

ТЕОРІЯ МЕНТАЛЬНОСТІ

Що таке ментальність?

Термін “ментальність” порівняно молодий, хоча походження його дуже давнє. В латинській мові *mens, mentis* означає будь-яке духовне явище чи діяльність: розум, мислення, обдумування, думка, образ мислення, душевний склад, характер, схильності, а також бадьорість, мужність, відвагу, бажання, намір, план¹. Звідси пізньолатинське (XIV ст.) *mentalis* — “те, що від інтелекту”. Французькою і англійською *mental* означає те, що діється винятково в розумі, не знаходячи зовнішнього вияву (напр., фр. *calcul mental* — рахування “в умі”, а не вголос чи на пальцях), а також все, що належить до інтелектуальних здібностей, а зрештою, також до моральності й волі. В кембриджському словникові англійської мови “ментальний” (*mental*) пояснюється як прикметник, що говорить або про розум (*mind*), або про процеси мислення (*thinking*).

Надалі слово “ментальний” буде вживатися в цьому приблизному значенні — як те, що відбувається “в умі”, у психіці індивіда, а не в матеріально виражених поведінкових діях (хоча б за цими поведінковими діями можна було б судити про їх внутрішній, — психічний, моральнісний чи інтелектуальний, — зміст).

Термін *ментальність* (або *менталітет* — фр. *mentalite*) словник “Максідіко” характеризує так: “1. *соціол.* Сукупність інтелектуальних навичок, вірувань, характерних для думки колективу і властивих кожному з його членів. 2. Стан духу (*esprit*) кого-небудь”. Словник зазначає, що термін вперше вжито 1842 р. в англійській мові (*mentality*) й потім перенесено у французьку². В свою чергу, англійські словники дають дуже широке визначення поняття *mentality*: “1) здатність мислення, інтелект; 2) склад розуму; 3) умонастрій”³. “Ментальність” (*mentality*) говорить про особистість: “ментальність особи є її особливий спосіб мислення (*thinking*) про речі, зокрема коли цей спосіб фіксований: *він сподівається, що тісніші зв'язки між Британією та рештою Європи змінять ментальність англійців щодо іноземців*”⁴.

Отже, в широкому, непрофесійному слововжиткові слово “ментальність” означає “спосіб думання”, “сукупність інтелектуальних навичок”, “склад розуму” тощо — треба визнати, досить туманну властивість індивідуального чи колективного розуму, або й не розуму, а моралі (духу-*esprit*). Інтуїція “способу думання” просто спирається на аналогії зі “способом роблення”, але більшого від загального слововжитку (“природної мови”) і не можна очікувати.

В радянських словниках термін “ментальність” відсутній саме через оте “соціол.” — теорія ментальності розвивалася насамперед в немарксистських напрямках у соціогуманітарних науках. З цього погляду треба особливо зупинитися на спадщині *школи “Анналів”*. Цей напрям історичної думки, або “нова історична наука”, бере початок від праць видатних французьких істориків Марка Блока та Люсьєна Февра, що заснували 1929 р. журнал “Анналі”; принагідно зазначимо, що великий внесок у формування “школи “Анналів” на початку ХХ ст. зробив український історик і громадський діяч Іван Лучицький.

На пострадянському просторі найбільша заслуга в підсумуванні, аналізі й роз’ясненні досягнень школи “Анналів” з проблеми ментальності належить А. Я. Гуревичу⁵. Наведемо якомога повніше його характеристики ментальності, оскільки вони підсумовують і його власні дослідження, й досвід французьких істориків. “Ле Гофф — історик ментальностей (*mentalites*), не сформульованих чітко і не цілком усвідомлюваних (або зовсім не усвідомлюваних) манер мислити, подекуди позбавлених логіки розумових образів, притаманних даній епосі або певній соціальній групі. Ці способи орієнтації в соціальному й природному світі виступають як своєрідні автоматизми думки: люди користуються ними, не замислюючись про них і не помічаючи їх, подібно до мольєрського пана Журдена, який говорив прозою, не здогадуючись про її існування. Системи цінностей далеко не завжди й не повністю формулюються моралістами або проповідниками — вони можуть бути імпліковані в людську поведінку, не будучи зведені в стрункий і продуманий моральний кодекс. Але ці позаособистісні настанови свідомості мають більш примусовий характер через те, що вони не усвідомлюються. Історія ментальностей — це історія «уповільнень в історії»⁶.

Останнє потребує пояснення. Як зазначає далі А. Я. Гуревич, ідея “уповільнення в історії” і “дуже довгого Середньовіччя” виникла у Ле Гоффа під впливом теорії іншого видатного історика цього напрямку — Жака Броделя щодо “часу великої тривалості”. Бродель звернув увагу на різницю часових ритмів у різних сферах людського життя — від швидких і конвульсивних ритмів політичної історії, зіставляваних із ритмами і часовими вимірами людської біографії, до тих статичних станів, коли історія ніби нерухома. Для історика ментальностей ці останні часи

становлять особливий інтерес, оскільки ментальності змінюються вкрай повільно. “Ментальності — це тюрми, в які запроторено час великої тривалості”⁷. Саме тому історик має справу не зі своєю копією в мінувшині, а з Іншим — іншою людиною, людиною іншої ментальності, на яку треба зважати.

Як пише німецький історик Мартін Дінгес, західні вчені шукають вихід в ідеях англо-саксонської “культурної антропології”. Йдеться про таке використання теорії культури, яке дало б змогу говорити про історію як результат *рішень* конкретних суб’єктів з усією їх мотивацією. Прагнучи подолати безликість “позаособистісних настанов” і тим самим історичного пояснення, П’єр Бурдьє ввів поняття *habitus*’у — моделі поведінки, дотримання якої дає змогу індивідові упевнено почувати себе в суспільстві, зокрема завдяки приховуванню своїх справжніх намірів та інтенцій⁸. Соціальна структура, таким чином, не зникає з поля зору історика — *habitus* просто репродукує або видозмінює її в полі соціальних відносин. В цьому полі, за Бурдьє, немає лінійної залежності чинників, як думають марксистки, а існують три рівноцінні *форми каніталу* — економічний, соціальний і культурний⁹. Якщо у Бурдьє, як зазначають його критики, структури все ще діють “за спиною” реальних індивідів¹⁰, то Гардтвіг, Дінгес та інші, продовжуючи традицію Макса Вебера, спираються на соціологічну теорію “стилів життя” і “стилів поведінки”. Історія, таким чином, з теорії суспільних структур перетворюється на історію культури і навіть на історію культурних ментальностей.

Як бачимо, поняття ментальності й тут залишається неуточненим (“манери мислити”, “автоматизми думки”, “спосіб орієнтуватися в світі” тощо). Однак ці інтуїції виявляються для історика достатніми і дуже корисними, якщо їх покласти на добрий емпіричний матеріал. Ефективність ідеї ментальності краще видно, якщо розуміння історії як історії ментальностей зіставити з так званим *психологізмом*.

Поняття ментальності прийшло на зміну уявленням про “психологію епохи” і “психологію нації”. Психологізм в розумінні й поясненні далекого минулого і сучасних, але культурно віддалених цивілізацій знаходив чи не найяскравіший вираз в теорії націй. У гуманітаріїв навіть у першій половині ХХ ст. панували напівміфологічні уявлення про національну ментальність, яку тоді називали *національним характером* або *національною психологією*. В другій половині ХІХ ст. на теми національного характеру писалося дуже багато, зокрема тоді, коли до цієї теми проявили інтерес антропологі. Найфундаментальнішим підсумком цих штудій стала десяти томна праця Вільгельма Вундта “Психологія народів” (“Völkerpsychologie”, 1900—1920). Уявлення про “психологію нації” знайшли, зокрема, вираз в одній із найвідоміших нам праць цього типу: “Нації відрізняються одна від одної не тільки

умовами їх життя, а й духовним складом (*обликом*), що виражається в особливостях національної культури”¹¹. Різко полемізуючи з Отто Бауером, у якого запозичена ідея національної спільності духовного складу, цитований автор, Й. Сталін, не заперечував існування національного характеру, а тільки наполягав на походженні цього *духовного обличчя* з матеріальних умов життя. Як саме відрізнити духовний склад однієї нації від духовного складу іншої — це питання полишали на інтуїцію дослідника.

Психологізм був спробою історичного пояснення шляхом “партиципації” відчуття співпричетності історика з психікою людини минулої епохи або віддаленої культури. В філософії історії це найповніше виявилось в концепції В. Дільтея. Ідея аналізу ментальностей дала змогу історичній науці подолати некритичне пояснення минулого шляхом зведення мотивацій людей минулих епох і чужих культур до уможливлених психологічних псевдоочевидностей *сучасного* дослідника. Головне в аналізі ментальностей — на протилежність психологізмові — полягає в забороні ототожнювати психіку, спосіб мислення, мотивацію тощо людей віддалених епох і цивілізацій з інтуїцією нашого сучасника, в забороні досліджувати, ставлячи себе на місце людини розглядуваної доби, і споглядово вживатись у психологію “Іншого”. “Інший” перестає бути очевидністю, яку можна досягнути шляхом самоспостереження (інтроспекції), і перетворюється на постать, яку треба дослідити.

Дещо інакше ідея включення індивідуальних мотивацій у предмет розгляду історика формулюється як заміна історичного “футуризму” (тобто телеологічного підходу до минулого) “презантизмом”, тобто розглядом сучасності (*present*) як реалізованої історії. По-різному ця ідея втілюється Ф. Броделем, Жаком Ле Гоффом, П’єром Нора, але внаслідок широти охоплення матеріалу скрізь наявні етнологічні мотиви. “Своєю статтею “Повернення події” П’єр Нора врешті встановить зв’язок між двома типами історії: так, історик займається подією, але іншою, до межі навантаженою смислами, антропологізованою — словом, такою, в якій прочитуються різні шари часу великої тривалості”¹². Власне, те, що називається *подією* у широкому слововжитку, є лише шумовинням на поверхні повільного, непомітного недосвідченому окові плину буття в історичному часі.

Подібне “мислення епохами” неминуче ставить питання про трансляцію культурних форм на рівні особистої ментальності і персональної поведінки. Звідки беруться у поодинокій особистості, життя, помисли і дії якої є лише зблиском на поверхні віковичного плину буття, ті приховані *колективні* мотивації, що визначають її *персональні* рішення? Це питання можна ігнорувати доти, доки особисті бачення і дії непомітні за універсальністю структур. Але досить філософові та історикові змінити

кут зору і поглянути на буття як вічне *тепер*, для якого майбутнє в кожен даний момент відкрите і залежить від рішень індивідів, і все міняється. Проблема трансляції мотивів і норм від покоління до покоління видається нерозв'язуваною.

Ці ж міркування можуть бути застосовані не тільки до діахронного, а й до синхронного зрізу людської історії. І тоді ми маємо справу з довготривалими груповими ментальностями, зокрема національними.

Аналітичні підстави теорії ментальностей

Щоб переконливіше розв'язати проблему трансляції ментальності від покоління до покоління і проблему зміни чи еволюції ментальності, поняття “ментальність” необхідно уточнити. Це означає запропонувати такі параметри, завдяки яким можна було б упевнено твердити, коли йдеться про різні ментальності, а коли про одну й ту саму. Оскільки термін “ментальність” функціонує насамперед у сфері мислення, необхідно використовувати наукові уявлення про так звані *форми мислення* або *інтелектуальні структури*.

В традиційній логіці *поняття* характеризується через ознаки й означувані об'єкти, або через *зміст* і *обсяг*. Г. Фреге в 70-х роках ХІХ ст. сформулював загальну теорію *значення* і *смыслу* мовних знаків, яка й досі залишається найбільш глибокою і популярною серед численних теорій значення. Принцип, з якого виходять теорії значення, полягає в тому, що різні логічні формули можуть бути істинними за одних і тих самих умов — при одних і тих самих значеннях їхніх логічних змінних. Тоді такі формули логіки можна розглядати як перетворення із збереженням логічної істинності (*salva veritate*). Значенням логічних формул такого типу є інваріант перетворень. Логічна теорія, таким чином, є теорією логічних структур. Це корисно зазначити, оскільки поняття “структура” і разом з ним увесь структуралізм деякі сучасні автори пов'язують з філософією певного виду, заявляючи про її застарілість в епоху постмодерну. Насправді ідеї структурного аналізу спираються на традиції, що утвердилися в сфері природознавства й математики.

Проблема інваріантів логічних перетворень, що постала перед Фреге, пов'язана із залежністю істинності твердження від контексту. Так, речення “Столицею Гондурасу є місто Тегусігальпа” істинне, але речення “Кожен знає, що столицею Гондурасу є місто Тегусігальпа” — хибне. Теорія Фреге побудована так, що в ній розрізняється значення в контекстах прямої і непрямої мови (екстенціональному й інтенціональному). У прямому контексті ім'я іменує значення, в непрямому — смисл.

Якщо ми порівнюємо цю логіко-семантичну концепцію з традиційною теорією змісту і обсягу поняття, то помітимо, що на місце простої й зрозумілої *ознаки*, яка може бути трактована як щось таке, що належить самому предметові, відтак у нас з'являється ментальна сутність “смысл” — щось невизначене і туманне. Природно, логіки та математики прагнули позбутися цієї сутності, постулюючи визначення смислу як *правил вживання* виразу (за аналогією з шахами, можна сказати, що смисл фігури “ферзь” є правила, за якими ферзь діє на дошці, або роль ферзя на дошці, або сукупність усіх ігрових контекстів, в яких може опинитися ферзь). Подібні більш чи менш інструментальні визначення мають недоліки. Так, не зовсім ясно, чи можна задати такі правила гри, які вичерпали б роль ферзя на дошці; адже, крім правил, існують ще й мотиви ігрової стратегії, що на ділі зумовлюють ходи ферзя. Зате коли припустити, що ми спочатку розуміємо смисл, а тим самим розуміємо і правила, і стратегічні задуми, то подібні питання не виникають. Операційна й інструментальна репрезентація смислу можлива і бажана, але повністю позбутися цієї ментальної сутності не вдається.

Аналіз мовленевих актів, більших, ніж речення, привів до опису таких структур, як *парадигма* (гр. *зразок*). Аналіз парадигм виявився плідним в історії та методології науки і зблизив аналітичну філософію з гуманітарією, пробудивши у філософів-аналітиків інтерес до метафори.

В лінгвістичній теорії можна зазначити деякі паралелі до теорій смислу і значення й до теорії парадигм. Ще Ф. де Соссюр розглядав як основні виміри мовної діяльності *парадигматику* і *синтагматику*, або зчеплення та співкладання (*concurrency et contempation*). В парадигматичному вимірі мовна діяльність розглядається як *селекція*, тобто перебирання об'єктів певного зразка задля вибору найбільш відповідного. *Синтагма* означає послідовність мовних одиниць. Р. Якобсон пов'язував ці виміри з *метафорою* і *метонімією*, які розглядав не тільки в філологічному плані, а й як *дві осі розвитку події мовлення*, два напрями можливих смислових ліній. Метафора пов'язана з перенесенням назви об'єкта на якийсь інший об'єкт, тобто є окремим випадком денотації; метонімія є відношення частини і цілого (відношення суміжності). Ці два види художніх прийомів Якобсон поставив у відповідність до видів афазії (розладів мовної діяльності). Побудова метафор неможлива при розладі здатності вловлювати відношення подібності, а метонімія — при розладі відношення суміжності¹³.

Лінгвістичні паралелі дають можливість по-новому оцінити логіко-семантичні концепції смислу і значення. Семантики смислу й значення за типом теорії Фреге належать до парадигматичних, оскільки смисл для них є способом пошуку відповідного до даного імені денота: смисл імені зрозумілий, якщо можна вказати на об'єкт, названий

цим іменем. Семантики за типом теорії Вітгенштайна (значення як правило вживання) належать до синтагматичних: смисл виразу зрозумілий тоді, коли ми можемо побудувати за його допомогою правильну послідовність інших виразів. Іншими словами, коли вираз осмислений, то разом з даним виразом задається *алгоритм* побудови (конструювання) складного цілого.

Якщо після сказаного вернутися до старих уявлень про обсяг і зміст поняття, то стане очевидно більш глибока різниця між щойно охарактеризованими двома осями мовлення й розуміння. У вимірі денотації, парадигматики або метафори йдеться про об'єкти та їхні властивості. А от у вимірі конструювання, синтагматики або метонімії йдеться про частину й ціле. Ідучи від частини до цілого або навпаки, ми маємо труднощі типу “ціле більше, ніж сума частин”. Якщо відносини ознак та об'єктів мають лінійний характер, то відношення частини і цілого нелінійне.

По суті, класичне уявлення про мову, прийняте в логічному аналізі, лінійне. Лінійність процесу реалізації мови в тексті означає, що контекст не породжує нового смислу таким чином, щоб це впливало на словник (і семантику мови взагалі). Інакше неможливо було б підставляти значення змінних і, отже, мислити формально. З цього погляду мовлення (сукупність мовленнєвих актів) або текст є розгортанням та реалізацією всього того, що закладене у мові як словнику і сукупності правил побудови *правильно побудованих формул* (ппф) та відбору з них певної підмножини (наприклад, осмислених ппф або істинних ппф). Отже, вся геометрія Евкліда дана вже в аксіомах і правилах виведення, звідки й іде класичне уявлення про аналітичне й синтетичне (*L-істини та F-істини*). Однак таке отождоження мови і мовлення навіть для аналітичних математичних дисциплін є дуже сильним припущенням.

Для аналізу мовних виразів залежність від контексту виявилась надзвичайно важливою. Вирази типу “Я знаю, що...”, “Я вірю в те, що...” і так далі є лише деякими з операторів, пов'язаними з оцінкою прийнятності речень з точки зору їх істинності. Але прийнятними й неприйнятними можуть бути, наприклад, команди або прохання, і міркування істинності тут важко застосувати. Існують вирази типу “Мені не подобається, що...”, які виражають ставлення учасника комунікації до чогось, не претендуючи ані на істиннісну оцінку, ані на спонукання до дії. Різноманітні оператори формулюють різні цілі учасників комунікації. Ґрунтована на фундаментальних логічних ідеях аналітична філософія вже в середині минулого століття перейшла до аналізу мовної реальності — мовленнєвих актів (*speech acts*), ширше — до аналізу текстів у контексті діяльності (до аналізу *дискурсу*). Перед аналітичною філософією постала перспектива іншого, ніж загальноприйнятого, аналізу

“елементарних операцій” мислення й аналізу текстів, більших, ніж речення.

Аналіз мови у контексті її вживання відкрив таку істотну обставину, як різниця між текстами, ґрунтована на **цільях** мовленнєвих актів, подвійну, потрійну і так далі мету.

Є класифікація можливих іллокутивних цілей, і надалі я буду використовувати запропонований раніше варіант такої класифікації¹⁴. А саме, дещо спрощуючи запропоновану Серлем¹⁵ типологію іллокутивних цілей, можна говорити про три типи комунікативних актів — **когнітивні, спонукальні та експресивні**. Перший тип має метою повідомлення, або передачу нових знань, другий — різні типи спонукань до дії, в тому числі ментальної (інтелектуальної чи духовної), третій — вираження певного внутрішнього стану учасника комунікації, зокрема суто емоційної оцінки.

У будь-якій культурі люди обмінюються новинами, щось просять, щось наказують, виражають своє ставлення до всіляких речей (наприклад, скаржаться на хвороби, кепкують, співчують, виражають страх чи ненависть, сміються тощо). Іншими словами, структура комунікації (типи комунікативних актів) тотожні для всіх культур. Однак у різних культурах типи комунікації осмислюються, оцінюються, регулюють поведінку по-різному. Так, сміх завжди є виразом емоційного ставлення до висловлюваних речень. Але **культура сміху** різна в різних суспільствах. В традиційній китайській культурі поведінки було прийнято всміхатися, повідомляючи співбесідникові про свій сімейний траур, — щоб нікого не засмучувати. Існує також багата і різноманітна культура плачу. Найпростіші, здавалося б, емоції функціонують у комунікації як **культурні акти**. Дискурс — це саме той поверх **культури комунікації**, який регулює структури подібного роду.

Задля теорії ментальностей важливо зазначити, що в кожному з дискурсів діють свої правила (норми) прийнятності чи неприйнятності висловлювань. Доказ є необхідною нормою прийнятності тільки в когнітивному вимірі комунікації. Однак доказовість не є єдиним критерієм чи нормою прийнятності; вираз, який пропонується прийняти, повинен бути ще й **зрозумілим**. Ця подвійність когнітивного критерію прийнятності виявляється у подвоєнні ідеального змісту знака на значення і смисл. Прийнятність або неприйнятність таких сугестивних висловлювань, як прохання чи наказ, визначається іншими культурними нормами. Відповідно експресивні вирази (наприклад, жести) теж можуть бути прийнятними або неприйнятними з позиції культурної традиції.

Психологія мислення і теорія ментальностей

У межах логіки й аналітичної філософії не можуть проводитись експериментальні дослідження реальних процесів мислення, оскільки аналіз виходить з нормативного характеру свого предмета. Аналітик в теорії ментальностей вивчає дійсність не такою, як вона є, а *норму* — тобто якою вона *повинна бути*. Для аналітика не було б аргументом виявлення якихось регулярностей у досвіді роботи думки тих чи інших людей; істинність висновку має залежати тільки від того, чи людина мислить відповідно до логічних норм. Однак для досліджень реальних ментальностей істотний якраз *розвиток* здатності мислити відповідно до норм логіки, і, природно, звернутися до емпіричних матеріалів психології мислення, зокрема психології мислення дитини, а також патології ментальних процесів.

Лінгвісти-психологи зробили висновок про три основні функції слова — номінативну, функціональну та афективну, — які дивовижно збігаються з класифікаціями типів дискурсу, окреслених представниками аналітичної філософії. Ще засновник лінгвістичного структуралізму Ф. де Соссюр припускав, що на певному етапі розвитку свідомості і мови існували дифузні протолінгвістичні комплекси. Згідно із сучасними уявленнями, у дитини до певного віку згадані три функції залишаються нерозчленованими, у зрілому віці вони відокремлені. Згідно із Н. Х. Швачкіним, перші “слова” дитини (протолінгвістичні комплекси) охоплюють речі з подібним смыслом. “Це об’єднання, в свою чергу, зумовлене трьома моментами: предметною, афективною і функціональною подібністю. Однак ці три моменти переживаються дитиною не осібно, а в єдності”¹⁶. За О. О. Леонтьєвим¹⁷, лише з відокремленням номінативної функції слова з’являється мовленнєва діяльність у власному сенсі слова.

По суті, саме цей процес детально досліджений Ж. Піаже та його співробітниками, які вивчали розвиток мислення дитини. Становлення зрілого мислення полягає в поступовій координації змісту й обсягу понять, що приводить до зміни нестабільних за принципами побудови *фігурних сукупностей* цілком витриманими і послідовними *класифікаціями*¹⁸. Гіпотеза Піаже полягала в тому, що “...фігурна сукупність, мабуть, є початком координації між зв’язками частини і цілого, встановлюваними перцепцією в просторовій формі (а не в формі включення), і відношеннями подібності й відмінності, встановлюваними перцептивними схемами, сенсо-моторними, образними і першими вербальними схемами, але в послідовно-часовій, а не симультанній формі”¹⁹. На величезному емпіричному матеріалі Піаже та його співробітники обгрун-

тували цю гіпотезу, показали шляхи й етапи розвитку і визрівання дитячої ментальності, подолання дитячого егоцентризму та утвердження формального мислення.

Торкаючись патології мислення, не можна обійти доробку психоаналізу, хоча оцінки його все ще залишаються спірними не менше, ніж на зорі його появи. Варіанти психоаналізу у різних його представників дуже різняться, і вихідні ідеї З. Фрейда стають прийнятнішими і зрозумілішими в світлі пізніших досліджень. Щодо теорії ментальностей особливий інтерес становить концепція Е. Фромма, яка, можна сказати, описує патологічні девіації психіки у просторі трьох вимірів²⁰.

У нормі в особистості *незалежно* діють різні виміри, різні критерії, що регулюють її поведінку, відтак особистість *багатовимірна*. Схему Фромма можна тлумачити таким чином, що основними критеріями (вимірами людини) є (1) здатність самокритично оцінювати власні бажання та інтереси і їх відповідність об'єктивній дійсності (почуття реальності), (2) спроможність комбінувати власну владу над людьми з підпорядкуванням іншій владі та (3) здатність виражати свою чуттєвість без порушення успадкованих майже на рівні інстинкту поведінкових заборон (в тому числі статевих, таких, як заборона інцесту). Аномалія можлива в двох напрямках: як збільшення егоцентричності (рух до егоїзму і навіть нарцисизму), як наростання жорстокості і прагнень до влади із спричиненням страждань іншому (садизм аж до некрофілії), як руйнування глибинних норм і заборон (насамперед синдром інцесту, “Едіпів комплекс”).

Рух у цьому напрямі (“донизу”) є *деградація*, розпад особистості; при повному розпаді особистості всі виміри нівелюються, людина стає одномірною. “Верх” (“точку розвитку”), абсолютну протилежність крайньому індивідуалізму, теж слід вважати аномалією, оскільки всі виміри людини й тут сходяться в одну точку. Можна тлумачити “верх” і “низ” схеми як характеристику відповідно гранично конформістської і гранично нон-конформістської особистості. Рух “вгору” збігся б з наростанням полегшеної жертвовності аж до легковірної навіюваності, мазохізму й повної відсутності опору масовим настроям.

Можна сказати, що кожна особистість, кожне Я має свою неповторну психічну конституцію, яка так чи інакше деформує загальну абстрактну схему, міняє в ній пропорції. Це можна уявити і як розташування кожного Я в певному місці “карти Фромма”. “Ковзання по схемі” означає, що психічна рівновага порушена і відбувається деформація “пропорцій”, що може мати наслідком одномірність, тобто граничну *примітивізацію* психічної структури даного індивіда.

Три напрями розпаду особистості за схемою Фромма відповідають трьом комунікативним дискурсам: *пізнавальному* (когнітивному), *спо-*

нукальному (силовому) та *експресивному*. Кожному вимірові відповідає сукупність нормативів прийнятності/неприйнятності комунікативних актів. Повний збіг вимірів (нерозрізнюваність їх або взаємозалежність чи повне злиття критеріїв) є патологією — як у напрямі розпаду особистості, так і в напрямі святості.

Аналіз психологічного тла суспільних рухів чи колективних передсудів великих груп людей давно здійснюється в поняттях психоаналізу²¹. Важливо, як у масовій свідомості може відобразитися “зовнішня група”, тобто спільнота “чужих”. Тут у схему, що описує психічний склад індивіда, вміщується і масовий рух великих груп.

З цієї точки зору *конформістській* свідомості відповідає масова реакція, яку психоаналітики визначають як “занепокоєність *id*” (“воно”, в філософії Гайдеггера — *man*, безлике “вони=хтось”). Особи конформного типу приписують групі “чужих” (“воно”) риси, які вони підсвідомо вбачають у самих собі і ненавидять як ознаки власної безхребетності й безликоності: відсутність честолюбства, безвідповідальність, лінощі, глупота, а також “низька” плотськість — ознака “нижнього світу”: неохайність, сморід, підвищена і нестримана чуттєвість. Такими рисами великі групи населення легко наділяють ті соціальні або етнічні “зовнішні групи”, які належать до культурно *інших* класів чи націй і зайняті переважно “нижчою” працею.

Але існують масові передсуди й іншого, нон-конформістського і “елітарного” типу, і властиві вони зовсім не еліті. Психоаналітики визначають їх як “стурбованість *super-Ego*” (“понад-Я”) і вбачають у них перенесення на групу “чужих” таких (підсвідомо констатованих або очікуваних в самих собі) індивідуалістичних вад і недоліків, як надмірне честолюбство, хитрість і спритність, лицемірність і нечесність, небезпечно гострий розум, небезпечна солідарність дії. Ворогом, що його наділяють такими рисами, виявляються найчастіше посередники між даною спільнотою і вищими класами або більш багатими і цивілізованими націями; класичним прикладом подібних масових передсудів є антисемітизм. “Стурбованість понад-Я” в даному разі є не переживанням дійсної вищості особи над оточенням, а зміщенням духовного центру особистості в бік некритичної самооцінки. Індивідуалістично й егоцентрично налаштовані особистості такого типу об’єднуються солідарністю *проти* дійсного чи уявного ворога в групу, яка набуває зовнішніх рис елітарно та ієрархічно організованої спільноти. Подібна “солідарність проти” не може бути тривалим чинником, бо годиться тільки для катастрофічних спалахів екзальтації і взагалі для нестабільних ситуацій, але як тимчасовий засіб консолідації спільноти може бути досить ефективною.

За своїм характером ідеологія “понад-Я” спрямована до елітарності та ієрархії. Привабливість подібної ідеології і масової психології полягає в тому, що вона дає масам відчуття належності до еліти, незважаючи на ієрархічність організації. Насправді така система цінностей і самооцінок властива культурним низам суспільства, *псевдоеліті*, що справжню власну національну еліту схильна запідозрювати в зраді і в солідарності із зовнішньою групою. Та частина маси, яка активно сприймає ідеологію псевдоелітарності, насправді консервує й агресивно захищає свою нищість, що є ознакою *черні* або *плебейства* в широкому соціологічному значенні слова.

Поєднуючи психоаналітичну трактовку Беттлгейма — Яновіца із схемою Фромма і приймаючи, що йдеться не лише про психологічну мотивацію дій деяких індивідів, а й про великі соціальні групи і про масові механізми функціонування системи цінностей, можна говорити про пануючий у певному соціальному колі тип “психічного складу”, властивий групі, в тому числі в “часі великої тривалості”.

Ментальність у пізнавальному вимірі

З пізнавальної (когнітивної) точки зору особливості ментальності — це особливості процесів пізнання, що означає особливості постановки питань, підшукування можливих відповідей на них (гіпотез) та аргументів за й проти кожної з них. Напрошується припущення, що із структурної точки зору принаймні *homo sapiens* мислить однаково уже десятки тисяч років на всіх етапах розвитку культури людства.

Для теорії логічного виведення істотно, чи спроможна людина достатньо сформулювати всі взаємовиключні гіпотези. Отже, вкрай важливо зрозуміти, які реальні здатності до класифікації своїх об’єктів мають люди архаїчних культур. І тут різниця між архаїчним мисленням і мисленням сучасної людини виявляється дуже істотною.

Якщо йдеться про еволюцію мови й мислення в цілому, то в етнології ХХ ст. було висунуто дві взаємовиключні гіпотези з цього приводу. Дуже популярний у міжвоєнний період Люсьєн Леві-Брюль доводив, що ментальність первісної людини ґрунтується на інших принципах, ніж сучасне мислення; він вважав, що у людини архаїчної культури не діють “закон тотожності” та “закон несуперечливості” (тобто вона нечутлива до логічних суперечностей). Концепція “пралогічного мислення” була витіснена концепцією Клода Леві-Стросса, згідно з якою за своєю структурою “первісне мислення” (*la pensee sauvage*) не відрізня-

ється по суті від мислення сучасної людини. Ті структурні особливості мислення, про які можна говорити, починаючи, очевидно, з кроманьйона і “неолітичної революції”, створюють можливості всеохоплюючих класифікацій предметів і явищ навколишнього світу, що функціонально забезпечують інтелектуальний супровід практик не меншою мірою, ніж “наше” мислення, хоч і ґрунтуються на змістовно інших засадах (принцип “бріколажу”).

Французьке *bricolage* означає діяльність ремісника-майстра (бріколера), у якого в запасі є багато деталей, частинок і уламків різних предметів та механізмів: у разі потреби вибираються ті чи інші, що найбільше підходять до виконання нових функцій у створюваному майстром об’єкті. Бріколер діє, не маючи наперед заданої схеми (структури) — конструкція як ціле народжується по ходу підбирання придатних уламків старих структур. В архаїчному мисленні до “уламків досвіду” належать, зокрема, фрагменти міфів, які використовуються не в тих контекстах, що в них вони функціонували первісно, а в нових функціях, подібно до речей із запасу бріколера. Із самих цих “уламків досвіду” ніколи не можна визначити наперед, для чого вони знадобляться: їхні функції залежать від контексту.

Різниця між класифікаціями за принципом “бріколажу” і класифікаційною ментальною діяльністю сучасної людини полягає не лише в змісті, а у логічній структурі процедур. По суті, “бріколаж” дуже близький до тих ментальних структур, які були проаналізовані Жаном Піаже та його співробітниками на матеріалах психології мислення дитини. Діти на певному етапі розвитку мислительних здатностей (за Піаже, десь до 10—12 років) неспроможні послідовно здійснювати класифікації, оскільки не можуть розрізнити і координувати обсяг та зміст понять. Побудова послідовностей із запропонованих предметів для них є побудовою *серій*, “фігурних сукупностей”, в ході якої час від часу змінюються критерії відбору предметів до даної серії. Подібно до того, як архаїчна свідомість, за Леві-Строссом, дає спочатку міф-подію, з якої потім шоразу в обряді робить структуру²², так “ментальний бріколаж” з наявних предметів-подій робить у серіації шоразу нову структуру. В побудові послідовності діти постійно міняють принципи відбору предметів, керуються то формою, то кольором, міняють задум, не маючи наперед заданої схми. На відміну від цього зріле мислення *виходить із заданої структури* як простору чи схеми, щоб вмістити в ній даний предмет чи подію. За Леві-Строссом, так чинить людина уже в *зрі*, де правила задані наперед як структура для подій, а не створюються в ході символічної діяльності, на відміну від *обряду*. Обрядове дійство є така *нібито гра*, правила якої

народжуються в ході його виконання і встановлюються тільки *post factum*; регулятором обряду є не правила, а “уламки” міфів.

Л. С. Виготським було задумано, а учнями здійснено масштабну й плідну етнологічну експедицію для вивчення менталітету центрально-азійських горян (узбеків і таджиків) в добу нещадної ламки їхнього культурного та соціального побуту. Результати експедиції А. Р. Лурія були видрукувані через сорок років²³ але, незважаючи на очевидну методологічну застарілість, викликають серйозний інтерес і тепер. Особливості класифікацій надзвичайно важливі для характеристики ментальності, оскільки без вичерпної класифікації неможливе логічне виведення як відбір гіпотез.

Наведені Лурія приклади класифікацій, здійснюваних учасниками експерименту, нагадують серіації за Піаже, оскільки критерії відбору у неписьменних дехканів були так само суто суб’єктивними й егоцентричними, виходили з минутих потреб, як і в дітей в експериментах Піаже.

Матеріали експедиції школи Виготського тим цікавіші, що в них проаналізовано здатності учасників експерименту щодо постановки й розв’язання абстрактних питань на рівні *чужої словесної культури*. Так, опитувані дехкани рішуче відмовлялися відповідати на питання, чи може в Англії рости бавовна, хоча експериментатори детально описували природні умови Англії (“Я только в Кашгарии был, я больше не знаю”). Між іншим, недосяжність для зору (“невидимість”) в усіх випадках служить перешкодою для умовиводу (“Мы всегда говорим только то, что видим; чего мы не видели, мы не говорим”²⁴). Вчені зробили висновок, що затуркані ісламом дехкани неспроможні зробити “простий категоричний силогізм”, доки духовно не звільняться від забобонів у ході “культурної революції”. Проте учасникам експерименту не ставили аналогічні задачі із сфери, практично і культурно їм добре знайомі. Немає сумніву, що в цій сфері вони орієнтувалися б логічно бездоганно.

Отже, можна поставити питання, з одного боку, про сферу, в якій пізнавальна діяльність здійснюється цілком відповідно до “законів логіки” навіть у людини архаїчної культури, і аналогічно, з другого боку — про протологічні й протолінгвістичні механізми у нормальної сучасної людини в певних сферах, які у *неї* перебувають поза межами вербальної культури й логічного контролю. *Можливо, саме в цьому — індивідуальні і групові, в тому числі національні, особливості ментальностей.*

Кожен індивід здатний на самокритичність і об’єктивну інтелектуальну оцінку реальності лише в певних межах. Неможливо сприймати тільки те, що знаєш, що сам умієш перевірити і довести. Ми всі щось знаємо, а в щось віримо. Громаддя знань, які ми мусимо прийняти на віру, на багато порядків перевищує можливості критичності окремого інтелекту. Щоправда, з когнітивного погляду існує величезна різниця

між вірою, скажімо, в лінійну алгебру і вірою в нечисту силу: у сфері наукового пізнання існує *принципова* можливість кожному перевірити всі пропозиції на доказовість. Гірше стоїть справа — навіть у сфері добре перевіреного наукового знання — з розумінням *смыслу* прийнятих наукових конструкцій. Тут найчастіше неявно приймаються припущення, які пізніше виявляються необґрунтованими і навіть такими, що мають корені в міфологічних уявленнях.

Якщо взяти за основу когнітивний вимір психіки людини в буденності, поза сферою її запозичених з науки знань та інтересів, то там можна знайти що завгодно. Звичайно, кожної людини є така галузь діяльності, де вона керується досвідом і одержаними знаннями й діє логічно, відповідно до свого глузду. Але там, де цього бракує, люди звертаються до уламків колективного досвіду за принципом бріколажу. Можна сказати, що особистість має потребу в цілісності своєї інтелектуальної сфери, внаслідок чого ця сфера справді “заокруглюється”; в тій області, де знання поступаються вірі, когнітивний вимір дедалі більше наближається до інших, силового чи експресивного, де діють уже зовсім інші критерії прийняття та відкидання пропозицій.

Ментальності націй і епох відрізняються роллю, яка відводиться *доказові* і — відповідно — *розумінню* на противагу ефективності (доказовості), зокрема такому виду “розуміння”, як некритичне прийняття його базових принципів, тобто *віра*.

Ментальність у спонукальному вимірі

Найвідомішими широкому загалові дослідженнями національної ментальності стали якраз ті, в яких характеризувався “силовий”, *спонукальний* вимір “способу мислення”. Тут насамперед згадаємо книгу Рут Бенедікт “Хризантема і меч. Структури японської культури”, віддруковану 1948 р.²⁵ (російськомовний читач познайомився з її перекладом тільки майже через 60 років після її виходу). Після Рут Бенедікт розмови про японську ментальність мають предметом, по суті, саме спонукальний вимір ментальності.

Книга американської дослідниці стала популярною завдяки яскравому аналізу екзотичного східного матеріалу, але характерно, що Бенедікт не була японісткою і навіть не знала японської мови — вона очолювала відділення антропології Колумбійського університету після Франца Боаса і слідом за своїм вчителем використовувала насамперед досягнення теорії обміну, розвинутої в працях Дж. Фрезера, Б. Маліновського і, особливо, М. Мосса, який показав роль перерваного акту даріння-віддаровування в становленні моральнісних засад суспільства. Ф. Боас вивчав символічне даріння-віддаровування (*потлач* —

престижні витрати) на матеріалах індіанців племені квакіютль. Рут Бенедікт в роки війни працювала на замовлення американських військових, яких цікавили такі “прикладні” питання, як, наприклад, можлива реакція японців на бомбардування палацу імператора. Познайомившись з історичними й етнологічними матеріалами по Японії і провівши низку опитувань японських військовополонених, Бенедікт дала цілком аргументовану відповідь на питання про “японську ментальність”, оскільки її аналіз ґрунтувався на розумінні глибинних силових механізмів архаїчних культур. Рекомендації етнологів, особливо Рут Бенедікт, були враховані творцями повоєнної американської політики в Японії і відіграли велику роль у демократизації засад політичного життя у цій країні.

Природу ментальності японського типу Рут Бенедікт розкрила, спираючись на теорію символічного обміну. Вона констатувала наявність у “типового” японця системи особистих зобов’язань, що зумовлюють культуру його поведінки і виявляються сильнішими, ніж абстрактні зобов’язання перед Богом чи Батьківщиною (зобов’язання перед імператором є дуже сильним чинником, але вони теж осмислюються як особисті зобов’язання).

Учні Дюркгейма Ж. Даві і М. Мосс досліджували найдавніший обмін у народів архаїчних культур і показали символічний характер актів обміну, які на перший погляд видаються суто прагматичними. “В економічних і правових системах, що передували нашим, не встановлено обміну майном, багатствами і продуктами просто в формі ринкової торгівлі між індивідами. Спочатку беруть на себе взаємні зобов’язання, обмінюються і домовляються не індивіди, а колективи... Більше того, те, чим вони обмінюються, складається зовсім не тільки з багатств, рухомого й нерухомого майна, з речей, корисних у прагматичному сенсі. Це передовсім знаки уваги, банкети, обряди, військові послуги, жінки, діти, танці, свята, ярмарки, на яких ринок складає лише один із елементів, а циркуляція багатств — лише одне з відносин значно ширшого і більш сталого договору”²⁶. В постійно діючому ланцюзі дарів та віддарувань, серед яких і такі урочисті витрати й пригощання, як потlach, утворюються лакуни — перерви; вони ставлять того, хто ще не віддарував, у становище *обов’язку* (рос. *долг*, дуже давнє слово, запозичене стародавніми слов’янами від кельтів). Звідси, з невідплаченого дару, походить архаїчна моральність.

Від системи перерваних дарувань-віддарувань походять, врешті, всі пізніші морально-правові системи, що осмислювалися як договори між групами або між людьми і богами (“заповіти”). Європейська система відповідальності індивіда перед вищими цінностями, Богом, нацією і, врешті, самим собою, яка видається нам самоочевидною, насправді є

одним із варіантів давнього постійного кругообігу дарів і помст. Система особистих вдячностей-зобов'язань формує “культуру сорому” (Р. Бенедікт), таку моральнісну структуру, в якій мотивом вчинків індивіда є обов'язок відповісти даром на дар (а також злом на зло) у встановлених традицією нормах. У разі ігнорування таких зобов'язань індивід виявляється в позиції збезчещення; сором, який він переживає, може бути сильнішим від природного життєвого інстинкту. Моральність такого типу властива ієрархічному суспільству з переважанням корпоративних засад, оскільки сором відчувається щодо референтної групи “своїх”. Розширення референтної групи можливе на інші етнічні громади із збереженням кастового та станового поділу; так, індійський брагман не тільки відділений обрядово від членів інших каст, а й почуває себе “своїм” у будь-якій місцевості в середовищі брагманів, навіть якщо вони належать до інших етносів та віросповідань. Китайське ж суспільство, що теж належить до “культури сорому”, на відміну від японського не мало кастового характеру — тут завжди підтримувалась висока вертикальна мобільність і водночас рівність підданих перед деспотичною державою.

Інший можливий шлях еволюції — розвиток *солідарності в межах етнічної чи релігійної групи* попри внутрішні кастові, станові й інші соціально-групові відмінності всередині етносу. В такому суспільстві індивідові для самооцінки дій не вистачає ідентифікації з традиційними нормами референтної групи; джерелом оцінок виступає в даному разі абстрактна система цінностей, витоком якої є Бог, совість, загальноетнічний або загальнодержавний ідеал, тобто сукупність загальних *принципів*, а пошуки розв'язання моральнісних дилем переносяться у внутрішню сферу індивідуальної самосвідомості. Культури, для яких більш характерні подібні індивідуалістичні механізми дії совісті, Рут Бенедікт називала “культурами *вини*”. Вина відчувається не щодо своєї референтної групи, а щодо певних абстрактних принципів, порушення яких викликає *санкцію*. Особливістю культур вини є та обставина, що індивід оцінює свої вчинки сам, хоч би й спираючись на групові норми, і відповідальність осмислюється як відповідальність перед Богом *і самим собою*.

Теорія Мосса добре узгоджується з іншими етнологічними та історико-лінгвістичними даними, зокрема з даними індоєвропейстики. Еміль Бенвеніст називає інститут *гостинності* послабленою формою потлача. “Гостинність заснована на тому, що одна людина вступає в зв'язок з іншою (*hostis* завжди має на увазі взаємність), беручи на себе зобов'язання відплатити за певну послугу, яка їй була надана. Той же інститут існував і в грецькій цивілізації, хоча й під іншою назвою: чЭнпт вказує на ті ж відносини між людьми, зв'язаними певною угодою, в якій

точно вказано умови, що поширюються і на нащадків”²⁷. ХЭнпт, таким чином, історично — не просто чужинець, а такий чужинець, щодо якого “свої” мають певні зобов’язання. “В історичну епоху цей інститут уже втратив свою силу в римському світі, оскільки він має на увазі наявність таких давніх відносин, які були вже несумісні з новими порядками. *Коли стародавнє суспільство перетворюється на націю* (курсив мій. — М. П.), відношення, що встановлюються між окремими людьми й родами, відмирають; залишається лише різниця між тим, що є внутрішнім, і тим, що є зовнішнім по відношенню до civitas, громадянського суспільства”²⁸.

Таким чином, появу етносу, народності, нації чи як ще ми там назвемо *велику групу, що стає джерелом оцінок і зобов’язань*, можна асоціювати із втратою безпосередніх відносин між родовими групами на основі традиційних цінностей, як це окреслює Е. Бенвеніст, — або, навіть при збереженні цих відносин, з переважанням надгрупового джерела оцінок і індивідуалістичних механізмів “культур вини”. У японців ідеологема “сорому перед імператором” була заміною абстрактної системи норм — моральнісних зобов’язань, властивої європейським культурам. Тому, незважаючи на традиційну обмеженість реальних повноважень імператора в Японії, він залишається сакральною фігурою в системі соціальних норм, що Бенедікт переконливо довела військовим і що американці врахували також при формуванні конституційного ладу повоєнної японської демократії.

Обов’язок-*долг* є симетричним до іншого соціального явища — обов’язку-*помсти*, інституту, добре всім знайомого. Так само, як і у разі перерваного дару, невідплатена образа перетворюється на комунікативну лакуну, що зобов’язує не тільки безпосередніх учасників акту, а й членів родини (в тому числі нащадків).

В архаїчних культурах особливу роль відігравали такі види символічного обміну, як спільна трапеза (або обмін пригощаннями) та обмін шлюбними партнерами. Вони розширювали сферу освоєного світу, перетворюючи “чужих” на “*своїх* чужих”. Ці ж принципи регулювали відносини людей з їхніми богами та іншими надприродними сутностями. Звідси ж походять і обряди кривавих, а потім суто символічних *жертв* — перерваного сакрального обміну з богами, що наклали потужний відбиток на історію всієї людської культури.

Ми бачимо, таким чином, що в спонукальному, силовому вимірі комунікації яскраво виражені відносини індивідуального і загального в суспільному житті й людській самосвідомості. Подібний підхід звинувачувався в психологізмі в підміні соціальних та економічних мотивацій психологічними. Але насправді йдеться не про вічну однотипну психологію, а про різноманітні *культурні основи* соціальних, економічних,

правових відносин. Йдеться, далі, про відносну незалежність силових, сугестивних вимірів комунікації (зрозумілої широко, як “обмін людської діяльності” — К. Маркс) від інших, насамперед економічних вимірів. Сила і влада як феномени культури не походять з економіки — вони мають самостійне джерело виникнення й розвитку. Зрозумівши культуру як систему взаємозв’язків індивіда та його суспільства, ми маємо ключ до ментальності нації і епохи.

Е. Фромм спробував застосувати характеристики особистості до етнічних спільнот примітивної культури і одержав вражаючі результати. Виявляється, те, що говориться про психічні особливості окремих індивідів, може — принаймні серед досить архаїчних етносів — бути сказане і про спільноту в цілому. Результати Фромма показують, що різниця в ментальності навіть дуже близьких етносів, як-от ескімоси Гренландії і Канади, може бути величезною при майже повній ідентичності їхнього культурно-господарського побуту. Отже, морально-психологічні стартові позиції для еволюції різних цивілізацій були неоднаковими, незважаючи на їхню культурно-господарську типологічну близькість.

Однак навряд чи методи Фромма можуть бути корисними, коли йдеться про високі рівні розвитку цивілізаційних процесів. Різні культурні та соціальні прошарки і різні індивіди в складній, розвинутій цивілізації настільки різночудно відрізняються один від одного, що виникає питання, чи поняття “національна ментальність” є корисною метафорою. Водночас синергетична парадигма диктує уявлення про цілісність кожного соціального організму, яка не лежить на поверхні явищ комунікації.

У зв’язку з цим варто знову звернутися до філософських оцінок глибокої архаїки. К. Леві-Стросс звернув увагу на різницю спрямованості ритуальних дій, пов’язаних з одягом: якщо, наприклад, в архаїчних культурах індіанців крилатий капелюх одягають, щоб оберігати Сонце від магічної дії погляду нечистої людини, то в сучасній цивілізації, навпаки, людина за допомогою капелюха захищається від Сонця. Підводячи підсумки аналізу аналогічних міфів американських індіанців, Леві-Стросс висноував: “Якщо витоки правил поведінки за столом, або ширше — правил поведінки в цілому полягають, як ми намагалися показати, в шанобливому ставленні до світу, закріпленому в правилах поведінки та їх дотриманні, то з цього випливає, що іманентна мораль міфів не відповідає нашій точці зору. Принаймні вона вчить нас, що принцип, який ми відстоювали: “пекло — це інші”, не філософське положення, а етнографічне свідчення однієї цивілізації. Адже з самого дитинства нас привчали боятися зовнішньої нечистоти. Проголошуючи, на протиположності, що “пекло — це ми самі”, дикі племена підносять нам урок скромності, і хотілося б вірити, що ми здатні їх почути”²⁹.

Для Леві-Стросса структура (“логіка”) первісної моралі, первісна ментальність — це не вища чи нижча, а просто *інша* “логіка”. В цьому шляхетному гуманістичному закликіві до взаєморозуміння цивілізацій є певна натяжка, ідеалізація примітивних культур та модернізація архаїчної свідомості, що й визначило слабкість соціально-філософських позицій французького структуралізму. Насправді примітивні цивілізації з їх принципом поділу людського світу на “близьке” і “далеке” зовсім не схильні сповідувати, що “пекло — це ми самі”. Леві-Стросс сам наводить приклади неймовірної жорстокості індіанців щодо “далеких” та “чужих” сородичів. Світ людей примітивної культури локальний і обмежений, і за рамками його діють чужі й ворожі сили, яких дуже боялися і від яких оберегалися магіями і ритуальною жорстокістю. Те, що Леві-Стросс характеризував як “пекло — це ми самі”, насправді було переконанням у магічній силі людської діяльності і зокрема в магічній силі *погляду*.

Там, де етнолог К. Леві-Стросс побачив альтернативу європейському індивідуалізму, психоаналітик З. Фройд побачив манію величі. Звичайно, він розумів, що тут не йдеться про психічну хворобу, але симптоми були надто переконливі. Насправді тут маємо яскравий приклад “масового психозу”, культурного феномену, що визначає масову поведінку цілком нормальних людей, однак характеризується рисами, які в індивідуальному прояві були б симптомами душевної хвороби. Ненормальною тут є “нормативна особистість”, що визначає оцінки особистої поведінки членів спільноти, в більшості своїй цілком нормальних. Більшість членів спільноти, перебуваючи у нормі, високо оцінює людей з акцентуваною психікою або й психічно ненормальних індивідів, і ці останні мають більше шансів у суспільстві з аномальними орієнтаціями.

У розвинених цивілізаціях знаходимо різні прояви тієї ж опозиції “конформізм — нонконформізм”. Як ілюстрацію найкраще навести аналіз “стилів мислення”, здійснений одним із представників соціології пізнання — Карлом Маннгаймом.

К. Маннгайм зазначав, що коли він говорить про консерватизм у європейській політичній думці, то має на увазі зовсім не психологічну “тенденцію до збереження старих зразків, вегетативних способів життя”³¹ — тенденцію, спільну для всіх народів і епох. Цю (консервативну) психологічну тенденцію всіх культур він називає *традиціоналізмом* спеціально для того, аби відрізнити її від свідомо виробленого в європейських політичних культурах *політичного консерватизму* як “стилю мислення” — способу постановки і розв’язання соціальних задач. Такий консерватизм, на думку Маннгайма, є *усвідомленим* традиціоналізмом. Європейський консерватизм рахується з прискореним прогресом суспільства і є способом *реформувати* суспільство, але реформувати по-

консервативному й навіть по-традиціоналістськи, тобто з максимальним збереженням традиційних інституцій та цінностей.

Характеризуючи стиль або “морфологію думки”, Маннгайм користувався аналогіями з історією художньої культури і, зокрема, мистецтвознавчою методологією “історії стилів” (*Stilgeschichte*), опрацьованою А. Ріглем. Він намагався встановити передовсім *основоположний мотив* стилю політичного мислення (за аналогією з основоположним естетичним мотивом художнього стилю, згідно з Ріглем). З точки зору Маннгайма, основоположним мотивом консервативного стилю мислення є “прагнення дотримуватися того, що безпосередньо дане, дійсне й *конкретне*”. Консерватизм заміняє одні одиничні чинники іншими одиничними чинниками. На відміну від нього “прогресивний реформізм прагне до зміни системи як цілого, а консервативний реформізм займається окремими деталями”³¹. Прогресивний реформізм виходить з *абстрактних принципів*, оскільки для нього реальністю є насамперед не просто безпосередньо дане, а сукупність закладених у даності *можливостей*, що їх раціонально можна виразити у вигляді певних засад бажаного майбутнього.

Звідси різний підхід до ключового поняття — *свободи*. Для революційного лібералізму свобода була можливістю користуватися невід’ємними правами людини завдяки звільненню індивіда від середньовічної залежності від держави і цехів. Консерватизм протиставить цій ліберальній концепції “свободи *від*” ідею “якісної свободи” (“свободи *для*”). Наполягаючи на фактичній нерівності людей, він критикує ліберальне розуміння свободи за те, що воно віднімає у індивідів їхні особливі й неповторні риси. Цю лінію консервативної критики лібералізму Маннгайм пов’язує з “романтично-консервативною ідеєю свободи”. Проте, навіть як орієнтація на внутрішню свободу і внутрішнє багатство індивіда, ця концепція загрожує державі. “Усвідомивши це, романтична думка негайно породила тенденцію (що свідчить про її перехід до консерватизму) розрізняти поняття «якісної свободи» і свободи індивіда та її переміщення до «справжніх носіїв» і «справжніх суб’єктів» свободи, тобто до колективів, «органічних співтовариств», *станів*”³². Якісно відмінні свободи станів і індивідів підбираються так, щоб підпорядкувати їх репрезентативному для всього суспільства принципіві; потім іде пошук “напередумовленої гармонії”, джерелом якої є або Бог, або “природні сили суспільства і нації”. В наступному консервативна історична школа звертається до понять “нація” або “національний дух”, — нарешті, в працях історика Ранке і юриста Савіньї поняття “держава” затуляє поняття “нація”, “якісна свобода” індивідів остаточно переноситься на національну державу.

В спонукальному вимірі так само діє протилежність і доповнювальність вимірів ефективності й осмисленості, як і в пізнавальному вимірі. Прийнятність пропозицій з цього погляду обов'язково повинна задовольняти критерій ефективності; норми, якими досягається реалізація задуму практичної дії, повинні забезпечувати досягнення поставленої мети. Однак виявляється, що не завжди мета виправдовує засоби. Крім відповідності засобів до мети (критерій ефективності), засоби зіставляються із загальним смислом дії, який може виявитися невідповідним до такої загальної цінності, як справедливість. Стара проблема “ціль і засоби” може, таким чином, бути розглянута під семіотичним і комунікативним кутом зору.

Ментальність в експресивному вимірі

Поза сумнівом, такі мовленнєві акти, як вигуки (“Ах!”, “Ганьба!”, “Ура!”) або оцінкові вирази (“На жаль...”, “Радий повідомити, що...” і т. п., безумовно, є експресивними, але чи спроможні вони сформулювати окремий *текст експресивного характеру*? Це питання досить спеціальне, може здатися, що воно належить до суто внутрішніх проблем “теорії мовленнєвих актів”. Однак ідеться про загальну проблему типів комунікації і, відповідно, типів дискурсу. Чи існує самостійна експресивна сфера комунікації, подібно до когнітивної або спонукальної? А отже, чи існують особливі критерії прийнятності текстів, виключною чи бодай головною метою яких є вираження внутрішнього стану агента комунікації?

У теорії мовленнєвих актів до власне експресивного виміру комунікації належать ті тексти, які мають головною чи виключною метою виразити ставлення учасника комунікації до певних подій чи вчинків. Додамо, що йдеться не про когнітивні (раціональні) оцінки типу “Я не впевнений, що...” або “Я вірю, що...”, а про емоційне ставлення чи емоційно зафарбовані оцінки. Так трактовані мовленнєві акти експресивного характеру охоплюють вкрай широке й різноманітне коло явищ — від жестів та інтонацій, що супроводжують будь-яку передачу інформації, до спеціальних текстів у широкому значенні слова, які належать до сфери мистецтва, тобто і музичний твір, і архітектурну споруду, і гру акторів на театральній сцені.

Чи існують *тексти*, що мають експресивні цілі? Експресивними актами є, зокрема, жестикуляція або міміка. Але чи може жест бути окремим самостійним текстом, а не тільки супроводом текстів, що мають когнітивні або спонукальні іллокутивні цілі?

Саме при врахуванні цілей дискурсу великі тексти можна розглядати як експресивні, якщо вони, крім когнітивного і спонукального на-

вантаження, мають на меті вираження внутрішнього стану агента, й ця ціль є головною в даному мовленнєвому акті. Таку мовну діяльність можна розглядати як *жест* або *позу* в широкому, загальносеміотичному розумінні слова (на відміну від побутової *жестикауляції*).

Прикладом жесту може бути розмова дипломатів, коли сторони прагнуть показати, як ставляться їхні уряди до певної проблеми. Так, незадовго до Першої світової війни німецький військовий корабель “Пантера” зайшов у порт Агадір в Марокко, яке знаходилось під протекторатом Франції. Французький посол відвідав міністра закордонних справ Німеччини і почав розмову із запитання, що б той хотів йому сказати. А міністр увесь час робив вигляд, ніби нічого особливого не сталося, і він не розуміє, що посла цікавить. Позірно це було абсолютне безглуздя, тим більше, що учасники діалогу були в приязних особистих стосунках. Але насправді діалог просто не мав когнітивного характеру. Тривала розмова була обміном словесними *жестами*. Вони, звичайно, містили і певні повідомлення, і мали цілі певного тиску на суперника, але безпосередньою метою розмови дипломатів було вираження оцінки ситуації, при чому замовчування події німецькою стороною стало способом її оцінки. *Мовчання як жест* є типовим прикладом комунікації з експресивною ілюкутивною метою.

До культури можна ставитися (1) як до сукупності *знань*, (2) як до сукупності *умінь* і (3) як до сукупності *переживань*. Будемо говорити про ці основні характеристики як *виміри* культури. Останній із перерахованих вимірів належить до експресивних. В такому узагальненому розумінні до експресивного виміру культури належить і мистецтво в цілому.

Було б неприпустимо розглядати всі види мистецтва і всі засоби виразності в реальності комунікації як просту експресію, однак загальний підхід до естетичних явищ з точки зору їх функції як вираження певних внутрішніх станів людини (і митця, і глядача чи слухача) обіцяє чимало нових, нетрадиційних поглядів. Зокрема, оцінюючи мистецтво як один із видів експресії, можемо по-новому зрозуміти роль *гри*. Будь-яке сповіщення чи дія набувають непрямого, символічного і переносного смислу, коли вони мають насамперед експресивні функції. Первісне реальне вбивство жертви в обряді містерії перетворюється на “*ніби* вбивство”, і обряд набуває характеру гри, а його учасники діляться на виконавців та глядачів. Співпереживання, яке в обряді мало характер містико-релігійного екстазу, набуває в гри-спектаклі естетичних рис, які були б негайно зруйновані, якби глядач увесь час не усвідомлював, що це — *лише* гра. При цьому імітація реальності зображуваного повинна за певних умов залишатися правдоподібною.

В принципі розмова типу “мені подобається”, “а мені не подобається” не є діалогом, бо демонструє лише різницю позицій і оцінок. Холод-

на констатація відповідності чи невідповідності до певних канонів радше належить до когнітивної сфери. Коли ж ідеться про внутрішнє, чутево забарвлене прийняття чи неприйняття предмета або події, згода комунікантів має бути *збігом переживань або співпереживанням*.

Емоційна сфера взагалі належить до внутрішнього світу людини і діє не тільки “всередині”, а й “у глибині” людського ества. Людина переживає сама і суто індивідуально. Метою експресивного мовленнєвого акту є вираз, вираження; експресія у власному розумінні звернена не на співбесідника, її об’єктом є внутрішній стан Его. Експресивний вираз правдивий, якщо він відображає справжні переживання; гра актора “відповідає реальності” в тому розумінні, що його поведінка на сцені відповідає тим емоціям, які мав би переживати персонаж п’єси *насправді*. Але якщо учасник комунікативного акту виражає свої почуття, то, значить, він має в цьому потребу, комусь ці свої почуття йому необхідно висловити. В експресивного акту є вторинна і неявна ціль — *запрошення до співпереживання*. Виражаючи свої почуття, людина явно чи неявно шукає підтримки у своїх ближніх, намагається уникнути самотності.

Однак мистецтво не є *спільним* переживанням. Коли в глядацькому залі сидять люди, захоплені спектаклем, виконанням музики чи кінофільмом, це зовсім не є колективним переживанням. Кожен сприймає і переживає культурний акт сам-один. Колективним переживанням є *навіяне* переживання — в стані трансу, екстазу, в стані гіпнозу. Мистецтво, що досягало б своєї мети завдяки гіпнозові, перестало б бути мистецтвом. Аналіз переходу від колективних екстатичних переживань у діонісійському трансі до театру трагедії (Ф. Ніцше, В. І. Іванов³³) є, власне, аналізом виникнення мистецтва.

Проте колективне переживання — не ілюзія і не вигадка. Різні види масового психозу і, менш виразно й негативно оцінюючи ці явища, різні види масових емоційних реакцій властиві й нашому часові. Містичний досвід належить саме до цієї сфери, і характерно, що при всій глибокій його індивідуальності він залишається найпевнішим засобом введення в транс великих груп. Можна говорити про критерії прийнятності чужого екстатичного стану, вивчаючи цей містичний досвід і взагалі колективний транс. Навіювання, вплив не самого художнього твору, а індивідуальних сприйнять його іншими не виключені, але не становлять суті акту художнього переживання. Лише в колективних діях, як-от марші, колективний спів (а не сприйняття хору слухачами), колективний танок, релігійна відправа в стані екстазу тощо, доживає до нашої епохи первісна діонісійська колективна чуттєвість.

В експресивному дискурсі (антидискурсі) автор не збирається запрошувати глядачів у свій внутрішній світ. Він просто *демонструє*. Мистецтво починається саме з цієї тонкої грані між колективним співпере-

живанням і демонстрацією експресії для індивідуального переживання глядача. Якби Отелло на сцені перевтілювався настільки повно, що йому не треба було б демонструвати, кожен спектакль приносив би в жертву актрису, що виконувала роль Дездемони. Є грань, що відділяє реальність від її відтворення на сцені в мистецькому акті, — в цій грані вся суть і полягає. Переживаючи світ у повісті, картині, акторській грі, митець прагне *показати*, як *він* бачить світ. Це і є грань між реальністю й демонстрацією.

Щодо процедури прийняття і відторгнення у сфері експресивної діяльності, включаючи мистецтво, то тут можна визначити структури, які забезпечували *прийняття культурних новацій*. Самостійність експресивного виміру знаходить вияв у тому, що навіть найпростіші й найбезпосередніші мовленнєві акти-жести в кожній культурі мають окреслені умови прийнятності і неприйнятності. Антична культура строго визначала, які жести, які вирази почуттів (наприклад, манери сміятися) гідні вихованої людини, а які непристойні.

Такі структури можна розглядати як своєрідні показники ментальності особливого роду. В найпростішому випадку пози і жестикуляції дослідник повинен просто враховувати специфічну для епохи і етносу культуру експресії, щоб не плутати гру з реальним переживанням. Існують конвенційні, умовні форми експресії, що не дозволяють нам забувати про релятивність світу культури. При цьому умовні символічні форми можуть бути настільки освяченими і пережитими в особистому досвіді й культурній пам'яті, що сприймаються зі щирим хвилюванням, мають самостійне емоційне і естетичне забарвлення. Ієрогліф є суто умовним знаком письма, але його високохудожнє з каліграфічної точки зору написання може приносити людині китайської (і не тільки) культури високу насолоду.

Чи існують закони чуттєвості, які робили б певні новації а пріорі прийнятними чи неприйнятними? Поки що такі закони не встановлені. Немає сумніву в тому, що існують закони регулярності, структури організації елементарної чуттєвої діяльності; можливо, вся людська чуттєвість спрямована на сприйняття потаємної гармонії світобудови, але ми про це лише здогадуємося.

¹ Латинско-русский словарь. — М., 1961. — С. 420.

² Le maxidico. Dictionnaire encyclopédique de la langue française. 5^e édition de la Connaissance. — Paris, 1995. — P. 704.

³ Англо-русский словарь. — М., 1956. — С. 377.

⁴ Cambridge international dictionary of English. — Cambridge UP. — 1995. — P. 886, 887.

- ⁵ *Гуревич А. Я.* Проблема ментальностей в современной историографии. — Всеобщая история: дискуссии, новые подходы. Вып. 1. — М., 1989; див. також: *Гуревич А.* Послесловие. — В кн.: Ле Гофф Ж. Цивилизация средневекового Запада. — М., 1992.
- ⁶ *Гуревич А.* Послесловие... — С. 355, 356.
- ⁷ Цит. за: Там само. — С. 368.
- ⁸ *Bourdieu P.* Zur Soziologie der symbolischen Formen. — F.a M., 1970.
- ⁹ *Бурдьё П.* Практичний глузд. — К., 2003.
- ¹⁰ *Дингес М.* Историческая антропология и социальная история: через теорию “стиля жизни” к “культурной истории повседневности” // Одиссей. Человек в истории. 2000. — М., 2000. — С. 105.
- ¹¹ *Сталин И. В.* Марксизм и национальный вопрос // Сталин И. Соч. — М., 1946. — Т. 2. — С. 296.
- ¹² *Артог Ф.* Время и история // Анналы на рубеже веков. — М., 2002. — С. 154. Згадана стаття П. Нора видрукувана в зб.: Faire de l'histoire, t. 1. — P., 1974.
- ¹³ *Якобсон Р.* Два аспекта языка и два типа афатических нарушений // Теория метафор. — М., 1990; *Якобсон Р.* Доклад на IV Международном съезде славистов // Якобсон Р. Избр. работы. — М., 1985; див. також: *Попович М. В.* Рациональність і виміри людського буття. — К., 1997.
- ¹⁴ *Попович М.* Цит. праця.
- ¹⁵ *Сёрль Дж., Вандервекен Д.* Основные понятия исчисления речевых актов // Новое в зарубежной лингвистике. Вып. 18. — М., 1986.
- ¹⁶ *Швачкин Н. Х.* Развитие фонематического восприятия речи в раннем возрасте // Известия АПН РСФСР. Вып. 13. Вопр. психологии восприятия и мышления: Труды Ин-та психологии. — М.; Л., 1948. — С. 102, 103.
- ¹⁷ *Леонтьев А. А.* Слово в речевой деятельности. — М., 1993. — С. 174.
- ¹⁸ *Пиаже Ж., Инельдер И.* Генезис элементарных логических структур. Классификации и сериации. — М., 1963.
- ¹⁹ Там само. — С. 37.
- ²⁰ *Фромм Э.* Анатомия человеческой деструктивности. — М., 1994.
- ²¹ Див., напр.: *Bettelheim B., Janovitz M.* Social change and prejudice. — N.Y., 1964; див. також: *Петтигрю Т.* Расовые отношения в США: социологическая перспектива // Американ. социология. — М., 1972.
- ²² *Леві-Стросс К.* Первісне мислення. — С. 38.
- ²³ *Лурия А. Р.* Об историческом развитии познавательных процессов: Экспериментально-психологическое исследование. — М., 1974.
- ²⁴ Там само. — С. 112.
- ²⁵ *Бенедикт Р.* Хризантема и меч. Модели японской культуры. — М., 2004.
- ²⁶ *Мосс М.* Общества. Обмен. Личность. — М., 1996. — С. 88, 89.
- ²⁷ *Бенвенист Э.* Словарь индоевропейских социальных терминов. — М., 1995. — С. 78, 79.
- ²⁸ Там само.
- ²⁹ *Леві-Стросс К.* Мифологии. — М.; СПб., 2000. — Т. 3. — С. 386.
- ³⁰ *Манхейм К.* Диагноз нашего времени. — М., 1994. — С. 593.
- ³¹ Там само. — С. 601, 602.
- ³² Там само. — С. 605.
- ³³ *Иванов В.* Эллинская религия страдающего бога // Эсхил. Трагедии. — М., 1989; *Он же.* Дионис и прадионисийство // Там само.