, що він виникає тоді, коли до помірної радості домішується ще й трохи злості, а також і здивування (Декарт, 2006). Особливо яскраво це проявляється в кепкуванні. «Висміювання, або

кепкування, є різновидом радості, що поєднується з ненавистю; воно виникає тоді, коли в якійсь людині помічають невелике зло і цю людину вважають гідною цього зла. Ненавидячи це зло, радіють тому, що знаходять його в тому, кого вважають гідним цього зла. І якщо це відбувається раптово, то раптовість здивування стає причиною вибухлого сміху» (там само, с. 624–625). Тому, зауважує Декарт, найбільш схильні до кепкування люди неповноцінні, оскільки вони хочуть побачити інших у тому ж пониженому стані, в якому перебувають самі. Натомість у дотепності, яка полягає в умінні надавати приємної форми тому, що висміюється, і не містить зловтіхи, на його думку, немає нічого негожого.

Отже, Декарт збагатив уявлення про природу смішного ще одним важливим його чинником — раптовістю, яка викликає здивування. Але відомий дуаліст не був би собою, якби при цьому не запропонував також і фізіологічну інтерпретацію: «Сміх полягає в тому, що кров, яка йде з правої порожнини серця через артеріальну вену, несподівано наповнює легені і примушує повітря, що міститься в них, кілька разів стискатися; це повітря нестримно виходить через горло, де утворюється нерозбірливий сильний звук» (там само, с. 604).

Дж. Локк приділив увагу природі дотепності, яку він протиставляв здатності судження, віддаючи при цьому перевагу останній: «Бо дотепність полягає головним чином у добиранні ідей і швидкому й різноманітному поєднанні тих із них, у яких можна знайти якусь схожість або відповідність, щоб тим самим намалювати в уяві привабливі картини і приємні видіння. Здатність судження, навпаки, полягає в абсолютно іншому — в ретельному відокремлюванні ідей, у яких можна помітити хоча б найменшу відмінність, щоб тим самим не бути введеним в оману схожістю речей і через наявність спільних рис не прийняти одну річ за іншу» (Локк, 1985, с. 205).

І. Кант дещо модифікував теорію сміху як реакції на несподіване. У його витонченому формулюванні сміх є афектом, що виникає внаслідок раптового перетворення напруженого очікування на ніщо (Кант, www.philosophy.ru). Мається на увазі не просто зражене очікування, коли ми, сподіваючись на один результат, отримуємо протилежний, а, радше, дискредитація самого очікування, пов'язана з тим, що в жарті від початку завжди

прихована певна ілюзія. Коли ж ця ілюзія розсіюється, настає душевна і тілесна розрядка. Кант демонструє своє пояснення таким прикладом. Якщо хтось розповідає про людей, які пережили велике горе і за ніч посивіли, а ми при цьому розуміємо, що це неправда і нічого такого не було, то ніякої радісної реакції в нас це не викличе. Але якщо хтось у відповідь розповість про горе купця, який втратив увесь свій статок і в якого за ніч посивіла перука, то це всіх розвеселить. Якщо перша розповідь просто обманює наші очікування, то друга відкидає саму ідею, яка викликала ці очікування.

Втім, Кант вважає причини сміху не інтелектуальними, а фізіологічними і пов'язаними з грою життєвих сил як реакцією на зміну відчуттів: «...Музика і привід для сміху є двома типами гри естетичними ідеями або уявленнями розуму, за допомогою яких нічого не мислиться і які виключно завдяки тому, що вони змінюють одне одного, можуть усе-таки давати живе задоволення; цим вони досить ясно показують, що позбавлення в обох випадках має тільки тілесний характер, хоча воно й створюється ідеями душі, і що все, проголошене таким тонким і натхненним, задоволення суспільства, яке розважається, є просто відчуттям здоров'я, досягнутим завдяки відповідному цій грі руху внутрішніх органів» (там само, с. 19). Конкретний же фізіологічний механізм появи сміху, за Кантом, можна порівняти з декартівським: «Бо якщо допустити, що з усіма нашими думками гармонійно пов'язаний певний рух тілесних органів, то неважко зрозуміти, як раптовому прийняттю то однієї, то іншої точки зору для розгляду свого предмета може відповідати почергова напруга і розслаблення еластичних частин наших внутрішніх органів, які передаються діафрагмі (подібно до того, що відчувають люди, які бояться лоскоту); при цьому легені виштовхують повітря видихами, що швидко йдуть один за одним, і таким чином створюють корисний для здоров'я рух; саме він, а не те, що відбувається в душі, стає справжньою причиною задоволення від думки, яка, власне, нічого не представляє» (там само, с. 21).

Якщо в поясненнях смішного Кант близький до декартівського фізіологізму, то його трактування дотепності близьке до погляду Локка. Її, на відміну від сміху, німецький філософ розглядає як свого роду розкіш розуму, яка, втім, є радше його

витонченою грою, яскравими шатами, ніж засобом досягнення точного і надійного результату (Кант, 2007а). В цьому плані дотепність протиставляється здатності судження, причому перевага, знову ж таки, надається останній. Дотепність, на думку Канта, полягає в спроможності знаходити схожість між неоднорідними речами або, іншими словами, придумувати для особливого загальне. Уміння ж знаходити для загального особливе, тобто правильно застосовувати абстрактне поняття, належить до здатності судження.

Кант окремо не розглядає іронію, хоча остання близька його стилю і буває нерідкою гостею в його творах. І коли він пише про роль контрасту в комічному і в гуморі, то значною мірою описує саме іронію. Так, комічне, за Кантом, з'являється тоді, коли очевидне протиріччя викладається кимсь у формі істини або коли про щось явно гідне презирства розповідається у хвалебному тоні. Тоді контраст робить безглуздість ще більш явною. Так само і гумор за допомогою контрасту робить ганебне ще ганебнішим, але відмітною рисою гумористичного висловлювання є його внутрішня близькість до парадоксів (там само).

Жан-Поль, відштовхуючись від класичного аристотелівського розуміння смішного, дає власну оригінальну інтерпретацію цього явища (Жан-Поль, 1981). Згідно з нею, в основі смішного лежить певна ситуація або дія комічного героя, яка для нього видається цілком нормальною і логічною, але яка починає виглядати абсурдною, щойно ми переносимо на цього персонажа власне бачення і розуміння цієї ситуації або дії. Тобто не самі по собі людські помилки є смішними: такими їх робить підстановка нашого знання і нашого Я на місце інших людей, відтак смішне є певною роботою самоомани. Тому, за Жан-Полем, воно ніколи не укорінене в об'єкті, а завжди має своє першоджерело в суб'єкті.

Об'єктивні ідеалісти, прагнучи створити цілісну класифікацію мистецтв і таким чином показати розвиток кожного естетичного феномена з єдиної ідеї, тобто показати об'єктивну необхідність цього феномена як віхи на шляху розвитку духу, не обійшли своєю увагою і такі явища, як комічне, гумор, дотепність та іронія.

Ключем розуміння цих явищ в естетиці К. Зольгера є діалектичне протиріччя між тимчасовим явищем і вічною суттю,

безпосереднє споглядання якої постає як прекрасне (Зольгер, 1978). Коли це прекрасне збігається з тією сферою, де повністю панують мінливі явища, воно перетворюється на комічне. У своєму ж відношенні до первинної суті воно постає як предмет печалі — як трагічне.

Для втілення прекрасного у сфері явищ, за Зольгером, потрібна творча діяльність фантазії, яка здатна зняти внутрішні протиріччя між реальним та ідеальним. Ця діяльність фантазії може розвиватися, зокрема, суто у сфері відчуття («чуттєвість фантазії»), а в той же час усе сприйняте при цьому залишається значущим тільки у світлі божественної суті. Саме тоді виникає гумор.

Та все ж справжнє зняття протиріччя між реальним та ідеальним можливе лише завдяки діяльності художнього розуму («розум фантазії»). Звичайний розум завжди має справу зі сферою явищ, які він порівнює і розрізняє. Художній розум, зіштовхуючи протиріччя між собою, відкриває реальність споглядання, тобто справжню реальність, і це, за Зольгером, є діяльність дотепності.

Але фінальним акордом у відносному знятті протиріччя між вічним і швидкоплинним, згідно з цією концепцією, стає діяльність художньої іронії, і саме вона є справжнім осередком мистецтва. Суть полягає в тому, що коли божественна ідея за допомогою художнього розуму стає чимось безпосередньо наочним, вона неминуче сама стає тимчасовою і тлінною. Але саме цей момент переходу дає змогу духові художника відкрити реальність ідеального та ідеальну суть реального і подолати протиріччя між ними. При цьому, помираючи разом зі скінченим і швидкоплинним, ідея здатна відродитися в новому і чистому вигляді, тобто ідея знімається ідеєю.

Діалектику протиріччя закладено в основу трактування дотепності і у Г. Гегеля (Гегель, 1974). Звичайне уявлення, на його думку, здатне зіставляти речі і тим самим знаходити відмінності і протиріччя, але не перехід між ними. Дотепність же схоплює протиріччя і висловлює його, але ще не виражає поняття речей і їх відношень. Надалі вже мислячий розум загострює відмінність уявлень про речі до істотної відмінності, тобто до протилежностей.

Естетичні категорії, пов'язані з проблемою смішного, А. Лосев виводить не просто з діалектики протиріч, а з діалектики

художньої форми, тобто діалектики ідеї, яка виражається, і образу, що її виражає (Лосев, 1995). При цьому ідея і образ можуть як перебувати в рівновазі, так і бути неврівноваженими. В останньому випадку ідея розглядається як така, що або більша, або менша за образ. «Ідея більша за образ — це означає, що ідея є діючим чинником, від якого залежить визначення образу, але який визначає і себе, і образ ідейними ж, тобто словесними, розумно-змістовними способами. Ідея менша за образ — це означає, що діючим чинником є образ і від нього залежить визначення ідеї, так що ідея визначається вже не ідейними, а образними, речовими, фактними засобами» (там само, с. 146). Така нерівновага, за Лосевим, обов'язково має бути вирішена всередині самої художньої форми, і вирішується вона або засобами ідеї, або засобами образу.

Якщо якась ідея, утілена як вираз, менша за образ, і протиріччя долається за допомогою ідеї, то ми отримуємо комічне. Це означає, що образ виразу не вміщується в ідею виразу, — вираженого надто багато для закладеної в нього ідеї. Лосев наводить як приклад клоуна, який робить величезний розгін, щоб подолати бар'єр, а потім раптом зупиняється, щоб розглянути на ньому якусь дрібницю. Тут представлений образ, який задає очікування, більший від задуманої мети — розглядання дрібниці. Виражене протиріччя вирішується в умовному плані ідеї і тому не є серйозним.

Якщо ідея, але вже втілена як особистість, так само менша за образ, і протиріччя долається в ідеї, то йдеться про гумор. Він, згідно з Лосевим, живе і живиться особистісною недосконалістю, але вміє переводити її у сферу ідеї, і тому при цьому тільки смішно. Російський філософ вважає, що гумор набагато глибший за комічне: останнє працює тільки з планом виразу, гумор же може виділяти і виправляти недоліки і дисгармонію особистості.

Іронія, як і комічне, проявляє себе в плані виразу, але тут втілена у виразі ідея вже більша за образ. Це означає, що смисл, який мається на увазі, глибший і більший, ніж дано в явному його втіленні. При цьому протиріччя долається силами образу, на який тільки і покладається ідея, щоб бути вираженою.

А. Шопенгауер виводить поняття смішного не з невідповідності ідеї та образу, а з невідповідності поняття та об'єкта. Цій оригінальній теорії в книзі «Світ як воля і уявлення» відведено

фактично один абзац, але він видається настільки значущим, що я дозволю собі навести його тут майже повністю: «Сміх завжди виникає з несподіваного усвідомлення незбіжності між відомим поняттям і реальними об'єктами, які в якомусь відношенні мислилися в цьому понятті, і сам є лише вираженням цієї незбіжності. Останнє часто відбувається через те, що два або декілька реальних об'єктів мисляться в одному понятті і тотожність його переноситься на них; і ось тоді повна несхожість їх в усьому іншому виявляє, що це поняття підходило для них лише з якогось одного боку. Так само часто несподівано відчувається і незбіжність унікального реального об'єкта з тим поняттям, під яке він в одному відношенні підводиться правильно. Тому чим вірніше підводяться такі реальності під відоме поняття в якомусь одному відношенні і чим більше й очевидніше їх невідповідність щодо нього в інших відношеннях, тим сильніший ефект смішного впливає з цієї протилежності. Усякий сміх, таким чином, виникає через парадоксальне і тому несподіване підведення — немає значення, виражається воно в словах або у вчинках. Загалом, таке правильне пояснення смішного» (Шопенгауер, 1992, с. 100).

Цей короткий виклад Шопенгауер доповнює деякими зауваженнями. Він виділяє два роди смішного — дотепність і дурість. Причина першого полягає в тому, що два свідомо різних об'єкта кимось навмисно підводяться під одне поняття, — так виникає дотеп. У другому випадку, навпаки, у чийсь свідомості два різні об'єкти співіснують в одному понятті, поки при зіткненні з реальністю раптом не виявиться їх відмінність. Дотепність, за Шопенгауером, завжди виражатиметься в словах, а дурість — у конкретних діях або принаймні в намірі їх зробити.

Але чому, власне, виникає незбіжність поняття і об'єкта, що підводиться під нього? Шопенгауер порівнює понятійне знання з камінчиками мозаїчної картини, які, як би ми не намагалися, ніколи не вкладаються у плавний образ реальності з усіма його тонкими відтінками. Так само, незважаючи на всю точність визначень, поняття не зможуть представити цей образ в усіх його складних модифікаціях. Крім того, жива сфера застосування понять, за Шопенгауером, далеко не завжди ґрунтується на строгих висновках, і мистецтво красномовства частенько спирається на одностороннє підведення поняття під ту або іншу категорію.

А. Бергсона, також як і А. Шопенгауера, часто класифікують як представника «філософії життя», але принаймні в поглядах на природу смішного їхні концепції суттєво різняться. Причини виникнення смішного Бергсон вбачає у певних проявах живої, передусім людської, природи, а саме — в тих випадках, коли остання проявляє автоматизм і зашкарублість (Бергсон, 1992). Тому сміх виконує важливу соціальну функцію, стимулюючи членів суспільства до гнучкої поведінки, орієнтації на зовнішні чинники, а не до замикання на власні ілюзії і звички, бо над кожним висить загроза бути висміяним. В основі комічного, за Бергсоном, завжди лежить спроба персонажа пристосувати об'єктивні речі до своєї суб'єктивної ідеї, а не навпаки: «комічна безглуздість однакова за своєю природою з безглуздістю марень» (там само, с. 116). За нею лежить спроба йти за своїми ідеями автоматично, деякі лінощі розуму.

Ригідність розуму в духовному плані, за Бергсоном, проявляється в нав'язуванні механічного природі, коли тіло, фізика бере перевагу над душею. Живе за своєю суттю безперервно мінливе, воно не дає повторень, тому автоматизація чужа його природі. В соціальному плані це проявляється у спробах автоматичної регламентації суспільного життя, коли форма прагне панувати над змістом, а буква суперечить духу.

Зашкарублістю розуму і, як наслідок, поведінки Бергсон пояснює різні прояви смішного. Наприклад, якщо чиясь зовнішність здається нам смішною, то це зумовлено тим, що будь-яку форму ми сприймаємо як нарис руху. Спотворення форми для глядача — це застигла гримаса, яка фіксує якусь ригідну людську рису або звичку, а значить є проявом автоматизму. А для того, щоб зрозуміти природу дотепності та гри слів, за Бергсоном, треба уявити сказане як інсценівку в особах. Тобто комічне слів тут зводиться до комічного дій і положень. Останнє ж, згідно цієї концепції, завжди так чи інакше ґрунтується на трьох прийомах: повторенні, інверсії та інтерференції серій.

Якщо Бергсон вважає, що смішне у фізичному плані має місце в тому випадку, коли тіло вивищується над душею, то радянський дослідник В. Пропп для цього феномену пропонує більш матеріалістичне формулювання — коли фізичне начало застує начало духовне (Пропп, 2006). Водночас він вважає, що сміх виникає в той момент, коли чиясь приховане неучтво раптом

стає очевидним для всіх, набуває наочних форм. Ці два, кажучи загалом, різні пояснення він об'єднує в наступному положенні: «Загальну форму теорії комічного можна виразити так: ми сміємося, коли в нашій свідомості позитивні начала людини застуються раптовим відкриттям прихованих недоліків, що раптом відкриваються крізь оболонку зовнішніх, фізичних даних» (там само, с. 167).

Пояснення вербальних форм смішного Пропп проводить по аналогії зі смішним у соціальній перцепції: «Подібно до того як комічне враження в інших випадках з'являється при перенесенні уваги з духовного боку людської діяльності на зовнішні форми її прояву, так і при каламбурі сміх виникає в тому випадку, якщо в нашій свідомості більш загальне значення слова замінюється його зовнішнім, «буквальним» значенням» (там само, с. 110).

Інший радянський дослідник — С. Рубінштейн — також убачає основу природи комічного в людській недосконалості, а саме — в «невідповідності, що несподівано виявляється, між уявною значущістю дійової особи і нікчемністю, незграбністю, взагалі недоладністю її поведінки, між поведінкою, розрахованою на більш-менш значну ситуацію, і дріб'язковим характером ситуації, в якій воно здійснюється» (Рубінштейн, 1999, с. 526–527). Комічне, як і гумор, іронію, сарказм, Рубінштейн називає світоглядними почуттями, і всі вони розглядаються ним як різновиди смішного. При цьому гумор проявляється тоді, коли за висміюваними недоліками передбачається наявність і позитивних сторін, що означає реалістичне прийняття світу, з усіма його плюсами і мінусами. Іронія ж розщеплює цю світову єдність і різко протиставляє позитивне негативному, ідеал — дійсності і так далі. Якщо висміюваний об'єкт є безумовною силою, тоді, за Рубінштейном, іронія з відстороненої позиції переходить «до наступу», стаючи гнівною і обуреною, перетворюючись таким чином на сарказм.

Ще одну спробу психологічного пояснення смішного, точніше — дотепності, надає А. Лук (Лук, 1977). Дотепність, під якою розуміється здатність створювати жарти, тут умовно протиставляється комічному, яке виявляється в речах завдяки почуттю гумору. Не претендуючи на остаточне рішення, Лук припускає, що в основі продукування дотепу лежить, по-перше, вихід за межі формальної логіки, а, по-друге, — «перехід думки

на новий смисловий рівень, що відображає глибші закономірності і взаємовідношення явищ» (там само, с. 125). Водночас дослідник вважає, що теорія смішного має бути виведена на підставі аналізу якомога повнішого набору прийомів дотепності, що надалі дало б змогу виявити в них те загальне, що становить ядро цього феномена, і сам наводить цілий ряд таких прийомів.

Представлені вище концепції схиляють до думки, що в них акцентується увага на різних аспектах складного феномена смішного, і що найпроблематичніше — це знайти спільну позицію для всіх аспектів, яка не вимагала б значних теоретичних натяжок для їх пояснення. Крім того, більшість теорій задають у кращому випадку необхідні ознаки явища, що сприймається як смішне, але зовсім не достатні ознаки. Це означає, що фіксуються супутні зовнішні особливості, які супроводжують смішне як феномен, але не ті сутнісні характеристики, які, власне, зумовлюють його. Більше того, наведені в теоріях ознаки часто навіть не є обов'язковими для смішного і майже завжди можна знайти контр-приклад, який би показував, що деякі окремі випадки виявляються від них абсолютно позбавленими. І навпаки, ці ознаки можуть бути властивими явищам, що лежать зовсім в іншій сфері. Спробуймо навести такі контрприклади для основних теорій, коротко викладених вище.

Так, якщо розглядати смішне як висміювання, тобто бачити його корінь і живильне джерело в людській недосконалості, то такий спосіб пояснення явно пробуксовує там, де є приклади дотепної інтерпретації дійсності, не пов'язаної з людською природою. Жарт фізика про те, що чорні діри утворилися там, де Бог поділив на нуль, не має нічого особистого. Навряд чи тут може йтися про безневинні людські промахи і вади. Смішне, здається, взагалі позбавлене етичності, про що свідчать, скажімо, приклади «чорного гумору».

Утім, особистісний, точніше — міжособистісний, аспект у функціонуванні смішного теж не варто скидати з рахунків і навряд чи можна розглядати як абсолютно випадковий. Адже феномен висміювання й жартування проявляється в онтогенезі людської особистості і людських взаємин досить рано, принаймні в порівнянні з абстрактним гумором. Та водночас життя рясніє прикладами людської недосконалості, які, навіть будучи загалом нешкідливими, зовсім не обов'язково здатні викликати

в їх спостерігача сміх або посмішку. Можна припустити, що людські помилки і промахи здатні стати плідним ґрунтом для смішного тільки в певному своєму аспекті, в певному ракурсі.

Те ж можна сказати і про можливий зв'язок смішного з несподіваним і дивним. Цілком очевидно, що далеко не завжди невинувдані очікування викликають сміх, і взагалі, сміх і подив є різними емоційними станами. Цікавішою в даному випадку видається кантівська інтерпретація про перетворення очікування на ніщо. Нагадаю, що йшлося про анулювання очікування в результаті розсіювання первинної ілюзії, закладеної в жарті. Але ж розсіювання ілюзій і викликаних ними сподівань не завжди є смішним. Мабуть, якщо в жарті і має місце дискредитація ілюзорних очікувань, то відбувається це якимось особливим способом, а яким саме — підлягає уточненню.

Як ми пам'ятаємо, головна інтрига смішного (що існує у формі комічного, гумору або ж іронії) в рамках об'єктивного ідеалізму вбачалась у протиріччі між обмеженим тимчасовим явищем і нетлінною ідеєю. Але якщо ключ до проблеми смішного міститься в протиріччі об'єктивної ідеї з відносно об'єктивною реальністю, то і смішне само по собі повинно бути задано об'єктивно. Але щоб переконатися, наскільки суб'єктивним є цей феномен, навряд чи треба наводити багато аргументів: що є смішним для одного, може бути пласким для іншого і незрозумілим для третього. Візьмімо приклад комічного, який наводить Лосев (клоун, котрий бере величезний розгін, щоб розглянути якусь дрібницю на бар'єрі). Тут задані образом очікування є суто суб'єктивними, утім як і втілена в цьому образі ідея. Та й саме взаємовідношення ідеї і образу в лосевському визначенні навряд чи є об'єктивно визначеним. Дійсно, що точно означає, що «ідея є діючим чинником, від якого залежить визначення образу», або що «діючим чинником є образ, і від нього залежить визначення ідеї»? Що є значущим у цілісному художньому образі — це питання суб'єктивного сприймання, і обійти цю суб'єктивність в поясненні сили дії цього твору не видається можливим.

Теорія смішного Шопенгауера фактично базується якраз на такому суб'єктивному чиннику: невідповідності умоглядного поняття своєму зовнішньому об'єкту. Ця теорія детальніше буде розглянута нижче, тут хотілося б тільки артикулювати

одне питання: яким чином з такої позиції можна було б пояснити зв'язок сприйняття смішного з актуальними мотивами та інтересами індивіда? Наявність такого зв'язку давно відома в психології і використовується в проєктивних тестах, що визначають мотивацію. Сам Шопенгауер, як ми пам'ятаємо, дає тільки один чинник, що визначає силу ефекту смішного: якою мірою точно підводиться реальність під деяке поняття в якомусь одному відношенні і якою мірою очевидним при цьому є її невідповідність щодо нього в інших відношеннях. І це цілком зрозуміло, адже його теорія є суто когнітивною і пов'язана з інтелектуальною здатністю категоризувати дійсність за допомогою тих або інших концептів.

Якщо теорія Шопенгауера уважніша до понятійної форми існування смішного, то в теорії Бергсона саме цей аспект викликає питання. Справді, чи правомірно пояснювати вербальний дотеп його зведенням до комедії дій і положень? Нагадаю, що суть останньої Бергсон пояснював наявністю трьох прийомів — повторення, інверсії та інтерференції серій, які є способами прояву і виявлення автоматизмів у живій поведінці. Наприклад, невідомо, чи можливо в принципі поставити інсценівку про чорні діри і ділення на нуль, але це абсолютно нічого не змінює в змісті самого жарту. В ньому просто йдеться про зміну інтерпретації того самого предмета, коли фізичне поняття несподівано набуває дивного, хоча і формально правильного теолого-математичного пояснення, або, принаймні, бачення.

Що стосується відсутності формальної логіки і переходу на новий смисловий рівень, які, на думку Лука, покладені в основу жарту, то це, швидше, опис дії мистецтва, а не дотепності. Крім того, більшість жартів бездоганно, хоча і несподівано логічні. Тут можна згадати простенький дитячий анекдот про Штірліца:

Робінзон (задумливо): «Щось не подобається мені цей Штірліц...».

П'ятниця: «Не подобається — не їж!».

Цей анекдот цілком відповідає принципам формальної логіки, а ось щодо «переходу думки на новий смисловий рівень, що відображає глибші закономірності і взаємовідношення явищ», то в даному випадку виникають неабиякі сумніви.

Тому якщо розглянуті теорії і вказують на деякі цікаві характеристики, властиві смішному як його неординарні прояви,

усе-таки слід зрозуміти, якою мірою вони специфічні для цього феномена, у чому полягає і як проявляється ця специфіка. Простіше кажучи, перед нами первинне питання: що саме робить смішне смішним?

Психологічні механізми гумору. Усупереч очікуванням і наслідуючи парадоксальну логіку смішного, шукатимемо його відмітні властивості, починаючи з прикладів вербального гумору, і тільки згодом перейдемо до грубіших і, ймовірно, більш ранніх прикладів «комедії поз і положень». Слово «гумор» тут і надалі я вживаю у його широкому значенні — як створений кимось приклад смішного, незалежно від того, чи має він у своєму змісті звернення до особистісних недоліків, чи добрий він або злий за своїм характером і т. ін. Адже і в повсякденному вжитку це поняття охоплює найрізноманітніші приклади смішного авторського походження, а під «почуттям гумору» мається на увазі здатність сприймати смішне взагалі.

Найбільш простим і поширеним прийомом мовного дотепу є жонглювання омонімами, тобто вживання того самого слова (іноді — вислову) в різних значеннях. Наприклад:

Упіймав мужик золоту рибку. Стала благати його рибка: «Відпусти мене, чоловіче, виконаю будь-яке твоє бажання, але тільки одне». Мужик думав-думав. І те йому хочеться, і це. Нарешті придумав: «Рибко, хочу, щоб у мене все було!». — «Добре, чоловіче, у тебе все було!».

Уводячи вислів до іншого контексту, тобто змінюючи парадигму, автор жарту тим самим змінює значення слова або вислову. Але, звісно, не сама по собі багатозначність слова є смішною. Просто багатозначність вербальних конструктивів відкриває можливість отримання різного змістового навантаження всередині деякої символічно окресленої ситуації. Зіткнення таких раптово відкритих смислових просторів багато в чому визначає красу жарту або анекдоту. Тут можна згадати епізод з «Нашої Раші», коли два безхатьки знайомляться з модним стилістом:

- *І чим ти займаєшся?*
- *Ну, я підбираю речі.*
- *О, так і ми робимо те саме!*

У цій символічній схожості стикаються «два світи і два образи життя», зі своїми правдами і нормами, і в рамках свого

життєвого устрою начебто абсолютно несумісні. І тут носії цих різних світів завдяки означуванню, маркуванню ситуації раптом виявляються «колегами». Звісно, таке маркування є умовним, але саме ця умовність дає змогу побачити в ньому те, що для кожної із сторін є очевидним — свій закладений туди спосіб розуміння. І цей спосіб розуміння для кожного із суб'єктів виявляється ясним і «само-собойним», принаймні до зіткнення з іншим суб'єктивним поглядом. Адже один життєвий світ являється загалом абсолютно повним, поки не буде потіснений іншим таким же начебто повним і вичерпним життєвим світом.

Важливо зауважити, що гумор не зіставляє два життєві світи, а швидше підриває їх, принаймні в точці зіткнення. Адже для індивіда його життєвий світ — це, власне, і є світ взагалі. Тому вихід за межі цієї суб'єктивної реальності є логічно немислимою операцією — дивом. Відчиняючи двері завершеного і замкнутого простору і роблячи неможливе можливим, гумор якраз і здійснює таке маленьке диво. Тут яскраво проступає така його риса як парадоксальність: розкриваючи простір життєвого світу індивіда, він тим самим робить можливим неможливе, а підриваючи життєвий світ через усунення його абсолютності, він знищує непозбутнє.

У цьому й полягатиме мій найперший і загальний підхід на підступах до визначення природи гумору, а саме: він займається підриванням життєвого світу суб'єкта, а предметом його диверсій є відділення цього життєвого світу від світу як такого. Одним із засобів для цього, як можна було бачити, є накладання двох суб'єктивних точок зору, причому абсолютних у своїй суб'єктивності. Суб'єктивність ця відкривається, природно, у її зверненні до об'єкта або ситуації, тобто в певному зовнішньому виявленні. Зіткнення в одній ситуації двох суб'єктивностей якраз і позбавляє їх статусу абсолютності. Інтерпретація ситуації, що здавалася вичерпною, раптом виявляється тільки однією з можливих. При цьому з'ясовується, що змістовий контекст, який задає рамки цієї ситуації, не природний, не об'єктивний, а суто суб'єктивний.

Але чим, власне, є цей суб'єктивний змістовий контекст, який задає індивідуальне розуміння ситуації? Очевидно, що це є смисл (у тому визначенні, яке давалося у другому розділі). Це та основа суб'єктивних репрезентацій, яка, з одного боку,

обумовлює значеннєву інтерпретацію ситуації, а з другого — виражає зв'язок цієї ситуації із життєвим світом індивіда. Наведені вербальні приклади показують, що за символічно окресленою репрезентацією стоїть її суб'єктивна складова — смисл, і що при зіткненні двох суб'єктивних інтерпретацій об'єкта або ситуації відкриваються ті смислові пласти, які лежать за цією зовнішньо представленою репрезентацією. У межах одного життєвого світу, однієї цілісності або суб'єктивного бачення ці смисли не усвідомлюються. Для безхатків смисл виразу «підбирати одяг» не є проблемним: він самоочевидний і визначається їхнім способом життя. Але зіткнення з деякою інакшістю, з простором альтернативних можливостей позбавляє ці нібито апріорні смисли обов'язкової всезагальності, і нібито природний спосіб інтерпретації ситуації або об'єкта раптом усвідомлюється як суб'єктивний.

Це не обов'язково означає, що завдяки гумору відкриваються загальні смисложиттєві орієнтири, це може бути і просто суб'єктивний погляд на те, що відбувається. Розгляньмо приклад з так званого одеського гумору, або, краще сказати, одеського способу мислення:

— Скажіть, будь ласка, якщо ми підемо прямо, то чи буде там оперний театр?

— Молоді люди, там буде оперний театр, навіть якщо ви туди не підете.

Якраз латентна суб'єктивність репрезентації ситуації тут раптом проявилася в запитанні гостей Одеси. Сама фраза «якщо ми підемо прямо...» примушує звернутися до їхнього суб'єктивного бачення, їхньої суб'єктивної проблеми. Одесит своєю відповіддю дозволяє вийти із заданих запитанням уготованих інтерпретацій. Безальтернативні з точки зору тих, хто запитує, смисли виявилися знятими нестандартним мисленням того, хто відповідає. Те ж відбувається в історії із золотою рибкою. Смисл, що стоїть за висловом «усе було», окреслюється для жадібного чоловіка тією проблемою, в яку він безпосередньо занурений. Золота рибка вийшла за межі заданих цією проблемою інтерпретацій, і їхній суб'єктивний характер було виявлено.

Таким чином, гумор виводить з безпосередності суб'єктивних передумов розуміння і водночас розкриває їх. Натрапляючи одна на одну, вони стають явними, а виключаючи одна одну,

вони перестають бути само-собойними, природними. Смысл із самоочевидного і тому безальтернативного перетворюється на питання інтерпретації. При цьому він перестає бути тотальним, а стає чийсь смыслом, лише одним із можливих. Він виявляє точку зору суб'єкта щодо того, що відбувається. Стаючи на цю точку зору, а потім сходячи з неї, ми раптом виявляємо відмінність суб'єктивного світу — суб'єктивної реальності — і реальності взагалі. І, звісно, тут річ не в тому, що ламаються самоочевидні інтерпретації в когось із персонажів смішної історії. Передусім вони ламаються у самого слухача, який знаходиться в тому ж смысловому полі. Якби ми не стали на точку зору гостей міста Одеси, то нам і не здалася б смішною відповідь місцевого мешканця.

З усього сказаного зовсім не випливає, що гумор займається рефлексією щодо змісту смислів, когнітивних настанов або життєвих орієнтирів. Це не аналіз життєвого світу індивіда, а така собі підривна діяльність. Розгляньмо детальніше тезу про те, що гумор здатний вносити розкол між життєвим світом і зовнішнім світом, між репрезентацією і дійсністю.

В основі гумору (і, як ми побачимо далі, смішного взагалі) лежить амбівалентна природа репрезентацій, які за своєю суттю, з одного боку суб'єктивні, а з другого — мають претензію на об'єктивність. У своїй безпосередній взаємодії зі світом і з іншими людьми ми, як правило, думаємо не про репрезентації дійсності, а про саму дійсність, тому наш життєвий світ і реальний світ для нас суб'єктивно є тим самим. У змістовному плані ми мислимо об'єктами, а з процесуального — способом їхнього розуміння — смислами. Відокремлення одне від іншого передбачає рефлексію стосовно способу формування репрезентацій.

Ми знаємо, що за відсутності залучення рефлексивної системи репрезентації дійсності суб'єктивно зливаються з самою дійсністю. Це відбувається там, де наявність пошукової гіпотези, що передує формуванню репрезентації, перестає усвідомлюватися, а сама гіпотеза — зазнавати перевірки. Тоді суб'єктивний, досвідний спосіб розуміння сприймається як об'єктивна характеристика об'єкта, частина справжнього стану справ. Відтак суб'єктивні моделі дійсності постають як природні її властивості.

Зокрема, для семантичних категоризацій побудоване на невідрефлексованому смыслі значення слова суб'єктивно злипається

з денотатом, і суб'єктивна, процесуальна складова його постання не усвідомлюється. Крім того, якщо підстави виокремлення деякого об'єкта і підведення його під категорію не визначаються, то це значить, що вони зовсім не обов'язково будуть об'єктивними і передусім відображають соціальний досвід взаємодії з цим об'єктом.

Але казуси, пов'язані з нетотожністю об'єктів дійсності та їх когнітивних моделей, усе-таки дають про себе знати (наприклад, через зіткнення двох різних моделей в тій самій ситуації). Тоді виникає локальна пробоїна в суб'єктивній картині світу, яка водночас не є загрозовою, оскільки світу як такого вона не стосується: це лише відкриття нетотожності якоїсь репрезентації реальному об'єктові. Це також не є рефлексивною роботою над якістю когнітивних моделей, оскільки останні тут не проблематизуються (тому усвідомлення власних чи чужих помилок само по собі ще не є смішним). Як раз саме тому, що вони не проблематизуються, вони суб'єктивно зливаються з дійсністю, і момент їх відокремлення від дійсності є парадоксом, логічно неможливою операцією. Гумор займається тим, що підриває природність і самоочевидність певного способу розуміння об'єкта, відокремлюючи тим самим репрезентації дійсності від самої дійсності.

Представлена тут концепція гумору базується на розумінні специфіки функціонування репрезентацій, а передусім — на усуненні із свідомості смислового підґрунтя їх постання та їхній властивості суб'єктивно «зливатися» з об'єктами дійсності в разі відсутності попередньо задіяної рефлексії. Фактично це є узагальненням концепції Шопенгауера, який, нагадаю, вбачав природу смішного у неспівпадінні поняття з підведеним під нього об'єктом. Поняття, або значення, є окремим випадком репрезентацій. Але треба зробити уточнення, що річ тут не лише в тому, що понятійна сітка ніколи не вичерпає всю різноманітність явищ дійсності. Істотно важливим моментом є те, що при використанні значення не усвідомлюється суб'єктивний спосіб виокремлення предметної сфери, що відповідає цьому значенню. Кінець кінцем, саме відсутність такої усвідомленості і призводить до злиття значення і денотату, розмежування яких гумором визначає парадоксальний характер останнього. Ця парадоксальність пов'язана з відокремленням

невідрефлексованої репрезентації та її об'єкта і проявляється як локальний вибух життєвого світу, тобто руйнування не просто елемента реальності, а елемента реальності, навантаженого суб'єктивним смислом. І чим більше наповненим смислом був цей елемент, тим більше буде сила вибуху, або, якщо залишити метафори, тим більш яскравим і особистісно насиченим буде сприйняття смішного. Тобто, чим більше смислу спочатку було вкладено в інтерпретацію певного явища, тим більш смішним для індивіда буде жарт або дотеп, присвячений цьому явищу. Звідси зрозуміла і залежність смішного від зв'язку його предмета з мотиваційною сферою індивіда, бо смисл — це завжди пристрасний аспект сприймання дійсності, безпосередньо пов'язаний з мотивами й інтересами.

Представлена мною психологічна концепція гумору проявляється в безлічі його прикладів і цілому ряді використовуваних ним прийомів, деякі з яких ми надалі й розглянемо.

У другому розділі зазначалося, що смисл здатний слугувати пошуковою гіпотезою, яка лежить в основі репрезентацій, але не завжди усвідомлюється. Гумор, висвітлюючи передумови нібито самоочевидних інтерпретацій, знову надає смислу статус гіпотези. Протиставляючи ці гіпотези дійсному ходу подій, він робить їх явними. Це положення корелює з представленим вище кантівським розумінням смішного, згідно з яким останнє обертає наші очікування на нуль. Але річ у тім, що гумор руйнує не очікування взагалі, а закладені в основу репрезентацій латентні гіпотези. Вони визначають певний спосіб думати про об'єкт та дозволяють ідентифікувати ситуацію як таку. Гумор — прекрасний методолог: він займається не вирішенням проблеми, а тим, що, власне, складає проблему, представляючи метапозицію щодо дискурсу і метамову щодо значення. Кант абсолютно правий, коли зауважує, що тут важливо не те, підтвердилися чи не підтвердилися наші очікування, а справа в правоможності самих очікувань. Саме їх гумор руйнує, обертає на ніщо. Завжди перебуває нібито над ситуацією, він здатний виявити в ній новий ракурс, що скасовує, здавалося б, природний і тому однозначний хід подій.

Роль смислової гіпотези стає особливо виразною, коли жарт починається з відомої фрази або стійкого словосполучення, яким він несподівано надає нового значення. Наприклад:

Служить бы рад, прислуживаться тоже.

Ничто человеческое мне не нужно.

(КВК, «Федор Двинятин»).

Тут початок вербальної форми вже актуалізує стійкий смисл, пов'язаний зі знайомим висловом, який потім виявляється насправді нереалізованим. У результаті підсумкове формальне значення і первинний суб'єктивний смисл виходять розділеними. Кінець кінцем тут розпадається весь семантичний трикутник: знак відділяється і від звичного значення, і від відповідного референта. Щось схоже вже спостерігалось, коли гумор з цією ж метою використовував омоніми. Але, як виявилось, для того, щоб відірвати знак від значення і протиставити смисл денотату, можна використовувати не ідентичні, а просто схожі знаки, оскільки актуалізація смислу відбувається вже на рівні гіпотез — ще до повного впізнання словосполучення або фрази.

Більш складним і водночас цікавим варіантом порушень смислових гіпотез є ті взірці гумору, де за першим, очевидним смисловим наповненням ситуації проявляється друге, контраверсійне до першого. Для прикладу, таке оголошення:

Цирк візьме на роботу ще десять повітряних гімнастів.

Узагалі, вихід за межі смислової гіпотези — улюблений прийом гумору. Згадаймо веселу компанію з «12 стільців» — Галкіна, Палкіна, Малкіна, Чалкіна і Залкінда (Ильф, & Петров, 1974). Так чудово вгадувана закономірність раптом нібито недоречно псується і те, як це робиться, не може не викликати посмішку. Але річ у тім, що «закономірність» ми вгадували самі, так що вона завжди умовна і тому належить до суб'єктивних інтерпретацій. Реальність же незалежна від умовностей — ну, хто, справді, сказав, що представники творчого колективу зобов'язані носити прізвиська, що римуються? Гумор, зіштовхуючи вгадуване і реальне, знову-таки відділяє суб'єктивне від об'єктивного. І неважливо, що «реальність» в даному випадку є художнім конструктором письменника. Важливо те, що за допомогою рукотворних прийомів авторіві гумористичного твору вдається утворити люфт між тим, що таке реальність, і тим, як ми її реконструюємо. І те, що в основі таких реконструкцій лежать смислові гіпотези, є для цих цілей благодатним ґрунтом. Адже гіпотеза формується якраз там, де немає вичерпної повноти даних, а значить вона цілком може виявитися неадекватною.

Тоді, здавалося б, у провалі гіпотези не може бути нічого смішного — це цілком зрозумілий і навіть очікуваний процес. Але вся річ у тім, що гумор має справу не просто з припущеннями, а з антиципаціями, що реконструюють дійсність. Вони ним спростовуються тоді, коли попередньо були зрочені з самим об'єктом, а відтак не рефлексувалися як гіпотези. Як вже зазначалося вище, гумор займається не аналітичною діяльністю, а веде підривну роботу.

Для виявлення закладеної в репрезентації латентної суб'єктивності гумор використовує й інші прийоми. Розгляньмо не позбавлений повчального психотерапевтичного змісту анекдот про дівчинку і літо:

Батьки приводять дівчинку до психіатра зі скаргою на те, що вона не розуміє, яка пора року надворі. Психіатр ставить дівчинці навідні запитання:

— Скажи, будь ласка, що ти бачиш на вулиці?

— Замети, бурульки.

— То яка зараз пора року?

— Літо.

— Гм... Ну, подивися ще у віконце, у що там дітки бавляться?

— Сніжками жбурляються, на саночках катаються.

— То яка зараз пора року?

— Літо.

— Ну а подивися, дівчинко, що на тобі зараз одягнене?

— Шапочка, шалик, шубка.

— То яка зараз пора року?

— Літо.

— Ну, як же так? Замети, сніжки, шубка... Яке ж це літо?!

— Отаке фігове літо!

Спосіб визначення пори року, що задається психіатром, тут явно феноменологічний — він апелює до тих ознак зими, які представлені в його або його оточення суб'єктивному досвіді. Але якщо піднятися над побутовим планом і спробувати визначити пору року об'єктивно, то виявиться, що це певна частина періоду обертання Землі навколо Сонця. Конкретні ж погодні умови, що супроводжують цю пору року, визначаються множиною факторів і загалом не можуть вважатися однозначним її показником. Таким чином, дівчинці вдалося піднятися над очевидностями, що панують у свідомості доктора,

і відокремити їх від об'єктивної реальності. У результаті значення, що у своєму функціональному плані задавалося феноменологічними ознаками, раптом «відліпилося» від свого денотату — пори року. І справа тут уже не в тому, правильно або неправильно ця пора року була визначена, тобто яка пора року була «насправді», а в самому способі цього визначення.

Розгляньмо механізм дії ще одного анекдоту.

Султан збирає свій гарем у внутрішньому дворі палацу: «Мій гарем! Ми Вас розлюбили! Ми йдемо від Вас до іншого гарему!».

Анекдот зобов'язаний своїм існуванням латентній смислової контраверсійності, пов'язаної з концептом шлюбу. Шлюб у нашій культурі тісно асоційований з поняттям любові. Бути одруженим і жити з кимось за власним вибором, як правило, означає любити когось. Тоді жити з гаремом — означає любити гарем. А значить, його можна розлюбити і піти до іншого гарему. Така логіка кінець кінцем привносить до ситуації елемент абсурду, оскільки навряд чи можна когось полюбити і розлюбити оптом. Послідовна логіка є абсурдною, тому що вона розкриває наявність смислових неузгодженостей, закладених у концепт шлюбу. З одного боку — трепетне почуття, з другого боку — соціально оформлена система стосунків, що передбачає, в одному зі своїх різновидів, багатоженство. Абсурд виявляє приховані смислові навантаження, вкладені в концепт шлюбу і пов'язані з феноменологічним способом його визначення, та підриває їх самоочевидність.

Іноді різні смисли, що співіснують в одному понятті, стають чіткішими — тоді вони перетворюються на конотації слова — різні аспекти його значення. Але значення сприймається як щось об'єктивно задане, природне і як би само-собойне, тому суб'єктивні смисли, що стоять за ним, не рефлексуються. Гумор зіштовхує їх і тим самим робить явними. Наприклад, в епоху суперечок про штучний інтелект надається вирішення: «Я завжди казав: машина мислити не може! Машина мусить їхати!» (КВК, «Одеські джентльмени»). Тут стикається узагальнено-наукове і конкретно-побутове розуміння слова «машина», що дає змогу розкрити систему пресупозицій, суб'єктивних передумов, які довизначають для індивіда, яке з можливих значень слова він актуалізує у свідомості. Той або інший вибраний

спосіб розуміння, тобто смисл, показує, в якому проблемному полі перебуває цей індивід, і таким чином здатний дати його приховану характеристику.

Різні конотації слова з часом можуть перетворитися на самостійні значення, тобто окремі концепти. Тут можна згадати спосіб використання омонімів у гуморі як один з найпопулярніших його прийомів, з якого тут і розпочинався аналіз смішного (анекдот про «все було», історія про «підбирати речі»).

Але проблемне поле, в якому перебуває індивід, — це не лише суб'єктивні характеристики цього індивіда. Це певний контекст, який неявно сприяє тому або іншому розумінню ситуації, стаючи прихованою програмою для її інтерпретації. Згадаймо анекдот про Шерлока Холмса і доктора Ватсона, які подорожували на повітряній кулі і яких сильним вітром занесло в невідомому напрямку.

Коли, нарешті, вітер вщух і куля почала опускатися до землі, Холмс і Ватсон побачили людину, що стояла внизу.

— Де ми знаходимося, сер?

— На повітряній кулі!

Тут знову піднявся вітер, і кулю понесло.

— Ви знаєте, хто це був, Ватсон?

— Хто ж, Холмс?

— Однозначно, це був математик.

— Але чому Ви так вирішили?

— Тільки математик міг дати таку точну і таку марну відповідь!

Виявляється, тлумачення поняття про місцезнаходження може бути дуже різним. Можливо, найбільш точним і, так би мовити, науковим способом було б визначення координат (до речі, напевно саме такий спосіб локалізації був би більш природним для математика). Утім, така точна відповідь навряд чи цікавила Холмса. Звісно, формально місцевий житель відповідав сищиківі. Але для того, щоб Холмс *отримав* відповідь на своє запитання, тубільцеві треба було довизначити ситуацію, виходячи з проблеми тих, хто летить на повітряній кулі. Однак ця проблема не була задана явно, вона усього лише *малася на увазі* в запитанні. У цьому сенсі той, хто відповідав, звісно, вчинив як математик — він вирішив завдання, виходячи з тих даних, які були явно представлені у формулюванні. Таким

чином, тлумачення ситуації визначається проблемним полем, у якому перебуває індивід; це інтерпретація, яка завжди існує в межах певного контексту і правомірна тільки в ньому. Будь-яке вербальне визначення вимагає накладання на об'єкт чи ситуацію певної парадигмальної сітки — того ракурсу зору, в межах якого вони нас цікавлять. Водночас цей контекст, що передує визначенню, зазвичай не усвідомлюється, оскільки є самособойним, самоочевидним. Цю самоочевидність як раз і порушив абстрактно мислячий співрозмовник Шерлока і Ватсона.

Окремим випадком передзаданого контексту є те парадигмальне поле, всередині якого тільки й може існувати визначеність значення. Змінюючи парадигму, гумор іноді ніби знуцається із смислу, що визначає розуміння, при цьому зберігаючи цілим формальне значення слова або вислову:

У футбол грають 22 людини, а виграють німці.

Але саме вибиваючи смисл і відділяючи його від значення, гумор методом від супротивного показує зав'язаність нібито об'єктивних визначень реальності на суб'єктивних передумовах.

Прийом зі зміною парадигми дозволяє гумору легко грати словами, застосовуючи ті ж самі омоніми. Так, в одному дитячому анекдоті Василь Іванович Чапаєв постійно невлад довізначав поняття «білі» — то як «гриби», то як «білогвардійці», намагаючись їх, відповідно, то розстріляти, то зібрати.

Іншим розповсюдженим гумористичним прийомом є зміна парадигми вже не для інтерпретації знака, а для інтерпретації денотата. Прикладом може бути розповсюджена промовка: «Ви не любите котів? Ви просто не вмієте їх готувати!». Тут кіт фігурує то в ролі домашнього улюбленця (не явно), то в ролі біологічного об'єкта (явно). Такі парадигмальні розвороти дозволяють показати, що звична інтерпретація об'єкта носить не природний, а умовний характер, і відокремити визначений парадигмою спосіб розуміння об'єкта — репрезентацію — від самого об'єкта.

Можливо, більш цікавим прикладом на дану тему буде такий короткий анекдот:

— *Доктор, я жити буду?*

— *А сенс?*

Цінність життя і підходи до нього будуть дуже різними з безпосередньо-зацікавленої та з абстрактно-філософської позицій. Зіштовхуючи дві різні парадигми, гумор показує наяв-

ність різних предметів в одному об'єкті, відділяючи тим самим суб'єктивний спосіб розуміння від цього об'єкта. Даний приклад цікавий тим, що він унаочнює, наскільки взаємно неузгодженими і водночас цілком самодостатніми можуть бути наші співіснуючі підходи до певного явища.

Один з найулюбленіших прийомів гумору — застосування того, що може бути назване логікою інопланетянина — розумної істоти, здатної будувати висновки з посилок, але досвід якої абсолютно далекий від звичного земного життя. Йдеться про те, що, залишаючись в межах формальної логіки, гумор здатен доводити представлені ним ситуації до абсурду, тим самим висвітлюючи наявність самоочевидних пресупозицій, які входять у протиріччя з цією логікою.

Розгляньмо приклад:

У НДІ цитології і генетики був виведений новий, досконаліший директор НДІ цитології і генетики (КВК, «Уездный город»).

У цьому жарті реалізується та сама «логіка інопланетянина», за якої формально логічний сюжет виноситься у відриві від загальноприйнятого смислового поля. На рівні значень тут немає суперечностей: забезпечення максимальної ефективності є важливим елементом будь-якої серйозної діяльності, у тому числі й наукової. Послідовна логіка розгортання цієї діяльності поза врахуванням смислового контексту виявляє суперечність з тими соціальними умовами, які до того здавалися цілком природними. У цьому прикладі здійснення наукової діяльності як процесу пізнання не стикується з принципами здійснення цієї діяльності як соціальної практики, яка сприймається як безумовна складова наукового пізнання. Зіткнувши різнопланові способи розуміння явища гумор, знову таки, відокремлює їх від самого явища.

Будь-який об'єкт, залучений до соціокультурного середовища, так чи інакше супроводжується набором явних або неявних приписів за способом взаємодії з ним. Ці приписи відображають як культурний досвід, так і соціальні очікування й виражаються в безлічі настанов, у тому числі й символічно закріплених. Тому значення — це не просто категоризація об'єктів і явищ дійсності, а й неявний спосіб взаємодії з ними. Воно відображає не просто місце об'єкта у світі через зв'язок з іншими

об'єктами, але передусім його місце в соціокультурному світі. Це точка зору, представлена на основі суспільно-історичного досвіду. Місце об'єкта у світі визначається, виходячи з парадигмальних зв'язків, якими навантажене відповідне значення. Причому це місце і, відповідно, спосіб взаємодії з об'єктом будуть щоразу іншими залежно від залучення об'єкта до різних парадигм і різного способу його категоризації.

У межах тієї або іншої парадигмальної залученості змінюватиметься і система конотацій, що асоціюються із цим об'єктом. Конотації здатні виражати фіксовані соціальні настанови до об'єкта — те, як прийнято про нього говорити і думати. Вибираючи спосіб ідентифікації об'єкта, можна формувати різне до нього ставлення — так, одну й ту саму країну можна назвати батьківщиною Гете і Шіллера, а можна назвати країною, що принесла світові жахи нацизму. У першому випадку виникають асоціації з великою німецькою культурою, у другому — з Другою світовою війною, концтаборами, мільйонами жертв тощо. Ці дві ідентифікації задаватимуть два абсолютно різних плани дискурсу, два способи сприймати та обговорювати об'єкт, причому і перша, і друга з них будуть істинними. Саме ця істинність провокує до злиття в індивідуальній і громадській свідомості денотату і способу його мислити, тобто значення. Тому, назвавши об'єкт, ми вже провокуємо на певне його бачення і певний спосіб взаємодії з ним, і в цьому сенсі дефініція є маніпуляцією. Точніше, маніпуляцією вона стає, коли суб'єктивний аспект значення перестає усвідомлюватися і відбувається зрощення об'єкта і способу його визначення. У результаті суб'єктивний спосіб бачення об'єкта, у тому числі й оцінне ставлення до нього, зливається із зовні об'єктивною визначеністю значення і таким чином стає начебто природною характеристикою об'єкта. Кінець кінцем, будь-яке значення навантажене своїми асоціативними рядами і своїм оцінним змістом.

Такі суб'єктивні оцінки гумор часто протиставляє якимось контрастним до них ситуаціям, відділяючи суб'єктивний аспект значення від денотату. Наприклад, дитячі анекдоти про Вовочку або про «маленького хлопчика», де саме позначення головних персонажів є пестливим, як правило, насичені дуже брутальним змістом. При цьому діти самі з великим задоволенням зривають систему конотацій — блакитних або рожевих стрічков, якими прикрашено поняття дитинства.

«Дорослішим» прикладом може служити історія про гордість російського автопрому машину «Лада-Калина» ручної зборки. При цьому деталі «хенд-мейд» є унікальними і не можуть підходити до різних авто. Лагодження машини в результаті стає безнадійним («Прожектор Перисхилтон»). Відповідним жартом радянського періоду було гасло: «Радянські комп'ютери — найбільші комп'ютери у світі!». Тут гумор користується тим, що поняття «найбільший» або «ручна зборка» містять у собі конотації типу «досягнення» і «якість», та вдосталь іронізує з приводу недоліків, що їм суперечать.

Улюбленим прийомом гумору, який часто розглядається як його засаднича риса, є опускання високих ідеалів до конкретно-побутового рівня: те, що прийнято вважати безумовно значущим, піддається зухвалому висміюванню. При цьому урочисті події можуть подаватися в простацькому стилі викладу або, навпаки, високий стиль навантажується нарочитою примітивністю змісту, прославлені герої потрапляють у непристойні ситуації і т. ін. Але це не значить, що метою гумору є висміювання цінностей як таких, та він би і не впорався із цим завданням. Поле його діяльності — мімікрія суб'єктивного під об'єктивне, коли належне ставлення вже наперед уписане в систему репрезентацій, об'єкт уже за визначенням є хорошим або поганим, і до нього вже заздалегідь треба переживати певні почуття. При цьому смисл задається ще до сприйняття об'єкта і незалежно від нього. Гумор же відділяє наперед уготований спосіб сприймання ситуації від самої ситуації.

Так, цінності, вписані в картину світу і символічно в ній закріплені, видаються первинними і само собою зрозумілими. Гумор зі своєю «логікою інопланетянина» часто спростовує таку псевдоприродність ціннісних настановлень, наприклад:

Убив бобра — врятував дерево.

Слід зазначити, що змішування різних стилів в одному творі використовується не лише для виходу за межі сталих ціннісних диспозицій. Взагалі, такий спосіб створення або прочитання розповіді, коли його тон суперечить змісту, є типовим гумористичним прийомом. Тут може використовуватися і манера виконання, і стиль написання твору.

Одним із варіантів цього прийому є випадок, коли сучасний авторові персонаж переноситься в іншу епоху — наприклад,

«Янки при дворі короля Артура», або ж комедії, в яких сучасний спосіб мислити переноситься на шекспірівський світ. Тоді відбувається поєднання двох культурних просторів в одній реальності, яке виражається в зіткненні двох різних дискурсів, двох способів мислити в одному об'єкті. Причому для кожного способу мислити існує своя семантика, своя манера позначувати дійсність, через яку світиться культурний досвід епохи. Накладання двох традицій на один сюжет, на одну ситуацію показує, наскільки соціально опосередкованим є спосіб репрезентації дійсності, закладений у семантику. Таким чином простір значень відділяється від простору об'єктів.

Це вже не просто зіткнення двох конотацій або двох значень в одному денотаті, унаслідок чого, як можна було бачити, суб'єктивний смисл відділяється від об'єкта. Це зіткнення і накладання двох систем позначування, організованих за своїми правилами, а саме — як прийнято щось обговорювати за певних умов.

Гумор здатний взламувати самодостатність і повноту певного умовного світу, що існує в нашій свідомості і організований за цілим рядом правил. Це можуть бути не лише світи, пов'язані з певним історико-культурним пластом (таким, наприклад, як лицарські легенди Середньовіччя), а й вигадані, умовні реальності. Прикладів таких зламів багато — ті ж анекдоти про Чапаєва або героїв сучасних блокбастерів. Одним з найбільш показових може бути історія про хоббіта Фродо з «Володаря кілець», який після важкого поранення опритомнює в ельфійському замку, де добрий і мудрий чарівник Гендальф говорить йому: «Ласкаво просимо до реального світу!». Злам цілісного простору казки тут відбувається з «подвійною жорсткістю»: по-перше, казковий світ і реальний світ за визначенням антоніми, але всередині самої казки така рефлексія є забороненим прийомом; по-друге, фразу «Ласкаво просимо до реального світу!» запозичено з «Матриці» — іншого культового фантастичного сюжету, зі своїми правилами і міфологемами. Таким чином, анекдот являє собою неприпустиму операцію, примушуючи одночасно бути і всередині, і поза умовним простором. Можливим це стає тільки після зламу цілісності світу або, по-іншому, порушення правил ігрового поля.

Чому ж тоді за такими терористичними діями гумору настає така радісна і весела реакція, як сміх? Адже жарт руйнує

цілісність іноді дуже складного і тонко організованого умовного світу, виступаючи при цьому правопорушником, що використовує заборонені всередині цього світу прийоми.

Річ у тім, що з формальної точки зору гумор зазвичай не порушує ніяких правил, навпаки, він строго дотримується своєї вихолощеної логіки. Так, відповідь Гендальфа цілком закономірна, адже Фродо довгий час пробув у непритомному стані і дійсно повернувся до реальності; Чапаєв не зобов'язаний знати, які саме «білі» маються на увазі, і т. ін. На рівні значень логіка сюжету постійно зберігає свою змістовність; вона втрачає її тільки на рівні смислу. Таким чином, тут відбувається відокремлення і протиставлення смислу і значення, завдяки чому презентація реальності втрачає свою натуральність, а ясно постає суб'єктивно заданою і в цьому сенсі штучною. Гумор невпинно вбиває псевдоприродність умовних світів і взагалі умовностей.

Під його прицілом постійно перебувають будь-які ідентичності і презентації. Щойно межі умовного (не обов'язково вигаданого, а й взагалі окресленого писаними чи неписаними правилами) простору окреслені, ми всередині цих рамок вже маємо систему усталених ідентифікацій. Умовності — це і є неписані домовленості, що лежать в основі позначення, або ширше, — ідентифікації об'єктів і ситуацій. Але повна ідентичність — це результат мимовільного зрощення способу позначення (і розуміння) об'єкта і самого об'єкта. Щойно втрачається рефлексія суб'єктивного в цьому процесі, предмет і об'єкт перестають розділятися. Цей процес якраз і відбувається при зануренні в умовний простір, і саме він перебуває під прицілом гумору.

Гумор може зіштовхувати між собою не лише різні історико-культурні дискурси, а й субкультурні дискурси в межах одного періоду часу, наприклад, побутовий, науковий, молодіжний дискурси і т. ін. Причому індивід може по черзі користуватися тим або іншим дискурсом, тим або іншим способом позначування ситуацій залежно від перебування в тій або іншій субкультурі з її системою правил. Накладання різних соціально обумовлених типів дискурсу в одній історії — також поширений гумористичний прийом.

Кожна субкультура має не лише свої особливості дискурсу, але і свій набір цінностей, свої поняття про те, що є правильним або неправильним, прийнятним або неприйнятним

і навіть красивим або некрасивим. Як уже зазначалося, ці культурно опосередковані характеристики об'єктів у межах певного соціального середовища зі сформованим у ньому дискурсом приписуються самим об'єктам, постаючи в нерозривній єдності з ними як їхні природні властивості. Неусвідомлюваність ціннісних систем, що функціонують у різних субкультурах або навіть просто соціальних рухах, прошарках, професійних колективах тощо, призводить до того, що не лише в масовій, а й в індивідуальній свідомості цілком уживаються різні, часом несумісні ціннісні орієнтації. Але така «ціннісна шизофренія» стає явною в разі застосування цих систем до тієї самої ситуації, аналогічно тому, як суб'єктивний аспект функціонування значення стає явним при зіткненні двох значень в одному денотаті, в одній точці прикладання:

Чому в Росії немає порядку? — Ленін у мавзолі лежить не за фен-шуйем.

Оголошення на дверях аудиторії:

Екзамен з наукового атейзму переноситься на час різдвяних свят.

Насправді йдеться не лише про якісь світоглядні цінності, а взагалі про різні оцінні орієнтири, що співіснують у нашій свідомості:

Запис у шкільному щоденнику:

Ваш син бився на перерві. Нижче приписка: Але переміг.

Використання того або іншого типу дискурсу, актуалізація того або іншого ціннісного ряду тісно пов'язані з тією соціальною роллю, яку в даний момент «грає» індивід. Будучи залучений до різних діяльностей і соціальних відносин, він накладає різні способи категоризації — різні предмети — на ті самі об'єкти та ситуації. Функція і цінність останніх змінюється залежно від тих відносин, до яких вони залучені. Тому одному об'єкту можуть відповідати різні значення з різними конотаціями. Парадокси виникають внаслідок того, що предмет суб'єктивно не відділяється від об'єкта, і відбуваються тоді, коли різні «значенневі» (парадигмальні) пласти раптом поєднуються, накладаються один на одного. Так само при цьому накладаються один на одного й «ігрові», а точніше діяльнісні ролі. У результаті суб'єктивна реальність вибухає, ніби відшаровується від об'єктивної, а індивід відділяється від звичних ролей,

стає не тотожним до них. Останнє для суб'єкта — такий самий парадокс, як відокремлення об'єкта від зрощеного з ним значення, оскільки соціальна роль, на відміну від справжніх ігрових ролей, сприймається абсолютно серйозно, є абсолютно справжньою і, як правило, не рефлексується. Для прикладу:

Доярка з двадцятирічним стажем піднімається по канату за дві з половиною секунди.

Саме серйозність діяльностей і соціальних відносин сприяє закріпленню значень у картині світу, що сприймається як дійсність. Несерйозність гри за визначенням робить будь-який розподіл ролей між індивідами або предметами умовним. Гра й існує тільки доти, доки зберігається це умовне поле. Але в результаті загравання або соціально схвалюваного закріплення ролей така умовність стирається. У результаті суб'єктивний характер смислу перестає усвідомлюватися, він починає видаватися об'єктивним, і репрезентації дійсності зливаються з самою дійсністю.

Втрата умовності в серйозних псевдоіграх становить благодатне підґрунтя для появи смішного. Тому логіку гумору можна ще назвати логікою дитини, яка не бачить за речами тих смислів, які бачить за ними дорослий. Іноді це наївність, що граничить з дурістю, яка розвінчує некомпетентність того або іншого типажу (анекдоти про чукчів, білявок тощо), іноді це дитяча простота, яка висвічує, що за дорослими настановами і ролями приховується голий король.

Тепер зрозуміло, яким чином гра і гумор (більш загально — смішне) протистоять серйозному. Гра — це несерйозне (але яке ще може таким стати). Сміх — це антисерйозне: він живиться серйозним і руйнує його. Він виникає там, де з'являються будь-які ідентифікації (і, відповідно, категоризації). Як тільки заявляється, що дещо є тим-то, це тим самим потенційно вже потрапляє під приціл гумору. Річ у тім, що будь-яка презентація речі містить у собі також і спосіб вказування на цю річ, тобто щось більше, ніж те, на що вона вказує. Цей вказівний перст, суб'єктивний модус репрезентації, необхідний для того, щоб вона народилася, якраз і виловлюється гумором. Адже в самому презентованому (в денотаті) цієї вказівки немає — ми не можемо одночасно сприймати і зміст презентації, і модус, у якому вона існує, — у результаті ми й втрачаємо останній,

переставши рефлексувати умовне. Смішне знаходить і висвічує цей модус, тим самим повертаючи нас до дійсності.

Тут я, випереджаючи подальший аналіз, дещо розширила категоріальні рамки цього теоретичного дослідження, перейшовши від поняття гумору до більш загального поняття смішного. Адже досі тут розглядалися тільки вербальні і тільки суб'єктно сконструйовані форми цього різнобічного явища. Чи можна поширити віднайдені вище механізми, характерні для гумору, і на інші феномени смішного?

Узагальнена концепція смішного. Розгляньмо один із простих і водночас класичних комедійних прикладів, який нерідко трапляється і в буденному житті, — людина посковзнулася на льоду або на банановій шкірці. Залишивши осторонь питання естетичного смаку з приводу того, наскільки це смішно для конкретного читача, а також питання природного етичного співчуття до людини, що впала, спробуємо зрозуміти, чому все-таки це виступає хай і дещо примітивним, але поширеним прикладом смішного, тобто чому цей травматогенний епізод може викликати сміх у спостерігача такої картини.

Уявімо собі дві ситуації. Перша: людина, наприклад полярник, пробирається по засніженій слизькій кризі, докладає зусиль, падає, але підіймається, знову продовжує шлях і так далі. Така картина викличе в спостерігача радше співпереживання з приводу подолання головною дійовою особою труднощів на її шляху. В усякому разі падіння тут виглядатиме не смішним, а, якщо так можна висловитися, природним. Друга ситуація: упевнений у собі громадянин пристойного вигляду, скажімо, діловито переглядаючи матеріали до майбутнього брифінгу, у своєму пальті від Армані раптом гепається на підступному льодку. Найімовірніше саме ця картинка постане смішною для стороннього спостерігача. Спробуймо відповісти на запитання: чому?

Залишмо поки осторонь питання класової неприязні до процвітаючого господаря життя. Якби на його місці виявився, скажімо, модний і дуже крутий молодик з почуттям власної значущості на обличчі, картинка все одно була б кумедною. Навряд чи первинним може бути і питання співчуття — урешті-решт, невідомо, хто більше постраждає в разі падіння: загартований полярник чи солідний громадянин.

Тоді можна припустити, що на відміну від людини, яка важко пробирається по льоду, ані юний модник, ані діловий громадянин не чекали свого падіння і не були до нього готові. Несподіваним це падіння виявилось і для зовнішнього спостерігача. Тобто, можливо, усе той же чинник здивування є визначальним для того, щоб ситуація сприймалася як смішна. А втім, у житті наших героїв могло статися безліч несподіваних ситуацій, які ані їм самим, ані випадковим глядачам не здалися б смішними.

Я пропоную пояснення абсолютно аналогічне тому, що розглядалося для вербальних форм смішного, коли представлена у значеннях інтерпретація раптом виявлялося відмінною від свого денотату. Так само і тут: суб'єктивна інтерпретація об'єкта раптом виявляється відмінною від самого об'єкта. Іншими словами, останній раптом відділяється від своєї усталеної репрезентації, що, звісно, теж є локальним підриванням суб'єктивного світу.

Просто, як і у випадку з вербальними значеннями, об'єкт інтерпретується в рамках певних категорій, заданих досвідом, — ми можемо відрізнити солідного громадянина або модника, не називаючи їх при цьому конкретними словами, тобто вербальними знаками. Але все одно сприйняття об'єкта пов'язане з певним способом його інтерпретації — у даному випадку із соціальною роллю. Остання передбачає більш-менш усталений набір характеристик і правил поведінки. Але яким би складним і навіть розмитим не був такий набір правил для ділової людини або крутого модника, він точно не включає пункт «впасти на льоду» (що, однак, цілком узгоджується з образом полярника). Це не значить, звісно, що ці люди в принципі не можуть впасти, просто це ніяк не пов'язується з їхньою соціальною роллю, не виводиться з неї.

Я в жодному разі не хочу сказати, що все смішне зав'язане на понятті «соціальна роль». Просто в рамках цього прикладу йдеться про те, що ми сприймаємо людину передусім як особистість разом з приписуваними їй соціальними або ж індивідуальними характеристиками і на основі нашого досвіду. Але ані соціальні, ані індивідуальні характеристики особистості в більшості випадків ніяк не корелюють з падінням тіла на тверду поверхню — це лежить уже в іншій площині інтерпретації. У цьому і вся справа: інтерпретуючи об'єкт у межах явно або

неявно заданих категорій, ми вибудовуємо його репрезентацію у певній площині. Але об'єкт іноді випадає з площини своєї інтерпретації, — з того предметного поля, в якому він розглядався.

Звернімося до прикладу не зі сфери соціальних відносин: чому нам здаються кумедними і смішними маленькі звірята? Наприклад, незграбне ще цуценя вівчарки, що відважно охороняє свою територію, викличе якщо не сміх, то принаймні посмішку. Адже воно поводиться, як справжня вівчарка, та, власне, воно і є справжньою вівчаркою, але воно абсолютно випадає з нашого уявлення про те, що таке «справжня вівчарка».

І в прикладі з громадянами, що посковзнулися, і в прикладі з грізним цуценям помітно, що велике значення для появи смішного мають не лише наші уявлення про об'єкт, а й самопрезентація цього об'єкта, точніше суб'єкта. І це цілком зрозуміло, оскільки самопрезентація — це вже явний або неявний натяк на певну категорію, певний образ, що презентується. Причому якщо для цуценяти цей образ є природним (воно вже народилося вівчаркою), то для ділової людини або крутого модника цей образ є сконструйованим (навмисно або ненавмисно, усвідомлено або неусвідомлено). Саме штучно створені образи стають улюбленою поживою гумору, особливо пародій, адже під його приціл, як уже зазначалося, потрапляють будь-які заявлені ідентичності, а сконструйована самопрезентація — це і є окремий випадок заявленої ідентичності.

Зокрема, тому улюбленим об'єктом кепкування є той, хто собі «ціни не складе». Але є ще один важливий момент. Раніше ми абстрагувалися від того положення, що класова неприязнь до «господаря життя» може бути стимулом і активізатором смішного. Але нескладно помітити, що будь-який можновладець частіше опиняється під прицілом дотепу, ніж знедолений чи бідняк, і напевно чи тут усе можна списати на заздрість. Річ у тім, що сміх спрямований проти будь-яких значущостей — значущості, закладеної в самопрезентації індивіда або соціальної значущості наділених владою (природно, одне не виключає іншого). Ця його функція поширюється навіть набагато ширше — він спрямований проти тих значущостей, які неявно вписані в картину світу і являють собою ту владу дискурсивних практик, про яку писав Фуко.

Справді, численні розглянуті приклади показують, що ми бачимо світ крізь призму категорій і значень. При цьому будь-

яке значення має свій суб'єктивний аспект — спосіб вказування на об'єкти дійсності, які воно репрезентує. Цей спосіб безпосередньо пов'язаний із системою соціальних і діяльнісних відносин, до яких залучений цей зріз дійсності, і має деякий суб'єктивно-оцінний зміст — те, як потрібно ставитися до цих об'єктів і як з ними потрібно взаємодіяти. Фактично це згорнутий припис, програма. Крім того, це і емоційно-насичений зміст, що інтерпретує дійсність у категоріях «добре-погано» і одночасно відсилає до невідрефлексованих цінностей. У результаті об'єкти дійсності постають як певні відстрочені стимули, опосередковані системою значень.

Сміх відокремлює сконструйовану в значеннях картину світу від дійсності. Одночасно з цим відбувається і розпад зобов'язань, уписаних в образ цієї дійсності: об'єкти звільняються від тієї стимульної влади, яка в них (точніше в їхніх репрезентаціях) містилася, але не рефлексувалася. Таким чином, гумор як цілеспрямоване створення смішного веде не просто підривному діяльності, висаджуючи в повітря суб'єктивну картину світу, а й революційну діяльність, знищуючи владу, фіксовану в цій картині світу сталою системою значень і категорій.

Революційна діяльність гумору проявляється ще і в тому, що він підриває соціально закріплені настанови і стереотипи. Справді, невідрефлексований смисл, включений у значення (власне, як і в будь-яку іншу репрезентацію), визначає настановче ставлення до об'єкта, оскільки задає спосіб взаємодії з ним, причому поза межами усвідомлення і критичності. Крім того, як і будь-яка категорія, значення не бачить частковостей і тому типізує. Воно приховує індивідуальність, неповторність об'єкта і встановлює заготовлений погляд і спосіб дії. У межах категорії, що склалася, усе відомо і замовлено наперед, тому тут немає місця захвату або милуванню. Значення погано узгоджується з художнім сприйняттям, і хоча воно містить у собі суб'єктивний смисл, але це вже наперед установлений суб'єктивний смисл: він не відкривається в об'єкті, а передує йому. Тому індивідуальні смисли погано уживаються в соціально закріпленій картині світу. Урешті-решт, винесення інтимно-суб'єктивного на громадський суд наражає його на формальні критерії оцінювання, а його ж вихід у громадське користування призводить до тиражування і типізації.

Діалектику протиріч між індивідуальним і соціальним, сутнісним і формальним чудово відображено в епізоді з «Майстра і Маргарити», коли Бегемот і Коров'єв намагаються потрапити в письменницький будинок (Булгаков, 1987). Хто є письменником — у кого талант чи офіційна, тобто об'єктивно правильна з формальної точки зору, «корочка»?

— *Так вот, чтобы убедиться в том, что Достоевский — писатель, неужели же нужно спрашивать у него удостоверение?...*

— *Вы — не Достоевский, сказала гражданка, сбиваемая с толку Коровьевым.*

— *Ну, почему знать, почему знать, — ответил тот.*

— *Достоевский умер, сказала гражданка, но как-то не очень уверенно.*

— *Протестую!* — горячо воскликнул Бегемот. — *Достоевский бессмертен!* (там само, с. 710)

«Жив» чи «помер» Достоевський — тут гумор, балансує між метафорою і штампом, створює іронію з приводу індивідуальних і соціальних смислів. І, не зупиняючись на цьому, він навздогін ще встигає зруйнувати семантичний трикутник, відділяючи вербальну знакову систему від дійсності, відрізаючи ім'я від об'єкта, а заодно руйнуючи соціально схвалений порядок і соціально затверджені ідентичності:

Коровьев против фамилии «Панаев» написал «Скабичевский», а Бегемот против Скабичевского написал «Панаев» (там само, с. 711).

Тут цілком можна погодитися з Бергсоном, що смішне безпосередньо пов'язане з проявом зашкарублості й автоматизму, але тільки не в живій природі як такій, а в людському сприйнятті, а саме — в системі репрезентацій дійсності, яка розбудовує картину світу в соціально закріплених категоріях. Крім того, панування значень у картині світу, підпорядкування об'єкта значенню пояснює і появу смішного там, де «форма прагне панувати над змістом, а буква суперечить духу». Це якраз і означає підпорядкування індивідуальності фіксованій категорії, а живого смислу — формальному знаку. Нарешті, щодо третього аспекту проявів смішного, поміченого Бергсоном, а саме, — що в основі цього феномена завжди лежить чиясь спроба пристосувати об'єктивні речі до своєї суб'єктивної ідеї. Тут потрібно зазначити, що не всяке підпорядкування об'єктивного суб'єктивному

є комічним. Воно може бути смішним тільки там, де суб'єктивне спочатку не відрізняється від об'єктивного і видається цим об'єктивним. Це і є значення (або категорія), що злилося з об'єктом і несе в собі невидиме і неусвідомлюване суб'єктивне — невідрефлексований спосіб виділення денотативної сфери.

Таким чином, сміх руйнує не просто штампи і стереотипи, а мертві міфи, тобто побудовані на невідрефлексованих смислах репрезентації дійсності. До речі, наведені в цьому параграфі приклади смішного і гумору унаочнюють базові характеристики постання репрезентацій на основі смислу: це і функціонування смислу в якості пошукової гіпотези, і його насиченість ціннісним або оцінним змістом, і латентна залежність значення від парадигмального поля, і феноменологічний vs рефлексований спосіб формування репрезентацій, і суб'єктивне злипання репрезентацій з дійсністю в разі відсутності рефлексії.

Руйнуючи мертві міфи, сміх виконує кілька чудових справ. По-перше, це очищення картини світу від напередзаданого способу його розуміння. На якусь мить сприйняття дійсності звільняється від затверджених категорій і схем, і об'єкт має щасливу можливість з'явитися таким, який він є сам-по-собі. По-друге, це звільнення вже самого суб'єкта від неявних приписів, закладених у систему репрезентацій дійсності, від тієї стимулювальної ролі, яку вона нав'язує об'єктам. Зокрема, це уникнення маніпулятивного впливу, пов'язаного з владою знаків. По-третє, це можливість для суб'єкта вийти за межі власних соціальних ролей.

Виведення людини за межі звичних настанов і ролей здійснюється і в розіграшах (щоправда, без відома неї самої). При цьому індивіда ставлять у якусь незвичну або навіть лячну ситуацію, викликаючи в нього збентеження.

У найпростішому варіанті розігрування зводиться до звичайного обману, який, правда, тут же розкривається. «У Вас спина біла!» — хто не чув цей жарт першого квітня? Так само, як і в гуморі, ми ведемося на помилкову інтерпретацію ситуації, яка потім руйнується об'єктивним станом справ. У результаті ми виявляємо, що сформована нами репрезентація не відповідає дійсності, або, простіше кажучи, нас обдурили. Але, на відміну від гумору, тут немає справжнього вибуху суб'єктивної реальності, оскільки ця модель попередньо не зливалась для нас

з дійсністю. Водночас і тут об'єкт жарту може посміятися над своїми невинуватими настановами, що автоматично сформувалися як відповідь на чужі інтерпретації цієї ситуації.

Інша справа, якщо вдається когось, фігурально кажучи, посадити в калюжу, — це приблизно те саме, що змусити солідну людину посковзнутися на льоду. В цій частині розіграш за своїми механізмами цілком відповідає гумору і взагалі комічному. Ідеться про те, щоб вивести людину з її звичної ролі та відділити її поведінку від нібито об'єктивної напередзadanості.

Неоднозначна за своїми механізмами реалізації й іронія. У її найпростішому варіанті суб'єктивний зміст вербального вислову від початку суперечить його зовнішньому формальному значенню. Наприклад, якщо комусь, хто явно був не в ударі, кажуть «Молодець!», то вкладений смисл тут явно протиставляється значенню названого слова. Така іронія є одним з видів тропів.

Якщо ж смисл, що мається на увазі, відразу не очевидний і висловлюване значення хоч би частково правдоподібне, то тоді йдеться про тонке, приховуване кепкування. Саме такий варіант цього феномена у підступних греків і називався іронією. В цьому випадку первинна вербальна інтерпретація ситуації розпадається і виявляє інші смисли, подібно до того, як це відбувається в анекдотах. Така іронія за своїми внутрішніми механізмами може розглядатися як різновид комічного. Тут можна згадати злий жарт Афіни, яка глузувала з пораненої під стінами Трої Афродіти:

*Знову намовила, видно, Кіпріда котрусь з ахеянок
В стан перебігти троян, що страшенно їх так полюбила.
Пестячи ту ахеянку ошатну, напевно, дряпнула
Пряжкою з золота руку свою делікатну богиня
(Гомер, УкрЛіб, с. 15).*

Тут початок тиради відсилає до цілком конкретних подій — до викрадення Олени Парісом за намовою Афродіти. Кінець тиради — уже явна іронія з приводу поранення прекрасної богині. Така двозначність ситуації цілком укладається в механізми, що відповідають смішному, і, що цілком зрозуміло, викликає посмішки богів.

Висновки до розділу 3

1. Одним з головних питань, яке було поставлене в цій роботі, було питання про те, як можливо вивчати естетичне світосприйняття, яке може бути притаманне репрезентаціям. Це той випадок, коли ірраціональність є не вадою цих репрезентацій, а їх способом існування. Аналіз теоретичних і емпіричних напрацювань з когнітивної психології, представлений у попередньому розділі, надавав можливість представити доволі цілісну картину, яка описувала формування та функціонування звичайних, або прагматичних, репрезентацій. Для того, щоби відштовхуючись від цих уявлень, дослідити явища естетичного порядку, було використано символічно-опосередковані репрезентації, які можуть функціонувати і в естетичному, і в прагматичному вимірі, а саме — метафору і міф. Їхній аналіз дозволив обґрунтувати положення про те, що і естетичний, і прагматичний спосіб розуміння дійсності реалізується на спільному психологічному базисі, який було концептуалізовано в понятті смислу.

2. Крім того, було розглянуто ще один феномен, який за своєю суттю, тобто за своїм способом функціонування дуже близький і метафорі, і міфу — це гра. Це явище доестетичного порядку, яке є в певному сенсі більш простим і доступним для психологічного аналізу. Визначення механізмів функціонування гри дозволило описати і механізми функціонування метафори та міфу, а також механізми формування і розвитку мистецтва.

3. Аналіз символічно-опосередкованих репрезентацій, які мають естетичне навантаження, підтвердив попередні наші уявлення про те, що смисл є когніцією, яка водночас причетна до емоційної сфери. Крім того, цей аналіз дозволив показати, що емоція в естетично навантажених символічних репрезентаціях має свою специфіку і проявляється як самоцінне переживання.

4. Аналіз символічно-опосередкованих репрезентацій, які можуть функціонувати і в естетичний, і в прагматичній площині (метафора і міф), дозволив обґрунтувати припущення про те, що розвиток репрезентацій може набувати різних форм залежно від модуса взаємодії індивіда з дійсністю. Крім того, аналіз цих «логічно суперечливих» репрезентацій дав можливість продемонструвати, що смисл — це не лише результат, а і процес,

пошук вирішення когнітивної задачі. Ця ж його специфічна властивість дозволила пояснити механізми впливу нефігуративного мистецтва.

5. Аналіз такого феномену, як смішне, також надав можливість унаочнити низку смислових характеристик, а саме: функціонування смислу в якості пошукової гіпотези, і його насиченість ціннісним або оцінним змістом. Крім того, аналіз цього феномену дозволив продемонструвати специфічне явище, яке має місце при відсутності рефлексії в розвитку репрезентацій, якщо він здійснюється у прагматичному модусі взаємодії індивіда з дійсністю. Йдеться про суб'єктивне ототожнення індивідом репрезентацій дійсності з самою дійсністю.

6. Таким чином, аналіз символічних форм дозволив наочно продемонструвати основні положення моделі формування та функціонування репрезентацій дійсності, представленої в другому розділі. Відтак, ми можемо говорити вже не просто про модель, а про психологічну теорію, положення якої знаходять своє обґрунтування. Крім того, аналіз символічних форм дав можливість простежити не лише процеси формування та функціонування, а й процеси розвитку репрезентацій, які відбуваються через символічне опосередкування. Слід зазначити, що поняття розвитку тут вживається у широкому сенсі — як перехід від одних формопроявів до інших — що не обов'язково передбачає позитивне змістове навантаження.

РОЗДІЛ 4. КУЛЬТУРНО-ІСТОРИЧНИЙ ВИМІР ФОРМУВАННЯ, ФУНКЦІОНУВАННЯ ТА РОЗВИТКУ РЕПРЕЗЕНТАЦІЙ

Повноцінний розвиток репрезентацій так чи інакше передбачає наявність символічного опосередкування, а отже явно або неявно передбачає наявність культурного простору. Крім того, базові уявлення індивіда про дійсність формуються в процесі соціалізації цього індивіда. Тому вивчення репрезентацій рано чи пізно передбачає залучення соціокультурного контексту. Водночас засвоєння і розвиток цих уявлень завжди відбувається через конкретну психіку конкретного індивіда, хоча і через взаємодію з іншими. Зокрема, мовні значення — цей інструмент і скарб культурного розвитку — є репрезентаціями і формуються на основі психічних механізмів, розглянутих у другому і третьому розділах. Тому, якщо вивчати реальні процеси формування, функціонування та розвитку репрезентацій дійсності, то потрібно звертатись до взаємозв'язку індивідуального та соціального.

Теорія формування, функціонування та розвитку репрезентацій, яка ґрунтується на понятті смислу (теорія смислових трансформацій), надає плідотворний ґрунт для психологічного аналізу розвитку культур. Вона передбачає, що смисли фіксують не лише характеристики дійсності як такої, а й суб'єктивне ставлення до цієї дійсності, відтворюючи не лише попередні уявлення-гіпотези про об'єкт, а й місце об'єкта в суб'єктивному світі індивіда. Врахування смислової сфери при аналізі когніцій дозволяє зрозуміти не лише знання і вірування людини, а й множину значущостей і цінностей, які приписуються різним елементам дійсності. Тобто йдеться про аналіз системи репрезентацій, яка враховує і місце самого індивіда в цьому світі, і його диспозиції до різних об'єктів. Така сукупна система репрезентацій дійсності разом із значущостями і цінностями, яка напрацьовується окремими членами суспільства у їх взаємодії і є значною мірою спільною для них, якраз і складає основний зміст культурного багажу цього суспільства. Розуміючи особливості розвитку репрезентацій дійсності можна багато чого сказати і про особливості розвитку культури на тому чи іншому

історичному етапі. Узагалі — питання системного розвитку репрезентацій — це значною мірою питання перебудови самого соціуму і суспільних відносин. Адже це питання про те, яким для людини є світ, і яке місце вона в ньому займає. Зокрема це означає і розуміння людьми суспільних відносин і свого місця в цих відносинах.

Також важливо, що теорія смислових трансформацій приділяє увагу тим репрезентаціям, які розвиваються через образне опосередкування. Це дозволяє залучати до аналізу той аспект культурного розвитку, який пов'язаний із мистецтвом у всій множині його проявів. Крім того, аналіз репрезентацій дійсності на основі смислів, які можуть розгортатися і в раціональній, і в естетичній, і в етичній площині, дозволяє поглянути на культурний профіль соціуму як на деяку цілісність, яка проявляється як стиль, що характеризує ту чи іншу історичну епоху.

4.1. Психологічні механізми формування та функціонування соціальних норм

У цій роботі репрезентації дійсності розглядаються як такі, що початково містять у собі оціночне ставлення людини до дійсності. Тобто йдеться про те, що ми сприймаємо світ з якоїсь своєї позиції, яка передбачає наявність індивідуальних потреб, мотивів, цінностей, світоглядних настанов тощо. Все це цілком стосується і репрезентацій різних аспектів соціальної дійсності, зокрема поведінки членів суспільства. Водночас оціночне ставлення по відношенню до поведінки інших людей має свою специфіку. Річ у тім, що ми зазвичай сприймаємо і мислимо індивідів як таких, що є суб'єктами своєї поведінки, а відтак відповідають за неї. Тому до інших людей (і для самого себе також) ми можемо виставляти вимоги щодо їхньої поведінки у соціумі відповідно до наших уявлень про належні стандарти такої поведінки. Цей аспект вивчення репрезентацій безпосередньо стосується проблеми формування та функціонування соціальних норм.

Треба зазначити, що соціальна норма — одне з фундаментальних понять соціогуманітарних наук, і подекуди воно навіть визначається як основне поняття соціальної онтології

(Detel, 2008). Таке велике значення соціальним нормам при дослідженні суспільних процесів надається у зв'язку з тим, що вони розглядаються як одна з головних передумов організованої людської взаємодії та функціонування соціуму (Кочубейник, 2017; Shmidt, & Tomasello, 2012). Наразі найбільший інтерес до соціальних норм з огляду на історію і кількість досліджень виявили соціальна філософія і соціологія. Хоча не можна сказати, що психологія не має своїх напрацювань у цій галузі, усе таки багато запитань залишаються відкритими. Передусім це стосується розуміння механізмів формування і функціонування різних видів соціальних норм.

У найбільш загальному варіанті під соціальними нормами розуміються приписи, стандарти або практики, які встановлюють і регулюють поведінку членів певної соціальної групи (Бобнева, 1980; Detel, 2008). Однак, психологічний погляд на соціальні феномени передбачає, що для того, щоб якісь приписи чи стандарти регулювали поведінку, вони мають якимось чином ідентифікуватись як поведінкові регулятори конкретними індивідами. Тому у психології під соціальними нормами зазвичай розуміють уявлення індивіда як члена соціальної групи про те, як члени цієї соціальної групи мають себе поводити в тій чи іншій ситуації (Cialdini, Reno, & Kallgren, 1990; Fehr, & Fischbacher, 2004; McDonald, & Crandall, 2015); подекуди під соціальними нормами розуміються уявлення індивіда про те, як будуть поводити себе більшість значущих для нього людей (Reynolds, Subasic, & Tindall, 2015).

Таким чином, виділяються два типи соціальних норм, які отримали назву дескриптивних та ін'юнктивних (Cialdini, Reno, & Kallgren, 1990). Перші стосуються індивідуальних уявлень про те, як будуть поводитись інші, тобто описують, що на думку індивіда є звичайним для членів соціальної групи. Другі стосуються індивідуальних уявлень про те, які зразки поведінки в цій групі є припустимими, а які неприпустимими. Іншими словами, дескриптивні соціальні норми — це конструкт, який відображає репрезентації дійсності щодо поведінки інших безвідносно до активації оціночного компоненту цих репрезентацій як основи для поведінкових вимог. Натомість ін'юнктивні соціальні норми — це конструкт, який відповідає репрезентаціям дійсності щодо поведінки інших (і самого себе також),

основним змістом якого є оціночний компонент як основа для поведінкових вимог.

Більшість дослідників зосереджується на аналізі ін'юнктивних соціальних норм, оскільки саме вони виступають безпосереднім регулятором поведінки людей у групі. Функціонування таких норм зазвичай пов'язують із застосуванням санкцій, які розглядаються як механізм запобігання нормативним порушенням (Cialdini, Reno, & Kallgren, 1990; Detel, 2008; Fehr, & Fischbacher, 2004). Причому наразі можна виділити дві точки зору на спосіб функціонування ін'юнктивних соціальних норм.

Так, деякі дослідники вважають, що таке функціонування пов'язано з уявленнями індивіда про те, які очікування від нього мають інші члени групи, та що саме буде ними схвалюватися, а що, навпаки, підпаде під дію санкцій (Cialdini, Reno, & Kallgren, 1990). Тобто йдеться про подвійні очікування: мої очікування стосовно того, що від мене очікують інші. При такому підході основним механізмом функціонування соціальних норм є конформність, тобто орієнтація індивіда на схвалення його поведінки іншими членами групи.

Інша точка зору передбачає, що ін'юнктивні соціальні норми — це не лише привід для регуляції індивідом власної поведінки відповідно до загальних стандартів, а й привід для критики індивідом поведінки інших людей (Rakoczy, & Shmidt, 2013). Це значить, що будь-який член групи є не лише об'єктом, а й суб'єктом дії соціальних норм. Тут постає питання про те, звідки беруться норми, які застосовуються індивідом для оцінки власної поведінки та поведінки інших людей, тобто постає питання про засади формування соціальних норм.

Дослідники виділяють декілька видів соціальних норм за способом їх формування. Так, подекуди виділяються норми раціональності, які відображають логічні стандарти (Rakoczy, & Shmidt, 2013), і норми благопристойності, які «забороняють» членам групи робити речі, що викликають фізіологічну відразу в інших людей (Lisciandra, Postma-Nilsenová, & Colombo, 2013). Але найчастіше дослідники виокремлюють моральні і конвенційні соціальні норми (Schmidt, & Tomasello, 2012; Rakoczy, & Shmidt, 2013; Lisciandra, Postma-Nilsenová, & Colombo, 2013). Якщо перші пов'язуються із запобіганням нанесення прямої шкоди людині або суспільству, то другі розгля-

даються як відносно довільні домовленості стосовно стандартів поведінки у певних ситуаціях.

Подекуди лише конвенційні норми вважаються власне соціальними нормами, тому що лише вони спираються на зовнішній щодо індивіда соціальний контекст, тоді як моральні норми є інтерналізованими, «внутрішніми» стандартами для індивіда (Lisciandra, Postma-Nilsenová, & Colombo, 2013; Reynolds, Subasic, & Tindall, 2015). Водночас є думка, що для того, щоб норми сприймалися індивідом саме як норми, вони мають бути інтеріоризовані його психікою, тобто норма є водночас і загально-соціальним, і власне психічним явищем (Andrighetto, Campenni, Conte, & Paolucci, 2007).

Отже, наразі в множині поглядів на те, що таке соціальна норма, а тим більше стосовно видів соціальних норм і механізмів їхнього формування чи функціонування, панує швидше різноманіття, аніж однастайність. А от у чому сходяться більшість дослідників, так це в баченні ролі соціальних норм у суспільстві. Вони розглядаються не лише як базис соціальної кооперації, а й як міцний засіб запобігання деструктивній поведінці у членів групи, і зокрема як засіб запобігання передсудам і дискримінації (McDonald, & Crandall, 2015).

Із такою позитивною оцінкою ролі соціальних норм у суспільстві можна знайти незгоду лише у небагатьох дослідників. Так, Кренделл та ін. вважають, що сили, які формують нормативне наступництво, і сили, які визначають людські передсуди, ті самі (Crandall, Ferguson, & Bahns, 2013). При цьому соціальні норми можуть толерувати або не толерувати передсуди, залежно від ставлення у суспільстві до певних соціальних груп (і їхніх представників). У цілому автори спостерігають тенденцію до поступового розширення нормативного прийняття різних соціальних груп у суспільстві: те, що піддавалось обструкції, скажімо, сто років тому, зараз сприймається як цілком нормальне. Цікавим є теоретичне дослідження Ю. Товстокорої, яка вважає, що дискурс бінарних опозицій типу «норма — антинорма», де остання за визначенням маркується як негативне явище, призводить до неможливості зміни соціальних норм (Товстокора, 2015).

В останніх двох дослідженнях явно або неявно піднімається питання про можливість і навіть необхідність зміни соціальних норм, що означає, що соціальна норма як така може нести в собі

не лише користь, а й негатив або, скажімо так, складнощі для функціонування суспільства. Узагалі, питання про роль соціальних норм безпосередньо стосується питання про їхнє походження, а якщо більш точно, стосується того факту, що не всі соціальні норми є моральними соціальними нормами, тобто такими нормами, що містять несхвалення деструктивної щодо суспільства або індивіда поведінки. Як уже говорилося, більшість авторів, окрім моральних, виділяють ще конвенційні соціальні норми, і саме вони, а точніше їхнє походження та функціонування викликають питання. Перше з них можна сформулювати так: а чи справді такі норми є конвенційними, тобто нормами-домовленостями? Говорячи більш загально, це питання стосується механізмів формування соціальних норм.

Можна припустити, що якщо говорити про соціальні норми, які не пов'язані з вимогами раціональності, фізіологічною гидливістю і заборонами на нанесення шкоди іншим, то це в першу будуть норми, які швидше можна назвати традиційними, аніж конвенційними. Це норми, походження яких пов'язано з тенденцією сприймати звичні паттерни поведінки як обов'язкові стандарти для виконання членами суспільства. Звичність тут розглядається у найширшому розумінні: це те, що є звичайним і регулярним у житті певної групи, а не лише конкретного індивіда.

Отже, основне моє припущення, яке стосується механізмів формування соціальних норм, виглядає наступним чином. Існують принаймні два види соціальних норм, які відрізняються за способом свого формування. Формування соціальних норм першого виду обумовлено заборонами на нанесення шкоди людині або суспільству. Тут йдеться про те, що зазвичай іменується моральними нормами. Формування норм другого виду обумовлено тим, що звичні для членів групи форми поведінки розглядаються ними як обов'язкові для загального виконання стандарти. Такі норми будемо надалі позначати як традиційні.

Для перевірки цього припущення було проведено окреме емпіричне дослідження (Жовтянська, 2019). Воно дає можливість більш наочно представити характер формування і функціонування соціальних норм, тому я коротку опишу не лише його результати, а й процедуру.

Основним інструментарієм дослідження виступила спеціально розроблена анкета, яка складалася з трьох основних зав-

дань. У кожному з них досліджуваним пропонувалося за 5-бальною шкалою оцінити низку зразків людської поведінки. У першому завданні потрібно було оцінити, наскільки нормальними за суб'єктивним сприйняттям респондента є наведені зразки поведінки. У другому завданні потрібно було оцінити, наскільки ці зразки поведінки з погляду респондента є звичайними. Нарешті, в третьому завданні потрібно було оцінити, наскільки ці зразки поведінки на думку респондента є припустимими або неприпустимими.

Перше завдання анкети було спрямоване на визначення суб'єктивної оцінки нормальності тієї чи іншої поведінки. Друге завдання було спрямоване на визначення відповідності поведінки до дескриптивних соціальних норм, а третє завдання — на визначення відповідності поведінки до ін'юнктивних соціальних норм.

Зразки поведінки, які надавалися респондентам для оцінки, були різного плану. По-перше, було два приклади поведінки, пов'язаної з нанесенням безпосередньої шкоди суспільству (вони стосувались актуальної для України теми надання хабарів). По-друге, було чотири приклади поведінки, яка не несе безпосередньої шкоди, але тією чи іншою мірою порушує звичні стандарти, характерні для українського соціуму. Діапазон таких «порушень» коливався від фарбування волосся у незвичний колір до появи без одягу в громадських місцях. По-третє, було два приклади поведінки, пов'язаної, в одному випадку, з гомосексуальними, а в другому — з міжрасовими стосунками.

Крім того, респондентам пропонувалося кілька психологічних тестів для визначення індивідуальних характеристик: тест «Порівняння схожих малюнків» на визначення когнітивного стилю «імпульсивність-рефлексивність» Дж. Кагана (Kagan, 1965), субтест на дивергентне мислення Дж. Гілфорда (Guilford, 1967), ціннісний опитувальник Ш. Шварца (Schwartz, 1992).

Спочатку було розглянуто, як корелюють оцінки зразків поведінки за рівнем звичайності з оцінками цих же зразків поведінки за рівнем припустимості. Виявилось, що для зразків відносно незвичайної поведінки (поведінки, що порушує звичні стандарти), а також для зразків поведінки, яка стосувалася міжрасових і гомосексуальних стосунків існує значуща кореляція між оцінками такої поведінки за рівнем звичайності і за

рівнем припустимості. Причому кореляція тут була доволі суттєвою. Натомість для зразків поведінки, яка стосується нанесення шкоди суспільству (тобто порушує моральні норми), такої кореляції виявлено не було.

Нагадаю, що припустимість або неприпустимість певної поведінки з погляду членів соціальної групи є головним критерієм виокремлення соціальних норм, якщо говорити про психологічне визначення цього феномена. Таким чином, отримані результати засвідчують, що є соціальні норми, застосування яких не пов'язано із типовістю, тобто звичайністю з погляду індивіда поведінкових паттернів, і є норми, застосування яких з цією типовістю пов'язані. Причому норми, застосування яких не пов'язано із типовістю поведінкових паттернів, стосувались оцінки деструктивної щодо суспільства поведінки.

Це дає підстави говорити про наявність моральних і традиційних соціальних норм, які є різними за засадами свого формування і застосування (а отже, і функціонування). У випадку традиційних норм йдеться про те, що дескриптивні норми, тобто очікування на певну поведінку як типову і стандартну, мають тенденцію перетворюватися на ін'юнктивні норми, тобто норми-вимоги.

Тут може виникнути запитання, чи достатньо самих лише коефіцієнтів кореляції, щоб говорити, що саме сприйняття поведінки індивідом як звичайної або незвичайної впливає на те, щоб ця поведінка маркувалася ним як припустима чи не припустима. Ми ще повернемося до цього питання, коли будемо обговорювати зв'язок між характером застосування норм і індивідуальними характеристиками респондентів.

Цікаво, що для зразків поведінки, яка стосувалася міжрасових і гомосексуальних стосунків, можна було побачити той самий ефект, що й для інших зразків відносно незвичайної поведінки, а саме — зв'язок між звичайністю та припустимістю. Власне, це цілком пояснювано, адже такі стосунки, принаймні їхній вияв, не є типовими для українського суспільства. Отримані дані показують, що упередження стосовно міжрасових і гомосексуальних стосунків, принаймні частково, пов'язані саме з їх незвичайністю. Узагалі, якщо оцінки поведінки як звичайної або незвичайної можуть ставати підставою для маркування цієї поведінки як припустимої або неприпустимої, то

цілком зрозуміло, що цей ефект є підґрунтям для виникнення упереджень стосовно інакшості як такої, оскільки інакшість завжди є незвичайною.

Далі, було виявлено, що оцінки зразків поведінки як нормальних мають дуже високі кореляції з оцінками зразків поведінки як припустимих. Іншими словами, сприйняття поведінки як нормальної в повсякденному розумінні є майже тим самим, що сприйняття її як припустимої (принаймні для нашої вибірки).

Крім того, розглядався зв'язок між оцінками поведінки та індивідуальними характеристиками досліджуваних, а насамперед — з особливостями когнітивної діяльності. Нагадую, що для визначення останніх було використано субтест Гілфорда на дивергентне мислення і методику Кагана для визначення когнітивного стилю «імпульсивність-рефлексивність».

Тест, а точніше — субтест, Гілфорда є одним з варіантів класичної методики, де досліджуваним пропонується навести якомога більше способів використання якогось звичного предмета. Йдеться про субтест, а не про тест як такий, тому що він використовувався як одна з декількох методик, які визначають так зване дивергентне, тобто нелінійне мислення. Цей субтест є доволі простим і прозорим дослідницьким інструментарієм, який дозволяє на конкретному прикладі визначити гнучкість мислення досліджуваних, їхню здатність вийти за межі звичного контексту. Друга методика з когнітивної сфери, яка була використана дослідженні, — методика Кагана для визначення когнітивного стилю «імпульсивність-рефлексивність» — спрямована на визначення схильності індивіда до прийняття імпульсивних або ж, навпаки, верифікованих вердиктів.

Виявилось, що результати за субтестом Гілфорда, які показують рівень гнучкості мислення, прямо корелюють з оцінками нормальності трьох зразків відносно незвичайної поведінки і обернено (хоча і слабо) корелюють з оцінками обох зразків поведінки, що порушує моральні норми. Аналогічна картина спостерігалася для рівня рефлексивності, виміряного за тестом Кагана: пряма кореляція з оцінками нормальності чотирьох зразків відносно незвичайної поведінки і обернена (хоча і слабка) кореляція з оцінками нормальності «аморальної» поведінки. Отже, можна сказати, що вказані характеристики мислення індивіда мають не тотальний, але все-таки відчутний вплив

на формування як традиційних, так і моральних норм: стримуючий вплив щодо формування перших і позитивний вплив щодо формування других. Тобто як гнучкість мислення, так і рефлексивність певною мірою виступають в ролі запобіжників для сприйняття звичних форм поведінки як обов'язкових. Вони ж є хоча й слабкими, але чинниками формування соціальних норм, пов'язаних з заборонаю нанесення шкоди іншим.

Наостанок розглянемо кореляційні зв'язки оцінок зразків поведінки із показниками, отриманими за методикою Шварца. Остання стосується вже не когнітивної, а ціннісної сфери особистості. За цією методикою визначається вираженість в профілі досліджуваного десяти так званих базових цінностей, які коротко позначаються як Традиція, Конформність, Доброта, Універсалізм, Самостійність, Стимуляція, Гедонізм, Досягнення, Влада, Безпека.

Найбільш істотно з оцінками зразків відносно незвичайної поведінки і як нормальних, і як припустимих корелював рівень вираженості в профілі досліджуваного цінності Традиція: лояльність до незвичайного обернено корелювала з вираженістю цієї цінності. Деяко менш істотно з цими ж оцінками корелював рівень вираженості в профілі досліджуваного цінності Безпеки: так само лояльність до незвичайного обернено корелювала з вираженістю цієї цінності. Цінність Конформності, про важливість якої у функціонуванні норм наголошувалося у літературі, проявила себе лише відносно до двох зразків поведінки, лояльність до яких обернено корелювала з вираженістю цієї цінності.

Таким чином, застосування традиційних норм виявилось передусім пов'язаним з орієнтацією індивіда на цінності Традиції і, деяко меншою мірою, — цінності Безпеки. Це консервативні цінності, перша з яких означає повагу до усталених звичаїв і культурних традицій, а друга — орієнтацію на власну безпеку, а також на безпеку і стабільність суспільства.

Якщо раніше можна було говорити просто про формальний зв'язок між оцінками поведінки як звичайної та оцінками поведінки як припустимої, то аналіз результатів тестування дозволяє поглянути на цей зв'язок вже більш змістовно. Оскільки оцінка припустимості для відносно незвичайної поведінки виявилася пов'язаною з консервативними ціннісними орієнтаціями, то тепер можна більш впевнено стверджувати, що традиційні

соціальні норми пов'язані саме з із спробою розглядати звичайне як належне, що це є норми-консервації усталеної поведінки.

Отже, розглядаючи умовні по суті соціальні норми, які не є моральними соціальними нормами, ми побачили, що вони за своєю природою не є конвенційними. Своїм походженням вони зобов'язані не домовленостям, а орієнтаціям індивіда на звичні стандарти поведінки. Це дає можливість по-іншому поглянути і на ролі соціальних норм у житті суспільства. Справді, є моральні соціальні норми, які пов'язані із забороною на нанесення шкоди іншим членам суспільства. Але, окрім того, є і традиційні соціальні норми, роль яких пов'язана із консервацією розповсюджених поведінкових паттернів і, зокрема, формуванням упереджень стосовно незвичайних форм поведінки.

Крім того, отримані результати дозволяють визначити особливості функціонування соціальних норм в історичному процесі. Вони постають як та сила, яка не лише забезпечує кооперативну поведінку між індивідами, а відтак і стабільне життя соціуму в цілому. Вони також забезпечують культурне наслідування в історичному процесі, і цей їхній прояв має два боки. З одного боку, це передача соціально затверджених паттернів поведінки, тобто збереження культурної традиції. З другого боку, — це якір на шляху історичного розвитку, який є запобіжником культурних змін.

Але отримані в цьому невеличкому дослідженні результати дозволяють розширити уявлення не лише про характер формування та функціонування соціальних норм, а й про характер формування та функціонування репрезентацій як таких. Тут для початку треба актуалізувати поняття мертвого міфу. Нагадаю, що це репрезентації об'єктів дійсності, які сформувались на основі суто феноменологічного, невідрефлексованого розуміння. Традиційні соціальні норми — це, по суті, різновид мертвого міфу. Тут так само репрезентації про певний об'єкт (у даному випадку — належну поведінку людини) сформувались на основі феноменологічного розуміння, безвідносно до рефлексії і раціонального обґрунтування. Але на відміну від репрезентацій, що стосуються природних об'єктів, ці репрезентації функціонують як стандарти для обов'язкового виконання у соціальній групі.

Дані нашого дослідження показують, з чим це може бути пов'язано. По-перше, тут мають значення особливості функціону-

вання когнітивної сфери індивіда, передусім — брак рефлексивності. Без її застосування людина не піддає сумніву обов'язковість тих дій, до яких вона звикла. В цьому випадку, якщо деяка поведінка є стандартною (звичною), то вона і є правильною. Для визначення підстав такої «правильності» потрібна окрема рефлексивна робота. Те, що рефлексивність є важливою для формування мертвого міфу, ми знали давно. Тепер же ми бачимо, що свою лепту в його формування, принаймні у випадку традиційних соціальних норм, вносить і нестача когнітивної лабільності. І це також зрозуміло: у випадку низької когнітивної гнучкості людині просто важко вийти в своїх уявленнях за межі звичних стандартів.

Крім того, свій внесок роблять і особливості функціонування ціннісної сфери індивіда. По-перше, це його орієнтація на цінність Традиція, тобто значущість для нього усталених звичаїв і культурних традицій. Зрозуміло, що для такого індивіда незвична і нетрадиційна поведінка навряд чи викличе схвалення. Так само зрозумілим є і вплив на формування традиційних соціальних норм цінності Безпека, якщо остання посідає чільне місце в ціннісній сфері індивіда. Адже будь-яка незвична поведінка підвищує рівень невизначеності ситуації, а невизначеність потенційно містить загрози. І недарма цінність Безпека передбачає, зокрема, орієнтацію на суспільну стабільність.

Неважко бачити, що і низька когнітивна гнучкість, і орієнтація на консервативні цінності — це ті чинники, які забезпечують формування і функціонування мертвого міфу не лише в сфері уявлень про поведінкові стандарти. Так низька когнітивна гнучкість утруднює відхід від першої «очевидної» версії в тлумаченні різних явищ, або відхід від звичного, заданого досвідом розуміння. Тому низька когнітивна гнучкість сприяє появі і закріпленню поверхових, феноменологічних інтерпретацій дійсності, тобто мертвих міфів. Орієнтація на консервативні цінності Традиція і Безпека так само не сприяє відходу від звичних і усталених уявлень про дійсність, оскільки такий відхід швидше за все буде суперечити традиційним тлумаченням та підвищувати рівень невизначеності. Зміна усталених репрезентацій — це завжди виклик для консерваторів. Отже, низька когнітивна гнучкість і орієнтація на консервативні цін-

ності — це ті чинники, що, так само як і низька рефлексивність, сприяють формуванню та функціонуванню мертвих міфів.

Питання про формування та функціонування мертвих міфів і традиційних соціальних норм безпосередньо стосується питання розвитку суспільства. Збереження старої картини світу — це передумова для збереження сталих суспільних відносин, а відтак у консервації старих уявлень завжди будуть зацікавлені ті чи інші соціальні страти, оскільки йдеться про збереження системи владно-підвладних відносин. Ця тема більш докладно буде розглядатися у наступному параграфі.

4.2. Психологічні механізми розвитку ідеологій

У попередньому параграфі ми розглядали оціночно навантажені репрезентації, які стосуються поведінки людей у соціумі. Але не менш оціночно навантаженими є репрезентації, які стосуються не поведінки окремих індивідів, а й функціонування суспільства в цілому. Переходячи до розгляду таких репрезентацій, ми входимо у зону дослідження ідеологій.

Історія і зміст поняття «ідеологія». Термін «ідеологія» був уведений у Франції наприкінці XVIII століття А. Д. де Трасі для позначення теорії про загальні принципи формування ідей і засади людського знання («Ideology», Wikipedia). Цю теорію він розробляв базуючись на сенсуалістичній гносеології Дж. Локка і вбачаючи основу для розвитку ідей та знання у змісті чуттєвого досвіду. Де Трасі вважав, що його вчення має стати основою для керівництва як у науці, так і в соціальному житті, і хотів впровадити його в реальну політику. Але Наполеон, який на той час прийшов до влади, поставився до цієї теорії скептично, вирішивши, що вона намагається замінити конкретну політичну проблематику абстрактними твердженнями.

У результаті поняття ідеології було на деякий час забутим, але потім знову з'явилось, хоча вже дещо з іншим змістом, у К. Маркса. Утім, основоположник марксизму зберіг скептичне ставлення до ідеології, вважаючи, що вона належить до хибної свідомості і виражає специфічні інтереси певного класу, що видаються за інтереси всього суспільства (Маркс, & Енгельс, 1955). Ідеологія, за Марксом, — це елемент надбудови, що залежить

від базису (способу матеріального виробництва і класової структури соціуму) і має вторинний характер. Тобто для самого Маркса ідеологія не була центральним поняттям, але в марксистській і постмарксистській традиції воно згодом починає займати одне з чільних місць.

Лінія дослідження ідеології як хибної свідомості отримала широкого розвитку, зокрема, у французькій філософії. Так, Л. Альтюссер розглядає ідеологію в контексті дослідження умов відтворення продуктивних сил, а точніше — відтворення робочої сили в капіталістичному способі виробництва (Альтюссер, 2011). Йдеться не лише про фізичне відтворення і відтворення кваліфікації робітників, а й про відтворення засобів підпорядкування робітників встановленим правилам соціального порядку. Для останньої цілі й існує ідеологія, яка, на думку Альтюссера, представлена досить великою кількістю ідеологічних апаратів держави, які існують в капіталістичних суспільно-економічних формаціях: шкільний апарат, релігійний апарат, сімейний апарат, політичний апарат, профспілковий апарат, інформаційний апарат, «культурний» апарат і так далі. При цьому провідну роль в зрілих капіталістичних суспільствах, на думку Альтюссера, відведено шкільному ідеологічному апарату. За визначенням, в ідеології представлена не система реальних відносин, яким підпорядковано існування індивідуумів, а уявне відношення цих індивідуумів до реальних відносин, в яких вони живуть (під реальними тут, зрозуміло, передусім маються на увазі виробничі відносини). Визначальна функція ідеології, за Альтюссером, — конституювати конкретних індивідуумів у суб'єктів. Це означає, що до індивідуума звертаються як до вільного суб'єкта, щоб він вільно підпорядковувався наказам, а значить, вільно обирає своє підпорядкування. Тобто суб'єкт, як дітище ідеології, існує тільки в підпорядкуванні і заради цього підпорядкування.

Тут Альтюссер спирається на ідеї іншого послідовника марксизму — А. Грамші. Той використовував поняття гегемонії подібно тому способу, як Альтюссер послуговувався поняттям ідеології. «Гегемонію краще за все розуміти як організацію згоди — процес, за допомогою якого підкорення форми свідомості конструюється без насилля або змушування» (Филлипс, & Йоргенсен, 2008, с. 65).

І все-таки, Грамші, як справжній марксист, первинним чинником соціального розвитку і класового поділу вважав економічну складову. Натомість, інші його послідовники — Е. Лакло і Ш. Муфф вважали, що не існує ніяких об'єктивних законів, які обумовлюють поділ суспільства на класи (Филлипс, & Йоргенсен, 2008). Цей поділ відбувається якраз завдяки гегемонії (ідеології), яка реалізується через встановлення й уніфікацію («натуралізацію») єдиного підходу до розуміння дійсності. При цьому інші способи розуміння подавляються. Таке ствердження або, навпаки, відкидання способів розуміння дійсності відбувається в ході боротьби дискурсів, які намагаються зафіксувати ті чи інші значення слів у мові.

Слід зазначити, що поєднання ліній аналізу ідеології і дискурсу є доволі популярним у сучасній соціальній філософії. Так, у критичному дискурс-аналізі, розробленому Н. Феркло, стверджується, що дискурсивні практики роблять внесок у створення і підтримку нерівного розподілу влади між соціальними групами, що розглядається як такі собі ідеологічні ефекти (там само). При цьому ідеологія визначається як певні конструкції значень, які сприяють виробництву, відтворенню і трансформації відношень домінування.

Узагалі, тут йдеться про те, що дискурс як мовна практика категоризує об'єкти та явища дійсності певним чином, оскільки мовне значення — це певний спосіб категоризації об'єкта. Відповідно, різні дискурси задають різні способи категоризації, а отже й інтерпретації дійсності. Тут якраз і з'являється політика у вигляді боротьби за владу як претензія на «правильну» інтерпретацію дійсності. Адже остання визначає і специфіку взаємодії людини зі світом, і належну поведінку тих або інших соціальних груп, а отже й розподіл владних повноважень. Тому дискурс безпосередньо пов'язаний з ідеологічною цариною. Фактично, це і є імпліцитна ідеологія, згорнута у мовному значенні, і, звісно, це дуже близько до тої «хибної свідомості», про яку казав Маркс.

Дослідження ідеології в контексті поняття дискурсу тісно пов'язано з роботами французьких структуралістів, зокрема — Р. Барта. Він виділяв два види дискурсів: енкратичні — дискурси, особливості функціонування яких обумовлені владою, та акратичні — незалежні від влади дискурси. Причому,

якщо перші ґрунтуються на ідеології і притаманні масовій культурі та масовій свідомості, то другі ґрунтуються на раціональності і виходять за межі розхожих думок (Барт, 1989а). Барт визначав ідеологію як царину, спільну для так званих конотативних означувальних, під якими він розумів образи, які завдяки специфіці соціального вживання поводять себе як знаки. Мається на увазі, що ці образи асоціативно відсилають до деяких глобальних означуваних, насичених емоційно-ціннісними уявленнями, і, як притаманно знакам, організовані у певну систему. Але оскільки це не просто знаки, а й образи, то, на думку Барта, вони здатні «натуралізувати» повідомлення, по відношенню до якого вони спочатку виступали просто як символи. Тому ідеологія є доволі оманливою цариною, здатною до навіювання (Барт, 1989b).

Тут же можна пригадати роботи німецького філософа Т. Адорно, який досліджував особливості німецької ідеології через поняття жаргону (Адорно, 2011). Під останнім він розумів певний спосіб висловлюватися і означувати речі, що за змістом дуже близько до поняття дискурсу. Адорно розглядає, яким чином жаргон імітує історичне як нібито природне, що, як він показує, притаманне, зокрема, фашистській ідеології. При цьому жаргон (точно як ідеологія за Марксом) відволікає увагу від справжніх соціальних проблем, які Адорно (так само за Марксом) пов'язував із капіталістичними виробничими відносинами і законом вартості.

Погляд на ідеологію як деяку суспільну ілюзію, що камуфлює дійсний стан справ на догоду інтересам окремих соціальних груп, присутній і в іншого німецького філософа — К. Манхейма (Манхейм, 1992). Він виділяв так звану часткову ідеологію — це той випадок, коли викривлення фактів здійснюється суб'єктами або групами більш-менш свідомо, а також радикальну тотальну ідеологію — той випадок, коли викривлення дійсності обумовлене несвідомими мотивами, які мають універсальний характер для цілого класу людей. При цьому Манхейм вказує на те, що будь-яке знання є соціально обумовленим, а відтак і суб'єктивним внаслідок того, що будь-яка соціальна позиція має свою об'єктивно задану мотивацію щодо того чи іншого об'єкта.

Не можна не помітити, що соціально-філософський розвиток поглядів на сутність ідеології та її функції у суспільстві значною

мірою формувався і формується під впливом марксистської теорії. З цієї позиції ідеологія розглядається передусім як хибна, або принаймні викривлена масова свідомість, яка пов'язана з владною боротьбою і інтересами різних соціальних груп чи класів. Водночас не менш помітними є і ті перетворення, яких зазнала марксистська ідея. Так, ідеологія, що з початку розглядалась лише як «надбудова», тобто похідна від економічного базису, а саме — способу виробництва і виробничих відносин, згодом перетворюється на первинну детермінанту суспільної поведінки, суспільних відносин і зрештою суспільного розвитку. Тобто ідеї Маркса цілком у дусі уподобаної ним діалектики перетворилися на власну протилежність: саме свідомість, а точніше — масова свідомість постає визначальною щодо соціально-го буття. Тут доречно пригадати генеральні соціально-психологічні підходи до вивчення ідеології.

Американські психологи Дж. Джост, Ч. Федеріко та Дж. Нап'єр, зробивши ґрунтовний аналіз літератури, присвяченої проблемі ідеології, запропонували достатньо узагальнене її визначення, а саме — як набору переконань про належний порядок у суспільстві, а також про шляхи його досягнення (Jost, Federico, & Napier, 2009). Це може бути й індивідуальний набір переконань, і набір переконань, притаманний певній соціальній групі. В останньому випадку йдеться про якусь специфічно ідентифіковану ідеологію, і це та тема, якій особливу увагу присвячують політологи. Самі ж Джост, Федеріко та Нап'єр основну увагу приділяють базовому чи принаймні найбільш розповсюдженому поділу ідеологій на ліберальні (ліві) і консервативні (праві). Автори також зауважують, що якщо політологи, аналізуючи ідеологію, зазвичай розглядають ті системи поглядів і переконань, які пропонуються елітами, то психологи переважно фокусуються на системі ідеологічних уявлень, притаманних широким верствам населення. Джост, Федеріко та Нап'єр вважають, що треба брати до уваги і процеси, що йдуть «зверху вниз», тобто від еліт до широких народних верств, і процеси, що йдуть «знизу вверх», тобто від мас до еліт.

Останню думку поділяє і вітчизняний соціальний психолог М. Слюсаревський (Слюсаревський, 2009). Він зазначає, що ідеологія — це не лише система теоретично осмислених ідей та поглядів на соціальну дійсність, а й ті буденні,

зазвичай не зведені в систему погляди, настрої, звичаї, що притаманні масовій свідомості.

Для базового визначення поняття ідеології ми будемо спиратись на підхід, запропонований Джостом, Федеріко та Нап'єром, тому що він достатньо загальний і, водночас, логічний і простий, а крім того, тому що він є власне психологічним. Крім того, вважаємо за доцільним врахувати підхід, запропонований Слюсаревським, який також є психологічним, і який дозволяє трохи ширше подивитись на поняття «переконання» у визначенні, запропонованому американськими психологами. Відтак, будемо брати до уваги не лише переконання як сформований і усталений комплекс поглядів на певне явище, а й розглядати більш широкий клас суб'єктивних уявлень, враховуючи і не до кінця сформовані та відрефлексовані погляди й думки. Отже, у найбільш загальному варіанті під ідеологією можна розуміти комплекс суб'єктивних уявлень (репрезентацій) про належний порядок у суспільстві, а також про шляхи його досягнення.

Це не значить, що таким чином повністю відкидається погляд на ідеологію як на хибну свідомість чи дискурсивну практику. Навпаки, у ході подальшого аналізу ми побачимо, що ці феномени генетично пов'язані одне з одним.

Історія розвитку ідеологій. Зрозуміло, що більш або менш чіткі уявлення про те, яким має бути суспільство, або, принаймні, що в цьому суспільстві подобається, а що не подобається, існувало в людей в усі історичні епохи. А от стосовно уявлень про те, у який спосіб можна досягти належного стану, то їх присутність навряд чи має такий же перманентний характер. Адже сама ідея про можливість цілеспрямованої зміни суспільства передбачає наявність певного суб'єктного ставлення до нього. Для цього суспільство має сприйматись таким, що принаймні потенційно залежить від людини, а не бути природним феноменом, як це дано в міфі, або справою рук Господніх, як це подає релігія. Інша справа, що і міф, і релігія часто самі пропонують шляхи виправлення суспільства. Зазвичай це пов'язано з виправленням або аморальної поведінки населення, яке відходить від традиції чи Бога, або з виправленням лише аморальної чи небогоугодної поведінки правителя, який не справляється з покладеною на нього функцією помазанника. В будь-якому разі ці протоідеології, які існують у межах міфа або релігії, носять

тотальний характер: тут не може бути ідеології як предмету вибору, як однієї з набору можливих.

Тому і не дивно, що можливість говорити про ідеологію як ту чи іншу ідеологію, тобто як таку, що має свої альтернативи, виникає лише в епоху Просвітництва, коли релігія втрачає функцію світоглядного монополіста. Засади для цих процесів проростають ще за часів Ренесансу з його великим рефлексивним потенціалом, що виділяє людину як самоцінність, як окремого індивіда. Право на мислення і на власну думку зрештою робить людину суб'єктом соціальних процесів, що обертається буремними соціальними перетвореннями часів демократичних революцій. Саме в цих перипетіях формується і поняття ідеології, і, власне, перші політичні ідеології.

Для аналізу процесів ідеологічного розвитку спочатку треба ясно зрозуміти функції тих протоідеологій, які існували в межах міфу, а згодом — релігійної доктрини. По-перше, і тут важко не погодитися з марксистами, — це функція закріплення соціальної структури, і, як наслідок — владного і майнового розподілу в суспільстві. З одного боку, це, звісно, механізм самозбереження і відтворення пануючого класу. Але окрім цього — це утвердження механізмів керування і підпорядкування, які забезпечують стале функціонування суспільства через фіксацію і розподіл соціальних ролей. Ідеологія в цьому плані — це інтеріоризований диктат⁴, який забезпечує добровільне підпорядкування людей можновладцям, бо на певному етапі історичного розвитку просто не могло бути інших механізмів упорядкування складної спільної діяльності в межах держави або великих племінних утворень. Отже, друга функція протоідеологій (хоча саме вона йде першою за значенням) — це забезпечення функціонування суспільства як складного цілісного організму. Слід зауважити, що остання функція не покривається лише забезпеченням добровільного підпорядкування людини владі і державі. Її слід розуміти більш широко — як функціонування системи норм, цінностей і світоглядних уявлень, які регулюють взаємодію і відносини людей у суспільстві. Зрештою, це та соціальна культура, яка уможлиблює саме людське співіснування. Зрозуміло, що ця функція стосується не лише протоідеології, а й ідеології як такої.

⁴ Термін В. Кайтукова (Кайтуков, 1994).

Відхід від тотальності протоідеологій став можливим завдяки раціональному повороту в культурі мислення. З утвердженням раціоналізму формування репрезентацій дійсності усе більше почало базуватися на причинно-наслідкових зв'язках, а не традиції, враженнях, приватних інтересах або приписах. Світ природний і світ соціальний поступово ставали предметом аналізу, а не догматичних інтерпретацій. Це заклало передумови для розроблення різних моделей соціального устрою, шляхів їх досягнення і т. ін., тобто різних політичних ідеологій у сучасному розумінні.

Зрештою, це і є ядерна сутність мислення — встановлення причинно-наслідкових зв'язків. Причому слово «встановлення» потребує окремої уваги. Той же міф також пропонує свої інтерпретації причинно-наслідкових зв'язків для природних або соціальних явищ. Раціональність — це, передусім, методологія обґрунтування умовиводу, яка базується на практиках верифікації і культурі сумніву та критичності. Це та протилежність догмату, яка стала основою не лише появи конкуруючих ідеологій, а й того, що може бути названим суб'єктним розвитком соціуму.

Якщо раніше соціум як складне цілісне утворення міг відносно злагоджено функціонувати завдяки протоідеології, яка обумовлювала необхідну для цього функціонування соціальну поведінку людини через різного роду приписи, які підкріплювались традиціями, міфічними забобонами або релігійними уявленнями, то після раціонального повороту ця поведінка починає регулюватись через усвідомлення її можливих наслідків. Тобто розуміння причинно-наслідкових зв'язків тих чи інших дій, означає не лише пізнавальний прогрес, а й можливість усвідомленого вибору поведінки. Це означає, що людина стає суб'єктом по відношенню до соціума (Татенко, 1996). Це, звісно, не тотожно тому, що будь-який член суспільства розуміє всю структуру функціонування соціуму, наслідки тих чи інших політичних стратегій тощо. Це означає, що ці стратегії можуть бути вироблені в результаті суспільного договору, який надалі реалізується в законодавчій базі. І не випадково, що концепції суспільного договору активно формуються саме в епоху Просвітництва.

Формування такої суб'єктності вже само по собі заклало підстави для переформатування жорстких владно-підвладних відносин. З цього погляду, соціальний розвиток мислення є де-

термінантою для суспільних трансформацій, про які йшлося вище (демократичні революції і встановлення республіканської форми правління). Причому уточнення «соціальний» тут сутнісно важливе, тому що культура мислення як обґрунтування умовиводу є напрацюванням соціальності, історичності, а не деякою передумовою, що вже закладена в мисленні як психічній функції. Це той потенціал, який може бути досягнутий у когнітивній діяльності, а не властивий їй іманентно.

Убачання в людині суб'єкта соціальних перетворень знаменує зрушення в превалюючій у спільноті системі цінностей. Суб'єктність людини передбачає повагу до неї як до рушійної сили суспільства і повноправного члена суспільного договору. Це більше не елемент, підпорядкований інтересам роду і вмонтований в систему соціальних зв'язків, місце якого визначається традицією, а окрема особистість і індивідуальність, яка має свої права.

Водночас людиноцентрична система цінностей з її повагою до невідчужуваних у особистості прав і свобод, в свою чергу сприяє розвитку і суб'єктності, і раціонального мислення. Не випадково, що раціональний поворот відбувався разом з реформатуванням системи цінностей тогочасного суспільства. Її людиноцентрична переорієнтація, закладена ще в добу Ренесанса, сприяла утвердженню гуманістичного світогляду, що передбачало, в першу чергу, утвердження цінності окремого людського життя, а згодом, — цінності людської гідності та свободи, зокрема і свободи мислення. Ця переорієнтація також слугувала підґрунтям утвердження суб'єктності особистості в соціальних відносинах. Але окрім того, утвердження цінності окремого індивіда як цілого мікрокосма, повага до його особистих інтересів і прав зрештою знизила необхідність у жорсткому владному і доктринальному диктаті. Нова система ціннісних орієнтирів, яка поступово проростала в культурі, зменшувала рівень міжіндивідуальної і міжгрупової агресії й деструктивну поведінку всередині соціуму.

Таким чином, раціоналістичний поворот виявляється внутрішньо пов'язаний із змінами у ціннісній системі соціуму і соціальному світоглядові, що і визначає ідеологічний розвиток. Крім того, розглянуті вище взаємопов'язані явища — рефлексивна культура мислення, соціальна суб'єктність і людиноцентрична

система цінностей — виявилися тими чинниками, які спричинили помітні соціальні зрушення і забезпечили перехід від традиційного до модерного суспільства.

Дуже важливо, як при цьому змінювався зміст ідеології. Як до раніше вона вибудовувалася на аксіоматичному приписі, який підкріплювався вірою, міфічним образом або традицією, то після раціоналістичного повороту вона отримала нові джерела розвитку. Це або обґрунтоване розуміння причинно-наслідкових зв'язків у соціальній сфері (те, про що йшлося вище), або особистісні (і в знятому вигляді культурні) цінності. Це не значить, що традиції, звичаєві норми, стереотипи або забобони були повністю витіснені як джерела формування і водночас прояви ідеології. Але раціоналістичний поворот започаткував їхнє системне переосмислення, що частково зменшило їх вплив, частково виокремлювало їх до свідомо обраної системи цінностей (як, наприклад, так звані «християнські цінності»).

Цей процес верифікації традиційних уявлень і норм, які не є граничними беззаперечними цінностями в межах певної культури і водночас не мають аргументованого логічного або аксіологічного обґрунтування, продовжується і зараз. І саме він, на мою думку, є основним змістом сучасного ідеологічного розвитку. В політичній площині це проявляється в дуалізмі ліберальної та консервативної ідеологій, протистояння яких незмінно відтворюється в політичних дебатах різних країн. В Сполучених Штатах це традиційна суперечка між демократами та республіканцями, в історії Великої Британії — між торі та вігі (а зараз — між консерваторами та лейбористами), в Німеччині — між двома так званими загальнонародними партіями — християнськими демократами і соціал-демократами.

Ця ж дихотомія між лібералами і консерваторами проявляється і в класичному поділі партійного спектру на ліве і праве крило, де ліворуч розташовуються радикали, а праворуч — традиціоналісти. Такий поділ склався історично і сягає часів Великої французької революції. На французьких Національних Зборах праворуч сиділи фельяни, які виступали за збереження монархії, по центру — помірковано налаштовані жирондисти, а ліворуч сиділи яacobінці, які виступали за радикальну зміну («Праві», Вікіпедія). До речі, іноді на дво полюсному спектрі лібералів розташовують по центру, залишаючи ліву

частину для більш радикально налаштованих соціалістів, комуністів і анархістів. Та справа не втім. Зрозуміло, що двополюсна шкала взагалі не відображає усі складнощі сьогоднішнього політикуму і змісту представлених у ньому ідеологій. Зокрема, слід розрізняти відстоювання свобод і заперечення права держави на втручання у ці свободи окремо в соціокультурній та економічній сферах. Це розрізнення стало причиною розділення ліберальної та лібертаріанської ідеологій. Та як би там не було, критична рефлексія разом з раціональним переосмисленням усталених норм і правил, яка знаходить і своїх прибічників, і своїх противників, залишається постійним трендом і нервом як політико-ідеологічного, так і соціокультурного життя загалом.

Результатом цього процесу є поступова лібералізація суспільних відносин. Фактично, це є продовженням тренду, започаткованого ще в добу Ренесансу, але який наразі проявляє себе більш потужно і в нових інституціональних умовах. Свобода слова, рівність громадян перед законом, виборче право — це ті політичні надбання, які дозволяють індивідам заявляти про свої права та відстоювати їх через відповідні інституції. Та все-таки головним важелем впливу на процес лібералізації соціальних відносин є зміни в суспільній свідомості, і саме тому розвиток ідеологічної складової є таким важливим.

Соціальні психологи Ч. Крендал, М. Фергюсон і А. Банс розглядали історію соціальних норм, прийнятих в американському суспільстві, з середини минулого століття і дотепер на прикладі ставлення населення до різних соціальних груп (Crandall, Ferguson, & Bahns, 2013). Так, в кожен історичну добу є групи людей, які підпадають під майже одностайне засудження, є ті, які засуджуються частиною населення, і, зрештою, є ті, які майже одностайно толеруються населенням. Якщо група засуджується частиною населення, то це засудження в даний період часу зазвичай вважається передсудом. Передсуди з плином часом тією чи іншою мірою долаються, а відтак групи, які засуджувались частиною населення, згодом стають такими, що майже одностайно толеруються.

Тобто в суспільстві (принаймні американському) відбувається постійний історичних рух у вигляді перегляду усталених уявлень. Його результатом є прийняття тих індивідуальних і соціальних відмінностей, які раніше підлягали обструкції.

Це значить, що незважаючи на постійну боротьбу ліберальної так консервативної ідеології у різних сферах соціального життя, причому боротьбу з різним можливим результатом в тактичному плані, стратегічно перемагає ліберальна ідеологія, що і визначає основний тренд розвитку суспільства.

Тут може виникнути запитання: якою мірою цей тренд на поступову лібералізацію носить загальний характер? Адже і зараз багато суспільств за межами «золотого мільярда» живуть в соціально-політичних умовах, де права і свободи особистості не визнаються граничними цінностями. Та навіть Західна Європа ще відносно недавно (за історичними мірками) пережила страшну соціально-політичну кризу, викликану появою низки тоталітарних режимів, заснованих на ультраправій ідеології. Та й у сучасній Європі (як і в Сполучених Штатах) ліберальні ідеї наразі переживають не найкращі часи.

Тут треба зауважити, що коли йдеться про тренди розвитку суспільних відносин, точно не мається на увазі лінійність і одномірність цих процесів. І не дарма тенденція до лібералізації проявляється через взаємодію і протистояння ліберальної та консервативної ідеології. Бо будь-які соціальні зміни, які знаменують суспільний розвиток, мають як своїх прибічників, так і своїх противників, які захищатимуть традиційні для них уявлення і соціальні норми.

Важливо також мати на увазі, що розвиток в межах суспільства, так само як і між різними суспільствами, відбувається нерівномірно, і ця нерівномірність опосередковано визначає нелінійність соціального поступу. В даному випадку йдеться про нерівномірний розподіл передумов, які визначають успішність ліберальних перетворень.

Ліберальне суспільство — суспільство, в якому мінімізовані обмеження стосовно громадянина, — може ефективно функціонувати лише за умови внутрішньої високої культури громадян, яка передбачає взаємоповагу, законослухняність, стримування власних агресивних проявів, толерантність тощо. Успішне функціонування демократії можливо лише за умов активності (соціальної суб'єктності) громадян і водночас їх компетентності в питаннях держуправління, оскільки саме ці громадяни є кінцевим джерелом влади. Тобто, для того, щоб суспільство успішно функціонувало на засадах ліберальної демократії, рі-

вень суспільної свідомості має задовольняти певним вимогам (Жовтянська, 2015). Загалом, йдеться про високий рівень соціальної компетентності, виражену соціальну суб'єктність та переважання ліберальних орієнтацій у ціннісній системі членів цього суспільства. Усі ці характеристики не є одноразовим надбанням соціуму, а формуються в його культурі поступово. І якщо суспільство переходить до ліберально-демократичної форми правління, коли основна маса населення до цього ще не готова (наприклад під впливом еліт, які виступили локомотивом змін, або під впливом зовнішніх сил), то зазвичай це закінчується соціальною та економічною кризою, запитом на «сильну руку» і відкатом до недемократичної форми правління. Причому через нерівномірність суспільного розвитку всередині держав такі відкати є швидше правилом, а не винятком в історичному процесі.

Так само має місце нерівномірність розвитку між різними суспільствами. Це не значить, що одні з них є вищими, а другі — нижчими. Йдеться про те, що в різних спільнотах різною мірою присутній запит на ліберальний суспільний уклад, і різною мірою напрацьовані засади для його втілення — як інституціональні, так і культурні.

Але що ж усе-таки дає можливість говорити про загальний характер тренду на лібералізацію суспільних відносин? Це та його детермінанта, яку ми позначили вище як соціальний розвиток мислення, коли останнє набуває рефлексивності і ґрунтується на верифікованому умовиводі. Йдеться про формування репрезентацій дійсності із залученням Системи 2, яка забезпечує критичне осмислення підстав для утвердження цих репрезентацій. Спрямоване на соціальну сферу рефлексивне мислення вивільняє людину від диктату традиції, тоталітарної ідеології або маніпулятивного припису, роблячи її суб'єктом соціальних процесів. Щоб бути втіленою в дію, ця соціальна суб'єктність передбачає повагу людини до себе і до Іншого в межах загального суспільного договору. Це і є засади для лібералізації суспільних відносин.

Сучасне суспільство не може існувати, не розвиваючи культуру мислення. Тут йдеться навіть не про те, що сама культура Homo Sapiens ґрунтується на розумових здобутках. Будемо говорити більш прагматично: це запорука конкурентоспроможності спільноти в умовах глобальної технологізації. Навіть

тоталітарні держави, для яких вільно мисляча інтелігенція завжди є потенційною загрозою, вимушені плекати свій інтелектуальний потенціал заради нарощування економічного і, особливо, військового потенціалу. Єдиний шанс для таких суспільств — це стримування мислинневого пошуку в гуманітарній сфері, залишаючи його лише в сфері технологічній. Та такі спроби штучного обмеження розумової діяльності вимагають надто багато зусиль, а в умовах глобалізованого світу просто приречені на провал.

Тому важко не погодитись з прогнозами Ф. Фукуями про неминучість ліберального майбутнього для сучасного світу (Фукуяма, 2007). Та водночас не слід забувати, що це зовсім не лінійний процес, і сама лібералізація суспільних відносин відбувається в постійному протистоянні двох протилежних за змістом ідеологій. Крім того, поряд з загальним ліберальним трендом завжди є загрози для формування тоталітарного суспільства, і ці загрози пов'язані з процесами ідеологічних трансформацій або, краще сказати, деформацій. Як показує історія того ж XX століття, подекуди ці загрози перетворюються на жахливу реальність, а відтак їх варто дослідити окремо.

Чинники і механізми ідеологічних деформацій. Загрози ідеологічних деформацій пов'язані з цілою низкою соціально-психологічних чинників.

Перший з цих чинників має першопричини в сфері когніцій і пов'язаний зі ступенем компетентності носіїв ідеології. Річ у тім, що ідеологічні системи та їхнє обґрунтування, розроблені елітами, можуть бути доволі складними, і тому в процесі сприймання широкими масами часто зазнають спрощення, а подекуди й викривлення. Крім того, неочевидність інтерпретацій дозволяє індивідам, а згодом і різним соціальним групам надавати свої власні тлумачення, що часто пов'язані з приватними мотивами і потребами. Так первинна ціннісна система може обростати особистими інтересами, вельми далекими від первинного «ідеалу».

Другий чинник, а точніше — ціла група чинників, лежить у сфері ідеологічного праксису, який за своєю суттю тісно пов'язаний з політичною боротьбою. А ця боротьба передбачає максимальну мобілізацію прихильників і постійне рекрутування нових. У цій реальній практиці, щоб вижити й перемогти, ідеології доводиться іноді бути доволі гнучкою, при цьому

емоційні аргументи в розпалі боротьби часто починають переважати над раціональними. Крім того, ефективність боротьби передбачає єдність суб'єктів, що знаходяться по один бік барикад, а це формує запит на уніфіковану систему поглядів, поперше, на те, що відбувається, а по друге, на ту мету, яка має бути досягнута. І це потужний чинник спрощення ідеологічних систем, які в граничному варіанті можуть бути редуковані взагалі до популярних гасел. Крім того, максимальна мобілізація часто передбачає подолання сумнівів у прихильників, що означає передусім зниження критичності. Як ми побачимо далі, це одна з найважливіших передумов деформації ідеологій. Тут же можна пригадати і те, що в ході боротьби відбувається передача широких повноважень лідеру, позиція якого сприймається як дороговказ, що також часто сприяє спрощенню або викривленню первинних ідей.

Нарешті, третій чинник пов'язаний із вельми драматичним протиріччям, що лежить у самому ядрі феномена ідеології. Натяк на нього присутній навіть у самій її назві, яка має дві складові: «ідея», тобто деякий ідеальний стан суспільства, і «логос» — раціональне бачення, спрямоване на пошуки можливостей для втілення омріяного ідеалу в суворих реаліях. І справді, між ідеальною моделлю суспільства, яка фігурує в ролі бажаного стану і виражає певну систему цінностей, та реальним способом її втілення в соціальній практиці завжди існує невідворотне відхилення. Тобто в самій основі ідеологій закладено діалектику суперечностей ціннісного і логічного, ідеального і реального, романтичного і прагматичного.

З цієї колізії існує два шляхи виходу. Перший полягає в тому, що окремі соціальні цілі, на які мають бути спрямовані колективні зусилля, заздалегідь визнаються як такі, що не претендують на абсолютне і повне втілення ідеї. В такому разі вони не є апріорі правильними, а завжди можуть бути оскаржені і перевірені в процесі соціальної комунікації. Тобто сформована соціальна мета потенційно завжди знаходиться під питанням і має право на існування лише за умов певних підтверджень. Такий спосіб функціонування ідеологій представлено в концепціях суспільного договору. Сам факт, що ідеологічна інтенція прийнята в результаті договору, вказує на її умовний характер, а відтак вона не може сприйматися як абсолютна й передвічна.

Такий спосіб функціонування ідеологій притаманний так званим відкритим суспільствам, тобто суспільствам, у яких передбачені процедури відкритого обговорення соціальних проєктів і діалогічна позиція при виборі соціальних цілей.

Слід сказати, що поки ідеологія існує як філософська-правова система в межах гуманітарного дискурсу, вона завжди актуально чи потенційно є предметом дискусії. Але як ми вже говорили, функціонування й утвердження ідеологій в суспільному житті безпосередньо пов'язане з політичною боротьбою, і в межах цієї боротьби будь-яка ідеологія претендує на перемогу, тобто претендує на визнання своєї виняткової правильності, а отже на абсолютність. І оскільки ця боротьба є конкретною практикою, вона має цілком конкретну мету, яка якраз і абсолютизується. Це цілком аналогічно тим процесам, які О. М. Леонт'єв позначав як «зсув мотиву на мету». Якщо це відбувається, то деякий спосіб існування суспільства сприймається як абсолютно правильний, адже він для носіїв ідеології починає втілювати в собі ту правду і ті цінності, які лежать в основі ідеології. Він стає осяяним тими ідеалами, які спроможні задавати сенс життя, і сам набуває таким чином граничної цінності. Мета, яка злилася з граничними цінностями, спроможна надихати на боротьбу мільйони. Якщо така ідеологія перемагає, то вона закріплює певний спосіб існування як абсолютно правильний, і за таких умов сумніви в такому соціальному устрої починають сприйматися як злочин, оскільки протирічять базовим цінностям, а відтак є абсолютно неетичним вчинком. За такого способу свого розвитку ідеологія дуже подібна релігії: вона «знає» абсолютну правду, і сумніватися в цій правді є гріхом. Тут не без доли іронії можна пригадати марксизм, який колись виступив своєрідною анти-релігією і згодом сам обернувся на релігію багатьох народів. Крім того, така ідеологія стає також і онтологією, оскільки вона «знає» правильні інтерпретації принаймні для соціальних явищ (а іноді й не тільки для них, і тут знову можна пригадати марксизм).

Тобто якщо в концепціях суспільного договору принципи, які стали предметом домовленостей, за визначенням отримують умовний статус, то при абсолютистському способі розвитку ідеології вона навпаки намагається онтологізуватись, представляючи таким чином суспільну організацію природним процесом.

Адже природний процес ґрунтується на детермінації, і з ним неможливо сперечатись. Марксизм для цієї мети використовував гегелівський принцип єдності пізнання і буття, фашизм — науковоподібні розробки.

Оскільки в межах абсолютної ідеології будь-яка критика унеможлиблюється (чи просто не сприймається), то знімається і можливість відстороненого погляду на будь-які затвержені ідеологією позиції. А це знімає передумови для їхнього рефлексивного аналізу. Як ми знаємо, відсутність такого аналізу має наслідком суб'єктивне злиття репрезентацій дійсності і самої дійсності. Брак рефлексії призводить до того, що сам суб'єктивний процес формування репрезентацій перестає усвідомлюватись, він ніби залишається «за кадром». Когнітивні інтерпретації дійсності перестають розглядатись як сформовані, вони стають ніби природними. Тобто моделі дійсності перестають сприйматись як моделі, вони сприймаються як власне дійсність. Спосіб бачення об'єктів, фіксований в інтерпретаціях, при цьому починає приписуватись самим об'єктам як їх природня властивість. Таким чином, дійсність постає для суб'єкта невідривно від її інтерпретації, заданої, в нашому випадку, ідеологією.

Інтерпретація дійсності, задана ідеологією, задає спосіб відноситися (і, зокрема, ставитися) до різних об'єктів соціального світу. Якщо ідеологія стає абсолютною, то цей спосіб відноситися, а також і ставитися, видається цілком об'єктивним. При цьому задана ціннісним контекстом оцінка видається ніби природною характеристикою об'єкта. Наприклад, в межах втіленого марксизму буржуазія є поганою і загниваючою; пролетаріат — багатостраждальним, але прогресивним і т. ін. Увесь характер відносин з об'єктом задається категоріальною визначеністю останнього. Так, представник дворянства може, і навіть має бути репресованим, оскільки дворянство — клас гнобителів і експлуаторів, який завинив перед трудовим народом. Конкретна провина цього окремого представника тут вже не має значення.

Як спосіб інтерпретації ідеологія (не лише абсолютна) виступає тією призмою, крізь яку розглядається об'єкт, деяким ракурсом бачення. Більш точно — це ціннісний контекст, в якому означаються цікаві для ідеології об'єкти. Іншими словами — це категоріальна реконструкція соціального світу або те, що Лакло і Муф називали дискурсом. Абсолютна ідеологія — це

ідеологія з зафіксованим і соціально затвердженим способом інтерпретації, який стає ніби прибитим до об'єктів дійсності.

Абсолютизація ідеології і ототожнення первинної системи цінностей з конкретними соціальними явищами вигідна тим правлячим елітам, які хочуть закріпити владу за собою (тобто майже всім правлячим елітам). Адже за таких умов те, що вважається безумовним добром, переноситься не лише на конкретні соціальні проекти, а й на окремих суб'єктів, що їх втілюють. Це можуть бути як соціальні групи чи партії, так і окремі люди. З цього погляду ідеологія є інструментом збереження існуючого в соціумі поділу влади (про що регулярно нагадують марксистки). Відсутність критичності в процесі абсолютизації ідеології виступає для цього головним підґрунтям: окрім того, що це забезпечує асоціацію ідеологічного ціннісного ряду з конкретними особами чи групами, це ж іще й відкриває широкі можливості для маніпуляцій з масовою свідомістю.

Відсутність критичності також дозволяє приписувати ціннісне навантаження достатньо широкому колу явищ, причому таким чином, як це вигідно владі. Наприклад, сьогодні ми можемо спостерігати, як легко і швидко у сучасній Російській Федерації виникають цілі «народи-вороги» (грузини, українці, американці). Або можна пригадати з соціалістичного минулого, як так само легко формувались у радянському дискурсі «геніальні» проекти на кшталт БАМу та цілини (втілювалися ці проекти не так легко).

Закріплення цінностей у семантичних категоріях продукує подальше збереження затвердженого ідеологією соціального устрою та владного розподілу. Коли нове покоління згодом входить у культурний простір, то його введення до соціального світу здійснюється через використання цих категорій разом із затвердженим в них усталеним ставленням до різних об'єктів. Адже дитина, ознайомлюючись з семантикою, а точніше — через семантику з навколишнім світом, ще не має в своєму розпорядженні навиків рефлексивного сприймання, тому об'єктивація значень зазвичай не відбувається. Тобто ідеологія інтеріоризується в оточуючій дійсності і стає її імпліцитним навантаженням.

Тут виникає запитання: наскільки можливо позбутися ідеологічних приписів, закладених у семантичних категоріях,

дорослій людині, яка, на відміну від дитини, вже має навички критичного мислення? Чи можлива ревізія цих приписів, закладених колись у дитинстві, пост-фактум?

Звісно, ми завжди можемо переглянути своє ставлення до тих чи інших речей, якщо маємо про них нову інформацію і, головне, готові цю інформацію сприймати. І як раз з останнім моментом у випадку, що ми розглядаємо, є певні труднощі.

По-перше, сам образ світу і його окремих об'єктів формуються для нас через семантику. Тому відсторонитись від вже закладеної в цей образ системи значень дуже важко, хоча й можливо, — наприклад, якщо перейти до іншої семантики. Але, як ми пам'ятаємо, абсолютна ідеологія не терпить конкурентів, тобто витісняє інші можливі значеннєві тлумачення для соціальних об'єктів.

По-друге, значення пов'язані між собою і утворюють цілісну систему. Тому зміна значеннєвого змісту для якогось одного об'єкту потягне за собою і зміни значеннєвих змістів для інших об'єктів з того ж семантичного поля. Іншими словами, зміна ставлення і розуміння щодо якогось одного явища, що є значущим з точки зору ідеології, швидше за все вимагатиме і зрушення у всьому світогляді, а це є непростим і іноді доволі болісним процесом. Це є тим більш імовірним, оскільки об'єкт, навантажений ідеологічним ставленням, зав'язаний на всю ідеологічну систему, яка «помаркувала» собою й цілу низку інших об'єктів: потягни одне і зачепиться інше.

По-третє, смисл, яким навантажений об'єкт, тобто його пристрасна суб'єктивна інтерпретація, зазвичай виявляється вписаним в індивідуальну і суспільну історію, і на нього замикається багато різних подій зі своїм смисловим навантаженням. Так, він наймовірніше, буде підкріплений думкою значущих інших — батьків, референтною групою, лідерами думки. Також він може бути підкріплений героїкою, представленою в історичній спадщині, пам'яттю загиблих — тим, що формує моральний стрижень підростаючого покоління. Відтак зміна смислу ідеологічно навантаженого об'єкта може вимагати перегляду системи дуже глибоких уявлень про «своє і чуже», «правильне і неправильне», «добро і зло» — тих уявлень, які йдуть ще з дитинства і юності.

Це та система смислів, яка закладається в дитинстві і сама передує формуванню світогляду. Тут те, що є близьким і рідним,

входить до полюсу добра, а все, що йому протиставляється — до полюсу зла. Так само, те, що санкціонується близьким оточенням і асоціюється з ним, постає правильним і позитивним; його утвердження іманентно передбачає боротьбу зі злом і всіляким негативом. Якщо така система смислів надалі не проходить рефлексію і закріплюється в індивідуальній картині світу як еталон позитивного чи негативного, то це стає основою для формування ідеологічних настанов людини.

Прикладом може бути відоме «дєди воевали», яке використовується в пострадянській риторичі для виправдання специфіки російської політики. Логіка такої апеляції доволі проста. Діди воювали з фашистами як уособленням зла, а значить вони самі постають як уособлення позитиву. Разом з ними позитивною стає і вся радянська військова система, до якої вони належали, і взагалі доблесне радянське минуле, освячене подвигом перемоги над фашизмом. Відповідно, історичні спадкоємці героїв також належать до полюсу добра, а ті хто їм протистоїть — до полюсу зла.

Тут перед нами постає якраз невідрефлексована система оцінок, пов'язана з конкретними соціальними групами, яка замінює собою системну ідеологічну позицію. По-перше, боротьба з фашистами (точніше, націонал-соціалістами) сприймається як боротьба з фашизмом, і перемога над тогочасною Німеччиною подається як перемога над фашизмом як таким. По-друге, за антифашистською риторикою стоять мотиви самовиправдання еліт і самоствердження мас, що є дуже далеким від справжньої антифашистської позиції. Таке невідрефлексоване утвердження «своїх» як уособлення безумовного «добра» стає поживним ґрунтом для зрощення власного фашизму. Тому відома фраза, яку приписують У. Черчілю, про те, що фашисти майбутнього будуть називати себе антифашистами, є цілком логічним фінальним акордом історії розвитку цієї ідеологеми.

Уписування в індивідуальну історію подекуди формує смисли, узагалі дуже далекі від морального навантаження. Так, якщо об'єкт пов'язаний з позитивними переживаннями, то він сприймається як хороший, якщо з негативними — як поганий. Цей найбільш простий і навіть примітивний спосіб формування смислів може стосуватись і соціальних об'єктів. Так, після знесення пам'ятників Леніну багато людей сумували через

те, що ці пам'ятники, так само як і ім'я вождя, асоціювались у них з юністю, з першими побаченнями, що призначались біля цих пам'ятників тощо. Тобто свої власні індивідуальні смисли виявилися для них більш значущими, ніж якісь історичні події, пов'язані з фігурою Володимира Ульянова.

Таким чином, після абсолютизації ідеології і, як наслідок, злиття ціннісного навантаження із соціальними об'єктами, первинна ідеологічна система дуже видозмінюється. І йдеться не лише про збіднення «логосу», тобто спрощення і викривлення складних філософських чи політико-правових вчень. Цінності, закладені в основу цієї системи, також перетворюються на дещо інше — на оціночні позиції, задані спрощеними і синкретичними полюсами «доброго і злого», «хорошого і поганого» і тісно з ними пов'язаного «свого і чужого». Тобто абсолютна перемога ідеології зрештою обертається її самознищенням. Це відбувається одночасно із укріпленням соціальної системи із фіксованим розподілом влади і ролей, призначених у цій системі різним соціальним об'єктам і суб'єктам.

Ці ідеологічні перетворення (чи спотворення) добре ілюструються відомим сюжетом із ЗМІ, де бабуся хреститься біля монументу Леніну. Для її картини світу тут немає жодного протиріччя: постать Леніна для неї є великою і сакральною і належить до того ж світу добра, як і те, що освячене православною релігією. Складні стосунки марксистсько-ленінської доктрини з християнством залишаються за межами цієї картини.

І це зовсім не окремий анекдотичний випадок. Точніше, може й анекдотичний, але зовсім не окремий. Справді, марксистсько-ленінська радянська ідеологія протягом існування Радянського Союзу при зовнішньому збереженні доктринальних орієнтирів зазнала дуже істотних смислових трансформацій. Власне, перетворення марксизму на доктрину вже протирічить сутності цього вчення, яке спирається на принцип діалектичного розвитку. Навіть на рівні офіціозу ідеологічні дороговкази, представлені в матеріалах якогось чергового з'їзду компартії, за своєю суттю відрізнялись від романтичних ідей, якими послуговувались революціонери-комуністи епохи модерну. Ще більше відрізнялась від них ідеологія широких верств населення, які здебільшого так і не засвоїли теорій політеконімики, істмату та діамату. Натомість вони дуже добре засвоїли

лояльність до компартії, її лідерів і системи в цілому, яка була втіленням всього хорошого і прогресивного у його протистоянні ворожим силам капіталістичного Заходу. Фактично йшлося про просту бінарну опозицію «ми — хороші; вони — погані», доповнену патерналістськими орієнтирами на мудрого вождя і сильну руку. Навіть і зараз в ностальгічних пригадуваннях прибічників Союзу його цінність зазвичай репрезентується не через втілення високих ідеалів рівності, справедливості й братерства, а через мінімальні соціальні гарантії і відсутність тривоги, пов'язаною з невизначеністю. Для патерналістськи налаштованих громадян дуже важливим було хоча й невисоке, але фактично обов'язкове матеріальне забезпечення і прогнозоване соціальне майбутнє. Я не хочу сказати, що тема рівності й справедливості, яка принаймні формально гарантувалася соціалістичним устроєм, не мали жодного значення, але зрештою саме цінності, пов'язані з гарантованим виживанням (у разі дотримання правил гри, звісно) і мінімальним добробутом, посіли перші сходинки в ідеології пересічної радянської людини. Тут можна спостерігати доволі цікавий і не позбавлений іронії історичний розвиток суспільства і його провідної ідеології. Адже ціннісний і естетичний ряд, представлений в радянській культурі, завжди спирався на героїчні постаті революціонерів, здатних до самопожертви заради «світлого майбутнього». При цьому робився акцент на незначущості матеріальних цінностей порівняно з комуністичним ідеалом (що, власне, теж доволі дивно для ідеології, побудованої на марксизмі і послідовному матеріалізмі). Зрештою замість будівничого комунізму з'явився гомо советікус, орієнтований саме на цінності виживання і добробуту, та ще й, як показали подальші історичні події, дуже далекий від революційної боротьби за справедливість, яка так сакралізувалася в радянській доктрині.

Наслідки цих ідеологічних перетворень проявилися надалі в постперебудовний період при спробі реалізувати в пострадянських країнах розвинуту демократію. Виявилось, що це дуже непросте завдання для населення, орієнтованого на цінності виживання і добробуту, які зовсім не конгруентні так званим постматеріальним цінностям (Inglehart, 1977). Ці успадковані від Радянського Союзу цінності також не можна назвати ліберальними, а утвердження у суспільстві останніх разом з висо-

кою соціальною відповідальністю і високою соціальною компетентністю є необхідним підґрунтям для розбудови успішних демократичних перетворень (Жовтянська, 2015). Оскільки висока соціальна відповідальність і висока соціальна компетентність також не були розповсюджені у патерналістично налаштованому пострадянському суспільстві, то зрозуміло, що для успішних і швидких демократичних перетворень в країнах колишнього СНД було мало шансів.

Змістовна вихолоченість колишньої радянської ідеології далася взнаки і при встановленні в пострадянській Росії авторитарної форми правління, яка спиралася на максимально спрощену ідеологічну опозицію типу «ми — хороші; вони — погані». Якнайкраще ця вихолоченість ілюструється політичним єднанням колишніх ідеологічних і духовних супротивників: комуністичної партії і православної церкви. У 2014 р. лідери цих колись конкуруючих і ворогуючих організацій нагородили один одного пам'ятними відзнаками, відмітивши внесок кожного з них у справу захисту патріотичних і традиційних цінностей (Гаврилов, 2014; Зюганов, 2014). Це є досить показовим з урахуванням того, що комуністична ідеологія є не просто атеїстичною, а й активно атеїстичною. Тобто її змістовні аспекти були посунуті заради утвердження єдиної імперської доктрини. Власне, формула «ми — хороші; вони — погані», незважаючи на її змістовну бідність, добре служить цілям збереження монолітності суспільства і консервації владних еліт, що якнайкраще відповідає імперській моделі сучасної Росії з її авторитарним режимом правління.

Отже, послідовну, розгорнуту у часі логіку ідеологічних перетворень (спотворень) у суспільстві можна описати наступним чином. Ідеології існують, точніше рефлексуються, як ті чи інші ідеології лише в конкурентному середовищі (тотальна ідеологія вписана в картину світу і суб'єктивно не відрізняється від дійсності). Тому вони функціонують в реаліях політичної боротьби, у її найширшому сенсі. Ця боротьба може відбуватися в умовному, дискусійному полі, для чого в демократичних суспільствах передбачені відповідні інституалізовані форми, а може бути і цілком реальною боротьбою, як це відбувається під час революцій. В процесі політичної боротьби відбувається консолідація прихильників ідеології і як наслідок уніфікація

поглядів та зниження критичності, що є потенційним ризиком ідеологічних деформацій⁵. Тому велике значення з точки зору оздоровлення політичних систем має культура критичного мислення, яка є необхідним елементом ліберальних демократій, у яких вона також частково набуває інституалізованих форм.

У разі зниження критичності відбувається те, що в загальній психології називається «зсув мотиву на ціль» (Леонтьев А. Н., 1975, 1981). Мета стає певною мірою незалежною від мотиву, що її породив, в даному випадку — від первинної системи цінностей. Виникає можливість для спрощень і підмін первинних принципів. Після того, як ціль абсолютизувалась, мотиви, що її інспірували, перестають бути помітними. Це дає можливість залучати мотиви, не пов'язані з первинною системою цінностей, наприклад, для розширення кола прибічників або для реалізації прагнень керуючих еліт. Одним з найбільш розповсюджених і водночас зазвичай прихованих мотивів політичної боротьби є звичайна боротьба за досягнення і утвердження влади. Утвердження монолітної владної вертикалі безпосередньо пов'язано з цементуванням впровадженої у соціумі ідеологічної доктрини. Це означає, що різні соціальні суб'єкти і явища розглядаються крізь призму затверджених оціночних ставлень, і це знаменує кінцевий етап «зсуву мотиву на ціль», коли первинна ідеологія у свідомості її adeptів стає жорстко асоційованою з затвердженим доктриною дискурсом. Існування «хороших» і «поганих» соціальних груп є ідеологічним чинником посилення влади, оскільки означає консолідацію прибічників навколо лідера у протистоянні ворожим суб'єктам. Для широких мас він дає можливість реалізувати мотив самоствердження і соціальної значущості.

Після закріплення в дискурсі навантажені оцінками репрезентації дійсності входить до культурно-символічного арсеналу суспільства і ознайомлення з соціальною реальністю майбутніх поколінь здійснюється вже на основі цього арсеналу.

⁵ До речі, тут стає зрозумілим, чому ризики ідеологічних деформацій вищі під час революційних перетворень, завданням яких є повна перемога над опонентом, і які вимагають максимальної консолідації прихильників. Тому пост-революційні перекоси і подальша реакція є цілком пояснюваними процесами.

Звільнення від оціночної упередженості вимагало б від індивіда тотального переосмислення ідеологічного бекграунду, який вже набув ознак тотальності. Більше того, цей бекграунд стає уписаним в індивідуальну історію, тобто таке переосмислення вимагало б і переосмислення цілої системи позитивів і негативів, з цією історією пов'язаних. Система таких позитивів і негативів представляє собою не стільки первинні ідеологічні цінності, скільки усталені оцінки. Вони підкріплюються не усвідомленим світоглядом, а життєвим укладом і безпосереднім оточенням.

Зрештою, абсолютна перемога ідеології обертається її змістовним вихолощенням, що відбувається одночасно із укріпленням соціальної системи і утвердженням владних еліт.

Таким чином, як ліберальний, так і тоталітарний шляхи розвитку ідеологій супроводжуються відповідними змінами суспільного укладу. Оскільки ідеологія — це один з різновидів репрезентацій дійсності, то йдеться про те, що зміни уявлень мають безпосереднє відношення до соціального розвитку. Більш докладно цю тезу буде розглянуто в наступному параграфі.

4.3. Розвиток символічно-опосередкованих репрезентацій дійсності як чинник та складова історичного поступу

Чинники становлення Християнської цивілізації. Аналіз смислових трансформацій, які відбуваються в процесах формування та розвитку репрезентацій дійсності, дає можливість пояснити низку особливостей історичного поступу. Адже останній значною мірою є функцією розвитку уявлень людей про дійсність і про їхнє місце в цій дійсності. Тут ми переходимо до проблеми визначення психологічних чинників і детермінант історичного розвитку — проблеми, яка поки досить слабо заявлена в психологічній науці. В колишній радянській психології вона майже не розроблялась через неможливість вийти за межі марксистської парадигми, яка абсолютизувала роль виробничих потужностей і відносин в історичному процесі; в західній психології їй не приділялось значної уваги через неможливість експериментальної перевірки теорій у цій царині. Прикладом нечисленних робіт з психології історії є розробки

українського вченого В. Роменця, який застосував до цієї проблематики вчинковий підхід (Роменець, 1995, 2005, 2006).

Роль смислових трансформацій в історичному процесі досить виразно проявляється в становленні і розвитку Християнської цивілізації. Джерела постання культури сучасної Європи і Нового Світу слід шукати принаймні в добі розпаду античного міфу, а краще навіть раніше — в тих історичних умовах, які призвели до цього розпаду. Вони безпосередньо пов'язані з розвитком логічного мислення і рефлексивності як механізмів формування репрезентацій дійсності. Коли уявлення піддаються критичному осмисленню і виставляються вимоги до їхнього об'єктивного обґрунтування, для тотальності міфологічного світосприйняття залишається мало шансів. Початок цього процесу можна фіксувати в класичну давньогрецьку добу, коли виникає філософія, яка стає школою нового мислення і розвитку раціональності. Як тільки в свідомості людини починає відокремлюватися «буття за істиною» від «буття за думкою», а останнє і є, власне, міфом у широкому сенсі слова, спосіб розуміння дійсності докорінно змінюється. Звісно, цей процес не є одномоментним, і, як уже говорилося, для міфу залишається чимало місця навіть в сучасну добу. Але він з того часу перестає бути тотальною формою світосприйняття.

Цій тенденції сприяло і утворення великих імперій під час елліністичної доби і потім за часів розширення Римської держави. Це пов'язано з міжкультурною транспарентністю в межах великих державних чи наддержавних утворень. Світ дедалі більше ставав відомим і освоєним, у ньому все менше місця залишалося для загадки і чар. Він ставав політичним, тобто керованим суб'єктами державного управління. Керованість передбачає розуміння об'єктивних причинно-наслідкових зв'язків у предметі керування, тобто вимагає аналізу і пізнання. Тут немає місця для трансцендентного чи магії. Оскільки дійсність стає все більше пізнаваною, зрозумілою і керованою, то трансцендентне — божественне — витісняється в інший світ. Відкривається шлях для зміни міфа релігією.

І цей шлях пов'язаний ще з одним чинником. Критичність до міфу і розпад останнього означає скептичне ставлення до його змістів. Міф перестає справлятися зі своїми функціями, а їх у нього в стародавньому світі було багато. Передусім це

функція психотерапевтична: без віри в загробне життя існування наділених свідомістю істот стає дуже непростим. Поховальні обряди, що вказують на віру в потойбіччя, з'являються ще в палеоліті (є навіть знахідки, що вказують на наявність поховальних обрядів у неандертальців, хоча це питання залишається дискусійним). Тут же можна назвати й екзистенційну функцію міфу, який визначає місце людини у Всесвіті і показує її органічний зв'язок із цим Всесвітом. При цьому міф робить нетривіальною навколишню дійсність, яка отримує від нього свої непересічні смисли; сакральні смисли отримує і щоденна людська діяльність. Уся ця органічна і природня система світобудови починає руйнуватися разом із розпадом міфу. Відтак, вона мала бути замінена чимось іншим.

Стосовно екзистенційної функції міфу варто зауважити ще один момент. Окрім органічного зв'язку із Всесвітом, міф вказує на зв'язок людини з її родом та спільнотою, служіння яким звичай розглядалася як одна з первинних чеснот. Військова звитяга і пошана одноплемінників в етичній системі стародавнього світу визначались як один із важливих сенсів для членів суспільства. Моральні норми, альтруїстична і навіть жертвна поведінка, яка є способом подолання для людини власної екзистенційної обмеженості, в дорелігійному суспільстві застосовувались переважно до членів своєї спільноти. Але після розширення меж локальних держав і постання імперій спочатку в елліністичну добу, а згодом — у Стародавньому Римі, віковичне протиставлення «свій-чужий» як базис стародавньої етики перестає сприйматись як деяка очевидність. Світогляд людства виходить за межі окремого племені, роду чи полісу. Відтак етичні та екзистенційні норми і цінності починають будуватись на інших підставах.

Цьому процесу сприяє і розвиток рефлексивності та абстрактного мислення. Загальні питання про сенс буття, про сутність добра і зла, про те, що таке людина, не можуть задовольнятися образними засобами міфологічного мислення чи штампами обмеженої родової етики. Стрімкий культурний розвиток класичної, а згодом — елліністичної доби призвів до нових екзистенційних запитів людства, які міф задовольнити не міг. У раціональній царині ці запити реалізовувались у філософії, в ірраціональній, точніше — сакральній, царині ці запити змогло задовольнити християнство.

Міф є репрезентацією, яка безпосередньо виражає невідрефлексовані смисли. І це робить поверховими, в сенсі непропрацьованими, не лише представлене ним знання, але й естетику та етику міфу також. Міф не пропрацьовує внутрішні переживання і не диференціює внутрішню красу від зовнішньої. Його етичним і естетичним ідеалом є героїка, яка звеличує активне і переможне подолання перешкод і гру життя зі смертю. Натомість християнство приділяє увагу саме душевній красі безвідносно до тілесної, а жертвність і смиренність звеличує більше зовнішню принадність героїки міфу.

Християнство з його поняттям про єдиного Бога, що корелювало з тогочасними філософськими поглядами, з його гуманізмом і центрацією на любові як вищому етичному і сакральному принципі, з його уявленнями про царство небесне і про те, що всі рівні перед обличчям Творця, з його парадоксальним і водночас простим вченням стало тією м'якою силою, яка без бою, але не без жертв з власного боку завоювала Римську імперію. Прихід цієї потужної світоглядної доктрини був логічним результатом культурного розвитку і тих змін у репрезентаціях дійсності, які призвели до кінця панування міфу.

Водночас не слід розуміти, що протиставлення міфу і релігії, що прийшла йому на зміну, є абсолютним. Міф містить у зародку і релігію, і науку, і мистецтво, і філософію, і те, що усі ці інституалізовані форми репрезентації дійсності постали саме після розпаду міфу, є загально відомою тезою (наприклад, Суший, 2016). Зокрема, уявлення про сакральне, які раніше забезпечувалися міфом, надалі стають справою релігії. Початковою віхою в цьому процесі стала та ж таки раціоналізація у способі мислити об'єкти дійсності, яка витіснила феномен дива як спосіб тлумачення у свою окрему реальність: як відомо, Богу Богове, а кесарю — кесареве.

Головна різниця між міфом і релігією полягає в тому, що божественне в міфі невідокремлене від об'єктного, речового і не протистоїть йому. Поганські боги невіддільні від природних явищ як два боки однієї медалі. Натомість у релігії світ горній і світ земний чітко відмежовані і подекуди навіть протиставлені один одному. Це особливо помітно у християнстві, якщо під ним розуміти усталену соціальну практику і доктрину, а не видне вчення.

Тут варто зазначити, що зміст християнства у своєму розвитку зазнав суттєвих смислових трансформацій, що було пов'язано як з історичним, так і з психологічним чинниками. В свою чергу, ці трансформовані релігійні уявлення, які посіли панівне місце у Середньовічному світогляді, наклали серйозний відбиток на весь життєвий уклад тогочасного суспільства.

Психологічний чинник представляє собою проблему перетворення ірраціональних за своєю суттю трансцендентних уявлень та екзистенційних переживань на загальноприйнятю доктрину. Насправді, це комплексний чинник, який розпадається на декілька аспектів. По-перше, як уже говорилося в параграфі, присвяченому міфології, для ірраціональних осягнень, які стосуються сфери трансцендентного, найкраще пасує образна форма вираження, оскільки вони в принципі не співмірні пропозиційній формі вираження. Наприклад, не випадково, що мова Нового заповіту рясніє образами і метафорами. Звісно, це не значить, що про релігійні істини не можна говорити напряму, але лише тією мірою, якою ці істини конгруентні вираженому в поняттях соціальному досвіду. По-друге, для того щоб якесь вчення стало загальноприйнятим, воно із необхідністю має бути спрощеним і хоча б частково підлаштованим під інтереси і рівень розуміння тих, хто його сприймає. Зокрема, велике значення тут має культурна традиція, на ґрунті якої воно проростає. Третій аспект пов'язаний із залученням релігійного вчення до соціальних практик і з'являється у випадку, коли це вчення починає обслуговувати різні зовнішні щодо нього мотиви, наприклад, починає використовуватися як політичний інструмент.

Але найбільш вагомою підставою для трансформацій є четвертий аспект, який з'являється за умови, що певна релігія визнається як державна і обов'язкова для сповідання. В цьому випадку вона перестає бути предметом вибору для індивіда і суспільства в цілому, а її зміст одразу інкорпорується в комплекс уявлень про дійсність. За таких умов знімається потреба у вірі як певній духовній роботі, яка веде людину до прийняття сакрального. Але саме віра відділяє природне від надприродного: саме надприродне вимагає віри, для природних явищ достатньо звичайного вивчення. Тобто в даному випадку трансцендентне не відокремлюється від звичайної дійсності, і релігійне вчення вторгається до сфери раціонального пізнання.

Така ситуація погано позначається не лише на раціональному пізнанні, а й на змісті релігійного вчення, адже смисли, які туди були закладені і які стосуються не просто розуміння, а й переживання, перетворюються на звичайні пропозиційні приписи. При цьому ціннісна складова смислів перетворюється на оціночні судження стосовно того, що є правильним, а що неправильним. Тобто тут радикальним чином актуалізується проблема, виділена в першому аспекті. А взагалі ця ситуація цілком аналогічна тій, коли живий міф перетворюється на мертвий: художні образи перетворюються на пропозиційні вирази, вихідні цінності — на оцінки, а символічне залучення до сакрального — на звичайний обряд. У результаті релігійна практика перетворюється на систему правил, обмежень і обрядових циклів, а релігійне вчення — на догматичний канон.

Другий чинник є конкретно-історичним і він прямо не пов'язаний з внутрішньою логікою розвитку певної культури. Йдеться про завоювання Римської імперії германськими племенами, що, фактично, ознаменувало кінець античної доби і поклато початок становлення вже нової Християнської цивілізації. Тобто подальший розвиток християнства здійснювався не на тому культурному ґрунті, де воно вперше стало панівною релігією. Річ у тім, що германські, а згодом інші племена, що населяли Європу і перейняли факел цієї релігії від Римської імперії, мали за плечима інший когнітивний досвід і стояли на іншому щаблі історичного розвитку, ніж Рим або Греція. Їм не був притаманний такий рівень рефлексивності та взагалі культури мислення, як цивілізаціям античності, тобто вони не вийшли на рівень розпаду міфу як логічного підсумку певного шляху історичного розвитку.

Перехід від міфа до релігії тут здійснювався без розвинутої раціональності, тобто не було засад для розвитку філософії та науки. Відтак релігія стала панівною формою світогляду, і саме на її основі відбувалося становлення нової цивілізації. Крім того, в цій молодій європейській культурі не було сформовано екзистенційного запиту такого рівня, релевантною відповіддю на який могло би стати християнство.

Ці чинники стали підставою для дуже своєрідної трансформації християнських ідей і репрезентацій дійсності загалом у середньовічній Європі. У свою чергу, ці уявлення наклали серйозний відбиток на весь життєвий уклад тогочасного суспільства.

Перші смислові трансформації християнського вчення відбулись ще до германського завоювання Риму і були пов'язані з представленою вище низкою психологічних чинників. Ще в пізню античну добу активно розвивались спроби дооформити зміст біблійних заповітів у деяке вчення, яке б відповідало поглядам тієї чи іншої богословської школи. Причому кожна з цих шкіл претендувала на абсолютну правильність власного тлумачення. У результаті деякі з таких доктрин увійшли в звичний для нас християнський догмат, деякі ж були засуджені як єресь. Зрозуміло, що таке дооформлення не пройшло безслідно для вихідних смислів, представлених у писанні.

Тут якраз проявилась проблема втілення ірраціональних змістів у пропозиційній формі вираження, яка до того ж претендує на виключну істинність, тобто на завершеність і однозначність тлумачень. Іншими словами, йдеться про намагання зробити панівним змістом дискурсу те, що взагалі не релевантно дискурсивній формі вираження. В результаті постала тенденція розвитку християнства не в річищі «філософії серця» (в широкому розумінні), а в річищі схоластичних міркувань. Таким чином, намагання представити загальноприйнятую доктрину наклало свій відбиток на розвиток вихідних смислів.

Щоправда, трансформації стосувались не лише смислів, які пов'язані із заглибленням у трансцендентне, а і досить простих (в сенсі однозначних) імперативів. Так, А. Августин, розглядаючи відому християнську заповідь «не вбий», допускає виключення з неї, якщо влада карає засуджених на смерть на основі «розумного і справедливого» рішення (Августин, *азбука.ru*, кн. 1, гл. 21). Водночас, коли він аргументує про недопустимість самогубства, він спирається якраз на абсолютну непопущність вказаного імперативу. Це приклад того, як традиція і «соціальна доцільність» наклали відбиток на тлумачення вихідної християнської аксіоматики. Важливим для Августина є протиставлення граду земного і граду Божого, тобто царства небесного, яке, на його думку, становить головну мету життя віруючого. При цьому античний богослов дуже несхвально ставиться до будь-яких земних насолод, зокрема виступаючи проти театральних постанов як прояву розбещеності. Подальший розвиток християнського вчення посилив і загострив тенденцію знецінення земного життя порівняно з життям вічним.

За часів Римській Імперії була намічена ще одна тенденція, причетна до смислових трансформацій християнства, яка надалі більш гостро проявилася у середньовічному соціокультурному житті. Вона початково була пов'язана з боротьбою нової релігії за своє існування і з тими утисками, які вона зазнавала. Тому її подальша перемога над поганством, з яким вона сперечалась за панування у світогляді, стала для християн дуже значущою. Надалі християнство посідає місце офіційно затвердженої релігії і домінантної доктрини. Як я вже казала, така позиція є передумовою для смислових трансформацій (і можна сказати — деформацій) вихідного вчення.

Смислові трансформації християнського вчення і соціокультурна специфіка Середньовіччя. Якщо стародавній міф — це обожнювання природи, то середньовічна релігія — це обожнювання самої віри. Вона стає основним змістом світогляду і самодостатньою метою, тобто відбувається зсув мотива на ціль. Сам факт «істинної» віри і *культ* Бога стають настільки важливими в суспільній свідомості, що початковий зміст християнства відходить на другий план. Цей зсув означає також і смислові трансформації у вихідному релігійному вченні. Базова цінність любові трансформується у ненависть до іновірця чи еретика, тобто людини, що не дотримується догмату віри. Таким чином, основний зміст християнства обертається на свою протилежність.

Головною психологічною передумовою такого зсуву є той-таки низький рівень рефлексивності у членів суспільства. Адже саме застосування рефлексії, яка дозволяє утримувати вихідні цінності чи мотиви і не захоплюватися повністю навіть дуже важливою метою, є основною завадою для зсуву мотиву на ціль.

Але окрім цього, можна назвати ще низку додаткових причин, які мають переважно соціально-психологічний характер. По-перше, активна ненависть до інакшого, тобто представника аут-групи — це дуже простий, примітивний і водночас дуже ефективний спосіб консолідації спільноти. По-друге, усвідомлення індивідом власної приналежності до «істинної» віри та надання цьому факту безумовної цінності — це не менш простий, примітивний і, знову-таки, ефективний спосіб для утвердження індивідом власної значущості. Тут працює той самий психологічний механізм, що і при самоствердженні через приналежність до «вищої» раси, «благородної крові» тощо. Третьою

причиною є не надто висока значущість вихідних християнських цінностей в культурі тогочасних європейських племен, на основі яких формувалась нова цивілізація. Центральним змістовим ядром міфології як стародавніх германців, так і кельтів був культ війни і бойової звитяги (*Похищення Быка из Куальнге*, 1985; Стурлусон, 1970). І хоча в ході формування молодих європейських держав відбувалось переформатування, зокрема, і ціннісної сфери, усе-таки до абсолютного прийняття християнського принципу любові до ближнього, і навіть до ворога, в цих культурах було далеко. Тому християнські гуманістичні цінності переважно залишались формальним ідеалом, який на практиці дуже легко перетворювався на зовсім негуманні цілі.

Надсерйозне ставлення до віри і культу сприяло перетворенню християнського вчення на догмат, а практики служіння Богу — на обрядовість. У ситуації, коли сам факт віри стає важливішим за її зміст, останній дуже легко формалізується, і буква стає важливішою за дух. Християнство активно обростає численними святами, святими, правилами і обрядами. Цьому сприяє і розвиток інституту церкви, в якому обрядова практика стає основною роботою. На цьому тлі бурно проростає схоластика, яка активно цікавиться буквою писання і розробляє формалістику християнської практики.

Крім того, тут актуалізуються загальні проблеми формування і формулювання релігійних вчень. Як я вже казала, головні труднощі тут пов'язані з переведенням невимовного у мовний формат, для чого більше підходить залучення художніх образів — поетичних порівнянь і метафор. Проте метафоричне висловлювання передбачає вільних суб'єктів, які *можуть* розуміти змісти (див. 3.3), а надсерйозне ставлення до віри таким вольностям явно не сприяє. Воно також не сприяє і множинності інтерпретацій, оскільки потрібно точно знати, що є істинним; усе інше має бути викорінене як ересь.

Узагалі, допустимість вільних тлумачень і власної думки передбачає повагу до інакшості та індивідуальності, а це мало стосується культури середньовічної Європи. Давньогрецька класика формувалася на культурі діалогу, який передбачає повагу до наявності індивідуальної позиції. Саме культура діалогу або суперечки і стала основою для формування раціональності (Вернан, 1988), оскільки передбачала, по-перше, необхідність

обґрунтування висловлюваних суджень, а по-друге, можливість критики щодо них. Середньовічна культура на початку такого досвіду не мала, утім поступово напрацьовувала його через схоластичні диспути представників духовенства, що зрештою докорінно змінило сам спосіб її існування.

Крім того, як я вже говорила, якщо релігія стає панівною і сприймається як безальтернативна форма репрезентації дійсності, то пошук закладених у вченні смислів не потрібний і вони надаються як готові дискурсивні пропозиції. Результатом є догматизація і формалізація вихідних смислів, що призводять до того, що в етичному плані релігія обертається на сукупність моральних приписів, обмежень і заборон. Тема кари за гріхи і страх Божий підкорюють собі тему Божої любові і милосердя. Більш загостреним стає протиставлення тіла й душі, життя земного і життя вічного.

Феномен «зсуву мотиву на ціль» і формалізації вихідних смислів добре ілюструється ставленням до життя в культурі Середньовіччя. Представник іншої культури — згадуваний вище Августин — наголошував, що «той, хто має чесноти від Духа Божого, справедливий до такої міри, що любить навіть ворогів, і любить їх так, що бажає, аби його ненависники виправились і були разом з ним учасниками не земної, а небесної вітчизни» (Августин, *azbuka.ru*, кн. 5, гл. 19). Тема бажання спасіння іншого як прояв вищої любові до нього надалі була розвинута у Середньовіччі. Так, багаття, на яких спалювали відьом та еретиків, з погляду тогочасних уявлень були проявом найвищого милосердя, оскільки надавали можливість грішникам через очищувальний вогонь і страждання спасти свої безсмертні душі.

Вигнання дива і краси з матеріального світу внаслідок розпаду міфу і тотального панування релігії у світогляді залишило для тілесності лише одну долю — тлінність і страждання. Людське тіло стає звичайною плоттю, і в ньому з погляду середньовічного релігійного світогляду мало цінності. Так само і життя втрачає безпосередню самоцінність, яку раніше розкривав живий міф. Воно більше не включене до гармонії сфер, які задають смислові засади для людської практики. Відтак, ті ігрові смисли, які створював міф заради утвердження і вираження безпосереднього переживання, більше не залучаються. Життя тут-і-зараз не має особливої самостійної цінності, оскільки

є лише підготовкою для життя вічного, яке і складає його справжній сенс. Світ, який більше не містить чарівності, не надихає на життя і не надає безпосередніх змістів існуванню.

Винятком є хіба що героїка, яка є формою залученої до життя гри, причому такої, що створює умови для максимального загострення переживань через поставлені до героя непересічні життєві вимоги. Героїчний епос був однією з центральних тем стародавнього міфу. У дещо редукованому вигляді героїка залишилась актуальною і для Середньовіччя, хоча тут вона була релевантною лише для вищих прошарків суспільства. Кельтський епос про лицарів круглого столу є чудовим прикладом перехідної форми від міфологічної до релігійної свідомості. Водночас, середньовічна героїка має свої відмітні риси. Не менш важливою темою, ніж лицарська звитяга, тут є тема відмови героя від спокус, його лицарська аскеза, адже головним подвигом у християнському світі є перемога душі над тілесністю.

Особливості релігійного світогляду, зокрема, тема перемоги душі над тілом накладають відбиток і на особливості середньовічного мистецтва. Фігури і обличчя святих на картинах є витонченими, пропорції тіла помітно відрізняються від бездоганних у своїй гармонії зразків античного мистецтва. Високі чола, виразні очі зображуваних постатей мають більше асоціюватися з духовними, а не плотськими потребами. Митці Середньовіччя не намагаються представити людей бездоганно прекрасними. Навпаки, це мистецтво дуже чутливе до тілесних недоліків. Якщо тіло не обожнюється, то зрештою воно постає таким як є, без прикрас та ідеалізації. І в цьому є його своєрідна перевага над мистецтвом античності, в якому бездоганність форм і пропорцій досягається за рахунок нівелювання індивідуальності. Щоправда, індивідуалізація напрацьовується в середньовічному мистецтві не одразу і подекуди межує з умовністю художніх образів (*Искусство Средневековья*, oiskusstve.ru).

Утім, сказане не стосується канонічних іконописних стандартів. Образи святих залишаються ідеалізованими і бездоганно витонченими, особливо це притаманно православної іконі. Водночас, ідеалізація і канонічна стандартизація не завадили ортодоксальному іконопису добитися переконливої виразності. Примітно, що християнські небожителі зображуються переважно серйозними або щемливо сумними, що дуже контрастує

з олімпійським спокоєм античних богів. Церковні святі зосереджені на людських стражданнях, які і є основною темою та важливим смислом середньовічної культури.

Ця зосередженість на стражданнях і скорботі проявилася ще в одній особливості середньовічного мистецтва, яку ми не знайдемо в естетичних зразках античності. Це звернення до внутрішніх переживань дійових осіб. Композиційне напруження та динамічність поз зображуваних постатей, які притаманні тогочасним витворам (Сидоренко, 2004), дають змогу відтворити емоційне навантаження сюжету. Середньовічне мистецтво занурене в переживання біблійних персонажів, і воно є переконливим у його відображенні. Пріоритетною темою, яка стає стрижнем релігійного, мистецького і взагалі культурного життя, є земні страждання Христа. Власне, сам символ християнства — розп'яття — є нагадуванням про ці страждання.

Трагедією страстей Христових тема страждань у Середньовіччі далеко не вичерпується. Велика увага приділяється мучеництву святих на землі і стражданням грішників після смерті. До речі, тема смерті також займає чільне місце в середньовічній культурі. Якщо ця культура майже байдужа до краси тіла, то вона зовсім не байдужа до розпаду тіла. Страждання і смерть панують навіть у фольклорі: дитячі казки Середньовіччя за сучасними мірками просто жахливі. На жаль, ця тема була представлена не лише в художній образності, а і в цілком конкретних практиках: достатньо пригадати ті ж багаття Святої інквізиції чи чисельні катувальні прилади як результат розроблень тогочасних винахідників. Достойною справою було не лише спричинення страждань грішникам (або просто підозрюваним), а й самому собі: самобичування та умиртвіння плоті розглядалися як шлях прилучення до божественного світу. Тобто страждання в середньовічній культурі є не стільки предметом співчуття, скільки тим смислом, який активно в ній вивчається, переживається і пропрацьовується.

Це є наслідком тих закономірностей розвитку репрезентацій дійсності, які були описані вище: розпаду міфу, панування релігії у формуванні світогляду, специфічного тлумачення християнства внаслідок смислових трансформацій у межах цього вчення. Якщо з життя вихолощується безпосередня радість проживання, то воно стає лише практикою вмирання. Якщо

людське тіло (як і вся природа) непричетне до краси і дива, то це лише плоть, приречена на розпад. Прибираючи з життя його чарівність, середньовічна культура активно вивчає його виворітний бік — в прямому і в переносному сенсі. Оскільки гуманістичний зміст християнського вчення залишився незасвоєним, увага до страждань у Середньовіччі виявилася мало пов'язаною зі співчуттям та милосердям. Це просто спосіб суб'єктивного сприймання дійсності і свого місця в цій дійсності, що пронизує усі сфери тогочасного культурного життя.

Вигнання дива з природного світу означає передусім редукцію ролі живого міфу у формуванні тогочасного світогляду. Але оскільки раціональне мислення так і не зайняло чільного місця в інтерпретаціях дійсності, то це місце значною мірою зайняв мертвий міф. Це проявилось у численних забобонах, вірі в магію, відьом і т. ін. Мертвий міф добре облаштувався і в релігійних практиках. Люди вірили (а подекуди вірять і досі) в цілющу силу численних реліквій, мощей святих, свяченої води тощо. Віра в чудодійну силу ікон колись навіть призвела до іконоборства у Візантії. Крім того, християнство з його культом численних святих, кожен з яких відповідає за ту чи іншу функцію, непомітно для себе перетворилось на політеїзм.

Утім, трохи місця в межах релігійного світогляду для живого міфу усе-таки залишилось. Він постав там, де високе мистецтво було органічно вплетено в релігійну практику. Його прикладом може бути, скажімо, готичний собор, який є водночас і спорудою, і розповіддю, і художнім образом, який безпосередньо презентує велич і красу світобудови, в межах якої людська постать є лише маленькою піщинкою. Це також може бути православна ікона, яка представляє собою не лише живописний художній образ, а й можливість безпосередньо взаємодіяти з вищими силами, які вона унаочнює. Слід уточнити, що ікона може бути не лише живим, а й мертвим міфом, залежно від того, як вона сприймається віруючим: або як художній образ, який безпосередньо відкриває смисли релігійного вчення, або як чудодійний засіб, який спроможний допомагати людині у здійсненні її молитовних прохань. Наприклад, відомо, що у Візантії настільки вірили в силу ікон як таких, що навіть додавали зішкрябану з них фарбу до євхаристійного вина (Дворкин, Седмица.RU). Зрозуміло, що в останньому випадку йдеться про типовий мертвий міф.

Слід зауважити, що пильна фіксація, якщо не сказати смакування, теми страждань і смерті більше була притаманна західній гілці християнства, точніше — культурам, які на ній сформувались. Православна середньовічна культура, хоча й також причетна до осмислення теми земних страждань, усе-таки не фокусується на садо-мазохістських практиках, не естетизує і не культивує їх. Ймовірно, це пов'язано з тим, що східно-християнська традиція формувалась в межах Візантійської цивілізації, розвиток якої має свою історичну специфіку. Річ у тім, що Візантія будувалась на фундаменті античної культури (власне, її самоназва була «Римська імперія»), і християнська релігія тут була логічним продовженням розвитку цієї культури на новому історичному етапі. Тому її вплив на суспільство, так само як і розвиток самого суспільства, мали свої особливості у порівнянні з західною гілкою християнства. Хоча релігія тут також посіла панівне місце у формуванні репрезентацій дійсності, що гальмувало розвиток науки і філософії (Опарин, 2016; Харрис, 2017), усе-таки це не набувало таких гострих форм, як у західному Середньовіччі. Тут же, раніше за інші європейські країни, почалася епоха Відродження, що дало поштовх італійському Відродженню і через нього вплинуло на всю історію Європи (*Історія Візантії*, 1967).

Чинник раціональності у розвитку Християнської цивілізації. Основною передумовою для переходу до епохи *Ренесансу* як у Візантії, так і в Західній Європі був розвиток раціональності як способу формування репрезентацій дійсності, що частково було пов'язано з практикою богословських диспутів, але за великим рахунком — з розвитком культури в цілому. Вже у Високому Середньовіччі в Західній Європі (під впливом тих же візантійців, а також арабів, у яких вища школа виникає раніше (Шиян, 2016; Makdisi, 1999)) з'являються університети, де окрім богослів'я викладають медицину, право, а також так звані «вільні мистецтва» — риторику, геометрію, астрономію, логіку та ін. Таким чином постають засади для інституалізації науки.

Раціональність як спосіб формування репрезентацій означає критичне осмислення підстав для цього формування, тобто застосування рефлексивності в цьому процесі. Проростання раціональності стало причиною для поступового перегляду релігійного догмату, а також звичаєвих підвалин функціонування

середньовічного суспільства. Посунення релігії як всесильного підкорюючого чинника формування репрезентацій дійсності відкрило шлях для подальшого розвитку науки і філософії. Закономірно, що в культурі поступово змінюються світоглядні орієнтири.

Протиставлення тілесного і духовного, земного і божественного втрачає свою гостроту (найкращою ілюстрацією цієї світоглядної зміни є відома фреска Мікеланджело зі стелі Сикстинської капели, яка зображає Адама і Творця, що простягають руки один одному). Філософія пантеїзму повертає божественну велич до світу природи, а гуманістичні погляди повертають значущість людській особистості, яка знову стає «мірою усіх речей».

Ці особливості світогляду позначилися і на мистецтві, характерною рисою якого є «зачарованість» натурою: зразки живопису чи скульптури цієї доби є напрочуд натуралістичними і прекрасними. Велике значення надається природі, яка входить як елемент і прикраса сюжету на художніх полотнах; на картинах знову з'являється оголеність; митці того часу приділяють увагу анатомії тіла та реалістичності його зображення. Світ і людина знову отримують свою цінність.

Переосмислення релігійного догмату приводить до появи Реформації з її намаганням посунути роль церкви як посередника між людиною і Богом, зменшити роль релігійної обрядовості, повернутись до засад Нового Заповіту. Ці дії можна трактувати як боротьбу з мертвим міфом всередині релігійного вчення.

Підставою для розвитку гуманізму в добу Відродження було не лише переосмислення релігійної доктрини. Розвиток раціоналізму означає спробу розуміння об'єктивних механізмів, які пояснюють сутність речей. Людина починає вірити в себе і силу свого розуму. Спроба виявлення реальних рушійних механізмів стосується не лише природних явищ, а і соціального світу. Суспільні відносини і простір людської взаємодії стають предметом аналізу: виникають роботи, присвячені соціально-політичній проблематиці, зокрема — питанням державного управління. Тут можна пригадати розвідки таких відомих мислителів, як Ж. Боден, Н. Макіавелі, Т. Мор, Т. Кампонелла та ін. Розвиток соціуму починає розумітися як результат людської взаємодії та реалізації різних індивідуальних і групових інтересів (Баязитова, 2006; Макиавелли, 1982; Мор, 1978).

Людина доби Відродження починає розглядати себе як суб'єкта соціальних відносин — як самостійну фігуру, варту поваги. Особистість визнається як вихідна цінність і сила, з якою потрібно рахуватися. Так закладаються підвалини гуманізму і людиноцентризму епохи Ренесансу.

Оскільки соціальний уклад поступово починає розумітися як справа рук людських, а не Господніх, то так само поступово починає актуалізуватися питання переформатування цього укладу відповідно до нових уявлень. Ці зміни у репрезентаціях соціальної дійсності зрештою призведуть до реальних спроб подібного переформатування, які реалізуються в Європі вже в нову історичну добу (більш докладно цей аспект розглянуто в параграфі 4.2).

Наступна історична доба в чомусь проявила себе як антитеза тенденціям попереднього часу, але в стратегічному плані все-таки продовжила їх. Так, після Реформації в активний наступ пішла Контрреформація, але хоча в зовнішньому плані це проявилось як повернення частини протестантських земель в лоно Католицької церкви, у внутрішньому плані це було пов'язано з частковим оновленням всередині самої Католицької церкви (Реформація, Вікіпедія). І зрештою Вестфальський мир, який поклав край міжконфесійним війнам між католиками і протестантами, звів нанівець і вплив церкви на державну політику (Gross, 1948).

В естетичному плані доба *бароко* з її пишністю, афектацією і химерністю також може розглядатись як антитеза стриманим і лаконічним формам Ренесанса. Та водночас в смисловому плані це продовження відходу від середньовічної аскези, і не дарма ця епоха традиційно розглядається як доба розваг, коли в моду входять усілякі феєрверки, бали-маскаради, святкування тощо. Примітно, що в цей період на філософську авансцену виходять сенсуалісти з їхньою увагою до відчуття як основи пізнання. Ускладненість, манірність і деяку неприродність бароко можна пояснити тим, що цей період характеризує ідея «облагодження ества на засадах розуму» (Барокко, Вікіпедія).

І справді, поступ раціоналізації як засади розвитку Європейської культури тут проявляється досить відчутно. Ф. Бекон визначає основи наукового методу і вказує на низку джерел регулярних помилок, які стають на заваді об'єктивного пізнання дійсності. Р. Декарт представляє свою спробу вибудувати систе-

му уявлень на основі беззаперечної аксіоматики, роль якої для нього грає сама можливість мислити, а точніше — сумніватися і мислити критично (відоме «ego cogito ergo sum»). Наука і філософія усе більше ламають систему релігійного догматизму і звичних очевидностей, — відбувається поступове, але системне переформатування всього світогляду, всієї картини світу. Звісно, те, що стає зрозумілим філософам та інтелектуалам, зовсім не обов'язково стає і надбанням масової свідомості, але поступово раціональність завойовує свої позиції. Так вступає в свої права доба *Просвітництва*, яка зі своїми канонами ясності і раціональності повертає моду на класичні зразки у мистецтві (неокласицизм).

Філософський дуалізм і розвиток науки спричинили розповсюдження серед інтелектуальних кіл того часу дійстичних поглядів. Вони передбачали віру в Бога-творця, який колись запус- тив машину світобудови, і водночас — віру в закони природи, згідно з якими ця світобудова існує і розвивається. Тобто в світогляді еліт, а згодом — і широких верств населення, набуло поширення уявлення про розділення природного і надприродного світів. Це значить, що раціональне в репрезентаціях дійсності було відокремлене від ірраціонального: об'єктивне пізнання дійсності, з одного боку, і віра — з іншого, були розведені, розмежовані і більше не закривали можливості розвитку одне одному.

Розвиток науки і соціальний прогрес, пов'язаний із демократичними перетвореннями, стали причиною промислової революції. Відгуком у культурному житті на цю нову реальність з її різкою урбанізацією, стандартизацією підходів і загостреною прагматичністю став *романтизм*. Він оспівував красу первісної природи, прояви людського індивідуалізму, чуттєвий порив і інтуїтивне осягнення дійсності. Крім суто об'єктивних передумов, Романтизм був спричинений надмірним возвеличенням сили рацію, притаманному ері Просвітництва. І недарма саме в цей період з'являються дуже сильні суб'єктивно-ідеалістичні концепції, які вказують на принципові пізнавальні обмеження людсько- го розуму (звісно, передусім тут йдеться про роботи І. Канта).

Та згодом науково-технічний і промисловий прогрес принесли свої плоди. Навколишній світ ставав усе більше зрозумілим і безпечним, спостерігалось відчутне економічне зростання, яке призвело до значного збільшення населення (Меерсон,

& Прокудин, sch57.ru). Після розробок Е. Дженнера, Л. Пастера та ін. якісно змінилися санітарно-гігієнічні умови життя і якість медичних послуг. Численні наукові відкриття в області фізики, хімії, біології не переставали дивувати сучасників. Віра в науковий поступ і силу розуму була беззастережною. Якщо за доби Відродження віра в людський розум базувалася переважно на естетиці і філософії людиноцентризму, то в *XIX столітті* (тут ідеться про добу між романтизмом і модернізмом) ця віра базувалася на цілком конкретних результатах. Можливо, найбільш яскраве відображення вона знайшла в об'єктивному ідеалізмі Г. Гегеля, який постулював і обґрунтовував онтологічну єдність Духу (по суті того самого розуму) і буття. Те, що пише найвідоміший філософ XIX століття про розум, дуже добре характеризує світоглядні орієнтації того періоду: «він ... має впевненість, що він віднайде себе в світі, що цей світ має бути йому другом, що подібно тому, як Адам говорить про Єву, що вона є плоттю від плоті його, так він має шукати в світі розум від свого власного розуму» (Гегель, 1977, с. 251–252).

Але ті ж самі наукові здобутки дозволили побачити світ під атеїстичним кутом зору, оскільки, як виявилось, для пояснення дійсності цілком достатньо розуміти закони природи. Атеїстичний матеріалістичний світогляд став підґрунтям для марксизму, який пішов далі і спробував пояснити суспільні феномени так само з «об'єктивних» позицій, вигнавши при цьому із них не лише Дух, а і особистість з її суб'єктивним світом.

Таким чином розум поступово було посунуто з чільного місця. Цьому сприяло і те, що ані науковий прогрес, ані філософські вершини того часу не змогли дати швидкої відповіді на назріваючі соціальні питання, що, зокрема, також призвело до появи марксизму. І, як і в попередні рази, суспільство, пропрацювавши певний смисл, або, говорячи метафорично, награвшись з певною ідеєю, відійшло від неї і змінило її на ідею багато в чому протилежну. Так на противагу культу розуму, раціональності і реалістичному баченню, яке панувало в тогочасній культурі, приходить доба *модернізма*, яка цікавиться ірраціональним, вшановує несвідоме і до часу забуває про реалізм (Ольшанский, Anthropology).

Краса ситуації полягає в тому, що культурний розвиток в даному випадку йшов якраз за логікою Гегеля, і маятник іс-

торії, зробивши повноцінне коливання в один бік, надалі відхилився в інший. Та водночас, як і пророкував німецький класик, кожне нове коливання не було поверненням до минулого, а швидше представляло собою новий виток спіралі.

Не можна казати, що нова доба відвернулася від засад рефлексивного аспекту мислення, занурившись у несвідоме і віддаючи перевагу інтуїтивному аспекту мислення. Більш правильно говорити, що вона відкрила для себе несвідоме, інтуїтивне і ірраціональне, причому зробила це на основі глибокої рефлексії, яка їй дозволила побачити те, що раніше було приховане чи витіснене. Слід зазначити, що засади для цього відкриття були напрацьовані попереднім культурним розвитком. І справа тут не лише в тому, що про несвідоме почав говорити ще Г. Лейбніц. Річ у тім, що культура модернізму активно переглядала усякі очевидності — це, мабуть, її найбільш примітна ознака, а спромоглася вона на це саме завдяки досвіду рефлексивності і критичності, який був напрацьований за роки попереднього розвитку європейської чи, ширше, християнської культури.

Розвідки за межі очевидного, які призвели до спростування всемогутності раціонального, активно велися у філософії. Для філософії життя будь-яка істина як тотожність ідеї об'єкту є відносною, оскільки смисл як прояв життя завжди є плинним. Крім того, тут не колишня гегелівська раціональність, а воля до життя або до влади розглядаються як онтологічна основа буття. В інтуїтивізмі наголошується на пріоритеті інших, ніж раціональність способах пізнання. Фрейдизм і юнгіанство, які з'являються трохи згодом, виводять на авансцену загадкове несвідоме. З цього моменту увага громадськості ще довго буде прикута до глибинних сил і мотивацій, які приховано керують людською поведінкою.

Перегляд очевидного, звичного і традиційного яскраво проявився у мистецькій сфері. Перші експерименти в цій галузі з'явилися ще в середині XIX століття, коли постало мистецтво модерну з його орієнтацією на нові форми і матеріали. Згодом з'явився вже власне модернізм, який розкрився такими напрямками, як імпресіонізм, експресіонізм, кубізм, сюрреалізм, абстракціонізм та ін. Характерною рисою нового мистецтва було те, що воно досить вільно ставилось до «реалістичності» художнього образу, натомість більше зосереджувалося на відчуттях,

переживаннях і суб'єктивному баченні митця. Художня форма тут передусім є способом самовираження автора і в цьому плані стає самодостатньою, — їй не обов'язково звірятись з якимось зовнішнім об'єктом, щоб мати право на існування.

За цим процесом «вивільнення» мистецтва стоїть глибока культурна рефлексія, яка дозволяє відокремити те, *що* ми бачимо, від того, *як* ми бачимо. Іншими словами, процесуальна складова образу — смисл — тут відокремлюється від результуючого відображення, суб'єктивно злитого з об'єктом дійсності, і шукає засобів для власного самовираження.

Важливим для постання такого мистецтва була не лише глибока рефлексія як надбання культурного розвитку, а й готовність глядача сприймати незвичне — ті форми, які ніколи не були присутні в його досвіді. Слід зазначити, що така розкутість мислення і сприймання теж напрацьовувалась культурою не одразу, і ми знаємо, що спочатку новаторське мистецтво сприймалось широким загалом досить критично. Та, власне, культурний розвиток ніколи не був дискретним, і нові ідеї завжди початково просувалися більш активною чи більш прогресивною меншістю, вже згодом стаючи надбанням широкої публіки.

Наука рубежу XIX–XX століття відзначилась напрацюваннями, які не просто змінювали звичні уявлення про закони природи, а взагалі підривали засади здорового глузду, пов'язаного зі звичною картиною світобудови. Йдеться про квантову механіку, теорію відносності та ін. Завдяки М. Планку, А. Ейнштейну, Л. де Бройлю та багатьом іншим видатним постатям дійсність знову постала загадковою і незбагненою. Хоча парадокси, якими рясніли нові фізичні теорії, мали під собою чітке математичне обґрунтування, усе-таки вони не вкладались у традиційну логіку того світу, з яким людина зазвичай має досвід взаємодії.

Репрезентації дійсності, запропоновані наукою, виявилися анітрохи не менш фантастичними, ніж репрезентації, змальовані новим мистецтвом. І ті, й інші виводили за стандарти сприйняття і показували ті зони, де старий добрий здоровий глузд відмовлявся працювати. Було б цілком очікувано, якби модерністське мистецтво було відгуком на переконструювання картини світу, отримане завдяки парадигмальному зсуву у фізиці. Але насправді експерименти в художній сфері з'явилися раніше наукових теорій, про які згадувалося вище. Скидається

на те, що різні символічні форми, представлені в культурі, розгортались в одному смислового полі, а саме — в полі тих смислів, які розроблялися і пропрацьовувалися новою історичною добою. Причому мистецтво і філософія найраніше відгукнулися на смислові зміни. Тобто виходить, що не наука дала конкретний матеріал для осмислення мистецькими чи філософськими засобами, а, навпаки, світогляд, який дозволяв вийти за межі очевидного і навіть логічного, — світогляд, напрацьований, зокрема завдяки і мистецьким та філософським новаціям, заклав засади для перебудови старої фізичної парадигми.

Перегляд звичаєвих засад, притаманний добі модернізму, проявився і в соціальній сфері. Період суспільних пертурбацій розпочався з весни народів і низки революцій у Європі. Водночас спроби демократичних перетворень не були дуже вдалим і призвели до політичних і економічних загострень. Власне, такий сценарій революційних змін може розглядатися не як виняток, а радше як правило. У європейських країнах, які проходили подібний етап раніше, перші спроби революційних перетворень зазвичай завершувались реставраціями, і тому демократичні зміни відбувались не в один етап. Те саме сталося в Італії, Німеччині та Росії в буремну епоху модернізму, але зі своєю специфікою. Реставрація авторитарного правління тут відбулась не в межах старих форм, а на основі нових ідеологічних проектів: право-радикальному в Західній Європі та ліво-радикальному в Східній Європі. Реалізація цих проектів зрештою призвела до Другої світової війни, осмислення подій якої поклало кінець епосі модернізму.

Доба *постмодернізму*, з одного боку, може розглядатися як антитеза попередньої, а з іншого — як продовження закладених раніше тенденцій. Ця нова епоха заперечує модерністську самовпевненість людини з її відчуттям творця нового світу — такої собі надлюдини і нічим нестриманого суб'єкта. Домінантою постмодерністського світогляду є іронічне ставлення до надцінних ідей і концепцій або, як це називав З. Бауман, «крах великих проектів» (Цендровский, 2015). У крайніх варіантах цього світогляду сумніву піддаються будь-які ідеї, тому подекуди постмодернізм розглядається як доба істиносного і ціннісного релятивізму («Постмодернізм», Википедія). Такому способу бачення цілком відповідають дискурс-аналітичні

і конструктивістські теорії, які піддають сумніву референціальний потенціал знаку, тобто можливість злічити висловлювання і дійсність, яку це висловлювання позначає. Будь-яка істина, з погляду цих теорій, сама конструюється дискурсом, а відтак об'єктивне пізнання неможливе.

Таким чином, для постмодернізму, так само як і для модернізму, характерне скептичне ставлення до можливостей класичної раціональності (правда, для постмодернізму характерне скептичне ставлення до багатьох речей). Релятивістські погляди сприяють і скепсису щодо гегелівського принципу поступального розвитку — йому постмодернізм протиставляє принцип ризому, для якої ріст можливий у будь-якому напрямку і поняття верху та низу є відносними.

Водночас, не варто перебільшувати ціннісний і ідейний релятивізм постмодернізму. Адже, принаймні у західному світі, — це доба лібералізму і гуманістичного вектору розвитку. Мабуть, більш правильно говорити, що до цінностей та ідей ця епоха ставиться з великою обережністю, особливо якщо ці цінності та ідеї позиціонуються як єдино правильні. Адже постмодернізм тісно пов'язаний з культурою конвенціональності, діалогу і відкритого суспільства. Якщо в чомусь і проявляється повноцінний релятивізм цієї доби, то це у готовності прийняти Іншого з його поглядами і своєрідністю; в соціальному плані це, передусім, доба боротьби за права меншин.

Так само не варто перебільшувати раціоналістичний скепсис постмодернізму. Це культурна епоха постіндустріального суспільства, для якого характерна інноваційна економіка, яка неможлива без ефективного продукування знання, високих технологій і ставки на якісну освіту населення. Але примітно, що основні технологічні прориви доби постмодернізму пов'язані не з освоєнням Космосу, як про це колись мріяли численні фантасти, а з засобами обробки інформації — комп'ютерними технологіями. Тут проявилась орієнтація цієї епохи не на амбітні романтичні проекти, а на методологію аналізу ідей та знань.

Рефлексивна увага до вже існуючого знання і культурних здобутків, та водночас легке іронічне ставлення до них, які так притаманні постмодернізму, знайшли своє вираження і в мистецтві цієї доби. Це проявилось у так званій цитатності, тобто залученні елементів текстів, художніх витворів або інших на-

працювань до нового контексту. У сучасних інсталяціях можна знайти поєднання елементів будь-якої природи — від предметів побуту до мистецьких виробів. Тут же можна пригадати і такий художній напрямок, як поп-арт, який обігрує об'єкти мас-культури, залучаючи їх до нових контекстів.

Хоча час від часу лунають заяви, що постмодернізм вже скінчився (що відбувається майже з початку виникнення цієї епохи всередині ХХ століття), та все ж таки наразі немає установлених уявлень про те, яка історична доба прийшла йому на зміну. Тому короткий екскурс в історію розвитку репрезентацій дійсності на цьому моменті можна вважати майже завершеним. Хотілося б лише підвести деякі підсумки.

Представлений аналіз показує, що якщо не детермінантою, то принаймні базовим чинником розвитку Християнської цивілізації став розвиток культури мислення. Йдеться про усвідомлення необхідності залучення рефлексивної системи для обґрунтування репрезентацій, які претендують на об'єктивне тлумачення дійсності. Або, якщо говорити більш просто, то йдеться про розвиток критичного мислення та його імплементації до пізнавальних практик. Цей розвиток колись привів до розпаду класичного міфу і постання на його місці низки окремих символічних форм — мистецтва, протонауки, філософії, релігії. Цей же розвиток згодом — з початку становлення Християнської цивілізації — став головною причиною для розвитку її культури, і, зокрема, соціальних перетворень.

Це не значить, що вказаний чинник є єдиним фактором, який обумовлює хід історичного розвитку. Так, як уже говорилося, важливим фактом для розуміння специфіки середньовічної культури є те, що християнство тут розвивалося не на основі античної культури, яка «переросла» епоху міфу, а на зовсім іншому культурному ґрунті, що в свою чергу стало наслідком завоювання Римської імперії германськими племенами. Але чинники такого типу є ситуативними (що не означає, що вони не можуть мати грандіозних наслідків); натомість розвиток культури мислення став системним чинником, який привів до якісно нового соціального феномену — формуванню нетрадиційного суспільства сучасного типу.

Розвиток культури проявляється як у змінах соціальних практик, так і у змінах, які відбуваються в символічно опосеред-

кованих репрезентаціях дійсності. При цьому цікаво, що смисли, представлені в різних символічних формах в межах однієї епохи, є змістовно конгруентними, і перехід від однієї епохи до іншої супроводжується як змінами в художній стилістиці, так і змінами в превалюючих філософських або наукових ідеях. Власне, історичні періоди на кшталт Середньовіччя, Просвітництва або модернізму зазвичай і розглядаються в контексті специфіки, притаманної у цей період різним символічним формам, а не лише якоїсь однієї з них. Змістова конгруентність різних символічних форм однієї епохи є ілюстрацією двох моментів, які стосуються теорії смислових трансформацій. По-перше, така конгруентність демонструє, як деякий смисл може знаходити свій розвиток і вираження у різних символічних формах. По-друге, вона є ілюстрацією того, що смисл може розглядатися не лише як основа певної індивідуальної репрезентації, а і як основа, що розгортається в цілій низці репрезентацій, притаманних певній епосі.

Наприкінці хотілося б зазначити ще один момент. Представлена тут концепція ставить на чільне місце в аналізі історичного розвитку суб'єктивні, в сенсі психологічні, а ще точніше — соціально-психологічні чинники, а саме — розвиток рефлексивного мислення і глобальні зміни в репрезентаціях дійсності, притаманні тій чи іншій епосі. Це прямо протилежно за змістом марксистським уявленням про виробничі сили і відносини як «об'єктивні» детермінанти історичного прогресу. Перше, що тут кидається у вічі — це те, що рівень виробничих сил є функцією від інтелектуального розвитку суспільства, і, зокрема, місця науки і технологій в ньому, а отже прямо залежить від впровадження рефлексивного мислення, а також характеру репрезентації дійсності. В останніх двох параграфах я намагалась показати, що і характер суспільних відносин також залежить від розвитку рефлексивного мислення. А взагалі, видається, що пояснювати історичні, як і соціальні в цілому, процеси поза людиною і її суб'єктивним світом є мало продуктивним, хоча б тому, що цих процесів поза людиною не існує. Інша справа, що цей суб'єктивний світ сам є функцією від певної культури, і ми до нескінченності можемо обговорювати проблеми первинності яйця і курки. Водночас, здається саме серед соціально-психологічних чинників можна знайти продуктивне поєднання культурної «об'єктивності» і тієї психічної онтології, на якій вона зрештою базується.

Висновки до розділу 4

1. Існує принаймні два типи соціальних норм за способом свого формування: моральні та традиційні. Походження норм першого типу обумовлено тим, що людина або суспільство виступають для члена групи цінністю. Їхнє функціонування забезпечує запобігання антисоціальної (деструктивної) поведінки у членів цього суспільства. Походження норм другого типу обумовлено звичними для індивіда стандартами поведінки та спробою їх збереження. Їхнє функціонування забезпечує консервацію прийнятих у соціумі поведінкових паттернів і збереження культурної традиції.

2. Розвиток культури мислення, а саме — застосування рефлексії в процесах формування та функціонування репрезентацій дійсності, дозволяє долати межі традиційних норм і догматичних приписів і є базовим чинником соціальних зрушень. Саме цей чинник свого часу зумовив розпад міфу і формування нової Християнської цивілізації, і він же згодом привів до постання сучасного модерного суспільства.

3. Поруч з описаним трендом є і протилежний. На прикладі формування традиційних соціальних норм можна бачити, що для багатьох людей актуальним є перетворення звичних поведінкових стандартів на обов'язкові, тобто у суспільстві існує запит на консервацію усталеного соціального порядку. Діалектичне поєднання двох вказаних трендів формує нелінійний розвиток соціуму, що в політичній площині проявляється як боротьба ліберальної та консервативної ідеологій.

4. У самому способі функціонування ідеологій закладені загрози для ідеологічних деформацій і пов'язаних з ними процесів формування тоталітарних суспільств. Йдеться, по-перше, про неусувне протиріччя між ідеальною моделлю суспільства, яка фігурує в ролі бажаного стану і виражає певну систему цінностей, та реальним способом її втілення в соціальній практиці, а по-друге — про те, що способом реального функціонування ідеологій є політична боротьба, спрямована на перемогу одного з суб'єктів. Головним запобіжником від тоталітаризації та ідеологічних деформацій є рефлексивність, закріплена в культурі мислення і забезпечена соціальними інституціями.

РОЗДІЛ 5. ФОРМУВАННЯ, ФУНКЦІОНУВАННЯ ТА РОЗВИТОК РЕПРЕЗЕНТАЦІЙ В СУЧАСНОМУ СОЦІОКУЛЬТУРНОМУ ПРОСТОРИ

Якщо в попередньому розділі ми розглядали історичні аспекти розвитку репрезентацій дійсності, то тепер ми розглянемо деякі особливості формування, функціонування та розвитку репрезентацій дійсності в сучасному світі. При цьому ми трохи спустимось з небес на землю, зосередившись не на загальних символічних формах, на кшталт науки, релігії чи мистецтва, а на більш практичних аспектах соціального життя. Буде здійснено психологічний аналіз низки примітних явищ, притаманних сьогоденню: урбаністичного середовища, рекламного впливу, піар-технологій, моди. Це ті приклади, для яких важливо враховувати, чим виступають об'єкти дійсності для людини — самоцінністю чи об'єктами з категорії, що мають інструментальне значення, і як за таких умов відбувається формування їхніх репрезентацій, тобто враховувати ті моменти, на яких акцентує увагу теорія смислових трансформацій. Примітно, що аналіз цих явищ дозволяє поглянути на різні аспекти міфології сучасності: на формування (або навпаки — знищення) живого міфу за допомогою архітектури, на формування мертвих міфів під впливом реклами та політичного піару, на функціонування живих і мертвих міфів як результату діяльності модної індустрії.

5.1. Вплив репрезентацій сучасного урбаністичного середовища на психічне самопочуття людини

Однією з найпримітніших ознак сучасного світу є стрімке перетворення природного середовища на середовище штучне. Область незайманих ландшафтів невпинно скорочується, замінюючись техногенними об'єктами. Постійно зростає площа міст, сучасне обличчя яких має свої виразні риси. Передусім це стосується характерної скелетонної архітектури, яка

тяжіє до одноманітних прямокутних форм і лаконічності оформлення. Типовим для сучасного міста способом забудови є наявність історичного центру, в якому зосереджено культурне життя, і низки житлових масивів, більше чи менше пристосованих для відправлення прагматичних потреб населення. Звісно, це стосується міст, історія яких налічує сторіччя. Новітні міста повністю забудовані сучасною архітектурою, яка має різний ступінь естетичного навантаження. Для відносно бідних країн, будівництво в яких орієнтоване на максимальну економію ресурсів, цей ступінь зазвичай є мінімальним, оскільки естетична складова завжди є надлишковою з погляду необхідного прожиткового мінімуму. Відтак характерними рисами урбаністичного простору таких країн є багатопверховість будинків, мінімум парків, щільність забудови, мінімум естетичної складової тощо. А втім, усі ці риси неважко знайти і в міському ландшафті заможних країн, особливо якщо там має місце дефіцит або дорожнеча землі.

Виникає запитання про те, яким чином позначаються масштабні техногенні перетворення навколишнього середовища на суб'єктивному самопочутті і психічному здоров'ї людей. Адже сучасний життєвий простір кардинально відрізняється як від того природного середовища, в якому колись виникла і надалі розвивалася людина, так і від того перетвореного середовища, в якому проходило її життя в домодерний період.

Проблема впливу навколишнього середовища на самопочуття і поведінку людей є предметом вивчення в екологічній психології та інвайроментальній психології (інакше — середовищній психології або середовищному підході). Подекуди другу вважають окремим напрямком в межах першої (Швалб, 2006), а подекуди, навпаки — екологічну проблематику розглядають як окремий напрямок в межах інвайроментальної психології (Смолова, 2007).

Появу екологічної психології як окремого напрямку зазвичай пов'язують з ім'ям Дж. Гібсона, який розробляв екологічний підхід до проблеми зорового сприйняття. Гібсон доводив, що образи сприйняття, так само як і поведінка людей, напряму залежать від особливостей зовнішнього середовища, взятого у його цілісності. Відтак лабораторний експеримент є принципово обмеженим методом дослідження психічного: це дослідження

передбачає урахування умов, у яких відбувається реальне функціонування людини (Гібсон, 1988).

У рамках свого екологічного підходу Гібсон запропонував опис навколишнього середовища не як фізичного світу, а як світу, який має об'єктивні значущості (можливості) для існування наділеної психікою тварини, і людини в тому числі. При цьому поняття «навколишнє середовище» і «можливості» відображують наявність і об'єктивної дійсності, і живої істоти, здатної до її сприйняття. У своєму підході Гібсон намагався зняти проблему психофізичного дуалізму, тобто проблему протиставлення двох окремих царин об'єктивного та суб'єктивного в дослідженні психіки, зауважуючи, що сам процес пізнання завжди передбачає взаємодоповнюваність того, хто пізнає, і світу, що пізнається.

Надалі термін «екологічна психологія» став переважно застосовуватися до досліджень, які стосувалися сталого розвитку, усвідомлення людьми техногенних проблем, формування поведінки, яка є безпечною до довкілля тощо. Натомість вплив навколишнього середовища на психіку людини став предметом активного вивчення в інвайроментальній психології. Започаткування цього напрямку відбулося достатньо давно, ще на початку ХХ сторіччя, і пов'язано з іменем У. Гельпах, який досліджував вплив на активність людини таких чинників, як колір і форма міського мікроклімату, а також екстремального середовища тропіків і Арктики («Гельпах», Вікіпедія; Мусієздов, 2012). Він, так само як і Гібсон (хоча дещо раніше), відстоював думку про те, що психічне життя потрібно досліджувати не в штучних чи експериментальних умовах, а у тому реальному оточенні, в якому це життя відбувається.

У другій половині ХХ століття цей напрямок знову відродився, і був відмічений низкою цікавих досліджень. Серед них варто зазначити роботи, у яких вивчався вплив природного середовища на психіку і здоров'я людини. Так було показано, що споглядання конкретних типів ландшафтів може призвести до таких позитивних ефектів, як зниження фізіологічного стресу, зниження агресії, відновлення енергії і здоров'я індивіда (Gabr, 2005). Для пояснення такого відновлюючого впливу природного оточення на здоров'я і психіку людини було запропоновано різні версії. Звісно, була представлена теорія, згідно

якої такої позитивний ефект є біологічно обумовленим і таким що склався в процесі еволюції (там само). Інший спосіб пояснення було запропоновано в теорії відновлення уваги (Karlan, 1995). Згідно з цією теорією для відновлення довільної уваги, яка є доволі важливою в житті сучасної людини, потрібна низка умов. Передусім — це можливість переключитись з довільної уваги, яка вимагає від людини спеціальних вольових зусиль, на увагу мимовільну. Крім того, важливою є зміна середовища чи предмета спостереження. При цьому середовище, на яке переключається увага, має бути достатньо багатим на стимули, щоб створювати цілісний окремий світ, а також має бути узгодженим з намірами і схильностями людини. Природне середовище, згідно з цією теорією, відповідає всім цим умовам, а відтак має відновлюючий ефект.

Існують також результати досліджень впливу на людину урбаністичних ландшафтів. Російськими психологами було виявлено, що сучасне міське середовище в більшій мірі асоціюється у респондентів зі спортом, господарськими справами (Штейнбах, & Еленский, 2004). При цьому воно сприймається як не дуже затишне і таке, що пов'язане з активністю і надією. Історичне міське середовище пов'язувалось респондентами зі святом і спілкуванням. Воно оцінювалося як приємне, таке, що створює відчуття спокою, наявності контролю і викликає інтерес. Крім того, було показано, що перебування в середовищі новобудов спричиняє підвищення рівня агресії. Окремо розглядалось питання того, як впливає на спостерігача естетично привабливе і естетично непривабливе середовище. Було, зокрема, виявлено, що естетично привабливе середовище викликає емоції радості, активності, спокою, інтересу, загадковості. Натомість естетично непривабливе середовище спричиняє дискомфорт, тривогу, страх, почуття самотності, відразу, підвищене почуття контролю або, навпаки, його відсутність.

З огляду на результати цих досліджень перебування людини в середовищі сучасної міської забудови справді може розглядатись як проблема, яка вимагає уваги та аналізу. І особливої актуальності ця проблема набуває, якщо йдеться про забудову, не збагачену естетичним навантаженням.

У В. Гюго в «Соборі Паризької Богоматері» консервативний чернець, вказуючи спочатку на друкований текст, а потім —

на собор, говорить, що «це вб'є це», тобто перший вб'є другий (Гюго, 2012). Іншими словами, йдеться про те, що за часів Середньовіччя значення церковної архітектури було подібним до того, яким зараз є значення друкованого тексту.

Справді, чим є католицький собор? Це щось значно більше, ніж функціональне місце для творення молитви і відправлення християнських обрядів. З одного боку, собор містить безпосередню і наочну розповідь про біблійні сюжети або тих чи інших персонажів християнського епосу. Вони постають перед глядачами у вигляді ікон, настінного розпису або скульптури. З іншого боку, це щось більш вагоме, ніж просто текст. Як витвір архітектури, він здатен створювати переживання, ціле одкровення, і те враження, яке здатен породити готичний собор, може сказати про Бога, про життя людини, про її призначення і місце у цьому Всесвіті більше, аніж будь які сухі вчення. Він здатен відкрити небо безпосередньо на землі, і якщо людина при цьому почуватиметься піщинкою, загубленою у космічному океані, то це лише невелика плата за такого роду одкровення.

Але це не значить, що лише культові споруди мають здатність створювати екзистенційні враження чи мати перетворювальну силу. Ця чарівна сила пов'язана із потенціалом художнього змісту, який закладений в створений людиною об'єкт. Будь-яка будівля, що містить у собі художній задум, завжди буде чимось більшим, ніж просто функціональним приміщенням. Це буде об'єкт разом із втіленим у ньому мистецьким образом, який задає естетичне навантаження цьому об'єктові, тим самим створюючи його самоцінність. Ця естетика проявляється у здатності викликати у глядача переживання — духовний відгук і захоплення, які є чимось іншим, ніж емоційний відгук на задоволення потреб. Хоча ми можемо говорити про так звані естетичні потреби, але, на відміну від звичайних фізіологічних, вони не пов'язані з порушенням гомеостазу, і виступають не проявом нестачі чогось, а швидше проявом надлишку, як і будь-яка творчість. Це та надлишковість, яка лежить в основі культури і мистецтва, і без якої ми були б просто високоорганізованими тваринами.

Сучасна «масова» архітектура майже не несе мистецької складової, зосереджуючись передусім на функціональній прагматичності. Насамперед це стосується житлового масиву — суто функціонального облаштування території з будинками-короб-

ками і розвинутою інфраструктурою. Зазвичай тут є продукто-ві і речові магазини, аптеки, дитсадочки, кафе, ресторації, іноді навіть власний РАГС. Тут можна вдовольнити будь-які соціально-біологічні потреби, а от вищі потреби на кшталт естетичних мають мало шансів на своє вдоволення.

В якомусь плані такий функціональний прагматизм цілком зрозумілий з огляду на перманентні економічні труднощі, дорожнечу і брак житла. За умов постійного дефіциту житлових площ естетична складова відходить на другий план, тим більше, що, як ми говорили, вона є проявом надлишку, а не нестачі. Але й сама культура є проявом надлишку порівняно з задоволенням прагматичних потреб, причому на тлі постійного дефіциту ресурсів. Фактично, вона завжди існує всупереч прагматичній логіці, і людина стає власне людиною лише через здатність подолання біологічних, а іноді і соціальних залежностей. Переважання нижчих щаблів піраміди Маслоу є загрозою вихолощення тонкого культурного прошарку, а отже прагматизм стратегічно завжди небезпечний руйнуванням самої основи соціального існування.

Крім того, навіть якщо сучасна забудова претендує на наявність художнього задуму, то цей задум реалізується, що цілком логічно, у сучасній стилістиці. Це тяжіння до простих геометричних форм, лаконічність вираження, будівництво з «холодного» скла і бетону. Зрештою, конструктивістський стиль, заданий раніше епохою модерну, наклав свій відбиток і на будівлі сучасності, що пов'язано, значною мірою, з тією ж функціональною доцільністю цього стилю. Геометричність форми проявляється не лише в простих обрисах будівель, а і в їх розташуванні: вулиці зазвичай утворюють або прямокутники (шахову дошку), або, — і це вже складний і рідкісний варіант — п'ятикутники (соти).

Ще однією рисою сучасної забудови є її типовість, тиражованість. Ця типовість дуже мило колись була обіграна у фільмі «Іронія долі». У сучасному мегаполісі зазвичай існує декілька типів будинків, і в межах одного типу ці будинки схожі як брати-близнюки. Звісно, це не стосується старої частини міста (якщо така є), де будинки переважно мають своє власне обличчя. Тиражованість спостерігається і в розташуванні будівель, коли за прямокутниками кварталів далі йдуть такі самі прямокутники.

Проблема полягає в тому, що суто функціональна, прагматична організація середовища практично виключає реалізацію

способу бачення цього середовища як самоцінності. Посилує проблему і лаконічна, геометрична організація цього середовища.

Нагадаю, що в своїй теорії я виокремлюю два способи взаємодії зі світом, які задають два способи розуміння об'єктів дійсності. В одному випадку ці об'єкти виступають предметом вивчення та/або прагматичного використання. В другому випадку об'єкт, так само як і суб'єктивний спосіб його розуміння, представлений смыслом, виступають як вихідні самостійні цінності.

Якраз для ціннісного розуміння чи осягнення дійсності вузько прагматичний спосіб організації простору залишає мало місця. Об'єкти тут мають суто функціональне призначення і мінімум естетичного навантаження. Відтак їм важко приписати самостійну цінність, що існує поза прагматичними потребами. Світ як спосіб задоволення потреб, як функціональний обслуговуючий предмет — це дуже зручно. Але при цьому він втрачає своє ціннісне навантаження — смысл як сенс. Звісно, це ще не означає, що життя людини при цьому втрачає сенс, оскільки вона спроможна знайти його і поза своїм місцем проживання. Але водночас це означає, що один із важливих аспектів організації життя залишається втраченим. Вихолощення естетичної складової тут є небезпечним тим, що житловий простір — це не просто деякий об'єкт реальності від неестетичності якого можна відмахнутися, перемкнувшись на щось інше. Адже йдеться про життєвий простір людини, власне, її життєвий світ у його матеріальному вимірі. Якщо навколишній світ має сенс, то і буття людини в цьому світі має сенс, адже в межах естетичного світосприйняття суб'єктивне й об'єктивне не протиставлене жорстко одне одному.

Іншими словами, краса і гармонія навколишнього середовища є одним з шляхів утвердження сенсу буття світу і людини як частини цього світу. Це один з базових способів екзистенційної самореалізації індивіда. Звісно, можуть бути й інші, але естетична організація простору є, у буквальному сенсі, начиним підтвердженням наявності сенсу буття, яке сприймається безпосередньо і поза сумнівами чи раціоналізацією.

Якщо простір позбавлений естетичного навантаження, то ця дисгармонія так само сприймається безпосередньо і не підлягає логічному спростуванню. Найпростішим способом гармонійного співіснування з негармонійним простором є редукція

естетичних здатностей і потреб. Але екзистенційне самоствердження є однією з сутнісних для людини відмітних рис і, очевидно, його блокування для неї непомітним не проходить. Так, ми знаємо, що відсутність віднайденого або, принаймні, відчутого сенсу є потужним джерелом невротичних дисфункцій. Якщо ж у людини розвинуте естетичне світосприйняття, то перебування в бридкому середовищі також не сприятиме поліпшенню в неї психічного здоров'я.

Крім того, проста і функціональна організація навколишнього середовища робить її нецікавою для вивчення. Цьому сприяє і також і геометрична лаконічність і тиражованість в організації життєвого простору. Таке середовище є цілком зрозумілим і передбачуваним; воно є типовим і позбавленим новизни. Для розвитку смислу як гіпотези про об'єкти навколишньої дійсності тут немає підживлення, оскільки всі інтерпретації в даному випадку є очевидними. Таке навколишнє середовище позбавлене інтриги і загадки, а це значить, що для ігрового та міфічного світосприйняття, яке дає безпосереднє задоволення від процесу життя і взаємодії зі світом, тут майже немає місця.

Отже, головним способом взаємодії зі світом, до якого схиляє описаний спосіб організації цього світу, це його використання. Сучасна організація житлового масиву сама собою навіює думку, що світ — це суто функціональне утворення, а не деяка самоцінність. Відповідно, людина, що має бути співмірною цьому простору, має формувати свою життєдіяльність в межах активності із задоволення потреб. Така Людина Споживацька цілком відповідає мейнстріму сучасної соціальної організації, але не дуже відповідає власному потенціалу розвитку.

Такий спосіб облаштування середовища спонукає не просто до споживацької поведінки, а до споживацького світобачення, коли безпосередньо даний об'єктний світ стає просто засобом задоволення потреб. Причому тут не йдеться про так звані вищі потреби — естетичні чи пізнавальні, для задоволення яких це середовище фактично не пристосоване. Звісно, вони можуть бути задоволеними ще деінде, але все-таки безпосередньо дана дійсність, в якій проходить життя індивіда, не може бути вторинним чинником для організації цього життя.

Якщо для втілення якихось потреб немає місця, то це може сприяти їх редукції, особливо коли йдеться про етап формування

особистості. Водночас питання заповнення екзистенційного вакууму, навіть за умов редукції вищих потреб, не знімається. Більше того, воно навіть актуалізується, оскільки способів заповнення такого вакууму поза естетичною або пізнавальною самоактуалізацією особистості стає менше.

Підсумовуючи, можна сказати, що специфіка організації сучасного урбаністичного простору взагалі і житлового масиву зокрема містить ризики для соціально-психологічного благополуччя населення. Це пов'язано з функціональним і прагматичним способом організації житлового середовища, мінімізацією естетичної складової, специфікою сучасної архітектури (її орієнтації на конструктивізм і мінімалізм, геометричність форм, типовістю і тиражованістю забудови). Базовою передумовою для цих ризиків є те, що таке середовище не сприяє розвитку смислів, спрямованих на пізнання чи естетичне осягнення дійсності. Це може бути чинником зниження розвитку вищих потреб у підростаючого покоління. Крім того, таке середовище не сприяє розвитку смислів, які розкривають самоцінність зовнішнього світу, що звужує можливості екзистенційного самоствердження людини.

5.2. Формування репрезентацій комерційних об'єктів у процесі рекламного впливу

Реклама — постійний нав'язливий супутник сьогодення, з яким ми змушені миритися, бо пам'ятаємо, що це «рушійна сила торгівлі». Це ніби місце комерційного компромісу: ми дивимося цікаві передачі або слухаємо улюблену музику, а на десерт отримуємо свою ложку дьогтю — рекламний ролик або джінгл. У переповненому інформаційному просторі реклама далека від ненав'язливого сервісу і поводить себе радше як справжній комунікативний агресор. Тому ми захищаємося від неї — ігноруємо її або втікаємо від неї, перемкнувши на інший канал.

А проте, реклама — корисна і необхідна річ, адже це з'єднувальна ланка між виробником і споживачем, необхідна складова конкурентних відносин. Справді, як інакше покупець може дізнатися про переваги нового товару, як не з відповідного комерційного повідомлення. Чекати поки він обере цей товар випад-

ково, методом проб і помилок малоперспективно на перевантаженому пропозиціями ринку. Отже, реклама — це не в останню чергу і турбота про споживача та його можливості обирати краще, і виходить, що він сам має бути зацікавленим у сприйнятті такої інформації.

Усе це було б саме так, але є одне «але». Якби у фокусі проблеми були конкурентні переваги товару, то якщо не вся, то принаймні більша частина сукупного рекламного змісту складалася б з інформації про ці переваги. Але ми бачимо, що більшість сучасної реклами, принаймні та, що звертається до масового споживача, значною мірою навантажена яскравими образами, різноманітними спецефектами, метафорами, грою слів, сексуальними принадами, епізодами з «красивого життя» тощо. За всією цією різнобарвністю не так багато місця залишається для опису конкретних принад товару. Чільне місце в сучасному рекламному бізнесі посідає посада крійтора — людини, яка знаходить яскраві нетривіальні ходи для просування продукції. Якби йшлося просто про опис конкурентних переваг, то така робота не мала би надто великого значення.

Навіщо ж витрачати рекламні площі та час на образи і спецефекти, які не містять ніякої явної інформації про пропонований товар? Адже ефір або місце на бігборді коштують недешево. Тут можна зауважити, що справа знову-таки в тій же конкуренції, яка стосується не лише виробленої продукції, а й інформаційного простору. Останній містить безліч рекламних повідомлень, і для того, щоб бути в ньому поміченою, інформація має бути яскравою — як у прямому розумінні, тобто за допомогою кольору чи інших засобів, що привертають увагу, так і в переносному, тобто за допомогою креативних засобів подачі.

І справді, для реклами дуже важливо бути поміченою, викликати інтерес та запам'ятатися. Недарма класична маркетингова формула рекламного впливу AIDA (Attention-Interest-Desire-Action) містить увагу та інтерес як дві свої перші складові (Ромат, 2008). І без додаткового забарвлення, образів або приємного звукоряду впоратись із цим завданням рекламі було б майже неможливо. Але знову є одне «але». Якби справа була тільки в привертанні уваги, інтересу чи запам'ятовуванні, то тоді численні рекламні художні засоби були б лише свого роду прелюдією чи обгорткою для суто інформаційного повідомлення.

Але дуже часто саме рекламні образи та спецефекти концентрують на собі увагу глядача, залишаючи для інформації другорядне місце. Більше того, іноді вся інформація про товар зводиться лише до зазначення його торгової марки — брэнда.

Рекламу, яка використовує суто художньо-образні засоби впливу на реципієнта, називають емоційною. Її протиставляють інформаційній рекламі, яка складається з конкретного повідомлення про споживчі якості товару. Зрозуміло, що більша частина рекламної продукції займає якийсь проміжне становище, тобто містить у собі елементи й емоційної, й інформаційної реклами. Але в рекламі, розрахованій на масового споживача, тобто в левій частині рекламного продукту, саме елементи емоційної реклами займають більшу частину загального обсягу повідомлення, іноді взагалі витісняючи інформацію про споживчі переваги товару. Отже, яке навантаження несе в собі рекламний образ? Яку силу він має, якщо саме йому віддають центральне місце в повідомленні, і яким чином він спроможний впливати, коли повністю заміняє собою увесь інформаційний зміст?

Переформулюємо запитання таким чином. Якщо рекламі варто довіряти принаймні в тому пункті, що вона справді спроможна впливати на споживача, а відтак акцентування уваги не на інформації, а на емоційно-образних засобах є доцільним з точки зору стимуляції продажів, то чому такий ніби нелогічний і нераціональний спосіб комунікативної подачі є ефективним? Яким чином нас спонукає до купівлі реклама, нічого або майже нічого не розповідаючи про властивості об'єкта придбання?

Це питання спонукає задуматися, чим для нас насправді є товар, якщо мотивація його придбання лежить поза прямими функціональними властивостями. Адже реклама не випадково вибудовує лінію впливу і переконання саме в такий спосіб. За допомогою маркетингових досліджень вона дуже добре знає свого адресата і подає те, що він хоче, у той спосіб, який він сприйме. То ж чому товаріві вже мало бути якісним, чому він не сприйматиметься без образотворчого десерту? Відповідь на це запитання дає можливість краще зрозуміти місце продукту в суспільстві споживання, а отже і саме суспільство споживання. Є й інший епітет для сучасного суспільства — «інформаційне». Зваба реклами полягає в тому, що вона безпосередньо стосується як споживання, так і інформації, об'єднуючи і ма-

сово-комунікативні, і споживчо-виробничі потоки. Тому дослідження тенденцій розвитку рекламних технологій можуть багато розповісти про внутрішній устрій сучасного суспільства і про ті передумови, на яких будуються відносини в соціумі перевиробництва і переспоживання.

Майже тавтологічно звучить теза про те, що споживання — це те, що забезпечує актуальні потреби. Саме на ній будується американська (маркетингова) стратегія побудови рекламної кампанії. Ідея дуже проста: спочатку визначається потреба, яка має бути задоволена, і далі показується, як ця потреба задовольняється певним товаром. Це нагадує апелювання до цілком раціональної поведінки споживача, коли людина приходить і обирає те, що їй потрібно. Здавалось би, що тоді реклама має зосередитися саме на ринкових перевагах товару і показувати, чому саме цей товар є найкращим для задоволення наявних потреб.

І такий спосіб рекламування справді має місце, але не він переважає в інформаційному просторі. Більше того, аналітик рекламної комунікації Х. Кафтанджиев вважає, що до об'єктивних властивостей товару вдаються лише недосвідчені рекламісти (Кафтанджиев, 2005).

Справді, вдаватися до простого переліку переваг — це надто нудно для перенасиченого розвагами простору ЗМІ. Тим більше, якщо вдаватися до складних технічних деталей, або хімічного складу, або особливостей використання товарів. А рекламні площі та ефірний час дуже дорогі. Тому реклама зазвичай не вдається в деталі, а йде прямо до результату — того бажаного ефекту, який не може не зачепити аудиторію. Акцент завжди ставиться саме на кінцевому задоволенні: «продавати не помаду, а красу» — відомий вислів професіонала. Головне завдання реклами — пов'язати це задоволення з рекламованою торговою маркою. Конкретика ж досягнення результату дуже часто стирається або відходить на другий план (іноді в буквальному розумінні, коли аналіз тестування продукції або обмеження щодо її використання даються внизу дрібним шрифтом).

Реклама створює образ, зовнішність, чистий феномен. При цьому вона практично ніколи не бреше, адже той образ, який створює реклама, завжди відповідає сам собі. Наприклад, обіцяний «екстракт орхідеї», що навіть думки про вишуканість та екзотику, може бути насправді вичавкою з ванілі, яка справді

належить до роду орхідеєвих. Обіцяна «аромотерапія» виявляється звичайною парфумованою добавкою, загадкові «сили океану» — блакитним барвником тощо. Рекламу можна порівняти з етикеткою (власне, теж маркетинговий інструмент), яка не так пояснює, як називає чи натякає. А натяки кожен може сприймати на свій власний розсуд.

Для того щоб відійти від феномена, від зовнішнього зображення, яке в межах рекламної естетики є бездоганим, і наблизитися до причинно-наслідкових зв'язків, що мають зумовити цей бездоганий результат, глядач має володіти певним ресурсом рефлексивності і логічного мислення. Але як ми знаємо, людина не завжди вдається до рефлексії і логічного умовиводу. А особливо — якщо їй дуже подобається результат.

Крім того, згадувані у другому розділі евристики, тобто спосіб отримання знання як готового висновку поза розгорнутим аналізом, є дуже економними щодо особистісного часу та зусиль. Люди просто неспроможні дошукуватись до особливостей конструкції або хімічного складу тієї чи іншої продукції, враховуючи обмеження часу, темпи життя тощо. Усе більше зростання кількості і складності продуктів споживання, і взагалі артефактів, вимагає від людини все більше навичок орієнтації в цьому штучному світі. Про знання технологічних особливостей узагалі не йдеться. А як відомо, що менша компетентність щодо певного предмета, то більша довіра до зовнішнього джерела (Чалдини, 2000) і то більше можливостей для маніпулювання. Усе це сприяє безпосередньому, не критичному сприйманню обіцянок реклами. Використання товару при цьому дуже скидається на класичну магію: достатньо лише зовнішньої правдоподібності або асоціативного зв'язку для того, щоб повірити у можливість деякого засобу. Типовим прикладом є апелювання до так званих сил природи або розвинених технологій (в першому випадку зазвичай показуються чарівні пейзажі, а в другому — люди в білих халатах серед складного обладнання). У чому точно полягають ці сили або технології в кожному окремому випадку — невідомо. Вони діють як деяка метапричина, самі по собі забезпечуючи правильний результат. Фактично це форма сучасного магічного заклинання.

Отже, зв'язок між результатом — задоволенням потреби і засобом — рекламованим товаром — стає досить хитким і туман-

ним. І що більш неявним він стає, то більше посилюється навантаження на принадність рекламного образу, який має відображати ідеальний світ, що ніби за помахом чарівної палички виникає навколо цього товару. Привабливість такого ходу полягає в тому, що він знаходить наочні, «речові», а головне, доступні і зрозумілі засоби для вирішення складних проблем. Власне, реклама розвиває ілюзію, характерну для сучасного укладу життя в цілому, що, активізуючи споживання, ми тим самим спроможні змінювати і саме життя, або, простіше кажучи, що ми стаємо від цього щасливішими. У кінцевому підсумку реклама завжди натякає на щастя, але продає черговий телевізор або кухонний комбайн.

Принади рекламного образу забезпечують ще один козир рекламного впливу. Адже саме майстерність художньої творчості є тією підставою, яка спроможна нас повністю захопити й утримувати нашу увагу. Допоки ми залишаємося всередині рекламного дійства, ми не рефлексуємо, як саме воно зроблене і не ставимося до нього критично. Але рефлексивні процеси особливо важливі для адекватної оцінки рекламного сюжету, який у своїй основі має постановочний характер. У роликах ми часто бачимо, які дива трапляються після використання рекламованого товару і яке щастя він приносить своїм власникам. Але телевізійна зйомка може втілити будь-які перетворення, а щастя прописано героям сюжету за сценарієм. Як дорослі люди, ми все це розуміємо. Але при сприйнятті художнього твору зображення і зображуваність лежать у різних планах усвідомлення, причому безпосередньо сприймається сам сюжет, а факт його представленості відкриває саме рефлексія (Леонтьєв А. Н., 1979). Для реклами часто буває вигідно приховати, затушувати цей другий план, залишивши для уваги лише ігровий сюжет. Справді, тут ніколи прямо не стверджується, що, придбавши певний продукт, ви станете власником голлівудської усмішки, французького шарму чи домашнього добробуту. Це просто відбувається з героєм ролика. А відрізнати чи не відрізнати реальну ситуацію від влаштованої, проєкувати екранний образ на себе чи ні — це справа глядача. І що більше він захоплений сюжетом, то більше зусиль йому знадобиться для того, щоб відсторонитися від змісту сюжету і побачити за ним змонтовану постановочну роботу.

Тобто реклама ніби показує нам потенційні можливості товару, але цей показ розрахований лише на поверхове сприйняття. І якщо ми не ставимосся до цього побаченого явища критично, він сприймається як справжній досвід. Тут реклама займає ніби проміжне положення між художнім і документальним твором. Як і художній твір, вона може втілювати будь-які задуми фантазії, створювати будь-які штучні сюжети і світи. Як твір документальний, вона не відривається від реальності, заземлюючись на конкретному речовому об'єкті — рекламованому товарі. Реклама веде подвійну гру умовного і реального: залишаючись чистою зовнішністю, вона претендує на справжність, але поза всякими доказами.

Щоб протистояти рефлексії, реклама часто прагне мімікрувати під дійсність. Пригадаймо, наприклад, серію «живих» сюжетів з «Taid», коли знімальна група ніби випадково заходить у пересічну квартиру до простої домогосподарки, або експерименти із зубною пастою, коли громадянам «з вулиці» пропонують пройти тест до і після використання товару, тощо.

Ще один традиційний прийом — звернення до авторитетів. Скажімо, ту ж таки зубну пасту будуть рекомендувати справжні стоматологи, принаймні вони будуть у білих халатах і біля бормашин. Ми не знаємо, наскільки їхня думка буде професійною і тим більше незаангажованою, але ж у нас і не завжди є час і бажання про це думати. В якості авторитетів часто виступають відомі діячі, просто популярні люди. Справді, якщо навіть такі особи рекомендують скористатися товаром, то як тут не прислухатися. А розуміння того, що будь-яка рекламна порада є проплаченою, знову-таки відходить на другий план.

Іноді реклама взагалі не намагається провести зв'язок між представленим товаром і метою його призначення, а зводиться до привабливого образу, який не несе ніякого конкретного змісту. Це випадок «чистої» емоційної реклами, про яку йшлося вище. Аналітики часто пишуть, що рекламі достатньо лише викликати приємні або функціональні асоціації для того, щоб продати товар (Леонтьев Д. А., 1999; Пирогова, 2000; Селиванова, 1999). Тобто можна нічого не говорити про продукт, а просто помістити його в деякий специфічний і бажано емоційно насичений антураж, тобто супроводжувати його певними

образами, і тоді якості, з якими ці образи пов'язуються, якимось чином будуть згодом перенесені і на товар.

Механізм дії такої реклами колись досліджувався мною окремо (Жовтянська, 2004), оскільки він насправді є доволі неочевидним. Справді, якщо реклама є привабливою або нагадує щось приємне, то звернення до рекламованої торгової марки асоціативно може викликати ці ж приємні враження. Таке побічне, не пов'язане із самим продуктом задоволення і може розглядатися як підстава для придбання. Але якщо справді мають значення й так звані функціональні асоціації, то такого пояснення замало. Адже вони пов'язані не з безпосереднім задоволенням, а із специфічними властивостями об'єкта. Їх залучення буде виправданим лише в тому разі, коли вони якимось чином впливають на формування репрезентації товару.

Емпіричне дослідження показало, що загальне враження, отримане від рекламного художнього образу, грало роль неспецифічного досвіду, який пов'язувався із рекламованою торговою маркою, і за відсутності іншої інформації про продукт ставав підставою для експектацій щодо його властивостей. Це стає можливим тому, що репрезентація формується на основі гіпотез, пов'язаних із смисловим рівнем розуміння дійсності. Емоційна реклама якраз і створює такі смисли, які при цьому асоціюються з певною торговою маркою. Якщо вони не рефлексуються і не відкидаються в ході перевірки, то стають основою для формування репрезентації позначеного торговою маркою товару. В результаті у адресата створюються очікування, що товар має бути такий-то і такий-то. Це не раціональне обґрунтування, але іноді ми робимо й імпульсивний вибір. Таким чином емоційна реклама спроможна передати інформацію, насправді нічого не говорячи і, відповідно, ні за що не відповідаючи. Вона лише дає можливість зрозуміти, а не примушує до цього.

Правда, для того щоб такий механізм спрацьовував, потрібно, щоб рекламний образ справді породжував враження і ніс неспецифічне смислове навантаження, тобто мав певну художньо-емоційну силу. І зовсім не обов'язково, що будь-яка беззмістовна маячня, яку реклама подекуди намагається асоціативно пов'язати з торговим брендом, справді стане його смисловою складовою. Тому дивні вербальні конструкти на кшталт «Подаруй своїй красі безмежну свободу!» — новинка від «Самау»

з реклами мила або відвертості типу «Час минає, але в душі кожного живуть прості вічні цінності...» з реклами горілки зовсім не обов'язково ввіб'ють у нашу свідомість якісь чарівні асоціації з тими ж милом або горілкою. Зазвичай нерозбірливість реклами призводить до того, що, намагаючись утиснути максимум змісту в повідомлення, вона взагалі втрачає будь-який зміст. Зрештою, брак смаку та міри нищить естетичну складову, а відтак і художню силу реклами. За таких умов вона неспроможна продукувати той суб'єктивний смисл, який надалі міг би бути пов'язаний з брендом.

Але художній образ в емоційній рекламі в будь-якому разі має лише умовне естетичне значення. Це просто інструмент, який має створювати певне враження і викликати певні емоції, і він не має самоцінності. Тому він не є художнім твором у точному розумінні цього слова. Образ має велику перетворювальну силу, і він може впливати на дії і навіть на життя через внутрішнє переплавлення людини, через те, що називається катарсисом. Реклама використовує вплив образу на дії індивіда безпосередньо, не змушуючи його ні до якої внутрішньої роботи, що зрештою вихолощує естетичну складову образу. Позбавляючи враження самоцінності, емоційна реклама використовує його як смисл-оцінку, який входить до репрезентації товару. Цей механізм є ілюстрацією формування мертвого міфу, яке ми розглядали в третьому розділі: смисл, отриманий з умовного образу, вмонтовується в прагматичні репрезентації дійсності.

Як мімікрія реклами під дійсність є псевдодокументалістикою, так і експлуатація суто художнього образу для збільшення продажів є псевдоестетикою. В обох випадках реклама створює поверхове, але таке принадне враження, яке без додаткової рефлексії переводиться в інформацію про товар. Це використання відмінностей між інтуїтивним і обґрунтованим висновком, між тим, що здається і тим, що є, між феноменом і онтологічним змістом.

Тобто реклама справді має на меті довести потрібність свого товару з точки зору можливості задоволення потреб покупця. Але спосіб задоволення в рекламній аргументації прив'язується не до специфічних властивостей самої продукції, не до об'єктної сфери, а до сфери суб'єктивної. Акценти переносяться на специфіку сприйняття, а не на технічні можливості виробу:

сама психологія, а не фізика покликана забезпечити маркетинговий результат, а високі технології зміщуються зі сфери виробництва товару на сферу виробництва його образу, який усе більше віддаляється від свого об'єкта.

Така схема є цілком логічною саме для суспільства перевиробництва і переспоживання. Складний шлях створення образу продукції пов'язаний з тим, що остання насправді не є особливо потрібною для потенційного покупця: вона може бути придбаною, а може бути і не придбаною серед маси інших штучних об'єктів, покликаних перетворювати життя на краще. Водночас людині насправді потрібно багато чого, і це багатство за матеріалістично-прагматичних ринкових відносин вона намагається задовольнити цілком конкретними матеріальними об'єктами. Іронія реклами полягає в тому, що, пропонуючи для задоволення потреб у тому, що взагалі не є матеріальним, суто об'єктні ресурси, обґрунтування способу цього задоволення вона вносить із об'єктивної сфери, переводячи його у сферу суб'єктивну. І справді, раціональними методами неможливо урівняти простір глибинних людських потреб, на які завжди націлені крійтори, і комерційний ресурс їх задоволення, тобто товар. Тому останньому нав'язується чужий йому смисловий вантаж ірраціональними, художньо-образними засобами.

У принципі реклама може підводити глядача і до непрагматичних відносин із дійсністю. Це реклама як гра і фантазія, і ці її функції також закладено в можливостях художнього образу. Мабуть, усі неодноразово бачили на плакатах ковбоїв серед безкрайніх техаських прерій із закликом «Come to the Marlboro country». Усім зрозуміло, що вживання нікотину жодним чином не пов'язано з пастушою справою, що, придбавши цигарки «Marlboro», ви не навчитеся їздити верхи, поратися коло корів і навіть не отримаєте американську візу. Більше того, якщо говорити серйозно, то навряд чи це вам і потрібно. Але ж іноді приємно уявити себе вільним ковбоем, не обтяженим марнотою цивільного життя. Ми можемо перетворюватися на кого хочемо у своїй уяві, і це дуже нагадує дитячу рольову гру. І все-таки між грою-фантазією, яку пропонує реклама, і дитячою забавою є певні відмінності. Справа тут не у віці — на щастя, дорослі люди також спроможні грати.

Гра завжди включена в якусь конкретну речову ситуацію — це буття тут і зараз. Тому вона завжди має не лише уявний, а й

реальний, об'єктний аспект. Можна сказати, що це реальне проживання уявного способу буття. Казковий світ реклами може спонукати нас до фантазій, але для того, щоб перетворити їх на гру, ми маємо ще включити їх у якісь предметні відносини або дійову ситуацію. Але реклама — не сфера розваг, вона не має на меті створювати такі відносини і ситуації. Її справа цілком конкретна — збут продукції, і всю ігрову предметну дію вона замикає на одному об'єкті — своєму товарі. Це різко звучує власне ігрові можливості, побудовані на просторі рекламної фантазії. Звісно, можна уявляти себе героєм та палити цигарки «Marlboro», але, зрештою, це можна робити і без «Marlboro», і без паління взагалі.

Тому можна було б сказати, що реклама просто відкриває простір для уяви, але й це не зовсім так. Адже реклама — це не мистецтво і не художня література, і будь-який її художній образ буде заземленим до конкретного речового продукту. Якщо Вам більше ніж п'ятнадцять років, Ви не будете себе довго уявляти ковбоєм чи постійно звертатися до цього образу. Можливо, лише інколи, коли берете «Marlboro»...

Тобто реклама має недостатньо художньої сили, чи, точніше, творчої свободи, для того щоб тренувати уяву, і водночас вузький предметний ресурс, щоб створити справжню діяльнісну гру.

Крім того, ігрова уява дитини дає змогу побачити у звичайних речах незвичайні образи. Те ж саме притаманне і живому міфу, який у художньому образі відкриває відчутий смисл речей. Але реклама рідко дозволяє розвинути новий погляд на звичайні речі (хоча такі приклади також бувають). Частіше вона просто створює привабливий образ, який потім штучно намагається прив'язати до товару, — як у випадку з тими ж цигарками і преріями.

Типовий рекламний прийом — створення казкової чи романтичної історії про походження продукту. Так, пиво зазвичай робиться в якісь доісторичні часи, шоколадку «Milka» готують пухнасті звірятка у високогір'ї Альп, а ті «чарівні світи», у яких створюються Пепсі з Колою, узагалі годі описувати. У результаті ми бачимо не просто об'єкт споживання, а об'єкт-в-історії, об'єкт-в-образі. Але ті смисли, які реклама таким чином намагається «відкрити» нам у продукті, до нього самого не мають жодного стосунку. Це не нові грані об'єкта, а задалегідь створена точка зору на цей об'єкт — мертвий міф.

Але навіть якщо реклама й обіграє незвичайне розуміння звичайних об'єктів, як це, наприклад, було зроблено в рекламі пралок «Aqualtis», то потім вона намагається пов'язати це своє відкриття не із самою річчю (у даному випадку — пральною машиною), а з торговою маркою. Це дуже суттєво з двох причин. По-перше, це принципово важливо для реклами тому, що їй потрібно не сформувати у глядача поетичний погляд на речі, а виділити даний бренд серед численних інших. По-друге, це суттєво з точки зору способу формування репрезентацій. Якщо художнє бачення і відкритий ним смисл стосуються не об'єкта самого по собі, а торгової марки і наповнюють її зміст поза об'єктними властивостями, притаманними даному товару, то це означає, що значення, яке відповідає цій торговій марці, формується на основі смислу, заданого художнім образом. Тобто тут діє той самий механізм, що і в емоційній рекламі, коли створений художнім образом смисл через асоціацію з торговою маркою стає передумовою для формування репрезентації товару. Отже, реклама намагається спілкуватися з глядачем не через відкриття нових змістів у речах, тобто через живий міф, а через усталення семантичних категорій (брендів), які наповнюються в нераціональний спосіб. Такий спосіб формування репрезентацій є міфом мертвим.

Псевдогра, організована рекламою, має ще одну характерну рису. Реклама дуже зацікавлена в заграванні — стиранні граней між придуманою і реальною ситуацією. «У такі хвилини важко зрозуміти, де закінчується реальність і починається мрія. «Vounty» — райська насолода». «Ще мить, і справжнє кохання переповнить твоє серце. Ще мить, і справжнє мовчання розкриє зміст речей. «Roshen» — справжній чорний шоколад». Можливо, що справжні кохання та істина не відкриються вам за мить і, скуштувавши шоколадний батончик, ви не опинитеся на райському острові. Але принаймні цей шоколад дійсно справжній. Він є тут і зараз і може принести, якщо не райське, то все одно цілком відчутне задоволення. Зрештою, треба ж із чогось починати. Таким чином, продукт утілює, уречевлює той казковий світ, який пропонується рекламою. Якщо ви приймаєте цю гру, то можете на мить стерти завису від між буденністю, в якій перебуваєте, і святом, яке створює реклама. Але треба пам'ятати про різницю між грою та ілюзією. Адже ігрова річ — самоцінна, вона є чимось більшим, ніж замітник та імітатор вигаданих подій.

Типовий приклад із цієї серії — коли річ подається як атрибут красивого або героїчного життя. Наприклад, мачо, який долає всі можливі перешкоди і поводить ся так, як тільки можна мріяти, зранку обов'язково голиться бритвою «Gillette». Якщо ви хочете бути схожим на нього, то можете переймати його поведінку і спосіб життя. Правда, героїчно долати перешкоди і звершувати подвиги дещо складно, а от голитися станком «Gillette» — цілком реально. Можна щоденно займатися ранковим туалетом і уявляти себе героєм. Але є тонка грань між тим, щоб грати в героя, і вважати себе героєм. Перше є свого роду забавкою, яке є своєрідною, але справжністю. Друге ж є ілюзією, чистою самооманою. Якщо дитина грає в героя, то зрештою вона колись зможе ним стати. Якщо доросла людина вважає себе схожою на героя, тому що копіює його звички, то це значить, що вона не хоче сказати собі правду, або боїться щось змінювати у своєму житті. Гра — це самовираження, а імітація — утеча від правди. І ті псевдоігри, до яких спонукає реклама, є ближчими до другого варіанта.

Що серйозніший антураж пропонується для гри, то більше вона перетворюється на імітацію і то вираженішими стають її компенсаторні функції. Самовираження при цьому перероджується в самопрезентацію. Товар при цьому взагалі втрачає власну смислову цінність, перетворюючись на ознаку певних якостей — атрибут. Він відчужується від первинних функціональних якостей і починає задовольняти один мотив господаря — самоствердження. Саме до нього апелюють численні рекламні заклики, які наголошують, що їхня торгова марка є ознакою впевненості в собі, респектабельності або успіху — кому чого бракує. Товар таким чином перетворюється на символ: з одного боку, він — самостійний об'єкт, з другого — ніби знак, що вказує на статус господаря.

Та все-таки «статусний» об'єкт не є повноцінним знаком. Знакове повідомлення має за собою, так би мовити, сферу відповідальності: воно може бути підтвержене або опротестоване в той чи інший спосіб. Вказівка, задана за допомогою об'єкта-символу, спростованою бути не може, адже її власник не обіцяв, що він є тим-то й тим-то, а просто купив собі якусь річ. Усю відповідальність за тлумачення вказівки, таким чином, несе той, хто робив інтерпретації.

Коли у третьому розділі розглядався міф, то йшлося, зокрема, про те, що він може бути трактований як символ. Товар, що набув знакових функцій, також є міфом, хоча й мертвим. Це не об'єкт як цінність, а об'єкт-у-категорії, об'єкт як функція, причому ця його функціональність не є відрефлексованою. Підстави його категоризації визначаються не його об'єктивними властивостями, а тими суб'єктивними характеристиками, через які він презентований рекламою і сприйнятий її адресатом.

Є й інший спосіб застосування художнього образу в рекламі, коли він дається в доповнення і водночас у контрасті з прямим інформаційним повідомленням, виступаючи своєрідною, іноді парадоксальною, ілюстрацією до того, про що говориться в сюжеті. Простіше кажучи, це образне обігрування того, про що йдеться в повідомленні. Наприклад, реклама, яка пропонує «розкрутити свій бізнес», вдається до зображення дзиґи; запитання «не клеїться з грошима?» супроводжується зображенням половинок двох купюр, що були по-шпигунськи розірвані і тепер явно не підходять одна до одної і т. ін. На перший погляд це — метафора: поняття наочно ілюструється якимось конкретним об'єктом. Але в даному разі це гумористичний прийом, коли одне слово подається крізь призму різних значень. «Розкрутити» щодо бізнесу — це побічне, жаргонне використання слова, яке в даному випадку означає «розвинути», «зробити успішним». Це не те саме, що розкрутити дзиґу. Реклама тут грає словами, стикаючи різні парадигми їх вживання. Тут ми бачимо приклад деміфологізації, коли поняття відокремлюється від свого об'єкта, і це рідкісний взірць боротьби з мертвим міфом у рекламі. Таке повідомлення не вдається до серйозних трактувань, а забавляє нас своїм змістом. І це найциріше зваблення, яке дає реклама. У такий спосіб вона привертає увагу до повідомлення, робить його упізнаваним та запам'ятовуваним, не нав'язуючи зовнішніх смислів презентованим товарам.

Але іноді реклама справді поводить як метафора, ілюструючи в наочний спосіб властивості товару, на яких вона хоче зосередити увагу глядача. Наприклад, у рекламі суфле, для того щоб підкреслити надзвичайну легкість продукту, дійство переносять у космічний корабель, де все літає у невагомому стані. Метафору завершує слоган: «Bonjour Soufle» — солодка невагомість». У такому рекламному прийомі можна виділити дві стратегії впливу.

Перша пов'язана з тими неординарними можливостями метафори, які розглядалися в третьому розділі. Ідеться про те, що ми не просто дізнаємося про деякі властивості об'єкта, а маємо змогу актуалізувати певні переживання, що стосуються цих якостей. Якщо метафоричний (у нашому випадку — рекламний) образ достатньо яскравий, ми не долучимо цей об'єкт до когорти інших, адже метафора — не засіб категоризації. Її сфера — переживання, тому це неперевершений спосіб, якщо товар має не інструментальне значення, а повинен давати безпосереднє задоволення. Крім того, якщо якості продукту пов'язані зі смаком чи запахом, які безпосередньо не описуються словами, то образна метафора буде найбільш вдалим прийомом для передачі цих його властивостей. Тому вона так часто застосовується в рекламі парфумів, шоколаду, напоїв тощо.

Інша стратегія впливу пов'язана з тим механізмом, який розглядався в ході аналізу емоційної реклами. Ідеться про те, що створене рекламним образом переживання не відкриває неординарні якості об'єкта і не робить їх відчутими, а виступає псевдодосвідом — невідрефлексованою підставою для формування репрезентацій. У справжній метафорі образ є суттєвим, цінним, а смисл є певним відкриттям, тому образ не вплутується в реалію і не змішується з об'єктом. Механізм маніпулювання в емоційній рекламі задіюється, коли образність не рефлексується. Тоді смисл стає не відкриттям, а певним «досвідом»; він використовується, а не постає як цінність. Тут він важливий не сам по собі, а як індикатор корисності об'єкта.

Зрозуміло, що рекламна метафора водночас може бути (а зазвичай і є) і емоційною рекламою, так що обидві стратегії впливу на глядача можуть поєднуватися. Між ними взагалі немає чіткої межі. Річ лише в тім, чи рефлексуємо ми походження переживань, отриманих з реклами, як такі, що пов'язані суто з художнім образом, чи потім несвідомо використовуємо їх як досвід, асоційований з торговою маркою.

Отже, завдяки рекламі товар сьогодні більше ніж товар. У ситуації перевиробництва задіюється не лише стратегія функціональних вдосконалень, завдяки якій перемагає найсильніший (у розумінні найбільш конкурентоспроможний). Окрім суто функціональних, у товар втискуються також смисли, взагалі з ним прямо не пов'язані. Акценти переносяться з об'єкт-

них властивостей у зону сприймання, феномена. Невідрефлексований феномен, утілений у репрезентаціях, — це мертвий міф, тому реклама спеціалізується на виробництві і просуванні мертвих міфів. Її методологія ілюструє ті механізми, які розглядалися, коли аналізувався перехід від живого міфу до мертвого: смисл, заданий художнім образом, переноситься у сферу прагматики і стає основою формування репрезентації безвідносно до об'єктивних властивостей речі. Щоб домогтися такого результату, реклама намагається актуалізувати саме феноменологічний спосіб репрезентації дійсності, використовуючи брак часу або особистісного ресурсу в реципієнта (фахова некомпетентність, невпевненість у собі, брак продуктивних засобів самовираження). Якщо народження живого міфу, пов'язаного з віднайденням смислів у самих об'єктах дійсності, є діяльністю творчою і з потребою точки зору надлишковою, то використання міфу мертвого є діяльністю компенсаторною. Відсутність рефлексії означає, що за його допомогою проблеми не вирішуються, а відігруються. І якщо можна говорити про невротичність суспільства, то саме ця його риса є найбільш благодатним підґрунтям для розквіту ірраціонально-образних засобів рекламування.

Міф як організація взаємодії з дійсністю завдяки рекламі переноситься в царину споживання, царину товарно-грошових відносин. Відтак смислові проблеми зосереджені не в діаді «людина-світ», а в діаді «людина-продукт». І якщо сучасним етнографам видається дивним чи «пралогічним» спосіб розуміння об'єктного світу первісною людиною, який є нелогічним і нераціональним, то майбутнім етнографам не менш дивним може видаватися спосіб розуміння штучних речей сучасною людиною. Просто локус функціонування мертвого міфу перемістився із світу природи у світ товарів, але в будь-якому разі мертвий міф не ґрунтується на раціоналізації.

Утім, як доісторична свідомість могла базуватися і на живому, і на мертвому міфі, так само і в сучасній свідомості предмет виробництва і споживання може бути не тільки мертвим, а й живим міфом. Зрештою, це питання творчого ставлення до речей — штучних або природних. Але саме для штучних речей є утворений спосіб набуття ознак живого міфу — це дизайн,

«мистецтво-в-речі». Завдяки йому річ стає цінною самою по собі, незалежно від своїх функціональних якостей або тих містифікацій, які їй нав'язує реклама.

5.3. Політичний PR і феноменологічний спосіб репрезентації соціальної дійсності

Якщо комерційна реклама прямо або опосередковано формує мотивацію споживання товару, то політична реклама покликає також прямо або опосередковано формувати мотивацію електорального вибору. Тому засоби впливу для політичної реклами в принципі мають бути дещо інакшими, ніж для реклами комерційної: інтенції першої спрямовані на голосування, інтенції другої — на купівлю. Купівля робиться за гроші, а в результаті ми отримуємо якусь конкретну річ. Голосування є абсолютно безкоштовним, але в результаті ми і не придбаємо нічого конкретного (окрім надії на виконання передвиборних обіцянок та виправдання наших сподівань). Тому немає ніякої речі, за допомогою якої ми могли б підтверджувати власний імідж або формувати ігрове поле. До того ж, оскільки йдеться про громадянський обов'язок і добровільний політичний вибір, то можна сподіватися, що він робиться більш виважено і свідомо, ніж придбання якогось чергового товару. Зрештою, обрання політико-економічного курсу держави і вираження власної суспільної позиції через голосування є відображенням ідеологічних преференцій як аспекту соціального світогляду.

Незважаючи на такі вагомні розбіжності між особливостями комерційного та електорального вибору, засоби впливу комерційної та політичної реклами багато в чому схожі. Насамперед це стосується традицій українського піару, оскільки формування партій на ідеологічному підґрунті в нашій пострадянській історії є швидше виключенням, аніж правилом. Відтак основне навантаження в політичній рекламі і взагалі в політичній комунікації припадає не на ціннісно-ідеологічний зміст пропозиції, а на технологічну складову — упізнавану форму цієї пропозиції.

Як у комерційному, так і в політичному піарі велике значення надається розробленню бренду та його атрибутів. Якщо йдеться про партійні вибори, то в його ролі виступає назва по-

літичної партії або блоку. Вважається, що партійний бренд (власне, як і комерційний) має бути навантаженим певними асоціаціями і функціонувати в масовій свідомості як певний завершений образ — імідж (Почепцов, 1995). Це не просто комплекс уявлень про партію (у випадку комерційної реклами — про товар, позначений торговою маркою). Хитрість полягає в тому, що об'єкт, позначений брендом, може змінюватися, а сформований образ — залишається, оскільки виявляється, що він може бути прив'язаний не до об'єкта, а до назви. Про цю закономірність формування репрезентацій згадувалось і коли йшлося про емоційну рекламу. Саме тому в комерційній сфері торгова марка розглядається як окрема цінність і може бути продана сама по собі, як окремих товар. Тобто не об'єктивні властивості формують уявлення про денотат, а навпаки — денотатіві приписуються властивості, суб'єктивно пов'язані з назвою.

Первинний засіб формування потрібного політичного (і не тільки) бренду — це художня стилістика, пов'язана з його оформленням. У політичній рекламі завжди велика увага приділяється вибору кольору, шрифтів, допоміжних образів тощо. Так само, як у комерційній рекламі, художні засоби тут використовуються як фактор формування смислу рекламованого об'єкта, в даному випадку — політичної партії. Окрема увага приділяється розробленню прапора, різної сувенірної продукції як матеріалу для втілення «фірмового» стилю.

Найбільш міцним і узгодженим поєднанням художньої образності й інформативності в бренді є партійна символіка. Тому про владу символу ніколи не забувають піарники, кріейтори та політтехнологи. Заради справедливості слід зазначити, що використані в пропаганді символи або художні образи не обов'язково є проявом мертвого міфу. Адже саме вони можуть бути яскравими виразниками тих цінностей і змістів, на яких покликана будуватися партійна ідеологія. І, як засоби естетичні, вони можуть породжувати наснагу та натхнення до відстоювання суспільних ідеалів.

Та, як уже зазначалося, саме з ідеологічною складовою в українському партійному будівництві та піарі є певні проблеми. Сама назва «ідеологія» говорить про ідею та логос, тобто ідейний зміст і його логічне обґрунтування. Та якщо вивчити ті ідеологеми, з якими переважає більшість сучасних українських партій

сьогодні йде на вибори, то раціонально розроблених і викладених ідей у межах політичної реклами буде небагато. Сьогодні слогану в політичному піарі надається чи не більше значущості, ніж цілій партійній програмі. Це максимально скорочена і спрощена формула, за якою має впізнаватися партійний бренд. Зрозуміло, що вона не може містити ніякого логосу — тобто розгорнутої пропозиції чи тим більше її обґрунтування. Максимум, на що вона здатна, — назвати якісь соціальні цінності, до яких апелює партія, а заодно доповнити собою імідж як додаткова вербальна окраса, що надає бренду чіткішого змісту.

Та й ті нібито цінності, що представлені в просторі політехнологій, не завжди можна назвати ідеями. Дуже часто ними слугують прості сенси, що представлені в масовій свідомості і виражають найбільш загальні та поширені особистісні позиції або очікування від соціального устрою, але тим не менш є слабо рефлексованими і мало раціоналізованими. Це більше відчуття, ніж ідеї, — максимально узагальнені аж до позбавлення конкретного змісту приблизні уявлення про те, що є правильним і як має бути влаштованим життя. Це більше невідрефлексовані і нечітко окреслені смисли, аніж граничні орієнтири.

Типовим прикладом може бути центральне поняття, яке використовувалося в політичній пропозиції Партії регіонів, — «стабільність». При цьому що конкретно розумілося під цією стабільністю, ніде не уточнювалося. Чи тут йшлося про збереження «status quo», чи про відтворення наявних тенденцій, чи про пролонгацію економічної кризи — залишається невідомим. Відповідно, виборець мав змогу вкладати в це поняття ті очікування, які йому найближчі, а партія не несла відповідальності за те, що вона не проговорювала.

Невідрефлексованість та нечіткість понять, які визначають проголошені партією орієнтири, призводить до того, що незрозумілими стають і шляхи їх досягнення. Чим менш структурованою та обдуманною є ідеологема, тим примарнішим стає пропонований партією курс. Утілення невідрефлексованих смислів, як і втілення дива, погано узгоджується з конкретними економічними інвестиціями чи юридичними законопроектами — вони лежать ніби в різних площинах. Тому конкретні партійні програми відходять на другий план.

Але і проголошення політсилами цілком конкретних цілей ще не означає наявності чіткої аргументації щодо конкретних шляхів їх досягнення. У цьому й полягає суть попупізму — пообіцяти максимум з того, що люди хочуть почути, відвертаючи увагу виборців від менш цікавих засобів досягнення потрібних цілей. У цій логіці політичний піар, знову-таки, уподібноється до комерційної реклами, яка ставить акценти на звабливому результаті, залишаючи осторонь технологічні дрібниці.

І ці паралелі між маркетинговими і політичними комунікаціями є не випадковими. Адже розбиратися в конкретних технологіях — це окрема робота, і адресатові простіше бути звабленим і перекласти відповідальність на адресанта, ніж справді виконати цю роботу і взяти відповідальність на себе. Коли розглядалася комерційна реклама, то йшлося, зокрема, про те, що пересічному споживачеві взагалі буває важко оцінити переваги високотехнологічного продукту. Саме тому йому і легше перекласти відповідальність на адресанта повідомлення, адже адресат не фахівець у питанні. Але те саме стосується і політичного вибору. Соціальні закони є не менш складними, і пересічний громадянин не є фахівцем у механізмах управління державою, власне чому він і делегує ці повноваження політикам. Водночас за демократичного устрою саме громадяни визначають соціально-політичний і економічний курс країни, що реалізується, зокрема, в електоральному виборі. Тобто, не будучи фахівцем, громадянин має оцінити пропозиції політиків, які якраз є фахівцями в питанні. Зрозуміло, що в цій грі у полісил завжди є перевага й апріорна фора і їм завжди простіше видати на-гора (у межах рекламної кампанії) привабливий результат і затушувати проблемні місця. Виборець, який не є профі в державному устрої, завжди буде орієнтуватися більше на ефекти, на зваблivi, хоча, можливо, і поверхові пропозиції. І, будучи покликаний оцінювати політичних суб'єктів, він частково змушений орієнтуватися на інформацію, надану тими ж суб'єктами. Зрозуміло, що ця інформація може бути збалансованою за рахунок існування політичної конкуренції, яка забезпечує наявність критики й альтернативної позиції. Та річ у тім, що пропонований політичними конкурентами дискурс все одно часто має поверховий і спрощений характер і що дві протилежно викривлені інтерпретації не обов'язково при суміщенні

дають одну адекватну. Отже, як і реклама, політичний піар часто тяжіє до феноменологічних репрезентацій реальності, просто тепер у соціальній площині.

За такий стан справ на політичних діячах лежить лише часткова провина, оскільки вони завжди націлені на такий спосіб комунікації, який якнайкраще сприймається адресатом. Інша справа, що вони частково і провокують його саме на такий рівень сприйняття. Та в будь-якому разі, що більш політично обізнаним буде громадянин, що більше він буде залучений до соціального життя, то менш податливим він буде до інформаційних спекуляцій. Тому високий рівень освіченості та соціальної активності населення є неодмінним фактором успішного функціонування демократичного суспільства.

Та яким би не був компетентним громадянин, він усе одно не може передбачати і контролювати всі зміни, що будуть наслідком приходу до влади тих чи інших політичних суб'єктів. Навіть розуміючи пропоновані ними підходи і тверезо оцінюючи адекватність політичних програм, виборець не знатиме, як поводитимуться обрані діячі в тій чи іншій ситуації, наскільки фаховою буде їхня команда і таке ін. Тобто він у будь-якому разі змушений робити прогноз, не володіючи всією повнотою інформації (та і хто нею володіє?). Тому виборець має атрибутувати характеристики політичній партії або лідеру, виходячи з тієї частини повної картини, до якої він має доступ, тобто спостерігаючи наявну соціальну ситуацію та видиме поведінку політичних суб'єктів.

Так само як виборець намагається прогнозувати дії останніх, так і політтехнологи намагаються спрогнозувати поведінку самого виборця, передусім спираючись на закономірності каузальної атрибуції, тобто на знання передумов, на основі яких той робить висновок. Це має велике значення для формування бажаного образу політика: піарникам потрібно лише зімітувати в їхнього клієнта наявність тих опосередкованих проявів, за якими спостерігач швидше за все атрибутує політикові бажану властивість.

Тобто, так само як у рекламі акценти в позиціонуванні товару зміщуються від об'єктивних функціональних переваг на особливості суб'єктивного сприйняття, тобто на психологію споживача, так і в політичному піарі наголос робиться не на конкретній соціально-економічній пропозиції, а на ефективних засобах формування громадської думки. Замість політиків тепер

піар стоїть обличчям до людей та дуже уважно їх слухає. І він точно «почує кожного» та сформує той образ, який є найбільш запитуваним за даних умов.

Тут ідеться про образ лідера як результат докладання політотехнологічних зусиль — важливий елемент будь-якої виборчої кампанії. Оскільки люди бажають отримати від дій політика певний очікуваний результат, вони хочуть бути впевненими в його поведінці. А поведінку інших людей, як свідчать дослідження (Хекхаузен, 1986), вони витлумачують на основі тих чи інших особистісних характеристик, що, на їхню думку, притаманні цим людям. Отже, виборцеві важливо дізнатися, які властивості характерні для того чи іншого політичного діяча, та скласти його психологічний портрет. Робити це можна лише спостерігаючи зовнішні прояви та поведінку діяча. Власне, як і будь-який практичний психолог, виборець буде змушений атрибутувати ті чи інші особистісні властивості тому, за ким він спостерігає, на основі зовнішніх феноменів. Але, на відміну від озброєного інструментарієм психолога, пересічний громадянин у своїх висновках змушений спиратися на власний досвід або думку інших, і це є міцним підґрунтям для формування стереотипного сприйняття. Тому усталений образ політика в громадській думці найчастіше є мертвим міфом (хоча і не завжди).

Тут не йдеться про те, що в межах побутової психології люди обов'язково доходять неправильного висновку. Просто цей висновок робиться на основі суб'єктивного досвіду і тому, по-перше, може мати упереджений характер. Дослідження, у яких було показано вплив попередніх симпатій чи антипатій на інтерпретацію даних про людину стали класичними (Надирашвили, 1978). По-друге, цей висновок є неперевіраним. По суті, це певна гіпотеза, яка плутається з реальністю. І якщо ця гіпотеза стає соціальним надбанням, тобто перетворюється на усталену думку, піддати її критичній рефлексії буде ще складніше. По-третє, він може бути зроблений на основі імітацій, влаштованих іміджмейкерами, і стане просто підтвердженням вдалої роботи останніх.

Отже, при формуванні громадської думки, зокрема і завдяки політичному піару, часто має місце феноменологічний спосіб репрезентації партій лідерів. Цей же спосіб репрезентації дійсності проявляє себе і в інших аспектах соціально-політичного

життя і, зокрема, лежить в основі такого відомого феномену, як постправа. Під останньою розуміються ситуації, коли громадська думка більшою мірою формується на основі аргументів, що апелюють до емоцій і вірувань, аніж аргументів, що базуються на об'єктивних фактах («Post-truth», Cambridge Dictionary; «Post-truth», Oxford English and Spanish Dictionary). Політикою постправа (яку також називають політикою постфакту або постреальності) називають політичну культуру, в якій дискусія здебільшого спирається на апеляцію до емоцій поза зверненням до деталей політики, і для якої притаманне неодноразове повторення аргументів, незважаючи на факти, що їх спростовують («Post-truth politics», Wikipedia).

Хоча феномен постправа переважно пов'язується із ерою сучасних інформаційних технологій (електронних медіа, соціальних мереж тощо), та водночас існує думка, що прийняття людиною аргументів на основі віри та емоцій, а також формування у такий спосіб своїх політичних уподобань є зовсім не надбанням сучасності (там само). І справді, під феноменом постправа фактично розуміється формування репрезентацій соціальної дійсності при сприйнятті нової інформації без залучення Системи 2 або, інакше, — феноменологічний спосіб репрезентації соціальної дійсності. З урахуванням того, що повноцінне залучення рефлексивності до побудови умовиводу є значною мірою надбанням культури, то якраз феноменологічний спосіб репрезентації в історичному плані виступає свого роду вихідним, «базовим». Водночас, ситуація інформаційного надлишку, в якій перебуває сучасна людина, задає додаткове навантаження для її аналітичних можливостей і залучення Системи 2, зокрема. А втім, цей же інформаційний надлишок створює багаті можливості для перевірки повідомлень і викидів (хоча це й потребує від людини додаткових зусиль і навичок), а відтак, як і більшість технологій, є знаряддям, яке може застосовуватись «і на зло, і на благо».

Розгляньмо феноменологічний спосіб репрезентації соціальної дійсності більш докладно. В 2006 році я проводила дослідження, яке стосувалося суб'єктивних аспектів репрезентації соціальної ситуації, в якій перебувають українські громадяни (Жовтянська, 2008). Поняття ситуації розглядалося із суб'єкт-центрованих позицій, тобто його предметна віднесеність обира-

лася не апріорно, заздалегідь, а довизначалася окремими суб'єктами (Роменець, 1986; Савченко, 2011; Слюсаревський, 2002).

Справді, сам термін «ситуація» передбачає, що деякий зріз реальності має певне суб'єктивне значення, яке надає йому змістовної завершеності, тобто умовної цілісності. Це частина дійсності, виокремлена суб'єктивним поглядом. Тоді соціальна ситуація — це суб'єктивно значущий і суб'єктивно виокремлений зріз соціальної реальності. За такого визначення соціальна ситуація фактично виступає соціальним аспектом життєвого світу людини. Її відображення є частиною соціального світогляду, взятого в життєвій конкретиці. Тобто йшлося про те, якою саме постає перед людиною соціальна реальність, з якою вона взаємодіє.

Дослідження проводилось методом фокус-групових інтерв'ю. Гайд включав запитання, що стосувалися загальної характеристики тієї соціальної ситуації, в якій проходило життя респондентів, розвитку соціальної ситуації у часі, детермінант цього розвитку, суб'єктів та чинників впливу на соціальну ситуацію.

При аналізі отриманих результатів примітним було те, як респонденти самі довизначали межі соціальної ситуації. На всіх фокус-групах вона розумілася і обговорювалася як ситуація в конкретному місті чи селищі або як ситуація в країні в цілому. Причому найбільша частина інтерв'ю припадала на обговорення саме загальноукраїнської проблематики. Це не значить, що респонденти відходили від конкретики власного життя і переймалися лише проблемами країни в цілому. Навпаки, найбільш поширеним способом репрезентації був такий, коли респондент, описуючи ситуацію, виділяв окрему проблему, яка стосувалася і його життєдіяльності. Наприклад: «Наша болюча проблема — мізерні пенсії. Скажімо, у мене пенсія...». Ситуація при цьому описувалася через перелік окремих проявів, які переважно стосувалися задоволення потреб. Але поряд з тим траплявся й інший спосіб репрезентації ситуації — коли її описували в термінах об'єктивних закономірностей, причинно-наслідкових зв'язків тощо. Опис та аналіз ситуації при цьому здійснювався безвідносно до індивідуальних потреб респондента. Наприклад: «Головна причина негараздів у країні полягає в тому, що не виконується буква закону...».

Перший тип репрезентації був позначений як «конкретно-практичний» або «феноменологічний», а другий — як «об'єктив-

но-логічний» або «онтологічний». В процесі аналізу фокус-групових інтерв'ю виявилось, що особливості опису ситуації пов'язані із суб'єктивною локалізацією чинників впливу на неї. Так, респонденти, які вдавалися до феноменологічного типу репрезентації, основні чинники впливу на ситуацію, як правило, приписували владі; влада, на їхню думку, несе і всю відповідальність за те, що відбувається. Респонденти, які демонстрували переважно онтологічний тип репрезентації, чинники впливу на ситуацію, як правило, вбачали у кожному, і відповідальність за те, що відбувається в соціумі, приписували самим громадянам. Ці два типи суб'єктивної локалізації чинників впливу на ситуацію цілком природно було позначити як «екстернальний» та «інтернальний», оскільки не можна не помітити їх зв'язку із суб'єктивною локалізацією контролю за Дж. Роттером (Rotter, 1954).

Інтернальний тип локалізації чинників впливу на ситуацію може бути позначений як «суб'єктність», оскільки сам суб'єкт тут розглядається як джерело впливу. Тоді в межах отриманих результатів можна говорити про таку закономірність. Якщо йдеться про внутрішню (суб'єктну) локалізацію чинників впливу, то образ ситуації відтворюється в об'єктивних (об'єктивних) характеристиках. Якщо чинники впливу локалізуються ззовні, то репрезентація ситуації здійснюється з огляду на внутрішні суб'єктивні потреби. Тобто суб'єктність і суб'єктивність перебувають тут ніби в протифазі.

Слід зазначити, що респонденти, які вдавалися до феноменологічного способу репрезентації ситуації, також виділяли причинно-наслідкові зв'язки, але вони стосувалися не так аналізу самої ситуації, як психологічних характеристик владних суб'єктів. Пояснення щодо тих чи інших соціальних явищ знаходилися в індивідуальних властивостях лідерів або їхніх бажаннях. Найбільш поширеною причиною негараздів називалося те, що «влада не хоче думати про народ». Іноді пояснення такого типу були досить розгорнутими і нагадували цілу історію стосунків та характерів. Тоді політичним лідерам атрибутовалися складні схеми і мотиви поведінки, розглядалися їхні стосунки та уподобання тощо.

Такого роду пояснення виходять з площини логіки ситуації на площину етики взаємин. Проблеми ніби персоніфікуються,

і їх вирішення залежить від бажань та характерів відомих політичних постатей, які в масовій свідомості стають не просто людьми, а художніми персонажами. Замість інтерпретації в термінах об'єктивних властивостей і механізмів ідеться про переживання драми, яка відбувається на політичному полі між знаковими фігурами. Причому пересічний громадянин тут не учасник, а спостерігач — він лише співчуває, а не впливає на події, тому екстернальна позиція при такому баченні ситуації є цілком природною. І навпаки, якщо людина не відчуває себе суб'єктом перетворень, її інтерпретації ситуації можуть бути вільними від предмета — вона ніби не має на нього ніякого впливу і не відповідає за нього. Водночас вона емоційно включена в ситуацію і її інтерпретації безпосередньо пов'язані з переживаннями. Тому людина вільно переходить у площину фантазій, частково відігруючи свої емоції і виносячи свої проблеми в умовний, а не реальний простір. Драматизація стосунків при такому типі репрезентації ситуації є водночас і цікавою історією, і можливістю «реалізувати» переживання.

Розповіді такого типу за своєю суттю дуже нагадують класичний міф, але в дещо спрощеному варіанті. Є анімація і персоніфікація певних колізій, які уособлені героями (позитивними або негативними) — більше художніми образами, ніж реальними людьми, — від дій яких залежить перемога добра або зла. Та епос української політики є переважно мертвим, а не живим міфом. Це не суб'єкт-суб'єктні стосунки з дійсністю (у даному випадку — соціальною дійсністю), а швидше об'єкт-суб'єктні взаємини, у яких громадянин займає узалежену позицію. Саме тому феноменологічний тип сприйняття проявляється в баченні ситуації крізь призму власних потреб — це якраз потребове ставлення, характерне для мертвого міфу.

Тут можна згадати про таке цікаве соціально-психологічне явище, як теорії змови. У межах таких теорій інтерпретації дійсності надаються не в термінах об'єктивних властивостей і причинно-наслідкових зв'язків, а в термінах чиєїсь доброї або, частіше, злої волі. Тобто передбачається, що існують надмогутні постаті чи організації, які й вирішують долі простих смертних і світу в цілому. Зрозуміло, що такий апгрейд стародавніх міфів в сучасних інтерпретаціях соціального життя базується на феноменологічному способі репрезентації дійсності.

Порівняння феноменологічного та онтологічного способів репрезентації ситуації демонструє те зміщення в трактуваннях, яке відрізняє міф від наукового підходу до дійсності. Перший тяжіє до етичної проблематики та естетичної реалізації (історія, драма тощо). Для другого проблема постає в інструментальному розрізі — як те, що підлягає вирішенню, зовнішній об'єкт і нічого особистого.

Тут, власне, стає зрозумілим, чому інтернальність (суб'єктність) пов'язана з онтологічним способом репрезентації ситуації, а екстернальність — з феноменологічним. Якщо я — суб'єкт, я є активним і відповідальним перетворювачем ситуації. Тоді, якщо мені потрібно реально змінити ситуацію, я маю розуміти, якою є та ситуація насправді, з якими причинно-наслідковими зв'язками пов'язані її зміни, а це і є онтологічний спосіб репрезентації.

І навпаки, якщо я підхожу до речей об'єктивно, я вимушена рефлексувати своє суб'єктивне ставлення, щоб винести його з інтерпретацій дійсності, а відтак я стаю свідомим і самосвідомим суб'єктом. Якщо я сприймаю річ як об'єкт, я більше не в полоні стимулів, які задовольняють або не задовольняють потреби, і тому стаю незалежною від ситуації, що є важливою підтримкою інтернальності.

Таким чином, суб'єктність як місце локалізації чинників впливу на ситуацію та об'єктивність як спосіб її інтерпретації доповнюють і розвивають одне одного в стосунках індивіда з дійсністю. І обидва ці чинники захищають та утримують його від переведення інтерпретацій у мертвий міф.

Вище говорилися, що соціальна активність і освіченість громадянина є запорукою успішного функціонування демократичного суспільства. Тепер виявляється, що ці речі до певної міри обумовлюють одна одну: активне начало у відносинах з навколишньою дійсністю і водночас здатність і бажання розбиратися в ній є взаємопов'язаними чинниками. І якщо подивитися на сучасні успішні демократії, то можна побачити, що саме ці фактори притаманні таким суспільствам (на що звертає увагу і їх відомий аналітик Ф. Фукуяма (Фукуяма, 2004)).

У третьому розділі було показано, як пов'язані між собою раціональність і суб'єктність в історичному розвитку суспільства. Тепер ми підійшли до цього зв'язку в контексті аналізу

сучасних соціальних відносин, адже онтологічний спосіб репрезентації дійсності — це і є спосіб її репрезентації, заснований на раціональності.

Таким чином, характер репрезентації дійсності (феноменологічний, що сприяє формуванню мертвих міфів, або онтологічний — раціональний і об'єктивований) безпосередньо пов'язаний не лише зі способом встановлення стосунків із дійсністю, а й зі способом функціонування соціуму. Демократичний спосіб облаштування суспільних відносин уже сам по собі є втіленим антимифом і передбачає наявність онтологічного характеру репрезентації дійсності.

Навіть історично виникнення цього соціального устрою пов'язане з появою раціонального пізнання — логосу, який виник з міфу і на противагу міфу (Вернан, 1988; Голосовкер, 1987). Цей процес був зумовлений розвитком аргументації в комунікативному просторі давньогрецького поліса і безпосередньо пов'язаний з демократичним способом ухвалення суспільно важливих рішень, який передбачає індивідуальну ініціативу і дискусію. Для того, щоб представлена на Агорі пропозиція знайшла відгук у громаді і була нею прийнята, вона мала бути належним чином обґрунтована. Саме обґрунтування того чи іншого положення, зроблене в певний спосіб, є передумовою появи наукового методу пізнання світу. Цей спосіб характеризується тим, що обґрунтування має бути універсальним щодо окремої точки зору, тобто має бути позасуб'єктивним. Так формується доведення, яке претендує на об'єктивність, як основний метод точного наукового знання.

Звісно, це не значить, що з появою демократії раціональне пізнання стає тотальним способом інтерпретації дійсності і логос повністю витісняє собою міф. У тій же класичній Греції міф і логос відносно спокійно співіснують, хоча слово «міф» уже починає набувати негативних конотацій, а логос так само розвивається під відчутним впливом міфу і подекуди потерпає від його дії. У сучасному політикумі, як і в колишньому полісі, ці дві сили постійно протистоять одна одній, що видно на прикладі того ж політичного Public Relations — взаємовідносин влади з громадою. Але якщо міф у цій царині починає витісняти логос, демократія як політичний устрій стає неефективною і швидко вироджується в інші форми правління — або в тоталітарну

систему, трагічними прикладами чого рясніє кривава історія двадцятого сторіччя, або у фасадну демократію, яка своєю оболонкою прикриває плутократію та олігархію, і численні фарси якої ми маємо можливість спостерігати сьогодні.

5.4. Міфологія моди в сучасному соціокультурному просторі

Великий раціоналіст І. Кант, який не оминув своєю увагою і таке нібито далеке від філософії явище, як мода, класифікував його або до «рубрики марнославства», або до «рубрики дурості». До першої категорії воно потрапляло тому, що в його основі лежить «закон наслідування», який полягає в тому, щоб здаватися не менш значущим, ніж інші, а до другої — тому що при цьому не береться до уваги жодна користь (Килошенко, 2001).

І справді, незацікавлений погляд на моду дає всі підстави погодитися з такою думкою. Відсутність раціональної користі і марнославство самоствердження виступають ніби постійними супутниками цього явища.

Але може бути й інший погляд — з осердя фешн-індустрії, від людей, завдяки яким мода отримує епітет «висока» і прирівнюється до мистецьких шедеврів, від яких теж, до речі, не буває ніякої прямої користі. «Часто про високу моду помилково судять як про певне втілення гордині. — говорив Крістіан Лакруа. — Подейкують, що її мета — демонстрація високого соціального статусу і багатства. Насправді ж мистецтво моди — це спроба прориву в таїнства світобудови» (там само, с. 16). Можливо, Канта здивував би саме такий спосіб прориву в трансцендентне, але за його часів ще не існувало поняття Haute Couture.

Фактично про той самий дотик до трансцендентного говорить і Крістіан Діор, називаючи моду «поняттям релігійним», яке залишається останнім утіленням таїнства в наші часи (Покна, 1998). А П'єр Карден вважає, що мода — це спосіб самовираження, «відображення індивідуальних рис окремої особистості в соціальному і моральному аспектах» (Килошенко, 2001, с. 16).

І хоча дизайнерів «от кутюр» не можна назвати незаангажованими особами, але їхній погляд на моду також виражає суттєві її аспекти. Це, безумовно, і високе мистецтво, і погляд

у трансцендентне, і самовираження індивіда. Така неоднорідність характеристик моди — від рубрики марнославства до сакрального таїнства — є цілком пояснювальною з огляду на те, що її витвори є справжнім міфом, а останній, як було показано, може виявляти себе як дуже різнобічне і неоднозначне явище.

Я говорю про моду не в сенсі популярних віянь узагалі, а про моду як певний спосіб одягатися і виглядати, який має більший або менший соціальний резонанс. Тоді міфологія цього явища полягає в наступному. З одного боку, мода завжди втілена в конкретному об'єкті (або об'єктах), тобто має матеріальний субстрат. Цей її аспект може бути розглянутий у двох планах. Перший — речовий. Це одяг, взуття, прикраси, аксесуари, косметика тощо. Саме навколо нього розгорнуто масштабну індустрію, саме він є предметом численних бажань і, відповідно, великих грошових витрат. Другий план матеріального втілення моди — людське тіло-в-моді, тобто одягнена і прикрашена за певним взірцем людина. І тут постає другий, не матеріальний бік моди: це — мода як художній образ, утіленням якого і є одягнена й прикрашена людина. Тому і матеріальна річ в моді — завжди більше ніж просто річ. Окрім суто прагматичного, вона завжди має естетичне навантаження і тому оцінюється не лише у функціональному, а і в художньому вимірі. У межах моди безпосереднє використання речі не відокремлене від його образного навантаження і, відповідно, того суб'єктивного бачення, яке виражається в даному образі. Тому моду можна розглядати як сучасний живий міф.

Те суб'єктивне бачення, яке знаходить своє вираження в модному образі, — це художній відгук, з одного боку, на внутрішні відчуття, з другого, — на зовнішні події. Це образне осмислення, з одного боку, віянь часу, а з другого — незмінних законів і колізій життя. Тому мода, як і будь-яке мистецтво, безпосередньо причетна до «таїнств світобудови» і дає можливість причаститися до них своїм adeptам, але лише у вимірі творчого співавторства, а не автоматичного наслідування. У цьому плані творцем моди може бути кожен, адже кожна людина, одягаючи себе, може створити певний образ. Така людина-в-образі — це завжди міф, але, як можна буде побачити далі, не обов'язково живий.

Мода — найдемократичніше з мистецтв, тому що воно доступне кожному. Більше того, оскільки як соціум, так і природні

умови вимагають від нас бути одягненими, ми змушені обирати речі і створювати через цей свій вибір власний образ кожного дня. Палітра моди дає нам можливість постійно залишатися вірними обраному стилю або так само постійно змінюватись. Це справа індивідуального уподобання, бачення та відчуття. Тому модні засоби (модні — не в сенсі із фешн журналів, а ті, яким людина надає відповідні естетичні функції) є цілком побутовим, невідривним від життєвої практики способом самовираження, що й робить моду живим міфом.

І тут же проявляється її відмінність від мистецтв «класичних». Надаючи побуту художнього осмислення, вона, як і будь-який дизайн узагалі, перетворює щоденне життя на мистецький шедевр, принаймні в зовнішньо-споглядальному плані. Але на відміну від інших видів дизайну мода надає можливості безпосереднього проживання в уподобаному образі, що ріднить її з грою і театром. Це вже не просто відсторонене створення і споглядання образу, а деяка внутрішньо-зовнішня цілісність, сплав психологічних якостей та фізичного втілення. Тому мода безпосередньо причетна до психофізіологічної проблеми, точніше, є її наочним відображенням. Це спроба виявлення суб'єкта в тілесному субстраті, але не просто як прояв психічного, а як буття особистості. Самовираження себе в моді набуває особливо значення порівняно з будь-якою іншою творчою діяльністю: це не лише відтворення особистісних переживань мистецькими засобами, а й безпосереднє виявлення себе через містику тіла. Тому мода — це містерія відтворення внутрішнього буття, яке є безпосередньою реальністю для кожного з нас, через зовнішній вигляд, який стає безпосередньою наочною реальністю для інших. Звісно, таке поєднання зовнішнього і внутрішнього є трансцендентним за своєю суттю; і воно є одним з тих глибинних ігрових шляхів, за допомогою яких суб'єкт відкривається для соціуму, стає об'єктом для сприйняття. Тому мода за своєю спрямованістю завжди має на увазі діаду індивід — суспільство.

Важливо, що людина-в-моді є не просто об'єктом — тілом як матеріальним субстратом психічного, а об'єктом-в-образі: вона не просто існує, а показує, виражає себе певним чином. Це не просто унікальність індивіда, що як біологічна одиниця має власну тілесність, а унікальність особистості, яка проявляє себе в соціумі. А. Лосєв вважав будь-яку особистість міфом, тому

що вона є тілесно вираженим смислом (Лосев, 1990). Але якщо вважати смисл продуктом *суб'єктивного* сприйняття дійсності, а не *об'єктивною* ідеєю, якою він був для Лосева, то для появи міфу самої лише присутності людини замало. Вона має ще виразити відкритий нею смисл у певному образі, а якщо цей смисл стосується її самої, то для цього використовуються художні засоби оформлення тілесності — мода.

Наявність соціальної складової в спрямованості модних засобів не означає, що вони існують лише для показу себе іншим. Якщо розглядати моду як живий міф, то наявність глядачів для неї важлива не менше, але і не більше ніж для будь-якого іншого мистецтва. І, як і для будь-якого іншого мистецтва, її першоджерелом буде самовираження через творчість, у даному випадку — через створення того образу, який якнайкраще відповідає сутності власного Я у його взаємовідносинах зі світом. Але оскільки йдеться про самовираження через зовнішні форми, то це вже латентно передбачає можливість відстороненого споглядання, а отже, і позицію іншого.

Але мода не завжди є живим міфом. Зовнішній образ може відкривати інші плани буття і навіювати ідею про особистісні глибини та смисли, що там криються, але він покликаний надихати, а не обіцяти. Його буквальне сприйняття призводить до омани: перехід у царину прагматики обертає міф на маніпуляцію і зрештою робить його мертвим. Тут проявляється причаровування зовнішності, яке за своєю природою є звабою. Якщо поверховий образ автоматично переноситься на внутрішню сутність, то ми одразу переходимо в царину феноменології, тобто інтерпретацій на основі того, що здається. Саме це й губить міф: щойно ігрова площина трансформується в серйозну, естетичний образ одразу підмінюється образом реальним.

Ми не маємо можливості споглядати іншого суб'єкта як носія власного внутрішнього світу безпосередньо, а лише через об'єктні прояви. Тому судження стосовно нього ми можемо робити на основі опосередкованих даних, до яких належить і зовнішність. Мода як мертвий міф враховує ті особливості створюваного образу, на основі яких складається враження про людину, і базується на них. Це вже не самовираження, а навіювання, хоча в мистецтві створювання індивідуального іміджу ця тонка грань між грою і маніпуляцією часто буває непомітною.

Коли мода перетворюється на мертвий міф, то цікаві трансформації відбуваються не лише з образом людини, а й з інструментарієм, за допомогою якого цей образ створюється, тобто з модною річчю. Вона тепер має не художню цінність, а виступає суто категоріальною ознакою, основою класифікації. Найбільш поширеним видом отриманих у такий спосіб категорій є модний бренд, лейбл виробника. Головною стає не краса витвору а «від кого» він — наприклад, від Діора або від Гуччі. Відбувається те саме, що і з будь-яким об'єктом мистецтва, коли він перетворюється на мертвий міф: він оцінюється не за красу, не за силу враження, а за категоріальною належністю типу «це справжній Далі», яка виступає для нього наперед заготованим оцінним штампом.

Бренд є не єдиною можливою категоріальною ознакою елементу індивідуального іміджу. Інша властивість одягу або вигляду в цілому як мертвого міфу полягає в його спроможності вказувати на належність людини до того чи іншого класу. Ця риса є, мабуть, історично найбільш давньою. Для первісних племен орнамент на одязі був знаком належності до того чи іншого роду. Згодом особливості вбрання стали ознакою наявності певного соціального статусу. Цю свою рису вони зберегли і до сьогодні а, крім того, набули здатності вказувати на належність свого власника до тієї чи іншої субкультури чи царини, з якою він має справу, — «ділова людина», «вільний художник» тощо.

Зрозуміло, що коли одяг стає невід'ємною ознакою належності до певної соціальної групи, він перестає бути засобом самовираження. Мода в такому випадку фактично перетворюється на уніформу: нічого особистого, лише знаково-соціальні та суто утилітарні функції. Одяг перестає бути питанням вибору, а стає чимось само-собойним, загальноприйнятим у межах певної групи. Ця загальноприйнятність поширюється як на окремі соціальні страти, так і на дуже широкі верстви населення — цілу культурну популяцію. У межах окремого суспільства вона стає вже не певною відмітною рисою, а цілком очікуваним, соціально затвердженим елементом зовнішнього вигляду. Прийнятний у межах однієї культури типаж зовнішності може здаватися дивним з точки зору іншої епохи, але є абсолютно природним і фоновим із середини свого часу. Це не питання вибору, а точка відліку, стосовно якої і розглядаються

можливі зміни. Як і для будь-якого мертвого міфу, те, що початково було умовним, починає видаватися абсолютно природним. Значною мірою це пов'язано з тим, що мистецький образ є авторським витвором, і наявність творчої суб'єктності при його виробленні не дає можливості плутати суб'єктивне і об'єктивне, умовне і природне. Але щойно образ перестає бути питанням вибору і об'єктом спрямування творчих інтенцій, суб'єктивний аспект його походження перестає сприйматися.

Тому цілком зрозуміло, що консерватори від будь-якої епохи іронізують над новою модою як над смішним і диким елементом, ніколи не задумуючись над неприродністю того типового вигляду, який існував на час формування їхніх модних уподобань. Наприклад, англійський філософ кінця XVII — початку XVIII століття Ентоні Ешлі Купер, лорд Шефтсберн залишив нам свої зауваження про моду, де зазначав, що, з одного боку, вона проявляє деспотичну владу над людьми, тому що часом викривляє справжнє людське ество, природний вигляд людини, але, з другого, вона справляє і позитивний вплив, тому що модні люди, обдаровані гарним смаком, одягають те, «що витончене і пристойне за самою своєю природою» (там само, с. 8).

Цілком зрозумілим є також і те, що мода створюється завжди на тому тлі, яке є загальноприйнятим на конкретний час, і ніби всупереч йому. Вона завжди протистоїть тому мертвому міфу, який закарбувався в побутовій культурі, і постійно оживляє його своїми змінами. Тому щойно річ стає звичною, вона автоматично перестає бути модною. Щоб залишатися живим міфом, моді постійно потрібно бути в контрі з самою собою на попередньому часовому відрізку. Але саме таким запереченням минулого мода вимушена завжди враховувати його в змістовому розвитку.

При цьому, як уже зазначалося, щоб бути творчою діяльністю, мода завжди має спиратися на самовираження, і як мистецтво, вона завжди є індивідуальною. Вона спроможна виразити і унікальний почерк кутюр'є, і неповторний стиль того, хто вибирається у створений майстром одяг. Водночас за всієї своєї унікальності вона носить масовий характер, що проявляється, зокрема, і в тому, що вона є не абсолютно вільною, а змістовно прив'язаною до попередніх загальних тенденцій, які вона порушує. Це та обумовленість і та умовність, у межах яких твориться

мода. За своєю природою це гра, і не просто гра, а навіть бешкетування, тобто навмисне порушення правил заради забави, без жодної прямої користі. Мода любить злити обивателя тим, що відкидає загальноприйняті устої, але робить це не задля шкоди, а суто як задержуватість і розбишацтво. Це постійно оновлювана молодість соціуму, яка не дає йому залишатися занадто серйозним.

Але цим «соціальність» моди, ясно, не вичерпується. Як і будь-яка образотворчість, вона відтворює суб'єктивні відчуття автора щодо світу, в якому той живе і з яким взаємодіє. Але специфіка моди, можливо, більше ніж будь-якого іншого мистецтва, полягає в тому, що вона спроможна відображати не лише індивідуальні, а й соціальні переживання і смисли. Будучи мистецтвом побутовим і масовим, вона в силу своєї природи відображає загальний настрій і погляди своєї епохи. Справжній дизайнер тонко відчуває ті смисли, які відкриває нова доба і якими дихає час; саме вони згодом знаходять своє відображення в моді. Тому вона — плоть від плоті своєї культури, а не просто непотрібна забавка. Більше того, саме залишаючись забавкою, грою, мода спроможна посідати важливе місце в соціальному житті. Це також значно більше, ніж гламурна вигадка і догоджання власному марнославству, як здається на перший погляд, і її місце в культурі зовсім особливе.

Одягнена людина або, більш загально, людина-в-моді, — це і є людина, якою її створила культура. Одяг та інші модні елементи — невід'ємний елемент культури, соціальна шкірка, яка покриває природний вміст і зливається з ним. Тому одягнена людина — це також людина соціальна — *Homo socium*. Вона через зовнішність позиціонує себе так, щоб бути сприйнятою суспільством (але не обов'язково схваленою ним), і водночас виражає себе в тих смислах, які вирують у даній культурі (або субкультурі). Тому людина-в-моді — це справжня соціальна одиниця, яка співвідноситься з усім цілим. Мода — уречевлений посередник між індивідом і соціумом, між суб'єктом і культурою. Тому цілком зрозуміло, що в ній, з одного боку, представлені мистецька самобутність та постійна оновлюваність, а з другого — поширені штампи і тиранія загального над інакшим. Разом з тим мода є прикладом потужної дії соціальної співтворчості, яка проявляється як гра і можливість для ствердження буття через співпричетність до інших.

Коли людина приводить себе «до ладу», вона вже представляє, репрезентує свою особу, свідомо чи несвідомо зіставляючи себе з тими взірцями, які вироблені в даному соціумі, і через власний вибір виражає свою позицію щодо них. Зовнішність людини — це також і її спосіб життя серед інших, і її взаємовідносини з ними. Відхиляючи або приймаючи через вибір іміджу ті чи інші соціальні позиції та настанови, вона стає представником і виразником тієї чи іншої субкультури або соціальної течії.

Отже, людина-в-моді — це водночас і людина-в-соціумі, і більше того — соціум-в-людині. Але це означає не лише те, що індивід зазнає суспільних впливів. Створюючи власний образ, він спроможний оживляти мертвий міф моди, а це значить оживляти мертвий міф образу людини в межах даної культури.

Оживленням мертвого міфу через відкриття, продукування і вираження нових смислів займаються субкультури. Останні — це, власне, і є соціальна робота над новим смислом, а мода є зовнішньо-естетичним аспектом цієї роботи. Смысл може відкриватися і розвиватися як в естетичній, так і в ціннісній або когнітивній площині, хоча зазвичай усі ці аспекти існують і взаємодоповнюють один одного. Тому одні субкультури краще ідентифікуються за своїм світоглядним або ціннісно-ідеологічним змістом, інші — за виразним дизайном і зовнішнім виглядом.

В усякому разі, субкультура — це не політичний рух і не партія, які повинні мати розроблений маніфест і чітко висловлені орієнтири. Екзистенційний смысл рідко знаходить ті досконалі вербальні форми, які адекватно і тим більше повно його вичерпують. Раніше вже зазначалося, що він не співмірний з дискурсивними засобами вираження. Тому однозначно затверджені ціннісні орієнтири зрештою обертають живу ідеологію субкультур (і культури в цілому) на мертвий міф. Відтак зміна субкультур⁶ — таке ж природне явище, як і зміна моди.

Відкидаючи мертві міфи як усталені форми вираження смислів (від стандарту оформлення зовнішності до стандарту життєвого сценарію), субкультури повертаються до самоцінності смислу, який співпричетний до такого ж самоцінного переживання. Гострота переживань взаємовідносин зі світом,

⁶ Ідеться передусім про молодіжні субкультури.

притаманна молодому поколінню, є плідним підґрунтям субкультурного оновлення. Іншим таким підґрунтям є критичне ставлення до готових норм і правил, що так само притаманне молодому поколінню.

Теза Й. Хейзінґи про те, що культура народжується в грі, як найкраще ілюструється проростанням і подальшим розвитком субкультурних паростків. Ідея стати кимсь через належність до спільноти, через наслідування особливостей поведінки, через старанне дотримання стандартів зовнішності внутрішньо близька до обрання певної ролі і вживання в неї. Це суто ігрова поведінка (що, однак, не робить її обов'язково дитячою або інфантильною). Це не фальш, а проживання життя в певному образі, який був уподобаний індивідом через його глибинну близькість до власного ества, через зовнішні принади або навіть і суто ситуативно. На відміну від серйозних ролей, з якими ми зростаємося протягом свого життя, роль гота або панка, частіше за все, набридає її носію раніше, ніж вона перетворюється на міцний мертвий міф. Награвшись, людина просто переростає цю свою ідентичність, але через неї вона отримує певний досвід і певні переживання. Цей досвід дає їй можливість відсторонитись від прийняття традиційних норм і отождолення з «дорослими» ролями, а відтак надає більше ступенів свободи. Власне, субкультурні ігри і є проявом такої свободи, а також і виразником потреби в ній.

Та й кожне нове культурне віяння можна порівняти з грою соціуму, який розгортає через неї чергові грані смислу. Це проявляється в новій моді, новому стилі мистецтва, нових фантазіях і поставлених запитаннях. Награвшись з новими смислами, суспільство переходить до інших, породжуючи нові субкультурні рухи.

Попри свій ігровий, майже дитячий характер, нові субкультури виконують у соціальному просторі дві важливі функції. Перша, яка вже згадувалася, — це протистояння тенденціям загравання та наростаючої серйозності в трактуванні смислів і, як наслідок, перетворенню більш глобальної культурної традиції в мертвий міф. Але, окрім опонування в такий спосіб традиційній культурі, субкультури ще протистоять тому, що зазвичай називається культурою масовою, і що проявляється в максимальному спрощенні і вихолощуванні смислів аж до пониження їх до рівня обивательських потреб.

Нові субкультурні прошарки зазвичай активно протиставляють себе маскульту, використовуючи для цього цілий арсенал зовнішніх і поведінкових ознак. Та якщо субкультура набирає сили і набуває популярності, то вона тим самим перетворюється на культуру масову. Але при цьому з нею відбуваються певні трансформації. Річ у тім, що маскульт не схильний переймати, а тим більше розвивати внутрішній, смисловий аспект нових культурних розвідок. Він не розвиває смисли, бо це вимагає суб'єктної роботи, а вихолощує їх і переводить у порожню форму. В результаті маскульт транслює переважно не внутрішній, а зовнішній бік субкультури, і не дивно, що передусім він переймає в неї саме моду. Але й мода в ньому проявляється не творчою своєю стороною, а перетворюється в застигли зразки, які нічого не виражають, а просто беруться для наслідування. Це якраз ті прояви моди, про які писав Кант.

Зацикленість на формі і недорозвинутість смислів у маскультурі проявляється в різних феноменах. Це може бути формальна лубочна привабливість і простота та доступність образу. Так з'являється кіч. Він легко сприймається і так само легко викликає емоції, але не породжує і не розвиває переживання. Масове мистецтво не катарсичне за своєю суттю — воно не вимагає від глядача розвитку і перетворення себе.

Простота образу в маскультурі перетворюється на певні стандарти форми, які видаються за справжнє мистецтво. У будь-якій мистецькій крамниці можна знайти щось на кшталт місячної доріжки на морських хвилях, диких неприборканих коней у преріях і т. ін. Це художні штампи, які дуже близькі до мистецтва кічу. Широко використовуваним є також стандартний набір засобів, які натякають на глибини смислу, але ніколи не розкривають його. Типовим прикладом є східна тематика: загадкові ієрогліфи, атрибути бойових мистецьких практик тощо. Такі знакові образи навряд чи можна назвати мистецтвом, але вони є елементом міфу, який, як це з ним часто буває, може проявлятися досить неоднозначно.

Спрощені і доступні образи активно експлуатують у комерційному мистецтві, яке точно знає, як їх використовувати. Образ повинен бути не надто складним, зрозумілим, має привертати увагу і швидко викликати емоції. Легкість споживання означає масовий запит, а, значить, і комерційний успіх. Популярність,

яка підміняє талант, є типовою рисою сучасного мистецтва, де хітовість є беззаперечним аргументом і головною метою. Комерційна творчість завжди відповідає на наявний запит, тому ніколи не буває насправді розвивальною. Коли ж мистецтво не відповідає потребам саморозвитку, а здійснюється заради задоволення потреб, тобто перебуває в межах прагматичних відносин, воно втрачає можливість відкривати нові смисли. Перетворюючись на мертвий міф, воно, зрештою, знищує само себе.

Але є й інший аспект використання спрощених художніх засобів у комерційному мистецтві і масовій культурі. Він пов'язаний з використанням зовнішньої атрибутики як елемента комерційної естетики образу. Це стильний одяг, спортивні авто, «круті» окуляри та інші елементи красивої подобі і красивого життя. Це ті прикраси, набувши яких (або хоча б схожих), можна грати в героїку фільму або серіалу. Така художня продукція зваблює аудиторію на ігри і фантазії, залучаючи їх до свого сюжетного світу. При цьому зовнішня красивість і атрибутика створюють своєрідний казковий вимір. Це та близька до гри реальність, яку ще не можна назвати високим мистецтвом, але яка і не є мертвим міфом. Це, швидше, дещо спрощена, але весела і романтична позиція у взаємодії зі світом, яка збуджує уяву і є чудовим утіленням для підліткових сподівань. Вона якнайкраще проявляється в найбільш вдалих прикладах комерційного кіно, на кшталт фільмів Тарантіно, але якщо форма стає надто самодостатньою і вихолощеною, тобто такою, що максимально спрощує смисл, то таке кіно перетворюється на звичайну мильну оперу.

Популярні пригодницькі жанри, і особливо екшн, покликані передусім лоскотати нерви, а не відкривати смисли. Вони спрямовані на те, щоб викликати прості емоції, а не високі почуття. Переживання, які вони розвивають, пов'язані з простими, частіше за все біологічними, потребами і є не більш складними, ніж ті, що пов'язані з рухливими іграми й іншими радощами тіла. Та до гри вони подібні не більше, ніж перегляд матчу по телевізору подібний до самого футболу. Вони більше компенсують нестачу реальних вражень у житті, аніж створюють ситуації, в яких сам процес проживання стає ціннісним. Це мистецтво ілюзії, яке заміщає реальне життя, а не перетворює його.

Та й маскультові мелодрами відкривають не більше смислу, ніж різного роду хорори і бойовики. І хоча їхній вплив пов'яза-

ний передусім з почуттями, а не простими емоціями, та й ці переживання не можна вважати суб'єктно перетворювальними. Це просто відігрівання певної життєвої колізії, яка має цілком зрозумілу інтерпретацію і цілком передбачуваний почуттєвий відгук. Справжнє мистецтво ніколи нічого не спрощує, бо робота над смыслом передбачає щось складніше, ніж схема «ситуація — реакція». Тому воно далеке від одновимірних інтерпретацій. При цьому мистецтво, навіть звертаючись до простих життєвих колізій, знаходить ті відтінки їх розуміння, які неспроможний виділити пересічний погляд. Розглядаючи драми життя, воно дає можливість вийти за межі конкретної ситуації, роблячи переживання універсальним і самоцінним і тим самим відкриваючи значущість саме цієї ситуації, саме цієї колізії в усій її життєвій конкретиці. Водночас ця універсальність дає змогу піднятися над ситуацією і побачити смисл за нею і в ній. Це дає можливість не просто пережити драму, а вийти з неї інакшим, отримавши разом з новим враженням і новий ракурс усвідомлення. Так переживання твору стає катарсичним. Таким чином мистецтво спроможне піднести цю ситуацію, ушляхетнити її, і тоді переживання її драматизму вивищує і самого суб'єкта, розширюючи його внутрішній чуттєвий простір до відкритої універсальності.

А втім розділення на маскульт і справжнє мистецтво є не безумовним і має під собою підґрунтя, лише якщо під масовою культурою розглядати ті її зразки, які від початку створені з прагматичною метою і розраховані на максимальну популярність, а відтак вимушені жертвувати складністю образів і смислів. У цьому аспекті маскульт є просто елементом масмаркету. Але це не значить, що комерційний успіх і популярність є ознакою смислової та образної спрощеності продукту чи його спрямованості на широкі продажі. Не є винятком ті випадки, коли мистецтво як спосіб самовираження знаходить свій відгук в серцях мільйонів, не жертвуючи при цьому складністю ідей і глибиною переживань. Крім того, масову культуру можна розглядати в найширшому сенсі — як сукупне поле смислів, які знаходять своє вираження у різних символічних формах і створюють репрезентації дійсності для кожної з нас, водночас постаючи на наших репрезентаціях дійсності.

Висновки до розділу 5

1. Спосіб організації сучасного урбаністичного середовища містить ризики для психічного благополуччя його мешканців. Це пов'язано з тим, що такий спосіб організації не створює умов для репрезентації навколишнього світу як самоцінності, що звужує можливості екзистенційного самоствердження людини. Таке середовище не сприяє розвитку смислів, спрямованих на пізнання чи естетичне осягнення дійсності, що може бути чинником зниження розвитку вищих потреб у підростаючого покоління.

2. Сучасна масова реклама у своїй більшості характеризується переважанням художньо-образних засобів впливу на реципієнта порівняно з конкретно-інформаційними засобами впливу. Така рекламна стратегія є ефективним шляхом формування репрезентацій товарів поза раціональним обґрунтуванням. Для цього реклама використовує цілу низку інструментів: опору на евристики, трансляцію невідрефлексованих смислів з художнього образу на репрезентацію товару, створення умовного ігрового або фантазійного простору, метафору, позиціонування товару як ознаки статусу його володаря. При цьому смисл, заданий художнім образом, переноситься у сферу прагматики і стає основою формування репрезентації безвідносно до об'єктивних властивостей речі. За таких умов реклама виступає постачальником мертвих міфів щодо продуктів споживання.

3. Значною мірою на формування мертвих міфів спирається і політичний піар. Це проявляється у презентації популістських партійних програм і спрощених передвиборчих слоганів, у просуванні політичних брендів художньо-образними засобами, у використанні каузальної атрибуції для формування образу політичного лідера, в апеляції до емоцій і вірувань та ігноруванні об'єктивних аргументів. Підґрунтям для формування мертвих міфів у даному випадку є низький рівень критичності та політичної компетентності виборця, що призводить до феноменологічного способу репрезентації соціально-політичного життя. Такий спосіб репрезентації людиною соціально-політичної дійсності корелює із низьким рівнем соціальної суб'єктності. Натомість онтологічний спосіб репрезентації соціально-політичної дійсності, який спирається на раціональний

аналіз і рефлексію, пов'язаний із високим рівнем соціальної суб'єктності. Обидва останні чинники є необхідними умовами успішного функціонування демократичних режимів.

4. Мода також є постачальником міфів, оскільки за допомогою образних засобів задає спосіб бачити певний об'єкт, в якості якого у даному випадку виступає людина. Як високе мистецтво вона представляє собою художнє осмислення віянь часу. Водночас вона є демократичним мистецтвом, доступним кожному, виступаючи способом самовираження через створення того образу, який якнайкраще відповідає сутності власного Я у його взаєминах зі світом. В цьому плані мода є створювачем живого міфу. Якщо ж творча складова у створенні модного образу нівелюється, той обертається на міф мертвий. Це відбувається, зокрема, якщо модний образ із засобу самовираження перетворюється на засіб навіювання, спираючись на поверховий (феноменологічний) спосіб інтерпретації дійсності рецепієнтом. Також це відбувається внаслідок масового тиражування модного образу, коли він переходить у прийнятий в межах соціуму типаж зовнішності, перетворюючись на «природний» спосіб самопрезентації.

5. Мода завжди створюється на тлі того стандарту зовнішності, який є загальноприйнятим на конкретний час, причому всупереч йому. Вона протистоїть тому мертвому міфу, який закарбувався в побутовій культурі, і постійно оживляє його своїми змінами. Оживленням мертвого міфу через відкриття, продукування і вираження нових смислів у соціумі займаються субкультури. Соціальна функція останніх полягає у роботі над новими смислами, а мода є зовнішньо-естетичним вираженням цієї роботи. Як виробники і постачальники нових смислів субкультури протистоять як традиційній, так і масовій культурам. Водночас це протистояння носить діалектичний характер. Так, стаючи надбанням соціуму, нові смисли акцептуються масовою культурою, яка втім тяжіє до тиражування зовнішньої форми смислообразу. Закріплюючись у культурі і частково формалізуючись, смисли стають надбанням культури традиційної.

ПІДСУМКИ

У цій книзі було розглянуто цілу низку доволі різноманітних явищ: від абстрактного мистецтва до мистецтва маніпуляції, від поетичної метафори до прагматичних політтехнологій, від історії Середньовіччя до сучасної урбаністики. Спільним знаменником в аналізі всіх цих явищ став певний погляд на психологію репрезентацій дійсності, а саме — на те, як ці репрезентації формуються, розвиваються і функціонують. Цей погляд, систематизований у вигляді наукової теорії, дозволяє пояснювати природу дуже різнопланових феноменів.

У центрі теорії лежить поняття смислу як основи формування репрезентацій. Він розглядається як пошукова гіпотеза, яка носить недискретний, плинний характер і спирається на наявний в індивіда досвід, актуалізований через асоціативні зв'язки, пов'язані з предметом пошуку. При цьому смисл має зв'язок з емоційною сферою, який представлений наявним в репрезентаціях суб'єктивним ставленням. Таким чином, смисл від початку — це не лише і навіть не стільки про специфічні властивості об'єкта: це сприйняття об'єкта на рівні феномену, і суб'єктивне тут не відокремлене від об'єктивного. Утім надалі смисл може набувати свого розвитку через застосування рефлексії і раціонального обґрунтування первинних пошукових гіпотез. Так два аспекти пізнання — інтуїція і аналітика — грають свої взаємоповнюючі ролі у формуванні репрезентацій дійсності.

У загальнофілософському плані таке бачення процесу формування репрезентацій спирається, з одного боку, на положення про єдність результату і процесу пізнання, а з другого, — на положення про органічну включеність цього процесу до цілісної життєдіяльності індивіда. В суто психологічному плані воно також має два вихідні джерела, спираючись, з одного боку, на теорію дуальних процесів, а з іншого, — на низку теоретичних та емпіричних психосемантичних досліджень.

Але окрім того, воно базується на аналізі логіки та історії розвитку людського пізнання. Адже в історичному плані це пізнання розвивалося через взаємодію з конкретними об'єктами, через пошук «від окремого до загального». Такий спосіб формування висновків за визначенням є ймовірнісним і гіпотетичним, що відрізняє його від аналітичного умовиводу, пра-

вила формування якого далеко не одразу напрацьовуються як у персональній історії, так і в історії людства.

Не менш важливим з точки зору нашої історії є зв'язок репрезентацій з емоційною сферою, утілений в оціночному ставленні до цього об'єкта. Важливо також, що цей зв'язок формується несвідомо, до рефлексій і раціональних обґрунтувань, що надає людині можливість одразу оцінити явище чи ситуацію з точки зору нагальних потреб. В контексті еволюційного розвитку це видається необхідним елементом для виживання.

Однак те, що смисл виступає гіпотезою і пошуком при формуванні репрезентацій, не означає що він завжди усвідомлюється в такій якості, коли йдеться про функціонування репрезентацій. Його пошуковий характер усвідомлюється, коли наші уявлення про дійсність проблематизуються, тобто, коли ми здійснюємо пошук відповіді стосовно якихось властивостей об'єкта або коли здійснюємо верифікацію первинних здогадок. У супротивному випадку смисл виступає вже результатом пізнання, і якщо рефлексія не була задіяна, то притаманне йому суб'єктивне ставлення буде інкорпороване в підсумкове уявлення про об'єкт, а репрезентація не буде відрізнятися від самої дійсності.

Такий підхід до розуміння формування репрезентацій дозволяє пояснити низку феноменів, які традиційно становлять інтерес для гуманітарних наук. Насамперед йдеться про гру, метафору та міф — ті випадки, коли об'єкт набуває інтерпретацій, які явно суперечать його природі. Утім логічна суперечливість цих феноменів перестає бути проблемою, якщо зважити, що будь-яка репрезентація — це не лише результат, а й шлях до розуміння об'єкта, і що цей шлях завжди спирається на пережитий досвід і суб'єктивні враження. Тут ще треба додати, що цей шлях — суб'єктивний спосіб розуміння об'єкта — разом з переживаннями і враженнями може мати для індивіда самостійну цінність і шукати свого вираження і розвитку, що й проявляється в представлених феноменах.

Однією із найбільш потужних форм вираження індивідуальних переживань і вражень є мистецтво. Феномен абстрактного мистецтва, який є яскравою відзнакою сучасної культури, наочно демонструє наявність пошукового аспекту в формуванні і функціонуванні репрезентацій, а також зв'язок цього аспекту з індивідуальними переживаннями. Так само, як гра, метафора чи міф,

цей феномен засвідчує, що будь-яка репрезентація — це не лише відповідь, а й шлях до неї (причому у випадку абстрактного мистецтва саме останній момент виходить на перший план).

Феноменом, який демонструє інший аспект представленої тут теорії, є явище смішного, при аналізі якого можна віднайти суб'єктивне злиття репрезентації дійсності і самої дійсності. Крім того, такий аналіз дозволяє побачити особливості формування репрезентацій на основі смислу і описані вище характеристики останнього.

Аналіз таких явищ, як метафора та міф показує, якими можуть бути репрезентації дійсності у випадку, коли представлений у смислі суб'єктивний спосіб розуміння об'єкта перестає бути самоцінністю, і те, що раніше слугувало цілям самовираження, переноситься у площину прагматики, а рефлексія при цьому не застосовується. За таких умов метафора вмирає, перетворюючись на конотацію, а згодом — на звичайне значення слова. Міф так само стає мертвим, перетворюючись на викривлену інтерпретацію дійсності, або, більш точно — на неперевірену інтерпретацію дійсності з невідомими умовами застосування. При цьому і спосіб розуміння об'єкта, представлений у значенні, і спосіб розуміння об'єкта, представлений у міфі, суб'єктивно не відрізнятимуться від самого об'єкта.

Такий аналіз дає хорошу нагоду побачити, чим є вербально опосередковані репрезентації дійсності. Оскільки переважна більшість мовних значень у своєму генезисі не піддаються рефлексії і вводяться через інтуїтивно засвоєну область застосування, то вони відображають і надалі відтворюють суто досвідний спосіб категоризації об'єктів. При цьому суб'єктивна позиція людини, яка взаємодіє з певним об'єктом, разом із її ставленням до нього, стає латентною частиною репрезентації цього об'єкта. Таким чином, семантична категоризація дійсності вже містить у собі в згорнутому вигляді програму взаємодії людини із дійсністю. Цей аспект функціонування репрезентацій особливо важливий з огляду на те, що кожен з нас входить в світ культури і формується як особистість через засвоєння мовних значень, крізь призму яких ми і сприймаємо навколишній світ.

Щодо царини мертвих міфів, то тут окремої уваги заслуговує випадок, коли образні засоби вираження змісту застосовуються для прагматичних цілей. Це є одним з найпотужніших

засобів маніпуляції, який дозволяє інкорпорувати задане оціночне ставлення до репрезентацій певних об'єктів дійсності. Такий інструмент впливу широко застосовується в рекламі, політичній пропаганді та інших сферах діяльності.

Аналіз смислових трансформацій у міфі може бути проведений ще в одній площині — площині історичного розвитку. Перетворення міфу на інші символічні форми колись поклало початок нової цивілізації, а нелінійний характер цих перетворень став причиною культурної специфіки Середньовіччя. Подальший шлях подолання мертвого міфу через розвиток раціональності і критичну верифікацію репрезентацій дійсності став базовим чинником розвитку європейської, а згодом — не лише європейської історії. Він залишається важливим трендом і в сучасному світі, проявляючись, зокрема, у політичній площині в боротьбі ліберальної та консервативної ідеологій.

Водночас, нівелювання мертвого міфу і консервативних тенденцій в процесі культурного розвитку відбувається не лише засобами раціональності, а і через відкриття та пропрацювання культурою нових смислів, які задають обличчя тій чи іншій епосі і знаходять своє вираження в різних символічних формах. У сучасному світі таке смислове оновлення здійснюється великою мірою через постання нових субкультур і знаходить своє зовнішнє вираження в змінах моди як образної репрезентації людини в соціумі. Примітно, що смисли, які пропрацьовує нова епоха або нове покоління, знімають в собі напрацювання попередників, формуючись, з одного боку, всупереч їм, а з іншого — маючи їх у своєму бекграунді.

Та разом з тенденціями культурного оновлення у суспільстві існують тенденції консервації звичних паттернів поведінки, що пов'язано з функціонуванням традиційних соціальних норм. Останні є окремим випадком мертвого міфу, для формування та функціонування якого і в сучасному світі все ще залишається чимало місця. Це значить, що чимало місця залишається для стереотипів, передсудів, маніпулятивних впливів та ідеологічного диктату. Розуміння механізмів формування, функціонування і розвитку репрезентацій є важливим інструментом якщо не для повного усунення, то, принаймні, для зменшення когнітивних викривлень дійсності і пов'язаних з ними можливостей упокорення людини.

СПИСОК ПОСИЛАНЬ

Августин, А. *О граде Божьем*. Взято з https://azbyka.ru/otechnik/Avrelij_Avgustin/o-grade-bozhem/

Адорно, Т. В. (2011). *Жаргон подлинности: О немецкой идеологии*. М.: Канон.

Альтюссер, Л. (2011). Идеология и идеологические аппараты государства. *Неприкосновенный запас*, 3(77), 14–58.

Анохин, П. К. (1955). Особенности афферентного аппарата условного рефлекса и их значение для психологии. *Вопросы психологии*, 6, 16–38.

Арнхейм, Р. (1974). *Искусство и визуальное восприятие*. М.: Прогресс.

Аткинсон, Р. (1980). *Человеческая память и процесс обучения*. М.: Прогресс.

Аристотель (1934). *Метафизика*. М.-Л.: Соцэкгиз.

Аристотель (1976). О душе. В Аристотель, *Сочинения в 4 т.* (Т. 1, с. 371–448). М.: Мысль.

Аристотель (2000). *Риторика. Поэтика*. М.: Лабиринт.

Артемьева, Е. Ю. (1999). *Основы психологии субъективной семантики*. М.: Наука, Смысл.

Ахутин, А. В. (2007). *Античные начала философии*. СПб.: Наука.

Барокко. Взято з <https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%91%D0%B0%D1%80%D0%BE%D0%BA%D0%BE>

Барт, Р. (1989a). Война языков. В Р. Барт, *Избранные работы: Семиотика, поэтика* (с. 535–541). М.: Прогресс.

Барт, Р. (1989b). Риторика образа. В Р. Барт, *Избранные работы: Семиотика, поэтика* (с. 297–319). М.: Прогресс.

Барт, Р. (1996). *Мифологии*. М.: Изд-во им. Сабашниковых.

Баязитова, Г. И. (2006). *Политико-правовые воззрения Жана Бодена*. (Автореферат диссертации). Тюменский гос. ун-т, Тюмень.

Бергсон, А. (1992). *Смех*. М.: Искусство.

Берн, Э. (1992). *Игры, в которые играют люди. Люди, которые играют в игры*. СПб.: Лениздат.

Бжалава, И. Т. (1971). *Установка и механизмы мозга*. Тб.: Мецниереба.

Бирдсли, М. (1990). Метафорическое сплетение. В Н. Д. Арутюнова, М. А. Жури́нская (ред.), *Теория метафоры* (с. 201–219). М.: Прогресс.

Блэк, М. (1990). Метафора. В Н. Д. Арутюнова, & М. А. Жури́нская (ред.), *Теория метафоры (153–173)*. М.: Прогресс.

Бобнева, М. И. (1980). *Социальные нормы и регуляция поведения*. (Автореферат диссертации). Ин-т психологии АН СССР, М.

Бодріяр, Ж. (2004). Прецесія симулякрів. У Ж. Бодріяр, *Симулякри і симуляція* (с. 5–65). К.: Основи.

Брудный, А. А. (1971). Значение слова и психология противопоставлений. В А. А. Леонтьев, *Семантическая структура слова. Психолингвистические исследования* (с. 19–27). М.: Наука.

Брунер, Дж. (1977). *Психология познания: За пределами непосредственной информации*. М.: Прогресс.

Булгаков, М. А. (1987). Мастер и Маргарита. В М. А. Булгаков, *Романы: Белая гвардия. Театральный роман. Мастер и Маргарита*. М.: Современник.

Бэн, А. (1998). Психология. В *Ассоциативная психология* (с. 205–520). М.: АСТ ЛТД.

Вернан, Ж.-П. (1988). *Происхождение древнегреческой мысли*. М.: Прогресс.

Вертгеймер, М. (1987). *Продуктивное мышление*. М.: Прогресс.

Виллюнас, В. К. (1976). *Психология эмоциональных явлений*. М.: МГУ.

Виллюнас, В. К. (1989). Перспективы развития психологии эмоций. В *Тенденции развития психологической науки* (с. 46–60). М.: Наука.

Витгенштейн, Л. (1958). *Логико-философский трактат*. М.: Изд-во иностранной литературы.

Востоков, Б. И. (1969). О значении слова. В И. С. Нарский (ред.), *Проблема знака и значения* (с. 114–122). М.: МГУ.

Вундт, В. (1880). *Основания физиологической психологии*. М.: Типография М. Н. Лаврова и К°.

Вундт, В. (1910). *Миф и религия*. СПб.: Брокгауз-Эфрон.

Вундт, В. (2002). *Введение в психологию*. СПб.: Питер.

Выготский, Л. С. (1982). Мышление и речь. В Л. С. Выготский, *Собрание сочинений* (Т. 2, с. 5–361). М.: Педагогика.

Выготский, Л. С. (1983). История развития высших психических функций. В Л. С. Выготский, *Собрание сочинений* (Т. 3, с. 6–329). М.: Педагогика.

Высоков, И. Е. (2014). *Психология познания: учебник для бакалаврата и магистратуры*. М.: Юрайт.

Гаврилов, Е. (2014, сентябрь 12). Московский патриарх Кирилл и коммунист Зюганов обменялись наградами. *Зеркало недели*. https://zn.ua/WORLD/moskovskiy-patriarh-kirill-i-kommunist-zuganov-obmenyalis-nagradaми-152962_.html

Гадамер, Х.-Г. (1988). *Истина и метод: Основы философской герменевтики*. М.: Прогресс.

Гадамер, Г.-Г. (2001а). Актуальність прекрасного. В Г.-Г. Гадамер, *Герменевтика і поетика* (с. 51–100). К.: Юніверс.

Гадамер, Г.-Г. (2001b). Еміненний текст і його істинність. В Г.-Г. Гадамер, *Герменевтика і поетика* (с. 153–164). К.: Юніверс.

Гадамер, Г.-Г. (2001с). Эстетика і герменевтика. В Г.-Г. Гадамер, *Герменевтика і поетика* (с. 7–16). К.: Юніверс.

Гак, В. Г. (1971). Семантическая структура слова как компонент семантической структуры высказывания. В А. А. Леонтьев, *Семантическая структура слова: Психолингвистические исследования* (с. 78–96). М.: Наука.

Гальперин, П. Я. (2010). О формировании умственных действий и понятий. *Культурно-историческая психология*, 6 (3), 111–114.

Гегель, Г. В. Ф. (1974). Наука логики. В Г. В. Ф. Гегель, *Энциклопедия философских наук в 3 т.* (Т. 1, с. 105–435). М.: Мысль.

Гегель, Г. В. Ф. (1977). Философия духа. В Г. В. Ф. Гегель, *Энциклопедия философских наук в 3 т.* (Т. 3, с. 6–410). М.: Мысль.

Гельпах, Вилли. Взято з https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%93%D0%B5%D0%BB%D1%8C%D0%BF%D0%B0%D1%85_%D0%92%D0%B8%D0%BB%D0%BB%D0%B8

Гештальтпсихология. Взято з <https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%93%D0%B5%D1%88%D1%82%D0%B0%D0%BB%D1%8C%D1%82%D0%BF%D1%81%D0%B8%D1%85%D0%BE%D0%BB%D0%BE%D0%B3%D0%B8%D1%8F>

Гибсон, Дж. (1988). *Экологический подход к зрительному восприятию*. М.: Прогресс.

Гийом, Г. (1992). *Принципы теоретической лингвистики*. М.: Прогресс.

Голосовкер, Я. Э. (1987). *Логика мифа*. М.: Наука.

Гомер. *Илиада*. Взято з <https://www.ukrlib.com.ua/world/printit.php?tid=529&page=15>

Гусерль, Э. (1998). *Картезианские размышления*. СПб.: Наука, Ювента.

Гуцол, С. Ю. (2013). Место мифа в процессе самопроектирования личности. *Science and Education a New Dimension. Pedagogy and Psychology, I (7), Issue 14*, 241–244.

Гюго, В. (2012). *Собор Парижской Богоматери*. СПб.: Азбука.

Давыдов, В. В. (1972). *Виды обобщения в обучении*. М.: Педагогика.

Дворкин, А. Очерки по истории Вселенской Православной Церкви. Взято з <https://www.sedmitza.ru/lib/text/434637/>

Декарт, Р. (1989а). Первоначала философии. В Р. Декарт, *Сочинения в 2 т.* (Т. 1, с. 297–423). М.: Мысль.

Декарт, Р. (1989б). Рассуждения о методе. В Р. Декарт, *Сочинения в 2 т.* (Т. 1, с. 250–296). М.: Мысль.

Декарт, Р. (2006). Страсти души. В Р. Декарт, *Сочинения* (с. 562–636). СПб.: Наука.

Дільтей, В. (1996). Виникнення герменевтики. У В. В. Лях, & В. С. Пазенок (ред.), *Сучасна зарубіжна філософія: Течії і напрямки* (с. 31–51). К.: Ваклер.

Додонов, Б. И. (1978). *Эмоция как ценность*. М.: Политиздат.

Дробот, О. В. (2013). Психосемантична теорія свідомості у вітчизняній психології як основа психосемантичного дослідження. *Актуальні проблеми психології*, 10, 110–120.

Дэвидсон, Д. (1990). Что означают метафоры. В Н. Д. Арутюнова, & М. А. Журина (ред.), *Теория метафоры* (с. 173–194). М.: Прогресс.

Жан-Поль (1981). *Приготовительная школа эстетики*. М.: Искусство.

Жовтянська, В. В. (2004). Трансляція смислів у процесі рекламного впливу. *Практична психологія та соціальна робота*, 5, 42–45.

Жовтянська, В. В. (2008). Уявлення українського населення про соціальну ситуацію. *Соціальна психологія*, 4 (30), 38–48.

Жовтянська, В. В. (2015). Ідеологічні детермінанти суспільного розвитку. *Наукові студії із соціальної та політичної психології*, 35 (38), 24–34.

Жовтянська, В. В. (2019). Два види соціальних норм і психологічні засади їхнього формування. *Психологія та соціальна робота*, 24 (2), 100–113.

Завалишина, Д. Н., Ломов, Б. Ф., & Рубахин, В. Ф. (1976). Уровни и этапы принятия решения. В *Проблемы принятия решения: Сб. статей* (с. 16–33). М.: Наука.

Заде, Л. (1976). *Понятие лингвистической переменной и его применение к принятию приближенных решений*. М.: Мир.

Зимбардо, Ф., & Ляйппе, М. (2001). *Социальное влияние*. СПб.: Питер.

Зольгер, К.-В.-Ф. (1978). *Эрвин*. М.: Искусство.

Зюганов, Г. А. (2014). Комментарий «Вестям недели». Взято з <http://kprf-saratov.ru/2014/02/g-a-zyuganov-vestyam-nedeli-odnoy-iz-o/>

Ильф, И., & Петров, Е. (1974). *12 стульев*. М.: Худ. лит.

Искусство Средневековья. Взято з <http://oiskusstve.ru/obshije-svedeniya/51-iskusstvo-srednevekovya.html>

История Византии. Т. 2. (1967). С. Д. Сказкин (ред.). М.: Наука.

История философии в кратком изложении (1997). М.: Мысль.

Засади когнітивної психології спілкування (2013). В. П. Казміренко (ред.). Кіровоград: Імекс.

Кайтуков, В. М. (1994). *Эволюция диктата: Опыт психфизиологии истории*. М.: Наука.

Канеман, Д., Словик, П., & Тверски, А. (2005). *Принятие решений в неопределенности: Правила и предубеждения*. Х.: Ин-т прикладной психологии «Гуманитарный центр».

Канеман, Д., & Тверски, А. (2003). *Психологический журнал*, 24, 31–42.

Кант, И. (2007а). Антропология с прагматической точки зрения. В И. Кант, *Критика чистого разума* (с. 899–1071). М.: Эксмо, СПб.: Мидгард.

Кант, И. (2007б). *Критика чистого разума*. М.: Эксмо.

Кант И. *Критика способности суждения*. Взято з www.philosophy.ru/library/kant/03/0.html

Кассирер, Э. (2000а). Понятийная форма в мифологическом мышлении. В Э. Кассирер, *Избранное: Индивид и космос* (с. 272–326). М., СПб.: Университетская книга.

Кассирер, Э. (2000b). Язык и миф: к проблеме именования богов. В Э. Кассирер, *Избранное: Индивид и космос* (с. 327–390). М., СПб.: Университетская книга.

Кафтанджиев, Х. (2005). *Гармония в рекламной коммуникации*. М.: Эксмо.

Келер, В. (1998). Исследование интеллекта человекоподобных обезьян. В *Гештальт-психология* (с. 13–280). М.: АСТ-ЛТД.

Килошенко, М. (2001). *Психология моды*. СПб.: Речь.

Коул, М., & Скрибнер, С. (1977). *Культура и мышление*. М.: Прогресс.

Коффка, К. (1998). Основы психического развития. В *Гештальт-психология* (с. 281–657). М.: АСТ-ЛТД.

Кочубейник, О. М. (2017). Психологічний зміст аномії: конструювання опитувальника. *Педагогічний процес: теорія і практика (серія: психологія)*, 1 (56), 7–14.

Краусс, Р. (1988). Познание и общение. В Б. Ф. Ломов (ред.), *Познание и общение* (с. 81–94). М.: Наука.

Лакофф, Дж., & Джонсон, М. (1990). Метафоры, которыми мы живем. В Н. Д. Аругюнова, & М. А. Журинская (ред.), *Теория метафоры* (с. 387–415). М.: Прогресс.

Лакофф, Дж. (1988). Мышление в зеркале классификаторов. В *Новое в зарубежной лингвистике. Выпуск 23: Когнитивные аспекты языка* (с. 12–51). М.: Прогресс.

Леви-Брюль, Л. (1981). Первобытное мышление. В Ю. Б. Гиппенрейтер, & В. В. Петухов (ред.), *Хрестоматия по общей психологии: Психология мышления* (130–141). М.: МГУ.

Леви-Стросс, К. (1985). *Структурная антропология*. М.: Наука.

Левицкий, В. В. (1971). Экспериментальные данные к проблеме смысловой структуры слова. В А. А. Леонтьев, *Семантическая структура слова: Психолингвистические исследования* (с. 151–167). М.: Наука.

Лейбниц, Г. В. (1982). Монадология. В Г. В. Лейбниц, *Сочинения в 4 т.* (Т. 1, с. 413–429). М.: Мысль.

Леонтьев, А. А. (1971). Психологическая структура значения. В А. А. Леонтьев, *Семантическая структура слова: Психолингвистические исследования* (с. 7–19). М.: Наука.

Леонтьев, А. Н. (1975). *Деятельность. Сознание. Личность*. М.: Политиздат.

Леонтьев, А. Н. (1979). Психология образа. *Вестник Московского университета. Серия 14. Психология*, 2, 3–13.

Леонтьев, А. Н. (1981). *Проблемы развития психики*. М.: МГУ.

Леонтьев, Д. А. (1999). *Психология смысла: Природа, строение и динамика смысловой реальности*. М.: Смысл.

Лозова, О. М. (2008). *Психосемантична структура етнічної свідомості*. (Автореферат дисертації). Київський національний лінгвістичний університет, К.

Локк, Дж. (1985). Опыт о человеческом разумении. В Дж. Локк, *Сочинения в 3 т.* (Т. 1, с. 77–583). М.: Мысль.

Лосев, А. Ф. (1990). Диалектика мифа. В А. Ф. Лосев, *Из ранних произведений* (с. 395–647). М.: Правда.

Лосев, А. Ф. (1995). Диалектика художественной формы. В А. Ф. Лосев, *Форма-Стиль-Выражение* (с. 5–296). М.: Мысль.

Лук, А. Н. (1977). *Юмор, остроумие, творчество*. М.: Искусство.

Лурия, А. Р. (1998). *Язык и сознание*. Ростов-на-Дону: Феникс.

Макиавелли, Н. (1982). *Избранные произведения*. М.: Худ. лит.

Малиновский, Б. (2005). *Научная теория культуры*. М.: ОГИ.

Манхейм, К. (1992). *Идеология и утопия*. М.: ИНИОН РАН.

Маркс, К., & Энгельс, Ф. (1955). Немецкая идеология. В К. Маркс, & Ф. Энгельс, *Сочинения. Издание второе* (Т. 3, с. 7–544). М.: Политиздат.

Меерсон, Б. М., & Прокудин, Д. В. Лекции по истории Западной цивилизации XX века. Взято з <https://sch57.ru/collect/wst1.htm>

Мережковский, Д. (2008). О причинах упадка и новых течениях современной русской литературы. В *Поэзия серебряного века* (с. 23–24). М.: Эксмо.

Метафора. Взято з https://www.krugosvet.ru/enc/gumanitarnye_nauki/lingvistika/METAFORA.html#:~:text=%D0%9C%D0%95%D0%A2%D0%90%D0%A4%D0%9E%D0%A0%D0%90%20%D0%B3%D1%80%D0%B5%D1%87.,%D0%BF.

Мід, Дж. Г. (2000). *Дух, самість і суспільство з точки зору соціального біхевіориста*. К.: Український центр духовної культури.

Миллер, Д., Галантер, Ю., & Прибрам, К. (1965). *Планы и структура поведения*. М.: Прогресс.

Михель, Д. В. (2007). Мишель Фуко как мыслитель и его влияние на современные интеллектуальные направления. *Вестник Самарской гуманитарной академии. Серия: Философия. Филология*, 2, 24–31.

Мор, Т. (1978). *Утопия*. М.: Наука.

Московичи, С. (1995а). Социальное представление: исторический взгляд. *Психологический журнал*, 16 (1), 3–18.

Московичи, С. (1995b). Социальное представление: исторический взгляд. *Психологический журнал*, 16 (2), 3–14.

Мусиездов, А. А. (2012). Идентичность места как результат средовой социализации. *Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна*, 993, 32–37.

Мышление: процесс, деятельность, общение (1982). А. В. Брушлинский (ред.). М.: Наука.

Надирашвили, Ш. А. (1974). *Понятие установки в общей и социальной психологии*. Тб.: Мецниереба.

Надирашвили, Ш. А. (1978). *Психология пропаганды*. Тб.: Мецниереба.

Найссер, У. (1981). *Познание и реальность*. М.: Прогресс.

Нарский, И. С. (1969). Проблема значения «значения» в теории познания. В И. С. Нарский (ред.), *Проблема знака и значения* (с. 5–54). М.: МГУ.

Ольшанский, Д. А. Основы идеологии модернизма. Взято з <http://anthropology.ru/ru/text/olshanskiy-da/osnovy-ideologii-modernizma>

Опарин, А. А. (2016). Медицина в Византийской империи. *Східноєвропейський журнал внутрішньої та сімейної медицини*, 2, 77–95.

Ортега-и-Гассет, Х. (1990). Две великие метафоры. В Н. Д. Арутюнова, & М. А. Журина (ред.), *Теория метафоры* (с. 68–82). М.: Прогресс.

Ортони, Э. (1990). Роль сходства в уподоблении и метафоре. В Н. Д. Арутюнова, & М. А. Журина (ред.), *Теория метафоры* (с. 219–236). М.: Прогресс.

Роменець, В. А. (1986). Ситуація. В В. І. Шинкарук (ред.), *Філософський словник* (с. 629). К.: Гол. ред. УРЕ.

Роменець, В. А. (1995). *Історія психології ХІХ — початку ХХ століття*. К.: Вища школа.

Роменець, В. А. (2005). *Історія психології: Стародавній світ. Середні віки. Епоха Відродження*. К.: Либідь.

Роменець, В. А. (2006). *Історія психології: ХVІІ століття. Епоха Просвітництва*. К.: Либідь.

Рубинштейн, С. Л. (1958). *О мышлении и путях его исследования*. М.: АН СССР.

Рубинштейн, С. Л. (1999). *Основы общей психологии*. СПб.: Питер Ком.

Рубинштейн, С. Л. (2003). Бытие и сознание. В С. Л. Рубинштейн, *Бытие и сознание. Человек и мир* (с. 44–281). СПб.: Питер.

Савченко, О. В. (2011). Модель факторів, що обумовлюють сприйняття ситуації. *Психологічні перспективи*, 18, 229–237.

Селиванова, В. (1999). Брэнд — необходимая роскошь. *Рекламные технологии*, 1, 10–15.

Сидоренко, В. И. (2004). *История стилей в искусстве и costume*. Ростов-на-Дону: Феникс.

Симонов, П. В. (1982). Потребностно-информационная теория эмоций. *Вопросы психологии*, 6, 44–56.

Слюсаревський, М. М. (2009). Ідеологія як рівень суспільної психології та проблема її «взаємин» з освітою і психологічною наукою. В М. М. Слюсаревський, *Ми і Я в сучасному світі: Вибрані твори* (274–289). К.: Міленіум.

Слюсаревський, М. М. (2002). Соціальна напруженість: теоретична модель необхідних і достатніх показників. *Наукові студії із соціальної та політичної психології*, 8, 6–21.

Смолова, Л. В. (2007). Психология взаимодействия с окружающей средой. *Экология человека*, 6, 30–33.

Соссюр, Ф. де (1977). Курс общей лингвистики. В Ф. де Соссюр, *Труды по языкознанию* (с. 31–285). М.: Прогресс.

Спиноза, Б. (1957а). Основы философии Декарта. В Б. Спиноза, *Избранные произведения* (Т. 1, с. 173–264). М.: Политиздат.

Спиноза, Б. (1957б). Приложение, содержащее метафизические мысли. В Б. Спиноза, *Избранные произведения* (Т. 1, с. 265–316). М.: Политиздат.

Стурлусон, С. (1970). *Младшая Эдда*. М.: Наука.

Суворцев, В. А., & Сыров, В. Н. (1999). Языковая игра и роль метафоры в научном познании. *Философия науки*, 1, 20–30.

Суший, О. В. (2016). Міфологічні форми соціально-психологічного мислення. *Наукові студії із соціальної та політичної психології*, 38 (41), 3–18.

Тайлор, Э. Б. (1989). *Первобытная культура*. М.: Политиздат.

Татенко, В. А. (1996). *Психология в субъектном измерении*. К.: Просвіта.

Тепляков, М. М. (2019). *Психосемантичний аналіз трансформації свідомості особистості*. (Автореферат дисертації). Ін-т психології ім Г. С. Костюка НАПН України, К.

Титаренко, Т. М. (2003). *Життєвий світ особистості: у межах і за межами буденності*. К.: Либідь.

Тихомиров, О. К. (1998). Мышление, сознательное, бессознательное. В В. В. Петухов (ред.), *Хрестоматия по общей психологии*. Вып. 3: Субъект познания (с. 286–296). М.: Российское психологическое общество.

Товстокова, Ю. В. (2015). Диверсифікація соціальних норм: репрезентація «іншого як інакшого». *Вісник Чернігівського національного педагогічного університету*. Серія: Психологічні науки, 128, 249–252.

Тэрнер, В. (1983). *Символ и ритуал*. М.: Наука.

Узнадзе, Д. Н. (1966). Экспериментальные основы психологии установки. В Д. Н. Узнадзе, *Психологические исследования* (с. 150–270). М.: Наука.

Уилрайт, Ф. (1990). Метафора и реальность. В Н. Д. Арутюнова, & М. А. Журина (ред.), *Теория метафоры* (с. 82–110). М.: Прогресс.

Ушакова, Т. Н., Белова, С. С., & Валуева Е. А. (2010). Лингвостихологическое исследование вербальной семантики. *Психологический журнал*, 6, 83–97.

Филлипс, Л., & Йоргенсен, М. В. (2008). *Дискурс-анализ: Теория и метод*. Х.: 2008.

Финк, Е. (1988). Основные феномены человеческого бытия. В Ю. Н. Попов (ред.), *Проблема человека в западной философии: Переводы*. М.: Прогресс.

Фихте, И. Г. (1995). *Основа общего наукоучения*. В. И. Г. Фихте, *Сочинения: Работы 1792–1801 гг.* (с. 275–473). М.: Ладомир.
Фрагменты ранних греческих философов (Ч.1) (1989).
И. Д. Рожанский (ред.). М.: Наука.

Фреге, Г. (1977). Смысл и денотат. *Семиотика и информатика*, 8, 181–210.

Фрейд, З. (2009). *Тотем и табу: Психология первобытной культуры и религии*. Х.: Фолио.

Фрэнгер, Дж. Дж. (1986). *Золотая ветвь*. М.: Политиздат.

Фуко, М. (1996). *Археология знания*. К.: Ника-Центр.

Фуко, М. (1999). *Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы*. М.: Ad Marginem.

Фукуяма, Ф. (2004). *Великий разрыв*. М.: АСТ, Ермак.

Фукуяма, Ф. (2007). *Конец истории и последний человек*. М.: АСТ.

Харрис, Д. (2017). *Византия: История исчезнувшей империи*. М.: Альпина нон-фикшн.

Хейзинга, Й. (1992). *Ното Ludens*. М.: Прогресс.

Хекхаузен, Х. (1986). *Мотивация и деятельность*. М.: Педагогика.

Цендровский, О. Ю. (2015). Культурно-мировоззренческие основания глобального сетевого общества XXI в. *Человек и культура*, 5, 1–57.

Чалдини, Р. (2000). *Психология влияния*. СПб.: Питер.

Чепелева, Н. В. (2009). Розуміння та інтерпретація особистого досвіду у контексті психологічної герменевтики. *Наукові записки. Серія «Психологія»*, 12, 8–21.

Швалб, Ю. М. (2006). К определению понятий среды и пространства жизнедеятельности человека. *Актуальні проблеми психології*, 7, 183–190.

Шеллинг, Ф. В. Й. (1966). *Философия искусства*. М.: Мысль.

Шеллинг, Ф. В. Й. (1989). Об отношении реального и идеального в природе. В Ф. В. Й. Шеллинг, *Сочинения в 2 т.* (Т. 2, с. 34–52). М.: Мысль.

Шехтер, М. С., & Потапова, А. Я. (1999). О возможной роли прототипов в опознавательном процессе. *Психологический журнал*, 20 (2), 66–72.

Шиян, Т. А. (2016). Структура образовательных учреждений как критерий институционализации философии и науки. *Вестник РГГУ. Серия: Психология. Педагогика. Образование*, 4 (6), 19–32.

Шмелев, А. Г. (1983). *Введение в экспериментальную психосемантику*. М.: МГУ.

Шопенгауэр, А. (1992). Мир как воля и представление. В А. Шопенгауэр, *Собрание сочинений в 5 т.* (Т. 1). М.: Московский клуб.

Штейнбах, Х. Э., & Еленский, В. И. (2004). *Психология жизненного пространства*. СПб.: Речь.

Эванс-Притчард, Э. (2004). *Теории примитивной религии*. М.: ОГИ.

Юм, Д. (1965). Исследование о человеческом познании. В Д. Юм, *Сочинения в 2 т.* (Т. 2, с. 5–170). М.: Мысль.

Юнг, К. Г. (1991а). Об архетипах коллективного бессознательного. В К. Г. Юнг, *Архетип и символ* (с. 95–128). М.: Ренессанс.

Юнг, К. Г. (1991b). Психология и религия. В К. Г. Юнг, *Архетип и символ* (с. 129–202). М.: Ренессанс.

Якобсон, Р. (1990). Два аспекта языка и два типа афатических нарушений. В Н. Д. Арутюнова, & М. А. Журиная (ред.), *Теория метафоры* (с. 110–133). М.: Прогресс.

Ajzen, I. (2001). Nature and operation of attitude. *Annual Review of Psychology*, 52, 27–58.

Allport, G. W. (1935). Attitudes. In C. Murchison (Ed.), *Handbook of social psychology* (pp. 798–844). Worcester, MA: Clark Univ. Press.

Andrighetto, G., Campenni, M., Conte, R. & Paolucci, M. (2007). On the immergence of norms: A normative agent architecture. *Proceedings of AAAI Symposium, Social and Organizational Aspects of Artificial Intelligence*. Washington DC.

Barsalou, L. W. (2008). Grounded cognition. *Annual Review of Psychology*, 59, 617–645.

Barsalou, L. W., Yeh, W., Luka, B. J., Olseth, K. L., Mix, K. S. & Wu, L. (1993). Concepts and meaning. In: K. Beals, G. Cooke, D. Kathman, K. McCullough, S. Kita, & D. Testen (eds.), *Chicago Linguistics Society 29: Papers from the Parasession on Conceptual*

Representations (pp. 23–61). Univ. of Chicago: Chicago Linguistics Society.

Carbon, C-C., & Hesslinger V. M. (2013). Attitudes and cognitive distances: On the non-unitary and flexible nature of cognitive maps. *Advances in Cognitive Psychology*, 9 (3), 121–129.

Chaiken, Sh. (1980). Heuristic versus systematic information processing and use of source versus message cues in persuasion. *Journal of personality and social psychology*, 39 (5), 752–766.

Cialdini, R. B., Reno, R. R., & Kallgren, C. A. (1990). A focus theory of normative conduct: Recycling the concept of norms to reduce littering in public places. *Journal of Personality and Social Psychology*, 58(6), 1015–1026. <http://dx.doi.org/10.1037/0022-3514.58.6.1015>

Crandall, C. S., Ferguson, M. A., & Bahns, A. J. (2013). When we see prejudice: The normative window and social change. In C. Stangor & C. S. Crandall (Eds.), *Frontiers of social psychology: Stereotyping and prejudice* (pp. 53–69). NY, US: Psychology Press.

Detel, W. (2008). On the concept of basic social norms. *Analyse & Kritik*, 30, 469–482.

Evans, J. St. B. T. (2008). Dual-processing accounts of reasoning judgment and social cognition. *Annual Review of Psychology*, 59, 255–278.

Farr, R. (1994). Attitudes, social representations and social attitudes. *Papers on Social Representations*, 3 (1), 1–138.

Fazio, R. H., Sanbonmatsu, D. M., Powell, M. C., & Kardes, F. R. (1986). On the automatic activation of attitudes. *Journal of Personality and Social Psychology*, 50, 229–238.

Fehr, E. & Fischbacher, U. (2004). Social norms and human cooperation. *Trends in Cognitive Sciences*, 8, 185–190.

Fodor, J. A. (1994). *A theory of content and other essays*. Cambridge, Massachusetts: MIT Press.

Gabr, H. (2005). Theories & philosophy of aesthetics. Retrieved from <http://www.eng.cu.edu.eg/users/hgcourses/arch702aesthetics/index.htm>

Gawronski, B., & Bodenhausen, G. V. (2006). Associative and proposition process in evaluation: An integrative review of implicit and explicit attitude change. *Psychological Bulletin*, 132 (5), 692–731.

Greenwald, A. G., & Banaji, M. R. (1995). Implicit social cognition: attitudes, self-esteem, and stereotypes. *Psychological Review*, *102* (1), 4–27.

Gigerenzer, G., Gaissmaier, W. (2011). Heuristic Decision making. *Annual Review of Psychology*, *62*, 451–482.

Greve, P. F. (2015). The role of prediction in mental processing: A process approach. *New Ideas in Psychology*, *39*, 45–52.

Gross, L. (1948). The Peace of Westphalia, 1648–1948. *American Journal of International Law*, *42* (1), 20–41.

Guilford, J. P. (1967). *The nature of human intelligence*. N.Y.: MC. Graw Hill.

Heider, F. (1946). Attitude and cognitive organization. *The Journal of Psychology*, *21*, 107–112.

Ideology. Retrieved from https://en.wikipedia.org/wiki/Ideology#Political_ideologies

Inglehart, R. (1977). *The Silent Revolution: Changing Values and Political Styles Among Western Publics*. Princeton: Princeton University Press.

Izard, C. E. (2009). Emotion theory and research: Highlights, unanswered questions, and emerging issues. *Annual Review of Psychology*, *60*, 1–25.

Johnson-Laird, P. N., & Byrne, R. M. J. (2002). Conditionals: a theory of meaning, pragmatics, and inference. *Psychological Review*, *109* (4), 646–678.

Jost, J. T, Federico, Ch. M., & Napier, J. L. (2009). Political ideology: its structure, functions, and elective affinities. *Annual Review of Psychology*, *60*, 307–337.

Kagan, J. (1965). Reflection-impulsivity: The generality and dynamics of conceptual tempo. *Journal of Abnormal Psychology*, *77*, 17–24.

Kaplan, S. (1995). The restorative benefits of nature: Toward an integrative framework. *Journal of Environmental Psychology*, *15*, 169–182.

Kounios, J., & Beeman, M. (2009). The Aha! moment: The cognitive neuroscience of insight. *Current Directions in Psychological Science*, *18* (4), 210–216.

Kriegel, U. (2014). Two notions of mental representation. In U. Kriegel, *Current controversies in philosophy of mind* (pp. 161–179). Routledge.

Lieberman, M. (2003). Reflexive and reflective judgment process: A social cognitive neuroscience approach. In *Social judgment: implicit and explicit process* (pp. 44–67). Cambridge: Cambridge Univ. Press.

Lisciandra, C., Postma-Nilsenová, M. & Colombo, M. (2013). Conformality. A study on group conditioning of normative judgment. *Review of Philosophy and Psychology*, 4, 751–764.

Makdisi, J. A. (1999). The Islamic origins of the common law. *North Carolina Law Review*, 77 (5), 1635–1739.

Markman, A. B., & Gentner, D. (2001). Thinking. *Annual Review of Psychology*, 52, 223–247.

Markovits, H., Brisson, J., de Chantal, P.-L., & Singmann, H. (2018). Multiple layers of information processing in deductive reasoning: Combining dual strategy and dual-source approaches to reasoning. *Journal of Cognitive Psychology*, 30(4), 394–405. <https://doi.org/10.1080/20445911.2018.1458729>

McDonald, R., & Crandall, C. (2015). Social norms and social influence. *Current Opinion in Behavioral Sciences*, (3), 147–151. doi:<https://doi.org/10.1016/j.cobeha.2015.04.006>

McGuire, W. J. (1969). The nature of attitudes and attitude change. In G. Lindzey, & E. Aronson (Eds.), *The handbook of social psychology* (Vol. 3, pp. 136–314). San Diego: Addison-Wesley.

Miller, G. A. (1999). On knowing a word. *Annual Review of Psychology*, 50, 1–19.

North, M. S., & Fiske, S. T. (2012). A history of social cognition. In A. W. Kruglanski, & W. Stroebe (Eds.), *Handbook of the history of social psychology* (pp. 81–100). N.Y., London: Psychology Press.

Olson, M. A., & Fazio, R. H. (2001). Implicit attitude formation through classical conditioning. *Psychological Science*, 12 (5), 313–417.

Osgood, C. E. (1952). The nature and measurement of meaning. *Psychological Bulletin*, 49 (3), 197–237.

Osgood, C. E. (1953). *Method and theory in experimental psychology*. N.Y.: Oxford University Press.

Pennycook, G., Fugelsang, J. A., & Koehler, D. J. (2015). What makes us think? A three-stage dual-process model of analytic engagement. *Cognitive Psychology*, 80, 34–72.

Petty, R. E., Bricol, P., & DeMarree, K. G. (2007). The Meta-Cognitive Model (MCM) of attitudes: Implications for attitude

measurement, change, and strength. *Social Cognition*, 25(5), 657–686.

Pitt, D. (2017). Mental representation. In E. N. Zalta (Ed.), *Stanford encyclopedia of philosophy*. Retrieved from plato.stanford.edu/entries/mental-representation

Post-truth. Retrieved from <https://dictionary.cambridge.org/ru/%D1%81%D0%BB%D0%BE%D0%B2%D0%B0%D1%80%D1%8C/%D0%B0%D0%BD%D0%B3%D0%BB%D0%B8%D0%B9%D1%81%D0%BA%D0%B8%D0%B9/post-truth>

Post-truth. Retrieved from <https://www.lexico.com/en/definition/post-truth>

Post-truth politics. Retrieved from https://en.wikipedia.org/wiki/Post-truth_politics

Rakoczy, H., & Schmidt, M. F. H. (2013). The early ontogeny of social norms. *Child Development Perspectives*, 7(1), 17–21. <http://dx.doi.org/10.1111/cdep.12010>

Reynolds, K. J., Subasic, E., & Tindall, K. (2015). The problem of behaviour change: From social norms to an ingroup focus. *Social and Personality Psychology Compass*, 9, 45–56. doi: 10.1111/spc3.12155.

Rotter, J. B. (1954). *Social learning and clinical psychology*. NY: Prentice-Hall.

Rounder, J. N., & Ratcliff, R. (2006). Comparing exemplar- and rule-based theories of categorization. *Current Direction in Psychological Science*, 15 (1), 9–13.

Schmidt, M. F. H., & Tomasello, M. (2012). Young children enforce social norms. *Current Directions in Psychological Science*, 21, 232–236. doi:10.1177/0963721412448659

Schwartz, S. H. (1992). Universals in the content and structure of values: Theory and empirical tests in 20 countries. *Advances in experimental social psychology*, 25, 1–65.

Searle, J. R. (1983). *Intentionality: An essay in the philosophy of mind*. Cambridge University Press.

Seghers, E. (2014). Cross-species comparison in the evolutionary study of art: A cognitive approach to the ape art debate. *Review of General Psychology*, 18 (4), 263–272.

Seth, A. K. (2013). Interoceptive inference, emotion, and the embodied self. *Trends in Cognitive Science*, 17 (11), 565–573.

Sherif, M., & Cantril, H. (1945). The psychology of «attitudes»: Part 1. *Psychological Review*, *52*, 295–319.

Sherif, M., & Cantril, H. (1946). The psychology of «attitudes»: Part 2. *Psychological Review*, *53*, 1–24.

Silvia, P. J. (2005). Emotional responses to art: From collation and arousal to cognition and emotion. *Review of General Psychology*, *9*, 342–357.

Thurstone, L. L. (1928). Attitudes can be measured. *American Journal of Sociology*, *33*, 529–554.

Uleman, J. S., Saribay, S. A., & Gonzalez, C. M. (2008). Spontaneous inferences, implicit impression and implicit theories. *Annual Review of Psychology*, *59*, 329–360.

Wilson, T. D., Lindsey, S., & Schooler, T. Y. (2000). A model of dual attitudes. *Psychological Review*, *107* (1), 101–126.

Наукове видання

ЖОВТЯНСЬКА Валерія Вікторівна

ПСИХОЛОГІЯ РЕПРЕЗЕНТАЦІЙ ДІЙСНОСТІ

Монографія

Комп'ютерне верстання — *Думанецька С. С.*
Дизайн обкладинки — *Бабиниць Н. А.*

*В оформленні обкладинки
використано картину Р. Маґрітта «Телескоп»*

Підписано до друку 01.12.2020 р.
Формат 60x84/16. Ум. друк. арк. 21,9.
Наклад 300 прим. Зам. № ...

Видавець і виготовлювач ТОВ «Талком».
м. Київ, вул. Львівська, 23,
тел./факс (044) 424-40-69, 424-56-26.
E-mail: ukraina.vdk@email.ua.
Свідоцтво суб'єкта видавничої справи ДК № 4538 від 07.05.2013.