

ТЕОРІЯ МЕНТАЛЬНОСТІ З ПОГЛЯДУ ОНТОЛОГІЇ

Аналіз ментальності як сукупності думок, вірувань, традицій, які стосуються глибинного рівня колективної й індивідуальної свідомості, через аналіз структури мови в її співвідношенні з реальністю приводить до розгляду традиційних і нових проблем онтології. Поняття онтології та ментальності мають спільну область, що виражає картину світу. Власне, у філософському смислі, онтологія і є вченням про картину світу, про буття, яке фіксується у певних ментальних структурах, що містять стійкі образи світу, життєвий та практичний досвід тієї чи іншої спільноти, форми їхнього світовідчуття. Не даючи точних визначень, обмежимося важливим для аналізу ментальності висновком, що онтологію утворюють смисли тієї реальності, яка протистоїть людині. Тому спиратимемося на розуміння онтології як області буття, зрозумілого і поясненого, відчутого й пережитого, як того, на що спрямована людська діяльність, у тому числі пізнавальна. У зв'язку з цим виникають антиномії, які здавна стали предметом філософських дискусій.

Дискусії про онтологію взагалі, тобто про “природу буття”, занадто абстрактні, невизначені, вони, скоріше, стосуються суто теоретичних питань філософії і щодо окремої реальної проблеми мають мало шансів на переконливе й аргументоване розв'язання. Тому більш конкретно ставиться питання, коли воно розглядається у зв'язку зі структурою мови. Зокрема, поділ проблеми на дві окремі у зв'язку з дихотомією “мова — мовлення (текст)” спрощує дискусії на онтологічні теми. Нині окремо обговорюються онтологія мови й онтологія тексту. Антиномії виникають і тут, вони можуть бути сформульовані як на філософському, так і на лінгвістичному рівні.

Продовжуючи огляд, ми можемо спостерігати знову й знову породження антиномій, які врешті-решт відтворюють кожна на новому етапі певні вихідні антиномії буття. Виникає бажання звести всі подібні антиномії до якихось вихідних і розв'язати ці основні і вихідні антиномії, тим самим покінчивши з “вічними філософськими проблемами”. Так,

власне, міркував діалектичний матеріалізм. Взагалі, прагнення філософії до системного характеру своїх побудов є виявом подібної тенденції зведення детальних і складних проблем до простіших, що надає філософії вигляду дедуктивної науки.

Вказуючи на взаємозв'язок онтологічних проблем, антиномій буття на кожному новому рівні аналізу, ми не прагнемо зробити нічого подібного до “дедуктивної перебудови” філософії. Як це не тривіально, але здається, що філософські питання не мають загального способу розв'язання.

Коли йдеться про онтологію текстів, увага дослідників сконцентрована переважно на наукових текстах; це — сфера логіки, методології і філософії науки. Незалежно одержала розвиток область аналізу гуманітарної культури, в основному архаїчної свідомості, міфології, ритуалів. Однак, так чи інакше, більшість текстів твориться у сфері, яку умовно можна назвати сферою повсякденності. Аналіз семіотики повсякденності здійснювався здебільшого як продовження структурного аналізу міфології. Маються на увазі насамперед кілька праць Мірча Еліаде про сучасну міфологію та спроби з позиції міфології проаналізувати культуру повсякденності, які здійснив Ролан Барт.

Методологія структурно-семіотичного аналізу культури повсякденності розвивалася Ю. Лотманом та його школою. У працях “Тартуської школи”, або того широкого кола вчених-культурологів, які свого часу групувались навколо Тартуського університету, де працював Ю. Лотман, вивчалась семіотика культури взагалі, а повсякдення аналізувалось як допоміжний матеріал для аналізу “високих” культурних явищ (див., напр., коментар Ю. Лотмана до “Євгенія Онегіна” О. Пушкіна)¹. Автор даної розвідки прагнув, швидше, осмислити труднощі, які стоять перед дослідниками у цій галузі, ніж запропонувати готові відповіді. В подальшому викладі буде робитися спроба пов'язати проблематику аналізу семіотики повсякденності з основними антиноміями загального характеру, які виникають при постановці онтологічних проблем.

Основна антиномія онтології

Визначення онтології як області смислів буття здається прийнятним для більшості сучасних дослідників як найбільш нейтральне. Проте воно не усуває труднощів, відомих усій попередній філософії, а тільки дає їм нові формулювання.

Якщо смисли є характеристиками буття як такого, самого по собі, тоді вони мають бути незалежними від людини і напередзаданими будь-якій людській діяльності, у тому числі пізнавальній. Але як вони

можуть тоді бути саме людськими смислами? Якщо ж смисли творяться людиною і людством, належать до сфери культури, а не природи, то як може існувати незалежний від індивіда смисл буття?

В наш час, коли офіційні постулати марксистської філософії піддаються невпинній критиці, складається враження, що будь-яке вживання виразів “об’єктивний”, “незалежний від людини” тощо є поступкою діалектичному матеріалізмові. Насправді жодна найбільш суб’єктивістська філософія ніколи не знімала проблеми об’єктивності. З тим, що у надаванні смислу світові повинна бути якась об’єктивність і не можна повністю ігнорувати реальність, — з цим погодиться кожна людина. Сформулюємо, однак, крайні позиції, не вдаючися до дискусій, оскільки завдання полягає не стільки у розв’язанні, скільки у виясненні проблематики.

Антиномія онтології знаходить вияв у двох крайніх концепціях смислу буття людини і світу — об’єктивістській та суб’єктивістській. Об’єктивістська концепція, розглядаючи смислову сторону буття людини в межах космічної історії, виходить із поняття Всесвіту чи Космосу. Це може бути пов’язане з ідеєю божественного смислу світу й людини, а може бути і незалежним від релігійних уявлень, природничо-науковим за своїми рамками та способами інтерпретації.

Суб’єктивістська концепція виходить із смислу людського буття і визначає поняття онтології взагалі залежно від того, який смисл може мати трансцендентне буття для особистого буття людини. Ця концепція може мати і релігійні, і позарелігійні варіанти.

Антиномічність онтологічної проблеми виявляється у тому, що обидва підходи є однаково обґрунтованими, але кожен має свої слабкі сторони. Проблема Бога не пов’язана з тим чи іншим варіантом вирішення онтологічної проблеми, тому може не розглядатися в даному філософському контексті, а якщо й згадуватися, то як ілюстрація одного з варіантів розв’язання.

Протилежний підхід формулюється в традиції “філософії розуміння”, яка є предметом широкого зацікавлення у нашій філософській літературі впродовж двох останніх десятиліть. Добре відома історія “філософії розуміння”, початок якої в її сучасному вигляді вбачають у філософії релігії та герменевтиці Шлейєрмахера. Характерною рисою його позиції був акцент не на спробах встановити історичну основу Святого Письма, реальні події, які стояли за Сповіданням, а на літературному і текстологічному аналізі, що мав на меті вивчення розуміння авторами Євангелій природи Бога та його людської історії. Онтологія такого трактування біблійних текстів уже розглядається не як історична реальність, що зіставляється з Письмом, а як те, що розуміли ті, хто створював тексти, і ті, хто їх з покоління в покоління читав.

З цих теологічних опрацювань виростала загальнофілософська концепція культури, де центр уваги був переміщений на особистість, особистісне сприйняття культури, на культуру як шлях від людини до людини.

Онтологічна проблема в традиції “філософії розуміння” від Шлейермахера до Гайдеггера й Апеля постає як проблема побудови особистої онтології індивіда, яка давала б можливість розімкнути світ індивіда і поєднати людину з людиною. Останнім часом дедалі більше розкривається своєрідність і значущість російського філософа С. Франка, який пройшов шлях духовної еволюції разом з колишніми марксистами П. Струве, М. Бердяєвим, С. Булгаковим, але у витоках своєї філософії “християнського реалізму” був найближчий до Ф. Шлейермахера. Для С. Франка буття є реальність, яка не дана нам ззовні, не “предстоїть” нам, а розкривається зсередини і сама собі, й нам, оскільки ми до неї причетні. Будучи неосяжним, буття є “моє внутрішнє життя”, і в тій формі, в якій, виходячи за межі самого себе, воно є життям у спілкуванні (у відношенні “я — ти” і “ми”) та духовне життя.² Неосяжність буття розкривається через спілкування, об’єктивно реальним моментом якого залишається раціональне пізнання. З таких позицій розглядається смисл буття як буття людини. Людина може виходити за егоїстичні межі свого індивідуального буття, якщо доходить до його абсолютних основ, — від юридичного закону переходить до основ права й моральності, від чесності — до честі, від закону взагалі — до благодаті і т. д. Якщо згадати про “космізм” та “побутовізм”, то можна було б у світлі концепції С. Франка говорити про “космізм” як про вихід за межі егоїстичної, обмеженої “побутовості”, через абсолют у душі кожного — до “всеєдності”.

У цих і подібних варіантах розуміння встановлює певні абсолютні, які служать точками поєднання окремих людських душ і задають неосяжному буттю його смисл, відкритий людям. Це має місце й у раціональному пізнанні світу, яке теж є для людини відкриттям неосяжного космічного буття через осмислення і розуміння у співвіднесенні з людським існуванням.

Антиномія комунікативної онтології

Проблематика онтології розуміння виникає і при об’єктивістському, і при суб’єктивістському підходах. Об’єктивістський підхід не може абстрагуватися від того, що смисл буття дається не одноразовим актом, а відкривається у процесі розуміння. Якщо навіть цей смисл належить самій реальності, то справа людини — адекватно сприйняти його. В цьому разі виникає проблема онтології мови, оскільки

ки мова базується на певних припущеннях, що впливають на результат пізнавального процесу. Аналіз онтології мови — це аналіз впливу суб'єктивних, людських факторів на формування картини буття, відкриття смислу буття для людини. Пов'язуючи онтологічну проблематику з аналізом мови та її гносеологічних можливостей, ми тим самим враховуємо і вплив спілкування, комунікації на побудову онтології.

Проблематика, пов'язана з онтологією мови, аналізується, зокрема, у працях С. Васильєва. У цих працях послідовно проводиться у життя принцип розрізнення мови й мовлення, прийнятий у лінгвістиці після В. Гумбольдта і який практично не застосовувався в логічному аналізі, що інколи призводило до плутанини у важливих філософських питаннях. Якщо йдеться про онтологію мови, то мається на увазі система абстрактних об'єктів, які приймаються при побудові тієї чи іншої системи понять (“мовної конструкції” в науці), а неявно — і в “природній мові”. Чи є система абстрактних об'єктів мови у будь-якому розумінні цього слова онтологією, чи лише засобом побудови відповідної онтології?

У логіко-філософському аналізі мови науки й “природної мови” найчастіше говорять про онтологію саме *мови*, маючи на увазі семантику даної мови. При цьому не враховується істотна для лінгвістів різниця між мовою і мовленням, оскільки вважається, що всі тексти, які можна побудувати засобами даної мови, вже потенційно задані цими засобами, наприклад, при аксіоматичній побудові — аксіомами і правилами виведення. Проблема неповноти формалізованих мов, яка при цьому виникає, не міняє загального підходу. Однак можна і в межах формального аналізу розрізнити тексти і норми їх побудови. Це міняє підхід до онтології й змушує розглядати онтологію як те, що характеризується текстом, а не мовою.

З цієї точки зору онтологія як установлення смислу того чи іншого фрагмента реальності дається у тексті (мовленні), а не в граматиці, словникові тощо. Мовлення і текст — це елементи комунікації (спілкування). Отже, можна сказати, що реально онтологія існує лише в людському спілкуванні, тобто як “комунікативна онтологія”. Поки за допомогою мовних засобів не сформульовано певні осмислені твердження про світ людини, поки вони не висловлені у вигляді повідомлення, доти мовні засоби дають лише *можливість* онтології.

З лінгвістичної точки зору антиномічність ситуації полягає в тому, що мова не тотожна мовленню, існує окремо від процесів комунікації, забезпечуючи можливість формулювання мовних виразів, усного й письмового тексту, — і, з другого боку, мова не може існувати окремо, бо реальність мови — це мовлення, текст. Фонема — всього лише “пучок диференційних ознак”, спосіб розрізнити один лінгвістично значущий звук від іншого, але цей “пучок” може існувати лише в абстракції.

“Англійська мова” чи “українська мова” — це підручники, словники та інші книги, які містять виклади певних знань, оволодівши якими людина може писати і говорити англійською, чи українською. Отже, мова — це не більше, ніж особливі *тексти*, в яких зафіксовано мовну структуру, що нею треба оволодіти. Мова виявляється частиною мовлення як сукупності текстів, окремими видами текстів³.

З гносеологічної точки зору складність ситуації полягає в тому, що формулювання тверджень про світ вже включає в себе певні припущення онтологічного характеру, які приймаються при побудові мови як засобу мовлення. Прикладом може бути концепція парадигм науки, які, можливо, визначальним чином впливають на формулювання наукових істин ще до їхньої перевірки.

До цих відомих парадоксів і труднощів додамо проблему, яка виникає власне з комунікативного аспекту онтологічної проблематики.

Кожне повідомлення має бути повідомлене. Немає онтології без повідомлення, комунікації. А оскільки слово — головний засіб комунікації, всі комунікативні акти повинні пройти через слово, через вербалізацію. Проте смисл не є тільки словесним смислом. Ми говоримо, наприклад, про смисл речей. Світ людини, її власна і неповторна реальність — це не тільки той світ смислів, який втілюється в словесні формулювання, це й світ емоцій, — радостей, розчарувань, нещастя, що мають різні форми виразу в комунікації.

Парадоксальність ситуації полягає в тому, що слово не має заборонених сфер. Про все можна говорити, і, отже, всяка ділянка людського життя може бути вербалізована. На цьому особливо наполягає Ролан Барт. За Бартом, все є словом або може стати словом. Агресія світу слів безмежна, все вкрите словами. Антиномія комунікативної онтології полягає насамперед в цьому факті відкритості для вербалізації геть усіх сфер людського буття, що суперечить безсумнівному фактові недоступності слову цілої сфери людського існування. Наприклад, все, що виражене в музичному творі, можна виразити також словами, але музичний твір належить до музичної “мови”, а словесний переказ музики — до “метамови”. З другого боку, музичний текст не просто переказується словесним, — він викликає якісь додаткові смисли, асоціації, коннотації, і на цих коннотаціях побудована нова і нова вербалізація культурного тексту.

Якщо онтологія культури — це об’єктивний світ із його смислами, то будь-який культурний текст має ту саму онтологію, що й його вербалізація. Якщо кожен культурний текст має власну і неповторну онтологію, то постає питання, як ці тексти можна взаємно перекласти, як можливе розуміння взагалі?

Онтологія мовних актів з різними іллокутивними цілями

Коли йдеться про комунікативну онтологію, не можна обмежуватися лише комунікацією, яка перейнята метою про повідомлення про той чи інший стан речей (асертиви або констативи за різними класифікаціями “теорії мовних актів” (speech acts theory). Якою є онтологія наказу, прохання, заохочення, вдоволення, здивування тощо? За різними системами класифікацій видів таких мовних актів налічується багато. Мовний світ, що створюється неасертивними актами, — це світ людських взаємовідносин, і йому має бути приписана певна онтологія.

З точки зору онтологічної проблематики різні перформативи є мовними актами, що створюють онтологію певного типу. У нашому прикладі “я клянуся” не як опис події присягання, а як сам акт присяги створює певну ситуацію, накладає на того, хто присягається, певні зобов’язання, порушення яких стає актом аморальним і гідним покарання. Цю ситуацію можна розглядати як онтологію присяги, — світ, створений актом “я клянуся”. Аналогічно, “я женюся” або “я виходжу заміж” як урочисте прийняття нового громадянського стану, що має юридичні наслідки, є актом, який створює певну онтологію — громадянський стан одруженої людини з усіма правами і зобов’язаннями. Онтологія в цьому розумінні не є сукупністю предметів, а сукупністю суспільних відносин, прав і обов’язків, соціальною чи міжособистісною структурою.

Та комунікативна дія, яка, згідно з Дж. Серлем, називається експресивом і суть якої — вираження певних емоцій, оцінок, умонастроїв тощо — також вимагає певного дискурсу, тобто узгодження оцінок і почуттів учасників комунікації. Експресив може не розраховувати на співучасть і співпереживання, а бути емотивним виразом, подібним до “Ах!” чи “Невже?” З другого боку, всі витвори мистецтва в широкому розумінні слова є експресивами, але вони розраховані саме на співпереживання з тими, хто сприймає твір.

Можна вказати на чимало видів комунікативної діяльності, суть яких полягає у залученні людей до колективних емоцій чи спільного переживання оцінок, причому соціальна роль такої комунікації зводиться якраз до того, щоб ці переживання були колективними. Ритуальні танці (які можна, безумовно, зарахувати просто до мистецтва), марширування під духовий оркестр чи несамовите переживання глядачами музичного шоу — все це приклади таких колективних дій. Оскільки предметом, з яким співвіднесено експресивні мовні акти, є внутрішній стан

особи чи якоїсь множини осіб, то саме ці внутрішні стани утворюють онтологію експресивної комунікації.

У Р. Барта область додаткових смислів називається то коннотаціями, то метамовами. Критики вказували на несумісність таких визначень. Можна провести розрізнення, виходячи з іншого принципу. Додаткові смисли можуть бути коннотаціями, а можуть мати зовсім іншу природу.

Повідомлення призначене для того, щоб його зрозуміли; це розуміння може бути більш чи менш адекватним, більш або менш поверховим чи глибоким. Можна й не прагнути зрозуміти повідомлення, а сприймати його як ознаку чи симптом, тобто як свідчення про певний стан, настрій, намір людини, яка сповіщає повідомлення (розшифрувати, про що і про який стан співбесідника свідчить повідомлення). Сприймати мову співбесідника можна нормально, розуміти його, а можна так, як сприймає мову пацієнта лікар-психіатр. В першому випадку той, хто сприймає, включає свої власні коннотації і смисли, щоб зрозуміти; у другому — той, хто сприймає, для себе описує внутрішній стан співбесідника в термінах своєї науки, витлумачуючи змісти сказаного як симптоми хвороби чи показники психічних особливостей співбесідника. Це буде окремий випадок опису сприйнятого засобами іншої мови розгляду смислу сказаного як специфічного об'єкта. У такому разі маємо те, що ближче до “метамови” Барта, а саме — аналіз-тлумачення тексту, а не викликані ним коннотації. Принагідно зауважимо, що в даному разі це не зовсім те, що в методології науки називається метамовою.

Отже, виходячи з аналізу комунікації, можна сформулювати різні розуміння онтології дискурсу.

Якщо онтологію розуміти традиційно як стан справ, що відповідає текстові, то в комунікації до опису стану справ належить невелика частина текстів. Більшість виразів констатує ставлення комунікантів до повідомлень та позамовних подій — знаки несподіваності, здивування, обурення, захоплення тощо. Почасти комунікацію можна розглядати як намагання комунікантів вплинути на поведінку учасників комунікації, досягти угоди чи розпалити конфлікт тощо. Якщо обмежитися зарахуванням до онтології тільки опису стан справ, то чи означає це, що ми зараховуємо до онтології опис світу речей і подій, які поза нами, чи ми зараховуємо до світу подій також наші конфлікти, прагнення, почуття. У найширшому розумінні слова онтологію творять усі тексти (мовні акти), незалежно від того, чи вони констатують стан справ, виражають внутрішній стан, чи творять систему взаємовідносин між комунікантами, або роблять це все разом. Увесь світ можна назвати світом людини і вважати онтологією людського життя.

Нарація і письмо

Чергова онтологічна проблема, яка виникає при онтологічному аналізі комунікації, — проблема співвідношення усного й письмового тексту, онтології нарації та онтології письма.

Проблема полягає в тому, що письмо, з одного боку, нічого нового до комунікативного акту не додає. Воно є не більше, ніж використання іншої знакової системи для передачі того самого вербалізованого тексту. Якщо ранні стадії письма (піктограмма, ієрогліф) ще орієнтувалися на зображальний ряд і були відносно відірвані від вербального тексту, то сучасне буквене письмо повністю відтворює звукоряд мовлення. Будь-яка різниця між говорінням і писанням нібито зникає, перекодувати буквений письмовий ряд у звуковий машині легше, ніж піктограму чи ієрогліфи.

Тепер поглянемо на письмовий вид комунікації з іншого боку, з огляду на ті його особливості, які впливають на онтологію тексту.

Усне спілкування має широкий контекст, воно сповнене прямих і непрямих відсилок на зрозумілі його учасникам речі. Ці чинники мають смисл для учасників спілкування, входять до їх онтології. Фактично вербальний текст в усній комунікації є фрагментом, інколи — невеликим фрагментом спілкування, в якому вирішальну роль відіграють обставини. Є такий вид спілкування, як нарація (оповідь, розповідь), коли контекст спілкування залишається фоном, який допомагає розумінню; є контекст дії, де навколишній ландшафт, учасники дії і комунікації, минуле й майбутнє є активними смислоутворюючими факторами. Все це відсутнє у письмовому тексті, який розрахований саме на зрозумілість поза контекстом.

Розглядаючи комунікацію у повному обсязі, тобто не тільки асертиви (повідомлення про певний стан речей, події тощо), а й стимулювання певних дій та вирази певних станів, можемо ще виразніше побачити різницю між письмом і живою комунікацією, в тому числі наративною.

Головною особливістю письма є відрив від конкретної прив'язки до часу й простору. Особливо велику роль відіграє абстрагування у часі. Текст, який описує оповідь, може бути прочитаний коли завгодно, у тому числі наступними поколіннями. У письмі мовна реакція на текст є затриманою, внаслідок чого створюється можливість багаторазового переживання відповіді, реакції на текст, розуміння й нове його переосмислення. Усі смисли, які виникають у відповідь на прочитаний (почутий, сприйнятий) текст, зішукуються до безкінечності. У цьому відношенні письмо як текст має спільну рису з міфологічними наративними текстами: дія абстрагується від часу її виконання і тим самим переноситься в “острівний час” (термін Д. Ліхачова). Письмо, навіть якщо воно розповідає про по-

дії у цілком визначену епоху, викладає хід подій так, щоб він був зрозумілий незалежно від епохи, в яку сталися події.

Тим самим відбувається певне віддалення від реальності, те, що Р. Барт називає “знекровлюванням реальності у міфі”. Р. Барт, виходячи з цієї функції “знекровлювання”, порівнює міф з вампіром, який висмоктує кров з оточення. Справді, письмове повідомлення вже самим способом безособової подачі, анонімної характеристики подій, опису не таким чином, як його бачить той чи інший спостерігач, а безсторонньо, позбавляє подію того живого безпосереднього смислу, який вона мала для прямих учасників і спостерігачів дійства. Подія на письмі виривається із смислового контексту учасників реальної події, “висмоктує кров” з реальності і сповнює текст *буквальним смислом*.

Порівнюючи той смисл подій, який вони мають у безпосередньому дійстві, з буквальним смислом, ми можемо згадати, наприклад, про нездатність деяких людей сприймати всі гумористичні коннотації, оповіді про події, метафоричний смисл розповіді, подвійний і потрійний смисл тощо. Ті, хто спроможний розуміти тільки буквальний смисл, часто стають персонажами анекдотів та об’єктом насмішок. Письмо саме і розраховане на такий буквальний смисл.

Однак письмовий текст лише в деяких випадках можна зрозуміти без контексту, бо він практично не розрахований на розуміння поза контекстом. Виокремлення письма з контексту нарації та безпосереднього спілкування створює, навпаки, можливості подвійного, потрійного і т. д. шару додаткових смислів.

Вже усне повідомлення-оповідь, нарація, може набувати “острівного” характеру і у зв’язку з цим неначе оформляти сповіщувані події певною рамкою. Розповідь подруги про те, що вона бачила під час подорожі, може розсипатися на безліч деталей, непомітно перейти у розповідь про інші враження — і так далі до безкінечності, обмеженої лише часом спілкування, а не внутрішніми закономірностями самого жанру оповіді. Нарацію як жанр уже “взято у рамки”, вона має свою внутрішню структуру. Структура казки чітко визначена традицією, вона завершена сюжетно.

Цей внутрішній рисунок для письма вкрай обов’язковий. Письмо мусить бути внутрішньо організоване, бо розраховане на обмежений простір і час сприйняття, графічно оздоблене і емоційно забарвлене. Організація письма визначена і традицією, що дедалі більше віддаляється від традиції усної оповіді, і потребою економно передавати буквальний смисл, і внутрішніми, прихованими смислами, що впливають на побудову тексту та його емоційне, інтонаційне, “жестове” супроводження.

Тут виникає проблема тлумачення письмового тексту, якої не може бути в усній нарації. Нарация теж вимагає тлумачення і може будити багато “поверхів” додаткових смислів (коннотацій). Але процес тлумачення нарації закінчується тоді, коли оповідь закінчено й сприйнято співбесідниками. Що ж до письма, то воно розраховане навіть на безкінечну множину тлумачень, — воно може бути занурене у найрізноманітніші контексти.

У письма є своя проблема — проблема адресата. Є види письма, які мають чітко визначеного адресата (скажімо, листи або строго адресні повідомлення). Є види письма, взагалі не розраховані на читання кимось чужим, стороннім (щоденники). Проте навіть найінтимніший щоденник пишеться так, ніби його читач, тобто “Я”, є інша особа, ніби двійник автора; щоденниковий монолог є діалог автора з самим собою і відображає роздвоєнність “Я” у самосвідомості. Що ж до особистих та навіть строго конфіденційних листів, то вони мають навіть жанрові відмінності (епістолярний жанр) залежно від часу, соціального прошарку, культурного рівня автора. Аналіз жанрів щоденника й епістолярних жанрів цікавий з точки зору участі традиції, жанрових та літературних нормативів, взагалі неявної участі “сторонньої особи” — спостерігача, який нібито присутній в акті писання й оцінює написане. На такий “перенесений всередину зовнішній контроль” розраховано кожний письмовий твір.

Коли ж письмо розраховане на анонімного адресата, — а це насамперед характеризує “нормальне” письмо, — можливість читань, тлумачень і коннотацій стає безконечною. У зв’язку з цим філософія “інтерпретативного повороту” (П. Рікер, Ч. Тейлор та ін.) розвиває концепцію можливості безконечної множини інтерпретацій як особливості гуманітарії. Такою ж мірою це стосується будь-якого письма, оскільки в цьому відношенні розуміння і перетлумачення “Начал” Ньютона так само безмежне, як і переосмислення трагедій Шекспіра. Будь-яке письмо можна перечитувати й по-новому розуміти потенційно безконечно багато разів.

Виникає питання: чи вибудовуються додаткові (не-буквальні) смисли над письмовим текстом у процесі розвитку культури, який дає змогу шоразу бачити в них щось нове лише тому, що сам відкриває нові горизонти? Чи письмовий текст “сам” надбудовує над собою “можливі світи” своїх інтерпретацій (тлумачень)? Чи буквального смислу достатньо для того, щоб він сам породив можливості небуквального його прочитання?

Прикладом побудови такого тексту, який містить у собі, крім буквального, необмежені можливості надбудови додаткових контекстів, може бути поезія. Поетичний текст будується саме як не-буквальний

текст, він викликає коннотації уже самою своєю побудовою — образами, римами, ритмами і взагалі тими формами, в які поетичний текст вкладає нормальне розмовне мовлення. Образи, використовувані в поетичному тексті, спочатку, історично були традиційними стандартними схемами, вони такою ж мірою впливали на сприйняття, як почерк, загальна стилістика чи урочистий жест.

Письмо зберігає способи зв'язку з контекстом мовлення. Наприклад, у нарації, як і в усякому усному спілкуванні, велику роль відіграє *жест*. Усна мова взагалі тим частіше доповнюється жестикуляцією, чим примітивніша й архаїчніша культура. Жест є допоміжним способом виразності й доповнення позамовного контексту. Він має функції експресиву (тобто посилює та підкреслює ставлення комуніканта до змісту того, що він говорить) і водночас уточнює смисл сказаного — іноді настільки, що в деяких мовах (точніше — культурах) співрозмовники просто не розуміють того, хто не супроводжує своє мовлення жестами.

У письмі жест не зникає повністю — він знаходить еквівалент у *стилі*. Зміна стилю, наприклад, від урочистого до вульгарного, немов би замінює жести, якими супроводжується мовлення. Втрачаючи виразність жестикуляції і безпосереднього вказання на контекстуальні обставини, письмовий текст досягає точності виразу завдяки дотриманню правил граматики й лексичній винахідливості, але експресивні функції жесту можуть бути замінені лише стилістикою мови.

Стиль-жест виникає, маючи спочатку обмежені функції, — він вначає контекст, у якому можна вживати дані тексти. Спочатку не існує поділу письмових текстів за стилістично виокремленими *жанрами* — вони різняться тільки за функціями. Так, за Д. С. Ліхачовим, різні тексти у давньоруській літературі використовуються у різних функціях, у різних ситуаціях, з різними цілями, так що апокрифічні тексти можуть вживатися у домашньому читанні, але ніколи — у службнику. Розвиток жанрової різноманітності відповідає появі у тексті ознаки не лише жесту, а й стилістичних особливостей, що виражають позу і позицію автора.

Поява письма поступово змінювала характер культури. Так, у давньогрецькій писемності поряд із спадкоємцями архаїчних форм нарації — записами міфів та поем міфологічного характеру, творинь Гомера, Гесіода, — складається жанр діалогів, які найадекватніше відображали хід навчального процесу в афінських гімназіях та бесід з мудрецами у громадських місцях. Від діалогів відбувається перехід до монологічного тексту, що започаткував жанр сучасної монографії. Викладені монологічно історія, географія, філософія набувають зовсім іншого характеру, ніж виклад, розрахований на відтворення живої бесіди мудреця з учнем. Підручник набуває функції адекватного викладу науки, виникає проблема послідовного й обґрунтованого викладу корпусу науки. Вивчення

структури (рукописної) книги в її взаємовідношенні з реальним процесом навчання та дикусії стає завданням, досі не розв'язаним в історії науки і культури.

З точки зору розвитку наукового пізнання історія письма — це не тільки і не стільки історія педагогічних засобів трансляції наукових знань, скільки історія символічних методів наукової творчості. І тут ми бачимо надзвичайно велику і дедалі зростаючу роль письмової символіки у побудові наукової онтології. Дбаючи про зручність математичної письмової символіки, наука стає перед проблемою відтворення символічного запису в усній чи принципово здатній до перекладу на усну мову формі. З часом виявляється, що відтворення наукової символіки в усній формі менш функціональне, бо текст-формула зрозуміла лише в письмовій формі. Простий переклад формул на усну мову, тобто проголошення вголос написаного на папері, на відміну від ранніх форм тексту, не тільки нічого не дає для розуміння, а й утруднює його: на папері текст стає зрозумілішим для виконання математичних чи інших формальних операцій. Складається враження, що письмо є єдиним адекватним способом вираження істини наукового пізнання.

Письмові й усні компоненти наукової творчості — тільки частина загальної проблеми письмової і усної культури, їх співвідношення у сучасному бутті людства. Традиційна культура була переважно не-вербальною і тим більше — не-писемною. Візьмемо для прикладу пісенну культуру. Реальне комунікативне буття пісні — це її наспівування, не націлене на прослуховування, а “для себе”, а також — спеціальне виконання. У народній культурі, у побутуванні пісні таке спеціальне виконання було, як правило, спільним, хоровим виконанням. Водночас виконавці були слухачами пісні, коли колективним вираженням твору досягалося й спільне переживання його змісту. Окремим випадком було виконання пісні кобзарями, сліпими співцями та іншими членами цеху музик: тут пісні створювалися, виконувалися й слухалися. Індивідуальні виконавці створювали варіації сюжетів і тем, незмінними залишалися лише задані загальні музичні й поетичні схеми. Співали, в основному, знайомі твори, слухачі вкотре охоче переживали їх, а варіації, внесені у виконання кобзарем чи лірником, відновлювали сприйняття. І самі народні пісні відшліфовувалися в процесі віковичного колективного виконання, побутували в різних варіантах, дивовижно стійких, з добрим музичним і поетичним смаком і у формах, відповідних до традиції.

Із вторгненням у народну фольклорну традицію XIX ст. письмових поетичних текстів та мелодій, створених професійними композиторами й аматорами, довгий час ще зберігається традиційний спосіб передачі музично-поетичних текстів із переважно колективним виконанням, іноді навіть романсових творів. Чим ближче до сучасної естрадно-

пісенної культури, тим коротший вік шлягерів, тим більше вони орієнтовані на видовишне виконання у формах шоу, без співучасті слухачів і глядачів (співучасть найчастіше виглядає як бурхлива “болільницька” реакція). Наспівування і запам’ятовування окремих музичних фраз є способом існування пісні в індивідуальній психіці й пам’яті, і це забезпечує “словник” для розпізнавання як прийнятної і “своєї” усєї пісенної мас-культури. “Музичну онтологію” нині становлять не тільки самі по собі твори (тепер обов’язково вони належать до музичного “письма”, оскільки пишуться композиторами й поетами-професіоналами, записуються на диски, постійно звучать у громадських місцях, прослухуються з плеєрів тощо), скільки загальний стиль і тип, характер та жанр, що диктує смаки і моду, дає змогу відбирати з маси творів найбільш модні й улюблені.

Онтологія світу речей

Людина оточена світом речей — її речей і речей чужого, неосвоєного світу. Смысл речей для людини, смысл самого світу речей у людському існуванні — проблема, що з моральнісно-філософським нахилом часто обговорюється в літературі. Загальним місцем стали скарги на те, що цивілізація призводить до непомірного прагнення оточити себе речами, що розвивається фетишизм речей у людському бутті й побуті, який спричиняє витіснення людських відносин речовими. Відомі оцінки, які давали “речовистському” духові західної цивілізації класики екзистенціалістської філософії. У США останнім часом розвивається громадський рух за обмеження кола речей, які оточують людину, — вважається, що більшість із них зайва, переобтяження людського побуту речами розглядається учасниками руху як причина значних соціальних ускладнень. Як історичного антипода сучасного суспільства, в якому купують багато й охоче і де існує справжній культ нової речі, можна розглядати архаїчні культури, в яких речі взагалі не успадковувалися, не переносилися на нові місця, — достатньо було мати й передавати навички виготовлення речей.

Чи можна визначити поза всякими умовами, скільки і яких речей потрібно людині? Очевидно, що немає загального правила, яке давало б змогу окреслити коло того, що людині необхідно. На наших очах блискавично розвинулася комп’ютерна техніка і з’явилися персональні комп’ютери, які багатьом людям різних професій абсолютно необхідні для щоденного вжитку. Те саме можна сказати й про велику кількість технічних досягнень. Проте у прагненні обмежити “речовізм” є здоровий глузд.

Насамперед розглянемо, який смисл мають речі в бутті людини, тобто в чому полягає онтологічна суть речового світу.

Світ речей можна розглядати з прагматично-функціональної точки зору. Не кажучи про широке урбаністичне оточення, яке теж належить до світу речей, — житло у багатоповерхівках, вулиця, транспорт, місто як ціле з його величезною інфраструктурою, — світ індивідуальних речей людини в основному має призначення для організації її побуту. Це меблі, одяг, взуття, книжки, аудіо- та відеотехніка, засоби зв'язку, що створюють можливості перенесення у власний дім більшої й ширшої сфери культури. Як відомо, у соціумі предмети, що оточують людину, набувають різних функцій, у тому числі стають символами успіху і благополуччя — виконують функцію престижу і приналежності до певної соціальної верстви суспільства. Так було завжди — відомо, наприклад, що мода на власні бібліотеки призводила іноді до того, що поміщики замовляли дерев'яні “бібліотеки”, що склалися з одних лише оплетених шкірою імітацій книжкових корінців, щільно встановлених на полицях. Тож проблеми зайвого й необхідного, справжнього і фальшивого у світі речей, мабуть, завжди розв'язувались й розв'язуватимуться стихійно.

Крім технологічного, функціонального побутового смислу, речі мали і мають знаковий, невласний смисл, а іноді й створюються як знаки для задоволення певних семіотичних, символічних потреб. Прикладом може бути щойно згадана лже-бібліотека. Тепер вона неабияк модернізувалася: “книжкові стіни” оточують помешкання заможного господаря, хоча їх ніхто ніколи не читав, — книги поприклеювалися одна до одної і припали пилом. Не тільки фальшива бібліотека, а й справжні особисті бібліотеки створюються не лише задля зручності користування, щоб не відвідувати спеціальних книгозбірень, а й з любові до книги, як вид колекціонування, що, сподіваємось, залишиться і при високій розвиненості комп'ютерного зв'язку. Те саме стосується всіх видів речей, які ми прагнемо мати *своїми*.

Одяг, який найкраще свідчить про внутрішні семіотичні чинники нагромадження речей, також не може бути оцінений суто функціонально. Маючи первинною побутовою функцією охороняти людину від негоди, предмети одягу завжди означали й підкреслювали соціальний статус чоловіка і жінки, вік, претензії та міру згоди індивіда зі своїм статусом. Одяг був вишуканий і престижний у людей високого статусу, але він міг бути й підкреслено некрасивий у людей, які, наприклад, демонстрували свою відмову від вишуканості, як-от у ченців. Одяг мав тенденцію як до уніфікації (уніформи), так і протилежну — до індивідуалізації, різноманітності. Одяг міг підкреслювати постать, приховувати її фізичні вади, а міг бути байдужим навіть до естетичних вимог, повністю концентруючись на позначенні соціального статусу, і якомога більше суто

функціональним. Ці семіотичні функції мінялись й міняються у процесі розвитку цивілізації.

Незмінним виявляється те, що одяг створює людині її *двійника*, ба навіть систему двійників. Одяг і прикраси стають ніби частиною людини, а отже, її особистим знаком, символом її як особи. Людина, яка дбає про культуру одягу, свідомо створює свій “імідж” чи багато своїх образів, з’являючись щоразу у різних суспільних ситуаціях у відповідному одязі. Подібно й особиста бібліотека стає культурним супроводом людини та її двійником, уречевленням її духовних потреб. Те саме можна сказати про набір будь-яких речей, що супроводжують життя людини.

У житлі речі набувають певних місць, організують простір. Уклавшись у певному порядку в просторі житла, речі наближаються до функції письма. Розташування речей у кімнаті так само багато виражає, як і хаос, умисний чи невмисний. За умов, коли в суспільстві прийнято, щоб у помешканні був порядок певного рівня, неувага до порядку теж виконує експресивні функції.

Отже, речі є носіями не тільки функціонального смислу, а як семіотичне явище — не тільки показником престижу і претензій. Вони ніби продовження людини й тому — наче еквівалентні її об’єкти, “двійники”, відтворення людини. Особливим феноменом з цієї точки зору, що підкреслює й посилює цю експресивну функцію речового світу людини, є колекціонування.

Що таке колекціонування — гра, мистецтво, пристрасть, жадоба багатства? Останнє не є таким уже й образливо-несправедливим, — у факті збирання, привласнення можна бачити продовження давнього аліментарного інстинкту. Приклади “пожирання” в різних культурних проявах наводить Ролан Барт (напр., “пожирання простору” гонщиком). Збирання різноманітних дарунків лісу може стати пристрастю, яка витісняє саме по собі задоволення від прогулянки. У збиранні грибів (“третє полювання”), як і в інших видах полювань та рибальства, є не тільки функціональний елемент забезпечення їжею, не тільки спортивний елемент гри й змагання, а й саме по собі прагнення *мати багато* (рос. *изобилие*) задля престижності. Полиці господинь, заставлені соліннями й маринадами, є не лише харчовими запасами, а й предметом пишання хазяйновитістю, предметом внутрішнього задоволення достатком і багатством.

Це прагнення збирання, перетворення певного роду речей на свою власність, на те, що у певному розумінні ототожнюється із собою, своїм “Я”, і знаходить свій вираз у колекціонуванні. У колекціонерів це прагнення посилюється ще й іншим — зібрати *все*, тобто всі предмети певної серії, певного класу.

Збирання є також одним із проявів прагнення до багатства не стільки як соціального положення, можливості уникнути злиднів, — це утилітарна сторона багатства; головна семіотична характеристика багатства — експресивна. Суть її у тому, що по насиченню якоїсь потреби зібрані речі демонструють цю вдоволену, насичену потребу.

Однак колекціонування як пристрасть, що має основу в архаїчному збиранні, перетворенні природних продуктів у частину світу “Я”, не має, як правило, в основі потреби примітивної й аліментарної. Колекціонер — це збирач предметів *культури*, що дає можливість бути причетними до певного часу, певних людей, певних історичних реалій. “Онтологія” речей, які входять до колекції, — це онтологія культурного світу в його іноді несподіваній іпостасі (гудзики можуть бути таким само предметом пристрасті збирача, як зброя чи поштові марки).

Як і всяка пристрасть, пристрасть збирача та його найвищого культурного представника — колекціонера є найбільш виразним і загостреним виявом нормального бажання людини оточити себе світом дорогих їй речей. Як і книги й речі домашнього вжитку, зберігають старі листи, фотографії, сліди прожитого життя та життя близьких.

У світі речей відображається внутрішній світ людини, як світ необхідного їй у технічному й функціональному смислі, так і світ її культурних орієнтацій у минулому й майбутньому. Цей світ має тенденцію до розширення і усамостійнення людини як мікрокосму соціального буття, переносючи в дім засоби зв’язку із суспільством та ізолюючи індивіда від світу у відносно замкнений світ речей.

Хаос і охайність

У природному світі поняття “бруд” не має відповідника, — природа не розрізняє брудного і чистого. Як показав Вяч. Вс. Іванов⁴, лише у вищих приматів з’являється негативна реакція на відходи, екскременти, нижню частину постаті — “низ” природно означає нечистоту. Прагнення до чистоти у хижаків іноді пов’язане з потребою замаскуватися, не видати своєї присутності запахом. У мавп навіть є не зовсім функціонально зрозуміла потреба створювати хаос навколо себе зі шкірок банану та інших недоїдків. Коротше кажучи, природа створює різні потреби в упорядкуванні оточення у різних видів живих істот. Природно, і людина має свої критерії впорядкування.

Міру цивілізованості іноді пов’язують з кількістю води, яку споживає людина в даній культурі. У стародавньому Римі ця кількість була більшою, ніж у багатьох сучасних міських цивілізаціях. Але були культури, які характеризувались нелюбов’ю до води, страхом перед нею, навіть униканням умивань (архаїчні кочові культури Євразії). З точки зору

санітарно-гігієнічної така культура має навіть переваги перед культурами із сакральними купаннями в брудних, заражених водах: за спостереженнями сучасних лікарів, у культурах безводних процедур у людини створюється мікросередовище, що вбиває хвороботворні бактерії.

Так чи інакше, розвиток цивілізації пов'язаний зі зростанням ролі й цінності охайності, чистоти, індивідуальної гігієни в житті людини. Функціональна роль охайності у розвиненому суспільстві в усіх її проявах стає передумовою успішної діяльності, важливим чинником виховання чіткості і точності у виконанні суспільних функцій. Але поряд із функціональною роллю охайності, прагнення до чистоти й порядку має онтологічну роль, оскільки створює певний світ людини, надає світові речей певного смислу.

Той порядок, який людина привносить у своє довкілля, є не простим відтворенням природного порядку, а опредметненням людських прагнень і уявлень. У *свій* світ речей (світ своїх речей) людина вносить *свій* порядок. Навколишнє оточення вона прагне зробити *чистим*, протиставити його *нечистому* світові “чужого”, ворожого, “нижнього” світу. Опозиція “чистий — нечистий” в архаїчній культурі має семіотичний, знаковий характер (“нечистий” означає також диявола, є одним із його імен-замінників). Умивання-очищення завжди розумілося і як очищення ритуальне, символічне: прикладів символічної ролі умивання у різних культурах безліч. Втрата містичної і сакральної ролі очищення не означає втрати його семіотичної ролі. Людський простір, тобто простір, в якому людина живе, працює, проводить дозвілля, має бути очищений від чужого, ворожого, що тепер уже набуває іншого семіотичного смислу.

Ознакою “свого” є фотографії, портрети, ікони, інші символи приналежності оточення до неповторного світу “Я”. Оточення — світ речей, що супроводжує людину, — розташовується в певному порядку і очищається від речей, які вважаються зайвими. Від того, як людина здатна підтримувати цей порядок, залежить її внутрішній стан; байдужість до оточення призводить до швидкої перемоги хаосу довкола людини. Є визначений розвитком культури і цивілізації найнижчий рівень (“планка”) неохайності, недбалості, неакуратності, припустимий у даному соціальному середовищі.

Симетричною протилежністю хаосу, неакуратності, захаращеності нічліжки є стерильний мертвотний порядок, у якому нарочито вбито всі відзвуки живого життя: порядок операційної в лікарні. Як показав Е. Фромм, прагнення до технічно функціональної мертвої сфери довкілля характеризує некрофільську психіку. Естетика техніцизму, оволодіння природою, упорядкування її у формах машинної цивілізації відповідає інстинктивному прагненню умертвити світ і хворобливій акура-

тності людини з психікою “анального еротика” (Фрейд), якому скрізь вчувається нечистота.

Онтологія безпосереднього оточення людини підпорядкована ритмам хаосу й порядку, які виражають коливання між очищенням світу людини від бруду “чужого” і умертвління всього живого в ході цієї невтомної діяльності задля “освоєння” й “очищення”.

Ландшафт

Під ландшафтом розуміється не просто природне оточення людини, а той тип природного оточення, який відповідає людині певної культури, є звичним і прийнятним для такої людини. Архаїчні культури, яким було властиве постійне переміщення спільнот, підбирали нові місця поселень відповідно до традиційних для цих культур ландшафтів. Степовики не можуть почувати себе комфортно у лісі, жителі лісових районів відчувають себе покинутими, коли опиняються у степовій зоні. Є етноси, які прекрасно відчувають себе в пісках справжньої пустелі, а людям, що звикли до арктичних умов, важко відвикати від тамтешньої своєрідної краси. Звикання до змін ландшафту дається етнічній культурі важко, за кілька поколінь.

Кожна людина сучасної, осілої культури віддає перевагу звичному, рідному ландшафтові, але особливо прив’язана до конкретних предметів оточення, у якому пройшло її дитинство. Любов до *своєї землі* — це любов до природного оточення того типу, що визначається як *свій ландшафт*. Природа, що сприймається як своя природа, — це те докільля, яке відповідає образіві, типові, гештальтові культурного ландшафту, властивого даній спільноті людей. На відміну від ландшафту взагалі, до якого ми маємо схильність, той саме дім, сад, город, село чи місто з їх краєвидами, серед яких ми виростили, є частиною нашого життя і знаком нашої особистості. Ми пам’ятаємо саме це дерево і цей квітник, вони для нас є ознакою нашого дитинства. Увесь “наш” ландшафт близький нам саме тому, що він так чи інакше нагадує неповторну нашу домівку.

Природний і штучний ландшафт є надзвичайно важливою частиною онтології повсякденності. Коли характеризують національні почуття, насамперед йдеться про рідну землю. Звичайно, не земля як така є елементом національної свідомості, а її образ. Але й національна територія — не є тільки юридичне поняття і не просто природне явище; саме її, цю землю, етнічна спільнота, нація як культурно-політична спільність вважає *свою землею*. Поняття “своя земля” — філософське і онтологічне поняття, оскільки це територія, на якій опредметнена індивідуальність “Я” як мій ландшафт, і на цей ландшафт перенесено всі почуття й смисли кожного індивідуального життя, втілені в особистих краєви-

дах. Цю землю люблять, хоч це може здатися дивним, і це стає можливим, оскільки “моя земля” має *смысл* для культури, до якої належить “Я”.

У зв’язку з цим постає проблема, спричинена урбанізацією культури. Більшість людей сучасної нації проживає у містах, мало не половина — у великих містах з їх майже повною штучністю ландшафту, дивовижно однотипного чи не по всій планеті. Дедалі більше людей міняє місце праці й проживання, що в однотипних міських ландшафтах дається психологічно без великих труднощів. Бруд і захаращеність міських трущоб справляють набагато негативніший вплив на життя, ніж ми собі це можемо уявити, коли виходимо лише із соціально-побутових та санітарно-гігієнічних міркувань: трущоби — це руйнація онтології ландшафту, нищення однієї із засад буття.

В урбанізованому ландшафті наочно виявляються деякі риси людського буття, які доводиться відкривати в інших ландшафтах шляхом спеціального аналізу. В оточенні людини велику роль відіграє вертикаль як спосіб організації простору. Вертикаль у культурі світового дерева⁵ є символом поєднання трьох світів — верхнього (горнього), середнього і нижнього. Відповідно жести сакрального характеру — наприклад, жест Оранти — означають поєднання нашого світу з горнім. Таким культурним жестом є штучно споруджувана вертикаль колони, храму, дзвіниці. Функції вертикалі в сучасному місті бере на себе висотний будинок, що упорядковує житловий масив. Нагромадження хмарочосів на порівняно невеликій площі Манхеттену руйнує пропорції вертикальних і горизонтальних ліній, проте створює враження сучасного прагнення вгору, як символізації технічного і соціального прогресу. Зате на вулицях Нью-Йорка наявність вертикалів не відчувається, — світ людини-пішохода обмежується нижніми поверхами з магазинами, кафе та іншими приміщеннями людського і олюдненого світу. Роль вертикалі як жести бере на себе і статуя Свободи. Маленькі міста без вертикалі — як простір без благословення; роль вертикалі завжди відігравали церкви, які в Україні не достатньо високі, тому й будувалися на високих місцях.

Проблема організації міського простору не є тільки функціональною проблемою і не є предметом лише архітектурної естетики. Це — частина проблеми онтології людського буття.

Онтологія мови

До знайомих тем, пов’язаних з онтологією мови, можна підійти також з позицій, визначених як “онтологія повсякденності”, і врахувати онтологічну роль письма.

Мова й мовлення відіграють в організації та осмисленні буття найбільш істотну роль у порівнянні з роллю речей і ландшафту. Йдеться,

знову ж таки, не лише про мову як засіб комунікації й побудови культурних світів, а як засіб збереження конотацій і феномен, що стає об'єктом сприйняття як симптом, ознака чи предмет для розшифрування. Перед людиною — сукупність текстів, передусім письмових, які й є тим, що ми називаємо культурою. Все те, що не належить до буквального смислу цих текстів, все те, що зберігає якісь інші поверхи не-буквальності, всі конотації, приховані у тайниках культурної пам'яті, — все це утворює езотеричний смисл мови як явища культури. І наявність такого подвійного, потрійного і т. д. смислу дає змогу міркувати над знайомими культурними текстами, давати їм нове й нове переосмислення, що й творить наш культурний простір, завжди відкритий до інтерпретацій.

1. *Лотман Ю. М.* Роман А. С. Пушкина “Евгений Онегин”. — Л., 1980.
2. *Франк С. Л.* Сочинения. — М., 1990. — С. 556.
3. *Васильев С. А.* Синтез смысла при создании и понимании текста. — К., 1988.
4. *Иванов Вяч. Вс.* Очерки по истории семиотики в СССР. — М., 1976.
5. *Топоров В. Н.* Древо мировое // Мифы народов мира: Энциклопедия. — М., 1994. — Т. 1.