

УДК 130.2:81'22

Вадим Усачов

УЯВЛЕННЯ СЕМІОЛОГІЇ ЯК КУЛЬТУРНО-ІСТОРИЧНОЇ АНТРОПОЛОГІЇ

Культурно-історична антропологія виступає як своєрідне відображення розвитку людини впродовж тисячоліть. Автор здійснює бачення семіології як своєрідної рефлексії відображення культури людини та її світогляду. Культура стає горизонтом антропології. Досліджуються погляди на трансформацію і моделювання культури, де мовні дискурси існують як феномен розуміння людського існування.

Ключові слова: антропологія, дискурс, простір, семіологія, культура, мова, філософія, знак.

V. Usachev. Presentation of semiology as cultural and historical anthropology

Cultural and historical anthropology comes forward as original reflection of development of man during millenniums. The author realizes the seeing of semiology as original reflection of culture of man and its world view. A culture becomes the horizon of anthropology. The looks are explored on transformation and design of culture, where linguistic discourses exist as the phenomenon of understanding of human existence.

Key words: anthropology, discourse, space, semiology, culture, language, philosophy, sign.

В. Усачев. Представление семиологии как культурно-исторической антропологии

Культурно-историческая антропология выступает как своеобразное отображение развития человека на протяжении тысячелетий. Автор осуществляет виденье семиологии как рефлексии отображения культуры человека и его мировоззрения. Культура становится горизонтом антропологии. Исследуются взгляды на трансформацию и моделирование культуры, где языковые дискурсы являются феноменом понимания человеческого существования.

Ключевые слова: антропология, дискурс, пространство, семиология, культура, язык, философия, знак.

Антропологія, особливо філософська, на межі тисячоліть стала досить проблематичним вченням. Повернення до антропоцентризму вже нікого не цікавить. Етологія, коли людина вписується у простір тваринного світу, зокрема у працях Лоренца, певною мірою розчарувала, міфологема походження людини від мавпи, як і весь комплекс тваринного буття, є неадекватним для розуміння перспектив розвитку людського роду.

Метою статті є розгляд семіології як культурно-історичної антропології, яка стає більшою мірою інтерпретативною проблемою, або проблемою формування інтерпретативних парадигм на підставі реконструкції досвіду культуротворення. Йдеться про суб'єкт культури як радикально плюралізований продуцент, який діє в контексті розмаїття дискурсивних практик культури. Все це дає можливість описати семіологію як феномен філософської антропології і філософії культури.

Семіологічних дослідження проводили Р. Барт, Ж. Бодрійяр, М. Фуко, а також Ч. Пірс, Ф. де Соссюра. Важливу роль грають дослідження Ю. Лотмана, М. Мамардашвілі, О. П'ятигорського. Важливим є феноменологічний контекст антропологічних досліджень, який визначається в роботах М. Понті, Е. Гуссерля, особливо О. Лосева, який поєднав феноменологічний, естетичний і синергетичний виміри культури. Саме він дає своєрідну інтерпретацію культури, яку можна позначити як самовизначення людини у кожній точці свого існування: екзистенційного, культурно-історичного, естетичного, мистецького та будь-якого іншого [10, с. 114].

Теологія, яка розпалася на безліч конфесійних рефлексій (зокрема, протестантська теологія П. Тіліха, православна антропологія, починаючи від батьків церкви і досліджень С. Хоружего, В. Бичкова та інших), теж не дає відповідей на велику кількість запитань. Культурно-історичні виміри антропології все більше стають схожими на низку образів людини, які змінюють один одного у просторі культури. Тобто знову горизонтом антропології стає культура. Екзистенційний аспект у М. Гайдеггера [8, с. 79], навіть у творах філософів 60-х років у контексті постмарксистського мислення знову стає проблемою. Все більше людина стає знаком без предикатів. Немає означуваного, немає означального, а є знак, позначка з ознакою людяності людини як такої, яка існує у просторі часу й культури, яка має культуру. Проте глибинних основ культури лишається все менше і менше. Роль міжзнакових відношень зростає, бо насиченість знаків стає надзвичайно великою, предмет відсувається і симуляція стає домінативною.

Звідси – проблема симулякрів, проблема турботи, за М. Гайдеггером [9, с. 77], ризоми, що описують французькі постструктуралісти. Адже зараз слід говорити про стан пострадянської, або посткомуністичної, антропології, яка сформувалася у київській культурологічній школі. Це досить своєрідний простір, що має свої імена. Серед них ми можемо назвати М. Поповича, С. Кримського, В. Табачковського, М. Тарасенко, Є. Причіпія, І. Молчанова. Назвемо імена, які все більше у нас асоціюються із

марксистськими поглядами – П. Копнін, В. Шинкарук, І. Бичко, В. Иванов. Ці вчені не запламити себе ортодоксальним марксистом, як В. Межуєв, у якого “сродна праця” є набутком або субстанцією культури. Антропологічні ідеали київської школи – це складна реальність. Посилаючись на дослідження В. Табачковського, спробуємо реконструювати складний епістемологічний, риторичний, екзистенційний, космологічно-неосферний та інші виміри культурно-антропологічного дискурсу. Він належить уже історії, але ще не закінчив свого існування.

Виникає новітня антропологія, метаантропологія, пошуки обріїв людяності. Метаантропологія свідчить про межовість людського буття, людської істоти як такої. У метаісторії, або метакультурних дослідженнях, метакультурна парадигма змушує говорити, що етнокультурний горизонт є вузьким, як і проблема національного духу. Ми потрапляємо у планетарний розум, у планетарні комунікативні реалії сьогодення, у планетарну етику, за К. Апелем [5], або комунікативну етику, постійно мусимо розуміти, що лінгвосеміотичний підхід лишається тим ґрунтом, невпізнаною системою, або відсутньою системою, про яку говорить У. Еко [11, с. 134].

Все можна трансформувати, але мову трансформувати неможливо як спілкування, як розуміння. Якщо розуміння втрачається, то про феномен людяності говорити не можна. Тому лінгвосеміотичний підхід важливо розглядати технологічно, як винесений на поверхню всіх трансформацій і мовних дискурсів принцип моделювання феноменів культури, а можна розуміти імпліцитно, глибинно, як мовні сенсові адекватності, які існують як феномен розуміння – послання, надія, істина, що не можуть не визначатися словами, у вигляді певних сигніфікатив надсенсів людського існування.

Антропологічний аспект лінгвосеміотичних досліджень говорить про серединність. Серединним терміном між твариною і Богом є людина. Людина існує як певний знак між світом божественного, теологічного континууму і світом тваринним, природним Універсумом, де вона, відірвавшись від першого, так і не піднялася до другого. Усі боги схожі на людей, а всі тварини говорять людською мовою. Іншої мови людина не знає.

Ця метамова універсуму вписується у простір метаісторії, метакультури, стає мовою самовизначення людини [1, с. 308]. Тобто культурно-історична антропологія – це простір, який можна позначити як низку образів лютаантропологічної проблематики, що потребує своїх адекватностей, своєї семіосфери, за Ю. Лотманом, або свого семіологічного простору рефлексії.

В. Табачковський у дослідженні, присвяченому антропологічним роздумам постмодерного періоду, зазначає: що “Ми живемо в часи, коли прогулянки історією здійснюються з упевненістю, що в людським житті більше немає матерії, жодних ідеалів – тут панує принцип відсутності принципів” [2, с. 270]. Такий коментар, або епілог, до антропологічної проблематики продукує велику кількість проблем. Відсутність принципів, мети є лише маскуванням їх присутності в іншому вимірі і в іншому значенні.

В. Табачковський запитує: “Чи є в такій екзистенційній безвиході суть ситуації людського самоздійснення в добу постмодернізму? Адже у цьому випадку довелося б самовизначитися в царині якогось “беззась” (рос. мовою – “беспредела”). Порятунком від останнього стає те, що кожна людина, взаємодіючи зі світом, визначається (свідомо чи частіше несвідомо) принаймні щодо такого – бути їй “позитивною” – чи “негативною” соціальною істотою. Як позитивна істота, людина допомагає іншим і доповнює їх; як істота негативна вона перебуває з іншими у відношенні взаємної загрози і протистояння. Людина виступає як людина у двох альтернативних можливостях: вона може не зважати на інших людей або ж рахуватися з ними. У сучасній антропологічній літературі межові вияви цих можливостей протиставляються як тяжіння індивіда до права вчиняти насильство щодо інших і потерпати від їхнього насильства чи відмовлятися від такого права заради власної безпеки” [2, с. 271].

Такі абстрактні роздуми та проблема агресивності культури, агресивності світу як і нестриманого активізму, який свого часу визначав М. Гайдеггер, має свої ознаки. Це знакові конфігурації, що визначаються як певні верхівки екстремізму, екстенсивного здійснення цілепокладання людини або визначення її надлишкової мети. Вона у всіх на слуху – це планетарний активізм, це планетарне охоплення ойкумени, це людина, яка володіє світом, яка створює планетарну етику, релігію, це людина передусім.

Цю тему мало хто порушує. Лише у радянські часи Г. Батіщев у книзі “Діалектика творчості” говорив про діалектику творчості Універсуму. Говорив не про людину, не про суб’єкта творчості, яким вона є, а про Універсум. Відтак цікавим є аберації пошуку сенсів людини, пошуку її обріїв бачення, дії, поведінки і того, що називають стан у контексті культури, у контексті семіозу дій знаків, дії всіх вчинкових актів, настанов, які людину очолюють у вигляді реклами, тобто всього розвиненого простору метакультурних алюзій [7, с. 7–17].

Хто є суб’єктом усіх цих алюзій? Людина? Дуже важко сказати, що це людина. Для якого суб’єкта зорієнтовано усі ці продукування? Для людини? Теж дуже важко це сказати. Хто є цим проміжним метакультурним, або метаантропологічним, об’єктом, чи суб’єктом, до якого звертається ця величезна кількість продукуючих актів? Знову запитання лишається без відповіді – воно риторичне. Культура перебуває у стані проблематизації, як і антропологія, як, до речі, і весь гуманітарний комплекс наук, що шукають власні знакові, семіологічні засадничі принципи, але знайти їх не так просто.

В. Табачковський зазначає: "Започатковуючи у 60-ті роки антропологічний поворот у вітчизняній філософії, ми відштовхувалися від молодомарксистського ідеалу людини як суб'єкта світовідношення, який перетворює і створює довколишній світ і самого себе, розвиваючи свої сутнісні сили безвідносно до будь-якого, заздалегідь встановленого масштабу. Цей ідеал виник у марксизмі не "з доброго дива", а був запозичений з новоєвропейської гуманістичної традиції, помножений на антропоцентричні зазіхання доби індустріалізму та на "месіанізацію" наймасовішої соціальної верстви перших етапів цієї доби.

Формула "світ не вдовольняє людину, людина своєю діяльністю змінює його", як і формула пріоритетності "другої природи", витвореної у процесі змін "першої", спрямували на нестримний прогресизм, який рухається "стовповими шляхами", передбачає уніфікацію "різностей", яких сповнений світ.

І ось з'являється інша світоглядна орієнтація, спрямована не на нестриманий активізм суб'єкта світовідношення, а на його здатність діяти, вписуючись в уже наявні контексти. З'являється орієнтація, спрямована на пошук активного – проте не активістського співіснування – з отими "різностями", яких сповнено світ, орієнтація не на ієрархію, а на гетерархію – як природного, так і людського, культурного, інтелектуального тощо. На гетерархію, яка не терпить вторгнення, а передбачає те, що постмодерністи іменують "дбайливою роботою в контексті" [3, с. 273].

Прогресизм, як і надмірна активність теорії діяльності, що була панівною парадигмою марксистського типу мислення, раптом зникла. Замість них з'являється безліч постмодерних практик і виникає ситуація не лише плюральності світу, а й децентралізованого, деуніверсалізованого і переважно, демаскованого індивіда, який втрачає свою цілісність. Починається певна драма, з'являються "семіози", семіологічні коди, які намагаються означити цей процес конструктивно і разом зафіксувати виникнення нової універсальності. Універсальності не прогресистського типу, а навпаки, антипрогресистського. Виникає проблема інтерпретації реальності в контексті суб'єктно-об'єктних, об'єктно-суб'єктних, суб'єктно-суб'єктних або позасуб'єктних обставин, які можна зазначити не лише як комунікативні відносини, а і як онтологічні.

Замість культурних відносин, які презентуються символами, знаками, міфологемами, використовують займенники "Я" і "Ти". На рівні відношення цих займенників дається можливість відтворити ті інсталяції, які створює досить легко М. Бубер у трактаті "Я і Ти" і не так легко М. Бахтін. Чому ми говоримо "легко" і "нелегко"?

М. Бубер із самого початку говорить, що не існує "Я" окремо без "Ти". Є певний синкретизм "Я" і "Ти", який відображає себе, визначає в дефініціях "Я і Ти" [6, с. 148]. М. Бахтін цього ніколи не стверджував. Крім того, він не зазіхав на суверенітет іншого. Він сподівався, що "Я" може увійти у простір іншого, означити себе всіма ознаками іншості і з допомогою досвіду набуття цієї іншості побачити знову світ якимось інакше. Така позиція говорить про модус інтеракції, модус активних або естетичних відносин, як їх визначає М. Бахтін, що фундує світ.

У Бубера є передуючий синкретизм, який повинен себе подвоїти, що призводить до появи примусових ознак, які втілюються в усіх бінарних опозиціях, створених сучасною і несучасною культурою. Культурологія, як і антропологія, шукає свої імена, "Я, Ти" або "Я – Ти". Всі вони досить відомі, але знов приходять у простір ХХ століття і набувають визначних конфігурацій або ознак, які стають певними знаковими структурами, якщо не синтагмами, тобто просторовими зонами, де відбувається та чи інша реальність "Я, Ти", сакрального або профанного буття людини.

В. Табачковський зауважує: "За умов обмежених порядків "інше" як "чуже" маніфестує себе до позапорядкового, що різними способами виходить на поверхню з країв та лакун усіляких порядків. Відтак немає світів, де б ми були цілком "вдома", не існує також суб'єкта, який би був цілком господарем у власній хаті. Людина і світ проблематизуються, що не може не спонукати суб'єкта світовідношення до ще більшої сумірності й обережної толерантності" [3, с. 276].

Здається, що ці констатації є пацифістськими. Їх ніхто не дотримується, вони певною мірою лишаться лише в аналогах антропологічної рефлексії, яка формується на зламі тисячоліть. Можна стверджувати, що класичні філософські антропологічні уявлення зазнають сьогодні чимало справедливих нарікань за притаманний їм своєрідний "світоглядний монархізм", епістеміологічно пов'язаний із картезіанським репрезентативізмом (пошуком однієї-єдиної першосутності) [3, с. 283].

Так, християнська антропологія була досить ідентичною у сутності боголюдини, її ніхто не заперечував. Вона існувала аж до того часу, коли її стали проблематизувати. Можна сказати, що антропологія як своєрідна рефлексія і водночас як своєрідна межова епохальна реальність, що виникає на межі століть, тисячоліть і щораз стає евристичним шляхом розуміння образу людини, продовжує свій проект, її ніхто не заперечує.

В. Табачковський – цікавий інтерпретатор і цілком своєрідний український мислитель, який намагається адаптувати максими класичної філософії та постмодерністського мислення до сьогодення. Усі ці ознаки, звичайно, можуть оцінюватися і осмислюватися по-різному: як діалог, як семіоз, як фоноцентризм, як багато інших премудростей, які ми вже намагалися описати, але за цим стоїть людина.

Такий антропологізм, антропологічний розмисел підводить до того, що людина у просторі людських взаємин має нести той потенціал людської культури, який належить людині родовій, яку побачили, знайшли у просторі культури такі дослідники, як Л. Фейєрбах, М. Шеллер, К. Маркс та інші.

Можна стверджувати, що антропоцентризм ніколи не зникав з антропологічних досліджень. Він у них присутній імпліцитно, але завжди має свої модули. Так, антропоцентризм зразка Відродження – дієвий, продукуючий і культурозначущий. Антропоцентризм культури ХХ століття – це зовсім інша іпостась, де суб'єктом стає анонімний, знеособлений суб'єкт, який продукує, створює світ. Діяльність стає його конститутивною ознакою. Навіть середньовіччя, коли стан був провідним, людина мала бути за своєю синергією, за богоспілкуванням активним, вольовим, рушійним імпульсом. В архаїчних культурах, де поведінка визначала все, діяльність не входила у простір культуротворення, людина могла перемагати, воювати, змагатися за землю і виборювати своє “Я”.

Це різні форми антропоцентризму, які можна визначати як культурно-історичні антропологічні типи, адже за цим стоїть знакова форма їх презентації. В архаїчних культурах вона канонічна, як і в античності, у середньовіччі амбівалентно-подвоєна, у Новий час егалітаристська, тобто зорієнтована на рівноправність усіх членів соціуму. У ХІХ–ХХ столітті, у марксистській традиції, що була різновидом позитивістської, антропологізм розумівся як активізм. Це суто європейська інтерпретація людини активної, вольової.

Українська антропологічна школа сформувалася в контексті різних можливостей антитетичних відносин до офіційної рефлексії, ідеологічних догм, виборювала своє місце в бутті. Так, С. Кримський зазначає: “Третє тисячоліття християнської історії, ери настало своєчасно. Уже наприкінці ХХ століття сталися події, які свідчили про злам історії. Футурологи стали пророкувати “кінець часів”, завершення історичної місії здобуття свободи, потреби переходу від економічного зростання за експонентою до простого відтворення оптимального рівня споживання, нульового циклу виробництва, тобто розуміння історії, прогресу, матеріального добробуту. Людство усвідомило ліміти практики, межі використання енергії, кінечність природних ресурсів, небезпеку екологічних катастроф, граничність фінансування науково-технічного прогресу, моральні обмеження експериментальної всюдозволеності втручання у таїни буття та духу.

У соціальних та духовних сферах набули поширення проблеми, які не мають розв'язання в загальній формі. Відчуття трансформаційного напруження, історичного руху посилюється наприкінці минулого століття, поки не набуло масштабу епохального переходу до нового періоду постісторії. Якщо вважати такий висновок ймовірним (ми будемо намагатися це довести), то постає питання, яке вже давно обговорюється: про типологію самого історичного процесу людської присутності у світі. На наш погляд, можна виділити такі типи історичного буття:

1. Передісторію, яка починається з освоєння вогню і завершується неолітичною революцією, тобто виникненням виробництва. Її змістом є початок освоєння соціальності як такої, використання соціальної машини, первинних колективів.

2. Історію як цивілізаційний процес, позначку металургійної ери. Вона характеризується людською діяльністю, пов'язаною з пріоритетами використання металів та їх сполук, насамперед бронзи, потім заліза та інших елементів. Вона завершується штучним виготовленням трансуранових елементів атомної енергетики.

3. Постісторія, яка освоює вже не окремі сили природи, а інтегрує планетарні, космічні та субатомні світи діяльності людини як громадянина ноосфери, володаря інформаційного універсуму” [4, с 264].

Можна погоджуватися чи не погоджуватися з цими дефініціями, але метаісторія з її есхатологізмом і постісторія у позитивістському дискурсі, звичайно, стають дуже подібними. Людина постісторії і людина есхатологічних катаклізмів у чомусь схожі, але схожі не настільки, щоб ставити знак рівності між ними. Людина постісторії має свою знакову сферу, свій семіоз, розширений семіозом екстатичного, вибухового, надмірно широкого простору людини-бога, а людина есхатологічна – свій семіоз – прагматично орієнтований семіоз звужено редуکتивного простору культурогенезу.

Що сталося з людиною, коли вона з людини-бога перетворилася на людину постісторії? Важко осмислити цю трансформацію, але ми мусимо сказати, що лінгвосеміотичний підхід дає можливість у еквівалентних мовних адекватностях визначити простір постісторії і простір есхатологічний. У. Ерхардт, М. Гайдеггер, М. Бубер, а згодом вже новітні “пророки” – І. Пригожин, С. Кримський пророкують все нові й нові образи людини нашого часу. Яка вона? Вона є такою, якою її визначає історія, культура, вона трансформує світ культури у своїй діяльності та поведінці.

С. Кримський зауважує: “Глобалізація з необхідністю включає соціально-політичну складову. Вона є рушійною силою світового історичного процесу ХХІ століття, бо через цю складову інтеграційний процес набуває інституційних форм. Постісторія і характеризується формоутвореннями планетарного масштабу. Виникає світова соціальність, глобалізуються демократичні процеси та правові структури, при цьому особливість світової соціальності епохи постісторії полягає в тому, що вона не конститується у вигляді світового уряду, а виступає як певна міжнародна політика солідарності країн членів ООН у розв'язанні глобальних проблем людства.

Така політика та солідарна діяльність втілюються як у функціонуванні самої ООН, так і в інших інституціях, на зразок всесвітньої організації торгівлі (СОТ), організації з питань освіти, науки і культури

ри (ЮНЕСКО), організації охорони здоров'я (ВОЗ), а також інших міжнародних інституцій на зразок світового банку, механізми здійснення світового тощо. Діяльність формоутворень світового загалу і вказує на нові механізми здійснення світового процесу в епоху постісторії" [4, с. 282].

Перелік цих відомих фондаций свідчить про те, наскільки ми потрапляємо в постісторію. Навпаки, постісторія потрапляє у наш простір, якщо вона є. Вона так чи інакше втілюється у конфігураціях постадеквацій, тобто постмодерних бачень реальності, які визначаються як відсутня, або симулятивна, реальність. Тепер жодна фундація чи ЮНЕСКО не допоможуть людині зрозуміти той світ, який приходить у простір її буття.

Розділ "Дім – Поле – Храм" є одним із найцікавіших у дослідженні С. Кримського: "Існування людини характеризується перетворенням модусів людської присутності у світі на певні екзистенціали, тобто форми усталеного буття, соціальні конструкції, матерії та ідеї, вітальну мережу перевтілення матеріального та ідеального. Ці екзистенціали визначаються сакральною духовністю (вимірами спілкування людини з Небом та Землею), цінностями культури (як засобу переведення речей у речення), вимірами гуманістики (як історичного самоутвердження та відтворення людських сутнісних сил), характеристиками національного буття (як солідарної ідентифікації певних людських спільнот за специфічними ознаками індивідуалізації народів). Сакральна духовність тематизується концептами: віра, надія, любов, культурні цінності, ідеалами істини, добра, краси. Гуманістика позначається ідеалами особистості, долі, духу, а екзистенціали національного буття розкриваються завдяки життєвому наповненню концептів: Дім – Поле – Храм" [4, с. 291].

Здається досить повною розгортка категорій, які позначаються як екзистенціали. Дім, поле, храм водночас і сакральні, і екзистенційні, і світоглядні реалії. Кожен дім є світоглядною конструкцією, завжди є екзистенційним буттям, бо тут відбувається життя, є сакральним простором, бо тут є священний кут – покути, тут є піч, на якій намальований вазон (мається на увазі традиційна українська хата).

Усі знаки, символи, усі ці позначення, які є етнокультурними, не вимиваються з життя, продовжують своє існування і трансформуються у просторі глобальної мімікрії, яка зветься глобалізацією. Вони створюють імперативи, вказівки, програми.

ЮНЕСКО так і не вирішила своєї функції, не порушила проблеми моральності людини, про яку свого часу ще говорив А. Печчеї, не порушила проблем гуманітарної людини, вона свідчить про культурні цінності, але про суто об'єктні реалії, які варто зберегти, хоча зберігати потрібно саму людину, без якої всі ці реалії є примарами.

С. Кримський зауважує, що лексома "Дім" характеризує антропоцентричне буття від сім'ї до національної солідарності: "Дім" – це ніша людини в Універсумі.

Так само в загальному визначенні символіка концепту "Поле" означає життєвий топос людності, зв'язок природи з меню харчування. "Поле" – це не обов'язково степ; це семіотика природи (воно може стосуватися і лісу, і гірського ландшафту). Тут ідеться передусім про "поле життя"; джерело багатства, економічний простір виживання. "Поле" – це загальний знаменник походження етносу, рідний край, батьківщина, коріння роду тощо.

Ідея храму пов'язана зі святинями людини та її етносу, це вираз благословення вищих сил, небесного заступництва за певну спільноту. Він поєднується з національною ідеєю і в цьому розумінні означає зв'язок небесного та земного, ідеологію софійного, освяченого мудрістю буття" [4, с. 292].

"Дім, поле, храм" – це ті топоси і той час, у яких людина відбувається як цілісність. Не важливо, який храм, якої віри, який дім, яке поле, сповнене урбаністичних ландшафтних реалій, чи насичене травами, давниною, про яку писав Гоголь у "Тарасі Бульбі". Це простір романтичної, альтернативної, святоотецької реальності, але апологетичної історії. Вона є досить лакованою алеографічною картинкою, за нею мало відчуваються катаклізми людства зокрема катаклізми української людини. Не варто докоряти цим С. Кримському, В. Табачковському, адже українська антропологія, або антропософія, яку називають антропологією, є поки що більше ідеалом, ніж справжнім образом виборювання людиною свого ідеалу.

Чим зумовлене апологетичне, романтичне самовтілення ідеалу у простір сучасної культури, яка втратила будь-які ідеали? Симуляція, симулякри і подвійна симуляція у посткомуністичних реаліях культури вимагають романтизації ідеалу, віри, а віра наразі неможлива без лакованого, алеографічного зображення – не на зразок Феофана Грека, а на зразком Симона Ушакова.

Антропологія – складна система вчень, вона не може бути суто антропоцентричною, вона постійно перебуває на межі випробування людини або спонукою теоцентризму, або спонукою зооморфності. Вони завжди є. Молодь втрачає віру в ті ідеали, які описує С. Кримський. Але вони не є легітимною реальністю, а навпаки, протистоять світу мас-медіа, ТБ, яке щоденно транслює безкінечну плутанину політичних інтроверсій, і забуваємо, що за цим усим стоїть зовсім інша реальність: "Тараса Бульби" Гоголя, "Мені тринадцятий минало..." Шевченка – величезна кількість справжніх шедеврів.

С. Кримський порушує проблему кордоцентризму, сердечності української культури: "Для світоглядно-ціннісної свідомості української культури стає характерним висунування на перший план не

формалізму розуму, а того, що є корінням морального життя, “серця” як метафори інтимних глибин душі. Цей архетип “філософії серця” розкривається як принцип індивідуальності та орган відчуття Бога (П. Юркевич), як мікросвіт вираження внутрішньої гармонії з природою (Т. Шевченко), як джерело надії, передчуття, провидіння (П. Куліш) та ключ до “господства душі”, її мандрівок у вічність, сферу добра і краси (М. Гоголь).

Архетип “філософії серця” є типовим не лише для характеристики української культури, а й для архетипного методу її аналізу. Він є знаменним у тому методологічному розумінні, що стосується як загальнолюдських аспектів української культури, так і її особливих християнських засад та автентичних ознак. З того боку, філософія серця пов’язана з ідеєю двосвітності буття, з його поділом на “внутрішній” та “зовнішній” світи, з ідеєю подільності природи людини на “сердечну” (глибинно-емоційну, таємничу, надчуттєву, ірраціональну) та інтелектуальну, раціональну сфери. Ця концепція має загальнозначущий зміст, навіть досить потужну розробку в буддизмі, у східній мудрості взагалі. В особливому християнському розумінні ця філософія виходить з ідеї побудови людської моралі на “палаючому серці” людини як органі відчуття Бога і протистоїть античному сократівському розумінню моральності як функції від розумності людей та знання. У такому ракурсі архетип філософії серця діяв у вітчизняній культурі від часів Київської Русі і до праць Г. Транквіліона-Ставровецького, П. Юркевича та ін.” [4, с. 307–308].

Можна зауважити, що проблема кордоцентризму як певний символіологічний образ не проста. Для України характерна не централізація, а пересування, перманентний зсув сакрального топосу на периферію. Про це свідчать вчені, які досліджують архітектуру доби модерну.

Варто підкреслити, що кордоцентризм, яким би він не виглядав автоцентричним, – це лише християнська парадигма. Україна у християнському світі має ментальність тих двох сердець, які доходять до іманентного трансценденталізму, за Г. Сковородою. Ці два серця є тією глибинною дихотомією, яку людина не може подолати. Якби вона могла її подолати, всі проблеми духовності на терені української культури було б давно вирішено. Такий потужний поштовх філософсько-аналітичного бачення на християнському терені дозволяє говорити про те, що антропологія в її лінгвосеміотичному вимірі української школи стає досить проблематичною. З одного боку, вона наслідуює християнські традиції іманентного трансценденталізму, які йдуть ще від Канта, Сковороди, а з іншого – сходять до олеографічного кітчу, до неокітчу, неохристиянських алюзій, які так легко прищеплюються культурі ХХ–ХХІ століть. Це шлях виборювання, пошуків, шлях напруженого симбіозу, у якому дія знаків, архетипів, вічних глибинних спонук української ментальності не може бути спрощеною, лакованою іграшкою, як Золоті ворота у Києві, вкриті примітивним новоробом, а стає мурами Десятинної церкви, які очікують лише погляду з неба.

Земля і небо, людина і Всесвіт, людина і простір, людина і час – все це глибинні антропологічні проблеми, які має вирішити філософія, семіологія і українська культура загалом. На жаль, вони надзвичайно складні. Так, старше покоління, до якого належать С. Кримський і М. Попович, розглядає їх як ідеальну реальність, але у просторі теперішнього кітчевого стьобу постмодерних реалій вони потребують адекватної відповіді. Хто та людина, котра весь час проводить перед телеекраном? Чому цей екран примушує людину жити в такому світі? Усі ці питання не мають відповіді, але вони мають свої мовні ознаки, конфігурації, які можна легко описати в контексті лінгвосеміотичного виміру культури.

Література:

1. Крымский С. Б. Философия как путь человечности и надежды / С. Б. Крымский. – К. : Курс, 2000. – 308 с.
2. Табачковський В. Полісутнісне homo: Філософсько-мистецька думка в пошуках “неевклідової рефлексивності” / Віталій Георгієвич Табачковський. – К. : Парапан, 2005. – 432 с.
3. Табачковський В. Г. В пошуках невтраченого часу / Віталій Георгієвич Табачковський. – К. : Парапан, 2002. – 298 с.
4. Кримський С. Б. Під сигнатурою Софії / Сергій Борисович Кримський. – К. : Києво-Могилянська академія, 2008. – 367 с.
5. Апель К.-О. Трансформация философии / Карл Отто Апель ; перевод с нем. В. Куренной. – М. : Логос, 2001. – 344 [1] с.
6. Бубер М. Я и Ты / Мартин Бубер. – М. : Высшая школа, 1993. – 176 с.
7. Батищев Г. С. Диалектика творчества. – М. : Прогрес, 1984. – 464 с.
8. Hopkins Burt C. Intentionality in Husserl and Heidegger. The problem of the original method and phenomenon of phenomenology. Dordrecht/Boston/London, 1993.
9. Heidegger M. Die Onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik // Heidegger M. Identität und Differenz. Gesamtausgabe. Bd 11. Frankfurt M.: 2006, p.77.
10. Лосев А. Ф. Диалектика художественной формы // Алексей Федорович Лосев. Форма. Стиль. Выражение. – М. : Мысль, 1993. – 297 с.
11. Еко У. Роль читача. Дослідження з семіотики текстів / У. Еко. – Львів: Літопис, 2004. – 752 с.

Рецензент – доктор філософських наук, професор кафедри іноземних мов Донецького національного університету економіки і торгівлі імені Михайла Туган-Барановського І. А. Пантелєєва