

«УНІВЕРСАЛІЇ КУЛЬТУРИ» ЯК ОНТОЛОГІЧНА ПРОБЛЕМА

В.Ю. Даренський

В сучасній філософії і культурології доволі широко вживається концепт «універсалії культури», що виявляє власну евристичність настільки, наскільки дозволяє охоплювати *сутнісні параметри людинотворчості*, пов'язуючи їх із конкретикою «тіла» культури в історичному і регіональному різноманітті її форм. Як справедливо зазначає Ф.В. Лазарєв, «питання, яке ми вправі поставити собі перед лицем тотальної релятивізації образів і смислів [...] полягає в тім, чи можливо за безліччю точок зору, тлумачень і підходів побачити певні універсалії культури і розуму, знайти якусь тверду землю під ногами?» [9, с. 25]. Очевидно, що існує певний фундаментальний вимір людського буття, який конкретно розкривається через певну систему культурних «універсалій». Щоправда, саме поняття «універсалії культури» часто розуміється у досить формальному сенсі. Наприклад, А.Я. Флієр пропонує таке його визначення: це «найбільш розповсюджені в соціокультурній практиці культурні форми (норми, зразки, стереотипи свідомості та поведінки), що відрізняються порівняльним одноманіттям своїх рис у найрізноманітніших народів» [22, с. 483].

Звичайно, таке вживання концепту «універсалії культури» є цілком природнім, але за умови, якщо ми розуміємо, що ця система універсальних форм не зводиться лише до емпірично фіксованих феноменів, але має і «метафізичний» вимір, причому останній є визначальним. Предметна царина універсалій культури окреслена метафорою-символом «вічної людини», якою Г.К. Честертон позначив ті невід'ємні смислові параметри людського буття, втрачаючи які, воно деградує до рівня біосоціального функціонування. Утім, за походженням кон-

цепт «універсалії» спочатку (у середньовічній схоластиці) взагалі не був пов'язаний із культурно-антропологічною проблематикою.

Своєрідного «другого народження» концепт «універсалії» набув, з одного боку, в аналізі світоглядних підстав наукового пізнання (зокрема, у роботах С.Б. Кримського), а з іншого — саме у філософських дослідженнях сутності культури, що залишається інваріантною у розмаїтті її форм. В сучасній українській філософії сутність культури часто пов'язують із феноменом людської «цілісності». Зокрема, як відзначає В.М. Даренська «особистісний характер людської життєдіяльності завжди потребує універсалізації різних форм досвіду на підставі причетності до абсолютних цінностей, що визначають цілісність „життєвого світу“. Тому за будь-яким розмаїттям культурних „образів світу“ і форм їхнього опредметнення, завжди існує і відтворюється певна проструктура людської цілісності. Завдяки феномену своєрідної „стереоскопії“ кожної локальної культурної традиції ми можемо говорити про homo universalis як певний модус буття людини» [4, с. 38].

У свою чергу, відомий сучасний філософ культури М.Епштейн пропонує навіть сформувати нову міждисциплінарну науку «універсику» — саме так у нього позначена область вивчення і розуміння універсального, що трактується як стан відкритості кожної культури досвіду інших культур [23, с. 635-651]. Огляд і класифікація сучасних концепцій «універсалії культури» є окремим завданням даної статті, оскільки на цій основі формулюється власна концепція.

Сучасне коректне і продумане використання поняття «універсалії культури» потребує аналізу як його логіко-методологічних підстав, так і його антропологічного змісту. Отже, *метою* даної статті є дослідження онтологічних вимірів поняття «універсалії культури» на підставі двох названих аспектів.

До цього часу не існує однозначності щодо того, що саме треба розуміти під «універсаліями» взагалі, і під «універсаліями культури» зокрема. З одного боку, існує підхід логічного позитивізму, згідно з яким терміном універсалії (universals) охоплюється множина «загальних імен» (речей та якостей), за допомогою яких ми характеризуємо індивідуальні явища (у тому числі, і суто культурні). Існує також й інший логічний ракурс функціонування «універсалій», пов'язаний зі специфікою їх предметності, яка має конкретно-всезагальний характер. Як писав з цього приводу Т.І. Ойзерман, «ідея універсалій у сфері культури припускає нетривіальний підхід до традиційної проблеми. Такий підхід не може бути здійснений шляхом екстраполяції поняття універсалії на феномени культури. Адже ці феномени не загальні по-

няття, категорії, а специфічні утворюючі культуру явища, наприклад, знаряддя праці, домашнє начиння, форми спілкування, моральні норми, художні цінності, історично визначене бачення світу і т.д. Новий підхід, без якого обговорювана проблема не може бути не тільки вирішена, але й навіть правильно поставлена, вимагає [...] певного перегляду епістемологічної постановки проблеми універсалій» [15, с. 51].

Т.І. Ойзерман, виходячи зі специфічної логіки конкретно-всезагального, справедливо вказує на те, що універсалії культури не можна «перелічити» як просту сукупність феноменів, але вони є предметом тривалої реконструкції у якості певних ідеально-смыслових принципів, які пронизують собою все буття культури як системи. Отже, з суто логічної точки зору концепція Т.І. Ойзермана є доволі схожою на «дистрибутивний» принцип відомого австралійського теоретика універсалій Дж.Ф. Стаута, який стверджував, що «універсальне є дистрибутивною якістю» [25, с. 9], тобто якістю, що тією чи іншою мірою є «розподіленою» серед найрізноманітніших емпіричних феноменів у якості їхньої власної атрибутивної ознаки. Отже, це означає, що рефлексія універсалій не є чимось простим і очевидним, але потребує спеціальних навичок і зусиль.

Дослідник онтологічного і логіко-методологічного статусу універсалій Г.Д. Левін у монографії «Проблема універсалій. Сучасний погляд» (2005) пропонує концепцію розрізнення традиційного та сучасного розуміння проблеми універсалій, згідно з якою «сучасна проблема універсалій охоплює усе, що не вдається включити в зміст інших, більш респектабельних гносеологічних проблем... *Традиційну* проблему універсалій породжує спільність імен природної мови, *сучасну*, на початковій стадії її формування, — їхня *абстрактність*. Як і традиційна, вона може бути сформульована двома способами: 1. Гносеологічним: чому і як відповідають абстрактні імена („квдратність“, „інтелігентність“ і т.д.)? 2. Онтологічним: чи існують у дійсності абстрактні сутності (abstract entities), про які говорять абстрактні імена?» [10, с. 77]. Відповіді на ці запитання, як зазначає цей автор, в рамках сучасної багатозначної логіки можуть бути не тільки «так» чи «ні», але й такими, що включають в себе обидва варіанти в рамках певних концептуальних схем. Крім того, додамо, що сучасна проблема універсалій набагато більше пов'язана із рефлексією над наявною культурою, ніж «традиційна».

У свою чергу, цей автор пропонує власну концепцію, згідно з якою суто логічні проблеми використання універсалій в рамках наукового і філософського мислення можуть бути «вирішені на основі інтерваль-

ного підходу, що вимагає фіксувати границі, у яких оперування з поняттями, що не мають дзеркальної онтологічної референції, зберігає їхню опосередковану відповідність дійсності і дозволяє не тільки вводити, але і виключати їх» [10, с. 219]. Отже, у певних «інтервалах абстракції» універсалії можуть набувати онтологічної референції складного типу (тобто, в рамках певних логічних і операціональних опосередкувань), а у інших «інтервалах абстракції» її втрачати. Таким чином, сама універсалія як логічна форма а ргіогі містить у собі певний парадокс, адже завжди передбачає наявність у світі чогось не-універсального, того, що лише «охоплюється» змістом універсалій, але не зводиться до нього як феномен.

Новітній цікавий підхід до логічного і онтологічного розуміння проблеми універсалій розробляє польський філософ Павел Роек, з Ягеллонського університету (Краків). Він обґрунтовує неореалістичну позицію у суперечці про універсалії на основі теорії «конкретних універсалій». Ця теорія у його трактуванні полягає у тому, що «єдністю у множинностях» є «не загальні властивості чи аспекти, але цілісності, до яких належать одиничні предмети. Ці цілісності поєднують свої частини, і в цьому сенсі вони загальні й універсальні. Конкретні універсалії мають усі властивості своїх частин, є їх зрощенням (лат. *concretum*), конкретизацією» [19, с. 180]. Витоки свого розуміння проблеми універсалій, на якому заснована його теорія «конкретних універсалій», П. Роек вбачає у філософії Гегеля і британських неогегельянців, зокрема, у роботах Г. Актона 1930-х років [24], які, на його думку, є на сьогодні глибоко актуальними.

Дійсно, можна погодитися із актуальністю такого підходу, принаймні, в рамках розробки концепції «універсалій культури», оскільки саме у цьому типі універсалій принцип «єдності у множинностях», завдяки якому культура здатна до самовідтворювання саме через індивідуалізацію своїх форм, є визначальним. «Основним твердженням теорії конкретних універсалій, — пише П. Роек, — є теза, що універсалія — це не загальні властивості, що існують у речах, але загальні цілісності, у яких існують речі. . . Таким чином, конкретні універсалії — це не властивості, але скоріше субстанції одиничних речей. . . Саме так, як одинична річ з'єднує усі свої якості, конкретна універсалія з'єднує усі свої одиничні речі. Отже, відношення між універсалією й одиничним предметом мислиться точно так само, як відношення одиничного предмета до своїх властивостей. Іншими словами, конкретна універсалія містить свої одиничні прояви тим же самим чином, яким річ містить свої властивості. Абстрактні універсалії, тобто загальні властивості,

існують у речах: вони належать речам, включаються в них. Конкретні ж універсалії, навпаки, не існують у речах, але речі існують у них» [19, с. 181-182].

У сучасному філософському аналізі феномену універсалій з точки зору їхньої базової онтології досить поширеним є так званий «світоглядний підхід», згідно з яким «універсаліями» виступають не будь-які «загальні імена» (хоч би вони і мали статус філософських або наукових термінів), але *тільки такі, які пов'язані із характеристиками світу як Універсуму — тобто єдиного осмислюваного Цілого, що з необхідністю включає в себе людину («антропний принцип») у його розширеному варіанті*. Цей підхід спирається на тезу про те, що «культура будується навколо визначеного „каркасу“, складовими частинами якого є універсалії, які є її підставами [...] універсалії розглядають як найбільш фундаментальні, загальнозначущі й атомарні поняття, що не зводяться до інших і дозволяють здійснювати найбільш повну рубрикацію або самих речей, або наших ідей про них» [Курсив мій. — В.Д.] [7, с. 99].

Такий підхід зустрічаємо, наприклад, у авторитетних наразі роботах академіка В.С. Стьопіна («Теоретичне знання» (2000)), а серед українських дослідників до нього приєднується, зокрема, І.О. Бушман. За визначенням В.С. Стьопіна, «фундаментальними категоріями світогляду є категорії „світ“ і „людина“. Вони конкретизуються через систему категоріальних смислів інших універсалій культури, що виражає відношення людини до природи, до суспільства, інших людей і до самої себе (смисли категорій „природа“, „космос“, „річ“, „відношення“, „я“, „інші“, „свобода“, „совість“ та ін.). Усі ці світоглядні категорії завжди мають соціокультурний вимір і багато в чому визначають характер життєдіяльності людей і їхньої свідомості на тому чи іншому історичному етапі соціального розвитку... Категоріальні структури світогляду визначають спосіб осмислення і розуміння світу людиною. Вони задають цілісний образ людського життєвого світу, картину цього світу. І якщо на ранніх етапах ця картина носила антропоморфний, міфологічний характер, то з виникненням філософії світогляд набуває статусу теоретичності. *Філософія саме і складає теоретичне ядро світогляду. Здійснюючи рефлексію над універсаліями культури, вона виявляє їх і виражає в логічно-понятійній формі як філософські категорії. Оперуючи з ними як з особливими ідеальними об'єктами, філософія здатна сконструювати нові смисли, а значить, і нові категоріальні структури*» [Курсив мій. — В.Д.] [21, с. 194].

Специфічною особливістю універсалій з гносеологічної точки зо-

ру є те, що саме у цих формах мислення фіксується суб'єкт-об'єктний континуум предметності культури, на основі якого і функціонує реальна людська свідомість, яка, з одного боку, переде будь-яким науковим абстракціям, а з іншого — і не є продуктом простої «чуттєвості». Як вже зазначено, *універсалія фіксує базовий дорефлексивний досвід цілісного світосприйняття, без якого, утім, будь-яка рефлексія була би неможливою, адже саме цей досвід є предметним полем розгортання останньої*. Наприклад, в якості адекватного визначення конкретної універсалії, що враховує її гносеологічний статус, можна навести таке: «краса — універсалія культури суб'єкт-об'єктного ряду, що фіксує зміст і семантико-гештальтну основу сенсорно сприйнятої досконало-сті» [12].

Отже, йдеться про спеціальну філософську процедуру, яка сама по собі не є необхідною для того, щоби просто жити у певній культурі. Це взагалі є притаманним філософії як способу мислення. Як слушно зазначає В.С. Стьопін, «в принципі для того, щоби жити в рамках традиційного образу життя, не обов'язково аналізувати відповідний йому образ світу, який репрезентований категоріями культури. Достатньо його просто засвоїти в процесі соціалізації. Осмислення цього ж образу та його оцінка вже ставлять проблему можливої її модифікації, а значить, і можливості іншого образу світу та способу життя, тобто вихід із стану культури, що склався, в інший стан. Філософія, яка здійснює свою пізнавальну роботу, завжди пропонує людству деякі можливі варіанти його життєвого світу» [20, с. 51-52]. Відповідно, і спеціальна філософська рефлексія універсалій культури є розширенням простору культурної свободи.

Така рефлексія до нашого часу вже має досить солідну традицію. Як пише сучасна дослідниця системи філософських концептуалізацій культури С.М. Гатальська, «шляхи пошуку універсальних рис культури визначаються з народженням філософії історії (Вольтер, Гердер), міфологічними студіями німецьких романтиків, успіхами антропології та етнографії, психоаналізом, лінгвістикою універсальій, структурно-типологічними й семіотичними методами тощо [3, с. 112]. Серед «знакових» теоретичних підходів до проблеми універсальій у ХХ столітті вона називає ідею «універсального культурного патерну» К. Віслера, пошуки «універсальних інституціональних типів» Б. Малиновського, а також виокремлення «загальних детермінант культури» Дж. Мердоком. У свою чергу, і в найсучасніших дослідженнях культурантропологів простежується тенденція висування на передній план досліджень «наскрізних», інваріантних структур, певних структурних мо-

ментів, що є спільними для всіх культур, а також упорядкованих «матриць» культуротворчості, що говорить про «можливість розуміння іншої культури за умови визнання приципової однорідності міжкультурної та внутрішньокультурної комунікації [3, с. 113]. С.М. Гатальська визначає «універсалії культури» як певні відтворювані «схеми духу» і в якості фактично тотожних з ними термінів використовує також і словосполучення «архетипи культури» та «інваріанти культури» [3, с. 112].

Підхід, що є певною мірою альтернативним щодо світоглядного, і який можна назвати культурно-антропологічним, є традиційним для європейської і американської філософії культури. Згідно з таким підходом до «універсалій» відносять такі явища культурного буття людини, які зустрічаються у всіх народів і цивілізацій на всіх історичних стадіях їхнього розвитку. Наприклад, Дж. Пассмор серед таких універсалій називає феномени виховання, еротики, знання, свята, вшанування предків тощо [16]. Названі типи універсалізації елементів культури можна назвати феноменологічними. Серед вітчизняних дослідників до цього підходу можна віднести одеського культуролога М.І. Найдорфа. Зокрема, у його книзі «Вступ до теорії культури» (2005) цій проблемі присвячено спеціальну главу «Основні категорії (універсалії) культури». На його думку, «порівняльне вивчення культур, якими вони склалися протягом світової історії [. . .] є можливим у тому випадку, якщо для них знайдені „ознаки порівнянності“, інакше кажучи, якщо визначені основні властивості, присутність яких є необхідною в будь-якій культурі в минулому і сьогоденні, а значить — у культурі взагалі [. . .] у числі основних — категорії „хронотопу“ (простору-часу), „героя культури“, „мови-інтегратора“ культури» [13, с. 43].

Третій підхід можна визначити як певний синтез перших двох, оскільки його особливістю є розбудова певної ієрархії системних взаємовідношень між цими двома рівнями буття універсалій — загальносвітоглядним і конкретно-феноменологічним. Яскравим представником цього підходу, наприклад, є російський дослідник К.Г. Ісупов. Зокрема, у його статті, яка увійшла до енциклопедії «Культурологія. XX століття» (1998) він визначає універсалії культури як «загальнолюдські репрезентації культурного досвіду і діяльності, символічно відбиті в ейдетичній пам'яті, образно-світоглядних конструкціях, етимологічних цінностях мови, „імажах“ мистецтва і словесності. Їхній загальний генезис пов'язаний з центральними опозиціями основного міфу (золоте яйце, світове древо): життя/смерть, верх/низ і т. ін. цього ряду, з первісним досвідом структурування Космосу і його речей, із установ-

ленням систем термінів споріднення, семантикою імені, з ритуально-магічною практикою, з першими заборонами (на інцест, на сиродідння і т.п.) і першими трофеями культури (дари Прометей: одяг, вогонь, число); відповідно, «сукупність універсальї культури утворює словник-symbolagium із правилами сполучення елементів (парадигматика і синтагматика), дає міру валентності значеннєвих схрещень (у режимах національного варіювання основного міфу) і механізми образних репрезентацій (прагматика)» [5, с. 280]. Як бачимо, у цьому визначенні досить чітко простежується ієрархія системних взаємовідношень між загальносвітоглядним і конкретно-феноменологічним рівнями побутування універсальї, а саме: перший з них представлений у схемі «основного міфу» про світобудову, а другий — у похідних від нього символічних утвореннях культур.

У свою чергу, дослідниця І.О. Бушман у статті «Універсальї як елемент культури» пропонує власний варіант окресленого підходу. «Включення індивіда в культуру, — пише ця авторка, — формування особистості припускає засвоєння цілісної картини світу, цілісного образу людини в світі. Система освіти транслює світоглядні універсальї у вигляді своєрідних матриць, котрі людина використовує для оригінальної творчої діяльності, залишаючись при цьому у сфері певного типу культури... Створені на основі універсальї, матриці виявляються основою для різноманітних конкретних зразків діяльності, знань, розпоряджень, норм, ідеалів, що регулюють соціальне життя в рамках даного типу культури. У цьому відношенні система універсальї культури виявляється своєрідним „геномом соціального життя“; відповідно, саме до світоглядних універсальї, відносяться, «такі категорії, як простір, час, рух, кількість, якість, причинність, випадковість, особистість, людина, суспільство, індивідуальність, „Я“, інші особистості, свідомість, чеснота, краса, віра, надія, справедливість, воля і т.д. Реальна свідомість людини кожної епохи містить усі універсальні категорії у формі єдиного цілого» [5]. Отже, за цією концепцією світоглядні універсальї є первинними смисловими «матрицями», що лежать в основі цілого типу культури вже у якості «геномів соціального життя».

Інший важливий аспект сучасного «синтетичного» підходу у розумінні універсальї культури полягає у необхідності врахування тієї обставини, що у наш час універсальні культурні смисли в умовах глобалізації світу і його постійно зростаючої інформаційної «прозорості» виявляються у спілкуванні людей з різних культурних регіонів світу набагато більш безпосереднім чином, ніж це було раніше, за умов існування досить замкнених у собі «локальних» культур. Зокрема, автори-

тетні російські автори С.С. Неретіна і О.П. Огурцов у новітній спільній монографії «Шляхи до універсалій» (2006) пропонують розгорнуту узагальнюючу картину еволюції концепту «універсалії» від його виникнення до сучасного переосмислення. І примітним є те, що новітній проект змістовного наповнення цього концепту автори формулюють саме у ракурсі філософії культури. На їхній погляд, «вічна» проблема універсалій має розглядатися «у зовсім новій перспективі — перспективі різноманіття культур і цивілізацій і можливості вибору єдиного, чи універсального, шляху розвитку в ході взаємодії різних локальних цивілізацій»; необхідно сконцентруватися на виявленні трансцендентальних умов можливості актів універсалізації, знайти в різноманітній взаємодії співіснуючих і коеволюційних культур і цивілізацій ті зрушення, що «ведуть не до інтеграції універсалій однієї з культур, а до інтегративної конфігурації універсалій різних культур» [14, с. 969].

Але разом з тим, на нашу думку, недостатнім є визначення світоглядних універсалій як первинних смислових «матриць» виключно на основі «мережі» звичайних філософських і загальнонаукових категорій, як це роблять цитовані автори. Зокрема, на цій підставі є неможливою та «інтегративна конфігурація універсалій різних культур», оскільки, по-перше, далеко не всі культури і субкультури мислять на рівні категоріальної рефлексії, а по-друге, і розвинені культури, у яких така рефлексія існує, зазвичай мають принципові відмінності у своєму категоріальному баченні світу. Зокрема, такі відмінності існують не тільки між Сходом і Заходом, але і між різними національними культурами всередині кожного з цих «культурних світів». Ця обставина вимагає звернення до таких базових культурних смислів, які є дійсно спільними для всіх.

У цьому контексті плідний підхід запропонував одеський культуролог О.С. Кирилюк, який виходив із тези про те, що базова онтологічна схема «народження — життя — смерть — безсмертя», яка походить від найбільш архаїчних смислів культури людства, є ключовою для пояснення вихідних «механізмів» смислоутворення в культурі, що є первісними щодо будь-яких її емпіричних форм та історичних типів культуротворчості. У чому ж полягає відмінність такого підходу від попередніх? Річ у тім, що тут культуролог займає позицію не тільки «із зовні» культурної системи, але повертається до базової «протомови» самої культури, яка у «чистому» вигляді існувала лише на стадіях «первісного міфологічного мислення». Дійсно, як писав К. Леві-Строс, сучасне мислення «позбавило поняття смерті й народження всього, що не відповідає простим фізіологічним процесам, позбавивши їх здатно-

сті переносити інші значення. У суспільствах, що мають обряди ініціації, народження та смерть є предметами для багатой та різноманітної концептуалізації, якщо тільки наукове пізнання [...] не позбавило ці поняття (як і багато інших) більшої частини значення, що важливіше за відмінність реального й уявного» [11, с. 286]. Отже, саме символи Життя і Смерті виявляються такими, що структурують базовий рівень людської свідомості. На подальших стадіях еволюції культури і людського мислення універсалізація їхнього змісту почала відбуватися вже на рівні категоріальних систем, які є похідними від певних видів діяльності. Натомість, первісна універсалізація культурного змісту через категорії «життя» і «смерть» відповідала ще нерозчленованому, екзистенційно цілісному становищу людини в Універсумі. Утім, цей базовий рівень універсальності не зникає і на подальших історичних стадіях еволюції культури, хоча він і «заміщується» іншими домінантами світосприйняття і культуротворчості.

«Субстанційно» культура є сукупністю засобів подолання кінечності окремої людської істоти як через відтворення родового людського буття, так і через відтворення здатності людини до піклування про безсмертя власної душі у формі релігійних практик. У цьому сенсі культура, зрештою, постає як форма відтворення «вічної людини», як «технологія» перемоги над смертю. Отже, саме пропонується категоріальна модель «граничних підстав»: «життя — смерть — безсмертя» є найбільш адекватним саме цьому фундаментальному онтологічному рівню культури. Відповідно, елементи попередніх схем «універсалій» культури при цьому жодним чином не заперечуються, але набувають нової якості, оскільки виступають конкретними культурними втіленнями цієї онтології. В універсальних феноменах культури, зафіксованих культурною антропологією, слід вбачати «техніки» подолання кінечності людського життя за схемою «народження/життя» (індивідуальні) — «смерть» (індивідуальна) — «безсмертя» (в людському роді або індивідуальне у Вічності). Відповідно, світоглядні універсалії мають розумітися як форми раціональної рефлексії кінечності людини в Універсумі («смерть») і її нескінченності у духовній єдності з Універсумом, якому відповідає «безсмертя» як актуальний стан самосвідомості людини. У свою чергу, за цим методом завжди можна реконструювати універсальний сенс будь-яких конкретних культурних явищ.

У свою чергу, категоріальна модель «граничних підстав» потребує певного «включення» у суто раціональну онтологічну схему. Для цього, зокрема, можна використати досить традиційну схему членування сущого: «річ» — «якість» — «відношення», виходячи з того, що

оскільки «речі, якості і відношення є трьома основними сторонами (моментами) структурної організації об'єктивного світу, то їх можна розглядати у якості трьох всезагальних форм предметності» [8, с. 42]. При цьому вказані три моменти є онтологічно взаємозалежними, визначаючи один одного наступним чином: «річ має якості, але лише настільки, наскільки є включеною у відношення із зовнішнім щодо неї існуванням», а якості «являють собою вираження визначеності речей в умовах розгортання відношень між ними» [8, с. 43]. Внаслідок цього жоден з названих елементів цієї схеми не може бути абсолютизованим, а загалом ця модель орієнтована на процесуальну інтерпретацію буття, що є оптимальним і для дослідження сутності культури.

Утім, з іншого боку, саме для дослідження сутності культури виявляє свою проблемність категорія «річ», оскільки культура жодним чином не може бути редукованою до суто речового буття (сукупності артефактів). І навіть більше того, саме смисли як «матриці» культури як такі взагалі не мають речової форми буття, існуючи тільки у свідомості людини як форми ідеального сущого, яке може бути тільки умовно «закодованим» в артефактах, але без живої свідомості іншої людини «розкодованими» бути не можуть (у цьому сенсі буття смислів має сутнісно дискретний характер). Але насправді категорія «річ» тут насправді виявляється багатозначною, оскільки із самого початку завжди є набагато ширшою за своїм значенням, ніж просто слово «річ» у його побутовому вжитку. Власне, філософська категорія «річ» означає будь-яку об'єктивно існуючу предметність як матеріального світу, так й ідеального (смыслового) «світу» культури. Її гносеологічним корелятом є категорія «предмету», онтологічним корелятом — категорія «субстанція». Відповідно, за влучним визначенням В.П. Тугаринова, «предмет є субстанція у сенсі основи явищ і процесів, що відбуваються у світі» (цит. за: [2, с. 17]).

Отже, що є «субстанційною» предметністю культури? Оскільки культура — це ознака суто людського буття, то цією предметністю є саме *специфічно людський спосіб* буття, що відрізняє людей від інших типів істот. Цей спосіб, у свою чергу, має різноманітні прояви, а отже, потрібно виявити їхню інваріантну ознаку. Цією ознакою є наявність свідомості як здатності утворювати сферу ідеальних сутностей — смислів. Отже, ідеальною «річчю», єдиною субстанцією і предметністю культури є *свідомість*, а матеріальні її носії — найрізноманітніші: від коливань повітря, що передають людське слово, до самих найскладніших технічних засобів, які, зрештою, також відтворюють те саме слово.

Функціональною ознакою свідомості, завдяки якій існує культура, є її «стереоскопічність» — тобто, здатність «охоплювати» єдиним словом безліч речей, якостей і відношень. Як зазначає А.Я. Райбекас, «буття однієї речі можливе лише як буття світу речей, що й визначає необхідність теоретичного відображення будь-якого фрагменту буття реального світу системою понять „річ“ — „якість“ — „відношення“» [18, с. 117]. У цьому сенсі, власне, свідомість у її функціональному бутті, що безпосередньо і виявляється саме в культурі, можна визначити як здатність «бачити» (у смисловій формі, тобто у формі ідеального) через буття однієї речі буття усього світу речей завдяки відтворенню цілісного смислу кожної речі за схемою «річ — якість — відношення». Саме у цьому «режимі роботи» свідомості і відбувається творення і відтворення культури.

Відповідно, «субстанційною», універсальною «якістю» культури як такої є її здатність до відтворення людської свідомості. У свою чергу, таке відтворення — тобто передача від однієї людської істоти до іншої здатності до оперування ідеальними смислами — є можливою завдяки відтворенню «вічної людини», завдяки «технології» перемоги над смертю. Саме ця універсальна «якісність» культури і фіксується у схемі категорій «граничних підстав»: «життя — смерть — безсмертя», які й окреслюють «основний міф» культури. Сучасний російський автор В.Ф. Петров-Стромський визначає «основний міф» культури як такий, що «розгадує таїну життя, і закликає жах вічного повторення, калейдоскопічного багатоманіття життя могутнім образом єдиної волі і єдиної норми, які надають смисл чуттєвості, — принципово відрізняється від того, що називають міфологією. У ньому немає сюжетів, немає оповіді. . . Це образ ізоморфної причетності ритуальних рухів, звуків і ритмів до життя космічних стихій» [17, с. 157]. Відповідно, це «життя космічних стихій» для сутності людини як специфічної істоти полягає саме у відтворенні свідомості через подолання своєї кінечності. А оскільки буття свідомості має сутнісно дискретний характер, передаючись від однієї людини до іншої, то, відповідно, «універсальним відношенням» в культурі як такий виявляється *діалог*.

Діалог у широкому, категоріальному смислі цього поняття — як процес міжсуб'єктного актуального відтворення досвіду людського буття у його різноманітних культурних формах — є однією з універсальній культури, що забезпечує її спадкоємність попри кінечність життя і досвіду окремої людини. Універсалізм діалогу як «внутрішньої форми» культури, «всюди присутність» діалогічних процесів на всіх рівнях її самовідтворення визначає те, що в якості універсалії культури діалог

не є просто одним з її феноменів серед інших, але, у відповідності до логіки конкретно-всезагального, є одним з її ідеально-сміслових принципів, що пронизує собою все буття культури як системи.

У діалозі також безпосередньо виявляється базова онтологічна модель «народження/життя» (індивідуальні) — «смерть» (індивідуальна) — «безсмертя». Зокрема, у процесі діалогу самодостатній «світ» Іншого, покладаючи межі світу нашого «Я», з одного боку, вказує на його несамодостатність (тобто покладає його символічну смерть), то з іншого — «о-ціліснює» його і вимагає нашої відкритості Універсуму, тим самим, покладаючи його невичерпне життя (символічне безсмертя). У свою чергу, символічна універсалія «народження» означає не тільки початок життя, але й взагалі є основою будь-якого оновлення і трансформацій усього суцього, у тому числі і культури.

Проведений короткий аналіз поставленої проблеми дозволяє зробити наступні узагальнюючі висновки: 1) для дослідження проблеми «універсалій культури» є евристично плідними теорія «конкретних універсалій», а також розбудова ієрархії системних взаємовідношень між двома рівнями буття універсалій — світоглядним і конкретно-феноменологічним; 2) традиційна схема членування суцього за схемою «річ — «якість» — «відношення» є продуктивною і для концептуалізації онтології культури; 3) «субстанційною» предметністю культури є специфічно людський спосіб буття, що полягає у наявності свідомості як здатності оперування з ідеальними смислами як «матрицями» культури; 4) універсальна «якісність» культури, що полягає у її здатності до відтворення людської свідомості, фіксується у категоріях «граничних підстав»: «життя — смерть — безсмертя», що окреслюють «основний міф» культури, а «універсальним відношенням» в культурі є діалог.

Бібліографія

- [1] *Бушман І.О.* Універсалії як елемент культури [Електронний ресурс]. — Режим доступу: <<http://intkonf.org/kandfilosnauk-bushman-io-universalyi-yak-element-kulturi/>>
- [2] *Вяжкерев Ф.Ф.* Онтологическая концепция В.П. Тугаринова // Тугариновские чтения. Мат. науч. сессии. Серия «Мыслители». Вып. 1. — СПб.: СПбФО, 2000. — С. 16-20.
- [3] *Гатальська С.М.* Філософія культури. — К.: Либідь, 2005.

- [4] *Даренська В.М.* Евристичність концепту Homo universalis // Філософська думка. — 2008. — № 3. — С. 31-46.
- [5] *Исупов К.Г.* Универсалии культуры // Культурология. XX век. Энциклоп. В 2-х томах / Гл. ред. и сост. С.Я. Левит. — Т. 2. — СПб.: Университетская книга, 1998. — С. 280-281.
- [6] *Кирилюк О.С.* Світоглядні категорії граничних підстав в універсальних вимірах культури. — Одеса: Вид. ЦГО НАНУ/АВТОГРАФ, 2008.
- [7] *Колесников А.С.* Философская компаративистика в диалоге культур // Философские науки. — 2004. — № 11. — С. 94-112.
- [8] *Кучевский В.Б.* Анализ категории «материя». — М.: Наука, 1983.
- [9] *Лазарев Ф.В.* Философия в контексте современной культуры: от плюрализма к монизму // Уч. Зап. ТНУ им. В.И. Вернадского. Сер. «Философия. История. Филология». Т. 13 (52). — № 1 (2000). — С. 25-39.
- [10] *Левин Г.Д.* Проблема универсалий. Современный взгляд. — М.: Канон+, 2005.
- [11] *Леві-Строс К.* Первісне мислення. — К.: Вид. УЦДК, 2000.
- [12] *Можейко М.А.* Красота [Електронний ресурс]. — Режим доступу: <<http://psylib.org.ua/books/gritz01/krasota.htm>>
- [13] *Найдорф М.И.* Введение в теорию культуры: Основные понятия культурологии. — Одесса: Друк, 2005.
- [14] *Неретина С., Огурцов А.* Пути к универсалиям. — СПб.: Изд. РХГА, 2006.
- [15] *Ойзерман Т.И.* Существуют ли универсалии в сфере культуры? // Вопросы философии. — 1989. — № 2. — С. 51-62.
- [16] *Пассмор Дж.* Культурные универсалии // Философские науки. — 1990. — № 11. — С. 110-114.
- [17] *Петров-Стромский В.Ф.* Три эстетики европейского искусства // Вопросы философии. — 2000. — № 10. — С. 155-163.

- [18] *Райбекас А.Я.* Категории «вещь», «свойство», «отношение». — Красноярск: Изд-во Красноярского гос. ун-та, 2000.
- [19] *Роек П.* София и проблема универсалий // Софиология / Под. ред. В. Поруса. — М.: Изд. ББИ ап. Андрея, 2009. — С. 178-195.
- [20] *Степин В.С.* О прогностической природе философского знания // Вопросы философии. — 1986. — № 4. — С. 47-56.
- [21] *Степин В.С.* Теоретическое знание: структура, историческая эволюция. — М.: Прогресс-Традиция, 2000.
- [22] *Флиер А.Я.* Универсалии культурные // Культурология. XX век. Словарь. / Под. ред. М.С. Кагана. — СПб.: Университетская книга, 1997. — С. 483-484.
- [23] *Энштейн М.* Знак_пробела: О будущем гуманитарных наук. — М.: Языки русской культуры, 2004.
- [24] *Acton H.B.* The Theory of Concrete Universals // Mind XLV, 1936. — P. 417-431.; // Mind XLVI, 1937. — С. 1-13.
- [25] *Stout G.F.* The Nature of Universals and Propositions // Stout G.F. Studies in Philosophy. — London, 1966. — С. 5-17.

Надійшла до редакції 21 лютого 2011 р.