

ІНВАРІАНТИ: РЕАЛЬНЕ ЧИ НОМІНАЛЬНЕ?

Г.А. Балута

Тема культурних інваріантів пов'язана з проблемою аналізу символічних та феноменологічних аспектів культури, актуалізованих в антропологічних шуканнях, спостереженнях психоаналітичної школи, неокантіанстві. Так, Е.Касіер визнав символізацію як провідну антропогенетичну характеристику. Подібну точку зору висловлював Ф.Перлз, згідно з яким здатність використовувати символи, абстракції є фундаментальною людською ознакою [3]. Навіть укорінений біхевіорист навряд чи візьметься спростовувати означені людські здібності. У більшості випадків символ мислиться як інваріант, смислова кардинальна структура, поза якою об'єктивно існуючий світ втрачає «антропологічний контур», тобто його осмисленість. Про це писали В.Топоров, М.Мамардашвілі, Ю.Лотман, О.Лосєв та ін.

Як бачимо, тема не є новою, проте звернімо увагу на таку особливість символу, як його повторюваність. На наш погляд, саме вона дозволяє прояснити умови та правила його функціонування, відшукати ключ до відкриття існування внутрішніх аксіологічних порядків, що зумовлюють соціокультурні контексти, конфігурують специфіку форм людської поведінки. Методологічні засади, висунуті неокантіанською школою, дозволяють використати «право епістемологічної рівноцінності» дослідження символічних, ціннісних утворень поруч з аналізом об'єктивних фактів, вказуючи на перспективу вельми цікавих та продуктивних філософських рішень. Виходячи з багатоманітних текстових проєкцій символу як повторюваної структури та правил його функціонування, можна прояснити окремі закономірності в організації соціокультурного досвіду, актуалізувати розуміння інваріанту як конституентного типу чи культурного атрактору. Таким чином, зако-

ни функціонування символу як мовні закони за аналогією можуть бути перенесені у площину соціокультурного аналізу.

Так, М. Еліаде розглядає символ як сукупність культурних варіантів, що зберігають базисний «інваріантний» смисл, у якому поєднуються, співпадають його варіанти [8]. (Приблизно так мислив провідну ознаку символу А. Шопенгауер.) Отже, інваріант — смислова структура, що, зберігаючи внутрішнє «герметичне» значення, видозмінюється, модифікується у контекстах і, проступаючи у варіантах, впорядковує, орієнтує контекст у відповідному напрямку.

Очевидно, що інваріантність або ж повторюваність символу можна визнати в якості способу буття символу, його функціонування. Одними з перших, якщо не вдаватися до «сакральної» класики Піфагора та Платона, на повторюваність символічних образів сновидінь та асоціацій звернули увагу З. Фрейд та його відомий учень К.-Г. Юнг, який назвав їх «вихідними образами», а пізніше «архетипами колективного несвідомого». Але так склалося, що особистості цих мислителів та набутий у практичному досвіді матеріал виявилися у фокусі серйозної і загалом конструктивної філософської критики. Наприклад, Р. Нолл, А. Елленбергер та відомий знавець юнгіанства у вітчизняній традиції В. Менжулін, доклали чимало зусиль в напрямку раціонального сумніву щодо висновків Юнга, в тому числі вірогідності знаменитої «теорії архетипів» — інваріантних структур колективної психіки. «Однак у нас є вельми вагомі підстави сумніватися саме в цьому — найбільш важливому — елементі міркувань про об'єктивне існування архетипів», — відзначає В. Менжулін [2, с. 53]. Дійсно, предметна критика може зруйнувати і найбільш вірогідні припущення, тим більше такі слабкі і далекі від об'єктивістських обґрунтувань як психоаналіз, збудований, як правило, на методологічних засадах кроскультурного аналізу. Фрейд та Юнг неодноразово наголошували саме на цій особливості нової психологічної практики, хоча, природньо, і намагалися зберегти науковий статус, затиснені в «прокрустове ложе» між видимими суперечностями наукової та культурної парадигми. Саме це, а до того ж особливості надто романтизованого юнгіанського світосприйняття, що формувалося під надзвичайним впливом містичного досвіду, перекреслили спадковість співпраці Фрейда та Юнга.

«Реабілітація» культури як самодостатньої площини дослідницького інтересу була здійснена представниками неокантіанства, які гармонізували науковий та культурний дискурс, представивши їх як «суцце» — світ речей — та належне — світ цінностей. Таким чином, була обґрунтована доцільність і неминучість дослідження вихідних індивіду-

алізованих структур, покладених в основу соціокультурної практики. По-друге, важко не погодитися з тим, що вихідні концептуальні форми на зразок піфагорійських чисел, платонівських ідей чи аристотелевої форми по суті є інваріантами, ейдосами — незмінними онтологічними прототипами. Власне так само, як і зовсім віддалені від раціональної культури міфологічні зразки та лейтмотиви. Наприклад, можна виокремити концептуальні (формалізовані), естетичні (ціннісні), наративні (міф) інваріанти, соціокультурні поведінкові сценарії тощо. Так, числові інваріанти впорядковують, математизують реальність. «Числа стають високочастотними класифікаторами певного кола слів — понять, набувають статусу постійних визначень, своєрідних постійних елементів», — відзначає В. Топоров [6, с. 195]. Так само як і слово, число є важливим елементом опису реальності, залишаючись нез'ясованим у своїй генезі. Числовий ряд — найпростіша модель порядку є знаком стійкості, «негентропійності». «Впорядкованість є збирання беззахисного під захист порядку», — пише В. Топоров [6, с. 195]. (Очевидно, цю інваріантну особливість чисел помітив ще Піфагор, висловившись з цього приводу, що світом правлять числа.) В текстах числа та синтаксис «проявляють ритуал» впорядкованого творення, позначаючи граничні, біфуркаційні моменти буття. Довільність мовлення та не-впорядкованість тексту, не поділеного числом та синтаксисом, набувають ентропійної форми, втрачають смисл. Цікаво, що числові інваріанти вибудовують стійку аксіологічну ієрархію. Наприклад, найбільш вживані числа «володіють аурую» — чарівливим ефектом, ніби відзеркалюючись у співвіднесених з ними об'єктах. В. Топоров вважає, що самі найменування чисел певним чином пов'язані з їхніми значеннями. Однією з найбільш поширених числових форм серед чисел є число «два», що має найбільш широке семантичне поле, пов'язане з його контекстуальним видозміненим значеннями. Число «три» позначає випадковість, вертикальну структуру космологічної схеми і є абстрактною моделлю динамічного процесу (зародження — розвиток — занепад), задає площину етики; у свою чергу «чотири» символізує гарантованість, горизонтальність, статичність, естетизм. Дослідник виокремлює фрагмент «*ter*» — три як мотив звільнення, проникнення (вихід за межі пласкої бінарності, парадоксу) та знак вищого статусу. Трійка виражає троїсту природу сакральних об'єктів, домінує в молитвах та замовляннях, є основою явної чи прихованої числової інкорпорованості. Тричі повторюваність є рефреном сакральних подій, точкою відліку біфуркацій, трансформацій реальності. Перевага трійки над іншими числами є абсолютною не тільки в кількісному, а й у інших

вимірах, — вважає дослідник [5].

Трійка з четвіркою створюють сімку — космологічну та сакральну константу, відтворювану в низці міфологічних та релігійних уяв, традицій та ритуалів, форм повсякденного знання. Наявність числової символіки є класифікаційним шаблоном зв'язку речей, специфіки його загального характеру та форми. При цьому по відношенню до інших чисел ясно визначеним є числовий ряд одиниця — двійка — трійка — четвірка (піфагорійський ряд). Багаточисленні сліди цієї єдності виступають у текстах. Наприклад, аналіз «Енеїди» Вергілія фіксує високу частотність вживання числових інваріантів двійки, трійки та четвірки, що значно (майже в 7 разів) перевищує частотність функціонування інших числових інваріантів.

Інваріант «середини» як центру світу пронизує космічний та соціальний порядок давніх цивілізацій, виражає традиційні онтологічні уявлення, пронизує релігійну культуру та, наприклад, український стиль філософствування як філософії серця. Праобраз центру присутній у більшості культурних сценаріїв, при цьому ми не виявляємо суттєвих відмінностей між розумінням цього інваріанту у різних народів. В. Россман пише:

Процес розвитку культур в широкій перспективі постає нескінченним танком навколо єдиної точки, колообігом одних і тих самих ідей, символів і архетипних сюжетів, культура може як завгодно далеко відхилитися від свого первинного центру, проте вона незмінно тяжіє до нього. В якості репрезентації центру могли виступати річ, атрибут культу, символ і навіть відносно абстрактна категорія [4, с. 43].

Інваріант центру вирішує суперечність бінарності: між земним та небесним, явним та прихованим, буденним та святковим, вічним та тлінним тощо. Як відзначає Россман, «центр є провідною метафорою світу в даній культурі» [4, с. 43]. Дослідник розглядає «центр» як повторюваний символічний інваріант. (При цьому додамо, що В. Топоров відмічає також традицію ексцентризму — священний центр знаходиться на периферії, наприклад, десь на Морі — Окияні.) Помітно, що повторюваність числа є необхідною компонентою текстової та культурної динаміки. Така особливість буття культури свого часу була помічена представниками циклізму, що протиставили універсалістським підходам феноменологічний розмаїтий образ культур як автентичних праяв феноменів, як їх визначив О. Шпенглер, чи інваріантів, якщо виходити з означеного тут контексту. Розглянемо інваріанти, їх повторюваність як спосіб організації культурного простору на матеріалі текстових та культурних сценаріїв.

Текст є надзвичайно чутливим до архаїчного: так, до матричних інваріантів — схем можна віднести універсальні сценарії, умовно названі «Бумеранг», «Симетрія», «Повторення», «Парадокс», «Центр», «Межа», «Двійник», «Народження», «Карма», «Трансформації» та ін. Власне ці алгоритми задають ритмічність та специфіку сюжетної лінії, тобто правила сценарної гри, в яку включені її персонажі. Інваріант симетрії є фундаментальним культурним принципом, смислом впорядкованої соціокультурної реальності. Бінарність як фіксована єдність протилежностей диференціюється на Інь та Янь, життя та смерть, день та ніч, Мітру та Варуну, Аполлона та Діоніса, добро та зло та ін. Повторювана бінарність виражає зв'язок споріднених (парних) і водночас споріднених відмінних (протилежних) об'єктів. Чому така процедура смислового впорядкування є особливо стійкою, простежуючись у структурах архаїчного, наївного мислення чи, наприклад, мислення, відтворюваного законами діалектики? Цю особливість можна пов'язати з психологічною потребою, внутрішньою необхідністю відчуття єдності та простоти, адже бінарність є найпростішою, примітивною структурою впорядкування реальності. Витоки бінарності вбачаються у феномені «дипластії» — термін, запропонований французьким дослідником дитячого мислення А. Валлоном. О.А. Мамчур відзначає, що

досліджуючи не тільки праці А. Валлона, але й ті, більш широкі дефініції, які пов'язали з феноменом дипластії вітчизняні вчені, феномен дипластії можна визначити як внутрішню притаманну людському мисленню тенденцію оперувати бінарними структурами, які являють собою поєднання і відносно отождолення протилежних і навіть взаємовиключних елементів. Як вважає Валлон, дипластія передує у часі іншій операції мислення — використанню бінарних опозицій («гаччий» — «холодний», «сухий» — «вологий») [1, с. 111].

З першого погляду дипластія видається синонімом абсурду, проте в даному разі можна спиратися на розуміння її як паралогіки, що лягає в основу творчого мислення. «Очевидно, саме ця операція лежить в основі нашої здатності вбачати подібне у відмінному, впізнавати несхоже і поєднувати його в одне ціле, що складає головну особливість процесів уніфікації і узагальнення у науковому пізнанні», — констатує Мамчур [1, с. 111].

Інваріанти структурують сюжетні, сценарні, ігрові лейтмотиви, що будуються за визначеними матричними правилами. Наприклад, розповсюджений майже у всіх культурах сценарій «Гидкого каченяти» чи «Попелюшки» вибудовується за правилами «Трансформація», сценарії «Царя Едіпа» чи, наприклад, «Красуні і Чудовиська» тяжіють

до «комбінаторики» бінарності та правил «Парадоксу», «Вавилонська вежа», «Дедал та Ікар» пронизані лейтмотивом «сакральної трансгресії» — виходу за межі антропологічних світів, забороненого смертним та пов'язаними з цим фатальними наслідками. Чому існують інваріанти? В чому полягає їх сутність чи головна функція? Навряд чи можна доволі легко знайти відповідь на це питання.

Інваріантне як символічне втілення «тілесних» потягів, спроектованих у мовленнєвий контекст, текстовий чи мистецький твір помітив Фрейд. Інваріантну тему, проте вже зовсім в іншому ракурсі, продовжив Юнг. Введене ним поняття колективного несвідомого як колективної поведінкової матриці, відокремило юнгіанське розуміння символічних інваріантів від власне психоаналітичної інтерпретації (якщо не брати до уваги ідеї пізнього Фрейда, що керувався загальними методологічними установками психоаналітичних практик, наділяючи символічне життя симптоматикою пригніченого еротичного воління). Згідно з Фрейдом, символи є повторюваними знаками чи симптомами прихованих хвороб, витіснених бажань, психологічних проблем, тобто є не чим іншим як мовою тіла. Проте Юнг розглядає символ як універсальний праобраз, повторювану культурну праформу поведінки та мислення, називаючи її архетипом (від лат. *типос* — печать, відбиток). Архетипи розглядаються філософом як система внутрішніх природніх інтенцій, що визначають життя людини, його перспективну конфігурацію. Інстинкти знаходяться в дуже близькій аналогії з архетипами, проте ототожнення їх не має достатнього підґрунтя, хоча сам Юнг припускав, що архетипи є несвідомими образами самих інстинктів чи, скоріше, поведінкових стратегій. «Іншими словами вони є зразками інстинктивної поведінки. Гіпотеза колективного несвідомого є не більш сміливою, ніж існування інстинктів», — неоднозначно пише Юнг [9, с. 73].

Порівняємо фрейдівську та юнгіанську інтерпретацію інваріантів. Звернімось до міфу «Цар Едіп» як його інтерпретує Фрейд: «Ви всі знаєте грецький переказ про царя Едіпа, якому долею було призначено вбити свого батька і одружитися з матір'ю, який робить все, щоб уникнути пророцтва оракула, і, після того дізнається, що через незнання все ж таки здійснив обидва ці злочини» [7, с. 547]. Філософ зупиняється на детальному аналізі міфологічного сюжету і підходить до припущення існування комплексу Едіпа — джерела існування провини, що лягає в основу неврозу. «Легко помітити, що маленький чоловік хоче володіти матір'ю, сприймає присутність батька як заваду, обурюється, коли той дозволяє собі ніжності по відношенню до матері,

виражає своє задоволення, коли батько від'їжджає чи відсутній. Часто він виражає свої почуття словами, обіцяючи матері одружитися з нею», — пише він [7, с. 549]. Даний комплекс як психологічний інваріант проявляється також варіантно як у повсякденному житті, так і в літературній творчості. Фрейд наголошує: «Отто Ранк у заслуговуючій на увагу книзі (1912) показує, що драматурги всіх часів брали свої сюжети з Едіпова та інцестуозного комплексів задовго до психоаналізу» [7, с. 533]. Та чи існує Едіпів комплекс як реальна сутність? Навряд чи можна розглядати вельми ексцентричний психологічний ефект як безумовний факт.

Юнг розглядає інваріанти далеко не так однозначно а, скоріше, багатозначно, що власне притаманне усій аналітичній психологічній традиції: як кореляти інстинктів, когнітивні структури, символічні образи, психічні утворення, способи розуміння, поведінкові атрактори тощо. В контексті розгляду інваріантів, їх природи та сутності цікаво згадати точку зору філософа, згідно з якою неупорядкований колективний досвід, інтегрований в образи, трансформується у символи — інваріанти, які стають все більш досконалими за формою і більш загальними за змістом. Іншими словами, існує психічний зміст, що містить в собі архаїчні риси всього людства як цілого і виражений міфологічним, символічним змістом. Психічні функції є надбудовою структурно-міфологічного базису, однак людська поведінка підлягає численним видозмінам, поки не досягає такого розмаїття, що достовірно вирізнити інваріантний зміст можна лише умовно, керуючись кроскультурними аналогіями. Тому навряд чи можна відшукати твердо встановлені дійсні значення інваріантів, проте заперечити високу частотність повторень їх загальних значень також неможливо, — вважає Юнг.

«Символізм є не що інше, як процес розуміння шляхом аналогії», — пише він [9, с. 68]. Відкриття даної типізації у її глибинних взаємозв'язках виявилось підсумком його тривалих спостережень, аналізу міфів, казок, фольклорних текстів та світової літератури, де скрізь зустрічалися одні й ті ж мотиви. Їх було вилучено також з практичного терапевтичного матеріалу, хоча в останньому випадку можна припустити проєктивне перенесення, тобто номінальну сутність, явлену під впливом юнгіанської *idée fixe*. Розглянемо інваріантний лейтмотив «Народження» в контексті юнгіанської аналітики з метою демонстрації багатозначності мінімальних символічних текстових елементів, які скеровують вектор текстової динаміки. Філософ розглядає «Народження» в контексті полеміки з відомою фрейдівською інтерпретацією картини Л. да Вінчі «Свята Анна з Дівою Марією і дитиною Христом»,

зосередивши увагу на мотиві дуального материнства та пов'язаного з ним мотиву подвійного народження. Філософ демонструє укоріненість, надзвичайну складність та поширену «концентрованість» архетипної символіки, вдаючись до аналізу широких культурних пластів. Юнг пише:

Я міг би відмітити мотив подвійного народження, тобто походження від земних та божественних батьків, так як у випадку з Гераклом, що отримав безсмертя і був неохоче всиновленим Героєм. Те, що в Греції являло собою міф, в Єгипті було справжнім ритуалом; фараон за своєю природою був і людиною і божеством. В пологових палатах єгипетських храмів на стінах відображені друге божественне запліднення і народження фараона. Він є «двічі народженим». Ця ідея лежить в основі всіх містерій відродження, включаючи і християнство. Сам Христос є «двічі народженим»: хрещений в Йордані він відродився водою та духом [9, с. 74].

Згадаємо також, що цей мотив є поширеним в життєписах пророків, святих, праведників. Зустрічається він і у реаліях повсякденного життя. Чи, наприклад, показовим є ж архетип «Двійника» — тут і платонівська метафора вершника, що керує чорним та білим кінями; і Гамлет, що «подвоюється»: «Бути чи не бути?»; і Фауст, що визнає: «Дві душі живуть в моїх грудях», сакральна «зустріч із самим собою», практикована в південноамериканських та африканських культурах та ін. «Архетипів є стільки, скільки є типових життєвих ситуацій, — пише Юнг, — Нескінченне повторення відбило цей досвід на нашій психічній конституції — не у формі заповнених змістом образів, але перш за все як форм без змісту, являючих тільки можливість визначеного типу сприйняття та дії» [9, с. 78]. Отже, архетип є *pattern of behavior* — взірць поведінки. Природа архетипу вказує на сферу *unus mundus*, до якої різними шляхами прийдуть гуманітарні та прородничі науки, — констатує філософ. Він пише: «Світ існує лише як осмислений шляхом психіки, зведений до мови» [9, с. 134]. Центр світу — *Axis Mundi* — базисна міфологема, яка лежала в основі уявлень про космос, організацію соціального простору та його ієрархію. В образі центру в стиснутому вигляді закладене багатство культурних форм та моделей, — підкреслює Россман [4, с. 42].

Таким чином, інваріантні форми можна мислити як знаки (символи), цінності, ментальні програми, паттерни, асоційовані зі стійкими онтологічними конструкціями чи життєвими алгоритмами, що не тільки впорядковують, а й узгоджують чи споріднюють ментальне та дійсне. Теоретична елімінація інваріантів призводить до руйнування принципів культурного смислотворення, деградації смислової впоряд-

кованості як конфлікту між внутрішнім і зовнішнім. Ми розглянули символічні плани текстів як структурні інваріанти, фіксовані мовою. При цьому можна констатувати, що інваріативність притаманна і самій мові; існує наявність інваріантних схем, стійких граматичних сполучень, що визначають мовну форму, її специфіку: синтаксичну замкненість, нормативність (систему граматичних правил), внутрішню та зовнішню симетрії (мова — мовлення; духовне та матеріальне), наявність центру (кардинальної ідеї, що стягує текст). Інваріант центру знаходимо також у принципах побудови синтаксичних конструкцій та систем письма. (Наприклад, китайський ієрогліф «вень» — є генеративною формою по відношенню до інших форм китайської писемної культури. Мовна симетрія встановлює рівновагу між мовленням та мовчанням (паузами), чим забезпечує структурну впорядкованість та смислову доцільність.)

Зазвичай у повсякденності ми не фіксуємо інваріанти у їх первинно-архаїчному змісті, однак спрощені чи видозмінені соціальним контекстом вони існують як нередуковані та повторювані елементи життєвих сценаріїв та комунікативних практик в публічному просторі людської взаємодії, в кожній точці якої ми намагаємося реконструювати можливий «інваріантний набір». Отже, інваріанти можна розглядати як онтологічну, соціальну, так і епістемологічну категорію, що має вагомий евристичний потенціал.

Бібліографія

- [1] *Мамчур Е.А.* Идеалы простоты и единства в современном научном познании // Вопросы философии. — 2003. — № 12. — С. 100-113.
- [2] *Менжулин В.* Расколдовывая Юнга: от апологетики к критике. — К.: Сфера, 2002.
- [3] *Перлз Ф.* Гештальт-подход. — М.: Либрис, 1996.
- [4] *Россман В.* Мистерия центра: идентичность и организация социального пространства в современных и традиционных обществах // Вопросы философии. — 2008. — № 2. — С. 42-58.
- [5] *Топоров В.* Число и текст // Структура текста — 81. Тезисы симпозиума. — М.: Ин-т славяноведения и балканистики АН СССР, 1981. — С. 76-88.

- [6] *Топоров В.* Числовой код в заговорах. По материалам сборника Л.Н. Майкова «Великорусские заклинания» // Заговорный текст. Генезис и структура. — М., 2005. — С. 194-246.
- [7] *Фрейд З.* Основной инстинкт. — М.: Олимп; «Изд-во АСТ-ЛТД», 1997.
- [8] *Элиаде М.* Заметки о религиозных символах // Элиаде М. Мефистофель и Андрогин. — СПб.: Алетейя, 1998.
- [9] *Юнг К.-Г.* Аналитическая психология. — М.: Мартис, 1995.

Надійшла до редакції 16 травня 2012 р.