



Збірник наукових праць "УКРАЇНСЬКІ КУЛЬТУРОЛОГІЧНІ СТУДІЇ" – рецензоване наукове видання відкритого доступу, яке відображає найвагоміші результати фундаментальних та прикладних досліджень у галузі культурології, що мають важливе теоретичне або практичне значення для розвитку українського суспільства, української та світової культури. Індується в міжнародних наукометричних базах даних: Ulrichweb, Open Academic Journal Index, Research Bable, Google Scholar.

Програмні цілі та тематична спрямованість збірника: розвиток культурологічного знання в Україні; висвітлення актуальних проблем сучасної культурології; популяризація культурологічної проблематики; залучення молодих науковців до сучасного культурологічного дискурсу; публікація результатів досліджень науковців Київського національного університету імені Тараса Шевченка та інших ВНЗ у галузі культурології.

Друкується два рази на рік.

"UKRAINIAN CULTURAL STUDIES" is the peer-reviewed open access journal that reflects the most significant results of fundamental and applied research in the field of cultural studies, with great theoretical or practical importance for the development of Ukrainian society, Ukrainian and world culture.

Program objectives and thematic focus of the journal are development of cultural research in Ukraine; coverage of urgent problems of modern cultural studies; popularization of cultural issues; attracting young scientists to contemporary cultural discourse; publication of results of scientific research by scholars from Taras Shevchenko National University of Kyiv and other universities in the field of cultural studies.

Published two times per year.

ГОЛОВНИЙ РЕДАКТОР

А. Є. Конверський, д-р філос. наук, проф.,
Київський національний університет імені Тараса Шевченка

ЗАСТУПНИК ГОЛОВНОГО РЕДАКТОРА

В. І. Панченко, д-р філос. наук, проф., Київський національний університет імені Тараса Шевченка

ВІДПОВІДАЛЬНИЙ СЕКРЕТАР

С. П. Стоян, д-р філос. наук, доц., Київський національний університет імені Тараса Шевченка

АДРЕСА РЕДКОЛЕГІЇ

Філософський факультет
вул. Володимирська, 60, Київ-33, 01033
☎(38044) 239 34 79

ЗАТВЕРДЖЕНО

Вченою радою філософського факультету
18.06.19 (протокол № 12)

ЗАРЕЄСТРОВАНО

Міністерством юстиції України.
Свідоцтво про державну реєстрацію
КВ № 22614–12514Р від 24.03.17

ЗАСНОВНИК ТА ВИДАВЕЦЬ

Київський національний університет імені Тараса Шевченка,
ВПЦ "Київський університет".
Свідоцтво внесено до Державного реєстру
ДК № 1103 від 31.10.02.

АДРЕСА ВИДАВЦЯ

ВПЦ "Київський університет" (кімн. 43),
6-р Т. Шевченка, 14, Київ, Україна, 01601
☎ (38044) 239 32 22; факс 239 31 28
Інтернет-сторінка журналу: <http://www.ucs-univ.kiev.ua>

Редакційна колегія

Р. Аудроне, д-р гуманіт. наук, доц., Вільнюський університет (Литва)

М. М. Бровко, д-р філос. наук, проф., Національна музична академія України ім. П. І. Чайковського

П. Е. Герчанівська, д-р культурології, проф., Національна академія керівних кадрів культури і мистецтв

Л. М. Довга, д-р філос. наук, доц., Національний університет "Києво-Могилянська академія"

Т. Кавалюскас, д-р філос. наук, проф., Університет Клайпеди (Литва), запрошений професор Університету Гельсінкі (Фінляндія)

Н. Ю. Кривда, д-р філос. наук, доц., Київський національний університет імені Тараса Шевченка

О. І. Оніщенко, д-р філос. наук, проф., Київський національний університет театру, кіно і телебачення імені І. К. Карпенка-Карого

О. Ю. Павлова, д-р філос. наук, проф., Київський національний університет імені Тараса Шевченка

І. В. Петрова, д-р культурології, проф., Київський національний університет культури і мистецтв

М. М. Рогожа, д-р філос. наук, проф., Київський національний університет імені Тараса Шевченка

С. В. Руденко, д-р філос. наук, доц., Київський національний університет імені Тараса Шевченка

Р. Сапенко, д-р філос. наук, проф., Університет Зелена Гура (Польща)

Автори опублікованих матеріалів несуть повну відповідальність за підбір, точність наведених фактів, цитат, економіко-статистичних даних, власних імен та інших відомостей. Редколегія залишає за собою право скорочувати та редагувати подані матеріали.

Теоретична культурологія

Морозов А. Ю. Сутність людини і "не-світове": етичні і метафізичні ракурси.....	5
Носенок Б. Е. Топографія культуральних досліджень у сучасній французькій соціальній науці.....	14
Павлова О. Ю. Семантичний зсув символічної архітектури (частина 1)	17
Подольн Г. П. До питання актуальності сучасних компаративних досліджень	21
Рогожа М. М. Специфіка моралі доби плинної сучасності.....	24
Співак В. В. Спадщина Антонія Радивиловського: стан та перспективи дослідження.....	35
Туренко В. Е. Полемічність та агональність дискурсу любові: філософсько-культурологічний погляд.....	38

Практична культурологія

Геращенко О. О. Візуальне мистецтво як інструмент реорганізації посткатастрофічної пам'яті	43
Гриценко О. А. Наративи декомунізації в культурному просторі України.....	47
Живоглядова І. В. Музичне творення "людського" як смислоутворюючий чуттєвий спосіб формування культурного простору	53
Нападиста В. Г. З історії Університету Св. Володимира: Назарій Антонович Фаворов	57
Нарський І. В. Вигадка в обґрунтуванні "справжності": як радянські хореографи обґрунтовували народний характер своїх творів.....	61
Русін Р. М. Постмодернізм: естетика і мистецтво віртуальності	67
Тормахова А. М. Вплив креативних індустрій на візуальний образ міста	70

Наукове життя. Новини культури

Нападиста В. Г. Рецензія на монографію В. В. Співака "Філософські погляди Антонія Радивиловського в контексті української духовної культури XVII століття" (Чернівці: Scriptorium, 2018. – 328 с.).....	73
Носенок Б. Е. Рецензія на книгу Юнгер Е. Вогонь і кров / Пер. з нім. О. Андрієвський. – К.: Видавець Анна Клокун, 2018. – 336 с.	74
Рогожа М. М. Науково-практична конференція (з міжнародною участю) "Професійна та корпоративна етика на сучасному етапі соціогуманітарного знання"	76



Theoretical Cultural Studies

Morozov A. Y. The essence of a human being and "otherworldly": ethical and metaphysical views	5
Nosenok B. E. Culture-based studies' topography in the modern French social science	14
Pavlova O. Y. Semantic shift functional architecture (part 1)	17
Podolian G. P. To the question of the relevance of modern comparative research	21
Rohozha M. M. Specifics of morality at the epoch of liquid modernity	24
Spivak V. V. The legacy of Anthony Radivilovsky: state and prospects of research	35
Turenko V. E. Polemicalness and agonality of discourse of love: philosophical and cultural view	38

Applied Cultural Studies

Geraschenko O. O. Visual art as an instrument of reorganization of post-catastrophic memory	43
Grytsenko O. A. Narratives of decommunization in Ukraine's cultural space	47
Zhyvohliadova I. V. Musical creation of "human" as a sense-making sensuous way of forming a cultural space	53
Napadysta V. G. From the history of St. Volodymyr University: Nazarii Antonovych Favorov	57
Narskiy I. V. Fiction in "authenticity" substantiation: how the Soviet choreographers substantiated folk character of their works	61
Rusin R. M. Postmodernism: aesthetics and the art of virtuality	67
Tormakhova A. M. Impact of creative industries on the visual image of a city	70

Academic life. Culture News

Napadysta V. G. Review on V. V. Spivak's monography "Philosophical views by Antony Radivilovsky in the context of the Ukrainian spiritual culture of the XVII century"(Chernigiv: Scriptorium, 2018, 328 p.)	73
Nosenok B. E. Book review Jünger E. Fire and Blood / Translation from German by A. Andrievsky. – Kyiv: Anna Klokun Publisher, 2018. – 336 p.	74
Rohozha M. M. Conference "Professional and corporate ethics in the modern stage of socio-humanitarian knowledge"	76

Теоретическая культурология

Морозов А. Ю. Сущность человека и "не-мировое": этические и метафизические ракурсы	5
Носенок Б. Э. Топография культуральных исследований в современной французской социальной науке	14
Павлова Е. Ю. Семантическое смещение символической архитектуры (часть 1)	17
Подольн Г. П. К вопросу актуальности современных компаративных исследований	21
Рогожа М. М. Специфика морали в эпоху текущей современности	24
Спивак В. В. Наследие Антония Радивиловского: состояние и перспективы исследования	35
Туренко В. Э. Полемичность и агональность дискурса любви: философско-культурологический взгляд	38

Практическая культурология

Геращенко А. А. Визуальное искусство как инструмент реорганизации посткатастрофической памяти	43
Гриценко А. А. Нарративы декоммунизации в культурном пространстве Украины	47
Живоглядова И. В. Музыкальное становление "человеческого" как чувственно-смысловой способ формирования культурного пространства	53
Нападистая В. Г. Из истории Университета Св. Владимира: Назарий Антонович Фаворов	57
Нарский И. В. Вымысел в обоснование "подлинности": как советские хореографы обосновывали народный характер своих произведений	61
Русин Р. М. Постмодернизм: эстетика и искусство виртуальности	67
Тормахова А. Н. Влияние креативных индустрий на визуальный образ города	70

Научная жизнь. Новости культуры

Нападистая В. Г. Рецензия на монографию В. В. Спивака "Философские взгляды Антония Радивиловского в контексте украинской духовной культуры XVII столетия" (Чернигов: Scriptorium, 2018. – 328 с.)	73
Носенок Б. Э. Рецензия на книгу Юнгер Э. Огонь и кровь / Пер. с нем. А. Андриевский. – К.: Издатель Анна Клокун, 2018. – 336 с.	74
Рогожа М. М. Научно-практическая конференция (с международным участием) "Профессиональная и корпоративная этики на современном этапе социогуманитарного знания"	76

ТЕОРЕТИЧНА КУЛЬТУРОЛОГІЯ

УДК 122/129: 130.3

А. Ю. Морозов, д-р філос. наук, доц.
Київський національний торговельно-економічний університет,
вул. Кіото, 19, Київ, 02156, Україна
anddriy.morozow@gmail.com

СУТНІСТЬ ЛЮДИНИ І "НЕ-СВІТОВЕ": ЕТИЧНІ І МЕТАФІЗИЧНІ РАКУРСИ

У статті показано, що усунення метафізичних понять "сутність", "природа", "трансцендентне" унеможливило розведення в моральному бутті людини полюсів "суцього" і "належного", а відтак унеможливило й саму етику. Позитивістський (антиметафізичний) підхід в "науках про дух" руйнує традицію природного права, підриває теоретичні основи демократії та європейського універсалізму. Обґрунтувати останній здатний лише метафізичний апіорізм. Зазначається, що основою розкриття сутності людського є причетність до "не-світowego" (Г. Гегель). У досвіді не-світowego відбувається трансцендування повсякденного модусу буття, піднесення природного існування на рівень надприродного. Не-світowe постає в двох варіантах: "сильний" варіант не-світowego є священна таємниця божественного, а "слабкий" – романтизований простір чарівної казки. Чарівне виступає субституттом священного в постпросвітницьку еру і виконує терапевтичну і профілактичну функції в лікуванні "моральних хвороб" нашого часу: цинічного розуму, індивідуалізму, релятивізму, культу споживання тощо. Відзначається, що відсутність не-світowego як метацинності в культурному горизонті сучасної секулярної людини неминує призводити до розлюднення, себто падіння природного (посутнісно людського) модусу екзистенції на рівень протиприродного.

Ключові слова: метафізика, універсальні цінності, сутність, не-світowe, повсякденність, священне, чарівне, цинічний розум, автентичність, розлюднення.

Постановка проблеми. У сучасному суспільстві споживання культивуються лише перші сходинки знаменитої "піраміди Маслоу", які, звісно, не можуть задовольнити потребу людини в самореалізації. Тих, хто прагне вибратись "вище" і подивитись на світ не-утилітарно, посутнісно, а не з точки зору товарної вартості, суспільство вибраковує, залишаючи "за бортом". У цьому полягає його репресивність. Необмежена свобода споживання, як виявляється, – надзвичайно тоталітарна річ, адже немає нічого більш конформістського і залежного, аніж поведінка споживача. Більшість таких споживачів залишаються жити в метафізично і ціннісно обрізаному світі "людського, занадто людського", яке швидко деградує в існування на межі людського і тваринного. Ми не будемо зараз порушувати складну проблему, що є первинним, а що вторинним: дегуманізована і відчужена капіталістична система, що формує і культивує в індивідах установку на споживання і володіння, чи навпаки – екзистенційне налаштування людини на духовний мінімум, яке є визначальним у формуванні "духу капіталізму" (М. Вебер), а значить, і його матеріальних форм прояву. Скоріше за все, йдеться про своєрідне коло взаємообумовлень суспільного та індивідуального. Але ясно одне: "економ-варіант" людини далекий від повноти реалізації того, до чого людина покликана у своїй сутності. Можна сказати й більш радикально: цинічний розум, позбавлений вертикального трансцендентного виміру, уводить від норми людського в його патологію, в режим неавтентичного модусу екзистенції. "Людське" в людині ніколи не гарантоване: це завжди перебування на важелях між олюдненням і розлюдненням, надприродним (божественним) і протиприродним (звірячим).

Аналіз досліджень і публікацій. Проблема звуження повноти істинного "напоумленого розуму" (вираз В. С. Возняка) до його інструментальної іпостасі та хибна екзистенційна установка на володіння (добре описана Е. Фроммом, Г. Марселем, М. Бердяєвим, В. Франком, Б. Вишеславцевим та ін. [3, 4, 17, 18]) посилюється тим, що більшість філософів сьогодення усувають зі свого дискурсу традиційні метафізичні концепти, такі як: "істина", "сутність", "природа", "норма", "трансцендентне" та ін., тавруючи їх як реліктові залишки модерну або навіть домодерну. Це призводить до того, що "моральні хвороби нашого часу" (див. роботу Ч. Тейлора "Етика автентичності" [13]) стає дедалі більш складно ідентифікувати саме як хвороби. Відповідно, якщо хвороба (духу або тіла) не розпізнається і не тематизується як

хвороба, ніхто не переймається її лікуванням чи профілактикою. Якщо сутність не розглядається як сутність чи взагалі усувається з філософського дискурсу як нібито "порожнє поняття" (як це роблять логічні позитивісти, а за ними атеїсти-екзистенціалісти на чолі із Ж. П. Сартром), тоді неможливо встановити і належним чином оцінити, чи має місце віддалення чи наближення конкретного людського існування ("ось-буття") до власної сутності, до "істини буття" (М. Гайдеггер). Якщо границі між нормальним і патологічним (природним і протиприродним) не просто розмиті, але взагалі відсутні на рівні теоретичної постановки проблеми, то моральна хвороба як порушення норми дедалі більше прогресує.

У цій ситуації, з нашої точки зору, вкрай необхідно повернути філософський дискурс до вищезазначених понять, що не можна зробити без хоча б часткової реабілітації метафізики. (Чи можна сьогодні повністю реабілітувати метафізику у ситуації, коли панує загальний антиметафізичний "дух часу", – окрема розмова). Началом цього метафізичного повороту повинна стати експлікація поняття "не-світowe", про яке писав Г. Гегель [5, 6]. З нашої точки зору, "не-світowe" є трансцендентальним фоном (тлом) ціннісно-смыслового існування людини, тим абсолютним горизонтом належного, в напрямку якого може повноцінно і автентично розгортатися людська сутність. У даному випадку ми беремо за основу нашого твердження міркування Л. Вітгенштейна, який в "Логіко-філософському трактаті" справедливо зазначає: "Смисл світу повинен лежати поза ним. У світі все є, як воно є, і все відбувається так, як відбувається. В ньому немає жодної цінності, а якби вона там була, то вона не мала б жодної цінності. Якщо є цінність, що має цінність, то вона повинна лежати поза всім тим, що відбувається і поза Суцим. Тому, що все, що відбувається і Суцє – випадкове. Те, що їх робить не-випадковим, не може знаходитись в світі, бо в протилежному випадку воно знову було б випадковим. Воно повинно знаходитись по той бік світу [курсив наш – А. М.] (фрагмент 6. 41) [3]. Отже, самі по собі фізичний світ і біологічне життя людини є ціннісно нейтральними, і лише містичне "невимовне" (Вітгенштейн) по той бік світу надає їм смислу і моральної цінності. Саме через цей зв'язок із невимовним людина стає тією, ким вона є – духовною істотою. "Ясно, що етика не може бути висловлена. Етика трансцендентальна. Етика і естетика єдині" (фрагмент 6.42.1) [3], – закономірно підсумовує Вітгенштейн.

Модерн раціоналізував і "розчаклував" усе, що стосується не-світового, трансцендентного, божественного, священного, і разом з тим раціоналізував цінності, що (як було сказано вище) належать саме царині не-світового, контрфактичного, невимовного, яка була усунута. Так поступово цінності були знецінені, людство спіткала "ціннісна сліпота" (М. Шелер) та "аномія" (Е. Дюркгейм). (Пор. з євангельським: "Якщо сіль втратить силу, то як зробити її солоною? Нінащо вона вже не буде більше придатна, хіба щоб викинути геть, аби топтали її люди" (Мт. 5:13)). Але апіорний запит-інтенція на вихід за тісні межі "внутрішньо-світового" у особи все одно залишається. За умов дискредитації релігії "просвітницьким екстремізмом" (Г. Гадамер) модерна культура пропонує своєрідні компенсації не-світового в художній літературі романтичного і неоромантичного напрямків (Гофман, Дж. Толкієн), замінюючи священне "чарівним" [7, 14, 15]. Чарівну казку можна трактувати як субститут метафізики для секулярної людини з цинічним розумом. Тема сутності людини на сьогоднішній день не користується великим попитом на "інтелектуальному ринку" і тим не менш потребує філософської рефлексії.

Метою статті є осмислення етичних і метафізичних вимірів сутності людини у їхньому зв'язку із досвідом "не-світового".

Виклад основного матеріалу дослідження. Інструментальний, "цинічний" (як називає його П. Слотердайк [12]) розум сучасної людини, налаштований виключно на прагматику, є завідомо програвшим у тих сферах, де мова йде про автентичність людської екзистенції, основні духовного існування людини саме як особистості, а не "речі" і "товару" серед інших речей і товарів. У конкурентній боротьбі повсякденних смислів і поточних завдань, у стурбованості дрібязковим, ковзаючи на горизонтальній "поверхні" суцього, такий цинічний розум випускає з уваги вертикальний вимір буття, Смисл і Над-завдання, телос життя як цілого. Зацікненість на технологіях успішності та рецептах управління чи маніпулювання, постійна гонка за статусами і "лайками" в соцмережах призводять до того, що сучасний цинік втрачає відчуття щастя як такого, задовольняючись його сурогатами, т. зв. "знаками щастя" (Ж. Бодріяр) [2]. Не дивно, що такому інструментальному розуму, що занурений у повсякденність як єдину можливу реальність, бракує внутрішньої екзистенційної наповненості, буттєвої повноти і смислової насиченості. Чим більш цинічним і матеріалістичним стає розум, тим більше на цьому заробляють психоаналітики, психіатри і пов'язані із ними фармакологічні компанії, що випускають допінги та антидепресанти. Останніми людиною заповнює смислову порожнечу, компенсує "діру розміром з Бога" (метафора Ж. П. Сартра).

Утім, вся ця психоаналітична робота ведеться, так би мовити, з наслідками, а не причинами. Адже коріння проблеми – саме оцей технічний інструментальний розум, "цілораціональність", що все намагається "розчаклувати" (М. Вебер), деміфологізувати, зняти зі світу покров таємниці. (У дужках зазначимо, що такий потяг до раціоналізації, у свою чергу, пояснюється глибоко ірраціональним страхом чи, вірніше, тривогою маленької людини перед безмежною таємницею буття, яка перевищує людські можливості її пізнати та опанувати. Людині легше, щоб світ виглядав "простим", "об'єктивним", доступним для прорахування, управління, класифікації, розподілу, передбачення, тому вона його "розчакловує", хоча зрозуміло, що від цієї процедури світ простішим та яснішим не стає).

Інструментальна раціональність унеможливує "пікові переживання" (А. Маслоу), трансперсональний досвід вищих духовних цінностей, здивованість сущим. І найголов-

ніше – від особи залишається закритою ("затуленою", "загромадженою" під сміттям необов'язкового) "істина буття". На цій проблемі забвіння буття свого часу акцентував увагу Мартин Гайдеггер [19]. На наш погляд, пафос його праць у тому, що мова йде не про якусь, здавалося б, далеку від реального життя філософську абстракцію, а у першу чергу про закритість ("затемненість") для людини її власної сутності, а відтак – неавтентичність її буття. Таким чином, основною функцією гуманістично орієнтованої філософії і художньої літератури повинно стати прояснення для людини її власної природи, відкриття істини як "алетеї" (прозорості, не-утаємнення). Стурбованість проблематикою буття взагалі є серцевиною людського буття, вкрай насуцною й актуальною справою для людського саморозуміння. І, звичайно, жодна тематизація сутності і природи людського не може відбутися, якщо ми не повернемося до повноти розуміння "субстантивної єдності розуму" (М. Вебер), що охоплює метафізичні, етичні та естетичні виміри, чуттєво-міфологічні, раціональні та інтуїтивного-містичні способи осягнення буття людини.

Метафізичні основи демократії

Гегель би сказав, що "істинна людина" – це та людина, яка відповідає своєму "поняттю", тобто своїй природі, сутності. У свою чергу, природа/сутність людини є тим, чим їй належить стати. Сутність людини окреслює горизонт бажаного і належного, ідеального "смиислового майбутнього" (М. Бахтін), до якого прямує чи від якого віддаляється наявне суще. Без "сутності" (тобто "належного") неможливо говорити про етику. Усуваючи концепти "сутність" і "природа" (або вужче – "моральна сутність" і "моральна природа"), ми ставимо під загрозу існування етики як науки, фундаментом якої і є розведення двох "полюсів" буття: суцього і належного. З нашої точки зору, "природа людини" – це метафізичне поняття, яке відображає об'єктивно наявну реальність людського існування.

До чого призводить усунення метафізичних понять? Насправді, до катастрофічних наслідків. Якщо ми заперечуємо об'єктивну "природу людини", відтак ми піддаємо сумніву об'єктивність і недоторканність прав людини, які ми називаємо "природними правами". Відтоді зникає сама людина як така, "людина взагалі" – замість неї залишаються окремі індивіди, між якими немає (і не може бути) нічого спільного. Немає сутності людського та її природи – значить, немає й "природних прав" людини як атрибутів цієї сутності. Руйнується уся традиція "природного права". Цікаво, як постмодерніст чи позитивіст подивились би на знаменитий рядок із "Декларації незалежності": "Ми вважаємо очевидними істинами наступні: всі люди створені рівними, і всі вони обдаровані своїм Творцем деякими не відчуженими правами, до числа яких належать: життя, свобода і стремління до щастя" [8, с. 3]? Якщо Бог – це порожнє метафізичне поняття, таке саме, як і поняття "природа", тоді під питанням залишаються й верховні цінності життя, свободи і щастя як мети життя. По суті, сьогоднішні апологети демократії, апелюючи до прав людини і водночас стоячи на антиметафізичних світоглядних основах, суперечать самі собі.

Заперечення концепту "сутність людини" веде до заперечення таких атрибутивних і конститутивних її рис, як, наприклад, людяність чи сумління. Останнє оголошується історично зумовленим продуктом суспільних домовленостей, а значить, чимось релятивним і суб'єктивним. Аналогічно розпадається і зникає нічим тепер не підкріплена "людськість" як планетарна єдність. Тим самим імпліцитно заперечується й поняття "злочин проти людяності" ("crimes against humanity"), яке широко розповсюджене в міжнародному праві. В ситуації, коли немає *людини взагалі*, відсутнє уявлення

й про універсальні моральні норми, бо відтепер кожен суб'єкт як міра усіх речей встановлює їх сам. Відтак стає неможливим піднімати і вирішувати будь-які загальнолюдські проблеми. Фактично в антиметафізичній картині світу не існує нічого загального. Є лише торжество одиничного. Якщо згадати тезу С. К'єркегора ("телос моралі є щось всезагальне"), стає зрозумілим, чому сьогодні з мораллю у західному світі, що порвав із метафізикою, все проблематично.

Не краще ситуація із тими, хто стоїть на позиціях трансгуманізму і пророкує настання постлюдини, людини-біоробота, у якій буде штучно створена "природа", нова сутність, що не матиме нічого спільного із традиційною людською природою. Тут вже інша, стара як світ, мекістофельська спокуса – обіцяти людині вічне життя. Проте нова вдосконалена природа означатиме зникнення старого людського виду. Штучність – виклик природі, а відтак виклик її Творцю. Однак парадокс полягає в тому, що навіть найрадикальніші з апологетів трансгуманізму, при всьому своєму релятивізмі, наголосі на історичності людської природи взагалі та моральних цінностей зокрема, чомусь не наважуються відмовитись від концепції "прав людини" чи оскаржити злочини проти людяності, такі як Голокост, ГУЛАГ, Голодомор тощо.

А між тим одне впливає з іншого: відмова від метафізики (зокрема від метафізичного концепту "природа людини") веде, якщо бути послідовним і логічним, до підризу основ демократії. Якщо ці основи є виключно емпіричними і дискурсивними, відтак вони не можуть претендувати на метаісторичність, універсальність, об'єктивність і необхідність. Значить, можна припустити, що злочини ГУЛАГу і Голокосту не є злочинами проти людяності без строку давності, а в принципі колись можуть бути переглянуті. А це пряма дорога до ревізійзму і стирання історичної пам'яті. Це означає також те, що ті, кого ми звикли називати безсовісними і безпринципними (аморальними) людьми, насправді є безсовісними і безпринципними лише для нашої культури, нашого часу, нашого виховання, а не взагалі – в універсальному сутнісному значенні. Тобто в антиметафізичній етичній стратегії передбачається наступне: те, що для нас сьогодні видається абсолютним злом (наприклад, вбивство людей за національною чи расовою ознакою, тортури безвинних, досліди над дітьми), насправді ніякою абсолютністю не володіє. Значить, і ті, кого ми сьогодні називаємо моральним еталоном (наприклад, "праведники світу", що рятували євреїв під час Великої Вітчизняної війни), також не є ніяким еталоном в метаісторичному смислі цього слова, а відтак ніхто не може дати гарантії, що через яких-небудь 100–200 років праведників будуть продовжувати називати праведниками, героїв – героями, а зрадників – зрадниками.

Ось які антиутопічні наслідки позитивістської (анти-метафізичної) стратегії в етиці нас очікують, коли ми скасовуємо апіорні метафізичні конструкти на кшталт "моральна природа людини", "добро", "сумління" і т.д., ґрунтуючи мораль виключно на дискурсивних практиках. На нашу думку, тільки апіорізм дозволяє вести мову про існування певних моральних інваріантів, універсальних констант добра, зла, справедливості, на яких, до речі, стоїть західна цивілізація, що претендує на свою вселюдськість (універсальність), месіанський та есхатологічний статус. Де-факто такий апіорізм завжди існує, де-юре про нього не прийнято говорити. Якщо повернутися до проблеми універсалізму моральних цінностей західної цивілізації, то тут яскраво проявляється типова стратегія подвійних стандартів: з одного боку, суто декларативні множинність і плюралізм смислів, цінностей, образів життя, необмежена свобода слова, мультикультурність,

моральний релятивізм, торжество влади дискурсивних практик, відмова від європоцентризму etc., а з іншого боку – бомбові удари по тих, хто із усім цим не згодний, тобто апіорна культурна і цивілізаційна вищість західної культури по відношенню до інших. Мовляв, є прогресивне "європейське людство" (Е. Гуссерль), людство *par excellence*, а є "всі інші", що так чи інакше приречені на відставання від морального еталону. І справа не в тому, що цинічні політики не дослухаються мудрих порад кабінетних вчених і звідси походить цей розрив між теорією і практикою. Ні, все відбувається з точністю до навпаки. Дії політиків є прямим продовженням теоретичних конструкцій кабінетних вчених.

Прислухаємося до слів видатного американського мислителя Н. Хомського (Chomsky), який писав: "The smart way to keep people passive and obedient is to strictly limit the *spectrum of acceptable opinion*, but allow very lively debate within that *spectrum* – even encourage the more critical and dissident views" [21, с. 23]. Проф. Хомський хоче сказати, що все, що виходить за межі дозволеного ліберально-демократичного спектра, апіорі оголошується злом, і це не підлягає дискусії. Переформулюємо дещо по-іншому: можна дискутувати абсолютно про все, але не можна дискутувати з приводу самого принципу дискусійності. Все оголошується відносним та історичним, окрім самих принципів відносності та історичності, які оголошуються абсолютними і позаісторичними. У цьому, можливо, найбільший парадокс західної демократії, яка на словах заперечує метафізичний апіорізм, а на ділі не може вивратись з його тенет і дбайливо це приховує. Адже це і є "the smart way to keep people passive and obedient": прикриваючись гаслами про "багатополарність", по суті встановлювати безальтернативний монополарний світ. Отже, сьогодні ми часто-густо бачимо негативні прояви універсалізму та месіанізму на прикладі політики Заходу стосовно тих цивілізацій, що не приймають західну систему моральних цінностей, зокрема цінності ліберальної демократії і прав людини. Але це свідчить скоріше про викривлення і спотворення справжнього метафізичного (релігійного) універсалізму, переведення його у суто світську площину, аніж про хибність принципу універсалізму як такого. Для нас методологічно вказівкою і дороговказом у пошуках морального універсалізму є відома сентенція Тертуліана "всяка душа – християнка". Це означає, що саме християнські імперативи споріднюють різні часи і цивілізації, які б вони не були – дохристиянські, християнські чи постхристиянські. У даному випадку християнство виступає не конфесією серед безлічі інших конфесій, а трансцендентальною єдністю, спільним знаменником людства, історичною відповіддю на трансцендентальні запити людини про смисл буття, свободу волі і духовне безсмертя. Якщо душа – християнка, значить, і сутнісні сили людини, світова культура людства у своїх вищих кульмінаційних проявах – теж християнська за духом.

Сутність людини і не-світове

Г. Гегель пише у "Лекціях з філософії релігії": "Предмет релігії, як і філософії, є вічна істина в самій її об'єктивності. Філософія є пізнання не-світового, не пізнання емпіричного буття і життя, але знання того, що вічно, що є Бог... Роз'яснюючи релігію, філософія роз'яснює саму себе, і навпаки – роз'яснюючи себе, вона допомагає глибше зрозуміти релігію... Таким чином філософія і релігія співпадають воедино" [5, с. 219]. Отже, після цитати класика всі розмови про жорстку демаркацію філософського і релігійного світоглядів/способів мислення є абсолютно дилетантськими. Це два суміжні дискурси. На наш погляд, "не-світове" як об'єкт

філософії і релігії конститує той полюс "належного" і "сутнісного", без якого неможливо говорити про етику, аксіологію, філософську антропологію.

Гуманістичний психолог В. Франкл побічно піднімає тему не-світового, обговорюючи сутність смислу людського існування. Людина живе в певному світі, але цілком можливо припустити, що за межами цього світу ймовірно існує метасвіт. Відношення наявного людського світу до надсвіту аналогічно відношенню оточуючого середовища тварини до світу людини, що її приручила. Тварини не знають, з якою метою їх тримає хазяїн; так само і людина не знає Господніх шляхів, бо вони "несповідимі", але здогадується про наявність замислу, Провидіння, Промислу Божого стосовно свого індивідуального життя. Франкл відзначає, що віра у надсвіт, замисел світу і кінцеву мету людського життя має величезне психотерапевтичне і психологічне значення. Для такої віри немає нічого беззмислового, на-прасного, абсурдного, жодна дія не залишається не-поясненою. "Існування не лише інтенціональне [спрямоване на "сильну ідею" чи ідеал. – Прим. наш!], але також і трансцендентне. Самотрансценденція – сутність існування. Бути людиною – означає бути спрямованим не на себе, а на дещо інше... Бути людиною – означає бути протипоставленим світу" [17, с. 284–285]. Франкл говорить про "напруження, яке існує між суб'єктом і об'єктом, між "я є" і "я повинен", між реальністю та ідеалом, між буттям і смислом. І щоб зберегти це на-пруження, потрібно відгородити смисл від співпадіння з буттям. Я би сказав, що смисл смислу в тому, що він направляє хід буття" [Там само]. Франкл порівнює трансцендентність смислу із Божою Славою, яка супроводжувала давніх ізраїльтян під час виходу з Єгипту у вигляді хмари попереду їхнього табору. Для мислителя очевидно, що факт і цінності є різними полюсами буття. Цінності є контрфактичними: на їхній інакшості, трансцендентності будуватиметься уся величезна будівля людської моралі. Продовжуючи Франкла, можна сказати, що "верховні цінності" сягають корінням у таке "інше", яке є "не від світу цього", тобто у не-світове.

"Не-світове" має різні іпостасі – філософська свідомість традиційно називає його трансцендентним, а релігійна свідомість – священним. Різниця між двома поняттями наступна. Філософське "трансцендентне" за визначенням – це деяке абстрактне "за межями", яке принципово недоступне досвідному пізнанню (якщо під досвідом розуміти лише чуттєвий досвід). Релігійне "священне" – це те, що відкриває, являє себе людині у певних символічних формах (Мірча Еліаде називає їх "ієрофаніями", Богоявленням). Тобто ми можемо переживати священне в особливому містичному, трансперсональному, релігійному досвіді (В. Джеймс, К. Уїлбер). У контексті християнського універсалізму способом причетності до священного є таїнства, символічні дії, в яких безконечна божественна реальність проявляється через конкретні матеріальні носії (хліб і вино, елей і миро і т. д.).

Секуляризація культури, про яку пише Ч. Тейлор [13], – це насправді ніщо інше, як відсутність в сучасної людини досвіду священного. На наш погляд, тотальне відчуження від сакрального виміру несе негативні наслідки. По-перше, позбавляючи культуру і історію вертикального трансцендентного виміру, ми занурюємося у вульгарність, заляженість і міщанство, низькопробний утилітаризм і орієнтацію на привласнення, приземне життя без піднесеного та дивовижного, у "людське, занадто людське" (Ф. Ніцше). Саме через цей розрив починається регрес людини, її моральне падіння, втрата власної сутності та розлюднення. По-друге, без орієнтації на священне культура особистості втрачає свою національну самотність, свій народний

дух, адже ще Гегель справедливо зазначав, що "ідея Бога є підвалиною, на яку спирається національність" [5]. По-третє, свідомо чи несвідомо відмова від не-світового як священного підриває основи й філософії як вершини духовної діяльності людини, предметом якої є Абсолют, а значить, унеможливорює ґрунтовне осмислення людиною свого власного буття, його підвалин і майбутніх перспектив.

Відрив екзистенції від божественного не-світового – це не лише відрив від чогось такого, що знаходиться по той бік світу, від абстрактної інстанції "causa sui", що не втручається в природу і життя людини (позиція Лапласа). Такий вульгарний деїзм потрібно одразу відкинути як такий, що не відповідає істині речей. Для нас у цьому контексті набагато важливішою є думка Гегеля про те, що Дух (з великої літери) і духовне не є чимось таким, що існує ззовні по відношенню до людини. Проблема значно глибша: Дух як "не-світове" – це передусім внутрішня іманентна основа існування всього сущого. Ще молодим Гегель у так званих "Фрагментах системи" висловив правильну думку: "Іудеї об'єктивували Бога як буття, що знаходиться над кінцевим і поза ним. Це хибна ідея нескінченного, "дурна" нескінченність. Христос же відкрив безконечне Життя всередині себе як джерело своєї думки і дії. І це – правильна ідея нескінченного, а саме як внутрішньо притаманного кінцевому і як такого, що містить кінцеве в собі" [5, с. 196]. Таким чином, людина як конечна істота, що належить світові, містить у своїх надрах вже, так би мовити, насіння не-світового, трансцендентного начала, вірніше, "безначального". Забвіння не-світового означає не просто відрив людини від священного і екзистенційне падіння "вниз", в "низи буття" (М. Бердяєв), а відчуження людини від самої себе, від власної духовної основи. Провина за нездатність бачити і розпізнавати дію не-світового лежить на самій людській особі, її "викривленій волі" (бл. Августин), що свідомо і добровільно відмовляється від всього не-світового, зосереджуючись лише на горизонтальних (внутрішньосвітових) проявах буття. Яскравим виявом цієї горизонтальності є "повсякденність" – неавтентичний, несправжній, відчужений і по суті протиприродний спосіб існування. За Гайдеггером, повсякденність характеризується безособовістю (Das Man), марнослів'ям, невіглаством, симуляцією, видимістю, страхом. У повсякденності відсутня метафізика. Коли повсякденність життя позбавлена метафізичних роздумів, вона лишається на поверхні і ніколи не зазирає в глибину. Так і зароджується пресловута "бездуховність" – із поступовим забвінням таємничо-священного, із ковзанням по поверхні буття, в якому щезає символічна і семантична подвійність і все стає однозначним. Згадуються слова поета Срібного віку Михайла Кузміна: "Наш ангел превращенный отлетел. Ещё немного – я совсем ослепну, И станет роза розой, небо небом, И больше ничего!" [10, с. 148].

Особистість як надіндивідуальне

Не-світове – це надіндивідуальна (трансперсональна) інстанція. Особистість народжується у співпричетності до неї. Екзистенційна відмова від не-світового, "ціннісна сліпота" щодо нього обертається стагнацією особистості як принципу. Тріумф індивідуального обертається торжеством безособового. Тільки коли священне при-одичняється нам через певні символи ("вікна в трансцендентне", як їх називав о. Павло Флоренський), в темряву тварного світу потрапляє світло божественного сонця. Справжня особистість (та, яка відповідає своєму "поняттю") покликана поєднувати у собі абсолютне трансцендентне "не-світове" і "внутрішньосвітове" у такий спосіб, що саме належить двом світам: земному і небесному, мирському і священному.

На наш погляд, переривання живоносного ланцюгу між світовим і не-світовим, процес десакралізації світу і водночас його герметизації, "отвердіння" (термін Р. Генона) є вельми небезпечним. Поки жевріє віра в духовні символи, екзистенція як *при-сутність* (буття при суті) відкрита абсолютній сутності світу, а через неї – і власній внутрішній сутності. Нещастя атеїста чи агностика не в тому, що він не може або не хоче повірити у щось вище за нього (тобто метафізичне, недоступне чуттєвому досвіду), а в тому, що він закритий для власної сутності, у нього *від-сутнє* внутрішнє сутнісне існування, йому недоступна глибина власного буття. Його серце як духовний центр особистості стало мертвим. А винуватий в своєму нещасті він сам. Борис Вишеславцев справедливо зазначає: "Атеизм есть мирозерцание постояннодвигающееся на периферии, на поверхности, постоянно верящее во внешность, видимость, атеизм есть отрицание таинственного центра личности и, в силу этого, отрицание таинственного центра вселенной. Для него нет никакого "сердца земли", "сердца моря", "сердца небес", для него нет и сердца человека, ибо он никогда не спускается в глубину, постоянно скользит по поверхности и, конечно, нет ничего легче, как скользить по поверхности. Поверхностное есть самое легкое, самое общедоступное. Атеизм есть банальнейшее мирозерцание, мирозерцание бездарности. Аристотель говорит, что начало философии есть удивление; мы можем сказать, что начало религии есть *чувство тайны*, трепет таинственного, благоговение перед таинственным. В этом смысле атеизм и позитивизм есть столько же безрелигиозное, как и не философское мировоззрение: он ничему не удивляется и ни перед чем не благоговее" [4, с. 34].

Розкриваючи проблему не-світового як надіндивідуального, потрібно зазначити, що людська особистість як автентична екзистенція є "ексцентричним існуванням" (Е. Левінас), трансценденцією, що передбачає постійний смисловий рух і перетворення від індивідуального до надіндивідуального способу буття. Трансформації екзистенції завжди відбуваються в безкінечному горизонті священної таємниці буття як "не-світового". Все, що відбувається у внутрішньому світі людини, не лише осяяне світлом надіндивідуального надприродного буття Бога і не лише їм уможливується, але й рухається у його горизонті. Буття як не-світове є водночас і джерелом, і метою преображення індивідуального в особистісне. Тільки так конкретне життя людини набуває автентичного, а значить, і онтологічного статусу.

У цьому контексті доцільно згадати вчення видатного релігійного філософа і богослова о. Володимира Лоського, що відроджував традиції патристики в ХХ ст. Як зазначає в своїй докторській дисертації духовний глава Англіканської церкви архієпископ Кентерберійський Роуен Уільямс, центральна думка богословської системи Лоського – нетотожність особистості та індивіда [див. 16]. Проблема, на думку Уільямса, полягає в тому, що на Заході (завдяки традиції католицизму) ці поняття стали майже синонімічними. Сьогодні особистість звели до набору індивідуальних прав і свобод, підмінили внутрішню свободу волі суто зовнішніми (і по суті декларативними) свободами слова, вибору, зібрання тощо. Натомість православна традиція завжди стверджувала, що особистість перевищує індивідуальну природу людини. Особистість – це дещо надіндивідуальне. Природа людини ("родова сутність") у всіх людей однакова. Це універсальний ґрунт, пластичний матеріал, який набуває конкретної форми у часі і просторі особистого життя. Особистість служить вищим цілям – возз'єднанню з Богом, спасінню, блаженству. Це духовний рух від природного у надприродне. Дороговказом цього руху є теза, висловлена св.

Ірінеєм Ліонським: "Бог став людиною для того, щоб людина могла стати богом" [Там само]. Догмат про воскресіння з мертвих, з нашої точки зору, також стосується не індивідуальності, а саме особистості як такого образу Бога, який розкрився у своїй екзистенційній повноті і став богоподібним. Воскресне не емпіричне індивідуальне Я, а глибинне ноуменальне сутнісне Я, людська Самість, духовний центр людини. Саме тому особистість – це не лише "буття-до-смерті" (М. Гайдеґґер), але й "буття-в-очікуванні-воскресіння" (термін наш).

Щоб стати особистістю, потрібно не просто обслуговувати потреби власної біологічної природи (плоті), а *служити чомусь вищому*, що перевищує індивідуальне і природне. Загальна орієнтація на не-світове як священне означає на практиці служіння і підпорядкування власного життя священним цінностям (ідеям, смислам), які можуть бути доволі різноманітними. Служіння ідеям не означає "одержимості" чи "зацикленості". Це, скоріше, моральна рішучість жертвувати собою, шляхетність альтруїзму, що передбачає екзистенційне налаштування у сенсі відкритості і прозорості об'єктивному ціннісному буттю. Ось як описує таку моральну чесноту служіння й альтруїзму Ф. М. Достоевський в романі "Біси" у передсмертному монолозі Степана Трофимовича Верховенського, вказуючи на неї як на необхідну умову досягнення щастя: "Одна уже всегдашняя мысль о том, что существует нечто безмерно справедливее и счастливее, чем я, уже наполняет и меня всего безмерным умилением и – славой <...> Весь закон бытия человеческого лишь в том, чтобы человек всегда мог преклониться пред безмерно великим. Если лишит людей безмерно великого, то не станут они жить и умрут в отчаянии. Безмерное и бесконечное так же необходимо человеку, как и та малая планета, на которой он обитает<...> Всякому человеку, кто бы он ни был, необходимо преклониться пред тем, что есть Великая Мысль. Даже самому глупому человеку необходимо хотя бы нечто великое <...> Они не знают, не знают, что и в них заключена всё та же вечная Великая Мысль".

З нашої точки зору, моральна криза нинішнього часу полягає в тому, що людина відмовилася від ідеї служіння вищим надіндивідуальним благам. Вона раціоналізувала, "розчаклувала", релятивізувала світ. Звівши все до рівня товарної вартості, тим самим людина втратила онтологічну цінність речей. Відтоді, позбавлений вищих ідеальних орієнтирів, феномен "людського" сам став річчю й опинився під загрозою зникнення.

Жан Бодріяр зазначає, що в сучасному секулярному світі, де панує ідеологія споживання і фетишизується тіло і тілесні задоволення, відсутнє трансцендентне як таке. "У розповсюдженню процесі споживання немає більше душі, тіні, двійника, образу в дзеркальному сенсі. Немає більше ані суперечності буття, ані проблематики справжності і видимості [характерної для античної і християнської філософсько-релігійних традицій. – Прим. наш]. Є тільки випромінювання та отримання знаків, і індивідуальне буття знищується в цій комбінаториці і підрахунку знаків... Немає більше трансцендентності, фінальності, цілі: це суспільство характеризує відсутність "рефлексії", перспективи щодо себе самого. Немає, відтак, більше злісної інстанції на зразок Диявола, з яким укладають фаустівську угоду, щоб досягти багатства і слави, оскільки все дано сприятливим і материнським оточенням самого суспільства достатку. Або тоді треба припустити, що ціле суспільство, "анонімне суспільство", товариство з обмеженою відповідальністю уклало контракт з Дияволом, продало йому все трансцендентне, всю фінальність за достаток і тепер страждає від відсутності цілей" [2, с. 77].

Ситою, але духовно вихолощеною є "постісторія" західного людства, і щоб відстрочити її остаточну смислову і ціннісну смерть, "трансцендентність", як пише Бодріяр, постійно доводиться знаходити чи вигадувати. Саме тому, з одного боку, з'являються футурологічні проекти постлюдини, кіборга-біоробота, що трансцендує межі людської біологічної природи, а з іншого боку, "вороги відкритого суспільства" (К. Поппер): ультраправі, ультраліві, фундаменталісти, терористи, хакери, ІГЛ, російські спецслужби і т. д. по той бік політкоректної "добропорядності". Їхня наявність в медіа-дискурсі необхідна для підтримання мінімальної життєздатності суспільної системи, певного ступеня її організованості.

Духові нашого часу вдалося майже все священне і таємниче розчаклувати і вульгаризувати, витягнути фаворське "не-світлове" у темну воронку "внутрішньосвітowego". Те, що кінець людської ери досі не настав, тримається на цьому "майже". Парадоксально, але таємницею для людини залишається сама її установка на розчаклування світу, позбавлення його таємниць. Чому ми все прагнемо раціоналізувати – це питання випадає з нашої уваги. Раціоналізація – не лише модний тренд, але і найбільша загадка. Раціоналізація є найбільш ірраціональною річчю на світі.

Виникнення суб'єкта як причина суб'єктивізації цінностей

Зухвалий модерний дух відкидає не-світлове (божественне) і водночас культивує ідею суб'єкта. Це взаємопов'язані процеси. Від повноти розуміння особистості як образа божественного, "ікони Логосу" (вислів П. Флоренського) залишається метафізично кастований "гносеологічний суб'єкт". У домодерні світ постає в своїй повноті як дещо транссуб'єктне і незалежне від індивідуальної волі і свідомості. Ідея суб'єкта у греків відсутня, як переконливо показує це О. Лосев. Не знає автономного суб'єкта і християнська свідомість, бо тут діє принцип синергії (спів-дії двох волі). У Новий час, із появою суб'єкта, вся сфера людської діяльності зводиться до суб'єкт-об'єктної дихотомії, а світ стає повністю залежним від суб'єкта, від суб'єктивних можливостей пізнання: розсудку, волі, психіки, апріорних структур тощо. В кінцевому рахунку світ, як розуміє його модерна філософія, стає суб'єктивним уявленням. Його існування залежить від суб'єктивної самоочевидності, він покладається суб'єктивною свідомістю і самосвідомістю. Звідси, із суб'єктності, логічно йде наступний крок – суб'єктивізація і релятивізація світу цінностей. Зникає можливість говорити про об'єктивну ієрархію цінностей, смислів. Торжествує повний волюнтаризм індивіда, який претендує на роль останньої інстанції, міри всіх речей. Сутність суцього оголошується воля до влади.

Не-світлове поступово замінюється внутрішньосвітливим: "священне" підміняється туманним і розпливчастим "піднесеним", "шляхетним", переходить з площини духовної в моральну, а згодом в естетичну сферу. Надалі зникає й піднесене, і відбувається тотальне "повстання мас" (Х. Ортега-і-Гассет), триумф вульгарності і кітчу. Вульгарність – це відмова людства від священного і піднесеного, підпорядкування життя індивідуальним, суто утилітарним цілям, і як наслідок – всепоглинаюча байдужість і нудьга від самої думки про необхідність творення "надзавдань": служіння народу та історії, побудови утопії, спасіння душі тощо. Вульгарність починається з автономного мислячого суб'єкта, вірніше, із суб'єкта, який думає, ніби він автономний, самодостатній та унікальний, але насправді діє та мислить у заданій йому певними пропагандистськими чи маніпулятивними схемами і штампами потрібній поведінці та потрібній інтерпретації подій. Розтиражований мільйонами таких самих,

як він, суб'єкт, що відірвався від традиції та авторитету, прагне більшої свободи і незалежності, проте насправді лише сильніше підвладний конформізму. Особи складають живу єдність народу, конформісти – статистичну суму натовпу анонімів в соціальних мережах.

"Поетична душа" та втеча від повсякденності

Компенсацією вищезазначених модерних тенденцій є романтизм. Повсякденність життя (з його міщанством, банальністю, поганим смаком, приземленістю, відсутністю священних цінностей) описується романтиками як неавтентичне безособове існування, як таке, що не відповідає внутрішній сутності людського. (У цьому сенсі К. Маркс, екзистенціалісти і М. Гайдеґґер – прямі нащадки філософії романтизму). Повсякденність для романтиків – це середовище, що сприяє не олюдненню, а, навпаки, розлюдненню індивіда, сповзанню у протиприродне. Це соціальне тло для появи зла. Відповідно, романтиками пропагується ескапізм – втеча, вихід за межі звичайного існування, за межі повсякденності з її диктатом волі, експлуатацією, несправедливістю. Ескапізм може носити релігійний чи атеїстичний характер. (Щоправда, молодого Маркса С. Булгаков називає "релігійним типом", а Ж. Дерріда взагалі говорить про "чисту релігійність" у позаконфесіональному сенсі цього слова. Втім, мова зараз не про це). В останньому випадку ескапізм не обов'язково передбачає відсторонення від життя, пасивне споглядання. Це може бути невдоволення і бунт. Так, наприклад, проф. Оксфордського університету Д. Прістланд у своїй роботі "Історія комунізму" [11] пише про "романтичний марксизм" з його ідеєю активного перетворення соціальної дійсності, побудови комуністичної утопії "царства Божого" на землі на засадах рівності, свободи і братерства.

Для реалізації ескапістської стратегії потрібна "наївна поетична душа", а ще краще поет-революціонер, що здатний повірити в дивовижність світу (або в реальність дива). Романтичний (чистий дитячий) душі властиві внутрішні високі духовні пориви, незадоволення теперішнім, туга за прийдешнім, високим, нетутешнім; бажання потрапити в чарівний казковий край або створити його власноруч. Саме така поетична душа здатна посправжньому любити, а значить, доторкнутися до вічності. Романтичний образ поета повинен, бодай частково, відповідати двом характеристикам – володіти дитячою наївністю і чистотою (в сенсі незаангажованістю і неутилітарністю, тобто безкорисливим ставленням до світу). Поет – романтичний ідеал людини. Він не задовольняється повсякденністю і прагне до піднесеного у стані натхнення. Так він долає власну окремішність, відчуження людини від світу і досягає єдності. Й. Гете писав: "поки людина у віршах виказує свої особисті відчуття, її ще не можна назвати поетом, але щойно вона зуміє відчуті і виразити біль цілого світу, тоді вона дійсно є поетом" [цит. за 16].

Для багатьох романтиків не-світливим виступає чарівне, казкове, вигадане, "неземне", а поезія (ширше – міфотворчість) є одним із способів пізнання вічності неземного. Тут доречно було б згадати видатного представника німецького романтизму Ернста Гофмана. У казці "Золотий горнець" Гофман описує, як один юнак, наділений особливою поетичною душею, переживає духовний поворот-просвітлення, в якому відкривається нікчемність і несправжність його повсякденного існування: "Коли всі твої звичайні справи і заняття порушували в тобі болісне невдоволення, коли все те, що в інший час уявлялося важливим і значним твоєму почуттю і думці, раптом починало здаватися вульгарним і нікчемним" [7, с. 21]. Цей поворот не можна висловити словами, раціонально осмислити, перевести в практич-

ну ("технічну") площину дій, адже він переживається глибоко в серці: "Ти не знаєш тоді сам, що робити і куди звернутися: твої груди хвилює темне почуття, що десь і колись має бути виконане якесь високе, поза межею всякої насолоди бажання, яке дух ... не наважується висловити, і в цій тузі і млості до чогось невідомого ... ти стаєш німий і глухий до всього, що тебе тут оточує, ... як ніби ти вже не належиш цьому світові [курсив наш]" [Там само, с. 22]. Гофман змальовує екзистенційний стан головного героя Ансельма, який пережив зустріч з дивовижною таємницею буття по той бік повсякденності, що відкрилася завдяки любові: "Студент Ансельм впав ... в мрійливу апатію, яка робила його нечутливим до всяких зовнішніх дотиків звичайного життя. Він відчував, як у глибині його істоти ворухлося щось невідоме і завдавало йому ту блаженну і млосну і томливу скорботу, яка обіцяє людині інше, вище буття" [Там само, с. 23].

Геракліт писав, що "природа любить ховатися", тому триумф повсякденності як максимально десакралізованого існування, зануреного цілком в горизонтальну площину, є законотвірний. Але в момент поетичного натхнення, коли людина піднімає очі догори, її картина світу раптом змінюється і природа відкривається у повноті істини як "алетеї" (неприхованості, прозорості, насиченості світлом), показуючи себе в священній повноті буття. У Гофмана простежуємо ту ж саму ідею, що пізніше з'явиться у Гайдеггера: порятунок приходить несподівано, на самому піку духовної темряви, немов блискавка. "У цей бідний, жалюгідний час внутрішнього огрубіння і сліпоті ..., в той нещасний час, коли мова природи не буде більш зрозумілою поколінню людей, що виродилося, коли стихійні духи, замкнуті в своїх царинах, будуть лише здалеку в глухих співзвуччях говорити з людиною, коли йому [головному герою Ансельму]. – **Прим. наш!**, що відірвався від гармонійного кола, тільки нескінченна туга буде давати темну звістку про чарівне царство, в якому він колись жив, поки віра і любов мешкали в його душі – в цей нещасний час знову займеться вогонь ... він знову захоче в священній гармонії з усією природою, буде розуміти її чудеса, і могутність родинних духів буде в його розпорядженні" [Там само, с. 50]. Пройшовши цілу низку випробувань, подолавши невір'я і внутрішнє роздвоєння, перемігши зло, герой завдяки своїй поетичній натурі досягає блаженства і священної гармонії: "... блаженство Ансельма є ніщо інше, як життя в поезії, якому священна гармонія усього сушого відкривається як найглибша з таємниць природи" [Там само, с. 72]. По суті, "поетичне життя" означає повернення людини до самої себе, до своєї власної природи через досвід не-світового як чарівного царства гармонії і щастя.

"Ельфійськість" як квінтесенція чарівного

Інший приклад романтичної трактовки втечі від світу у не-світове дає англійський письменник Дж. Р. Р. Толкієн в своєму романі "Володар перснів". Те, що Толкієн відчував у фольклорі, мовах Півночі та давньоанглійській поезії, він сам визначає як "ельфійськість", або "ельфійський дух". "Ельфи втілюють, так би мовити, художній, естетичний і чисто науковий аспекти людської натури, возведені на рівень більш високий, ніж звичайно це бачиш в людях", – пише письменник в одному зі своїх листів [14, с. 130]. Ельфи виражають ідеальний зв'язок зі світом природи, тобто природність як таку. Ельфи – художники і поети, але й також вчені та містики. Вони мають глибоку і сакральну любов до дерев і квітів, рік та пагорбів, вітру і звуків землі. Вони турбуються про неї, прославляють її, намагаються зберегти красу землі чарівною силою. Водночас ельфійське начало переплітається з людським

набором, робить його більш шляхетним, піднесеним. Через домішок ельфійського людина стає духовно кращою. Зважаючи на те, що Толкієн був католиком, можна припустити, що поєднання ельфійської і людської природи – це художній парафраз християнської ідеї поєднання людської і божественної природи, що знаходить відображення в образах шлюбу і Євхаристії.

Слід зауважити, що Толкієн цікавився темою смерті як атрибутом людської сутності, різними способами її сприйняття та втечею від неї. Завдяки цьому текст Толкієна стає чимось більшим, ніж простим фентезі. Автор розв'язує загальнолюдську проблему, і в кінцевому рахунку його "казка" стає глибинним філософським дослідженням таємниці людського буття. Персонажі роману (люди, гноми, гобіти) замислюються над безсмертям, деякі прагнуть його. Їхнє бажання безсмертя пов'язане із відчуттям ентропії природи, її старінням, розпадом і деградацією, втратою колишньої величі та краси, падінням у "протиприродне". Це відомий архетиповий мотив туги за Золотим віком, земним раєм, що був втрачений. Бажаючи безсмертя, вони не хочуть просто продовжити час. Це означало би просто розтягування процесу деградації та ентропії. Саме таке продовження ("розмазування масла по хлібу" – метафора гобіта Більбо) обіцяє кільце влади темного володаря Саурона. Але справжнє безсмертя не зупиняє час, а прагне вийти за його межі – у вічність. Смерть у світі Толкієна є конститутивним чинником людської природи, адже вона знаменує перехід і поєднання двох світів: фізичного та надфізичного, видимого і невидимого. Якщо узагальнити, мова йде про зв'язок внутрішньосвітowego і не-світового. Для героїв роману "Володар перснів" країна Середзем'я виступає внутрішньосвітovým, цариною, де живуть смертні. Не-світovým є країна безсмертних Валінор, де живуть могутні духи ("валари") – еквівалент архангелів авраамічних релігій. Ельфи виступають символом країни безсмертних, зв'язком між Середзем'ям та Валінором. Якщо знову проводити паралелі з авраамічною традицією, ельфи – це нагадування людям про те, ким би вони могли стати, якби не гріхопадіння і "втрата екзистенційної висоти" (Хр. Яннарас). Це могутні, добрі, нетлінні надприродні істоти. Толкієн змальовує картину світу, яка тримається на вісі смертні-безсмертні, люди й ельфи. У термінах Гайдеггера ельфійської "четвериці світу" це вісь "смертних" і "богів", "неба" і "землі", в яких виражається/проявляється буття.

У передісторії "Володаря перснів", яка називається "Сильмариліон", Толкієн зазначає, що ельфи заздрять людям, їхній смертності, адже самі вони не можуть померти. У свою чергу, люди бажають ельфійського безсмертя, не розуміючи, що смерть – це особливий дар Бога-Творця (Ілуватора). Виклики і спокуси ельфів пов'язані із меланхолією і ностальгією. Ельфи чутко відчувають і цінують природу, мудро нею керують за допомогою своїх кілець. (З філософської точки зору три ельфійських кільця символізують стихійно-першоелементи: воду, повітря, вогонь, якими людина повинна навчитися управляти). У той же час ельфи наділені незгасаючою пам'яттю і болісно відчувають швидкоплинність світу і втрати. Із роками гніт пам'яті все тяжче, тому значущість теперішнього і майбутнього згасає. Ельфи живуть ніби в минулому і минулим. Їхня любов до оточуючого завжди поєднана з тугою.

Люди ж переважно дивляться в майбутнє. За сюжетом роману, Бог-Творець Ілуватор встановив, що доля людей лежить за межами світу. "І захотів він, щоби пошуки людей полинули за межу світу, в світі же не буде людям спокою" [15, с. 12]. Паралель із бл. Августином тут очевидна: "Ти створив нас для Себе, і не знає спокою серце наше, поки не заспокоїться в Тобі" ("Спо-

видь") [1]. Толкієн наголошує, що смерть – невід'ємна складова людської природи. Пізніше в одному зі своїх листів він пише, що навіть якщо це і божественна кара, то вона може бути водночас і божественним благословенням і даром, адже вона виправляє недолік людства і веде до більшого блага. На відміну від ельфів, проживши недовге життя в світі, люди можуть в цей світ не повертатися. І попереду їх чекає якась таємниця – "більше, ніж пам'ять". Останній з королів Нуменора (поетична інтерпретація Толкієном міфу про Атлантиду) заперечує цю долю і дар, намагаючись отримати безсмертя. Він сходить з корабля на берег Землі Блажених, у безсмертний край Валіно́р. Ця зухвалість завершується грандіозною катастрофою і перебудовою усього світоустрою: царство безсмертних Валіно́р ще більш віддаляється від земного життя і стає недосяжним для людських кораблів.

І тим не менш одвічний потяг людини до чарівного лишається. У своєму "Есе про чарівні казки" Толкієн відзначає, що, прагнучи побачити, наприклад, драконів та ельфів, ми не хочемо просто побачити щось екзотичне й екстраординарне. Ми хочемо саме чогось чарівного "не від світу цього", особливої реальності, яка є вигаданою. Ми прагнемо до неї саме через те, що ми в ній знаходимо, через саму сутність цього чарівного. І це не є простим ескапізмом, втечею від реальності. "Faíry (гра слів в англ. мові – чарівне і водночас таке, що пов'язане з феями та ельфами. – Прим. наші) містить в собі чимало іншого окрім ельфів і фей, окрім гномів, відьом, тролей, велетнів чи драконів. В ній є моря, сонце, місяць, небо, і ще земля, і все, що на ній: дерева та квіти, вода і камінь, вино і хліб, і ми самі, смертні люди, коли ми знаходимося під владою чар" [14]. Гайдеггер би сказав, що чарівне дає ключ до розуміння істини речей, а не предметів. Формально уявний (вторинний) світ чарівного створений із світу дійсного (первинного), так само як і тканина сновидіння містить елементи повсякденного. Але якісно світ фантазії виявляє і висвічує все те суттєве, з чого складається світ первинний. У досвіді чарівного як не-світового людина вчиться бачити речі такими, якими вони є, прояснювати для самої себе свою власну природу. У чарівних казках Толкієн "вперше розпізнав могутність слів і відкрив для себе дивовижну сутність таких речей, як камінь, дерево і залізо; дерево і трава, дім і вогонь, хліб і вино" [Там само]. Бачення світу дивовижним дозволяє підтримувати в собі філософський погляд на світ, який починається з подиву. Сам акт подиву не зможе статися, якщо світ не буде побачений як дивовижний.

Дивовижність, таким чином, з одного боку, означає вигаданість, а з іншого боку – реальність. Ми прагнемо творити цей другий уявний чарівний світ, шукаючи світло, красу і безсмертя, яких ми не знаходимо в повсякденному світі, але про які ми якимось чином знаємо у досвіді до досвіду ("трансцендентальному досвіді"). Фантазія – творчий акт. Через образне мислення ми гостріше розуміємо сутність творення – речі-самі-по-собі. Таке світовідчуття можна проілюструвати враженнями Фродо, який побачив ельфійську країну Лорієн:

"Коли Фродо у свою чергу звільнився від пов'язки, він озирнувся і зазир... Йому здавалось ніби він дивиться крізь прозоре вікно на світ, що давно зник, осяяний світлом, якому нема наймення у звичній мові. Все навкруги було справжнє, живе, виразне, але сама ця виразність немов натякала, що хтось замислив і сотворив небо та землю, траву та дерева, квіти та вітер за мить до того, як з очей Фродо зняли пов'язку; але одночасно все це було таке стародавнє, ніби існувало від створення світу. І кольори цього світу, цілком знайомі: золотий та білий, зелений та синій, здавались такими свіжими, яскравими, немов Фродо перший в світі поба-

чив їх і дав нові, прекрасні назви. Тут взимку душа не тужила за весною та літом. Ні вади, ні хвороби, ні каліцтва не знали тут рослини. Земля Лорієну зберегла бездоганну чистоту. Фродо обернувся й побачив, що Сем стоїть поряд, спантеличено озируючись, і протирає очі, ніби перевіряючи, чи не сниться:

– Дивіться, тут сонце, ясний день. Я ж бо думав, ельфам тільки місяць та зірки до вподоби! А все ж таки це місце ельфійське над усе. Я відчуваю... нібито ми попали у пісню, розумієте, про що я?

...Вони [ельфи] здавалися молодими; тільки очі свідчили, як довго вже вони живуть на світі – очі, що сяяли гостро, мов сталь у зорянім світлі, глибокі, мов бездонні колодязі пам'яті... Той, хто туди [до ельфів] потрапляв, моментально видужував від втоми, турбот, страхів і всіх хвороб" [15, с. 193].

В "Есе про чарівні казки" Толкієн зазначає: "Ті, хто вступає в королівство faíry (чар), повинен мати дитяче серце" [14, с. 50]. Ця ремінісценція з Євангелія ("Якщо не будете як діти, не потрапите в Царство Небесне" (Мт. 18:3)) означає, що невинність і смиренність, чистота і довірливість, незлобистість і відкритість роблять нас достатньо дитячими, щоб бути відкритими чарівному. Розум, висушений цинізмом і прагматикою, не в силах милуватися природою, бачити її новизну. Нездатний він по-справжньому і творити. В "Етиці ельфів" Г. Честертон пише: "Не суха необхідність створила всі маргаритки однаковими. Можливо, Бог створив кожну окремо і ні разу не втомився. Бог ненаситний, як немовля, бо ми гришили і зостарились. А Отець наш молодше за нас" [20, с. 79].

Висновок. Індивідуальне життя дістає ціннісно-сміслову насиченість і літературної завершеності по-справжньому лише тоді, коли людина, по-перше, усвідомлює конечність власного буття, обмеженість і недосконалість повсякденного існування (саме тому екзистенціалісти часто називають екзистенцію "буттям-до-смерті"), по-друге, коли вона пізнає сама себе, власну приховану сутність, а по-третє, коли в картині світу є місце для віри у трансцендентне "не-світове" по той бік повсякденного, індивідуального, природного. Можна сказати, що буття людини є не просто "буттям-до-смерті", але й також "буттям-в-очікуванні-воскресіння". Так само й історія всього людства здобуває свій смисл, тільки якщо історія часу має кінець і упирається у вічність позачасового, де всі протиріччя історії будуть "зняті" у вищому синтезі. Історія, що йде по колу, позбавлена смислу і перетворюється в "дурну безкінечність".

Все це наштовхує на думку про те, що сутністю людини є вроджене (трансцендентальне) прагнення вийти за межі внутрішньосвітового, долучившись до не-світового. Не-світове є визначальним у процесі формування полюсу "належного", що уможливує моральний вимір людського існування. Історично першим і найбільш адекватним вираженням ідеї не-світового в добу панування міфу і релігії є священне. Проявом священного є божественне. Способом пізнання божественного є співпричетність через таїнства. В добу модерну із наростанням раціоналізації не-світове приймає форму чарівної казки. Чарівне "перезавантажує" людське існування, повертає йому здатність до подиву (що є началом філософії) і здатність до преклоніння перед священною таємницею буття (що є началом релігії). Воно оновлює життєві і духовні сили, завдяки чому людина починає "дивитися на світ немов крізь чисто вимите вікно" (Толкієн), віднаходить власну втрачену сутність.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Августин Аврелій. Словідь / Аврелій Августин. – К.: Основи, 1997. – 310 с.
2. Бодрийяр Ж. Общество потребления / Ж. Бодрийяр. – М.: Республика, 2000. – 269 с.

3. Вітгенштайн Л. *Tractatus Logico-Philosophicus* / Вітгенштайн Л. [пер. Євгена Поповича]. – К.: Основи, 1995. – 210 с.
4. Вышеславцев Б. Сердце в христианской и индийской мистике / Б. Вышеславцев // Вопросы философии. – 1990. – № 4. – С. 25-41
5. Гегель Г. Лекции по философии религии // Гегель Г. Философия религии в 2-х т. – Т. 1. / Отв. ред. А. В. Гулыга, пер. с нем. М. И. Левиной. – Ч. 1. – М.: Мысль, 1975. – 532 с.
6. Гегель Г. Энциклопедия философских наук / Г. Гегель. – Т. 1. Наука логики. – М.: Мысль, 1974. – 458 с.
7. Гофман Э. Т. А. Сказки / Э. Т. Гофман– М.: Худ. лит., 1991. – 380 с.
8. Декларация независимости. Конгресс, 4 июля 1776 г. // Соединенные Штаты Америки: Конституция и законодательство / Под. ред. О. А. Жидкова, сост. В. И. Лафитский. – М.: Прогресс, 1993. – С. 25-28
9. Достоевский Ф. Бесы / Ф. М. Достоевский. Собрание сочинений в 15-ти томах. – Том 7. – Л.: Наука, 1990. – 516 с.
10. Кузмин М. Форель разбивает лед. Восьмой удар // М. Кузмин. Стихи и проза. – М.: Современник, 1989. – 431 с.
11. Пристланд Д. Красный флаг: история коммунизма / Д. Пристланд [пер. с англ.]. – М.: Эксмо. – 2010. – 976 с.
12. Слотердайк П. Критика циничного разума / П. Слотердайк – К.: Тандем, 2000. – 350 с.
13. Тейлор Ч. Этика автентичності / Ч. Тейлор. – К.: Дух і Літера, 2002. – 128 с.
14. Толкиен Дж. О волшебных сказках // Дж. Р. Толкиен. Волшебные сказки. – Хабаровск: Изд-во "Амур", 1992. – 213 с.
15. Толкин Дж. Р. Володар перснів. [Електронний ресурс] / Дж. Р. Толкиен. – Режим доступу: <https://www.ukrlib.com.ua/world/printit.php?tid=4102>
16. Уильямс Роуэн, архиеп. Кентерберийский. Владимир Лосский: жизнь и учение / У. Роуэн – К.: Дух і Літера. – 2015. – 320 с.
17. Франкл В. Человек в поисках смысла / В. Франкл – М.: Прогресс, 1990. – 368 с.
18. Фромм Э. Иметь или быть? / Э. Фромм – М.: Республика, 1991. – 410 с.
19. Хайдеггер М. Вещь // М. Хайдеггер. Время и бытие. Статьи и выступления. – М.: Республика, 1993. – С. 316–326.
20. Честертон Г. Ортодоксия. [Електронний ресурс] / Г. Честертон. – Режим доступу: <https://www.e-reading.club/book.php?book=63745>
21. Chomsky Noam. The common good / N. Chomsky – N.Y., Odonian Press. 2001. – 184 p.

REFERENCES

1. Saint Augustine (1997). *The Confessions of Saint Augustine*. Kyiv, Osnovi (in Ukrainian).

А. Ю. Морозов, д-р филос. наук, доц.
 Киевский национальный торгово-экономический университет,
 ул. Киото, 19, Киев, 02156, Украина

СУЩНОСТЬ ЧЕЛОВЕКА И "НЕ-МИРОВОЕ": ЭТИЧЕСКИЕ И МЕТАФИЗИЧЕСКИЕ РАКУРСЫ

В статье показано, что устранение метафизических понятий "сущность", "природа", "трансцендентное" делает невозможным разведение в моральном бытии человека полюсов "сущего" и "должного", а значит, и саму этику. Позитивистский (антиметафизический) подход в "науках о духе" уничтожает традицию естественного права, подрывает теоретический фундамент демократии и европейского универсализма. Обосновать последние может только метафизический априоризм. Отмечается, что основой раскрытия сущности человеческого является причастность к не-мировому (Г. Гегель). В опыте не-мирового происходит трансцендирование повседневного модуса бытия, возвышение естественного существования на уровень "сверхъестественного". Не-мировое предстает в двух вариантах: сильный вариант не-мирового есть священная тайна божественного, а слабый – романтизированное пространство волшебной сказки. Волшебное выступает субститутом священного в постпросвещенческую эру и выполняет терапевтическую и профилактическую функции в лечении моральных болезней нашего времени: циничного разума, индивидуализма, релятивизма, культа потребления. Отмечается, что отсутствие не-мирового как метаяценности в культурном пространстве современного секулярного человека приводит к расчеловечиванию, падению естественного (сущностно человеческого) модуса экзистенции на уровень противоестественный.

Ключевые слова: метафизика, универсальные ценности, сущность, не-мировое, повседневность, священное, волшебное, циничный разум, автентичность, расчеловечивание.

A. Y. Morozov, Doctor of Philosophical Science, Associate professor,
 Kyiv national university of trade and economics,
 19, Kyoto Street, Kyiv, 02156, Ukraine

THE ESSENCE OF A HUMAN BEING AND "OTHERWORLDLY": ETHICAL AND METAPHYSICAL VIEWS

The article shows that the elimination of the metaphysical concepts of "essence", "nature", "transcendental" makes it impossible for a person to set apart the poles of "being" and "due". And therefore it makes impossible the ethics itself. The metaphysical apriorism can justify the latter. The approaches of positivism and historicism in the moral sciences both destroy the tradition of natural law, undermines the theoretical foundation of democracy and European universalism. It is noted that the basis for the disclosure of the essence of human is participation in the otherworldly realm (G. Hegel). In the experience of the latter, the transcendence of the daily mode of being, the rise of natural existence to the level of "supernatural" occurs. The otherworldly comes in two versions: the strong version of the non-world is the sacred mystery of the divine, and the weak one is the romanticized space of a fairy tale. The fairy serves as a substitute for the sacred in the post-enlightenment era and performs therapeutic and preventive functions in the treatment of the moral diseases of our time – cynical mind, individualism, relativism, cult of consumption. It is noted that the absence of the otherworldly as a meta-value in the cultural space of a modern secular person leads to the fall of the natural (essentially human) mode of existence to an unnatural level, in a state of dehumanization.

Key words: metaphysics, universal values, essence, otherworldly, everyday life, sacred, fairy, cynical mind, authenticity, dehumanization.

2. Baudrillard, J. (2000) *The consumer society*. Moscow, Respublika (in Russian).
3. Wittgenstein, L. (1995). *Tractatus Logico-Philosophicus*. Kyiv, Osnovi (in Ukrainian).
4. Vysheslavcev, B. (1990). *Serdce v hristianskoj i indijskoj mistike* [A heart in the Christian and Hindu mysticism]. *Voprosy filosofii*, № 4, pp. 25-41.
5. Hegel, G. W. F. (1975). Lectures on the philosophy of religion. In *Volume II: Determinate Religion*. Moscow, Mysl' (in Russian).
6. Hegel, G. W. F. (1974). *Encyclopaedia of the Philosophical Sciences*. In *Science of Logic*. Moscow, Mysl' (in Russian).
7. Hoffmann, E. T. A. (1991). *The fairy tales of Hoffman*. Moscow, Hudozhestvennaja literatura (in Russian).
8. Deklaracija nezavisimosti. Kongress, 4 julya 1776 g. The declaration of independence. Congress, July 4, 1776] (1993). *Soedinennye Shtaty Ameriki: Konstitucija i zakonodatel'stvo*. Moscow, Progress, pp. 25-28.
9. Dostoevskij, F. (1990). Besy [The devils]. In *Sobranie sochinenij v 15-ti tomah*, T. 7. Leningrad, Nauka.
10. Kuzmin, M. (1989). *Forel' razbivaet led. Vos'moj udar. Stihi i proza* [Trout Breaks Ice. The Ninth Blow]. Moscow, Sovremennik.
11. Priestland, D. (2010). *The red flag: a history of communism*. Moscow, Jeksmo.
12. Sloterdijk, P. (2000). *Critique of Cynical Reason*. Kyiv, Tandem (in Ukrainian).
13. Taylor, C. (2002). *The Ethics of Authenticity*. Kyiv, Duh i Litera (in Ukrainian).
14. Tolkien, J. (1992). *On fairy tales*. Habarovsk, Izd-vo "Amur".
15. Tolkien, J. (2004). The lord of rings. Retrieved from <https://www.ukrlib.com.ua/world/printit.php?tid=4102>
16. Williams, R. (2015). *The Theology of Vladimir Nikolaievich Lossky: An Exposition and Critique*. Kyiv, Duh i Litera (in Ukrainian).
17. Frankle, V. (1990). *Man in search of true meaning*. Moscow, Progress (in Russian).
18. Fromm, E. (1991). *To have or to be?* Moscow, Respublika (in Russian).
19. Heidegger, M. (1993). The thing. In *On time and being*. Moscow, Respublika (in Russian).
20. Chesterton, G. K. Orthodoxy. Retrieved from <https://www.e-reading.club/book.php?book=63745>
21. Chomsky, N. (2001). *The common good*. NewYork, Odonian Press.

Надійшла до редколегії 26.04.19

УДК 930.85 : 130.2

Б. Е. Носенок, аспірантка 1 року навчання
ОНР "Доктор філософії",
філософський факультет,
спеціальність "Культурологія",
Київський національний університет імені Тараса Шевченка,
вул. Володимирська, 60, Київ, 01033, Україна
danynosenock@gmail.com

ТОПОГРАФІЯ КУЛЬТУРАЛЬНИХ ДОСЛІДЖЕНЬ У СУЧАСНІЙ ФРАНЦУЗЬКІЙ СОЦІАЛЬНІЙ НАУЦІ

Культуролог як дослідник-гуманітарій займає місце експерта. Актуальність даної теми обумовлена недостатньою розробленістю проблематики "культуральних досліджень" у вітчизняній культурології. Можна констатувати брак перекладених українською чи англійською мовами французьких джерел, опублікованих після 1975 р. Французька культурологічна наука, що розвивалася після 1975 р., майже не представлена в українській культурології. Сучасний етап розвитку французької історіографії, що лежить в основі історії культури, та культурології пов'язаний з підвищеною увагою до соціального знання. Цей етап характеризується розгортанням "критичного повороту", який виходить з таких принципів: міждисциплінарний підхід, значимість культурної експертизи, вимогливість до публікацій та багатоплановість їхніх форм, мультидисциплінарність. "Критичний поворот" торкається наступних сфер знання: la *culturologie*, les *études culturelles*, les *sciences de la culture*. У статті обґрунтовується доречність застосування поняття "культуральні дослідження" на означення процесів, що розгортаються у рамках французької гуманітаристики та пов'язуються виключно з теоретичними утвореннями у контексті соціальних наук.

Ключові слова: "культуральні дослідження", історія культури, "критичний поворот", "нова історія", міждисциплінарність, соціальне знання, "культурна історія".

Постановка проблеми. Українська історія культури як система культурологічного знання ґрунтується на напрацюваннях радянської культурологічної школи. Існує необхідність побудови вітчизняної моделі історії культури, яка буде враховувати принципи, з яких виходить західноєвропейська історія культури (англ. *cultural history*, франц. *histoire de la culture*, нім. *Kulturgeschichte*, нід. *cultural analysis*), а саме: міждисциплінарність; символічний та реконструктивний характер тлумачення актів минулого; розгортання "культурної історії" не лише як процесу, пов'язаного з полем "високої культури" ([18], термін Мірі Рубін), але як того, що здійснюється у полі економіки, політики, гендерної проблематики, релігії, соціології тощо.

Аналіз досліджень та публікацій. По-перше, дана проблематика характеризується відсутністю перекладів українською, англійською мовами більшості основоположних праць, які існують лише в оригінальному франкомовному варіанті. Зокрема, серед головних праць можна виокремити дослідження Е. Анхейма [11], присвячені дискусії про приналежність історіографії до форм інтелектуальної історії; Ж.-М. Дюфаї [13] – сучасного бельгійського дослідника, увага якого зосереджена на проблематиці історії модерної інтернаціональної історіографії та її основних тенденцій за 1970–1984 рр., у тому числі течії "критичного повороту"; Ж. Дюрана [14] – учасника міжнародного інтелектуального клубу "Еранос", що розробляв широке коло питань у галузі антропології; Ж. Ревеля, що концентрував науковий інтерес на проблемі зв'язку історії та соціального знання; М. Рубін, яка, окрім своєї спеціалізації на Середньовіччі, займається дослідженням культурної/культуральної історії (яка є предметом праць також П. Бюрка [1] – його книга вийшла російською мовою у 2015 р.). Дані роботи є майже невідомими для українських дослідників, частково через питання мовного бар'єру, тому можна констатувати відсутність розробленості даної джерельної бази. У перекладі або ж в україномовному оригіналі можна ознайомитися з роботами Ж.-К. Шмітта – вчителя сучасного історика О. Воскобойнікова [3], Ж. Дюбі [4], Л. Зашкільняка [5], О. Івашини [6], Б. Могильницького [7], І. Олларі [8], а також деякими працями Ж. Ревеля [9]. Ці матеріали вже частково увійшли до поля вітчизняної культурологічної науки. На території СНД важливого значення набули роботи Н. Трубіної [10], які стосуються вивчення інституційних основ, традицій та новацій французької школи "Анналів". Дослідниця також спеціалізується на проблемах французької історіографії, але лише у рамках вищезазначеної школи "Анналів".

Мета статті. Окреслення карти культуральних досліджень у полі французької соціальної науки.

Виклад основного матеріалу дослідження. У ході написання дослідницької роботи було використано філософські та культурологічні методи, зокрема: дромологічний метод Поля Вірільйо [2] у його зв'язку з синергетикою; "критичний поворот"; антропологічну методологію Жильбера Дюрана та надбання соціологічного кола і міждисциплінарного дискусійного клубу "Еранос"; "théorie française" як корпус постмодерністських філософських, літературних та соціальних теорій, які з'явилися у французьких університетах у 1960–1970-х рр.; концепт "supplement" Жака Дерріда; концепцію "історичності" Мішеля Фуко на противагу історизму; концепцію "історії в уламках" Франсуа Досса; методологію "нової історії", запропоновану представниками школи "Анналів". Також було використано міждисциплінарні та мультидисциплінарні методи досліджень, у тому числі інтердисциплінарну методологію журналу "Representations" (заснований у 1983 р.).

Історики та теоретики культури у розумінні західноєвропейських науковців досліджують не саме явище, яке вже вивчено іншими спеціалістами (наприклад, істориками), а способи, механізми та моделі, за допомогою яких це явище було розповсюджене, інтерпретоване та застосоване у відповідних практиках. На думку О. Івашини, "теорія як самобачення культури [але можна доповнити цю думку подібним твердженням і стосовно історії культури] не може не бути проблематичною, як і сама культура" [6, с. 30].

У 1970-х рр. відбувається перехід від "нової історії", яка сформувалася у надрах школи "Анналів", до нових ризомних тенденцій, що почали фокусуватися на дослідженні соціальних відносин та структур. Форпостом школи "Анналів" був журнал "Анналі", який продовжує існувати й донині. Початок цього процесу було закладено змінами підзаголовків журналу "Анналі": у 1929–1938 рр. – "Анналі економічної та соціальної історії", з 1939-го по 1941 рр. та у 1945 р. – "Анналі соціальної історії", у 1942–1944 рр. – "Збірки соціальної історії", 1946–1993 рр. – "Анналі. Економіка. Суспільство. Цивілізація" та з 1994 р. – "Анналі. Історія. Соціальні науки" ("Annales. Histoire, Sciences Sociales" (Annales HSS) [12]). Новий розвиток, зокрема, журнал отримав після 2000 р., коли його вченими секретарями стали Ж.-І. Грен'є, Ж. Полоні-Сімар та А. Ліпті. На сьогодні головним редактором журналу є Е. Анхейм, кавалер Ордену мистецтв та літератури [11]. Головування Е. Анхейма зумовило концентрацію інтересів дослідників даного напрямку на соціальній та культурній історії, а також

на епістемології історії та історіографії. Е. Анхейм є, зокрема, очільником Вищої школи соціальних наук – французького науково-дослідницького інституту, який був створений у 1975 р. До Е. Анхейма цей інститут очолювали представники школи "Анналів": Ж. Ле Гофф та Ф. Фюре. Примітно, що цей рік дав початок ще одному відгалуженню школи "Анналів" – "Espaces Temps" [15], який став виразником так званого "критичного повороту" [16]. Цей "поворот" ("critique tournant") виходить з критики історичної антропології, економічного сцієнтизму, втрати уваги до людини, ментальності як неопераціонального поняття, а також наголошує на існуванні проблеми реіфікації, тобто уречевлення, піпостазування ідей, понять та дослідницьких категорій. З 2000 р. існує також віртуальна версія даного ресурсу – за пропозицією Ж. Леві. Чільне місце "Espaces Temps" відводить питанню інтердисциплінарності, наголошуючи на його парадоксальності. На практиці це супроводжується багатьма теоретичними та практичними труднощами. Це попереднє спостереження щодо проблемності інтердисциплінарності навіть привело до того, що 12 червня 2015 р. в університеті Paris Ouest-Nanterre La Défense було організовано навчальний День мультисциплінарної практики ("Pratiques du pluridisciplinaire"). Мета полягала в тому, щоб висвітлити проблеми та труднощі, з якими стикаються молоді науковці, що здійснюють свої дослідження на перехресті кількох дисциплін. Особливо це стосується гуманітарних та соціальних наук. Важливим тут виступає розмежування понять "культурний" та "культуральний", яке відзначає актуальність міждисциплінарного підходу, адже термін "культуральний" приходить до сфери французької гуманітаристики з поля мікробіологічних та медичних досліджень (англ. *culture-based*, франц. *de culture*), позначаючи виключно теоретичний та методологічний аспект аналізу осмислення уявлень про культуру, що закріпилися у вигляді концепцій. Поряд із "критичним поворотом" постає "культуральний поворот", котрий можна охарактеризувати як збірне, складне поняття, яке краще передає зміст того, що закріпилося у літературі під назвою "cultural studies", ніж альтернативні варіанти перекладу, як от "культурологічні" або ж "культурні дослідження". Це поняття одночасно вказує на двозначність та невизначеність статусу культурології у французькій гуманітарній традиції. "Культуральні дослідження" як такі виникають у рамках західної гуманітаристики ще наприкінці XIX ст. у вигляді неокантіанського обґрунтування соціогуманітарної науки. Подальший розвиток "культуральних досліджень" пов'язаний з переосмисленням цих ідей у лоні неомарксистської реінтерпретації поняття "культура". "Базисну значимість" культури, зокрема, продемонстрували у своїх працях А. Грамші та Л. Альтюссер, а також представники Брімінгемського центру культуральних досліджень (Р. Уільямс, Ст. Холл). Культура була визнана іманентною щодо усіх соціальних процесів. Між тим цими дослідниками також підкреслювалася небезпека розмивання "культуральних досліджень" до безмежної та беззмістовної голої абстракції. Власне, культура мислиться текстуру соціального, а сам соціальний світ – не як люди, предмети чи дії, а швидше як сенси та значення, котрі їм приписуються. Відтак актуальність звернення до даної теми обґрунтовується необхідністю розмежування "нової історії", "нової культурної історії" (з 1980-х рр.) та "критичного повороту" в історії культури, а також "методичної школи" (Ш. Сеньобо, Г. Моно, Ш.-В. Ланглау) на основі вищенаведених позицій. Зокрема, журнал "Espaces Temps" представляє констеляцію цінностей, на яких базуються західноєвропейські дослідження, а саме: рефлексія та самопізнання, актуальність та нагальність проблематики, строгість експертизи, необхідність застосування культурної експертизи, багатоплановість обсягу роботи, відкритість,

доступність та універсальність результатів досліджень. Серед нагальних питань, які, на думку представників *les études culturelles* та "théorie française", що здійснила помітний вплив на царину французького соціального знання, мають бути у центрі уваги сучасних досліджень, можна виокремити наступні: поняття ідеології, проблеми гегемонії та спротиву, а також питання ідентичності та процесу формування великих колективів. У теперішньому соціокультурному житті Франція виходить на позицію законодавця нових тенденцій у сфері гуманітаристики взагалі та культурології зокрема. Варто підкреслити, що культурологія у Франції розглядається часто у контексті соціального знання (й навіть соціальних наук) [17]. Важливо, що культурологія (як комплекс наук про культуру в широкому сенсі цього поняття – *la culturelogie, les études culturelles, les sciences de la culture*) у Франції входить до системи соціального знання (*les sciences sociales* – букв. "соціальні науки"), тому виразником найсвіжіших віянь у даній галузі виступають саме такі ресурси, як журнали "Espaces Temps" та "Annales HSS". Варто підкреслити, що з виходом Великобританії з Європейського Союзу (Brexit) значення та вага Франції у ЄС підсилюється, тому впровадження у вітчизняну культурологію надбань французьких шкіл є актуальним у зв'язку з євроінтеграційними процесами в Україні.

Якщо говорити про топографію розвитку "культуральних досліджень" у рамках сучасної французької соціальної науки, то можна закартографувати наступні блоки:

- розвиток "культуральних досліджень" з опорою на міждисциплінарні розвідки на базі журналів-проектів;
- подальше поглиблення міждисциплінарної, мультисциплінарної та трансдисциплінарної методології у полі гуманітаристики;
- розвиток соціальних наук за напрямками: "культура", "науки про суспільство", "історія", "релігієзнавство";
- розгортання "культуральних досліджень" у рамках діяльності інтелектуальних дискусійних клубів (товариств);
- розвиток соціальної науки в рамках французької гуманітаристики взагалі.

Що стосується перспектив даної теми, варто відзначити, що робота може продовжуватися по декількох напрямках. По-перше, це формування теоретичної бази для створення на її основі програм соціогуманітарних дисциплін, а передусім дисципліни "Історія культури", для вищих навчальних закладів. По-друге, важливою є демонстрація дифузійного зв'язку вітчизняної та французької культурологічних традицій, яка ґрунтується на компенсації інформаційної недостатності, пов'язаної з відсутністю перекладів текстів, які, зокрема, належать традиції школи "Анналів" та продовжують її у вигляді журналів "Espaces Temps", "Representations" та, відповідно, "Annales HSS". Та, по-третє, у глобальному сенсі необхідним є встановлення академічної співпраці з франкофонними регіонами.

Висновок. Виходячи з вищесказаного, робота з джерельною базою та методологією є одним із пунктів, обов'язкових до виконання на шляху до розв'язання поставлених задач, головною з яких є формування корпусу основоположних для французької історії (у тому числі й історії культури) та історіографії періоду з 1975 р. до сьогодення праць. На основі даного корпусу існує перспектива побудови альтернативного вітчизняного проекту історії культури, зверненого до вектора французької історіографічної, історико-антропологічної та культурологічної проблематики у полі соціального знання. У статті наводяться аргументи, чому доречно вживати поняття "культуральні дослідження" у контексті проведення наукових розвідок стосовно французької гуманітаристики, зокрема сучасного періоду її розвитку.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Берк П. Что такое культуральная история? / П. Берк [пер. с англ. И. Полонской; под науч. ред. А. Лазарева; Нац. исслед. ун-т "Высшая школа экономики"]. – М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2015. – 240 с.
2. Вирильо П. Машина зрения / П. Вирильо [пер. с фр. А. Шестакова]. – СПб.: Наука, 2004. – 140 с.
3. Воскобойников О. С. О своем учителе. Жан-Клод Шмитт: Четвертое поколение школы "Анналов" / О. С. Воскобойников // Поколения ВШЭ. Ученики об учителях / М. М. Юдкевич, Ю. В. Иванова и др.; Нац. исслед. ун-т "Высшая школа экономики". – М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2013. – 232 с. – С. 113–117.
4. Дюби Ж. Развитие исторических исследований во Франции после 1950 года / Ж. Дюби // Одиссей. Человек в истории. 1991. Культурно-антропологическая история сегодня. – М.: Наука, 1991. – С. 48–59.
5. Зашкільняк Л. Методологія історії: від давнини до сучасності / Л. Зашкільняк – Львів: Львівський національний університет імені І. Франка, 1999. – 228 с.
6. Івашина О. О. Загальна теорія культури / О. О. Івашина – К.: Вид. дім "Києво-Могилянська академія", 2008. – 215 с.
7. Могилянський Б. Г. История на переломе: некоторые тенденции развития современной исторической мысли / Б. Г. Могилянський // Междисциплинарный синтез в истории и социальные теории: теория, историография и практика конкретных исследований. – М.: ИВИ РАН, 2004. – С. 5–22.
8. Олабарри И. "Новая" новая история: структура большой длительности / И. Олабарри // Ойкумена. Альманах сравнительных исследований политических институтов, социально-экономических систем и цивилизации. – Выпуск 2. – Харьков: Константа, 2004. – С. 176–207.
9. Ревель Ж. Микроисторический анализ и конструирование социального [Электронный ресурс] / Ж. Ревель. – Режим доступа: URL: http://krotov.info/libr_min/17_r/ev/vel.html.
10. Трубникова Н. В. Французская историческая школа "Анналов" / Н. В. Трубникова – М.: Квадрига, 2016. – 336 с.
11. Anheim É. L'historiographie est-elle une forme d'histoire intellectuelle? La controverse de 1934 entre Lucien Febvre et Henri Jassemin. *Revue d'histoire moderne & contemporaine* / É. Anheim – 2012/5. – № 59-4bis. – P. 105–130. [Электронный ресурс] – Режим доступа: <https://www.cairn.info/revue-d-histoire-moderne-et-contemporaine-2012-5-page-105.htm>.
12. Annales. Histoire, Sciences Sociales (Annales HSS). [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://Annales.ehess.fr/>.
13. Dufays J.-M. L'histoire de l'historiographie moderne activités internationales et tendances recentes de la recherche (1970–1984). [Электронный ресурс] / J.-M. Dufays – Режим доступа: https://www.journalbelgianhistory.be/nl/system/files/article_pdf/BTNG-RBHC%2C%2015%2C%201984%2C%203-4%2C%20pp%20511-539.pdf.
14. Durand G. Les structures anthropologiques de l'imaginaire / G. Durand – Paris, Dunod, first edition, 1984. – 536 p.
15. Espaces Temps. Revue interdisciplinaire de sciences sociales. [Электронный ресурс] – Режим доступа: <https://www.espacestemp.net>.
16. Histoire et sciences sociales. Un tournant critique? *Annales ESC*, mars-avril 1988. – №2. – P. 291–293. [Электронный ресурс] – Режим доступа: https://www.persee.fr/doc/AsPDF/ahess_0395-2649_1988_num_43_2_283489.pdf.
17. Revel J. Histoire et sciences sociales: les paradigmes des Annales. *Revue des Annales. Economies, sociétés, civilisations*. – 34^e année, 1979. – №6. – P. 1360–1376. [Электронный ресурс] – Режим доступа: <https://www.cairn.info/revue-mil-neuf-cent-2007-1-page-101.htm>.

18. Rubin M. Cultural history I: what's in a name? [Электронный ресурс] – Режим доступа: http://www.history.ac.uk/makinghistory/resources/articles/cultural_history.html.

REFERENCES

1. Berk, P. (2015). *What is the cultural history?* Moscow, Izdatel'sky dom Vyshey shkoly ekonomiki (In Russian).
2. Virilio, P. (2004). *The Vision Machine*. Sankt-Peterburg, Nauka (In Russian).
3. Voskoboinikov, O. S. (2013). *O svoem uchitele. Zhan-Klod Shmitt: Chetvertoye pokoleniye shkoly "Annales"* [About my teacher. Jean-Claude Schmitt: The fourth generation of the Annales School]. Moscow, Izdatel'sky dom Vyshey shkoly ekonomiki.
4. Duby, G. (1991). The development of historical research in France after 1950. In *Odissey. Chelovek v istorii*. Moscow, Nauka, 48–59 (In Russian).
5. Zashkil'nyak, L. (1999). *Metodolohiya istoriyi: vid davnyny do suchasnosti* [Methodology of history: from antiquity to nowadays]. L'viv: L'vivskyy natsional'nyy universytet imeni I. Franka.
6. Ivashina, O. O. (2008). *Zagal'na teoriya kul'tury* [General theory of culture]. Kyiv, Vydavnychy dim "Kyevo-Mogilyans'ka akademiya".
7. Mogil'niyskiy, B. G. (2004). Istoriya na perelome: nekotoryye tendentsii razvitiya sovremennoy istoricheskoy mysli [History on the fracture: some tendencies in the development of modern historical thought]. *Mezhdistsiplinarnyy sintez v istorii i sotsial'nyye teorii: teoriya, istoriografiya i praktika konkretnykh issledovaniy*. Moscow, IVI RAN, 5–22.
8. Olabarrí, I. (2004). "Novaja" novaja istorija: struktura bol'shoj dlitel'nosti "New" new story: a structure of great duration. *Oykumena. Al'manakh sravnitel'nykh issledovaniy politicheskikh institutov, sotsial'no-ekonomicheskikh sistem i tsivilizatsiy*. Khar'kov: Konstanta, 2, 176–207.
9. Revel, J. Microhistorical analysis and construction of social. Retrieved from http://krotov.info/libr_min/17_r/ev/vel.html.
10. Trubnikova, N. V. (2016). *Frantsuzskaya istoricheskaya shkola "Annales"* [French Historical Annales School]. Moscow, Kvadriga.
11. Anheim, É. (2012). L'historiographie est-elle une forme d'histoire intellectuelle? La controverse de 1934 entre Lucien Febvre et Henri Jassemin. *Revue d'histoire moderne & contemporaine*, 59-4bis, 105–130. Retrieved from <https://www.cairn.info/revue-d-histoire-moderne-et-contemporaine-2012-5-page-105.htm>.
12. Annales. Histoire, Sciences Sociales (Annales HSS). Retrieved from <http://Annales.ehess.fr/>.
13. Dufays, J.-M. L'histoire de l'historiographie moderne activités internationales et tendances recentes de la recherche (1970–1984). Retrieved from https://www.journalbelgianhistory.be/nl/system/files/article_pdf/BTNG-RBHC%2C%2015%2C%201984%2C%203-4%2C%20pp%20511-539.pdf.
14. Durand, G. (1984). *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*. Paris, Dunod.
15. Espaces Temps. Revue interdisciplinaire de sciences sociales. Retrieved from <https://www.espacestemp.net>.
16. Histoire et sciences sociales. Un tournant critique? *Annales ESC*, mars-avril 1988, 2, 291–293. Retrieved from https://www.persee.fr/doc/AsPDF/ahess_0395-2649_1988_num_43_2_283489.pdf.
17. Revel, J. (1979). Histoire et sciences sociales: les paradigmes des Annales. *Revue des Annales. Economies, sociétés, civilisations*. 34^e année, 6, 1360–1376. Retrieved from <https://www.cairn.info/revue-mil-neuf-cent-2007-1-page-101.htm>.
18. Rubin, M. Cultural history I: what's in a name? Retrieved from http://www.history.ac.uk/makinghistory/resources/articles/cultural_history.html.

Надійшла до редколегії 06.05.19

Б. Э. Носенок, аспирант 1 года обучения
ОНУ "Доктор философии",
философский факультет, специальность "Культурология",
Киевский национальный университет имени Тараса Шевченко,
ул. Владимирская, 60, Киев, 01033, Украина

ТОПОГРАФИЯ КУЛЬТУРАЛЬНЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ В СОВРЕМЕННОЙ ФРАНЦУЗСКОЙ СОЦИАЛЬНОЙ НАУКЕ

Культуролог как исследователь-гуманитарий занимает место эксперта. Актуальность данной темы обусловлена недостаточной разработанностью проблематики "культуральных исследований" в отечественной культурологии. Можно констатировать отсутствие переведенных на украинский или английский языки французских источников, опубликованных после 1975 г. Французская культурологическая наука, которая развивалась после 1975 г., почти не представлена в украинской культурологии. Современный этап развития французской историографии, лежащий в основе истории культуры, и культурологии связан с повышенным вниманием к социальному знанию. Этот этап характеризуется осуществлением "критического поворота", который базируется на следующих принципах: междисциплинарный подход, значимость культурной экспертизы, строгость к публикациям и многоплановость их форм, мультидисциплинарность. "Критический поворот" касается следующих сфер знания: la culture, les études culturelles, les sciences de la culture. В статье обосновывается уместность применения понятия "культуральные исследования" для обозначения процессов, разворачивающихся в рамках французской гуманитаристики. Эти процессы связываются исключительно с теоретическими образованиями в контексте социальных наук.

Ключевые слова: "культуральные исследования", история культуры, "критический поворот", "новая история", междисциплинарность, социальное знание, "культурная история".

В. Е. Носенок,
1st year Ph. D. student,
Faculty of Philosophy, Branch of Culturology,
Taras Shevchenko National University of Kyiv,
60, Volodymyrska Street, Kyiv, 01033, Ukraine

CULTURE-BASED STUDIES' TOPOGRAPHY IN THE MODERN FRENCH SOCIAL SCIENCE

Cultural studies as a humanities researcher takes the place of an expert. The relevance of this topic is due to the lack of development of the issues of "culture-based studies" in Ukrainian culturology. There is a lack of translated into French or Ukrainian languages of French sources published since 1975. French culturological science, which developed after 1975, is almost not represented in Ukrainian culturology. The present stage

of the development of French historiography, which lies at the heart of cultural history, and cultural studies, is associated with increased attention to social knowledge. This stage is characterized by the deployment of a "critical turn", which proceeds from the following principles: the interdisciplinary approach, the significance of cultural expertise, the severity of publications and the multiplicity of their forms, multidisciplinary. The "critical turn" affects the following spheres of knowledge: la Culturologie, les Études culturelles, les Sciences de la Culture. The article substantiates the relevance of the use of the concept of "culture-based studies" to the definition of processes that are unfolding within the framework of French humanities and are associated exclusively with the theoretical formations in the context of the social sciences. The purpose of the article is to outline a map of culture-based studies in the field of French humanistics. The methodology of the article is based on the application of interdisciplinary and multidisciplinary approaches to research in the field of culturology. Also, methodological developments in the field of "critical turn" and the achievements of the sociological circle and the interdisciplinary discussion club "Eranos" were applied. The scientific novelty of the article is to substantiate the appropriateness of the use of the concept of "culture-based studies" on the definition of processes that are unfolding within the framework of French humanistics and relate exclusively to theoretical formations in the context of social sciences. This concept to the field of Ukrainian culturology is introduced for the first time. Also, for the first time, the place and forms of culturology in French humanities were clarified. Conclusions. Working with a source base and methodology is one of the points that are compulsory on the way to the solution of the tasks, the main of which is the formation of the body of fundamental works for French history (including the history of culture) and historiography of the period since 1975 year to the present day. On the basis of this building, there is the prospect of building an alternative national cultural history project addressed to the vector of the French historiographical, historical-anthropological and cultural-related issues in the field of social knowledge. The article presents the arguments why it is appropriate to use the concept of "culture-based studies" in the context of conducting research in relation to French humanistics, in particular, the modern period of its development.

Key words: "culture-based studies", history of culture, "critical turn", "new history", interdisciplinarity, social knowledge, "cultural history".

УДК 72.01+001.18

О. Ю. Павлова, д-р філос. наук., проф.
Київський національний університет імені Тараса Шевченка,
вул. Володимирська, 60, м. Київ, 01033, Україна
invinover19@gmail.com

СЕМАНТИЧНИЙ ЗСУВ СИМВОЛІЧНОЇ АРХІТЕКТУРИ (ЧАСТИНА 1)

У статті здійснюється аналіз способу сигніфікації символічної архітектури. Виконується спроба виявлення відмінності між символічною формою ритуалу та символічної архітектури, а також того семантичного зсуву, що ця відмінність організації символів породжує. Застосування стратегій семантичного аналізу до матеріалу естетики Г. Гегеля дозволяє не лише розширити горизонти самої прикладної семантики, але й зрозуміти закономірності формування художньої культури та естетичного процесу в цілому.

Ключові слова: символ, символічна архітектура, семантика, семантичний зсув, спосіб означування, Г. Гегель.

Постановка проблеми. Чому такі гігантські розміри та циклопічні кладки мають мегаліти та інші архаїчні будівлі? Чому така велика, майже ірраціональна чисельність дисфункціональних споруд? Лише на Сардинії нурегів нараховують майже вісім тисяч. Чому символ є адекватним способом означення монументальної архітектури давнини? Ці та багато інших запитань не вміщуються в рамки модернізованого стилю мислення, проте стають предметом розмислу сучасних мислителів.

Аналіз досліджень і публікацій. Ми зупинимося на позиції Г. Гегеля, а також інтерпретатора його естетичної концепції британця С. Леша, які, на нашу думку, зробили найбільш значний внесок у відповіді на ці запитання. Крім того, важливими у цьому контексті ритуальних засад символізму є роботи О. Фрейденберг та В. Проппа, С. Стоян [7].

Метою статті є визначення специфіки способу означення символічної архітектури та соціокультурних засад, що породжують такий семантичний зсув.

Виклад основного матеріалу дослідження. Спосіб сигніфікації, тобто співвідношення сигніфіката, сигніфіканта та референта, в різних культурно-історичних парадигмах (або режимах сигніфікації, в термінології С. Леша) не є сталим станом речей, а має власну історичну динаміку. Його структурні елементи можуть займати різні позиції по відношенню один до одного, доходять до суперечки в окремих випадках та перебувати у семантичному зсуві. Під останнім ми розуміємо таку зміну означення, що потребує нового способу організації означників (тобто нетотожність попередньому їх порядку), а також нового способу їхнього співвідношення з означуванним.

Логіка семантичного зсуву може бути, на нашу думку, проясненою лише в логіці трансформації культурних парадигм. Саме тому С. Леш правомірно, на нашу думку, визначає останній також як "режим сигніфікації". Крім "способу сигніфікації" він визначає й інші елементи "режиму сигніфікації" [3, с. 59]. Проте для нашого ракурсу дослідження ми будемо говорити лише про співвід-

ношення концептів "режиму сигніфікації" та "способу сигніфікації", а також семантичні зсуви, що породжує їхня динаміка. І навіть більш вузько – про специфіку семантичного зсуву в процесі виникнення символічної архітектури буде, власне, йтися далі.

Подальший рух у межах зазначеної перспективи дослідження потребує уточнення нашої аплікації базових термінів, в першу чергу символу, образу та знаку. Звернення до них і є способом конкретизації змісту способів сигніфікації. Наприклад, широковідома класифікація Ч. Пірса редукувала символ та образ до різновидів знаку. Безумовно, в логіці семіозису є підстави для цього. Але для того, щоб не вдаватися в дискусію з цього приводу, ми звертаємося до естетичної концепції Г. Гегеля та її інтерпретатора – українського британця С. Леша. Між їхніми позиціями є значимі кореляції, хоча розбіжності та суперечки ми теж будемо відзначати. Ще раз підкреслимо, що в цьому контексті дуже важливою є думка останнього дослідника, яка постулює зв'язок способу та режиму сигніфікації в логіці диференціації та де-диференціації культури.

Чому архітектура як самодостатній вид мистецтва є символічною? Тобто здійснюється як символ? Адже художня культура завжди зорієнтована на виробництво образу. Більш точно – художнього образу. Проте Г. Гегель починає визначення художньої специфіки архітектури та мистецтва взагалі з порівняння символу навіть не з образом, а зі знаком. "В мові засіб спілкування є лише знаком, а тому має зовсім випадковий зовнішній характер. Мистецтво не може користуватися лише цим знаком, воно, навпаки, має надати сенсу відповідне чуттєве існування" [2, с. 30]. З твердження Г. Гегеля можна дійти висновку, що знак має менший ступінь обумовленості порядку означників змістом зображення, а отже, ступінь свободи його зовнішнього оформлення більший, ніж у символу. З ним можна погодитися в цьому моменті, адже специфіка знакового оформлення спирається на логіку та динаміку диференціації означника та означуваного. Адже порядок

означників в знаку має не обмежувати його полісемантичність, а отже, знак може нагадувати багато що інше (особливо при зміні контексту). Але тут також має бути очевидним зв'язок із третім членом семіотичного трикутника – референтом.

Г. Гегель наполягає на відсутності тісного зв'язку між зовнішнім оформленням речі, що функціонує як знак, та тим, на що він вказує. Фундатор абсолютного ідеалізму наводить приклад з могильним каменем, означники якого організовані іншим чином, ніж в символічній архітектурі. Адже остання "схоплює в середині себе абстрактне, матеріальне як таке, що має масу та вагу, може, щоправда, прийняти певний образ, проте не конкретний і істинно духовний... Споруда, що має виразити для інших всезагальний сенс, підноситься тут лише для того, щоб виразити у собі це вище, вона є самостійним символом безумовно істотної, загальнозначимої думки – певної для самої себе існуючої, хоча беззвучної мови духів. Твори такої архітектури покликані змусити замислитися, пробудити всезагальні уявлення, проте не є лише оболонкою або оточенням сформованого для себе сенсу. Тому форма, через яку висвітлюється зміст, не може бути визнана знаком, подібно до надгробних хрестів, що споруджуються на могилах, або до груді каменів, що споруджуються на місці битви. Хоча подібні знаки і можуть викликати уявлення, все ж хрест та груді каменів не вказують самі по собі на ті уявлення, які мають викликати; вони також можуть нагадувати і про багато чого іншого. Це складає всезагальний принцип даного ступеня" [2, с. 31].

Зовнішньо могильний камінь нічим не нагадує поховання, яке позначає. "Випадковий та зовнішній характер" такого порядку означників тут є очевидним. Знак як спосіб "висвітлення змісту" має лише "будити уявлення" (Г. Гегель). Таке уявлення повинне мати перспективу полісемантизму (адже камінь може позначати перехрестя доріг, джерело, місце великої події тощо), що досягається вільним зв'язком означуваного з означниками.

Варто також підкреслити, що "пробудження уявлення" в прикладі з могильним каменем здійснюється як візуальна практика споглядання. Адже знак задля здійснення дискретності потребує певної відстороненості, встановлення диспозиції поглядом, що досягається власне технікою споглядання.

Знак містить всі три елементи семіотичного трикутника, а отже, є найбільш повною формою розгортання семіозиса. У цьому контексті можна визначити його проміжний статус між символом (де лише намічається диференціація означника та означуваного) та крайньою формою протистояння означника та референта в художньому образі (аж до ідеалу отождення означника та означуваного) за рівнем свободи зв'язку між всіма елементами семіотичного трикутника. Художній образ також має достатньо жорстко детермінований логікою естетичного ідеалу порядок означників для вирішення протиріччя конкретно-історичної форми мистецтва на відміну від знаку, але у зворотній формі порівняно зі знаком. Тому символ може "прийняти певний образ", зазначає Г. Гегель, але не "конкретний" і не "істинно духовний". Можна сказати, що цей образ власне не-художній. Він пише, що сам по собі образ як втілення ідеї на рівні мистецтва є результатом "задоволення закінченого у собі духу, що обмежує себе у своїй творчості". Тоді як "символічний художній твір завжди є більш чи менш безмірним" [2, с. 41]. Тому символ теж не є співмірним чомусь певному, навіть більше, ніж знак, на противагу образу.

Художнє оформлення предмета в логіці естетичного ідеалу є одним із очевидних (в різноманітних смислах цього слова) способів відриву духовної культури від

матеріальної. Художній твір характеризується підкоренням споживчої вартості (і на цьому етапі він ще зовсім художній), в першу чергу, а потім і мінової вартості предмета цінності. Остання нібито виходить на поверхню речі, моделюючи її форму за власною логікою. Отже, створюється інший порядок організації означників у процесі відокремлення мистецтва як форми духовної культури, що ніколи до кінця не відривається від свого матеріального втілення навіть у найефемерніших своїх формах. Царина Аполлона ніколи не може обмежитися "чистим блиском розуму" і по-справжньому тяжіє "назад, до речей" навіть в найбільш фантазійних своїх проявах. У цьому парадокс мистецької сфери – втілювати всезагальне в чуттєвій формі. Але, з іншого боку, мистецтво є симптомом зменшення статусу самої речі від персонажа до оточення і пізніше самої ознаки [8] (О. Фрейденберг) та, врешті-решт, предмета (М. Гайдеггер) в світі профанного.

Художній образ є різновидом репрезентації, що передбачає наявність більше ніж однієї реальності (як мінімум означника та референта), зв'язок між якими є жорстко визначеним. Він є крайньою формою протистояння ідеалізації спотвореній реальності. І навіть конкретно-історична форма вирішення протиріччя в естетичному ідеалі задає видову специфіку мистецтва, як доводить А. Канарський. Саме тому образ досягає повноти свого здійснення в способі означення реалізму (в термінах С. Леша) та модерних видах мистецтва, таких як живопис, музика та література (Г. Гегель, А. Канарський). Особливо в живописі, де "картина світу" (М. Гайдеггер) досягає повноти свого здійснення через крайній ступінь протиставлення суб'єкта та об'єкта, означника та референта. Саме в цьому виді мистецтва найбільш повно здійснюються модерні принципи організації означників задля автономії художньої культури Модерну (зокрема "ефект рамки" (Г. Зіммер), композиція, лінійна перспектива, що "цілком вибудована математично точно" [5, с. 82] тощо). І не випадково, що архітектура як символічна форма мистецтва набирає значимості саме при послабленні автономії мистецтва. Тобто в культурах Давнього Сходу, Середньовіччя та Постмодерна (зводити її роль лише до мистецтва Середньовіччя – це значно обмежувати її). Щоб більш докладно пояснити специфіку організації символічних форм культури, треба прояснити зв'язок символу з метафорою.

Зв'язок метафор в ранніх культурних практиках має не зовнішній, а генетичний характер, що є продукуванням, гіперболізацією спільного сенсу, але за різновекторним спрямуванням різноманітних означників. Метафоризація тут і є способом накопичення відмінностей в порядках означників у межах семантичної тотожності. Що означає ритуал бенкетування? процес поїдання? розпивання? пияцтво? спів пісень? зібрання разом? святкування? навіть давньогрецьку конотацію філософування? При всіх цих відтінках семантика тут буде спільна, але представлена різним порядком означників, які перетікають один в інший у вільній, ігровій формі.

Дослідниця сюжету та жанру О. Фрейденберг яскраво показує, що тема смерті може продукувати різні означники: жалю (фіксація констатування смерті та страждання) та сміху (фіксація моменту відродження та навіть розмноження). Сміховий елемент може реалізуватися через піднесену радість від краси новонародженого та гіперболізацію комедійного як обжерливості та жадібності взагалі. Тобто отримувати в подальшому риси високого і низького жанру. Жаль також може бути реалізований через диференціацію високого та низького: через епічний героїзм протистояння і боротьби, непорочність жертви, що гине, або нечистоту та людськість іншого (раба, що часто в архаїчних мовах

означає "живий вбитий", трупа, упря). Сама смерть в синкретизмі міфу отримує значення не біологічного факту, який має бути запротокольований представником медицини та закону, а лише метафоричний сенс. Тобто виступає метафорою зникнення (і навіть появи взагалі), як це відзначає О. Фрейдзенберг. У цьому контексті варто згадати також дуже дотепне зауваження Г. Гегеля про те, що виникнення службової архітектури є симптомом усталення уявлень про смерть. Про що йтиметься далі.

Варто ще раз підкреслити, що безпосередність людського почуття (тобто відсутність спеціально організованих медіумів) і є вихідним способом самоздійснення людини в родовій спільноті. Тому єдність культурної практики має єдиний сенс людського способу виживання (а отже, перемоги над смертю), хоча і отримує різні діяльнісні проєкції (а отже, структури означників): вироблення речей, взаємодії між членами спільноти, промовляння. Адже вигук мисливця під час полювання не має іншого сенсу, ніж дія розрубання /розчленування знаряддям/зброєю та об'єднання зусиль членів спільноти в процесі розривання на шматки здобичі. Успішність та регулярність полювання може бути показником того, що той самий вигук під час вбивства тварини припинив бути висловом жаху (за О. Лосєвим), а став сигналом для спрямування спільних зусиль в техніці культурної практики полювання. Тобто відбувається певний семантичний зсув при дублюванні дії. Проте всі різновекторні прагнення спрямовані в процесі антропогенезу на вироблення культури як специфічно людського способу виживання в природі, стратегій впливу на неї. Якою мірою культура є практикою виживання людини в природі, такою мірою створення та відтворення самої культурної практики як міметичного відновлення єдності людини та речі, людини та людини носить творчий, магічний характер (у сенсі, сформульованому Дж. Коллінгвудом).

При різноманітності означників сенс їх залишається спільним у процесі ієрофанії (М. Еліаде). Спільність значення багатьох означників в символі може реалізуватися лише через метафору, доводить О. Фрейдзенберг в роботі "Поетика сюжету та жанру". Так, атрибути архаїчного ритуалу (ритміко-мовленнєві, дійові, персоніфіковані та речовинні, за О. Фрейдзенберг) можуть бути розкладені на різні ряди означників лише раціоналізованою свідомістю модерного науковця. Насправді це гібриди, у сенсі терміну, запропонованому Б. Латуром, що не знають поділу не лише суб'єкт-об'єктної опозиції, але й означник та означуване тут розмежувати дуже важко. Оскільки весь сенс такої синкретичної культурної практики є принципово єдиним, тому всі означники корелюють зі спільним означуваним. Навіть мова не функціонує тут як знакова система, не претендує на "суверенність слововикористання" (Г. Гадамер) [1, с. 41], оскільки вона здійснюється як магічна сила творення не-природного, культурного/людського. Тому й мовленнєві магічні формули не мають значення не просто за давністю років, фрагментарністю збереження та загубленістю сенсу, а, так би мовити, за функцією свого здійснення (про що свідчить також достатність лише емоційно забарвлених вигуків у видовищних відео постмодернізму). Не-диференційованість культури проявляється в тому, що всі її елементи (матеріальний, духовний і соціальний, в подальшому окремі) не мають значення, навіть більш точно буде сказати, не здійснюються один без одного, не мають організаційної автономії.

Так, О. Фрейдзенберг визначає три сюжетні елементи первісного ритуалу: ходу, боротьбу та поїдання. В. Пропп всю різноманітність сюжетів та мотивів чарівної казки виводить з сенсоутворювальної вісі ініціатич-

ного ритуалу, що в подальшому може бути затьмарена інституалізаціями та інтерпретаціями. Поліморфізм ініціатичної "драми пожирання" як раз доводить не лише сюжетну та мотивну спільність різних означників, але й їх взаємне "перевертничество" (термін О. Лосєва), принципову "подібність" (термін В. Бен'яміна, М. Фуко). Можна тут відслідкувати в ретроспективній дослідницькій перспективі наявність метафор боротьби та ходи. Але в міфі переважає семантика пожирання (адже мужність боротьби полягає в тому, щоб з'їсти самому або навіть бути з'їденим). Тому логіка знаку не може охопити тотальність ієрофанії, адже тут відсутня обов'язкова для нього дискретність, як чітко сформулював Р. Барт. Саме тому С. Леш перший історичний тип способу сигніфікації називає "символізмом", спираючись на базову ідею Г. Гегеля. Адже даний спосіб сигніфікації не передбачає розрізнення реальностей, а отже, можливості полісемантичності.

Кожна лінія диференціації в розкладі міфу тоне в різноманітності означників і прагненні знов повернутися до вихідного стану не-диференційованості. Але міра такої не-диференційованості поступово буде меншою (отже, збільшується міра свободи співвідношення означника та означуваного). Поки реальність залишається єдиною, не-розщепленою, тотально священною, зберігається спосіб означення символізму, навіть при можливості певних семантичних зсувів. Вони є показниками наростання диференціації не лише між порядками означників, означником та означуваним, а й в перспективі між означником та референтом. Поява референта є симптомом розщеплення єдиної онтологічної основи. До того рівень свободи співвідношення між означником та означуваним розгортався в шлейф метафор.

Міра диференційованості самих метафор до та після певного семантичного зсуву (і навіть, можливо, замість нього) залежить не від їхньої чисельності або ясності оформлення, а від ступеня диференційованості самої культурної практики, тобто режиму сигніфікації. Набір усталених метафор є мережею готових відповідей на повсякденні запитання життя і навіть перспективою та заготовками відповідей на семантичні зсуви. Саме тому фольклор залишається джерелом творчості в усіх режимах сигніфікації.

Отже, спосіб сигніфікації символізму здійснюється через подібність означників, але при можливості певного семантичного зсуву. Онтологічна єдність культурної практики (виробництва – споживання – насолоди) не може в процесі власної диференціації здійснюватися безпосередньо, а тому потребує нового медіума та реорганізації порядку означників у нових культурних практиках за логікою самого медіума.

Висновок. Символічний порядок є подібним не зовнішньо протиставленому референту, а виражає себе сам. Самодостатність символічної архітектури проявляється в тому, що зовнішня форма споруди не прагне відбити, а є технологією вироблення нової культурної єдності. Лише монументальність споруди в цілому через створення почуття "неспівмірності" (описаного І. Кантом в аналітиці піднесеного), "абстрактність матеріальної маси" (Г. Гегель), пригнічення окремої людини демонструє, що відтепер людина безпосередньо з суспільно цілим не співвідноситься. Наразі "неясне почуття урочистої величч" (Р. Отто) [4], але також і співбуттєвості є головним сенсом, що задає символічна архітектура. Саме логіку цього опосередкування і виражає монументальна споруда від простих менгирів до храмових комплексів Давнього Сходу. В медіальному характері проявляється реорганізація означників і зміна акцентів означуваного. Трансформується статус священного в новому культурно-історичному контексті неоліту.

Всесвітньовідомий релігієзнавець М. Еліаде відрізняє ієрофанію від теофанії через міру диференціації сакрального та профанного. У першому випадку – їхня принципова не-диференційованість, у другому – при безумовній очевидності священного воно певною мірою виокремлене і навіть "локалізоване". Мегаліти, на думку феноменолога релігії Р. Отто, мали "магічну мету локалізувати нумінозне, збирати його як "силу" в великій масі і тим самим охороняти його" [4]. Саме локалізація священного робить його просторове оформлення домінуючим.

Підтвердження цієї думки ми знаходимо у дослідника чарівної казки В. Проппа. Він писав, що уявлення про простір не є вихідним і природним. "Композиція казки будується на просторовому переміщенні героя. Ця композиція властива не лише чарівній казці, а й епопеї (Одіссея) і роману; так побудований, наприклад, Дон-Кіхот" [5]. Проте сама казка є результатом розкладу міфу, а тому простір додається на більш пізніх етапах функціонування нарративу зовнішньо до його вихідної структури. Тому "казка перескакує через момент руху. Рух ніколи не намальовано докладно, він завжди згадується тільки двома-трьма словами" [5]. Так, простір формально згадується при пересуванні головного героя в "тридцять чарівне царство" (домівку Баби-Яги або царство Косяця Безсмертного), що класично описується словами: "Іхав довго чи коротко, близько чи далеко". В. Пропп підкреслює, що такий опис є формальним та насправді симулює наявність простору, тобто відзначає його місце в композиції, але не надає власного змісту.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДжЕРЕЛ

1. Гадамер Г. Актуальность прекрасного и другие эссе / Г. Гадамер. – М.: Искусство, 1991. – 377 с.

2. Гегель Г. Лекции по эстетике. Т. 3. Система отдельных искусств. [Електронний ресурс] / Г. Гегель. – Режим доступу: <http://esthetiks.ru/gegel-lektsii-po-estetike/tom-tretyi-sistema-otdelnykh-iskusstv.html>
3. Леш С. Социология постмодернизма / С. Леш. – Львів: Кальварія, 2003. – 344 с.
4. Отто Р. Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным. [Електронний ресурс] / Р. Отто. – Режим доступу: <https://www.litmir.me/br/?b=231543&p=1>
5. Панофский Э. Перспектива как символическая форма / Э. Панофский – СПб: Азбука-классика, 2004. – 336 с.
6. Пропп В. Исторические корни волшебной сказки [Електронний ресурс] / В. Пропп. – Режим доступу: https://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Linguist/Propp_2/index.php
7. Стоян С. Культурно-історичні метаморфози символізму в європейському образотворчому мистецтві / С. Стоян – К.: Міленіум, 2014. – 358 с.
8. Фрейденберг О. Поэтика сюжета и жанра. [Електронний ресурс] / О. Фрейденберг. – Режим доступу: <https://www.litmir.me/br/?b=75759>
9. Елиаде М. Священное и мирское [Електронний ресурс] / М. Елиаде. – Режим доступу: <http://www.golubinski.ru/socrates/eliade/index.html>

REFERENCES

1. Gadamer, H.-G. (1991). *The Relevance of the Beautiful*. Moscow, Art (in Russian).
2. Hegel, G. (1975). *Aesthetics. Lectures on Fine Arts*. Retrieved from <http://esthetiks.ru/gegel-lektsii-po-estetike/tom-tretyi-sistema-otdelnykh-iskusstv.html> (in Russian).
3. Lash, S. (2006). *Sociology of Postmodernism*. Lviv, Kalvaryia (in Ukrainian).
4. Otto, R. (1998). *The Idea of the Holy*. Retrieved from <https://www.litmir.me/br/?b=231543&p=1>
5. Panofsky, E. (2004). *Perspective as Symbolic Form*. St. Petersburg, Azbuka Classics (in Russian).
6. Propp, V. (1986). *Historical Roots of the Wonder Tale*. Retrieved from https://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Linguist/Propp_2/index.php
7. Stoyan, S. (2014). *Kulturno-istorichni metamorfozi simbolizmu v evropejskomu obrazotvorchomu mistecivni* [Cultural-historical metamorphoses of symbolism in European fine arts]. Kyiv, Millennium.
8. Freidenberg, O. (1997). *The Poetics of Plot and Genre: The Classical Period of Ancient Literature*. Retrieved from http://lib.ru/CULTURE/FREIDENBERG/poetika.txt_with-big-pictures.html
9. Eliade, M. (1994) *Sacred and profane*. Retrieved from <http://www.golubinski.ru/socrates/eliade/index.html>

Надійшла до редколегії 08.05.19

Е. Ю. Павлова, д-р филос. наук, проф.

Киевский национальный университет имени Тараса Шевченко, ул. Владимирская, 60, г. Киев, 01033, Украина

СЕМАНТИЧЕСКОЕ СМЕЩЕНИЕ СИМВОЛИЧЕСКОЙ АРХИТЕКТУРЫ (ЧАСТЬ 1)

В статье проводится анализ способа сигнификации символической архитектуры. Осуществляется попытка выявления различия между символической формой ритуала и символической архитектурой, а также семантического сдвига, порожденного разницей организации символов. Применение стратегий семантического анализа к материалу эстетики Гегеля позволяет не только расширить горизонты самой прикладной семантики, но и понять закономерности формирования художественной культуры и эстетического процесса в целом.

Ключевые слова: символ, символическая архитектура, семантика, семантический сдвиг, Г. Гегель.

O. Y. Pavlova, Doctor of Philosophical Sciences, Professor,
Taras Shevchenko National University of Kyiv
60, Vladymirivska Street, Kyiv, 01033, Ukraine

SEMANTIC SHIFT FUNCTIONAL ARCHITECTURE (part 1)

The article is devoted to analyze the signification mode of symbolic architecture. An attempt is carried out to detect the difference between the symbolic form of the ritual and the symbolic architecture, as well as the semantic shift that this distinction causes the organization of symbols to generate. Application of strategies of semantic analysis to the material of aesthetics G. Hegel allows not only to expand the horizons of applied semantics, but also to understand the patterns of formation of artistic culture and aesthetic process in general. Using strategies of semantic analysis to the material of G. Hegel's aesthetics allows not only to expand the horizons of applied semantics, but also to understand the patterns of formation of art and aesthetic process in general.

Symbolic architecture does not serve anything, in contrast to the functional one. It is self-sufficient in the sense of human self-production as a cultural entity in the process of the signification regime reorganizing of early forms of culture and the implementation of the semantic shift of the Neolithic revolution.

Self-sufficient architecture has such irrationally gigantic sizes, since the form of monumentality was designed to "localize the Numinous". The savage efforts of the cyclopean clutches were a kind of Potlatch, curbing the evil force of the "The Accursed Share", reducing the conflict potential of the community, whose conditions of survival were changing in the agrarian wave movement. The gift magic could no longer cope with the new situation, and therefore the sacrifice of production time, and just the human sacrifice (René Girard), was the answer to the new civilization challenge.

Nevertheless, the monumental architecture remained a signification mode of symbolism. After all, the latter was a non-differentiation of material, cultural and social, as well as production-consumption-pleasure. That was, self-sufficient architecture was a cultural practice of mimetic restoration of itself (without primacy of contemplation). What actually was expressed in the semantic shift of the symbolic order, which did not involve poly-ontology, the presence of the referent. It was not a reflection, but part of the very action mode. The special part that concentrated, localized the scattered sacred in the pre-civilization state of affairs. The semantic shift manifested itself in another way of organizing the very symbol, primarily in another dominant order of signs. After all, symbolic architecture is still syncretic cultural practice, but which itself was the medium of other cultural practices. The development of symbolic architecture became a basic ritual that provided a balance of other cultural practices.

Key words: symbol, symbolic architecture, semantics, semantic shift, way of signification, G. Hegel.

УДК 130.2:001.891:008

Г. П. Подолян, канд. філос. наук, доц.
Київський національний університет імені Тараса Шевченка,
вул. Володимирська, 60, м. Київ, 01033, Україна
G.Podolyan473@gmail.com

ДО ПИТАННЯ АКТУАЛЬНОСТІ СУЧАСНИХ КОМПАРАТИВНИХ ДОСЛІДЖЕНЬ

Статтю присвячено аналізу актуальності компаративних досліджень в сучасних умовах глобального світу. Визначаються іманентні для будь-якої культури форми спілкування, освоєння чужого досвіду культурного буття, міжкультурні взаємовпливи. Осмислюється культуротворчий характер комунікативної, діалогічної природи західної культури як важлива засада появи порівняльно-історичного методу вивчення культурної різноманітності. Акцентується увага на продуктивному досвіді культурної взаємодії, започаткованому у Давній Греції і розвинутому подальшими наступниками у західному світі. Прослідковується історія розвитку компаративної традиції через окреслення основних чинників, які у своїй сукупності сформували сприятливу основу для появи системних наукових досліджень за допомогою компаративного методу. Вказуються основні тенденції сучасних компаративних розвідок і невирішені проблеми. Позначаються напрями евристичного розвитку подальших перспектив даного методу культурологічного аналізу.

Ключові слова: порівняльно-історичний метод, компаративний метод, компаративні дослідження, компаративістика, спілкування, діалог, комунікація.

Постановка проблеми. Глобальні виклики сучасного світу потребують створення й практикування зрозумілого й прийнятого для багатьох комунікативного простору і можливостей побудови на його основі відповідних часові і потребам типів розуміння, сприйняття і взаємодії між різнорідними акторами. Тому актуальною і на зараз залишається діалогічна проблематика, що стала однією із центральних тем філософського дискурсу ХХ ст. "Сучасна ситуація змушує шукати зовсім інші підходи до розгляду таких кардинальних філософських проблем, як пошук людиною власного місця у світі, смислостверджуючих орієнтирів ставлення людини до людини, відношення людини й світу. У цьому напрямку дуже значні кроки були зроблені філософією діалогу" [4, с. 4], – зауважує українська дослідниця Л. В. Озадовська. Невід'ємним елементом цієї сфери наукових досліджень є компаративістика. Її значимість і на сьогодні важлива, зважаючи на її акцент на таких характеристиках культурного буття, як діалогічність і порівняння, оскільки однією з основоположних засад будь-якого культурного буття є тип і характер взаємодії, спілкування з іншими культурами.

Взагалі, "спілкування в культурі, тобто буття в культурі – це завжди – у потенції, за задумом – спілкування між різними культурами" [2, с. 23]. У процесах такого буття-спілкування існує й розвивається будь-яка культура. Особливо продуктивним цей досвід став для європейської культури. Активно освоюючи світ (з часів Давньої Греції й аж до наших днів), вона створила особливий тип буття, для якого одним із важливих культуротворчих аспектів є те, що "сама ця територія розширюється, стає місцем всесвітньої присутності різних культур, подією їх зустрічі" [1, с. 50]. Нарощування різноманітних форм комунікації і спілкування із різними культурними світами поступово формували "сам спосіб історичного існування світу, що називається Європою... глобалізація ойкумени, що періодично розширюється – з самого початку і створює цю історичну "річ", європейську культуру" [1, с. 51–52].

Цікавим у цьому зв'язку є аналіз комунікативної, діалогічної природи, зокрема, європейської культури, пізнавальний інтерес якої став основою для появи і розвитку компаративістики як усталеної традиції вивчення через порівняння певних характеристик (мова, література, мистецькі елементи й ін.) у різних культурах. Надалі розвивалися й поглиблювалися форми пізнання об'єктів, їх методи, засоби й можливості. Проте і сьогодні актуально звучать багато проблем порівняльних досліджень.

Аналіз досліджень і публікацій. Проблематика компаративних досліджень має значну історію розвитку і специфіку регіонального вивчення, що пов'язана із іменами видатних дослідників проблеми порівняння культур Сходу і Заходу, починаючи з ХІХ ст. і до сьогодення. Серед східних і західних мислителів ХІХ – початку ХХ ст. Ф. Бэґбі, Е. Еванс-Прічард, С. Радхакрішнан, Б. Роуланд, А. Тойнбі,

У. М. Уотт, А. Швейцер, О. Шпенґлер та ін. Школа російської, а потім і радянської компаративістики представлена іменами А. В. Азова, Т. П. Григор'євої, М. Я. Данилевського, Б. С. Єрасова, В. М. Жирмунського, О. В. Завадської, Н. С. Кірабаєва, М. І. Конрада, А. Д. Літмана, А. Е. Лукьянова, І. Г. Неупокоевої, В. В. Овчинникова, О. О. Розенберга, А. В. Сагадєєва, В. І. Самохвалової, М. Т. Степанянц, Г. М. Тавризана, В. М. Топорова, В. К. Чалояна, П. Я. Чаадаєва, Ф. І. Щербатського та ін. Серед сучасних науковців питання компаративістики досліджують А. Ахутін, В. С. Біблер, К. Жоль та ін.

Тому **метою даної статті** є аналіз культуротворчих засад комунікативної, діалогічної природи європейської культури як важливих чинників у процесах формування компаративних досліджень.

Виклад основного матеріалу дослідження.

За всієї суперечності соціально-політичних відносин країн і регіонів все більш запитуваним є акцент на вивченні спільних сфер, "точок дотику", які дають підстави формувати і використовувати позитивний досвід різноманітних форм інтеграції як на локальному рівні, у конкретних формах міжкультурної взаємодії, так і на глобальному рівні за потреби узгодження усіляких варіацій вирішення спільних для всього людства проблем (демографічні, екологічні, економічні, політичні тощо).

Суголосні цьому й переважні тенденції компаративних досліджень, які з останньої третини ХХ ст. і до сьогодення показують переорієнтацію уваги серед дослідників від проблем осмислення й постулювання значимості культурних відмінностей до зростання розуміння необхідності вивчення, пропагування й обговорення різноманітних можливостей досвіду толерантних практик взаємодії, усталення відповідних типів комунікації, діалогу культур, вироблення несуперечливих моделей світогляду, філософствування, певної демістифікації традиційного розуміння протилежності мисленнєвого матеріалу країн і регіонів. Тематика переваг багатолосся культур, філософій, інтерпретацій смислів теорій і концепцій християнства, індуїзму, дзен, буддизму, даосизму, знаходження культурної і критичної спрямованості філософії, культурології та інших сфер гуманітарного знання на сьогодні у компаративістиці є ведучою.

Наростаючі процеси глобалізації сучасного життя і культури людства вимагають врахування досвіду розуміння й оцінки своїх і чужих цінностей, а разом з ними й толерантного відношення до культурної багатомовності, "полістистістики", чужого досвіду іншої культури. При цьому кожна культура, зберігаючи свою специфіку, має у своєму потенціалі певні форми спілкування, взаємодії з іншими. Такий простір спільного буття насичує континуум загальнолюдського буття своєю унікальною цінністю, з одного боку, і призвичає, розширює і творить нові приклади практикування універсальних інваріантних форм, притаманних всім типам культур, – з другого.

© Подолян Г. П.

Визнання факту існування культурного багатоманіття, помітних відмінностей між культурами різних народів, історичних епох, цивілізацій – необхідна передумова і вихідна засада компаративних досліджень. Іншою важливою запорукою є визнання самої можливості порівнювати ті чи інші культурні показники, їхні варіативні модифікації між собою, тобто надання їм характеру субвідмінностей в рамках певного спільного контексту. Очевидно, що різні концептуальні інтерпретації феномена культури, її структури і закономірностей розвитку визначають і розбіжності в оцінці можливостей компаративного аналізу, його змісту й спрямованості.

Проте стрімкі процеси трансформації суспільств та образів світу, як і типів особистостей, що створюються ними, їх відношення до дійсності, природи, одне до одного породжують потреби в нових світоглядних орієнтаціях, які б забезпечували адекватну передачу наступним поколінням необхідного світоглядного спрямування й досягнень і перехід до нових, більш досконалих форм соціального буття. Ці реалії відображаються й у розвитку сучасної компаративістики.

Тенденції сучасного буття людства у глобальному світі вимагають особливої уваги до філософії як основи для діалогу культур. "Констатація зумовленого карколомними історичними змінами, які вперше поставили під загрозу саме існування людства, глибоко кризового стану суспільства, людського духу і моральності є визначальною для інтелектуальної ситуації кінця ХХ – початку ХХІ ст. У такі часи особливо зростає роль філософії, яка передчуваючи небезпечні повороти історії і попереджаючи про них, шукає шляхи відновлення втраченої цілісності світу і стримування кризових процесів у їх найбільш небезпечних формах" [4, с. 3]. У компаративних дослідженнях також особлива роль належить філософії. Оскільки порівняльна характеристика типів культур, менталітетів, філософій, використовуючи аналогії і паралелі, діалог і полілог, вказуючи на притаманні їм специфічні смисли, орієнтується на пошуки спільного принципу, сфери їхньої можливої дотичності, взаємодоповнення. Евристичний потенціал і наукова значущість компаративістського аналізу обумовлюються самою сутністю культури, яка завжди містить мірило для порівняння певних характеристик різних культур. Порівняння через отождолення й розрізнення виявляється засобом орієнтації в просторі культури, природа якої іманентно містить у собі здатність "жити та розвиватися (як культура) лише на межі культур, в одночасності, у діалозі з іншими цілісними, замкненими "на себе", на вихід за свої межі" [2, с. 20].

Компаративістика розкриває не тільки недостатність, обмеженість лише західного чи східного типу філософствування або їхньої регіональної і культурно-історичної замкненості, але й показує, що цей процес ніколи таким не був. Ніколи філософія Заходу чи Сходу не жила тільки своїми соками: вона завжди використовувала досвід взаємовпливів, комунікації й обмінів з іншими культурами. Особливо яскраве підтвердження ця теза знаходить у практиці міжкультурного спілкування, що стало однією з особливостей культурного буття західної цивілізації. Як вказує А. Ахутін, "європейська культура побудована на зустрічі різних культур, звідси її постійне філософське бродіння, філософська стурбованість" [1, с. 69]. На основі такого світовідношення поступово сформувався тип культури, який широко використовував можливості активного пізнання й освоєння (а надалі й колонізації) найближчих, а пізніше й далеких територій, які певним чином жили, забезпечували, комунікували й взаємно впливали одна на одну. Проте ця активна експансійна діяльність змінювала не

тільки нецивілізовані території. Змін зазнавала й активна сторона. У якості прикладу А. Ахутін зазначає, що "завоювання Александра, котрий прагнув пов'язати схід і захід однією ідеєю еллінізму, призвели до радикальної орієнтації елліністичного духу... такі перетворення – внутрішні зіткнення, що примушують поглянути на "своє" з боку і вперше усвідомити його особливості, самотність, тільки тепер вже як можливість, як образ буття – і створюють життя європейської культури як цілого" [1, с. 56]. Саме в такому середовищі активної зацікавленості культурними світами й власною творчою здатністю до динамічних перетворень складалися майбутні перспективи появи порівняльних досліджень. Адже контекст порівняння і розуміння відмінностей спочатку між "еллінами" і "варварами", потім між "цивілізованим" і "нецивілізованим" світами є невід'ємним і, звичайно ж, впливає на весь простір буття західного типу культури. "Порівняння, – зауважує Б. Вальденфельс, – вже передбачає щось таке, що вимагає, порівняння, що занепокоє, приваблює й відштовхує погляд. Порівняння саме є форма відповіді, в якій Чуже вимірюють іншим і порівнюють із ним" [3, с. 91]. І саме такий досвід порівняння себе з іншими дуже часто стає стимулюючою реальністю майбутнього творчого освоєння чужорідних впливів у культурному бутті різних народів. На основі закріплення у культурному бутті західної цивілізації такої спрямованості у свій час почали розвиватися й компаративні дослідження.

Загалом, порівняння є одним з важливих і універсальних засобів пізнання навколишнього світу. Порівняльно-історичний метод як певний самостійний спосіб наукового дослідження сформувався у ХІХ ст., хоча порівняння, особливо в історико-культурних розвідках, використовувались і раніше.

Стимулюючою основою різкого розширення пізнавальних горизонтів стали насамперед географічні відкриття. Завдяки їм європейці зіткнулися з багатоманітними різними, раніше невідомими народами, які перебували на неоднакових з ними ступенях суспільного розвитку і сприймалися як несхожі, екзотичні культури. Досвід різноманітних форм взаємодії з ними (від прикладів захопленого зацікавлення європейських мандрівників, митців і інтелектуалів, прагматичних торговців і капіталістів до жорстоких колонізаторів) за всієї його строкатості колізійності впливав на поступове усвідомлення факту наявності загальнолюдської культури як певного результату культурного буття різних народів.

Важливою у даному переліку є й активна культуротворча діяльність представників епохи Просвітництва. Просвітители у своїй більшості прагнули розглянути історію як об'єктивний процес, намагаючись знайти визначальні закони, виділити типові риси історичного процесу. Історичні порівняння, навіть без відповідного наукового критерію порівняння історичних об'єктів, відіграли велику позитивну роль у загальному процесі розвитку суспільно-історичної думки епохи Просвітництва. Розкриваючи перед дослідниками широку перспективу, вони сприяли подоланню історичного провінціалізму, поступовому виробленню концепції всесвітньої історії, що включає, крім європейського, й інші регіони земної кулі. Цим пояснюється їхнє настійливе звернення до порівняльного методу, основною пізнавальною функцією якого була побудова всезагальної картини історії, вияв закономірностей суспільного розвитку.

Ще одним фактором, що збільшив інтерес до поширення і популяризації порівняльних досліджень, можна вважати загальний розвиток наукового знання. Наростаючі процеси проникнення із сфер природознавства уявлень про закономірну ходу суспільного розвитку спричинили появу відповідних ідей і теорій, невід'ємним елементом яких стали й питання зі сфери майбутньої компаративістики.

Окремо варто згадати й заклики О. Конта до вивчення "головних законів" соціальних явищ. Останні сприяли поступовому утвердженню авторитетності філософського обґрунтування щодо застосування порівняльного методу як основного засобу виявлення загальних, але повторюваних явищ і процесів історії людства. На їхній основі і повинні були конструюватися ці закони. О. Конт вважав необхідним застосування порівняльного методу для вивчення різних етапів існування людського суспільства.

Атмосфера авторитетного визнання історичної науки у XIX ст. сформувала відчутну потребу перетворити історію в конкретну науку, яка б володіла відповідним методологічним інструментарієм за аналогією з природничими науками, а також порівняльним мовознавством, популярним на той час. Тому закономірним видається той вплив, який справила дана сфера знань на процес формування основних пізнавальних установок історичного дослідження, зокрема на системне використання порівняльного методу.

Однією з найважливіших теоретичних передумов формування й застосування порівняльно-історичного методу в усьому суспільствознавстві XIX ст. стала ідея прогресу людства. Прогрес людського суспільства почав сприйматися як неминучий і необхідний поступальний рух від виникнення самої культури до сучасності.

Значний вплив історичне світобачення справило на інтелектуальну атмосферу епохи. Сформувавшись під впливом ідей біологічної теорії еволюції і романтичного руху, воно проявилось як настанова розглядати й пояснювати всі явища історично. Розгляд явищ як процесів, що відбуваються в часі, визнання обумовленості їхнього даного стану попереднім відкрили нові перспективи для подальшого розвитку наукового знання. Саме XIX ст. є часом розквіту історизму, який позначився величезним розмахом історичних досліджень, новими методами вивчення і наростаючою спеціалізацією у сфері окремих гуманітарних дисциплін. У цих умовах порівняльно-історичний метод здобув особливої популярності, поширюючись на різні сфери наукових досліджень.

Подальший розвиток історико-культурних досліджень пов'язаний із школою еволюційної антропології. Серед відомих дослідників-компаративістів цього напрямку варто згадати ім'я Е. Тайлора. Останній широко використовував порівняльний метод завдяки поміченому ним очевидному факту, що світ соціокультурних явищ людства в дуже багатьох рисах виявляє значну схожість. У результаті порівняльного вивчення з усього наявного багатоманіття можуть бути виокремлені, а потім і впорядковані у відповідності із всебічною класифікаційною схемою схожі вірування, знаряддя праці, види діяльності. Подібна класифікація, в межах якої впорядковується кожна категорія, демонструє зразки прогресивного, чи еволюційного, розвитку. Таким чином і виявляється напрям, яким іде еволюція.

Найяскравішим представником еволюційної антропології був Л. Морган. У роботі "Давнє суспільство" він стверджував ідею прогресу і єдності історичного шляху людства. Найбільшим його досягненням стало створення першої наукової періодизації первісної історії, у якій він виокремив у відповідності з успіхами у виробництві засобів існування два періоди: дикість і варварство. Головною цінністю його робіт є використання методу порівняння ряду явищ і процесів для встановлення їхніх загальних закономірностей.

Отже, в працях представників еволюціоністської школи порівняльно-історичний метод виступає як важливий науковий прийом, за допомогою якого можна встановлювати загальне, схоже в різних суспільних системах.

Наприкінці XIX ст. в західній культурології зародився дифузійнізм, представниками якого виступають Л. Фробеніус, Ф. Гребнер, В. Шмідт. Відмітною рисою дифузійнізму є акцент на розгляді схожих явищ у різних порівнюваних культурах. Останні вважаються результатом запозичення, переносу, які пов'язані з далекою минулими. Завдяки цьому дифузійністи окреслили проблему вияву форм запозичення, ролі запозичення і знаходження строгих наукових критеріїв їх виявлення. Вважаючи явища культури результатом творчого акту певного народу, дифузійністи розуміли, що цей процес відбувається в історії людства один раз і в певному місці, звідки він потім поширюється на значні відстані, утворюючи "культурне коло".

Таким чином, дифузійністами були сформовані не тільки нові принципи вивчення історії культури людства, але й були намічені нові аспекти застосування порівняльного методу. Одним із сучасних невирішених аспектів започаткованої ще дифузійністами традиції культурологічного аналізу запозичень є "Гальтонівська" проблема¹. Суть її пов'язана з існуванням високої міри невизначеності у відповіді на запитання про фактори, що наявні при проведенні досліджень культур: чи можна порівнювані культури розглядати як незалежні чи необхідно ретельно враховувати попередні історичні зв'язки, культурні взаємодії і запозичення? Цей невирішений аспект компаративних досліджень і на зараз є одним із евристичних джерел наукових пошуків і дискусій у цьому напрямку.

Відродження інтересу до порівняльних досліджень на Заході пов'язують з 50-ми рр. XX ст. Цей інтерес обумовлений насамперед розвитком історичного знання, вимогою подолання релятивістських принципів концепції еквівалентних цивілізацій і прийняття ідеї стадіально-поступальної ходи світової історії. Разом з тим позначився розрив між спекулятивними філософсько-історичними концепціями й історичними дослідженнями емпіричного, описового характеру. Саме прагнення подолати цей розрив і надати історичному знанню статусу справжньої науковості пояснює повернення до систематичного використання порівняльного методу. По-друге, цей процес був обумовлений особливостями тогочасної епохи, потребами осмислити і з'ясувати пританамні й різноманітні соціокультурні перетворення.

Надалі найбільш помітно інтерес до порівняльних досліджень прослідковувався у соціальній антропології. Остання оголошувала своєю метою вивчення людського суспільства як на рівні загальних закономірностей його функціонування, так і на рівні проведення конкретних польових досліджень різних культур. Така пізнавальна установка давала можливість широкого застосування порівняльного методу.

Використання порівняльного методу пов'язувалось і з переосмисленням методологічних основ самої науки, прагненням надати їй характеру природничої експериментальної дисципліни, що працює з верифікованими гіпотезами. У свій час ще Е. Дюркгейм, вказуючи на відсутність можливості проведення експерименту (в значенні точних наук) в соціальних науках, розглядав порівняльний метод як засіб експериментальної перевірки отриманого знання. На зараз у цій функції порівняльного методу вбачається його важливе евристичне значення при вияві загальних закономірностей функціонування суспільства.

Висновок. Отже, актуальність сучасних компаративних досліджень пов'язана із глобальними викликами сьогодення, що вимагають залучення в суспільну практику різноманітних форм діалогу, поваги до різних варіантів культурної діяльності й буття.

¹ Ф. Гальтон (1822–1911) – англійський дослідник, географ, антрополог, психолог і статистик.

Тенденції сучасного розвитку компаративістики за-свідчують перевагу тематики, пов'язаної із пошуком спільних точок дотику буття різних культур, формуванням міждисциплінарних досліджень, орієнтованих на осмислення продуктивних сенсів діалогу, взаємовпливів і т. д. у наукових дослідженнях.

Огляд основних етапів розвитку порівняльних досліджень показав, що елементами культуротворчих засад майбутньої появи компаративних досліджень були: іманентно притаманна з часів Давньої Греції і до сьогодення налаштованість західної культури на інтенсивну комунікацію й освоєння досвіду інших культур; географічні відкриття; культуротворча й освітня діяльність представників культури Просвітництва; розвиток наукового знання, філософське обґрунтування порівняльного методу О. Контом; розвиток історичної науки й ідеї прогресу; діяльність представників історико-культурологічних шкіл еволюційної антропології, дифузїонізму, соціальної антропології та ін.

Г. П. Подолян, канд. филос. наук, доц.
Київський національний університет імені Тараса Шевченка,
ул. Владимирская, 60, г. Киев, 01033, Україна

К ВОПРОСУ АКТУАЛЬНОСТИ СОВРЕМЕННЫХ КОМПАРАТИВНЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ

Статья посвящена анализу актуальности компаративных исследований в современных условиях глобального мира. Определяются имманентные для любой культуры формы общения, освоения чужого опыта культурного бытия, межкультурные взаимодействия. Осмысливается культуротворческий характер коммуникативной, диалогической способности западной культуры как важное основание появления сравнительно-исторического метода изучения культурного разнообразия. Акцентируется внимание на продуктивном опыте культурного взаимодействия, появившемся в Древней Греции и развитом дальнейшими последователями в западном мире. Прослеживается история развития компаративной традиции через очерчивание основных факторов, которые в своей совокупности стали благоприятным основанием появления системных научных исследований при помощи компаративного метода. Обозначаются основные тенденции современных компаративных поисков и нерешенные проблемы. Указываются направления эвристического развития дальнейших перспектив данного метода культурологического анализа.

Ключевые слова: сравнительно-исторический метод, компаративный метод, компаративные исследования, компаративистика, общение, диалог, коммуникация.

G. P. Podolian, Ph.D., Associate Professor,
Taras Shevchenko National University of Kyiv,
60, Volodymyrska Street, Kyiv, 01033, Ukraine

TO THE QUESTION OF THE RELEVANCE OF MODERN COMPARATIVE RESEARCH

The article analyzes the relevance of comparative research in the modern conditions of the global world. The forms of communication that are immanent for any culture, the development of another's experience of cultural being, intercultural interactions are determined. The significance of philosophy is determined as one of the foundations contributing to the processes of forming dialogism as a cultural characteristic of ancient, and then Western culture.

The culture-creating nature of the communicative, dialogical nature of Western culture is interpreted as an important basis for the emergence of a comparative historical method of studying cultural diversity. Attention is focused on the productive experience of cultural interaction that emerged in ancient Greece and developed by further followers in the Western world. The history of the development of the comparative tradition is traced through the delineation of the main factors, which, in their entirety, have become a favorable basis for the emergence of systemic research using the comparative method. Indicates the main trends of modern comparative searches and unsolved problems. The directions of the heuristic development of the future prospects of this method of cultural analysis are indicated. These include: a high level of dialogicity of ancient, and then Western culture; geographical discoveries of the New time; educational and cultural activities of representatives of the Enlightenment; the development of scientific knowledge in the direction of the penetration of ideas about the natural movement of social development from the natural sciences into the social sciences; the appeals and popularization of O. Conte of studying the "main laws" of social phenomena, including the comparative historical method; authoritative recognition of history and linguistics as a science in the nineteenth century; the idea of progressive progress of human culture; scientific activities of representatives of cultural schools of evolutionary anthropology, diffusionism, social anthropology.

Key words: comparative historical method, comparative method, comparative studies, comparative studies, dialogue, communication.

УДК 17: 130.2 (450)

М. М. Рогожа, д-р филос. наук, проф.
Київський національний університет імені Тараса Шевченка,
вул. Володимирська, 60, м. Київ, 01033, Україна
mrogozha@ukr.net

СПЕЦИФИКА МОРАЛІ ДОБИ ПЛИННОЇ СУЧАСНОСТІ

Автор показує специфіку феномена моралі в соціокультурних умовах плинної сучасності. Методологічною основою дослідження стали конструкції Г. Арендт, яка висвітлює створення тканини моральної взаємодії в конкретності місця і часу. У статті визначаються ключові ціннісні трансформації плинної сучасності, які стали умовами можливості моральних взаємодій нашого часу. Далі розглядаються змістовно сучасна орієнтованість людини на щастя, а також моральні якості, необхідні для людської взаємодії, досліджуються зміни якості взаємодії в умовах конкретизації абстрактних інших як ближніх і дальніх. Логіка дослідження виводить на аналіз ціннісних засад взаємодії дальніх, канва яких конкретизується у визначенні особливостей моральної взаємодії дальніх у глобальних інформаційних мережах, цьому символі плинної сучасності. Сьогодні основними моральними чеснотами стають якості, фактично невідомі до середини ХХ ст. (відповідальність) чи ж латентно присутні в духовному просторі західної людини до кінця минулого століття (довіра). Це якості, необхідні для взаємодії ближніх і дальніх в умовах плинної сучасності, наряду з такими чеснотами, як діяльнісна любов, жертвовність, милосердя у міжособистісній взаємодії поза рутинною повсякденністю і чесність, надійність у соціальній взаємодії.

Ключові слова: плинна сучасність, мораль, чеснота, щастя, удача, успіх, ближній, дальній, Г. Арендт, З. Бауман.

© Рогожа М. М.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Ахутин А. Европа – форум мира / А. Ахутин – К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2015. – 88 с.
2. Біблер В. Культура. Діалог культур / В. Біблер – К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2018. – 368 с.
3. Вальденфельс Б. Топографія чужого: студії до феноменології Чужого / Б. Вальденфельс – К.: ППС-2002, 2004. – 206 с.
4. Озадовська Л. В. Парадигма діалогічності в сучасному мисленні: Монографія / Л. В. Озадовська – К.: Вид. ПАРАПАН, 2007. – 164 с.

REFERENCES

1. Ahutyn, A. (2015). *Evropa – forum myra [Europe – the forum of the world]*. Kyiv, DUH I LITERA.
2. Bibler, V. (2018). *Kul'tura. Dialog kul'tur [Culture. Dialogue of cultures]*. Kyiv, DUH I LITERA.
3. Val'denfel's, B. (2004). *Topografija chuzhogo: studii' do fenomenologii' Chuzhogo [Topographies of the Alien: studios to the phenomenology of the Alien]*. Kyiv, PPS-2002.
4. Ozadovs'ka, L. V. (2007). *Paradygma dialogichnosti v suchasnomu myslenni [The paradigm of the dialogue in the state of mind]*. Kyiv, Vyd. PARAPAN.

Надійшла до редколегії 21.05.19

Постановка проблеми. Сучасний світ називають постмодерном (Ж.-Ф. Ліотар), пізнім (Е. Гіденс) чи другим (У. Бек) Модерном. Зрештою, певні застереження проти безапеляційної атрибуції сучасного простору моральної взаємодії як постмодерного були зроблені нами ще десять років тому [16, с. 157–164]. За цей час відбулися значні трансформації в суспільному просторі, що зумовило певні зсуви в його ціннісно-нормативних параметрах. Тому, міркуючи над особливостями моральних взаємодій в сучасному світі, його у цій статті названо "плинною сучасністю", про що будуть дані спеціальні роз'яснення.

Тож **метою статті** є з'ясування специфіки моралі в плинній сучасності, а серед **досліджень і публікацій**, які стали теоретичною основою статті, варто назвати праці Г. Арендт, Е. Левінаса, З. Баумана, аналіз яких буде зроблено нижче.

Виклад основного матеріалу дослідження.

Методологічні зауваження

1. Про природу моралі. Мораль – складний феномен; вона відбиває духовний світ людини, являє собою спосіб її існування. Вона може бути виявлена там, де є людина, але не сама по собі, а серед інших людей, у процесі їхньої взаємодії. У даній праці мораль розглядається у комунікативному вимірі, тобто у світлі того, як вона задає форму і зміст взаємодії людей, їхньому спілкуванню і співробітництву. Таке бачення моралі імпліцитно міститься у текстах Г. Арендт. Методологічні конструкції Арендт лягли в основу даного дослідження.

У своїх працях Арендт вела мову про тканину міжлюдських зв'язків, яка створюється (плететься) у процесі людської взаємодії. Вона використала метафору тканини для характеристики зв'язків, що поєднують людей за посередництва слів і справ, дієвих у "людській множинності" (світі, населеному людьми). "Оскільки люди закинута у світ не навмання, але людьми ж і народжені в уже існуючий людський світ, тканина міжлюдських зв'язків передують всякому окремому вчинку і слову, так що і розкриття нового прибульця через мовлення, і новий початок, що накладається дією, це ніби нитки, що протягуються в уже існуючий візерунок і міняють сплетіння так само, як вони зі свого боку неповторним чином впливають на всі життєві нитки, з якими приходять у стикання всередині тканини" [4, с. 241]¹.

Ця тканина існує з часу появи "людської множинності", але кожного разу історичні умови й обставини визначають її структуру і візерунок. У комунікативному вимірі мораль представлена у конкретності місця і часу, які і задають, по суті, фактуру тканини взаємодії.

Питання конкретності місця і дії виходить на етичну проблему універсальності і контекстуальності моралі. В етичному дискурсі наявні різні позиції з цього питання. У найзагальнішому наближенні універсальність – всезагальність, адресованість кожному, позаситуаційність і позаобставинність [24; 34; 1]. Ця проблематика, за великим рахунком, черпає силу в етичному дискурсі Модерну. Як відмічав З. Бауман, універсальність моралі є метанаративом Модерну, розвинути який і випало плинній сучасності [30, с. 37–61]. Погоджуючись з аргументацією Баумана щодо недовіри моралі у плинній сучасності, ми схилиємося до визначення універсальності як етичного

мінімалізму, що було дане М. Волцером [39, с. 6, 17]. Мінімалізм – це однозначність і лаконічність формулювань; він сприяє сприйняттю основних цінностей безвідносно до індивідуальних переконань і переваг. Однак мінімалізм має чітко визначену сферу дії – спільний простір, в якому можливим є взаємне визнання цінностей, що належать різним моральним традиціям. У конкретності місця і часу мораль долає мінімалізм і розкривається у повноті і силі певного контексту. Відповідаючи на виклики місця і часу, вона задає особливу духовну налаштованість конкретних людей, які знаходяться у процесі взаємодії, відбиває їхні потреби й очікування.

Така контекстуальність моралі прочитується в текстах Г. Арендт. У праці "Vita activa, чи Про діяльне життя" вона звертається до античних, середньовічних і модерних форм людської взаємодії, відмічаючи, що саме у практиці грецького полісу найкращим чином плелася тканина міжлюдських зв'язків. Арендт особливо не акцентувала етичний потенціал тканини міжлюдських зв'язків, хоча саме комунікативний аспект моралі вона і виводила, виявляючи якості людини, необхідні для громадянської взаємодії у вирішенні проблем полісного життя за допомогою слів і дій.

2. Мораль як предмет дослідження. Коли Арендт позначала якості, необхідні для взаємодії у конкретності місця і часу, вона неодноразово посилювалася на "Нікомахову етику" Аристотеля. При найближчому розгляді очевидно, що комунікативний аспект моралі притаманний аристотелівській етиці, хоча, звичайно, і не позначений так не лише самим Аристотелем, але й авторами, які актуалізували його концепцію в сучасному етичному дискурсі. Аристотель створив науку про чесноти, якості, необхідні для щасливого життя людини разом з "батьками і дітьми, дружиною і взагалі всіма близькими і співгромадянами, оскільки людина – за природою [істота] суспільна" [5, с. 62]. Життя аристотелівської людини сповнене комунікативними ситуаціями, перш за все у суспільному просторі, де найповніше розкривалися аристотелівські чесноти: дружлюбність, пишність і т. д. Як жити у полісі, яким чином набувати і практикувати такі якості – це питання Аристотеля, які він піднімав у своїй етиці.

У середині XX ст. Е. Енском, зіставляючи етичні проблематизації Аристотеля і сучасних їй філософів моралі, дійшла висновку, що з доби Модерну етики "приділяють головну увагу темам, які Аристотель, здається, чи взагалі не розглядав, чи не надавав їм великого значення, чи тільки мав на увазі" [27, с. 70]. Сама Енском заявила претензії дослідникам-етикам Модерну, які кардинально розійшлися із засновником етики. Але неаристотеліанська парадигма у теорії моралі була задана Е. Макінтайром, який і розвернув етику від дослідження принципів, норм і правил до цілісного характеру людини, її досконалості і чесноти. Йдеться про те, що етика є теорією, яка концентрує увагу на практиці чеснот, тобто досліджує якості, необхідні людині для життя серед інших людей. Хоча уявляється, що Макінтайр, а за ним і інші представники цієї парадигми акцентували дослідження чеснот статично, без урахування комунікативного простору, в якому власне і розкривається характер людини як істоти соціальної.

Тут важливо указати джерела відомостей про моральні якості і зміст взаємодії. Для Аристотеля цим джерелом було безпосереднє життя у полісі, прояви якого він і зафіксував у "Нікомаховій етиці". У даному дослідженні ресурсними є тексти соціологів, у яких узагальнюються емпіричні дані, спостереження за життям у плинній сучасності.

3. Обставини місця і часу. У праці З. Баумана "Плинна сучасність" "плинність" представлена як провідна метафора доби. Не вдаючись до додаткових по-

¹ Слід пояснити, що, хоча існує український переклад [3], тут наводиться цитата з російськомовного тексту. Арендт писала дослідження німецькою мовою, російський переклад було здійснено з німецькомовного видання; вона сама зробила авторський переклад цієї праці англійською, з якої було зроблено український переклад. Тексти самої Арендт не ідентичні, тому у контексті розглядуваної проблематики варто було використувати переклад з німецькомовного видання.

яснень цього формулювання, Бауман залишив достатньо місця для наповнення її власними сенсами і можливостями інтерпретацій.

Плинна сучасність – це характеристика нашого часу. В цьому формулюванні очевидні головні характеристики епохи: невизначеність, мінливість, невловимість, нестабільність форм. Ми надалі зупинимось на тих характеристиках, які задають можливості моральних взаємодій нашого часу.

Нарешті, потребує уточнення соціокультурний контекст представленої в цьому дослідженні плинної сучасності. Йдеться про те, хто і з якого "спостережного посту" її розглядає. Для автора вона відкривається у перспективі європейської інтелектуальної традиції, імпліцитної для українського етичного дискурсу. При цьому можна сказати, що бачення плинної сучасності в такому контексті є європоцентричним. У свій час це вичерпно описав О. Шпенглер: європейці бачать у всесвітній історії європейську історію, в якій інші культурні світи обертаються навколо західноєвропейського світу як "уявного центру всього світового звернення" [26, с. 144–147]. Однак така перспектива є цілком виправданою, оскільки мораль має справу з цінностями, а не з абстрактними істинами. А цінності завжди вибудовуються у порядок у відповідності з уявленнями того суб'єкта, який виносить дане судження.

Логіка розкриття теми задає структуру дослідження. Спочатку визначаються ключові ціннісні трансформації плинної сучасності, які стали умовами можливості моральних взаємодій нашого часу. Далі розглядаються змістовно сучасна орієнтованість людини на щастя, а також моральні якості, необхідні для людської взаємодії, досліджуються зміни якості взаємодії в умовах конкретизації абстрактних інших як ближніх і дальніх. Логіка дослідження виводить на аналіз ціннісних засад взаємодії дальніх, загальна канва яких конкретизується у визначенні особливостей моральної взаємодії дальніх у глобальних інформаційних мережах, цьому символі плинної сучасності.

"Плинна сучасність"

Виявляючи параметри плинної сучасності, З. Бауман протиставляв її попередньому періоду – Модерну, – який у перспективі сьогодення виглядає ґрунтовним, солідним, респектабельним.

В епоху Модерну сфера виробництва виступала системоутворюючим ціннісним індивідуальним і суспільним фактором. Вона давала людині роботу, цей безсумнівний фундамент індивідуального і суспільного життя. Зайнятість регламентувала життєдіяльність, була надійною основою нормативної регуляції. Переорієнтація економіки з виробництва на обслуговування не просто змінила місце і зміст роботи, структуру зайнятості – вони фактично втратили цінність у суспільному житті, залишившись обставиною індивідуального життя тією мірою, якою робота є джерелом засобів до існування, а зайнятість визначає час для дозвілля. Проведення дозвілля стає індикатором якості життя. По суті свій дозвілля нерозривно пов'язане з новою системоутворюючою детермінантою – споживанням.

Споживання за природою своєю є ірраціональним, воно апелює не до розуму, а до почуттів, оперує спокусами, мінливими бажаннями, що повсякчас вимагають задоволення. Рушієм споживання є реклама, вона надає цінність товарам і послугам, а також робить їх об'єктом бажання, вона ж орієнтує людину на необхідність їх придбання і розповідає про щастя володіння ними, а також обіцяє задоволення у ході їх споживання. "Задоволеність і задоволення – це почуття, які не можна зрозуміти в абстрактних термінах: для цього вони повинні бути

"суб'єктивно випробуваними" – пережитими" [6, с. 86]. Споживання і дає можливість пережити задоволеність, відчуті її, хоча б на коротку мить. Стислість переживання зумовлена швидким переключенням на новий об'єкт бажання після споживання того, що вже придбано. Задоволення потреб схоже на яскраві спалахи, проміжки між якими – морок невдоволення і порожнечі.

Змінюються суть і механізм дії ЗМІ. В них все більший сегмент захоплює реклама, і вони набувають чітко виражену споживацько-стимулюючу функцію, пропагують споживацький активізм. Традиційне для Модерна звернення інтелектуала через ЗМІ до публіки з метою її виховання, підвищення її освітнього і культурного рівня і, відповідно, спілкування публіки на теми, задані інтелектуалами, сьогодні повсякчас поступається місцем розважанню публіки, потуранню її примхам і бажанням, рівно як і формуванню останніх. Сьогодні публіку провокують, епатують, спокушають; часто ЗМІ понижують рівень подання інформації, розраховуючи свої інформаційні повідомлення на найменш освічені верстви. Глобальні інформаційні мережі сприяють повсякчасній доступності різноманітних за інтелектуальним рівнем та інколи сумнівних за ціннісним змістом авторських сторінок, блогів. Критичне мислення публіки, що формувалося інтелектуалами з часів Просвітництва, сьогодні все менше затребується у суспільстві і, відповідно, не виховується через ЗМІ. Некритичність сприйняття поданої інформації веде до пасивного її споживання.

Вже ці штрихи дають можливість помітити, що принципово змінюється публічний простір, найважливіша для публіки доби Модерну сфера обговорення і прийняття рішень, безпосередньої взаємодії щодо суспільно важливих проблем. Сьогодні публічна сфера перетворюється на місце, де приватні таємниці й інтимне життя розголошуються і виносяться на загальне обговорення. Спільний інтерес викликає приватне життя не лише знаменитостей, але і рядових громадян, які волею випадку потрапили в об'єкти камери чи "за скло". Спостереження за чужим життям стає масовим видовищем, медіа препарують випадковості, виставляють їх на загальний огляд. З. Бауман слідом за Т. Матієсеном назвав таке спостереження публіки за небагатьма обраними "електронним синоптикумом", відзначаючи, що видовища посіли місце нагляду, невід'ємного інструмента управління Модерну, не втративши ключової для того дисциплінарної функції. "Підпорядкування стандартам... тепер досягається засобом спокуси, а не примусу, – і проявляється в личині здійснення свободи волі, а не виявляється у формі зовнішньої сили" [6, с. 94]. Форми примусу змінюються в бік непомітності, плинності, але суть залишається – підпорядкування ззовні заданим правилами. Водночас з публічного простору зникає патерналізм.

У сучасному світі складно уявити суспільний осуд за вихід суб'єкта за рамки загальноприйнятого. Навпаки, протест і "несхожість" вирощуються засобом пропаганди споживання призначених для підкреслювання унікальності товарів і послуг, сприймаються публікою як прояви виклику всезагальному конформізму. Однак сьогодні також не знайшлося місця різним формам заступництва з боку зовнішнього авторитета. "Мінливий сучасний світ людей, наділених свободою вибору, більш не турбує зловісний Великий Брат, який карає всіх, хто виходить за рамки загальноприйнятого. Однак тут немає місця і для доброго, турботливого старшого брата, якому б можна було довіряти, на якого можна було би поклатися при вирішенні питання, що варто робити чи мати" [6, с. 69]. Таким чином, підпорядкування стандартам досягається засобом споживання товарів і послуг найширшого спектра дії.

Усі зазначені явища, вірніше, їхня ціннісна складова, так чи інакше виходять на ключову для західного світу проблему – проблему свободи. Е. Фромм свого часу (праця "Втеча від свободи" була опублікована у 1941 р.) стверджував, що люди сучасної йому культури з двох аспектів свободи стурбовані утвердженням лише одного – "свободи від" зовнішніх сил, не помічаючи небезпек, які чатують при постановці питання і досягненні цілей. Не розвиваючи свідомо сенсожиттєві орієнтації, які б фіксували позитивну установку "свободи для", людина потрапляє в тенета самотності, страхів, невпевненості в собі, виявляється безсилою перед зовнішніми силами. У підсумку найбільше досягнення в духовній сфері Модерну – індивідуалізм – у сучасному світі обертається самотністю, відчуженням людини від інших людей і від себе [21, с. 94–119].

Сьогодні аналітика Фромма не втратила своєї актуальності. Суспільство споживання явно демонструє, яким чином свобода перетворюється на тягар, від якого людина біжить, ховається в стихії споживання; як рекламні гасла допомагають приховати незатребуваність людини в суспільному і часто особистому житті; якою змістовно є самотність, особливо відчутна у натовпі незнайомців у мегаполісі, ще одному символі плінної сучасності.

Таким чином, ключові трансформації у сфері економіки (праця, зайнятість, споживання) і публічному просторі (ЗМІ, видовища, дисципліна) задають ціннісні зсуви, що визначають "соціальне і моральне життя" епохи. Це свобода від різного роду обмежень, що асоціюються з Модерном, необтяженість тривалими зобов'язаннями, можливість вислизати від відповідальності, віддалятися від тих, хто традиційно сприймався в якості ближнього.

Щастя як процес і щастя як миттєвість

Питання про постановку і досягнення життєвих цілей, ключове для розуміння ціннісних орієнтацій суб'єкта, виводить дослідження на проблему щастя, одну з базових для етики.

Книга перша "Нікомахової етики" відкривається роздумами про благо як мету, до якої всі прагнуть. Розрізняючи блага, до яких прагнуть як до засобів досягнення інших благ, і блага, до яких прагнуть заради них самих, Аристотель за останніми закріплює статус мети, що бажана сама по собі, заради якої досягаються всі інші цілі, і тому називає її досконалою, кінцевою метою чи вищим благом. Він вказує, що рядові громадяни і люди витончені сходяться на тому, що найвище благо – це щастя, а благоденство і благополуччя – це стани, що характеризують цілісне щасливе життя [5, с. 56, 60].

Аристотель підкреслює діяльнісний характер щастя: це не володіння чеснотою, а її постійне практикування протягом всього життя. Він ретельно досліджує, чи потрібні для щастя зовнішні блага і сприятливі обставини, і, відзначаючи їхню необхідність, доходить висновку, що щасливим є той, хто живе згідно з чеснотою, вміло переносячи мінливості долі і здійснюючи гідні, правильні вчинки. Щастя не позбавляється від випадкових невдач, і лише значні і численні нещастя не дають можливості назвати життя добросесної людини блаженним і благополучним.

Апеляція до Аристотеля наразі – не історико-філософський вступ у проблематику. Аристотель доречний тут тому, що його концепція дозволяє рельєфно показати відмінності в уявленнях про щастя наших сучасників та його співгромадян, освічених афінян, позицію яких він, за словами Е. Макінтайра, висловив у своїй праці ("Аристотель вважає, що він не створює систему чеснот, а висловлює їх розуміння, наявне в думках, мові і діях освіченого афінянина" [15, с. 220–221]).

Історичний характер ціннісних установок, послідовно проведений Аристотелем, залишився чужим В. Татаркевичу, який присвятив проблемі щастя книгу "Про

щастя і досконалість людини". Слід зазначити, що за всієї важливості ця проблематика не ставала предметом спеціальної уваги філософів. Вони висловлювалися по ній при нагоді чи при вирішенні суміжних завдань. Татаркевич вважав, що його праця – чи не єдина за всю історію західної філософії, яка охоплює весь комплекс питань по проблемі щастя. Досліджуючи представлені у філософсько-моралістичній літературі значення поняття "щастя", він виокремив чотири основні: щастя як удача; щастя як велика радість; щастя як евдемонія; щастя як задоволеність життям [19, с. 32–39]. Розгляньмо детальніше ці значення і, відповідно, різновиди щастя, які за ними стоять. Без урахування історичної динаміки ціннісної свідомості вони виявляються пластичними і статичними. Однак підмічені Татаркевичем деталі дозволять надалі більш повно представити сучасну установку на щастя.

Перше значення – щастя як удача, везіння, щасливий випадок – залежить від зовнішніх умов і обставин. Татаркевич пов'язує цей вид щастя виключно з життєвими справами і вказує на його античне коріння, хоча Аристотель обережно обумовлював необхідність зовнішніх благ у кваліфікації життя як щасливого, підкреслюючи його діяльнісний характер.

Друге значення – щастя як велика радість – пов'язане з психологічним фактором. Це переживання інтенсивної радості, захоплення. Вказуючи на скороминущість цього психологічного стану, Татаркевич відзначав, що інтенсивна радість завжди швидкоплинна, її питома вага надто мала для формування сенсожиттєвих установок.

Третє значення – щастя як евдемонія – у Татаркевича обмежене філософським змістом і означає найвище благо, доступне людині, висоту досягнутих благ. При цьому упускається з виду весь той комплекс сенсів діяльнісного ставлення до життя, практики чеснот протягом всього життя і задоволення від такого життя, про що прямо заявляв Аристотель.

Четверте значення – щастя як задоволеність життям – являє собою систему психологічних станів, моральних якостей і матеріальних благ, володіння якими дає можливість людині відчувати насиченість життя і дозволяє відчувати глибоке задоволення від нього. З одного боку, складові щастя тут являють собою зібрані разом три попередні різновиди щастя тією мірою, якою вони дають можливість людині відчувати повноту буття. З іншого боку, Татаркевич підкреслював суб'єктивний характер задоволення життям, вважав його суб'єктивною моральною реакцією. Таке розуміння щастя чуже Аристотелю, для якого добродісне життя носило об'єктивний характер, судження про щастя виносилися людиною й оточуючими виходячи із власного способу життя.

За Татаркевичем, саме четверте значення найповніше відображає сучасні йому уявлення про щастя. Однак ціннісні зсуви, що відбулися у плінній сучасності, задають критерії щастя, що відрізняються не лише від аристотелівських, але і від визначених Татаркевичем.

Плінна сучасність пропагує гедоністичний спосіб життя, орієнтований на максимально можливе і найповніше задоволення потреб і отримання задоволень. Гедонізм як поведінковий імператив транслюється в медіа, задаючи стандарт такого способу життя для широких верств, в якому все підпорядковано отриманню і переживанню задоволень. Цим, власне, і відрізняється сучасна гедоністична установка від взагалі властивої людині схильності до задоволень. Однак у плінній сучасності задоволеність життям не може бути станом, що триває великий проміжок часу, оскільки переживання задоволення, що супроводжує задоволення потреби, обмежено часом, доки бажання не переключається на

новий об'єкт. Щастя – це насиченість життя, повнота буття у мить, коли людину переповнюють позитивні відчуття, коли вона відчуває інтенсивну радість, захоплення.

Серед факторів щастя в сучасну епоху слід назвати удачу. Удача – такі незалежні від людини дії зовнішніх сил чи збіг обставин, які мають для неї сприятливий результат чи наслідки. На удачу неможливо впливати, викликати її чи контролювати, рівно як і приписати собі заслугу за справи, що вдало склалися. В етичній літературі останнім часом багато пишуть про моральну удачу. Такого роду проблематика охоплює питання відповідальності суб'єкта за дії, над якими він не владний і проконтролювати які не може, а також можливості їх моральної оцінки. Наразі мова йде про удачу як поняття морально нейтральне, але таке, що є компонентом щастя. Сьогодні активно пропагується установка, згідно з якою влада, багатство, слава переважно залежать від випадкових обставин, є удачею, збігом обставин, і для людини у житті вкрай важливо "зловити шанс" для того, щоб бути щасливим. Тому в різних сферах суспільної життєдіяльності отримали широке розповсюдження лотереї, тоталізатори, став популярним випадковий вибір учасників шоу, розіграшів. У медійному просторі розповсюджуються історії про знаменитих людей і пересічних громадян, які використали свій шанс, отримали свою хвилину слави, а значить, і щастя.

Роль випадковості у долі людини підвищується за рахунок наполегливості, старанності, працелюбства, спрямованості до поставленої мети, що витісняються із простору суспільно значимих цінностей. Це виразно проявляється у сучасній трансформації установки на успіх як однієї з ключових у добу Модерну. Енергійність, цілеспрямованість, орієнтованість на досягнення – це складові духу капіталізму, який свого часу породив установку на успіх; у ньому взаємопов'язані індивідуальні і соціальні складові. Успіх – це ретроспективна оцінка скоєної суб'єктом дії, в якій продемонстровані досягнення певних цілей чи максимальне наближення до них. Цілі ставляться і досягаються в соціальному просторі, де інші суб'єкти рухаються в аналогічному режимі. Тому людина з необхідністю співвідносить свої цілі, зусилля, результати з цілями, зусиллями, результатами оточуючих, і її першість чи перевага за цими показниками отримують суспільне визнання. У своєму дослідженні "Протестантська етика і дух капіталізму" М. Вебер [7] переконливо показав взаємозв'язок установки на успіх і релігійних переконань протестантів, найбільш активних економічно і політично акторів суспільства Модерну. Саме ціннісно-нормативна складова протестантизму, так звана "протестантська етика", через популяризацію ідей покликання, передвизначення (і раціоналізації життя) задавала установку на успіх, орієнтований на досягнення.

Процеси секуляризації почалися також в добу Модерну, і сам протестантизм багато в чому сприяв їхньому просуванню – етична регуляція спускалась з небес на землю, хоча й освячена релігійними переконаннями. Плинна сучасність розставляла свої акценти в установці на успіх. З одного боку, вона визнавала необов'язковість релігійної легітимзації цінності успіху, що вже стала світською. Водночас цінності наполегливості, старанності, працелюбства вимиваються з комплексу суспільно значимих цінностей, залишають успіх етично нейтральним поняттям, що, у свою чергу, орієнтує індивіда на результативність, змагальність, визнання без етично санкціонованої підтримки. З іншого боку, первинно успіх – це свідомі зусилля людини, спрямовані на самореалізацію, активацію її здатностей і талантів, тобто тенденція, прямо протилежна розглянутій вище удачі. В умовах плинної

сучасності успіх все більш переорієнтовується на установку "зловити шанс", використати надані можливості. Йдеться про те, що орієнтація на успіх стає етично нейтральною і взаємопов'язаною з удачею.

Установки на удачу й успіх хоча й задаються людині ззовні, з публічного простору, однак їх необхідно інтеріоризувати, прийняти, усвідомити, втілити в життя і відчувати. Відсутність чи нестача будь-якої із складових інтеріоризації блокують саму можливість щастя. Той, хто не усвідомив удачу чи успіх, не оцінить володіння ними, вважатиме їх малозначимими чи такими, що зовсім не мають цінності. Хто втратив шанс чи зневажив успіх і усвідомив це, не в змозі відчувати себе щасливим.

Таким чином, сучасна орієнтованість людини на щастя задається гедонізмом як способом життя, фактором удачі з акцентуацією самої можливості "зловити шанс" і установкою на успіх з чітко вираженою нотою використання випадку.

Я та Інший: основи взаємодії

У процесі взаємодії за допомогою слів і справ плететься тканина міжлюдських зв'язків, формуються якості людини, необхідні для її спілкування з іншими людьми. Моральне ставлення в такому контексті виступає в якості інструмента, за допомогою якого плететься ця тканина.

В етиці Е. Левінаса є положення, що лише Інший дає можливість людині відчувати себе людиною, розірвати замкнену на Я тотальність і вийти в світ у всій його безкінечності. "Приймати іншого за межею можливостей Я, а це як раз і є: мати ідею безкінечності" [13, с. 88]. Прийняття Іншого – це специфічне відношення між Я та Іншим, яке ставить Я під питання. Коли Я виходить за межі даності, підноситься над собою, долає себе, можливо визначитись, ким є Я. Це дозволяє зробити Я лише Інший. "Той факт, що я існую для Іншого, існую інакше, ніж існував би для себе, є сама моральність" [13, с. 254]. У Левінаса є поняття "лик Іншого". Дослідниця його творчості А. В. Ямпольська наступним чином розкриває це поняття: "Лик – це не сама інша людина, а те, як ми її бачимо тоді, коли ми бачимо в іншій людині – Іншого. Чи, точніше, – те, що дозволяє нам його побачити як Іншого" [28, с. 157–158]. Визнаючи Іншого, Я підтверджує його, приймає те, про що він свідчить. Це свідчення Іншого про себе, виражене Я, і є його лик. За Левінасом, мораль виникає там, де Я приймає Іншого, починає відношення з ним, де двоє зустрічаються обличчям до обличчя.

Моральне відношення приймає форму словесного спілкування, бесіди Я й Іншого. А це передбачає визнання за Іншим того самого, що Я визнає за собою, що означає визнання Іншого рівним. Тут піднята Левінасом проблематика корелює з ідеями А. А. Гусейнова, які той висловив в дискусії на тему: "Що лежить в основі моралі: виключність чи рівність?": "Мораль виникає з рівності і сама є рівність. Тільки це – не рівність одиниць, а рівність безкінечностей, сонце – виключне, єдине, і водночас воно рівне самому собі, більше того, воно в силу своєї єдності найповніше втілює ідею рівності, яка дана у формулі "А є а". Безкінечності рівні одна одній. Але немає нічого більш виключного, єдиного, ніж безкінечність; бути виключним, єдиним входить у визначення безкінечності" [8]. Пафос цього висловлювання в тому, що на рівні абстракцій немає проблеми у поєднанні унікальності (виключності) і рівності. Вихідна виключність Я тяжіє до рівності Я та Іншого. Для того, щоб змогло виникнути між Я та Іншим моральне відношення, має бути певне розуміння спільності, на основі якого можна створювати єдиний простір. Спілкуватися – означає створювати спільний світ, спільний простір, робити світ спільним.

Я бажає бути визнаним Іншим, прагне створити спільний простір. Це зумовлює різнопорядкові наслідки для Я, перш за все. По-перше, це бажання Я означає його спроможність приймати Іншого, тобто приносити дар, жертвувати. "Світ у словесному спілкуванні – це вже не той світ, що існує у розділенні, не мій особистий світ, де все належить мені одному: цей світ є те, що я приношу в дар – здатність до спілкування, мислення, універсальність" [13, с. 109]. По-друге, жертвний характер відношення до Іншого передбачає, що для Я від самого початку не важливо, як Інший ставиться до нього. Для Я в жертвності важливо не те, як Я ставиться до Іншого, а те, що Інший – це той, за кого Я відповідальний. Я приймає відповідальність за Іншого в момент визнання його, ставлячи себе під питання, долаючи себе. Тут проблема відповідальності за Іншого виступає як покликання Я. Бути відповідальним – визнавати за собою обов'язки по відношенню до Іншого, обов'язки, обсяг яких розширюється мірою того, як Я практикує їх. Левінас указував на безмежність, безкінечність, абсолютність відповідальності. "Безкінечність відповідальності виражає не її безмірність в даний момент, а зростання відповідальності мірою того, як її беруть на себе; обов'язки розширюються мірою того, як вони виконуються" [13, с. 243]. Визнання Я свого обов'язку не вимагає еквівалентного визнання Іншим його обов'язку по відношенню до Я. Також те, що Я сприймає обов'язок зробити що-небудь для Іншого, не зумовлює право Іншого це отримати. У моральній вимозі, якою Я зобов'язує себе по відношенню до Іншого, проглядається несиметричність. Таким чином, створюючи спільний світ, тяжіючи до рівності, Я та Інший перебувають у несиметричному відношенні.

Такий пафос етичного відношення знаходить відгук у духовних пошуках сучасної людини. В умовах плинної сучасності активуються пошуки спонтанної, безпосередньої, вільної взаємодії. Й етика Левінаса здатна запропонувати її конструктивну модель. Осмислюючи духовну ситуацію сучасності, Левінас прагнув, за словами Ж. Дерріда, визначити не мораль як систему кодексів, законів, понять, а сутність морального відношення [10, с.668]. Моральне відношення виступає як справжнє, здатне перетворити двох, наповнити їхній духовний світ засобом спілкування жертвності, відповідальністю, любов'ю. Любов у такому контексті виступає як любов до ближнього, агапе, милосердя.

З. Бауман активно працював з левінасівською етикою. Його вихід із соціології в морально-етичну проблематику зумовлений запитом, що виникли у нього при розгляді специфіки людської взаємодії в умовах плинної сучасності. І перше, на що звернув увагу Бауман, – це духовні засади взаємодії в умовах увагування метанаративів Модерну. Він викрив особливості духовного вакууму в обставинах відсутності суверенних, універсальних інстанцій, що конституують суспільство згори, в умовах втрати людиною твердого ґрунту під ногами. Дезорієнтована, вона виявляється нездатною власними силами сформулювати жодні універсальні моральні засади, чим активно займалися люди в добу Модерну. Залишившись наодинці з питаннями ціннісної орієнтації, людина максимально на що здатна – спонтанно взаємодіяти з Іншим обличчям до обличчя безпосередньо в момент зустрічі [29, с. 22].

Мораль, яка існує на руїнах метанаративів Модерну, може бути лише спонтанною взаємодією двох. Бауман назвав це початковою сценою моральності, в якій зароджуються і зростають Я та Інший, спілкуючись обличчям до обличчя. Така моральна взаємодія двох – несиметрична, екзистенційно-жертвна. В ній долається споконвічна самотність Я. До моменту появи Іншого

людина самотня. Кульмінацією зустрічі стає виникаюча спільність і єдність самотніх двох, які вийшли за межі своєї самотності в акті прийняття один одного. Відкритість Іншому – це передумова спілкування, умова можливості взаємодії, вона задається почуттями й емоціями, народжуваними спонтанно в людській душі в момент появи Іншого [29, с. 56]. Саме споконвічна самотність і дає можливість розкритися Іншому, є умовою розкриття Іншого.

Крихкість морального відношення може бути проілюстрована через розрізнення Бауманом моральних наказів і вимог. Характерний для моралі Модерна наказ був чітким, прозорим, зрозумілим, взаємопов'язаним з універсальними засадами моралі. На відміну від нього моральна вимога в сучасному світі, що визначає обов'язок Я, – нечітка, розпливчаста; вона примушує Я бути її інтерпретатором, занурюючи Я у невизначену невпевненість щодо правильності інтерпретації.

Такого роду моральне відношення можливе лише у приватній сфері, вільній від рутини повсякденних справ. Мораль – це спалах виключності зустрічі за межами повсякденності. "Така взаємодія – надто обмежений простір для людського-існування-в-світі. В ньому немає місця для більш ніж двох діячів. Вона виключає більшість справ, що наповнюють щоденними клопотами життя кожної людини... Для того, щоб перебувати у просторі моралі, людині необхідно... звільнитися від повсякденних справ, тимчасово винести за дужки земні правила і домовленості" [32, с. 180]. Таким чином, мораль – це, по-перше, взаємодія жертвного характеру, вона доступна лише тим, хто готовий і спроможний до такої жертви, безмежної відповідальності, діяльної любові. По-друге, очевидним є елітарний характер морального відношення. Лише той, хто має можливість звільнитися від рутини повсякденності, може плести тканину міжлюдських зв'язків.

Базовою моральною якістю, актуалізованою в таких обставинах, стає відповідальність. Вона виступає ключовою чеснотою плинної сучасності. Якщо говорити аристотелівською мовою, відповідальність – це середина між двома крайнощами: початковою самотністю Я і взаємністю, явний недолік якої зумовлено несиметричністю відношення Я та Іншого. Я не вимагає взаємності, сама присутність Іншого рятує Я від самотності в сучасному світі.

Інший: ближній і дальній

Світ моральних цінностей хвилював З. Баумана не лише в аспекті елітарної взаємодії Я та Іншого. Бауман також звертав увагу на питання соціальної справедливості, прав людини, спільного блага тощо. Ці вектори міжособистісного і соціального ціннісно-комунікативного просторів він принципово розвів у праці "Постмодерністська етика", визначаючи розрізнення сфер моралі й етики відповідно [30]. За Бауманом, мораль – по суті індивідуальна, вона сфокусована на проблемах спілкування Я та Іншого, де Інший виступає як ближній. Етика, на відміну від моралі, охоплює ціннісні проблеми взаємодії в соціальному просторі, де інші є дальніми.

Так задана перспектива різних ціннісно-комунікативних просторів зумовлює питання про те, хто ці інші плинної сучасності, з якими взаємодіє Я, і як змінюється якість його спілкування з іншими залежно від того, виступають вони ближніми чи дальніми. Про якість і зміст міжособистісної взаємодії Я та Іншого в глобальному світі мова йшла вище. Перш ніж підійти до з'ясування ціннісної навантаженості комунікації з дальніми у плинній сучасності, необхідно окреслити контури розрізнення ближніх і дальніх в добу Модерну в якості відправного пункту розмислів про нинішні зміни. Оскільки етичні теорії Модерну численні і різноманітні, за точку відліку можна взяти етичні ідеї Ф. Ніцше,

представлені ним наприкінці доби. Руйнуючи європейську (іудейсько-християнську) моральну традицію, Ніцше викрив її ключові позиції, зокрема, у питанні любові до ближніх і дальніх, що в контексті розглядуваної проблематики виступає конкретизацією спілкування. Однак з огляду на те, що його тексти переважно метафоричні, перенасичені символізмом і робота з ними може скласти окреме дослідження і вийти далеко за рамки заявленої теми, варто звернутися до праць дослідників, які вже провели аналітичну роботу з текстами Ніцше. Серед таких є і його сучасник, котрий апологетично сприйняв його ідеї, С. Л. Франк. У книзі "Фр. Ніцше і етика любові до дальнього" Франк звернувся до проблем взаємодії з ближніми і дальніми.

Для Франка ближні – це просторово близькі люди, які безпосередньо оточують людину, і моральне відношення – "любов до ближнього" – являє собою цілий спектр відтворюваних на рівні інстинкту переживань, таких як доброта, душевна м'якість, заспокоєння, миролюбство, співстраждання [20, с. 13]. Франк, слідом за Ніцше, називав їх психологічними станами і вказував на їхню очевидну неспроможність в моральній регуляції людської взаємодії у соціальному просторі. Ціннісно-комунікативна складова повною мірою формується лише у відносинах з дальніми.

Дальні – це віддалені від Я просторово, темпорально й психологічно абстрактні інші. Я їх не знає, не знайомий з ними безпосередньо. Для того щоб налагодити з ними взаємодію, йому необхідно подолати дистанцію. Для цього недостатньо безпосередніх переживань, потрібні "більш відсторонені моральні імпульси". Моральне відношення, яке Франк називав "любов'ю до дальніх", носить "до певної міри формальний характер" [20, с. 14].

На початку ХХ ст. любов до дальнього, за Ніцше, віщувала появу "надлюдини", за Франком – початок революційної боротьби засобом жертвовної за характером діяльності сильних духом людей. Моральні якості – твердість духу, мужність, самопожертва, бунтівливість і боріння, завжди неспокійна і прагнуча догори моральна велич – сповна відповідали уявленню про людину нової епохи, яка прориває буржуазну буденність, рутину в ім'я повноти життя, торжества творчості, боротьби за ідеали. Для Ніцше, а слідом за ним і для Франка, саме в цьому і полягає істинне моральне відношення.

Менш ніж через століття стала очевидною невідповідність очікувань якості взаємодії з дальніми, сформульованих мислителями Модерну, і сучасної соціальної реальності. У глобальному світі, за З. Бауманом, інші – це людські маси. Взаємодія з ними вибудовується на принципово інших порівняно із зазначеними Франком засадах. Бауман не згадував моральні якості людини нової доби, сформовані в жертвній революційній боротьбі в ім'я дальніх. Водночас він спростовував можливість елітарної взаємодії Я та Іншого у соціальному просторі, тому що в останньому відсутній лик Іншого. Для пояснення умов можливості існування дальніх у глобальному світі Бауман звернувся до античної традиції маски [32, с. 179].

Свого часу О. Ф. Лосев у доповіді "Дванадцять тез про античну культуру" аргументовано стверджував, що ідея особистості, внутрішнього світу людини, як це розуміла західна культура з часу розповсюдження християнства, не була знайома людям античності. Лосев указував, що Піндар вживав слово *prosopon* (зовнішність) для характеристики зовнішнього вигляду, а Демосфен використовував для цього слово *persona* (маска). В античному світі носії маски ототожнював себе з образом того, маску кого надягав, і відповідно до цього його сприймали оточуючі. "Маска божества робить того, хто її носить, самим цим божеством" [14, с. 162].

Бауман, актуалізуючи такого роду сенси у плінній сучасності, вказував, що у суспільному житті саме маска визначає, ким є її власник. Маски можна надягати і знімати відповідно до ролі, яку визначає для себе людина чи яку їй з її згоди покладає суспільство. Відповідно, Я, взаємодіючи з іншими, завдяки наявності у них впізнаваних масок завжди може бути впевненим, з ким має справу, яку роль виконує її власник і яким чином необхідно вибудовувати з ним взаємодію. Безликість інших передбачає чітко визначені відношення з ними згідно до приписаних масками ролей. І Я сам надягає маску, відповідно до якої вибудовує свою поведінку й очікує від інших визнання себе в якості власника певної маски. Бауман підкреслював, що іншого варіанту взаємодії з іншими у соціальному просторі немає, хоча і відзначав, що маски – не такі надійні індикатори людської взаємодії, як обличчя. Сам одягнений в маску, що ховає обличчя, Я вимушений довіряти іншим маскам. У таких умовах довіра стає ключовою соціально значимою цінністю.

Таким чином, в умовах плінної сучасності інші – ближні і дальні – визначаються не просторово, а ціннісно. На міжособистісному рівні, де діють ближні, Інший проявляє себе засобом людяності, активує чесноту відповідальності. На соціальному рівні інші – це дальні, взаємодія яких сполучена з активацією цінності довіри.

Ціннісні засади взаємодії дальніх

Взаємодія дальніх відбувається у публічному просторі – тій сфері, яка в епоху Модерну була ключовою в якості майданчика спілкування публіки стосовно суспільно важливих проблем. Засадиною моральною цінністю публічної сфери є довіра – таке моральне відношення, яке в першому наближенні можна визначити як вимушеність Я проспективно покладатися на моральні якості інших людей.

Ф. Фукуяма у своєму визначенні довіри акцентує можливість якісної взаємодії чужих одне одному людей відповідно до їхніх ролей у суспільстві: "Довіра – це очікування... членів суспільства щодо того, що інші його члени будуть поводити себе більш чи менш передбачувано, чесно і з увагою до потреб оточуючих, відповідно до деяких спільних норм" [23, с. 52]. Довіра не є результатом дій окремої людини, вона виникає у людини у зв'язку з відношеннями, діями багатьох людей. Тому можна стверджувати, що довіра формується у суспільній практиці в ході сумісної адаптації чужих одне одному людей до прийнятих у суспільстві моральних норм шляхом засвоєння ними чеснот чесності і надійності. Занурена у культурно-історичний процес, довіра уможливорює формування ціннісного потенціалу суспільства – так званого соціального капіталу. У науковий дискурс термін "соціальний капітал" був введений соціологом Дж. Коулменом, який визначив його як здатність людей працювати спільно в одному колективі заради спільної мети [33]. Важливо підкреслити, що тут йдеться про взаємодію людей, не пов'язаних ні кривими узами, ні духовною близькістю міжособистісних зв'язків.

Таким чином, довіра є соціально значущою цінністю. Вона може мати місце лише тоді, коли у членів суспільства є моральний консенсус: коли в суспільстві визнаються спільні моральні норми і цінності, що пропонуються через різні соціальні інститути; сукупність цих спільних норм і цінностей сучасні дослідники моралі називають моральним кодексом [22, с. 41]. Дієвий моральний кодекс сприяє формуванню етичної навички спонтанної соціалізованості, тобто здатності людини брати участь в колективному житті, створювати нові об'єднання і нові рамки взаємодії.

У такому контексті Р. Патнем досліджував суспільні асоціації, що функціонують на основі соціального капіталу. Він виокремлював дві форми соціального капіталу: "зв'язувальний капітал" (*bonding capital*), що характеризується тісними груповими зв'язками членів організацій, і "контактоналагоджувальний капітал" (*bridging capital*), якому властиві спрямовані назовні зв'язки членів. Керуючим моральним фактором першої форми об'єднання Патнем назвав "виключність", за його словами, непримиримість членів асоціації до тих, хто перебуває поза сферою їхнього впливу; у другій формі переважає "включеність", що зумовлює широкі контакти членів групи з представниками інших організацій і суспільства в цілому [37, с. 20–21]. На основі зв'язувальної форми соціального капіталу взаємодіють члени релігійних співтовариств, недільних шкіл і дозвіллевих організацій при церквах, етнічних братствах тощо. У таких об'єднаннях наявні в основному локальні інтереси, обмежені безпосередньо членами групи. Об'єднання, створені на основі контактоналагоджувальної форми соціального капіталу, у своїй діяльності звертаються до широких верств населення і займаються суспільно значимими справами. Прикладами таких об'єднань є університети й організації з прав людини, служби допомоги молоді тощо. З окресленого тут очевидно, що лише організації контактоналагоджувальної форми соціального капіталу спроможні реально брати участь у формуванні загальнозначимого морального кодексу, виробленні формалізованих домовленостей між чужими одне одному людьми щодо суспільно важливих проблем.

Ще однією базовою цінністю публічної сфери з часів Модерну є близькість. Якщо близькість, інтимність міжособистісної взаємодії є атрибутами приватної сфери, то в публічній панують відчуження, безликість комунікації. Саме засобом цієї ціннісної детермінанти відбувається регуляція взаємодій на засадах морального кодексу, що дозволяє підтримувати рівні, ціннісно значимі стосунки з дальніми і водночас уникати обтяжливих контактів, настирливого спілкування, ризикованих компромісів. Моральний кодекс за формальними ознаками близький до етикету, під яким зазвичай розуміють правила поведінки, які забезпечують підтримання існуючих у даному суспільстві уявлень про пристойне [2]. Окрім родових для етикету характеристик, таких як зовнішні форми ситуаційно і статусно визначеної поведінки, взаємного поводження, а також манер, мовлення й одягу, йому притаманна і характерна для морального кодексу акцентуація безособовості взаємин чужих одне одному людей.

У плинній сучасності безликість активно затребується тому, що виправдовує поширену установку на ухилення і втечу від екзистенційної жертвованості й елітарності міжособистісних контактів Я та Іншого, а також превалювання короткотермінових і скороминущих контактів. З. Бауман вважав, що "спроби тримати "іншого", відмінного, незнайомого і чужого на відстані, рішення усувати необхідність у спілкуванні, переговорах і взаємних зобов'язаннях – це... очікувана реакція на екзистенційну невпевненість, що коріниться у новій крижкості і плинності соціальних зв'язків" [6, с. 118]. Необхідно підкреслити, що безликість, яка дозволяє тримати інших на духовній дистанції, – це цінність публічної сфери з часів Модерну, але у світі плинної сучасності вона сприяє ухиленню від емоційно-ціннісної інтенсивності міжособистісної взаємодії, дійсно зайвої у просторі спілкування дальніх.

Більш проблемною з точки зору ціннісних засад взаємодії дальніх є втрата публічною сферою цінності довіри на нинішньому етапі культурно-історичного процесу. Більшість дослідників відзначають притаманні

публічному простору різного роду модифікації соціального ескапізму, свідому відмову людей від практики соціальних чеснот надійності, відданості як складових довіри, рівно як і характерної для міжособистісного рівня взаємодії чесноти відповідальності. Причину такої тенденції дослідники убачають у притаманній сучасній людині "втечі від свободи" (Е. Фромм) у тихий захисток, де не потрібно відповідати за власні дії, вибудовувати довірчі відношення. Брак довіри в умовах хиткості форм сучасності об'єктивно викликає тривогу. Правий був Бауман, коли говорив, що сьогодні функціонально змінюється роль довіри: "Довіра являє собою спосіб-життя-в-тривозі, а не спосіб усунення тривоги" [30, с. 115].

Для улаштування прийнятного способу життя в тривозі пропонуються різні стратегії, розроблюються техніки взаємодії з дальніми таким чином, щоб зробити їх за можливості прозорими, зрозумілими, прогнозованими. Це спроби розробити етикетні форми, втілені у правила суспільного порядку в публічному просторі. В діловому житті активно просувається детальна регламентація поведінки, що фіксується у професійних і корпоративних кодексах. Сюди ж можна віднести і постійні спроби реанімувати ціннісне ядро публічної сфери Модерну шляхом залучення громадян до соціально значущої активності, участі в діяльності суспільних організацій.

Сучасне суспільство називають складноорганізованим. Не в останню чергу ця назва відбиває і співприсутність в його ціннісному просторі модерної і постмодерної перспектив. Указані вище спроби облаштування життя в тривозі вписуються в модерну систему координат. Однак плинна сучасність не може повністю ними задовольнитися. Повсякчасні скарги публіки, суспільних активістів і дослідників на неспроможність цінностей довіри і безособовості забезпечити якісну взаємодію дальніх якраз і відбивають безсилля цінностей Модерну адекватно вирішувати етичні проблеми сучасності.

Взаємодія дальніх у глобальних інформаційних мережах: етичний аспект

Аксіологічною основою практики чеснот у плинній сучасності окрім етики Модерну є постмодерністська філософія. Свого часу Ж. Дельоз зазначив, що вся сучасна філософія живе за рахунок Ніцше [9, с. 33]. О. Хома, перекладач Дельоза, в такому контексті розглядає ніцшевського Заратустру як "гравця в кості", який з кожним новим ходом гри творить нові композиції бажань і насолод. Залишаючи позаду себе священну для Модерну сферу моралі, в цій грі він постійно уникає складностей, здатних примусити його до відповідальності, "танцює на ногах випадковості" [25, с. 329].

Ця метафора описує стратегію педесанти сучасної людини у віртуальних реальностях, цій квінтесенції плинної сучасності, символом якої став Інтернет. Можливості Інтернету сьогодні не обмежуються всесвітньо розповсюджуваними документами і гіперпосиланнями. У сервісах Web 2.0 є технічні можливості самостійно створювати комунікаційні простори, наповнювати їх змістом і сенсами. Це явище відоме як соціальні мережі. Дослідники цієї нової сфери людської взаємодії фіксують виникнення в ній особливих соціальних відносин. Для з'ясування етичної складової цих відносин необхідно підкреслити їхню принципову відмінність від відносин в невіртуальній соціальній реальності.

Спілкування у віртуальному просторі опосередковане технічними засобами (гаджетами), тому люди у глобальних інформаційних мережах часто називаються "користувачами". У процесі взаємодії вони плетуть тканину міжлюдських зв'язків, структуру і візерунок якої визначають віртуальні реальності. Технічні опосеред-

кована взаємодія дозволяє користувачеві ховати обличчя. У віртуальному просторі маска називається аватаром і є графічним самопредставленням людини. За допомогою аватара сам користувач підкреслює свої особливості, дає зрозуміти співрозмовникам, яким є його соціальний статус і ціннісний світ. На відміну від маски аватар не залежить від зовнішніх обставин і не передбачає кореляції у процесі взаємодії користувачів. Схована за аватаром людина повною мірою автономна у спілкуванні з іншими, які в силу дистанційованості засобом гаджетів є дальніми.

Тут необхідно зафіксувати два важливих моменти. По-перше, аватар дає користувачеві можливість конструювати різні ідентичності у відповідності до своїх бажань і потреб. Сучасна установка на успіх у таких умовах орієнтує користувача на конструювання віртуального образу, що не потребує верифікації, співставлення з цілями, зусиллями і досягнутими результатами значимих інших. Той, хто в реальному житті боязкий і безпомічний, у віртуальному просторі позиціонує себе лицарем, сором'язливий у спілкуванні з особами протилежної статі – мачо чи кокеткою. Ніхто не може засвідчити адекватності такого самопредставлення і вказати на невідповідності і нестыковки, що в невіртуальному просторі зазвичай є дієвим методом соціального виховання, а реакція людини на критику і зроблені нею висновки – очевидним його результатом. Все це дає можливість людині співіснувати з іншими, які мають інакші системи цінностей і, відповідно, – точки зору на значимі питання, взаємодіяти, співробітничати з тими, хто має відмінні від дієвця життєві плани і стратегії їх реалізації. У віртуальному просторі ці можливості або малодоступні, або ж взагалі недоступні в силу специфіки людського спілкування, взаємодії. Це і є те по-друге, яке фіксує трансформації віртуального спілкування. Не зв'язаний необхідністю співвідносити свої слова і дії зі словами і діями інших, користувач може покладатися лише на себе, і тут очевидно спрацюють можливості механізму морального самопримусу. Якщо рівень моральної культури, засвоєний у процесі виховання і самовиховання, у нього достатньо високий, він здатний поводити себе у віртуальному просторі пристойно, гідно. Якщо ж рівень його моральної культури обумовлений некритичним засвоєнням гедоністично-споживацьких цінностей плінної сучасності, а про моральну дисципліну він має найвіддаленіше уявлення, то віртуальне спілкування на засадах безконтактності й анонімності зазвичай виливається у безкарність. Користувач не боїться грубіянити, поводитися по-хамськи, відмовляється дотримуватися елементарних правил ввічливості, якщо йому не загрожує фізичне насильство за їх недотримання.

Учені фіксують, що в Інтернеті швидко сформувався і легко засвоюється новими користувачами такий стиль спілкування, який не зобов'язує до довгих, виражених відносин, стимулює фрагментарні і поверхневі зв'язки; в ньому "дружба" і "ворожнеча" не несуть етичного навантаження, а основним задоволенням від спілкування стає відчуття власної значимості, що обчислюється суто математично – за кількістю зафіксованих оцінок "подобається", позицій у списку "друзів" і зроблених копіювань ("перепостів") розміщеного користувачем контенту [12]. Ці операції, так само як і "додавання у друзі" і "видалення з друзів", не вимагають ані особливих соціальних навичок, ані духовних зусиль для налагодження і підтримки взаємодії. У соціальних мережах легко "додати у друзі" того, з ким у невіртуальному просторі людина і не сміє надіятися на спілкування. Як зазначають дослідники, надмірне використання

анонімності і безконтактності в комунікації здатне змінювати характерологічні особливості людей у бік зменшення моральної відповідальності, солідарності, гуманності, співчуття [11, с. 236].

Глобальні інформаційні мережі називають альтернативною реальністю. Вони включають в себе те, що не властиво невіртуальній реальності. Однак вони, без сумніву, відбивають і ті загальні тенденції, які мають місце в сучасному соціокультурному просторі. "Не соціальна мережа нав'язує нам формат вихолощеної і фрагментарної комунікації, але вже існуючий стиль соціальної взаємодії... знаходить адекватну електронну оболонку, відповідний протокол. У мережових спільнотах із найвищими назвами ми зустрічаємо точну артикуляцію своїх бажань і думок. Правила гри в соціальне життя всередині мережових спільнот... рельєфно проявляють закономірності всього соціального устрою" [12]. Так, фрагментарність і поверхневості соціальних зв'язків у віртуальних реальностях відбивають процеси, що відбуваються у публічній сфері "плінної сучасності", яка, по суті, зруйнувала до модерну форму спільності ("*Gemeinschaft*", за формулюванням Ф. Тьонніса). В інтерв'ю з З. Бауманом Р. де Кероль назвав соціальні медіа новим опієм для народу [31]. Але необхідно розуміти, що туди люди втікають від суворості реальності і самотності в "пустелі соціальної реальності": "від травматичних соціальних зобов'язань, безжалісної необхідності повсякденного "заробляння", холоду відчуженого спілкування дома і на роботі". В. В. Корнев, відмічаючи ці тенденції, у своїй статті підкреслював: "Штучне середовище мережової комунікації протистоїть не "живому" спілкуванню – навпаки, воно ховає нас від жаху самотності (особливо відчутного серед безлічі "живих" людей), від шокуєчих екзистенційних відкриттів, занедбаності, хвороби, смерті і т. п." [12]. Соціологічні дослідження показують, що активні Інтернет-користувачі проводять менше часу з родичами і друзями, а постійне перебування у соціальних мережах знижує їхню залученість у суспільно значиму діяльність, звужує коло спілкування, зумовлює самотність, депресію в реальному, невіртуальному просторі [17, с. 21–22]. Тому людина в глобальних інформаційних мережах і схожа на ніцшевського Заратустру. Своєю поведінкою вона відтворює гедоністично-ескапістські установки плінної сучасності, кожного разу складаючи новий візерунок із бажань і насолод.

Такі алармістсько-песимістичні оцінки буття людини у світі глобальних інформаційних мереж – не єдино можливі. Альтернативні наведеним точки зору також подаються соціологами на основі спостережень і досліджень. Так, відзначається, що Інтернет надає додаткові простори для соціальної взаємодії, сприяючи підтримці існуючих відносин і налагодженню нових [17, с. 21]. У світлі цього мережі "дружби" в онлайн-спільнотах розглядаються як "слабкі зв'язки суспільства", тобто географічно розпорошені, але тематично спеціалізовані і можливі лише завдяки веб-сервісам. Соціологічні дані показують взаємозв'язок між використанням Інтернету і покращенням відносин з дальніми і навіть невелике розширення кола спілкування [35]. Є праці, в яких виявлена кореляція спілкування користувачів у соціальних мережах і форм соціального капіталу. Наприклад, М. Кіттілсон доходить висновку, що онлайн-спільноти, засновані на "зв'язувальному капіталі", укріплюють міжособистісні контакти своїх членів, а спільноти, засновані на "контактоналагоджувальному капіталі", розширюють коло своїх контактів за рахунок жителів інших країн, представників інших культур і релігійних конфесій [36].

Формою соціальної спільності у глобальних інформаційних мережах є віртуальна спільнота – соціальне утворення, що виникає у процесі опосередкованої гаджетами тривалої віртуальної комунікації достатньої кількості користувачів, які плетуть тканину міжлюдських зв'язків. Автор терміну Г. Рейнгольд у своїй праці "Віртуальна спільнота: заселення електронних рубежів" констатував, що практики віртуального спілкування мають таку саму природу, що і в невіртуальному соціальному просторі, з тією лише різницею, що взаємодія у віртуальному просторі здійснюється за допомогою всього арсеналу мультимедійних засобів. Тому віртуальні спільноти мають всі риси, притаманні невіртуальним спільнотам. Участь у них можлива завдяки добровільній комунікації користувачів у веб-сервісах. Найважливішою рисою віртуальної спільноти є її потенційна можливість об'єднувати людей, які до цього ніколи разом не взаємодіяли, виходити за межі мереж "дружби" веб-товариств [38].

Така суперечливість оцінок можливостей глобальних інформаційних мереж для спілкування дальніх не дозволяє по-моралізаторськи оцінювати в чорних тонах форми і зміст взаємодії в Інтернеті. Більше того, конструктивний підхід соціологів до технічно опосередкованого спілкування проливає світло на специфіку тканини міжлюдської взаємодії в умовах плинної сучасності, дозволяє зрозуміти природу довіри у віртуальному світі. Здатність людини створювати нові об'єднання і формувати нові рамки взаємодії в соціальних мережах сприяє створенню віртуальних спільнот "зв'язувальної" і "контактналогоджувальної" форм соціального капіталу, підтриманню в них комунікації на засадах фундаментальної цінності свободи, коли спілкування користувачів у віртуальному просторі відбувається на добровільних началах.

Висновок. Публіцист В. Солоухін у книзі "Камінчики на долонях" навів випадок, достовірність якого сумнівна, але моральна цінність є безумовною.

Член англійського парламенту при обговоренні проблем моральності зачитав чотири висловлювання різних людей щодо аморальної поведінки молоді, про безнадійність майбутнього культури, яка опиниться в руках у цього покоління, про загибель цивілізації, пов'язаної з падінням нравів. Овації присутніх після прочитання цих висловлювань стихли, коли оратор навів імена їхніх авторів. Це були Сократ, Гесіод, безіменний єгипетський жрець, який жив у 2000 р. до н. е., і давній вавилонянин, який залишив послання у глиняному горщику п'ять тисяч років тому. Солоухін завершив свою замальовку повчальною фразою про те, що всі ці культури справді загинули через брак моральності [18, с. 130–131].

Дійсно, кожна епоха має всі підстави для того, щоб сучасники вважали її переламною, а її моральні цінності – такими, що піддаються корозії через нехтування традиційними засадами і втрату системи ціннісних координат, втрату життєдайних духовних імпульсів. Наша епоха – плинна сучасність – не є виключенням. Трансформації ціннісних детермінант задають зміни в аксіологічних засадах доби і зумовлюють духовні пошуки сучасників. Тема падіння нравів і втрати моральних засад так само стара, як і людська цивілізація, але невичерпна. Тому історична за своєю суттю тканина міжлюдських зв'язків може змінювати і змінює структуру і візерунок у кожну культурно-історичну епоху, але не перетворюється на лахміття, як би це хотілося подати моралізаторам від початку цивілізації до наших днів.

Етична проблематика, заявлена ще засновником науки про моральність Аристотелем, актуальна і сьогодні, наповнювана змістом і сенсами відповідно до

"духу часу" плинної сучасності. Ідея щастя має зараз гедоністично-споживацький зміст з акцентуацією випадковості "зловленого шансу" і установки на успіх, вільний від цінностей наполегливості, старанності, працелюбства. Сьогодні основними моральними чеснотами стають якості, фактично невідомі до середини ХХ ст. (відповідальність) чи ж латентно присутні в духовному просторі західної людини до кінця минулого століття (довіра). Це якості, необхідні для взаємодії ближніх і дальніх в умовах плинної сучасності, наряду з такими чеснотами, як діяльнісна любов, жертвовність, милосердя у міжособистісній взаємодії поза рутинною повсякденності і чесність, надійність в соціальній взаємодії.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Апресян Р. Г. Общественная мораль: развитие понятия / Р. Г. Апресян // Общественная мораль: философские, нормативно-этические и прикладные проблемы / под ред. Р. Г. Апресяна. – М.: Альфа-М, 2009. – С. 474–475.
2. Апресян Р. Г. Этика / Р. Г. Апресян // Этика: Энциклопедический словарь / Под ред. Р. Г. Апресяна и А. А. Гусейнова. – М.: Гардарики, 2001. – С. 597–598.
3. Арендт Г. Становище людини / Г. Арендт; [пер. з англ.]. – Львів: Літопис, 1999. – 255 с.
4. Арендт Х. Vita activa, или О деятельной жизни / Х. Арендт; [пер. с нем.]. – СПб.: Алетейя, 2000. – 437 с.
5. Аристотель. Никомахова етика / Аристотель; [пер. с др.-греч.] // Аристотель. Сочинения: В 4-х т. Т. 4. / Общ. ред. А. И. Доватура. – М.: Мысль, 1983. – С. 53–293.
6. Бауман З. Текучая современность / З. Бауман; [пер. с англ.]. – СПб.: Питер, 2008. – 240 с.
7. Вебер М. Протестантська етика і дух капіталізму / М. Вебер; [пер. з нім.]. – К.: Основи, 1994. – 261 с.
8. Гусейнов А. А. Что лежит в основе морали: исключительность или равенство? – 2005. – [Электронный ресурс] / А. А. Гусейнов – Режим доступа: <https://iphra.ru/upfile/ethics/RC/ed/f/17.html>
9. Делез Ж. Ницше и философия / Ж. Делез; [пер. с фр.]. – М.: Ad Marginem, 2003. – 390 с.
10. Деррида Ж. Насилие и метафизика / Ж. Деррида; [пер. с фр.]. // Левинас Э. Избранное: Трудная свобода. – М.: РОССПЭН, 2004. – С. 663–732.
11. Ильин А. Н., Панищев А. Л. Культура общества потребления: философские, психологические, социологические аспекты / А. Н. Ильин, А. Л. Панищев. – Омск: Издво ОмГПУ, 2014. – 264 с.
12. Корнев В. В. Социальные сети: автопортрет говорливого большинства [Электронный ресурс] / В. В. Корнев // Ликбез: Литературный альманах. 110 (июнь 2016). – Режим доступа: https://www.likbez.ru/archive/zine_number5900/zine_clever5905/publication5928
13. Левинас Э. Тотальность и бесконечное / Э. Левинас; [пер. с фр.]. // Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. – М.; СПб.: Университетская книга, 2000. – С. 66–291.
14. Лосев А. Ф. Двенадцать тезисов об античной культуре / А. Ф. Лосев // Лосев А. Ф. Держание духа. – М.: Политиздат, 1988. – С. 153–170.
15. Макінтайр Е. Після чесноти: Дослідження з теорії моралі / Е. Макінтайр; [пер. з англ.]. – К.: Дух і літера, 2001. – 436 с.
16. Рогожа М. М. Соціальна мораль: колізії мінімалізму. Монографія. / М. М. Рогожа. – К.: Вид. ПАРАПАН, 2009. – 216 с.
17. Рыков Ю. Г. Структура социальных связей в виртуальных сообществах: сравнительный анализ онлайн-групп социальной сети "ВКонтакте": дис... канд. соц. н.: 22.00.04 / Ю. Г. Рыков. – М.: НИУ ВШЭ, 2016. – 196 с.
18. Солоухин В. Камешки на ладони / В. Солоухин. – М.: Мол. гвардия, 1982. – 271 с.
19. Татаркевич В. О счастье и совершенстве человека / В. Татаркевич; [пер. с пол.]. – М.: Прогресс, 1981. – 367 с.
20. Франк С. Л. Фр. Ницше и "этика любви к дальнему" / С. Л. Франк // Франк С. Л. Сочинения. – М.: Правда, 1990. – С. 6–64.
21. Фромм Э. Бегство от свободы / Э. Фромм; [пер. с англ.]. – М.: Прогресс, 1990. – 272 с.
22. Фуко М. Использование удовольствий. История сексуальности. Т. 2. / М. Фуко; [пер. с фр.]. – М.: Академический проект, 2004. – 432 с.
23. Фукуяма Ф. Доверие: социальные добродетели и путь к процветанию / Ф. Фукуяма; [пер. с англ.]. – М.: ООО "Издательство АСТ": ЗАО НПП "Ермак", 2004. – 730 с.
24. Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие / Ю. Хабермас; [пер. с нем.]. – [2-ое изд.]. – СПб.: Наука, 2006. – 377 с.
25. Хома О. И. Модерная и постмодерная перспективы в философии культуры.: дис. ...доктора филос. наук: 09.00.10/ О. И. Хома. – К.: ИФ НАНУ, 1999. – 384 с.
26. Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. 1. Гештальт и действительность / О. Шпенглер; [пер. с нем.]. – М.: Мысль, 1993. – 663 с.
27. Энском Э. Современная философия морали / Э. Энском; [пер. с англ.]. // Логос. – 2008. – 1(64). – С. 70–91.
28. Ямпольская А. В. Эммануэль Левинас. Философия и биография / А. В. Ямпольская. – К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2011. – 376 с.

29. Bauman Z. *Life in Fragments: Essays in Postmodern Morality* / Z. Bauman. – London: Blackwell, 1995. – vi, 293 p.
30. Bauman Z. *Postmodern Ethics* / Z. Bauman. – Oxford, UK; Cambridge, MA: Blackwell, 1994. – vi, 255 p.
31. Bauman Z. Social media are a trap [Електронний ресурс] / Z. Bauman; interview by R. de Querol // ELPAIS. – 2016. – January 26. – Режим доступу: https://elpais.com/elpais/2016/01/19/inenglish/1453208692_424660.html
32. Bauman Z. *The Individualized Society* / Z. Bauman. – Cambridge UK; Malden, MA: Polity Press, Blackwell Publishing Ltd, 2001. – 272 p.
33. Coleman J. S. Social Capital in the Creation of Human Capital / J. S. Coleman // *American Journal of Sociology*. – № 94. – 1988. – P. 95–120.
34. Hare R. M. *Universalisability* / R. M. Hare // *Proceedings of the Aristotelian Society*. – 1955. – Vol. 55 – P. 295–312.
35. Katz J. E., Rice R. E. Social Consequences of Internet Use: Access, Involvement and Interaction / J. E. Katz, R. E. Rice. – Cambridge: MIT Press, 2002. – 204 p.
36. Kittilson M. C., Dalton R. J. Virtual Civil Society: The New Frontier of Social Capital? / M. C. Kittilson, R. J. Dalton // *Political Behavior*. – 2010. – Vol. 33. – № 4. – P. 625–644.
37. Putnam R. D. *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community* / R. D. Putnam. – New York–London: Simon & Schuster, 2000. – 541 p.
38. Rheingold H. *The Virtual Community: Homesteading on the Electronic Frontier*. 1993. [Електронний ресурс] / H. Rheingold – Режим доступу: <http://www.rheingold.com/vc/book/intro.html> (date of access: 15.04.2015).
39. Walzer M. *Moral Minimalism* / M. Walzer // *Thick and Thin: Moral Argument of Home and Abroad*. Notre Dame: Notre Dame University Press, 1994. – P. 1–19.

REFERENCES

1. Apressyan, R. G. (2009). Obshchestvennaya moral': razvitiye ponятиya [Social Morality: Development of the Concept]. In *Obshchestvennaya moral': filosofskie, normativno-ieticheskie i prikladnye problemy* [Social Morality: Philosophical, Normative-Ethical, and Applied Problems] pp. 474–475. Moscow, Alfa-M.
2. Apressyan, R. G. (2001). *Jetiket* [Etiquette]. In *Jetika: Jenciklopedicheski slovar' [Ethics: Encyclopedia]* pp. 597–598. Moscow, Gardariki.
3. Arendt, H. (1999). *The Human Condition*. L'viv, Litopys (in Ukrainian).
4. Arendt, H. (2000). *Vita Activa oder Vom tätigen Leben*. Sankt-Peterburg, Aleteija (in Russian).
5. Aristotle (1983). *Ethica Nicomachea*. In *Aristotle Writings in 4 vol.* Vol. 4. Moscow, Mysl' (in Russian).
6. Bauman, Z. (2008) *Liquid Modernity*. Sankt-Peterburg, Piter. (in Russian).
7. Weber, M. (1999). *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. Kyiv, Osnovy (in Ukrainian).
8. Guseynov, A. A. (2005). Chto lezhit v osnove morali: iskljuchitel'nost' ili ravenstvo? [What is at the Base of Morality: Exclusiveness or equality?]. Retrieved from <https://iphras.ru/upfile/ethics/RC/ed/f/17.html>
9. Deleuze, G. (2003). *Nietzsche and philosophy*. Moscow, Ad Marginem (in Russian).
10. Derrida, J. (2004). Violence and Metaphysics: An Essay on the Thought of Emmanuel Levinas in Levinas E. In *Selected writings. Difficult freedom*, pp. 663–732. Moscow, ROSSPJEN (in Russian).
11. Il'in, A. N., Panishhev, A. L. (2014). *Kultura obshchestva potrebleniya: filosofskie, psichologicheskie, sociologicheskie aspekty* [Culture of Consumer Society: Philosophical, Psychological, Sociological Aspects]. Omsk, Omsk State University Press.
12. Kornev, V. V. (2016). Social'nye seti: avtoportret govornivogo bol'shinstva [Social Networks: Self-Portrait of Talkative Majority]. Likbez: Literaturnyj al'manah [Likbez: Literary Almanac] 109 (June). Retrieved from http://www.likbez.ru/archive/zine_number5900/zine_clever5905/publication5928.
13. Levinas, E. (2000). *Totality and Infinity. An Essay on Exteriority*. In *Selected writings. Totality and Infinity* pp. 66–291. Sankt-Peterburg, Universitetskaja kniga (in Russian).

М. М. Рогожа, д-р филос. наук, проф.

Київський національний університет імені Тараса Шевченка, ул. Владимирская, 60, г. Киев, 01033, Украина

СПЕЦИФИКА МОРАЛИ В ЭПОХУ ТЕКУЧЕЙ СОВРЕМЕННОСТИ

Автор показывает специфику феномена морали в социокультурных обстоятельствах текущей современности. Методологической основой исследования стали конструкции Х. Арендт, которая осветила создание ткани морального взаимодействия в конкретности места и времени. В статье определяются ключевые ценностные трансформации текущей современности, которые стали условиями возможности моральных взаимодействий нашего времени. Затем рассматриваются содержательно современная ориентированность человека на счастье, а также нравственные качества, необходимые для человеческого взаимодействия, исследуются изменения качества взаимодействия при конкретизации абстрактных других как ближних и дальних. Логика исследования выводит на анализ ценностных основ взаимодействия дальних, общая канва которых конкретизируется в определении особенностей морального взаимодействия дальних в глобальных информационных сетях, этом символе текущей современности. Сегодня основными моральными добродетелями становятся качества, фактически неизвестные до середины XX века (ответственность) или же латентно присутствовавшие в духовном пространстве западного человека вплоть до конца прошлого века (доверие). Это качества, необходимые для взаимодействия ближних и дальних в условиях текущей современности, наряду с такими добродетелями, как деятельная любовь, жертвенность, милосердие в межличностном взаимодействии вне рутинной повседневности и честность, надежность в социальном взаимодействии.

Ключевые слова: текущая современность, мораль, добродетель, счастье, удача, успех, ближний, дальний, Х. Арендт, З. Бауман.

M. M. Rohozha, Doctor of Philosophical Sciences, Professor,
Taras Shevchenko National University of Kyiv
60, Volodymyrska Street, Kyiv, 01033, Ukraine

SPECIFICS OF MORALITY AT THE EPOCH OF LIQUID MODERNITY

The author reveals specifics of the phenomenon of morality in socio-cultural circumstances of liquid modernity. Theoretical constructions of H. Arendt became the methodological grounds for the inquiry. Arendt represented the process of spinning of the web of moral interactions in the concreteness of time and space. The key value transformations of liquid modernity as conditions for the possibility of moral interactions of our time, are defined in the paper. Trans-

14. Losev, A. F. (1988). Dvenadcat' tezisev ob antichnoj kulture [Twelve Theses on Antique Culture]. In *Derzanie duha [The daring of spirit]*. Moscow, Politizdat.
15. MacIntyre, A. (2001). *After Virtue. A Study in Moral Theory*. Kyiv, Duh i litera (in Ukrainian).
16. Rohozha, M. M. (2009). *Social'na moral': kolizii minimalizmu. Monografija [Social Morality: Collisions of Minimalism, Monograph]*. Kyiv, PARAPAN.
17. Rykov, Y. G. (2016). *Struktura social'nyh svjazej v virtual'nyh soobshhestvah: sravnitel'nyj analiz onlajn-grupp social'noj seti "VKontakte"* [Network Structure in Virtual Community: Comparative Analysis of Online-Groups VKontakte Social Network]. Dis...k-ta sotsiol. nauk [The thesis for PhD (sociology)]. Moscow: National Research University Higher School of Economics.
18. Soloukhin, V. (1982). *Kameshki na ladoni [Stones on a palm]*. Moscow: Molodaya gvardia.
19. Tatarakiewicz, W. (1981). *Analysis of Happiness*. Moscow, Progress (in Russian).
20. Frank, S. L. (1990). F. Nietzsche "jetika ljubvi k dal'nemu" [F. Nietzsche and "ethics of love to the distant"]. *Sochinenija [Writings]*. Moscow, Pravda, 6–64.
21. Fromm, E. (1990). *Escape from Freedom*. Moscow, Progress (in Russian).
22. Foucault, M. (2004). *The History of Sexuality, Vol.2: The Use of Pleasure*. Moscow, Akademicheskij proekt (in Russian).
23. Fukuyama, F. (2004). *Trust: The Social Virtues at the Creation of Prosperity*. Moscow, OOO "Izdatel'stvo AST": ZAO NPP "Ermak" (in Russian).
24. Habermas, J. (2006). *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*. Sankt-Peterburg, Nauka (in Russian).
25. Khoma, O. (1999). *Modernaja i postmodernaja perspektivy v filosofii kul'tury* [Modern and Postmodern Perspectives in Philosophy of Culture]. Dis...d-ra filos. nauk [The thesis for doctor's (philosophy)]. Kyiv, Institute of Philosophy of NAS of Ukraine.
26. Spengler, O. (1993). *The Decline of the West. Vol. 1. Form and Actuality*. Moscow, Mysl' (in Russian).
27. Anscombe, G. E. M. (2008). Sovremennaja filosofija morali Modern Moral Philosophy. *Logos*, 1 (64), 70–91.
28. Jampol'skaja, A. V. (2011). *Jemmanjujel' Levinas. Filosofija i biografija* [Emmanuel Levinas. Philosophy and Biography]. Kyiv: Duh i Litera.
29. Bauman, Z. (1995). *Life in Fragments: Essays in Postmodern Morality*. London, Blackwell.
30. Bauman, Z. (1993). *Postmodern Ethics*. Oxford, UK; Cambridge, USA, Blackwell.
31. Bauman, Z. (2016, January 26). Social media are a trap / Interview by R. de Querol. *ELPAIS*. Retrieved from https://elpais.com/elpais/2016/01/19/inenglish/1453208692_424660.html.
32. Bauman, Z. (2001). *The Individualized Society*. Cambridge UK; Malden, MA, Polity Press, Blackwell Publishing Ltd.
33. Coleman, J. S. (1988). Social Capital in the Creation of Human Capital. *American Journal of Sociology*. Vol. 94, 95–120.
34. Hare, R. M. (1955). *Universalisability. Proceedings of the Aristotelian Society*, Vol. 55, 295–312.
35. Katz, J. E., Rice, R. E. (2002). *Social Consequences of Internet Use: Access, Involvement and Interaction*. Cambridge, MIT Press.
36. Kittilson, M. C., Dalton, R. J. (2010). Virtual Civil Society: The New Frontier of Social Capital? *Political Behavior*, Vol. 33, 4, 625–644.
37. Putnam, R. D. (2000). *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*. New York, London, Touchstone Books by Simon & Schuster.
38. Rheingold, H. (1993). *Virtual Community: Homesteading of the Electronic Frontier*. Retrieved from <http://www.rheingold.com/vc/book/intro.html> (date of access: 15.04.2015).
39. Walzer, M. (1994). *Moral Minimalism. Thick and Thin: Moral Argument of Home and Abroad*. Notre Dame, Notre Dame University Press, 1–19.

Надійшла до редколегії 08.05.19

formations in the field of economics (labor, employment, consumption) and public space (media, entertainments, discipline) predetermine value changes that define social and moral life of the epoch. These are: freedom from different Modernity-generated restrictions and commitments, opportunity to escape responsibility, and distance from those who were traditionally comprehended as a neighbor. After, contemporary orientation of an individual on happiness is considered as well as the moral qualities necessary for human interactions. The contemporary direction of an individual on happiness is assigned by a hedonistic lifestyle and factor of luck with the emphasizing of contingency of the "hit of jackpot" and the directive on success with brightly expressed elements in the use of chance. Also, transformations of the quality of interactions in the process of concretization of abstract others as neighbors and distant are examined. In liquid modernity others, neighbors and distant, are defined not spatially, but axiologically. At the interpersonal level, where neighbors act, the Other manifests oneself through humanity and activates the virtue of responsibility. At the social level, others are distant people and their interaction is correlated with activation of the virtue of trust. The logic in this research derives the analysis of value grounds of interactions of distant people. Then, the general outline is specified in the defining of moral interactions of distant people in global information networks as a symbol of liquid modernity. Today, the basic moral virtues are qualities unknown till the mid of the 20th century (responsibility) or latent for spiritual space of the Western individual till the end of the previous century (trust). These qualities are necessary for interactions of neighbors and distant in the conditions of liquid modernity alongside the virtues of active life, sacrifice, mercy in interpersonal interactions beyond the daily bustle as well as honesty, trustworthy are actual for social interactions.

Key words: liquid modernity, morality, virtue, happiness, luck, success, neighbor, distant, H. Arendt, Z. Bauman.

УДК: 1(091)(477)

В. В. Співак, канд. філос. наук, доц.
Академія Державної пенітенціарної служби,
вул. Гонча, 34, м. Чернігів, 14000, Україна
hortussapientia@gmail.com

СПАДЩИНА АНТОНІЯ РАДИВИЛОВСЬКОГО: СТАН ТА ПЕРСПЕКТИВИ ДОСЛІДЖЕННЯ

Стаття присвячена огляду стану та перспектив дослідження проповідницької спадщини Антонія Радивиловського. Показано, що на сьогодні вітчизняна наука має досить значний досвід дослідження проповідей Антонія Радивиловського. Це праці літературознавців і мовознавців (С. Азовцевої, І. Ісиченка, В. Крекотня, М. Марковського, О. Ніку), істориків (Дж. Броджі Беркофф, М. Грації Бартоліні, М. Костомарова), філософів (Л. Дюгелі). Однак більшість його проповідей досі залишаються поза увагою науковців. Встановлено, що дослідження текстів Антонія Радивиловського здебільшого носять фрагментарний характер та стосуються літературних якостей творчості проповідника. Натомість філософська складова його текстів є малодослідженою та потребує детальної уваги як найбільш перспективний напрямок вивчення текстів Антонія Радивиловського.

Ключові слова: історія філософії, українська філософія, бароко, проповідь, стан дослідження.

Постановка проблеми. Серед широкого кола проблем, що стосуються дослідження історії вітчизняної філософської культури, чільне місце займає вивчення філософської думки епохи бароко. Адже саме в цю епоху закладалися основи вітчизняної модерної культури та професійного філософствування. Однак в цю епоху філософія ще не була сепарована від інших форм світогляду й духовного освоєння дійсності. Зокрема, вона була тісно пов'язана з релігійною думкою, що відображалася на сторінках церковних трактатів та проповідей.

Одним з визначних українських проповідників XVII ст. є Антоній Радивиловський, творчість якого має досить вагоме філософське наповнення. Дослідження спадщини проповідника розпочалося ще в позаминулому столітті. Однак філософська складова його текстів й досі залишається білою плямою вітчизняної науки та потребує детальної уваги. Такі дослідження мають базуватися на накопиченому попередніми розвідками досвіді. В свою чергу, цей досвід потребує осмислення й систематизації, яким ми плануємо присвятити дану статтю.

Аналіз досліджень і публікацій. Донедавна доробок проповідника досліджувався здебільшого в лоні літературознавчих студій. Це, зокрема, дві фундаментальні праці: розвідка М. Марковського та дослідження В. Крекотня, а також ряд поодиноких звернень до спадщини проповідника.

Досить ґрунтовний огляд історико-літературних досліджень спадщини Антонія Радивиловського зроблений С. Азовцевою [2], яка розділила історіографію літературознавчих досліджень даної проблеми на три періоди: наукові праці другої половини XIX століття; наукові праці другої половини XX століття; наукові праці початку XXI століття [2, с. 144].

Перший період характеризується напрацюваннями даних з біографії проповідника (В. Аскоченський, Філарет) та зверненням до їх історичного аспекту (М. Костомаров). З 80-х рр. XIX ст. увагу науковців привертають художні особливості проповідей Радивиловського (М. Марковський, І. Франко).

Наступні наукові розвідки, присвячені Антонію Радивиловському, припадають на другу пол. XX ст. (М. Грицай, В. Микитась, Ф. Шолом, О. Білецький). Найвизначнішою працею цього періоду є праця В. Крекотня "Оповідання Антонія Радивиловського" [14]. Третій період в огляді С. Азовцевої представлений працями С. Єфремова, В. Шевчука та Д. Чижевського [2, с. 144–145].

Не маючи на меті полемізувати з дослідницею, зауважимо, що, відповідно до хронологічного принципу, закладеного самою С. Азовцевою в основу свого огляду [2, с. 144], праці С. Єфремова та Д. Чижевського не належать до сучасного періоду. Адже цитована авторкою праця С. Єфремова "Історія українського письменства" [9] видавалася ще за життя С. Єфремова чотири рази з 1911-го по 1929 р., що порушує хронологію періодизації, запропонованої в огляді. Так само праця Д. Чижевського "Історія української літератури" була видана в Нью-Йорку у 1956 р. [26] й перевидана у 2003 р. в Україні [27]. Однак, незважаючи на дані концептуальні неточності, огляд С. Азовцевої не втрачає своєї ролі й залишається досить інформативним та теоретично вагомим.

Мета статті. Метою статті є аналіз стану дослідження проповідницької спадщини Антонія Радивиловського. Дане дослідження дозволить нам виявити перспективні й недостатньо розроблені напрямки для подальшого вивчення текстів видатного проповідника епохи бароко.

Виклад основного матеріалу дослідження. До перших спроб висвітлити творчість Антонія Радивиловського належать робота В. Аскоченського "Киев с древнейшим его училищем Академиею" (1856) [3], а також "Обзор русской духовной литературы (862–1720)" (1857) Філарета Гумілевського [24]. У них дослідники подали короткі біографічні відомості про проповідника та уривчасті відомості про його доробок. Також життя проповідника привернуло увагу й К. Говорського, який коротко описав його біографію у своїй статті "Радивилловский Антоний (Краткий биограф. очерк)" (1864) [5].

М. Костомаров у своїй праці "Русская история в жизнеописаниях ее главнейших деятелей" (1874) [13] зробив спробу описати життя та творчий доробок Антонія Радивиловського в історичному контексті. Однак дана розвідка в межах названої праці є невеликою за обсягом та носить суто довідковий характер.

Дослідник А. Торочинський (1876) зробив огляд біографії та спадщини проповідника й охарактеризував практичну цінність проповідей Антонія Радивиловського з огляду на ведення душпастирської діяльності [22].

На структурних особливостях спадщини проповідника, семантиці назв його збірок та присвятах зупинив дослідницьку увагу О. Огоновський в "Історії літератури руської [української]" (1887) [21].

Першою ґрунтовною працею, присвяченою безпосередньо Антонію Радивиловському, є розвідка М. Марковського "Антоний Радивилловский, южнорусский проповедник XVII века" (1894) [18], автор якої "ґрунтовно досліджував не тільки передумови виникнення проповіді як літературного жанру, але й аналізував творчість багатьох видатних проповідників XVII ст., особливості побудови казань та їх художньо-стилістичні риси" [2, с. 145].

Звертаючись до спадщини проповідника, І. Франко (1910) описує її обсяг та зауважує символічний стиль його повчань [25, с. 62]. Загалом, І. Франко невисоко оцінює доробок проповідника, вважаючи схоластичний та повчальний зміст проповідей Антонія Радивиловського відсталішим, з огляду на загальноєвропейський контекст. Такий погляд дослідника обумовлений його світоглядно-методологічними установками та напевно чи є адекватним.

Такі самі установки в оцінці спадщини Антонія Радивиловського демонструє С. Єфремов (1929), що вважає міркування проповідника штучними, хоч і не відірваними від життя. У проповідника, пише дослідник, "проступає бажання бути популярним у своїх казаннях і подекуди йому з цим щастило, надто там, де він оживлює свій виклад до цікавої історії, то приказкою народною чи анекдотом, як ілюстрацією до теми. Звичайно, цю популярність, відповідно до духу тодішнього часу, треба брати дуже умовно і з великими обмеженнями, бо доходив її автор штучними способами, часто віддаючи живим зміст напоталу гучній фразі, нещирому витвісту, отим алегоріям, порівнянням, діалогам у схоластичному дусі" [9, с. 98].

Вже згадуваний діаспорний вчений Д. Чижевський (1956) в своїх студіях, присвячених історії української літератури, звертає увагу на стилістичні аспекти проповідей Антонія Радивиловського [26].

Радянський літературознавець О. Білецький у "Хрестоматії давньої української літератури" (1967) [4] зупиняється на біографії проповідника та публікує фрагменти з текстів Антонія Радивиловського.

Найвизначнішою працею, присвяченою Антонію Радивиловському, є дослідження В. Крекотня "Оповідання Антонія Радивилловського" (1983) [15]. Дане дослідження містить біографію проповідника, яка в основному повторює інформацію, вміщену в працях дослідників XIX – поч. XX ст., бібліографічний опис збірок його проповідей, аналіз джерел, якими користувався Антоній Радивиловський, складаючи свої проповіді, стилістичні та змістовні характеристики повчань проповідника та побіжне звернення до морально-етичної складової спадщини Радивиловського. Стаття В. Крекотня, присвячена поглядам Антонія Радивиловського на ораторське мистецтво [14] та соціальні обов'язки проповідника, залишається єдиною розвідкою вказаної проблеми.

В. Крекотень досить ґрунтовно дослідив соціально-історичні й літературні передумови виникнення в українській духовній культурі казання нового "латино-поль-

ського" типу, представником якого був Антоній Радивиловський. Вчений звернув увагу на використання проповідником байок та інших наративних елементів риторичного підсилення казань. Дослідник вважає проповіді Антонія Радивиловського "яскравими прикладами культової ораторської прози, які багаті новелістичними "прикладами" різних жанрів" [2, с. 146].

Наприкінці радянської епохи до спадщини Радивиловського звернулись в колективному дослідженні літературознавці М. Грицай, В. Микитась та Ф. Шолом (1989). У їхній роботі досліджено творчий шлях проповідника та виділені основні художньо-стилістичні риси його творів [6]. Однак в даному виданні, що носить ознайомчий характер, ніяких нових відомостей про проповідника та його спадщину не вміщено.

Серед сучасних літературознавчих досліджень, в яких звертається увага на доробок проповідника, слід згадати книгу В. Шевчука "Муза Роксоланська" (2005) [29]. Дослідник передусім зупиняється на аналізі байок проповідника, хоча не оминає й мовно-стилістичні особливості проповідей [2, с. 147].

Іншою оглядовою працею, що нас цікавить, є "Історія української літератури: епоха бароко XVII–XVIII ст." [11] І. Ісиченка (2011). Крім біографічних відомостей про Антонія Радивиловського автор звертається до історико-літературного аналізу збірок проповідника: "Огородок Марії Богородиці..." та "Вінець Христов".

Поруч з оглядовими історико-літературними дослідженнями, що так чи інакше звертають увагу на життя та доробок Антонія Радивиловського, набувають поширення й окремі розвідки, присвячені безпосередньо проповіднику. Це, зокрема, дослідження: С. Азовцевої [1], В. Денисюк [7], І. Ісиченка [11], С. Кагамлик [12], Т. Левченко-Комисаренко [16], О. Максимчук [17], Л. Ушкалова [23] та ін. Даний факт засвідчує високий потенціал проповідей Антонія Радивиловського в якості джерела з дослідження історії вітчизняної духовної культури. Окремі біографічні дані про проповідника можна почерпнути з історичних довідкових видань, що повторюють відомості попередніх досліджень [28]. Виключенням є зроблені Ю. Мициком публікації листів Антонія Радивиловського, що доповнюють наші уявлення про біографію проповідника [19; 20].

Філософська й світоглядна складова творчості проповідника донедавна залишалася поза увагою дослідників. Так, до окремих філософських та світоглядних аспектів спадщини Антонія Радивиловського звертались зарубіжні та вітчизняні історики та філософи Д. Броджі Беркофф [31], Л. Довга [8], Н. Яковенко [30]. Однак дані дослідження несуть фрагментарний характер та звертаються до вивчення спадщини проповідника лише побіжно, при розгляді інших проблем. Тож, саме цей сегмент досліджень спадщини проповідника потребує посиленої уваги, що буде реалізовано в нашому подальшому дослідженні.

Потенційними напрямками дослідження філософської складової спадщини Антонія Радивиловського є: вивчення філософських традицій та текстів, на які спиралась творчість проповідника; розгляд впливу філософських знань та мови на змістовну складову проповідей Радивиловського; аналіз філософськи значущих проблем його спадщини, що стосуються кола смисложиттєвих питань, зокрема морально-етичного характеру.

Висновок. Таким чином, ми можемо констатувати, що на сьогодні вітчизняна наука має досить значний досвід дослідження спадщини Антонія Радивиловського. Однак дані дослідження в основному несуть фрагментарний характер та стосуються літературних якостей творчості проповідника. Натомість філософська

складова його текстів є малодослідженою та потребує детальної уваги як найбільш перспективний напрямок вивчення текстів Антонія Радивилівського.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Азовцева С. В. "Слово на вознесеніє господне" Антонія Радивилівського як приклад барокової проповіді / С. Азовцева // Філологічні трактати. – 2014. – Т. 6. – № 2. – С. 64–68.
2. Азовцева С. Творчість Антонія Радивилівського в історико-літературних працях XIX–XXI століть / С. Азовцева // Наукові записки ТНПУ. Серія: Літературознавство. – 2012. – № 34. – С. 143–148.
3. Асоченський В. И. Киев с древнейшим его училищем Академиею. / В. И. Асоченский. – Киев : в Унив. тип., 1856. – С. 164.
4. Білецький О. Хрестоматія давньої української літератури / О. Білецький. – К.: Радянська школа, 1967. – С. 321–322.
5. Говорський К. Радивилівський Антоній (Краткий биограф. очерк) / К. Говорський // Вестн. Зап. Рос. – 1864. – Т. I. – Октябрь. – С. 183.
6. Грицай М. С. Давня українська література / М. С. Грицай, В. Л. Микитас, Ф. Я. Шолом. – К.: Вища школа, 1989. – 414 с.
7. Денисюк В. В. Образ воїна крізь призму барокової фразеології (на матеріалі проповідей Антонія Радивилівського) / В. В. Денисюк // Літературні дослідження: 36. наук. пр. – Вип. 27. – Харків: Вид-во ХНПУ, 2009. – С. 3–13.
8. Довга Л. М. Уявлення про гріх та чесноту в українських текстах XVII ст. / Л. М. Довга // Соціум. – 2003. – Вип. 3. – С. 241–248.
9. Єфремов С. Історія українського письменства / С. Єфремов / за ред. М. К. Насенка. – Київ: Femina, 1995. – 538 с.
10. Ісиченко І. Історія української літератури: епоха бароко XVII – XVIII ст. / І. Ісиченко. – Львів, Київ, Харків: Святогорець, 2011. – 568 с.
11. Ісиченко І. Конотаційна перспектива євангельського тексту в пасійних проповідях Антонія Радивилівського [Електронний ресурс] / І. Ісиченко // Медієвіст: латиномовна українська література. – Дата надходження: 27 березня, 2017. – Режим доступу: http://www.medievist.org.ua/2017/03/blog-post_27.html
12. Кагамлик С. Р. Високе Слово Антонія Радивилівського / С. Р. Кагамлик // Український церковно-історичний календар – 2003. – К., 2003. – С. 99–101.
13. Костомаров Н. И. Русская история в жизнеописаниях ее главнейших деятелей. – Книга 2. XVII столетие / Н. И. Костомаров. – М.: Книга, 1990. – 538 с.
14. Кречотень В. І. Антоній Радивилівський про ораторське мистецтво / В. І. Кречотень // Радянське літературознавство. – 1959. – № 5. – С. 39–49.
15. Кречотень В. І. Оповідання Антонія Радивилівського / В. І. Кречотень – К.: Наукова думка, 1983. – 408 с.
16. Левченко-Комісаренко Т. Топіка сакральних імен у проповідях Антонія Радивилівського / Т. Левченко-Комісаренко // Літературознавчі обрії. Праці молодих учених. – 2006. – Вип. 11. – С. 125–128.
17. Максимчук О. Мотив пошуку коханого у проповідях Антонія Радивилівського і діалогох Григорія Сковороди / О. Максимчук // Переяславські Сковородинські студії. – 2013. – Вип. 2. – С. 66–71.
18. Марковский М. Н. Антоний Радивилевский, южнорусский проповедник XVII века / М. Н. Марковский. – К.: Тип. Имп. Ун-та св. Владимира В. И. Завадского, 1894. – 187 с.
19. Мицик Ю. Із листування духовництва 1660-х рр. / Ю. Мицик // УІЖ. – 2017. – № 3. – С. 148–156
20. Мицик Ю. Нововиявлені листи православних ієрархів XVII ст. / Ю. Мицик // УІЖ. – 2014. – № 6. – С. 165–178.
21. Огоновський О. Історія літератури руської [української] / О. Огоновський. – фотопереклад з вид. 1887 р. – Мюнхен, 1992. – С. 318–31.
22. Торочинський А. Проповіди Антонія Радивилівського / А. Торочинський // Руководство для сельских пастырей. – 1876. – Т. 2. – № 30. – С. 370–379.
23. Ушкалов Л. Сковорода й Антоній Радивилівський / Л. Ушкалов // Ушкалов Л. Григорій Сковорода: семінарії. – Харків: Майдан, 2004. – С. 322–323.
24. Филарет, епископ Харьковский. Обзор русской духовной литературы (862–1720) / Филарет, епископ Харьковский. – СПб: Типография Императорской Академии Наук, 1857. – С. 204.
25. Франко І. Нарис історії українсько-руської літератури до 1890 р. / І. Франко. – Львів: Накладом Укр.-рус. вид. спілки, 1910. – V, 444 с.
26. Чижевський Д. Історія української літератури (від початків до доби реалізму) / Д. Чижевський. – Нью-Йорк: УВАН, 1956. – 511 с.
27. Чижевський Д. І. Історія української літератури / Д. І. Чижевський. – К.: Видавничий центр "Академія", 2003. – 568 с.
28. Чухліб Т. В. Антоній Радивилівський / Т. В. Чухліб / Києво-Могилянська академія в іменах. XVII–XVIII ст. – Енциклопедичне видання. – К.: KM Academia, 2001. – С. 451.
29. Шевчук В. Муза Роксоланська: Українська література XVI–XVIII століть: [у 2-х кн.]. / В. Шевчук. Кн. 2: Розвинене бароко. Пізнє бароко. – К.: Либідь, 2005. – С. 72.
30. Яковенко Н. Дзеркала ідентичності. Дослідження з історії уявлень та ідей в Україні XVI–XVIII ст. / Н. Яковенко. – К.: Laurus, 2012. – 472 с.
31. Brogi Bercoff Giovanna. The Sermons of Antoni Radivilovskij: History, Culture, Mentality / Giovanna Brogi Bercoff // Theatrum humanae vitae. – K.: Laurus, 2012. – С. 414–424.

REFERENCES

1. Azovtseva, S. V. (2014). "Slovo na vozniesienie hospodnie" Antonii Radivilovskoho yak pryklad barokovoi propovidi ["The Word to the Ascension of God" by Anthony Radivilovsky as an example of a Baroque sermon]. *Filolohichni traktaty [Philological treatises]*, T.6, 2, 64–68.

2. Azovtseva, S. (2012). *Tvorchist Antonii Radivilovskoho v istoriko-literaturnykh pratsiakh XIX–XXI stolit [Creativity of Anthony Radivilovsky in historical and literary works of the XIX–XXI centuries]*. *Naukovi zapysky TNPu. Seria: Literaturознавство*, 34, 143–148.
3. Askochenskyi, V. Y. (1856). *Kiev s drevnejshim ego uchilishhem Akademieu [Kiev with its oldest school Academy]*. Kyiv, Unyv. Press.
4. Biletskyi, O. (1967). *Hrestomatija davn'oi ukrains'koi literatury [Reader of the old Ukrainian literature]*. Kyiv, Radianska shkola.
5. Goverskiy, K. (1864). *Radivilovskiy Antoni (Kratkiy biograficheskiy ocherk) [Radivilovskiy Anthony (Short biographical sketch)]*. *Vestnik Zapadnoy Rossii*, 1, 183.
6. Hrytsai, M. S., Mykytas V. L., Sholom F. Ia. (1989). *Davnya ukrains'ka literatura [Ancient Ukrainian literature]*. Kyiv, Vyscha shkola.
7. Denysiuk, V. V. (2009). *Obraz voina kriz pryzmu barokovoi frazeologii (na materialii propovidei Antonii Radivilovskoho [The image of a warrior through the lens of Baroque phraseology (on the material of sermons by Anthony Radivilovsky)]*. *Linhvistychni doslidzhennia*, 27, 3–13.
8. Dovha, L. M. (2003). *Uavlennia pro hrih ta chesnotu v ukrainskykh tekstakh XVII st. [Representation of sin and virtue in the Ukrainian texts of the XVII century]*. *Sotsium*, 3, 241–248.
9. Iefremov, S. (1995). *Istoriya ukrains'kogo pis'menstva [History of Ukrainian Literature]*. Kyiv, Femina.
10. Isichenko, I. (2011). *Istoriya ukrains'koi literatury: epoha baroko XVII – XVIII st. [The history of Ukrainian literature: the Baroque period of the XVII–XVIII centuries]*. Lviv, Kyiv, Kharkiv, Sviatohoret.
11. Isichenko, I. (2017). *Konotatsiina perspektyva yevanhelskoho tekstu v pasiinykh propovidiakh Antonii Radivilovskoho [The connotational perspective of the Gospel text in the parson sermons by Antony Radivilovsky]*. *Medievist: latynomovna ukrainska literatura*. Retrieved from http://www.medievist.org.ua/2017/03/blog-post_27.html
12. Kahamlyk, S. R. (2003). *Vysoke Slovo Antonii Radivilovskoho [The high word of Antony Radilovsky]*. *Ukrainskyi tserkovno-istorychnyi kalendar – 2003*, 99–101.
13. Kostomarov, N. I. (1990). *Russkaja istorija v zhizneopisanijah ee glavnejshih dejatelej. Kniga 2. XVII stoletie [Russian history in the biographies of its main figures. Book 2. XVII century]*. Moscow, Kniga.
14. Krekoten, V. I. (1959). *Antonii Radivilovskij pro oratorske mystetstvo [Anthony Radivilovsky about oratory art]*. *Radianske literaturoznavstvo*, 5, 39–49.
15. Krekoten, V. I. (1983). *Opovidannya Antonii Radivilov'skogo [Story by Anthony Radivilovsky]*. Kyiv, Naukova dumka.
16. Levchenko-Komisarenko, T. (2006). *Topika sakralnykh imen u propovidiakh Antonii Radivilovskoho [Topic of sacred names in sermons by Anthony Radivilovsky]*. *Literaturoznavchi obrii. Pratsi molodykh uchenykh*, 11, 125–128.
17. Maksymchuk, O. (2013). *Motyv poshuku kokhanoho u propovidiakh Antonii Radivilovskoho i dialohakh Hryhorii Skovorody [The motive of a lover's search in the sermons of Anthony Radivilovsky and the dialogues of Gregory Skovoroda]*. *Pereiaslavski Skovorodynski studii*, 2, 66–71.
18. Markovskiy, M. N. (1894). *Antonij Radivilovskij, juzhnorusskij propovednik XVII veka [Anthony Radivilovsky, South Russian preacher of the XVII century]*. Kyiv, Tip. Imp. Un-ta sv. Vladimira V. I. Zavadskogo.
19. Mytsyk, Yu. (2017). *Iz lystuvannia dukhivnystva 1660-kh rr. [From the correspondence of the clergy of the 1660's.]*. *UIZh*, 3, 148–156.
20. Mytsyk, Yu. (2014). *Novoviyavleni lysty pravoslavnykh iierarkhiv XVII st. [Newly discovered letters of the Orthodox hierarchs of the XVII century]*. *UIZh*, 6, 165–178.
21. Ohonovskiy, O. (1992). *Istoriya literatury rus'koi [ukrains'koi] [History of Russian [Ukrainian] literature]*. Miunkhen.
22. Torochinskiy, A. (1876). *Propovedi Antonii Radivilovskogo [Sermons by Anthony Radivilovsky]*. *Rukovodstvo dlya selskikh pastyrey*, V. 2, 30, 370–379.
23. Ushkalov, L. (2004). *Skovoroda y Antonii Radivilovskij [Skovoroda and Anthony Radivilovsky]*. In *Hryhorii Skovoroda: seminarii [Gregory Skovoroda: Seminary]*, pp. 322–323. Kharkiv, Maidan.
24. Filaret, episkop Harkovskiy. (1857). *Obzor russkoj duhovnoj literatury (862–1720) [Review of Russian spiritual literature (862–1720)]*. SPb, Tipografiya Imperatorskoy Akademii Nauk.
25. Franko, I. (1910). *Naris istorii ukrains'ko-rus'koi literatury do 1890 r. [Essay on the history of Ukrainian-Russian literature until 1890]*. Lviv, Nakladom Ukr.-rus. vyd. Spilky.
26. Chyzhevskiy, D. (1956). *History of Ukrainian literature (from the beginning to the time of realism)*. Niu-York, UVAN, (In Ukrainian).
27. Chyzhevskiy, D. I. (2003). *Istoriya ukrains'koi literatury [History of Ukrainian literature]*. Kyiv, Vydavnychiy tsentr "Akademia".
28. Chukhlib, T. V. (2001). *Antonii Radivilovskij [Anthony Radivilovsky]*. In *Kyievo-Mohylianska akademii v imenakh. XVII – XVIII st. – Entsiklopedychnye vydannia. [Kyiv Mohyla Academy in names. XVII–XVIII centuries. – Encyclopedia edition]*, p. 451. Kyiv, KM Academia.
29. Shevchuk, V. (2005). *Muza Roksolanska: Ukrainians literature of the XVII–XVIII centuries: [in 2 books.]*. In *Knyga 2. Rozvynene baroko. Piznie baroko [Book 2: Developed Baroque. Late Baroque]*, p. 72. Kyiv, Lybid.
30. Iakovenko, N. (2012). *Dzeralak identichnosti. Doslidzhennia z istorii uavlenn' ta idej v Ukraini XVI–XVIII st. [Identity mirrors. Studies on the history of ideas and ideas in Ukraine from the sixteenth and eighteenth centuries]*. Kyiv, Laurus.
31. Brogi Bercoff Giovanna (2012). *The Sermons of Antoni Radivilovskij: History, Culture, Mentality*. In *Theatrum humanae vitae*, pp. 414–424. Kyiv, Laurus.

В. В. Спивак, канд. филос. наук, доц.
Академия Государственной пенитенциарной службы
ул. Гончая, 34, г. Чернигов, 14000, Украина

НАСЛЕДИЕ АНТОНИЯ РАДИВИЛОВСКОГО: СОСТОЯНИЕ И ПЕРСПЕКТИВЫ ИССЛЕДОВАНИЯ

Статья посвящена обзору состояния и перспектив исследования проповеднического наследия Антония Радивиловского. Показано, что на сегодня отечественная наука имеет достаточно большой опыт исследования проповедей Антония Радивиловского. Это работы литературоведов и языковедов (С. Азовцевой, И. Исиченко, В. Крекотня, М. Марковского, О. Ники), историков (Дж. Броджи Беркофф, М. Грации Бартолини, Н. Костомарова), философов (Л. Довга). Однако большинство его проповедей до сих пор остаются без внимания ученых. Установлено, что данные исследования в основном носят фрагментарный характер и касаются литературных качеств творчества проповедника. Философская составляющая его текстов является малоисследованной и требует детального внимания как наиболее перспективное направление изучения текстов Антония Радивиловского.

Ключевые слова: история философии, украинская философия, барокко, проповедь, состояние исследования.

V. V. Spivak, Ph.D., Associate Professor,
Academy of the State Penitentiary Service,
34, Goncha Street, Chernihiv, 14000, Ukraine

THE LEGACY OF ANTHONY RADIVILOVSKY: STATE AND PROSPECTS OF RESEARCH

The article is devoted to the review of the state and prospects of the study of the preaching heritage of Anthony Radivilovsky. The study first analyzed and systematized the experience gained by the national science in the field of research sermons Anthony Radivilovsky.

These are the works of literary critics and linguists (S. Azovtseva, I. Isichenko, V. Krekotnya, M. Markovsky, O. Niki), historians (J. Frederic Berkoff, M. Gracia Bartolini, M. Kostomarov), philosophers (L. Dovga). However, most of his sermons still remain beyond the attention of scholars. This is especially true of the handwritten legacy of Radivilovsky, which was only partially studied by literary scholars and almost not considered from a philosophical point of view.

The most prominent methodological basis of the study was the methods of textual analysis, comparative studies and hermeneutic one.

It is shown that for today domestic science has a considerable experience in studying the sermons of Anthony Radivilovsky. It is established that the data of the research, for the most part, are fragmentary in nature and relate to the literary qualities of the preacher's work. The most significant proofs of Radivilovsky's sermons remain in the works of M. Markovsky and V. Krekotnya.

Instead, the philosophical component of his texts is poorly understood and requires detailed attention as the most promising direction in the study of Anthony Radivilovsky's texts. Potential directions of research of the philosophical component of Anthony Radivilovsky's heritage are: the study of philosophical traditions and texts on which the work of the preacher was based; consideration of the influence of philosophical knowledge and language on the content of the sermons of Radivilovsky; an analysis of the philosophical significance problems of his legacy concerning the range of semiotic issues, in particular, the moral and ethical nature.

Key words: history of philosophy, Ukrainian philosophy, baroque, sermon, state of research.

УДК 177.61

В. Е. Туренко, канд. филос. наук, м. н. с.
Київський національний університет імені Тараса Шевченка,
вул. Володимирська, 60, м. Київ, 01033, Україна
amurolog5@gmail.com

ПОЛЕМІЧНІСТЬ ТА АГОНАЛЬНІСТЬ ДИСКУРСУ ЛЮБОВІ: ФІЛОСОФСЬКО-КУЛЬТУРОЛОГІЧНИЙ ПОГЛЯД

У статті концептуалізується ідея єдності любові та війни на основі міфологічного, культурологічного та філософського аспектів. Автор на основі ряду теоретичних та емпіричних аргументів висуває гіпотезу про те, що полемічний (військовий) образ лучника зі стрілами Ерота (Амура) сягає своєї основи у близькосхідній (шумеро-аккадській, семітській) міфології, яка вбачала не протиставлення любові та війни, а близьку спорідненість цих феноменів в образі Іштар (Інанні, Астарти). Культура любові через ідею завоювання серця Дами характеризується тим, що є культурним, емпіричним втіленням розуміння єдності дискурсу любові та дискурсу війни. Обґрунтовується думка про те, що філософський аспект розуміння даної проблематики пов'язаний з двома феноменами, а саме влади та дару. Відповідно, саме в межах дискурсу любові відбувається "за(-)хоплення", дія якого пояснюється тим, що, підкоривши предмет любові, суб'єкт сам йому і підкоряється. Водночас у контексті дару відбувається "агон", тобто змагання між люблячими стосовно обміну дарами та приємностями. Відтак стверджується, що дискурс любові є полемічним та агоніальним.

Ключові слова: любов, дискурс любові, війна, битва, "за-хоплення", куртуазна любов, дар, полемічність, агоніальність, Ерот.

Постановка проблеми. Любов та війна – на перший погляд, здається, два несумісні феномени. Одна приносить смерть, страждання, печаль, інша – радість, щастя та задоволення. Однак історія культури свідчить про те, що насправді не все так однобічно з цими феноменами, як в буденній свідомості. Відповідно, глибинно та сутнісно любов та війна пов'язані між собою.

Аналіз досліджень і публікацій. Наукові напрацювання Р. Барта, Н. Брагінської, Ж. Дюбі, Д. де Ружмона, А. Чрьоуста, О. Ярового та інших стали теоретико-методологічною основою даного дослідження. Також можна відзначити фундаментальну працю Т. Дігбі [11] про те, як любов та війна впливають на суспільні трансформації, проте вона стосується безпосередньо культури постмодерну. Тому в наявних наукових студіях не можемо віднайти цілісного та комплексного філософсько-культурологічного погляду на досліджувану проблематику.

Мета статті. Відповідно, метою пропонованої статті є концептуалізація ідеї полемічності та агоніальності дискурсу любові у філософсько-культурологічному контексті.

Виклад основного матеріалу дослідження.

Ерот як воїн: міфологічний аспект проблеми

Витоки розуміння єдності любові та війни сягають сивої давнини. Саме в давній міфології, через образ Ерота, ми зустрічаємо ключову основу полемічності та агоніальності дискурсу любові. Звичайно, можна зазначити, що існує близько двох десятків версій походження Ерота – від Гомера до неоплатоніків, проте саме образ хлопчика з луком та стрілами став найбільш усталеним у світовій культурі. Які ж витоки та герменевтика цього образу, з'ясуємо надалі більш детально.

Версія походження Ерота від олімпійських богів Ареса й Афродіти, яка домінує в сучасних довідниках, належить безпосередньо Симоніду Кеоському (fr.24(70)). Але, як слушно зауважує Н. Брагінська, від спекулятивної міфології ми при цьому не йдемо. Якщо подивитися на Війну-Ареса і Любов-Афродіту в космогонічному контексті, то ця пара батьків Ерота неодмінно нагадує нам Філіа та Нікоз Емпедекла, а не коханців з "фривольної" сцени в пісні Демодока [3, с. 58].

У цьому контексті слушним буде згадати статтю західного вченого А. Чроуста, присвячену впливу зороастризму на вчення Платона й Аристотеля, в якій він приділяє декілька сторінок у цьому ключі і ранній грецькій філософії. На його думку, відоме твердження Геракліта Ефеського, що "війна є батьком всього" [22 В53 DK], співвідноситься з вічною боротьбою між Ахурамаздой і Ахріманом, як і твердження Емпедокла, що Любов і Ворожнеча – це два основних принципи, або фактори, які керують всесвітом, домінуючи по черзі. Ці два приклади, які можуть бути значно збільшені і розширені, повинні дійсно доводити, що деякі ранні грецькі філософи були знайомі з вченням Зороастра тією чи іншою мірою [10, с. 354–355]. Відповідно до цього, можна говорити про східні, а точніше, близькосхідні впливи на дуалістичну космогонію ранніх грецьких філософів.

Виходячи з цього можна висунути гіпотезу, що оскільки любов та війна досить тісно пов'язані в досократичній філософії і мають близькосхідний вплив, то в основі цього постає давньошумерська богиня Іннанна (давньоаккадська Іштар, семітська Астарта).

На підтвердження цій гіпотезі є два фактори:

1) західні науковці Д. Блек і Е. Грін підкреслюють, що її усталена іконографія пов'язана з крилами та військовими знаряддями [9, с. 108–109];

2) як зазначають Афанасьєва і Дьяконов, теонім "Іштар" походить від Астар, що в прасемітський період означав планету Венеру в одному з двох аспектів, що передаються, відповідно, як Астар (ранкова зірка, чоловічий персонаж) і Астарт (вечірня зірка, жіночий персонаж). У західносемітській та південноаравійській міфології цей поділ зберігся (див. Астар і Астарт); у східносемітському середовищі (предки аккадців) обидва аспекти злилися в єдине божество, зберігши характеристики обох статей (див. андрогінність): з одного боку Іштар – божество війни, з іншого – сексу і дітнородження; при цьому слово Астар у східних семітів означало богиню взагалі [1, с. 595].

У свою чергу на підтвердження нашої гіпотези також може слугувати *Lexicon iconographicum mythologiae classicae* (LIMC), який вміщує в якості зображень Ерота, Амура і Купідона виключно крилатих немовлят, отроків і юнаків. Ерот Артегос зустрічається у пізньому римському мистецтві, коли надлишок інших атрибутів робить крила вже надмірними. Про лук скажемо тільки, що юнак з луком як супутник Астарті шанувався на Кіпрі і, судячи з двох написів, вважався там Аполлоном. Цей юнак в якості супутника Кедеш в Єгипті носить ім'я Решеф. Аполлон на Криті увібрав риси Решефа, і лук залишився при ньому, тільки він сам не залишився при Астарті-Афродіті. Її супутником став інший бог з луком. Наука давно звикла вбачати синкретизм у періоді еллінізму, а в останні десятиліття звикає до того, що і архаїка грецька, і рання класика пронизана східними впливами [12, с. 1050].

Відповідно, як ми бачимо, Ерот постає воїном у контексті любові, він своїм знаряддям як обдаровує, так і карає людей. Того, хто прагне любити, – він захищає, а того, хто цурається любові та біжить від неї, – прирікає на страждання та випробовування. Ерот – уособлення війни любові, адже, будучи супутником своєї матері Афродіти, він їй допомагає в її справах. Проте, оскільки він володіє знаряддям, то відчуває сміливість та безкарність, що призводить до різного роду "любовних ігор".

Втім, ця войовничість Ерота у філософії в імпліцитному вигляді постає як прояв сміливості. Зокрема, ми це зустрічаємо у промові Федра в платонівському "Бенкеті", де він говорить наступне: "Та хіба знайдеться на світі такий боягуз, в якого сам Ерот не вдихнув би звятягу, уподібнивши його природженому хороброму? І

якщо Гомер говорить, що деяким героям відвагу дарує бог, то люблячим дарує її ніхто інший, як Ерот" [Symp.179a-b]. Таку ж властивість Ерота ми бачимо і в промові Діотіми [Див.: Symp. 203d-204a].

Через це людині, якою рухає любов, дається можливість робити дивовижні речі, а отже, бути героєм. Любов, на думку даного учасника "Бенкету", сильніша, ніж тисяча смертей. Сімейні і дружні почуття не такі чудові і вражаючі. Адже тільки почуття любові чоловіка/жінки до особистості протилежної статі здатне допомогти людині зробити героїчні вчинки. Ось чому Федр, коли представляє перший панегірик любові в "Бенкеті", акцентує увагу слухачів на такому дарі любові, як готовність йти на будь-які жертви заради коханої особистості, це – прекрасніше, ніж дружба. Крім того, Федр підкреслює, що ніхто не буде вмирати за вас, тільки той, хто щиро любить [Symp. 179b].

Ця сміливість і натхненність пов'язана не лише з військовими знаряддями, але й з тим, що Ерот мав крила. Проте "наявність потужних літальних м'язів і кісткового кіля, до якого вони прикріплюються, мала б сильно збільшити розміри грудного відділу і змінити його форму. Однак на скульптурних і мальованих зображеннях крилатих богів (у т. ч. й Ерота. – В.Т.) ніяких ознак деформації грудей не видно. Це можна пояснити тим, що у них (у т. ч. в Ерота – В.Т.) крила мали не стільки функціональне значення, скільки символічне, оскільки боги могли літати і без їх допомоги" [5, с. 97].

Отже, образ Ерота (Амура) в античній культурі і є безпосереднім міфологічним втіленням єдності дискурсу любові та дискурсу війни. Основа цього античного розуміння сягає шумеро-аккадської міфології, яка вбачала не протиставлення любові та війни, а близьку спорідненість цих феноменів в образі Іштар (Іннани, Астарті). Даруючи чи віднімаючи любов у людей або богів, Ерот це здійснює шляхом військових знарядь (лук та стріли), тим самим задаючи основу для подальшого розвитку експлікації полемічності та агональності природи любові.

Куртуазна любов як культура "любовних війн"

Куртуазна культура любові в своїй основі має не лише міфологічний аспект, але й літературний. Як зазначає французький амуролог Д. де Ружмон: "Починаючи з античності поети використовували військові метафори для опису природної любові... Жінка віддається чоловікові, який завойовує її, оскільки він найшасливіший воїн. Ставка Троянської війни – оволодіння жінкою. І один з найдавніших романів, який відомий науковцям, "Феоген і Харіклея" Геліодора (III ст.), вже оповідає про "битви за любов" і про "чудове ураження" того, хто здається під стрілами Ероса, яких не уникнути. Плутарх показує, що сексуальна мораль спартанців була підпорядкована військовим успіхам цього народу. Євгеніка Лікурга і її скрупульозно описані закони, що впорядковують відносини подружжя, не мали ніякої іншої мети, крім посилення агресивності солдатів. Все це підтверджує існування природного, тобто психологічного, зв'язку між сексуальним і войовничим інстинктами" [7, с. 268].

Відповідно до цього куртуазія виникла і як ренесанс античних ідей про єдність любові та війни, і як відмова від нав'язливої церковної цнотливості. Зарубіжний дослідник О. Яровий наголошує, що сам праксис "любовних війн", яким так насичена куртуазна культура любові, сягає своїх коренів в давньогрецьких міфах про боротьбу тих чи інших богів, героїв за руку певної красуні [8, с. 86].

Втім, Д. де Ружмон стосовно цього пише наступне: "У нашій історії починаючи з XII–XIII ст. все відбувається не так. Любовна мова збагачується зворотами, які не тільки позначають елементарні жести воїна, але цілком виразно запозичені з мистецтва баталій, військової так-

тики тієї епохи. Відтепер мова вже йде не про спільне – що більш-менш смутно відчувається – джерело, а про явний паралелізм. Закоханий тримає в облозі Даму свого серця. Він любовним штурмом бере її цнотливість. Він переслідує, домагається її, прагнучи побороти останній оплот її сором'язливості і раптово зруйнувати його; нарешті, дама здається на волю переможця. Однак тут же, шляхом несподіваного перетворення, типового для чемної поведінки, саме закоханий, вигравши бій, стає полоненим. Він, дотримуючись правил феодалних воєн, перетворюється на васала цього сюзерена, як якщо б саме він зазнав поразки. Йому залишається тільки доводити свою приналежність до чоловічого роду і т. п. Все це гідно прекрасної мови. Однак солдатсько-цивільний жаргон того часу дає нам чимало інших, ще більш виразних прикладів. Пізніше винахід вогнепальної зброї призведе до вживання незліченних двозначностей. До того ж зазначений паралелізм був із задоволенням використаний письменниками. Це – тема невичерпної риторики" [7, с. 268–269].

Як пише Р. Барт, у "мові (словнику) уже давно встановлена еквівалентність кохання і війни: в обох випадках йдеться про те, щоби упокорити, захопити, полонити тощо. Кожного разу, коли якийсь суб'єкт "закохується", він певним чином повертає архаїчні часи, коли чоловіки (аби забезпечити екзогамію) повинні були викрадати жінок; у кожному закоханому з першого погляду є щось від сабінянки (або від будь-якої іншої відомої Викраденої)" [2, с. 67].

Разом з тим, як зауважує Ж. Дюбі: "Звичаї куртуазної любові значною мірою послабили насильство і грубість у сексуальній поведінці чоловіків і в матримоніальній політиці пологів. Чоловіки почали розуміти, що жінка – це не тільки тіло, що спершу потрібно завоювати її серце, заручитися її згодою, що слід визнати за жінкою наявність особливих переваг. Заповіді любовного кодексу ... прагнули довести, що жінки повинні мати рівні права з чоловіками не тільки в статевому плані, але і в питанні згоди на вступ у шлюб" [4, с. 96].

Водночас завоювання дами іноді супроводжувалося різного роду колізіями, що призводило до "судів кохання", на яких відбувалися судові розгляди стосовно справжності або несправжності почуттів лицарів до свого предмета любові. Дискурс куртуазної любові хоча і містив у собі елементи, які носять полемічний, войовничий характер, однак сенсом його було не стільки завоювання, скільки розуміння приналежності лицаря певній жінці.

Любов як "за(-)хоплення" та "агон дару": філософські вектори осмислення

Філософський контекст єдності любові та війни мислителі в першу чергу вбачають у феномені влади, в акті захоплення, точніше "за(-)хоплення", тобто у такому акті, що поєднує у собі як владу, так і милування предметом любові. Р. Барт, зауважуючи давність цієї концепції, зазначає її кардинальну трансформацію наступним чином: "Однак, цікавий обмін ролями: у стародавньому міті викрадач активний, він прагне схопити свою здобич, він – суб'єкт злочинства (об'єктом якого завжди є, як відомо, пасивна Жінка); у міті сучасному (міті про пристрасне кохання) все навпаки: захоплюючий нічого не прагне, нічого не робить, він непорушений як образ, а істинним суб'єктом злочинства є об'єкт за-хоплення; об'єкт полону стає суб'єктом кохання, а суб'єкт завоювання переходить у розряд любленого об'єкта. (Від архаїчної моделі залишається, однак, видимий для всіх слід: закоханий – той, хто був захопленим – завжди імпліцитно фемінізований)" [2, с. 68].

Однак, на наш погляд, діалектика цієї трансформації знімається в наступному: "підкоривши когось, сам суб'єкт підкоряється". Як у цьому контексті слушно зауважує

Е. Левінас: "Любити означає переживати за Іншого, бути підмогою в його слабкості. Любов означає буття-для-Іншого. Справжня любов є виявленням добра: вона не вимагає від того, кого ми любимо, неможливого, але, йдучи назустріч її слабкості, наділяє її собою, тобто врешті-решт пробуджує в ній звернену любов. Любячи її, я не чекаю від неї підпорядкування, підтвердження влади мого "Я", "видачі" мені таємниць її ніжності. Любячи її по-справжньому, я радію її радості, насолоджуюся її насолодами, люблю її любов, яка звернена до мене" [6, с. 366].

Втім, все ж це "за(-)хоплення", яке супроводжує дискурс любові, на думку Р. Барта, "це якийсь гіпноз: я зачарований образом. Спершу вражений, наелектризований, зрушений з місця, перекинутий, "уражений електричним скатом" (як чинив з Меноном Сократ, цей візирець любленого об'єкта, урочого образу), або ж повернутий до нової віри певним видінням, адже ніщо не різнить дорогу закоханого від дороги до Дамаску; а згодом опиняюся прилиплим, притиснутим, нерухомо прикованим до образу (до дзеркала). У ту мить, коли образ іншого захоплює мене вперше, я – не більше, аніж Чарівна курка єзуїта Анастасіуса Кірхера (1646): вона засинала зі зв'язаними лапами, втупившись у крейдяну лінію, що ніби пута проходила недалеко від її дзьоба; навіть коли її розв'язували, вона залишалася непорушеною, замороженою, "підкорюючись своєму переможцю", – говорить єзуїт; однак, щоб розбудити її від цієї зачарованості, щоб подолати силу її Уявлюваного (vehemens animalis imagination), достатньо було ледь поплескати її по крилу; вона стріпувалася і знову починала дзьобати зерно" [2, с. 69].

Така ураженість, захопленість предметом любові пов'язана з тим, що суб'єкт розуміє, що Інший – це чудо, щось дивовижне в цьому світі, що не піддається якійсь класифікації, "атопічне" (Р. Барт). Така зняковілість, чудесність любові (а відтак, і предмета любові) в тому, що вона з'являється у нашому житті випадково; вона не є напередзаною. Здається, ось минають 20–25 років нашого життя – і час подумати про особисте життя, але як би ми не планували, любов приходить, коли вона того хоче. Ми можемо піти в нічний клуб або ще в якесь місце масового скупчення людей, походити туди місяць, але так нікого і не зустріти. А можемо їхати останнім поїздом метро о пів на першу ночі... і на весь вагон ще одна людина (протилежної статі), кожен з нас думає про своє, але... раптом наші погляди перетнулися і ми несподівано один для одного посміхнулися. У результаті хлопець взяв адресу/телефон дівчини, а якщо взяти контекст ХХІ століття, дізнався, чи є вона в соцмережах тощо... так і зародилася їхня історія кохання.

Разом з тим любовне за-хоплення відбувається не одразу, а поступово, воно містить спочатку локальний зміст, а потім вже тотальний. Р. Барт стосовно цього говорить наступне: "У сексуальній механіці світу тварин спусковий механізм – не якийсь деталізований індивід, а лише певна форма, барвистий фетиш (так починає діяти Уявлюване). Від чарівного образу у мені відображається (як на світлочутливому папері) не сума деталей, а той чи інший вигин. У Іншому мене раптово зворушує (захоплює) голос, округлість плечей, тендітність силуету, м'якість руки, манера посміхатися тощо. І відтоді – мене не обходить естетика образу. Знайшлося щось таке, що досконало співпало з моїм бажанням (про яке я геть нічого не знаю); а отже мені байдуже до будь-якого стилю... Вражає мене (знову мисливська термінологія) риса, характерна для якоїсь частини практики, швидкоплинна мить чиєїсь пози, тобто певна схема (σχήμα – це тіло у русі, у ситуації, у житті)" [2, с. 70–71].

У цьому контексті слухним буде згадати відомий вірш Яни Мкр, який для більш цілісного розуміння правильно подати мовою оригіналу:

*"а полюбят тебя обязательно за другое,
за то, что чужому и невдомек
самое, что есть у тебя простое,
будет для кого-то и шарм и шёлк."*

*родинка, ямочка, или дурной акцент,
станет кому-то чудом, почти пророчеством.
то, что ты и не видел так много лет,
кого-то спасает от серого одиночества."*

*и полюбят тебя обязательно не за то,
не за то, над чем ты всегда стараешься,
но как ты ходишь, как снимаешь с себя пальто,
может как ты плачешь, но скорее как улыбаешься."*

*как грызешь колпачек от ручки, ловишь такси,
или волос отводишь ладонями от лица,
как ты ноешь с утра, как не знаешь куда идти,
и как в фильмах болеешь за подлеца."*

*может вдруг ты зевнешь,
на важной какой-то встрече,
и сконфуженно сморишь лоб,
и тебя полюбят,
именно в этот вечер,
не за что-то.
а вовсе — наоборот"*

"За(-)хоплення" не може відбуватися тотально. Воно здійснюється поступово, розмірено. Зазвичай, на відміну від пристрасі та потягу, любов не любить "швидкості". Вона звертає увагу не на те, на що всі дивляться, а на те, що іншим здається не таким важливим. Саме в цьому і її особлива влада, глибина та висота. Любов не починається з великого, вона починається з малого, з тієї самої закоханості в якусь певну деталь людського тіла, людської поведінки, характеру чи темпераменту. І лише поступово, пізнаючи предмет любові, його все глибше і повніше починають любити, "за-хоплювати".

Р. Барт це описує наступним чином: "Коли Вертер "відкриває" Шарлотту (коли розривається полотнище і з'являється картина), Шарлотта нарізає хліб. Ханольд закохується у жінку, що йде (Gradiva – "та, що ступає"), обрамлену, до того ж, барельєфом" [2, с. 73]. Відповідно, безпосередньо вже в стані любові людина любить тотально предмет любові, вона його охоплює повністю, не розводячи те, що нібито є прекрасним, а що не дуже. Саме така феноменологія почуття відображає пряму протилежність загальноновживаному суспільному кліше про те, що "чоловіки люблять очима, а жінки – вухами". Насправді люблять цілком та повністю як інтеріорно, так і екстеріорно. Любов не може бути "напів", або "на чверть", вона любить всю людину з усіма її слабкостями та сильними сторонами [2, с. 73].

Разом з тим виникає питання, в чому ж проявляється агональність в дискурсі любові. Як відомо, агон (з давньогрец. ἀγών) означає боротьбу або змагання у давніх греків і римлян. Відповідно до цього, в дискурсі любові є також свого роду змагання, а саме в обміні дарами. Р. Барт пише так про дарування: "Любовний дарунок розшукується, вибирається і купується в найбільшому збудженні – такому, що воно, видається, досягає рівня насолоди. Я активно прикидаю, чи принесе цей предмет задоволення, чи не розчарує або навпаки, видасться занадто значущим і тим самим викаже мою маячню – або пастку, в яку я потрапив. Любовний дарунок урочистий; захоплений всепожираючою метонімією, що регулює Уявлюване життя, я цілковито переносю себе у нього. Цим предметом я даю тобі моє Усе..." [2, с. 176].

Водночас в даруванні реалізується запит на взаємність, не обов'язково речами і предметами, а просто на якусь відповідь. Через це відбувається постійне дарування одне одному певного роду приємностей, що стає схожим на своєрідне змагання (агон), хто більше подарує. Однак, на відміну від змагань у спорті чи грі, в дискурсі любові немає переможених, самі двоє люблячих і є переможцями, тобто такими, що відчувають справжнє почуття любові один до одного.

Висновок. Таким чином, проаналізувавши філософсько-культурологічний зміст розуміння дискурсу любові як дискурсу битви та війни, можемо зробити наступні висновки:

1) Основа цієї концепції лежить у стародавніх міфологіях. Славнозвісний образ Ерота (Амура) як лучника зі стрілами, на наш погляд, сягає своїх коренів у давньохуритській міфології через постать богині Іштар, яка була покровителькою як любові, так і війни.

2) Куртуазна культура любові в історії людства була безпосередньою культурною практикою, втіленням концепції полемічності та агональності дискурсу любові. Засновуючись на античній міфології та літературі і створивши власні концепти та феномени (образ лицаря, образ Дами тощо), вона на багато сторіч стала базисом для розвитку західноєвропейської "риторики любові", що присутня і в наш час.

3) Філософський погляд на досліджувану проблему проявляється у двох векторах: дискурс любові як "за(-)хоплення", тобто концепт, який позначає як акт завоювання, так і процес милування коханою особистістю. Водночас в межах "логосу любові" також присутній "агон дару", що позначається певного роду змаганням між люблячими стосовно обміну між ними дарами.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

- Афанасьєва В. К., Дьяконов И. М. Иштар // Мифы народов мира. Энциклопедия в двух томах / С. А. Токарев. – М.: Советская Энциклопедия, 1991. – Т. 1 (А–К). – С. 595.
- Барт Р. Фрагменты мифа закованого / Р. Барт. – Львів: Незалежний культурологічний журнал "І", 2006. – 283 с.
- Брагинская Н. В. Откуда у Эрота крылья? / Н. В. Брагинская // Nymphon antron. Сборник статей в честь Азы Алибековны Тахо-Годи / Ответственный редактор А. И. Солопов. // Вопросы классической филологии. Московский государственный университет имени М. В. Ломоносова, Филологический факультет. – Москва, 2011. – С. 53–94.
- Дюби Ж. Куртуазная любовь и перемены в положении женщин во Франции XII в. / Ж. Дюби // Одиссей. Человек в истории. – М.: Наука, 1990. – С. 90–96.
- Иванова-Казас О. М. Мифологическая зоология / О. М. Иванова-Казас. – СПб: Филологический ф-т СПбГУ, 2004. – 264 с.
- Малахов В. А. Погляд на любов / В. Малахов // Етика спілкування: Навч. посібник. – К.: Либідь, 2006. – С. 362–369.
- Ружмон Д. де. Искусство любить и искусство воевать / Д. де Ружмон / Коллеж социологии. – СПб.: Наука, 2004. – С. 267–290.
- Яровой А. В. От культуры войны к войне культур: социокультурные проекции агональности в европейской и евразийской культурах / А. В. Яровой. – М., Берлин: Директ-Медиа, 2017. – 310 с.
- Black J., Green A. Gods, Demons and Symbols of Ancient Mesopotamia: An Illustrated Dictionary / J. Black, A. Green – Austin and London, University of Texas Press, 1992. – 192 p.
- Chroust A.-H. The Influence of Zoroastrian Teachings on Plato, Aristotle, and Greek Philosophy in General / A.-H. Chroust // New scholasticism. – Wash., 1980. – Vol. 54 – № 3. – pp. 342–357.
- Digby T. Love and War: How Militarism Shapes Sexuality and Romance / T. Digby. – Columbia University Press, 2014. – 240 p.
- Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae. – Zürich und München: Artemis Verlag, 1986. – III.1, Atherion – Eros. XXX + 1086 p.

REFERENCES

- Afanasyeva, V. K., D'yakonov I. M. (1991). *Ishtar. Mify narodov mira. Entsiklopediya v dvukh tomakh*, V. 1. [Myths of the peoples of the world. Encyclopedia in two volumes, V. 1.] Moscow, Sovetskaya Entsiklopediya.
- Bart, R. (2006). *A Lover's Discourse: Fragments*. L'viv: Nezaleznyj kul'turologichnyj zhurnal "I" (In Ukrainian).
- Braginskaya, N. V. (2011). *Otkuda u Erotu kryl'ya? [Where did Eroth's wings come from?]. Nymphon antron. Sbornik statey v chest' Azy Alibekovny Takho-Godi. Voprosy klassicheskoy filologii*. Moscow, Nikeya, 53–94.
- Dyubi, Zh. (1990). *Kurtuaznaya lyubov' i peremeny v polozhenii zhenshchin vo Frantsii XII v. [Courtly love and changes in the status of women in France in the 12th century.] In Odyssey. Chelovek v istorii [Odysseus. Man in history]*, pp. 90–96. Moscow, Nauka.

5. Ivanova-Kazas, O. M. (1994). *Mifologicheskaya zoologiya [Mythological Zoology]*. Sankt-Peterburg, Filologicheskii f-t SPbGU.
6. Malakhov, V. A. (2006). Poglyad na lyubov [A look at love]. In *Ety'ka spilkuvannya: Navch. posibny'k [Ethics of communication: Textbook]*, pp. 362–369. Kyiv, Ly'bid'.
7. Ruzhmon, D. de (2004). Iskuststvo lyubit' i iskuststvo voyevat' [The art of love and the art of war]. In *Kollezh sotsiologii [College of Sociology]*, pp. 267–290. Sankt-Peterburg, Nauka.
8. Yarovoy, A. V. (2017). *Ot kul'tury voyny k voyne kul'tur: sotsio-kul'turnyye proyeksii agonal'nosti v yevropeyskoy i yevraziyskoy kul'turakh [From the culture of war to the war of cultures: sociocultural projections of agonality in European and Eurasian culture]*. Moscow, Berlin, Direkt-Media.

9. Black, J., Green, A. (1992). *Gods, Demons and Symbols of Ancient Mesopotamia. An Illustrated Dictionary*. Austin and London, University of Texas Press.
10. Chroust, A.-H. (1980). The Influence of Zoroastrian Teachings on Plato, Aristotle, and Greek Philosophy in General. *New scholasticism*, Vol. 54, №3, 342–357.
11. Digby, T. (2014). *Love and War: How Militarism Shapes Sexuality and Romance*. New York, Columbia University Press.
12. *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae* (1986). Zürich und München: Artemis Verlag, III.1, Atherion – Eros.

Надійшла до редколегії 26.04.19

В. Э. Туренко, канд. филос. наук, м. н. с.
Киевский национальный университет имени Тараса Шевченко,
ул. Владимирская, 60, г. Киев, 01033, Украина

ПОЛЕМИЧНОСТЬ И АГОНАЛЬНОСТЬ ДИСКУРСА ЛЮБВИ: ФИЛОСОФСКО-КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИЙ ВЗГЛЯД

В статье концептуализируется идея единства любви и войны на основе мифологического, культурологического и философского аспектов. Автор на основе ряда теоретических и эмпирических аргументов выдвигает гипотезу о том, что полемический (воинственный) образ лучника со стрелами Эроса (Амура) имеет свои корни в ближневосточной (шумеро-аккадской, семитской) мифологии, которая видела не противопоставление любви и войны, а близкое родство этих феноменов в образе Иштар (Инанны, Астарты). Утверждается, что куртуазная культура любви через идею завоевания сердца Дамы характеризуется тем, что является культурным, эмпирическим воплощением понимания единства дискурса любви и дискурса войны. Обосновывается мысль о том, что философский аспект понимания данной проблематики связан с двумя феноменами, а именно властью и дара. Соответственно, именно в рамках дискурса любви происходит "вос(-)хищение", действие которого объясняется тем, что, покорив предмет любви, субъект сам ему и подчиняется. В то же время в контексте дара происходит "агон", то есть соревнование между любящими относительно обмена дарами и приятностями. Следовательно, утверждается, что дискурс любви является полемическим и агональным.

Ключевые слова: любовь, дискурс любви, война, битва, "вос-хищение", куртуазность, дар, полемичность, агональность, Эрот.

V. E. Turenko, Ph.D., junior research fellow
Taras Shevchenko National University of Kyiv
60, Volodymyrska Street, Kyiv, 01033, Ukraine

POLEMICNESS AND AGONALITY OF DISCOURSE OF LOVE: PHILOSOPHICAL AND CULTURAL VIEW

The article conceptualizes the idea of the unity of love and war based on the mythological, cultural, and philosophical aspects. The author, based on a number of theoretical and empirical arguments, hypothesizes that the "polemical" (warlike) Eros's image as archer with arrows has its roots in Middle Eastern (Sumerian-Akkadian, Semitic) mythology, which saw not the opposition of love and war, and a close relationship of these phenomena in the image of Ishtar (Inanna, Astarte). It is highlighted that the courtly culture of love through the idea of winning lady's heart is characterized by the fact that it is the cultural, empirical embodiment of the understanding of the unity of the discourse of love and the discourse of war. It emphasizes the idea that the philosophical aspect of understanding this issue is associated with two phenomena, namely power and gift. Accordingly, it is within the framework of the discourse of love that the "admiration" takes place, the effect of which is explained by the fact that having subjugated the object of love, the subject himself obeys him. At the same time, in the context of the gift, there is an "agon", that is, a competition between those in love regarding the exchange of gifts and pleasures. Therefore, it is argued that the discourse of love is polemical and agonal.

Key words: love, love discourse, war, battle, admiration, courtly love, gift, polemicness, agonality, Eros.

ПРАКТИЧНА КУЛЬТУРОЛОГІЯ

УДК 7.036:[94+159.953.2](477)

О. О. Геращенко, докторант, каф. культурології
Національний університет "Києво-Могилянська академія"
вул. Григорія Сковороди, 2, Київ, 04655, Україна
olesya.shambur@gmail.com

ВІЗУАЛЬНЕ МИСТЕЦТВО ЯК ІНСТРУМЕНТ РЕОРГАНІЗАЦІЇ ПОСТКАТАСТРОФІЧНОЇ ПАМ'ЯТІ

У статті проаналізовано мистецькі підходи до трансформації застарілого травматичного досвіду різних країн, окреслено психологічні та соціальні проблеми, які можуть виникати у суспільстві, де присутня nereорганізована катастрофічна травматична пам'ять, обґрунтовано висновок про доцільність перегляду підходів до вирішення зазначеної проблеми в Україні.

Ключові слова: посткатастрофічна пам'ять, травматична пам'ять, візуальне мистецтво, робота горя.

Постановка проблеми. Протягом останніх трьох десятиліть державотворення спостерігається стрімкий рух України до культурного самоствердження. Одним з його важливих елементів є осмислення суспільного травматичного досвіду. Даний процес має надзвичайну важливість для розбудови успішної держави, адже поколіннями українці накопичували пам'ять про скорботні події у житті далеких і близьких предків, утім були позбавлені можливості провести належну роботу горя.

Актуальність цієї проблеми набуває особливого значення у теперішній час, з огляду на те, що держава стоїть на порозі нових потрясінь. В умовах зовнішньо- і внутрішньополітичної турбулентності гостро постає питання нового суспільного договору, а негативний досвід поколінь, який не було належним чином осмислено, не дозволяє раціонально підійти до розв'язання поточних соціальних проблем та консолідувати суспільство.

Аналіз досліджень і публікацій. Студії пам'яті є міждисциплінарною галуззю, що крім багатого теоретичного підґрунтя включає в себе культурні практики, які уможливають осмислення значення минулого у теперішньому.

Проблематика пам'яті як фактора, який впливає на свідомість та на сприйняття людиною актуальної дійсності, розглядалась філософами з давніх-давен. Аврелій Августин (354–430) визначав пам'ять як властивість душі, у якій зберігаються спомины – образи світу та переживання [1]. Ця концепція пам'яті вплинула на погляд Анрі Бергсона, Едмунда Гуссерля [4], Мартіна Гайдеггера [10].

Поява у XIX столітті соціології запропонувала новий дискурс теми пам'яті, надавши їй статусу соціального явища, що розглядається з точки зору колективних уявлень. У рамках цього дискурсу стали вже класичними поняття колективної пам'яті та соціальних рамок пам'яті, запропоновані Морісом Хальбваксом [17], концепт "місце пам'яті" П'єра Нора [20], поділ політики пам'яті на "тверду" та "м'яку" за Олександром Еткіндом [11].

Одночасно із соціологічним ракурсом дослідження травматичної пам'яті розвивається психологічний. Зигмунд Фрейд [16], Карл Юнг [12], Еріх Фромм [9] досліджували колективне позасвідоме, а також способи його актуалізації.

Мета статті. Нині уже чимало написано щодо ролі пам'яті у відтворенні минулого для теперішніх потреб, але складним і недостатньо осмисленим залишається питання про мистецькі практики як своєрідні "технології роботи" пам'яті, а саме –

як зазначені практики віднаходять соціальне життя в об'єктивованих образах та сприяють зціленню травми.

Наукові теорії травматичної пам'яті відображають механізми впливу на особистість різних травматичних подій, а також факторів, що визначають процес примирення з ними. Однак теоретико-методологічний аналіз "роботи горя" крізь призму мистецьких практик та характеристики їхнього впливу на реорганізацію травматичної пам'яті не проводився.

У межах даної статті проведено оглядовий аналіз результатів використання культурологічного підходу до проблеми позитивної трансформації сучасного посткатастрофічного досвіду, а також доводиться інструментальна роль візуального мистецтва у роботі з пам'яттю.

Виклад основного матеріалу дослідження. Посткатастрофічна пам'ять зазвичай залишає по собі не факти, а алегорії. Частково тому, що людина відчуває емоції тільки у сьогоденні. Натомість у спогадах емоції можуть бути представлені тільки репрезентативно, через низку образів, немов сприйняті від третьої особи. У такому випадку людина швидше осмислює емоцію, ніж відчуває її. З цієї точки зору, мистецтво пропонує нам альтернативний підхід до розуміння проблем нашого стану і зцілення травм.

Слід зауважити, що нині несподівано важливою функцією мистецтва стала його здатність навчити людей переживати болючий негативний досвід, не втрачаючи внутрішньої цілісності. Останнім часом з'явилася велика кількість цікавих творів, які по суті є "сублімованим" смутком з боку художника. Завдяки психологічним процесам трансформації особистісний досвід автора може втілитися у шедевр, навіть коли цей досвід на перший погляд не є надто вражаючим чи унікальним.

Аби пересвідчитися у цьому, варто розглянути деякі приклади застосування інструментарію візуального мистецтва художниками різних країн з метою подолання їхнього особистого травматичного досвіду, пов'язаного з переживанням трагічних подій масштабних катастроф сучасності та важкою пам'яттю про них.

11 березня 2011 року в Японії стався найпотужніший в її сучасній історії дев'ятибальний землетрус. Він спричинив руйнівне цунамі, яке стерло з лиця землі цілі міста і призвело до руйнування активної зони трьох ядерних реакторів на Фукусіма-Дайті (Фукусімській АЕС-1). На сьогодні це – найбільш дорога у фінансовому вимірі природна катастрофа в історії людства. Події супроводжувалися безпрецедентною акумуляцією пов'язаних з катастрофою даних та їх детальним аналізом, результати якого дозволили скласти доволі вичерпну картину того, що сталося, а також поліпшити підходи до кризового управління.

Однак, як слушно зауважив письменник Шігемацу Кієші, "Big data" не дозволяють скласти враження про соціально-культурні виміри катастрофи. "На тлі збору даних про нескінченно велике, можна втратити відомості про нескінченно мале. Але у цьому випадку аналіз ситуації буде неповним" [18, р. 118]. Не заперечуючи користі від збору наукових даних про катастрофу, Шігемацу Кієші наполягав на важливості мистецького осмислення тих подій, адже, на його думку, мистецтво не має альтернативи, коли мова заходить про аналіз трагічного людського досвіду. Поза сумнівом, Фукусіма як подія символізувала кризу нації й екологічну катастрофу, але в той же час те, що сталося, вивело з умовної кризи артистичне і літературне середовище країни.

У сучасному культурному просторі Японії присутні множинні свідчення того, що після трагедії діячі мистецтва транжанрово переглянули своє ставлення до тріади: мистецтво–репрезентація–досвід на користь "натуралістичної" репрезентації пам'яті про пережиту катастрофу. Так, наприклад, дія роману Іто Сейко "Радіо уяви" [21] відбувається в означеній парадигмі. Книга написана з точки зору радіоведучого, що потонув під час цунамі і тіло якого повисло на верхівці дерева у зараженій радіацією зоні евакуації, і, тим не менш, він продовжує транслювати свою популярну радіопрограму. Її можна почути тільки тим, хто дозволяє своїй уяві блукати покинутими внаслідок катастрофи місцями.

У такий спосіб у романі постулюється думка про те, що травма від катастрофи, яка сталася 11 березня, стає зрозумілою лише на індивідуалізованому, особистому рівні: "Ваша уява підключається до радіохвиль, ви опиняєтеся біля мікрофона, в студії на радіовишці – іншими словами, стаєте моїм голосом" [21, р. 8]. У кінці твору поняття "уява" замінюється поняттям "смуток". У такий спосіб автор підкреслює основну ідею твору: для здобуття глибокого розуміння катастрофи необхідно задіяти весь спектр можливостей людської емпатії.

Ще одним цікавим прикладом є творчість японського художника-самоука Казуто Тацута. Він був у числі тих патріотів, які, керуючись відчуттям місії і бажанням допомогти постраждалому регіону, влаштувалися на роботу на Фукусімську АЕС після того, як на ній сталася аварія. Пропрацювавши півроку, він отримав дозу радіації, що перевищує допустимі санітарні норми, і був змушений звільнитися. Осмислюючи власний досвід роботи на станції, Тацута звернув увагу на різку невідповідність дійсного стану речей та тієї інформації про ситуацію, яка завдяки політиці уряду Японії та компанії ТЕРСО (Tokyo Electric Power Company) заповонила публічний простір країни. Опинившись у ситуації "подвійної", чи "викривленої", правди та намагаючись упоратися з пам'яттю про травматичні події, Тацута вирішив відобразити пережите на Фукусімській АЕС у формі ілюстрованого роману – манги.

"Я намалював цю мангу, тому що хотів задокументувати те, що я пережив, для історії... Я вірю, що це має ключове значення для майбутнього нашої країни", – говорить художник [22]. Показово, що Тацута не керувався художнім поривом, наймаючись на роботу на станцію. Необхідність зафіксувати свій досвід артистично проявилася в нього апостеріорі, як спроба впоратися з психологічним напруженням і перевтомою. На відміну від Іто Сейко, художник не залишає читачеві манги простору для уяви: він не тільки з фотографічною точністю передає образи, які поставали перед ним протягом півроку, а й детально відобразив мову робочих на

станції, їхній жаргон. Навіть ті японці, які зазвичай ігнорують манги, визнали роботу Тацута вкрай важливим художнім висловлюванням і літературним явищем. Це говорить про те, що у спробі "зробити чутним голос робочих станцій" автор вийшов за межі стилю.

Американський філософ Домінік Ла Капра виділив дві типові реакції на травму: конструктивне подолання і нав'язливе "відтворення" тривожної події [19]. Видається, що до них варто додати третю – художнє осмислення травми і катастрофи.

Тепер звернемося до українського досвіду. Одним з яскравих прикладів тут можуть слугувати графічні роботи донецького "партизана" – українського дизайнера і художника Сергія Захарова під загальною назвою "Діра. Серпень чотирнадцятого". Вони, як і манги Тацута, представляють собою серію коміксів [5]. Автор каже, що ця форма мистецтва є "найпотужнішою річчю, поезія у ній переплітаються візуальне і вербальне сприйняття".

Під час окупації Донецька Сергій малював на фанері карикатури на "героїв-ополченців" і таємно розміщував їх у людних місцях міста. За це його було заарештовано окупаційною владою на півтора місяці, тричі його виводили на розстріл. Опинившись на підконтрольній Україні території, художник згадував, що робота над серією малюнків – спогадів про пережите допомагала йому впоратися із травматичним досвідом. "Малюнки – це психотерапія, і досить потужна", – говорить художник в інтерв'ю "Дзеркалу тижня" [6]. У Прощену неділю два роки по тому (у 2016 році) на своїй сторінці у соціальній мережі він розмістив кілька картинок коміксу "Діра" і написав про прощення і спромогу делегувати особисту вендету Божому суду і справедливій судовій системі.

Сергій Захаров наполягає, що почуття особистої образи і жагу до помсти не можна тримати в собі. У цьому ж інтерв'ю художник відзначає, що в Україні досі адекватно не осмислено досвід Другої світової війни і це породжує руйнівну для держави суспільну поляризацію.

Тяглість психологічної реакції на катастрофічні події залежить від спроможності людини упокоритися перед болем втрати. Така реакція у критичних випадках може набувати патологічних форм, а саме – бути відстроченою. Подібна викривлена реакція на горе може тривати десятиліттями. У гострому періоді переживання важкої травми психіатри описали стан, який можна визначити як посткатастрофічний синдром [8].

І дійсно, обставини ХХІ століття демонструють хворобливу складність посткатастрофічної ситуації. Минуле переслідує, розділяє суспільство і, як результат, часто обмежує політичний вибір.

Якщо наступні покоління проживають на тій самій території, де сталася катастрофа, і при цьому не вжито необхідних заходів щодо роз'яснення обставин катастрофи та спокути, яка відбулась, горе в цій ситуації надзвичайно важко відокремити від страху перед повторенням історії у нових формах. Відтак про майбутнє міркують у семантичних рамках минулого, а сьогодення ніби і не існує. Цей парадокс виявив Зигмунд Фройд, помітивши у своїх пацієнтів схильність "повторювати витіснене у якості нинішнього переживання, замість того щоб згадувати його як частину минулого" і визначивши унікальну здатність минулого занапащати сьогодення [15].

У той час як терапевтичне завдання психоаналітика поставлено таким чином, щоб перетворити травму, яка "загнана" у підсвідоме, на спогад, пацієнт демонструє

повторення. У контексті сучасної феноменології громадської культурної пам'яті доречним буде вести мову про ресентимент. Найбільш руйнівною властивістю психіки у зв'язку з цим є те, що, коли мова йде про спогади, минуле і сьогодення відрізняються, у той час як у повторенні вони злиті воедино, таким чином, що минуле не дозволяє суб'єкту ясно бачити сьогодення.

На думку Олександра Еткінда, радянського психолога, а пізніше американського культуролога й історика культури, "співвідношення між горем і виробництвом відмінностей можна визначити, використовуючи основну ідею школи російського формалізму – відсторонення... Як творча варіація повторюваного минулого, відсторонення здатне перемогти пов'язаний з ним механізм вічного повторення травматичної пам'яті" [11]. Цю думку ілюструє і цитата з нобелівської лекції Йосифа Бродського, в якій поет зауважив, що мистецтво "тим і відрізняється від життя, що завжди уникає повторення" [2].

Саме відсторонення рятує життя людини, яка перебуває у скорботі, від нападів міметичного горя¹, тому що воно наслідуює втрату, але не відтворює її. Відмінності між травматичною пам'яттю про минуле і будь-яким її симулякром не менш важливі, ніж їхні подібності, щоб достовірно відрізнити уявну конструкцію від справжньої.

У цьому контексті вважаю за можливе поділитися і власним досвідом звернення до артистичної перспективи у зв'язку з травмою, заразом звернувши увагу на один з можливих підходів до примирення з трагедією у такому суспільстві, де смерть – табуована тема, через що робота горя свідомо чи несвідомо блокується. Декілька років тому мені довелося відвідати Чорнобильську зону відчуження, в т. ч. Прип'ять – місто-привид, від якого залишився лише застарілий скелет з каркасів колишніх житлових масивів. Усвідомлення масштабу не тільки глобальної, але й локальної катастрофи, тієї, що спіткала мешканців цього міста, побудованого, аби стати місцем проживання молоді наукової еліти, мене вразило. Місяці по тому, зважившись повернутися до фотографій, зроблених під час поїздки, мимоволі зупинилася на одній із них, де були круглі настінні годинники без стрілок та дерев'яні рейки з цвяхами, на яких висять гумові протигази. Це зображення чітко зливалось у свідомості з картиною "Супрематизм" Казимира Малевича. Я відшукала її в Інтернеті і зіставила фотографію та оцифровану картину в колаж. Просторова подібність виявилася вартою подиву: ритм, співвідношення форми збігалися до дрібниць. Супрематизм Малевича як маніфест Модерну, мобілізації творчих сил "нових людей" і фотопам'ятники атомного розпаду тоталітаризму, поставлені поруч, представилися візуальною епітафією радянській імперії – жахливою у своїй правдивості. Візуальний простір став своєрідним полем інтеграції, де речі зійшлися воедино, а естетичний досвід представився як коливання між "ефектом присутності" й "ефектом значення" [3]. У той же час відмінність між абстрактними полотнами і дійсною фотохронікою залишалася очевидною. Це дозволило помістити пам'ять про зону відчуження у художній контекст, у межах якого вдалося впоратися з затриманим у пам'яті болем. Важливе терапевтичне зна-

чення також набула можливість поділитися своїми знахідками і роботами з аудиторією, відкривши експозицію в київському музеї "Чорнобиль"².

Осмислюючи роботу пам'яті і горя, німецький теоретик культури Вальтер Беньямін говорив, що "пам'ять не інструмент для вивчення минулого, але його підмостки" [7]. Людина, яка актуалізує своє минуле, одночасно є й актором, який виконує свою роль перед суспільством. Незалежно від того, чи копіюється він у землі, в архіві або у продуктах популярної культури – це практична діяльність, робота горя [14]. Тільки коли результати пошуків явлені публіці, немовби на сцені театру, роботу горя можна вважати завершеною.

Залучення до мистецтва у якості творця або глядача (чи водночас і творця, і глядача) допомагає людям ставати більш цілісними за рахунок того, що у них з'являється можливість повною мірою здійснювати внутрішню роботу з горем і пам'яттю, позаяк мистецтво надає простір для "законного", але водночас і дещо відстороненого місця скорботи у житті людини.

Одночасно потрібно розуміти, що культурна пам'ять про катастрофу – це складне з точки зору внутрішньої екології середовище. Частково – через дуалізм у значеннях місця пам'яті: з одного боку, воно уже означене певним ім'ям і замкнене у власній ідентичності, а з іншого – сьогодинішні місця пам'яті як зразки сучасного мистецтва представляють собою простір, відкритий до розширення їхніх значень.

До таких місць пам'яті можна віднести меморіальний комплекс, присвячений пам'яті жертв терористичної атаки у Нью-Йорку 11 вересня 2001 року, "Нульова відмітка" (Ground Zero), який відкрився тринадцять років по тому тематичною художньою виставкою "Візуалізація немислимого: Художники відповідають на 9/11" (Rendering the unthinkable: Artists Respond to 9/11). Картини для експозиції представили 13 художників, більшість з яких проживали на Манхеттені під час згаданих подій, і кожен з них втратив у цей апокаліптичний день своїх коханих. Представлені роботи глибоко резонують з почуттями тих, кого не полишають травматичні спогади, пов'язані з терористичною атакою на США. Так, наприклад, робота Манджу Шандлер, манхеттенської художниці, яка була в самому центрі Нью-Йорка під час трагедії, під назвою "Жест" являє собою художню інсталяцію з майже трьох тисяч невеликих картин, і кожна з них зображує людину, яка загинула під час теракту – від пожежного до пілота захопленого літака. А робота уродженця Брукліна, художника Крістофера Сочедо "Всесвітній торговий центр як хмара" пов'язана зі скорботою автора за братам-пожежником, який загинув, виконуючи професійний обов'язок у північній башті Центру.

Слід зазначити, що й досі мешканці Нью-Йорка вкрай рідко відвідують цей музей, побоюючись жахливих спогадів, пов'язаних з 11 вересня. При цьому куратори виставки наполягають на тому, що вибір представлених тут робіт викликаний бажанням допомогти тим, хто найбільше постраждав від терористичного акту, впоратися зі спогадами, які травмують. Адже місцеві художники, що самі є носіями пам'яті про ті трагічні події, відкривають глядачам невідомі почуття, цілком співзвучні з переживаннями ньюйоркців. Художня візуалізація настільки сильних емоцій, що об'єднують велику кількість людей, може

¹ О. Еткінд вводить поняття мисленнєвої межі міметичного горя, яка полягає у буквальному відтворенні втрати за допомогою культурних форм, тобто таких способів символізації, які підкреслюють відмінність продукту мімезису від об'єкта мімезису [6].

² Інформацію про цю подію див.: <http://chornobylmuseum.kiev.ua/uk/виставка-візуальної-поетеси-олесі-ре/>

пом'якшити біль, уникаючи ретравматизації (процесу, коли через спогади або випадкову зустріч з чимось, що нагадує про момент травмування, людина заново занурюється у травматичний стан).

"Це ряд непростих історій. І дуже складно змусити людей зрозуміти, що правильно буде з ними розібратися й оживити болючі емоції вже в іншому контексті. Тільки так можна з ними впоратися і стати сильнішим", – стверджує Карі Воткінс, виконавчий директор Національного меморіалу та Музею міста Оклахоми [13].

Висновок. Візуальна практика, яка входить у резонанс із приватною чи колективною пам'яттю, дозволяє відкрити нові способи акцептації побаченого, уточнити сприйняття і розуміння досвіду, пов'язаного з горем. І в цьому сенсі здатність до позитивної трансформації переживання (тобто перетворення болісних спогадів у досвід, позбавлений негативних конотацій) можна вважати не тільки привілеєм, а й найважливішою функцією естетики. Про нагальність пошуку шляхів конструктивного подолання пам'яті про горе свідчать, наприклад, результати психоаналітичних досліджень посттравматичного синдрому в Німеччині, які показують, що травматичний досвід передається між поколіннями: друге і навіть третє покоління, яке живе після соціальної катастрофи, демонструє "субнормальне" психологічне здоров'я і соціальне функціонування. Причому це вірно як щодо нащадків жертв, так і щодо нащадків злочинців.

Тобто нинішнє покоління згадує численні катастрофи минулих років і переживає жах перед майбутнім, так і не з'ясувавши свого місця у сьогоденні. Таким чином, позбавлені можливості розділити між собою пережитий досвід страждання, різні суспільні групи культивують власні версії минулого. Саме ці версії формують їхні етнічні, поколіннєві і навіть професійні ідентичності, визначають переваги, надають сенс їхнім замкнутим світам і неминуче призводять до ситуації "війн пам'яті"¹, які ведуть держави, партії, лідери думок і навіть пересічні громадяни.

У зв'язку з цим здійснити належне осмислення того, як і на яких "підмостках" (за В. Беньяміном) може бути "перезапушено" в Україні культурний механізм пам'яті і скорботи, видається особливо важливим і своєчасним у контексті викликів сьогодення. І в цьому сенсі візуальне мистецтво як інструмент соціального вираження особистої травми і громадського горя надає не тільки своєрідну гідність скорботі, а й пропонує спосіб впоратись з нею і назавжди витягти цеглину "гіркої долі" з фундаменту української нації.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Августин Аврелій. Сповідь / Аврелій Августин. – К.: Основи, 1996. – 319 с.
2. Бродский И. Нобелевская лекция, 8 грудня 1987. [Електронний ресурс] / И. Бродский. – Режим доступу: <http://www.lib.ru/BRODSKIJ/lect.txt>
3. Гумбрехт Х. Производство присутствия: Чего не может передать значение / Х. Гумбрехт. – М.: Новое литературное обозрение, 2006. – 184 с.
4. Гуссерль Э. Лекции по феноменологии внутреннего сознания времени / Э. Гуссерль // Гуссерль Э. Собр. соч. – Т. 1. – М.: Гнозис, 1994. – 192 с.
5. Захаров С. Діра: Графічний роман / С. Захаров. – К.: Люта справа, 2016. – 112 с.
6. Онищенко О. Сергей Захаров: "Я хотел, чтобы меня услышали и хоть немного по-другому относились к своей судьбе" // Дзеркало тижня, 19 марта, 2017 [Електронний ресурс] / – Режим доступу: <https://zn.ua/columnists/ya-hotel-chtoby-menya-uslyshali-i-hot-nemnogo-po-drugomu-otnosilis-k-svoey-sudbe-242683.html>
7. Павлов Е. Шок памяти. Автобиографическая поэтика Вальтера Беньямина и Осипа Мандельштама / Е. Павлов. – М.: Новое литературное обозрение, 2005. – 224 с.

8. Сукиасян С. Г., Тадевосян О. С., Чшмаритян С. С., Манасян Н. Г. Клинические формы постстрессовых расстройств // Вестник биологической психиатрии / С. Г. Сукиасян, О. С. Тадевосян, С. С. Чшмаритян, Н. Г. Манасян. – 2004. – № 8. – С. 11–15.
9. Фромм Э. Психоанализ и религия / Э. Фромм // Сумерки богов / Сост. и общ. ред. А. А. Яковлева. – М.: Политиздат, 1989. – С. 143–221.
10. Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии / М. Хайдеггер. – СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 2001. – 445 с.
11. Эттингер А. Кривое горе: Память о непогребенных / А. Эттингер. – М.: Новое литературное обозрение, 2016. – 328 с.
12. Юнг К. Г. Об отношении аналитической психологии к поэзии / К. Г. Юнг // Юнг К. Г., Нойманн Э. Психоанализ и искусство. – М.: REFL-book, К.: Ваклер, 1996. – С. 9–30.
13. Cohen P. For a Sept. 11 Museum, How Realistic Is Too Realistic? // The New York Times [Електронний ресурс] / P. Cohen – Режим доступу: <https://archive.nytimes.com/www.nytimes.com/interactive/2012/06/04/arts/design/museum-panel.html?hp#june6>
14. Derrida J. Specters of Marx: The State of the Debt, the Work of Mourning, and the New International / J. Derrida. – New York: Routledge, 1994. – 258 p.
15. Freud S. Erinnern, Wiederholen und Durcharbeiten / S. Freud - Weitere Ratschläge zur Technik der Psychoanalyse. GW X, 1914, P. 126-136
16. Freud S. The defense neuro-psychoses / S. Freud // Freud S. The collected Papers: in 10 v. – N.Y.: Collier Books, 1963. – V. 2. – P. 67–81.
17. Halbwachs Maurice. On Collective Memory / Maurice Halbwachs. – Chicago: The University of Chicago Press, 1992. – 244 p.
18. Gendai S. Rire dokusho nikki / S. Gendai // Shigematsu Kiyoshi. April 13, 2013. – P. 118–119.
19. LaCapra D. Writing History, Writing Trauma / D. LaCapra – Johns Hopkins University Press, 2014. – 264 p.
20. Nora P. Between memory and history / P. Nora // Representations, Special Issue: Memory and Counter-Memory. – University of California Press, 1989. – P. 7–24.
21. Seiko I. Sozo rajio / I. Seiko – Tokyo: Kawade Shobo Shinsha, 2013. – 193 p.
22. Tatsuta K. Ichi-F: A Worker's Graphic Memoir of the Fukushima Nuclear Power Plant / K. Tatsuta // Kodansha Comics. – March 7, 2017. – 536 p.

REFERENCES

1. Augustinus Sanctus. (1996). *Confessiones [Spovid]*. Kyiv, Osnovy (in Ukrainian).
2. Brodskiy, I. (1987) Nobel speech, December 8, 1987. Retrieved from <http://www.lib.ru/BRODSKIJ/lect.txt>
3. Gumbrecht, H. (2006). *Production of presence. What a meaning can not transfer*. Moscow, Novoe literaturnoye obozreniye (in Russian).
4. Husserl, E. (1994). *Lectures on phenomenology of internal consciousness of time*. Moscow, Gnosis (in Russian).
5. Zakharov, S. (2016). *Dira: Grafichnij roman [Dira: Graphic novel]*. Kyiv, Lyuta Sprava.
6. Onyshchenko, O. (2017). Sergei Zaharov: "Ja hotel, chtoby menja uslyshali i hot' nemnogo po-drugomu odnosilis' k svoej sud'be" [Sergei Zaharov: "I wanted to be heard so they would address their destiny differently"]. *Dzerkalo tyzhnya*. Retrieved from <https://zn.ua/columnists/ya-hotel-chtoby-menya-uslyshali-i-hot-nemnogo-po-drugomu-otnosilis-k-svoey-sudbe-242683.html>
7. Pavlov, Y. (2005). *Shok pamjati. Avtobiograficheskaja poetika Val'tera Ben'jamina i Osipa Mandel'shtama [Memory shock. Autobiographical poetics of Walter Benjamin and Osip Mandelstam]*. Moscow, Novoe literaturnoe obozrevanie.
8. Suakisyany, S., Tadevosyan O., Chshmarytyan C., Manasyan N. (2004). Clinical forms of post-stress deviations. *Vestnik biologicheskoi psichiatrii*, 8, 11–15.
9. Fromm, E. (1989). *Psychoanalysis and religion*. Moscow, Politizdat.
10. Heidegger, M. (2001). *Basic problems of phenomenology*. Sankt-Peterburg, Vysshaya religiozno-filosofskaya shkola (in Russian).
11. Ettinger, A. (2016). *Crooked sorrow: memory of unburied*. Moscow, Novoe literaturnoye obozreniye.
12. Jung, C. (1996). On relationship of analytical psychology to poetry. In *Psychoanalysis and art* (pp. 9–30). Moscow, REFL-book, Kyiv, Wakler.
13. Cohen, P. For a Sept. 11 Museum, How Realistic Is Too Realistic?. In *The New York Times*. Retrieved from <https://archive.nytimes.com/www.nytimes.com/interactive/2012/06/04/arts/design/museum-panel.html?hp#june6>
14. Derrida, J. (1994). *Specters of Marx: The State of the Debt, the Work of Mourning, and the New International*. New York, Routledge.
15. Freud, S. (1914). Erinnern, Wiederholen und Durcharbeiten Erinnern, Wiederholen und Durcharbeiten. *Weitere Ratschläge zur Technik der Psychoanalyse*. GW X. pp. 126-136.
16. Freud, S. (1963). The defense neuro-psychoses. In *Freud S. The collected Papers: in 10 v* (pp. 67–81). New York, Collier Books, 2.
17. Halbwachs, M. (1925). *Les cardes sociaux de la memoire*. Paris.
18. Gendai, S. (2013). Rire dokusho nikki. *Shigematsu Kiyoshi*. April 13, pp. 118–119.
19. LaCapra, D. (2014). *Writing History, Writing Trauma*. Johns Hopkins University Press.
20. Nora, P. (1989). Between memory and history. In *Representations. Special Issue: Memory and Counter-Memory*. University of California Press.
21. Seiko, I. (2013). *Sozo rajio*. Tokyo, Kawadeshobo shinsha.
22. Tatsuta, K. (2017). Ichi-F: A Worker's Graphic Memoir of the Fukushima Nuclear Power Plant. *Kodansha Comics*, March 7.

¹ Особливий випадок політики пам'яті, який полягає у де-конструкції існуючих у суспільстві "місць пам'яті" та заміні їх на такі нові, які актуалізують минуле виходячи із інтересів сьогодення (за д. п. н. Стреловою О. Ю.).

А. А. Геращенко, докторант, каф. Культурології
Національний університет "Києво-Могилянська академія"
ул. Григорія Сковороди, 2, Київ, 04655, Україна

ВИЗУАЛЬНОЕ ИСКУССТВО КАК ИНСТРУМЕНТ РЕОРГАНИЗАЦИИ ПОСТКАТАСТРОФИЧЕСКОЙ ПАМЯТИ

В статье проанализированы художественные подходы к трансформации застарелого травматического опыта разных стран, очерчены психологические и социальные проблемы, которые могут возникать в обществе, где не реорганизована катастрофическая травматическая память, обоснован вывод о целесообразности пересмотра подходов к решению отмеченной проблемы в Украине.

Ключевые слова: посткатастрофическая память, травматическая память, визуальное искусство, работа горя.

O. O. Geraschenko, Ph.D. scholar, Culture Studies
National University "Kyiv Mohyla Academy"
2, Skovorody street, Kyiv, 04655, Ukraine

VISUAL ART AS AN INSTRUMENT OF REORGANIZATION OF POST-CATASTROPHIC MEMORY

This article provides analysis of the Art approach towards transformation of longstanding traumatic experience in different countries, suggests possible consequences for the society in case if the catastrophic memory remains un-reorganized and grounds conclusion as for need to review approaches towards the later problem in Ukraine.

During last three decades of statehood one can observe dynamic movement of Ukraine toward cultural assertion. One of its important elements is the comprehension of public traumatic experience. The latter bares immense importance for the success of Ukraine as a state due to the fact that for generations Ukrainians have been accumulating memory of mournful events that took place in the lives of their ancestors without the possibility to carry out the proper work of sorrow.

Topicality of the mentioned problem has a special meaning nowadays considering that the state of Ukraine apt for new bouleversements. In the circumstances of internal and external turbulence conclusion of a new social contract is crucial, at the same time the negative experience of generations which was not proper transformed, does not allow to address current social problems rationally and to consolidate society.

Much is already said as for the role of memory in recreation of the past for the sake of the future, but the place of artistic practices in this process remains complex and uncomprehended. How do artistic practices objectivate social life and assist healing? Visual art resonates with private or collective memory allowing new means of acceptance as well as perceptual rectification and conceptualization of experience associated with sorrow.

This article suggests the theoretical and methodological analysis of the "work of sorrow" through the prism of artistic expressions, characterizes their influence of re-organization of traumatic memory and demonstrates the role of visual art as an instrument to operate with reminiscence.

Key words: post-catastrophic memory, traumatic memory, visual arts, work of sorrow.

УДК 323.2 (477)

ORCID 0000-0001-6936-7765

О. А. Гриценко, канд. тех. наук, с. н. с.
Институт культурології НАМ України
б-р Т. Шевченка, 50–52, Київ, 01032, Україна
grytsenko2908@gmail.com

НАРАТИВИ ДЕКОМУНІЗАЦІЇ В КУЛЬТУРНОМУ ПРОСТОРІ УКРАЇНИ

Стаття містить культурологічний аналіз такого аспекту процесу декомунізації в Україні, як сформовані в ході суспільної комунікації наративи, що описують та оцінюють цей процес із різних ідеологічних і світоглядних позицій, почасти міфологізуючи його. Аналіз здійснено з методологічної перспективи культурних досліджень: декомунізація трактується як соціокультурне явище; це передбачає розгляд таких аспектів, як творення/продукування цього явища, його регулювання та суспільна рецепція породжених ним ідентичностей, його репрезентації у культурній комунікації, що оформлюються в наративи, з котрих у статті розглянуто чотири: "наратив очищення", його регіональний варіант, негативний наратив "бандеризації" та ліберальний наратив.

Ключові слова: декомунізація, репрезентація, політична міфологія, національна ідентичність, історична пам'ять, наратив.

Постановка проблеми. Працю присвячено дослідженню такого аспекту процесу декомунізації в Україні, як наративи, сформовані в ході культурної комунікації, ініційованої втіленням декомунізаційних законів. Йдеться про наративи, що описують та оцінюють цей процес із різних ідеологічних та світоглядних позицій, відображаючи при цьому соціокультурні характеристики та цивілізаційні орієнтації різних суспільних груп.

Аналіз досліджень і публікацій. Із квітня 2015 року (після прийняття Верховною Радою декомунізаційних законів) процес декомунізації став однією з найактуальніших тем дискусій не лише для політиків та журналістів, а й для політологів, істориків, культурологів. У цих дискусіях нерідко висловлюються думки та оцінки, з яких випливає важливість та актуальність тих проблем, що їх мала вирішити декомунізація.

Першими критичними відгуками на декомунізаційні закони, їхній вплив на суспільне життя України були статті К. Дронової і Є. Стадного [8], Г. Койнаш [11], В. Кулика [13], Д. Марплза [27], О. Мотила [28], А. Умландта [23]. Згодом вийшли статті, де розглянуто хід декомунізації в Україні (М. П'єх [16] – про демонтаж радянських монументів у столиці, В. Артюха [1] – про декомунізацію в Сумах, Д. Сінченка [21] – про її перебіг у Кропивницькому, М. Тахтаулової [22] – про

Харків; оглядові статті Б. Короленка і М. Майорова [12], А. Портнова [18], М. Рябчука [20], Т. Ольшанські [29], А. Олійник [15], Г. Касьянова [9], О. Любарця [14] та ін.). Кілька праць присвячено аналізу впливу декомунізації на сферу культури у "галузевому" розумінні (як-от О. Балашової [2] про демонтаж радянських барельєфів та ін.). Майже не вивченою з культурологічного погляду залишається соціокультурна рецепція процесу декомунізації та її рефлексія, що виливається у створення наративів про її причини, перебіг і наслідки.

Мета статті: виявити в потоці культурної комунікації в сучасній Україні основні наративи про причини, головних діячів, перебіг та наслідки процесу декомунізації; з'ясувати суспільно-культурні та ідеологічні характеристики їхніх творців і поширювачів; визначити основні сюжетні лінії цих наративів, їхніх позитивних і негативних персонажів; а також ключові ідеологеми (міфологеми) та вартості, втілені в кожному з цих наративів.

Виклад основного матеріалу дослідження. У публікаціях на цю тему у ЗМІ й навіть у наукових часописах можна бачити спроби створення ширших наративів про декомунізацію, із сюжетними лініями, епічними узагальненнями, позитивними й негативними персонажами, пророцтвами щасливого або трагічного кінця. Попри майже той самий набір подій, текстів та фактів, що ля-

гали в основу цих оповідей, вони виявилися дуже різними за стилями, сюжетами, ідейним наповненням. Це відповідає відомій концепції Г. Вайта, що будь-який історик, творячи історичний наратив, вдається до літературних прийомів, вибираючи один із кількох сюжетних ключів – роману, трагедії, комедії, сатири тощо.

Серед оповідей про декомунізацію, що окреслилися в українських та зарубіжних ЗМІ, науковій та ненауковій літературі, бачимо різноманіття сюжетних ключів – від епічної трагедії до сатири. Наприклад, у травні 2015 року О. Шевель оцінила декомунізаційні закони в епіко-трагедійному ключі:

"...вони спровокували шквал нищівної критики з різних фронтів – починаючи від МЗС РФ до лідерів Компартії і членів колишньої ПР – Опозиційного блоку, українських правозахисних груп, українських істориків та західних експертів з українських питань, які написали колективного відкритого листа, де закликають накласти вето на два закони: про правовий статус бійців та про засудження тоталітарних режимів" [24].

Бачимо тут елементи міфічного наративу: трагічні метафори (нищівний шквал, фронт), епічних лиходіїв (МЗС Росії, Компартія), місцевих і зарубіжних рятівників (правозахисні групи й історики). Із різноманітного масиву текстів про декомунізацію формуються різні наративи про неї. Можна вказати кілька основних наративів, що побутують у культурному просторі України, від однозначно прихильних – до виразно негативних. Деякі вже викристалізувалися, мають своїх героїв та лиходіїв, інші залишаються у "газоподібному стані" сукупності відгуків та оцінок, поєднаних схожими ідеологічними настановами та баченням авторами процесу і перспектив декомунізації.

"Наратив очищення"

Головний позитивний наратив – це представлення декомунізації її ініціаторами як назрілого й очікуваного всім суспільством майже-сакрального акту, який, за висловлюванням О. Ляшка, є очищенням від бруду, змиванням гріха, який не давав Україні побачити свій справжній демократичний шлях, або ж, за словами В. Ющенка, є одяганням України в чисту сорочку.

Зразком такого наративу є стаття працівників УІНП Б. Королєнка і М. Майорова [12], написана в розпал перейменувань і демонтажу монументів. Вона має епічний стиль, посилення на недавню історію України з погляду назрівання в суспільстві усвідомлення потреби в декомунізації:

"Досі державні ініціативи щодо переосмислення тоталітарного минулого мали половинчастий характер. По містах і селах, названих на честь більшовиків, учням у школі розповідали про УНР та День Соборності. Вшановуючи пам'ять жертв Голодомору, люди запалювали свічки на вулицях з іменами організаторів геноциду. Міліція та армія незалежної України начешили кокарди з тризубом, але й надалі виводили своє походження від чекістів та червоногвардійців" [12].

Причина такого становища – в неготовності суспільства до прощання з радянською спадщиною, за винятком національно свідомої Галичини: "Саме українське суспільство, за винятком кількох західних областей, теж здебільшого не було готове тиснути на владні інституції "знизу", щоб примусити їх до необхідних перетворень" [12].

А після Євромайдану суспільству допомогли дозріти народні депутати своїм історичним рішенням: "Ухвалення декомунізаційного закону без перебільшення дало змогу здійснити давню мрію мешканців села Ленінське на Київщині – повернути селу його історичну назву Тарасівка, дану на честь українського Кобзаря" [12].

Далі наведено кілька комічних прикладів того, як місцеві ради деяких міст намагалися обійти декомунізаційні закони. Закінчується стаття твердженням, що Вер-

ховна Рада за допомоги експертів та УІНП прийме правильні рішення щодо нових назв міст і сіл. У цьому та інших зразках *наративу очищення* суб'єктом декомунізації виступає здебільшого вся Україна або національно свідомо частина суспільства, а противниками – політичні й ідейні нащадки радянського режиму. Схоже бачення демонструє й керівництво УІНП [4]. У розділі "Декомунізація" на веб-сайті відомства є тексти та інфографіка, що мають пояснити зміст і призначення декомунізаційних законів. Для кожного закону є окремий плакат із відповідним гаслом ("Відкриваємо архіви про злочини комунізму..."; "Віддаємо шану борцям за свободу України, повертаємо моральний борг"; "Повертаємо народу справжню пам'ять про роки війни і позбавляємося радянського кліше"; "Засуджуємо нацистський та комуністичний режими, забороняємо їх пропаганду"). Є на веб-сайті й новини про хід перейменувань топонімів і демонтаж радянських монументів.

Іншу міфологізовану стилістику "очищення" вживають декомунізатори-політики: для них суб'єкт декомунізації – це передусім вони самі. В емоційно-оптимістичному ключі оцінила події 9.04.2015 співавтор законів – народний депутат Ганна Гопко в інтерв'ю "Телекритиці" (19.04.2015):

"Сьогодні воістину чистий четвер! Український парламент прийняв у цілому чотири історичних закони, на які Україна чекала довгі 23 роки.

...Через рік ніяких пам'ятників Леніну й вулиць імені партз'їзду в Україні не буде. Після підписання Президентом цих законів Україна остаточно й безповоротно пориває з комуністичним рабством... Це історичний день, значення якого оцінять наші нащадки" [5].

А лідер Радикальної партії О. Ляшко (теж співавтор законів) наголошував, що саме він і його партія добилися їх прийняття, й прогнозував, що внаслідок декомунізації Україна оновиться, стане демократичною і європейською.

Мотив ототожнення декомунізації не лише з очищенням від "радянщини", а й із демократизацією та європейськими вартостями притаманний деяким науковцям – прихильникам декомунізації. Наприклад, А. Олійник кваліфікує закони від 9.04.2015 як "відхід від тоталітарних практик урядування", "відновлення прав жертв політичних репресій та інших злочинів проти людства" і як "формування громадянської толерантності та дотримання прав і свобод людини" [15].

Частинною "наративу очищення" є негативні репрезентації противників декомунізації. Для цього критичне ставлення до неї частини суспільства пояснюється поганою інформованістю та упередженнями тих, хто ностальгує за СРСР; опоненти зображуються як свідомі чи не-свідомі агенти "руського мира", вороги нашої незалежності, свободи та демократії: "Абсолютна більшість тих (*депутатів* – О. Гр.), хто не голосував 9 квітня, впевнено тиснули на кнопку "за" 16 січня 2014 року, штовхаючи Україну в обійми проросійської диктатури" [4].

У наративу "очищення" є й ширші репрезентації позицій опонентів – наприклад, стаття С. Рябенка "Десять міфів про декомунізацію в Україні" на сайті *EuroMaidanPress*. Обраний ним спосіб опису позицій опонентів – зображення їхніх закидів як "міфів", що не відповідають фактам. На погляд С. Рябенка, існують такі "міфи" про декомунізацію:

- що вона не на часі, бо є важливіші справи – війна, корупція тощо;
- що вона відволікає увагу суспільства від браку реальних реформ;
- що перейменування вулиць потребує значних коштів;
- що суспільство, особливо старші люди, не хочуть перейменувань;
- що декомунізаційні закони ускладнять історичні дослідження;

- що визнання ОУН і УПА борцями за незалежність унеможливить об'єктивне дослідження... польсько-українського конфлікту;

- що декомунізаційні закони забороняють комуністичну ідеологію, обмежують свободу слова;

- що ними скасовано День Перемоги 9 травня і вшанування ветеранів;

- що декомунізація ускладнить стосунки з Росією та такими країнами, як Китай.

Більшість "міфів" справді відображають закиди, повторювані різними критиками (від науковців до проросійських активістів). Однак С. Рябенко не згадує про інші закиди на адресу декомунізаційних законів: що встановлені ними заборони суперечать Конституції; що демонтаж монументів є нищенням пам'яток; що декомунізацію здійснюють "радянськими методами"; що визнання УПА зіпсувало стосунки із сусідньою Польщею. Можливо, тому що такі закиди значно складніше оголосити "міфами".

Наратив у романтичному ключі, за Г. Вайтом, має завершуватися тим, що герої, подолавши перешкоди, знаходять щастя. Для "нарративу очищення" таким "щасливим кінцем" стала заява В'ятровича в березні 2018 року про фактичне завершення декомунізації, принаймні щодо публічного простору.

Регіональний (децентралізований) наратив

Існує й трохи інакший варіант позитивного наративу декомунізації, що його доречно назвати *децентралізованим*. Він представлений у статтях харківських, сумських, кропивницьких, київських журналістів та активістів – В. Артюха [1], М. П'єцух [16], Д. Сінченка [21], М. Тахтаулової [22] та інших, де описано перебіг і наслідки декомунізації в їхніх містах, дано характеристики різних груп у місцевій владі та в громадах. У регіональних наративах немає наголосів на вікопомному прийнятті декомунізаційних законів, на рішучих діях влади з їх впровадження. Навпаки – влада (місцева й столична) зображена у кращому разі як ненадійний партнер місцевих патріотичних активістів. Скептичне змалювання в цих наративах влади та її ролі ґрунтується на реаліях не лише сходу та півдня, а навіть і Києва, але також і на закорінених антиелітистських світоглядних настановах багатьох українців.

Негативні наративи

Зусилля з формування в суспільній свідомості негативної репрезентації декомунізації як "націоналістичного вандалізму" розпочалися принаймні 2009 року, після видання президентом В. Ющенком указів, де йшлося про демонтаж пам'ятників організаторам Голодомору. Тоді цим активно займалися "антипомаранчеві" політики П. Симоненко, Н. Вітренко, Д. Табачник. У 2015 році їхню справу відроджували інші. Згадана Г. Гопко так охарактеризувала ситуацію у ЗМІ навколо прийняття декомунізаційних законів:

"Ми бачимо десятки статей із маніпуляціями про те, що начебто ветерани не зможуть вийти на травневі свята з орденами, тому що їх посадять у тюрми. Це відверта російська дискредитація українського парламенту для того, щоб загальмувати процес декомунізації" [5].

Тележурналіст В. Піховшек у статті "Разве справедливо, что Украине сейчас вместо "декоммунизации" втюхивают "бандеризацию"?" на сайті "Народный корреспондент" у травні 2015 р. подав перший начерк наративу декомунізації з погляду її політичних опонентів. Статтю стилізовано під "журналістське розслідування": напозір об'єктивний тон поєднується з маніпуляціями, натяжками та авторськими вигадками. Обраний Піховшеком наративний ключ можна визначити як поєднання трагедії з детективом і сатирою. Прийняття декомунізаційних законів у ньому – це "епизод в дьявольской меж-

доусобице нынешних властных политиков, реально не понимающих, что с исторической памятью шутить нельзя" [17]. Це також наслідок намагань "кон'юнктуриста Яценюка" підставити президента Порошенка, котрий "пришел в ярость... ибо понимает, что оказался под ударом, независимо от того, подпишет законы, или нет: если да, то у него возникают проблемы на Юге и Востоке Украины, если нет, то на Западе" [17].

Піховшек також інтерпретує політику декомунізації як "спецоперацію" влади проти власного суспільства: "Каждый, кто находит здоровое и героическое в истории СССР, помимо преступлений, присущих этому государственному устройству, объявляется "совком", человеком с "советским менталитетом". Таких людей подвергают осмеянию, против них активно используют язык вражды. Цель этой спецоперации: украинцы, признавая советский режим в собственной стране "преступным", должны и осудить, и стыдиться его" [17].

Офіційне "визнання борців за незалежність" В. Піховшек інтерпретує так: "людей, например, из ОУН, объявляют чествовать во всех регионах Украины" [17]. Звідси – висновок: "Украине сейчас вместо "декоммунизации" втюхивают "бандеризацию" [17]. Далі він розвиває ту частину свого наративу, що її можна назвати "страшилками". Йдеться про небезпечні для мільйонів українців наслідки впровадження декомунізаційних законів. Це – "крупномасштабный передел собственности" [17] після визнання злочинним радянського режиму: "...признание Украиной "преступности коммунистического режима" в собственной стране со всей очевидностью поставит вопрос о том, кто же пострадал от этой "преступности". Кто является жертвой? Какая ему за это причитается компенсация? Он получил обратно то, что у него коммунисты забирали с 1917 года?" [17].

Друга "страшилка" – ініційоване російськими та проросійськими ЗМІ залякування наближенням "реституції" майна поляків, виселених із Західної України в 1940-х роках. Піховшек приєднується до цього залякування, нагадавши, що так було в країнах Балтії, де визнали радянський режим окупаційним.

Закид Піховшека про "бандеризацію" здобув чималу популярність і ліг в основу розвиненого наративу, що його назвемо *"міфом про В'ятровича й бандеризацію України"*. Структурно й стилістично цей наратив не новий – він закорінений у давніших текстах, часто тих самих авторів, які критикували "націоналізацію історії" та "геноцидну концепцію Голодомору, нав'язану діаспорними націоналістами".

"Міф про В'ятровича й бандеризацію" – варіант "антинаціоналістичного" міфу, за яким українське суспільство ділиться на дві нерівні частини: "нормальну", ненаціоналістичну російськомовну більшість, не стурбовану проблемами мови, культури, історії, та агресивну, малоосвічену націоналістичну меншість, яка й спричиняє "суспільний розбрат", піднімаючи конфліктні теми. Аби та меншість виглядала ще непривабливіше, її зображують як не цілком українську, наголошуючи на її галицькому або діаспорно-заокеанському походженні. На роль головного лиходія в цьому міфі підійшов В. В'ятрович як галичанин і колишній керівник Центру досліджень визвольного руху, автор прихильних книжок і статей про УПА та Бандеру. До вітчизняних міфотворців долучилися й деякі західні автори, розповідаючи про "нового київського комісара пам'яті" [26] з більшовицько-бандерівськими замашками, який намагається "контролювати минуле нації" [26].

Серед активних творців "міфу про В'ятровича й бандеризацію" – львівський автор В. Расевич, у чиїх статтях навіть президент перетворюється на знаряддя в руках підступного маніпулятора: "...Незважаючи на мо-

лодій вік, активним промотором такої, можна сказати, директивної (шляхом видачі президентських указів) історії був уже тоді Володимир В'ятрович [19].

За Расевичем, у квітні 2015 року українцям замість декомунізації лихі в'ятровичі підсунули антирадянщину, русофобію й бандеризацію:

"Такий розворот подій (*Євромайдан і російська агресія* – О. Гр.) не міг не відбитися на українській історичній політиці, і особливо активні актори пустили її в русло антирадянськості та, відповідно, антиросійськості... Під прикриттям ідеї декомунізації було намішано вкрай багато суперечливих моментів. ...Закон "Про правовий статус та вшанування пам'яті борців за незалежність України в ХХ столітті"... це типова спроба законодавчим актом визначити перелік позитивних героїв в історії України" [19].

Довільна інтерпретація законів Расевичем є породженням кількох світоглядних стереотипів. Перший: ототожнення "борців за незалежність" із героями. Якщо когось визнали борцем за національну незалежність, значить – "героїзують". Це характерний галицький патріотичний стереотип, його, вочевидь, неусвідомлено поділяють навіть тамтешні противники "бандеризації". Другий стереотип: нездатність розрізняти критичне судження й особисту образу ("публічну зневагу"). Таке нерозрізнення у багатьох українців збереглося від радянських часів, коли всяку критику, не санкціоновану згори, оголошували наклепом, а санкціонована не обходилася без обплывування критикованого. Третій стереотип ліберальний: автор не припускає, що можна щось позитивне визнавати за "терористами", тим паче націоналістами, навіть якщо йдеться про факт їхньої боротьби за незалежність країни.

Зусиллями цього та інших авторів "міф про В'ятровича й бандеризацію" став, мабуть, найрозвиненішим наративом декомунізації – в ньому вже є міні-наративи про окремі етапи декомунізаційного процесу (попільне ухвалення законів, "героїзація бандерівських різнунів", "ламання скульптур", насильницькі перейменування міст, "скасування Дня Перемоги", переслідування сивочолих ветеранів за носіння радянських нагород тощо).

Зовнішньою рамкою цього міфу є згаданий вище *grand narrative* сучасної історії України як протистояння "нормальної" більшості та галичансько-націоналістичної меншості. З нього ж беруться й узагальнені оцінки сучасного та пророцтва щодо майбутнього України.

Поширеним мотивом є звинувачення декомунізації в "совєтськості" її адміністративних методів. Наприклад, Г. Койнаш до поганих методів додає ще й погану ідеологію: "Так звані "декомунізаційні" закони в їх поточній формі дуже нагадують совєтську практику нав'язування певної ідеології як правильної" [11].

Інший поширений мотив – заборона альтернативних опіній про радянський режим та про УПА, нібито запроваджена декомунізаційними законами. Насправді заборона стосується, по суті, публічного обстоювання однієї опінії – такої, що заперечує чи виправдовує злочини радянського режиму.

Ще один міні-наратив – про нав'язування громадянам націоналістичних назв їхніх вулиць і міст. Так, зокрема, зобразив цей процес у Києві Г. Касьянов: "...Люди, которые продвигали переименование, и не только в Киеве, хорошо организованы. Ядро – партия "Свобода". Внешняя поддержка – Институт национальной памяти, во главе которой стоит человек, активно продвигающий определенный миф ОУН и УПА... Эти люди организованы, ...в некотором смысле они "специалисты" в вопросах смены табличек, спиливания заборов, ломания скульптур, факельных шествий и скандирования лозунгов. А люди, которые выступали против, – просто "жители сто-

лицы". У них были предложения переименовать название местности, но разве разрозненные голоса могут превозмочь организованный рев?" [6].

Як бачимо, тут до конкретного випадку (рішення Київської ради про надання колишньому Московському проспекту імені С. Бандери) дописуються не лише звичні лиходії на чолі з В'ятровичем, а й набір типових форм бандерівської діяльності, від "факельных шествий" – до нищення творів мистецтва ("ломания скульптур"), знайомий нам зі статей Д. Табачника та заяв ЦК КПУ десятилітньої давності про "вандалів-фашистів у вишиванках". Пригадано й г'ранд-наратив "бандеризації України галичанами", частиною якої є сучасна декомунізація:

"...раньше культ Бандеры, ОУН и УПА был локальным. А теперь его хотят "натянуть" на всю Украину, и не просто натянуть, а еще и принудить граждан чувствовать этих людей и организации. А если вы их критикуете, вы нарушаете закон" [6].

До демонізації "в'ятровичів", розпочатої ліберальними критиками декомунізації, долучилися й учораšní комуністи та регіонали. Житомирська прокомуністична газета "Сільське життя" в дописі про прибуття зроблених у Китаї бульдозерів для ремонту місцевої об'їзної дороги (липень 2018) не обійшлася без згадки про міфічних лиходіїв:

"Як не намагаються *нинішні в'ятровичі-мерзотники*, по-більшовицьки, силоміць, стерти з пам'яті нашого народу славні економічні здобутки Радянської України часів правління комуністичної партії, все ж саме з Китаю, де успішно править країною комуністична партія, вже прибула партія нової техніки для реконструкції дороги Північного обходу навколо Житомира" [10].

Своєрідною інверсією, антитезою міфу про "бандеризацію" можна назвати висловлювання деяких декомунізаторів про те, що Євромайдан 2013–2014 року був "продовженням боротьби УПА", адже активісти Майдану "ділилися на сотні, як в часи УПА" (ніби ніде більше поділу на сотні не було), над Майданом "майорів червоно-чорний прапор", а "офіційним вітаням стало бандерівське "Слава Україні"" [4].

Переконали критику такої репрезентації дав Я. Грицак [7]. Однак довірливість до "міфу про в'ятровичів" як головних декомунізаторів виявляють не лише його опоненти, а й деякі прихильники. Якщо М. Рябчук лише мимохідь назвав очолений В. В'ятровичем УІНП "головним архітектором декомунізації" [20], то історик Н. Яковенко в інтерв'ю "Цензор.net" дала нашому героєві ще вищу оцінку:

"Теперішній директор Інституту Володимир В'ятрович – історик, який пише де-в-чому суперечливі праці, з якими можна не погоджуватись, але те, що він здійснив декомунізацію блискавично та фактично силоміць, заслуговує, як на мене, на пам'ятник. Понад два десятиліття по всій Україні стирчали монументи Леніна, нас оточували радянські назви, які неминуче впливали на "історичну пам'ять", а отже – й на ототожнення людиною себе з Радянським Союзом. В'ятровичу ж вдалося справитися з цим абсурдом без особливих трагедій і побоїщ" [25].

А. Портнов констатував подібність між дискурсами-опонентами в суперечках навколо декомунізації: "У запалі суперечки часто геть непомітною залишається різюча подібність, наприклад, "антидонецької" та "антигаличанської" риторики. В обох наративах присутнє уявлення про зіпсований ідеал (залежно від позиції – європейський чи православний), грубо спрощений образ уявленої протилежної групи ("галичани", "жителі Донбасу") як наділеної "ідентичністю" чи "цінностями", що їх та група буцімто агресивно нав'язує решті країни, тим самим заважаючи їй "нормалізуватися" [18].

Тут, однак, теж є спрощення. Негативні регіональні стереотипи "немитих галичан-бандерівців" та "донецьких бандюків" не породжені декомунізацією, вони існують здавна й експлуатуються в політичній риторикі, як і позитивні стереотипи "галицького П'ємонт" та "індустриально найрозвиненішого Донбасу, який усіх годує". Як засвідчують науковці, зокрема й сам А. Портнов, регіональні ідентичності є реальністю, їхні групові світоглядні настанови й цінності справді різняться, тож чому б політикам не експлуатувати їх, і в тому, що вони це роблять у схожий спосіб, немає нічого нового.

Цікавими є особливості експлуатації регіональних стереотипів у дискусіях навколо декомунізації. Пряма, "груба" експлуатація негативних стереотипів має місце у соціальних мережах, натомість респектабельні диспутанти, які називають себе експертами, вдаються до експлуатації непрямой, ґрунтованої на реаліях. Наприклад, коли Г. Касьянов звинувачує декомунізаторів у тому, що вони намагаються розтягнути культ Бандери й УПА на всю Україну, то за цим стоїть принаймні той факт, що згаданий культ таки мав і досі переважно зберігає регіональний, галицько-волинський характер. А коли В. В'ятрович говорить, що Донбас і Крим слугували мобілізаційною базою для сепаратизму й російської агресії [4], то фактами тут є і сепаратизм, і російська агресія, й проросійські настанови значної частини населення згаданих регіонів.

Ліберальні наративи

М'якшу й сюжетно спрощену репрезентацію декомунізації можна назвати *ліберальним наративом*. Він сформований зусиллями тих, хто позиціонує себе як інтелектуали та експерти, обстоювачі європейських демократичних цінностей та підходів до політики пам'яті, а також – як іноземні знавці України. У їхніх статтях, інтерв'ю, виступах (А. Умланд [23], Я. Грицак [7], О. Шевель [24], Г. Койнаш [11]), у відкритому листі до президента П. Порошенка [3] декомунізація постає як помилковий курс малопрофесійної української влади. Окремі елементи цього наративу (як-от закиди в обмеженні демократичних свобод, в ігноруванні думки громадськості, жителів сходу) зустрічаються й у текстах, віднесених нами до "міфу про бандеризацію". Це не дивно, адже будь-яка міфологія є колажем, змонтованим переважно з готових блоків (ідей, символів, сюжетних ліній, навіть персонажів), запозичених із раніших міфів, наративів, ідеологій. Важливою є та система ідей, символів і настанов, що утворюється із уламків різного походження. У цьому плані між "міфом про бандеризацію України" та проєвропейським ліберальним наративом є важливі відмінності. Зокрема, це – місце, відведене аргументові про недемократичний характер передбачених декомунізаційними законами заборон. Для "міфу про бандеризацію" він має суто декоративний характер, а для ліберальних авторів декомунізаційні заборони – головний, ключовий елемент їхньої критики, й фактично єдиний, у якому ліберали мають схожу позицію з проросійськими групами.

Ліберальна репрезентація – це ще не розвинений наратив з виразним сюжетом, а радше проєкція на декомунізацію старішого й ширшого ліберально-прогресистського наративу про взаємини України із Заходом, про її місце в сучасному світі. Він представляє Україну як політично, економічно й культурно відсталу, приречену наздоганяти очолений Заходом прогрес людства. Дії української влади, особливо ті, що не є виконанням приписів західних експертів, змальовуються як поведінка чи то нерозумного, неслухняного підлітка, чи то агресивного молодика-скінхеда, якого "охмурили" праві радикали. Американський науковець О. Мотиль вважає такі репрезентації частиною гегемо-

ністичного й орієнталістського погляду Заходу на Схід, до якого включають і Україну. Такий погляд "зводить українську історію до статусу другорядного сюжету у великих історичних наративах, позбавляє українців власного голосу, малюючи їх як есенційного "Іншого" – дикого, нерозумного, схильного до насильства й руйнування" [28].

Серед творців ліберального наративу нема єдності в тому, що саме "не так" у політиці декомунізації. Наприклад, для В. Расаевича проблемою є "монополізація політики пам'яті", доказ чого – існування УІНП як органу виконавчої влади [19], а Я. Грицак переконаний, що УІНП "нельзя называть выразителем официальной линии, поскольку такой линии не существует" (доказ – розбіжності в заявах президента П. Порошенка та "радикала" О. Ляшка) [7].

У ліберальному наративі помітні кілька основних мотивів:

- некомпетентність української влади, її "неєвропейськість" (А. Умланд – про те, що з українських урядовців такі політики, як зі Сталлоне боксер) [23];
- загроза демократії від декомунізації (лейтмотив багатьох виступів як західних, так і вітчизняних ліберальних експертів);
- "небезпека розбрату", що її створює декомунізація (як-от у закиді Г. Койнаш, що влада знову "не прислухалася до Сходу" [11]);

– мотив історичний ("намагання влади приховати похмури сторінки націоналістичного минулого" [23]) – його деякі критики-ліберали поділяють із критиками- "ватниками", а дехто додає згадки про "успіхи радянської модернізації" та про "більшовицькі методи в'ятровичів".

Усі ці мотиви служать обґрунтуванню головного послання ліберального наративу – що декомунізаційні закони є політичною помилкою, небезпечною для української демократії та європейської перспективи України.

Роль фіналу в ліберальному наративі спершу відігравали пророкування ганебного для України скасування декомунізаційних законів європейськими судами, та по трьох роках цей фінал себе дезавував.

Адаптований до українських умов (отже, прихильніший) варіант ліберального наративу вимальовується з текстів таких відомих інтелектуалів, як В. Кулик [13], М. Рябчук [20], О. Мотиль [28]. Вони згодні з критикою юридичних недоліків декомунізаційних законів і потребою в їхній корекції, але наголошують на необхідності декомунізації як такої, з огляду на російську імперську загрозу незалежному існуванню України. Тих лібералів, котрі виступають проти визнання УПА й засудження радянського режиму та оцінюють декомунізацію як правонаціоналістичну загрозу демократії, ці автори розглядають як таких, що не розуміють сучасних реалій – ні європейських, ні українських.

Висновок. Підсумовуючи огляд наративів декомунізації, що сформувалися чи ще тільки окреслилися в культурному просторі сучасної України, можемо констатувати: вони у своєму світоглядному різноманітті й політичній суперечливості віддзеркалюють суперечливі процеси суспільно-політичної, світоглядної, культурної трансформації, що їх переживає українське суспільство, переосмислюючи власне минуле.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Артюх В. Про зміну комуністичної топоніміки у місті Суми // *Historians*. 6.08.2016. [Електронний ресурс] / В. Артюх - Режим доступу: <http://historians.in.ua/index.php/en/istoriya-i-pamyat-vazhki-pitannya/1960-v-yacheslav-artukh-pro-zminu-komunistychnoyi-toponimiky-u-misti-sumy> (дата звернення: 12.06.2018).
2. Балашова О. Як з Українського дому знімали шкіру. Невиліковна хвороба декомунізації / О. Балашова // *Українська правда*. 19.08.2016. [Електронний ресурс] - Режим доступу: <https://life.pravda.com.ua/culture/2016/08/19/216764/> (дата звернення: 20.05.2018).

3. Відкритий лист науковців та експертів-українознавців щодо так зв. "Антикомуністичного закону" Президентів України П. О. Порошенку та Голові Верховної Ради України В. Б. Гройсману // Критика. – 2015, квітень. [Електронний ресурс] – Режим доступу: <https://krytyka.com.ua/articles/vidkrytyy-lyst-naukovtsiv-ta-ekspertiv-ukrayinoznavtsiv-shchodo-tak-zvanoho> (дата звернення: 20.05.2018).
4. В'ятрович В. Декомунізація і академічна дискусія / В. В'ятрович // Критика. – 2015, травень. [Електронний ресурс] – Режим доступу: <https://krytyka.com.ua/solutions/opinions/dekomunizatsiya-i-akademichna-dyskusiya> (дата звернення: 20.08.2016).
5. Ганна Гопко: "Чого ні в кого не виникає питання, чому в нас не може діяти нацистська партія?" Телекритика. 19.04.2015. [Електронний ресурс] / Г. Гопко – Режим доступу: <http://ru.telekritika.ua/kontekst/2015-04-19/106201> (дата звернення: 12.02.2018).
6. Георгій Касьянов: "Если бы Украинская революция закончилась провалом, не было бы СССР". – А. Куриленко, Деловая столица, 4 июля 2018 г. [Електронний ресурс] / Г. Касьянов – Режим доступу: <http://www.dsnews.ua/economics/georgiy-kasyanov-petyura-vinnichenko-i-grushevskiy-vse-30052018220000> (дата звернення: 10.07.2018).
7. Грицак Я. Развитие украинской культуры памяти после 1991 года. Конференция "Извлекаем ли мы уроки из истории? Культура памяти как путь к европеизму взаимопониманию". Варшава, 27.10 – 30.10.2016. [Електронний ресурс] / Я. Грицак – Режим доступу: http://gwiminsk.com/files/yaroslav_gricak.pdf (дата звернення: 20.08.2018).
8. Дронова К., Стадний Є. Декомунізаційні закони: пропозиція правок / К. Дронова, Є. Стадний // Критика. – 2015, травень. [Електронний ресурс] – Режим доступу: <https://krytyka.com.ua/solutions/opinions/> (дата звернення: 10.08.2016).
9. Касьянов Г. Историческая политика и "мемориальные" законы в Украине: начало XXI в. / Г. Касьянов // Историческая экспертиза. – 2016. – № 2. – С. 28–56.
10. Китайські комуністи вийшли на трасу. // Сільське життя, 20.07.2018. [Електронний ресурс] – Режим доступу: silke.org/glavnaya/3126-kitayski-komunisti-viyshli-na-trasu.html (дата звернення: 30.07.2018).
11. Койнаш Г. "Декомунізаційні" закони: небезпечний потенціал сіяння розбрату і гарантований судовий розгляд у Страсбурзі. // Критика. [Електронний ресурс] / Г. Койнаш – 2015, травень. – Режим доступу: <https://krytyka.com.ua/solutions/opinions/> (дата звернення: 10.08.2016).
12. Короленко Б., Майоров М. Похорон богів. Як Україна очищається від тоталітарної спадщини // Український тиждень. – № 47 (419), 25.11.2015. [Електронний ресурс] / Б. Короленко, М. Майоров – Режим доступу: <http://tyzhden.ua/Society/152412> (дата звернення: 20.05.2018).
13. Кулик В. Про неякісні закони та нечутливих критиків / В. Кулик // Критика. – 2015, травень. [Електронний ресурс] – Режим доступу: <https://krytyka.com.ua/solutions/opinions/pro-neyakisni-zakony-ta-nechutlyvykh-krytykiv> (дата звернення: 20.05.2018).
14. Любарець А. Вандализм як інструмент української політики пам'яті щодо радянського монументального спадку (2009-2015) / А. Любарець // Український історичний збірник. Випуск 19. – К.: Інститут історії України НАН України, 2017. – С. 324 – 336.
15. Олійник А. Реформа у сфері політики пам'яті: проміжні підсумки виконання "декомунізаційних законів" / А. Олійник // Аналітична доповідь від громадськості у форматі Shadow report. – К., 2017. – 27 с.
16. П'єцух М. Щорс в законі. Як Кличко провалив декомунізацію / М. П'єцух // Українська правда. 20.05.2016. [Електронний ресурс] – Режим доступу: <https://www.pravda.com.ua/articles/2016/05/20/7109125/> (дата звернення: 20.05.2016).
17. Пиховшек В. Разве справедливо, что Украине сейчас вместо "декомунізації" вводят "бандеризацию"? Народный корреспондент. 11.05.2015. [Електронний ресурс] / В. Пиховшек – Режим доступу: <http://nk.org.ua/politika/argumenty-pochemu-petr-poroshenko-doljen-nepodpisuyvat-zakonyi-o-dekomunizatsii-6264> (дата звернення: 20.09.2017).
18. Портнов А. Про декомунізацію, ідентичність та історичні закони дещо інакше / А. Портнов // Критика. – 2015, травень. [Електронний ресурс] – Режим доступу: <https://krytyka.com.ua/solutions/opinions/pro-dekomunizatsiyu-identychnist-ta-istorychni-zakony-deshcho-inakshe> (дата звернення: 20.05.2016).
19. Расевич В. У вільній декомунізованій державі. Про монополізацію політики пам'яті в Україні / В. Расевич // Zaxid.net. 23.05.2016. [Електронний ресурс] – Режим доступу: https://zaxid.net/ua_vilnyy_dekomunizovany_derzhavi_n1392642 (дата звернення: 20.05.2016).
20. Рябчук М. Ю. Декомунізація чи деколонізація? Що показали політичні дискусії з приводу "декомунізаційних" законів? / М. Ю. Рябчук // Наукові записки ІПІЕНД ім. І. Ф. Кураса НАН України. – 2016. – Вип. 2 (82). – С. 104–117.
21. Січенко Д. Кропивницький: місто паралельних вимірів / Д. Січенко // eastbook.eu. – Листопад, 2016. [Електронний ресурс] – Режим доступу: <http://www.eastbook.eu/ua/2016/11/kropivnytskyi-misto-paralelnykh-vymiriv> (дата звернення: 19.05.2017).
22. Тахтаулова М. Зміни символів чи символічні зміни або декомунізація по-харківськи / М. Тахтаулова // Historians. 11.04.2016. [Електронний ресурс] – Режим доступу: <http://historians.in.ua/index.php/en/istoriya-i-pamyat-vazhki-pitannya/1870-mariia-takhtaulova-zminy-symvoliv-chy-symvolichni-zminy-abo-dekomunizatsiya-po-kharkivsky> (дата звернення: 30.06.2018).
23. Умланд А. Сильвестр Сталлоне как боксер, или Эффект зрелищности. По поводу законов о декоммунизации и экспертной среде в Украине. / А. Умланд // Новое время. 28.05.2015. [Електронний ресурс] – Режим доступу: <https://nv.ua/opinion/umland/silvestr-stallone-kak-bokser-ili-effekt-zrelischnosti-50871.html> (дата звернення: 30.06.2018).
24. Шевель О. Щоб відповісти європейським стандартам, закони "про декомунізацію" потребують змін / О. Шевель // Українська правда. 7.05.2015. [Електронний ресурс] – Режим доступу: <https://www.pravda.com.ua/columns/2015/05/770667210/> (дата звернення: 17.06.2018).

25. Яковенко Н. (інтерв'ю) Без Леніна, але з Гавелом та Шухевичем: Три роки декомунізації. / Н. Яковенко // Цензор.net. 18.05.2018. [Електронний ресурс] – Режим доступу : https://ua.censor.net.ua/resonance/3066835/ bez_lenina_ale_z_gaveldom_ta_shuhevychem_ry_roky_dekomunizatsiyi (дата звернення: 30.06.2018).
26. Cohen J. The Historian Whitewashing Ukraine's Past / J. Cohen // Foreign Policy. – May 2, 2016. [Електронний ресурс] – Режим доступу: <https://foreignpolicy.com/2016/05/02/the-historian-whitewashing-ukraines-pastvolodymyr-viatrovych/> (дата звернення: 23.06.2018).
27. Marples D. Decommunisation in Ukraine. Implementation, pros and cons / D. Marples // New Eastern Europe. – September 16, 2016. [Електронний ресурс] – Режим доступу: <http://neweasterneurope.eu/post-author/david-marples/> (дата звернення: 23.10.2016).
28. Motyl A. De-Communization, Hannah Arendt, and Ukrainian Nationalism / A. Motyl // World Affairs. – 2015. – July 28. – [Електронний ресурс] – Режим доступу: <http://worldaffairsjournal.org/blog/alexander-j-motyl/de-communization-hannah-arendt-and-ukrainian-nationalism>
29. Olszański Tadeusz A. Wielka dekomunizacja. Ukraińska polityka historyczna czasu wojny / A. Olszański Tadeusz // Punkt Widzenia. – Numer 65. – Warszawa: Centre For Eastern Studies. – 2017. – 52 s.

REFERENCES

1. Artiukh, V. (2016). Pro zminy komunistychnoi toponimiky u misti Sumy [On changes in Communist place names in Sumy]. Historians.in.ua, 6.08.2016. Retrieved from <http://historians.in.ua/index.php/en/istoriya-i-pamyat-vazhki-pitannya/1960-v-yacheslav-artiukh-pro-zminu-komunistychnoyi-toponimiky-u-misti-sumy>.
2. Balashova, O. (2016). Yak z Ukrainskoho domu znyaly shkiru: Nevylik-ovna khvoroba dekomunizatsii [How the Ukrainian House was skinned. The incurable disease of Decommunization]. Ukrainska pravda. 19.08.2016. Retrieved from <https://life.pravda.com.ua/culture/2016/08/19/216764/>.
3. Vidkritij list naukovciv ta ekspertiv-ukrayinoznavciv shchodo tak zv. "Antikomunistichnoho zakonu" Prezidentovi Ukraini P. O. Poroshenku ta Golovi Verhovnoi Radi Ukraini V. B. Grojsmanu [Open letter of scholars and experts on Ukraine about so-called 'Anti-Communist Laws' to President of Ukraine Petro Poroshenko]. Krytyka, April 2015. Retrieved from <https://krytyka.com.ua/articles/vidkrytyy-lyst-naukovtsiv-ta-ekspertiv-ukrayinoznavtsiv-shchodo-tak-zvanoho>.
4. Viatrovych, V. Dekomunizatsiya i akademichna dyskusiya [Decommunization and academic discussion]. Krytyka, 2015, traven. Retrieved from <https://krytyka.com.ua/solutions/opinions/dekomunizatsiya-i-akademichna-dyskusiya>.
5. Hanna Hopko: Choho ni v koho ne vynykaye pytannya, chomu v nas ne mozhe dyaty nazistska partiya? [Why no one asks why can't we have a Nazi party?]. Telekritika. Retrieved from <http://ru.telekritika.ua/kontekst/2015-04-19/106201>.
6. Georgij Kasyanov. Yesli by Ukrainaska revolutsia zakonchilas provalom, ne bylo by USSR [If Ukrainian revolution were a failure, USSR wouldn't have existed]. Delovaia stolitsa. 4.07.2018. Retrieved from <http://www.dsnews.ua/economics/georgiy-kasyanov-petyura-vinnichenko-i-grushevskiy-vse-30052018220000>.
7. Hrytsak, Y. (2016). Razvitie ukrainkoj kultury pamiaty posle 1991 goda [Development of Ukraine's memory culture since 1991]. Conference "Izvlaem li my uroki iz ystoryy? Kultura pamiaty kak put k evropeiskomu vzaimoponymaniyu". Varshava, 27.10 – 30.10.2016. Retrieved from http://gwiminsk.com/files/yaroslav_gricak.pdf.
8. Dronova, K., Stadny, Y. (2015). Dekomunizatsiini zakony: propozy-tsiia pravok [The 'Decommunization Laws': a proposal of amendments]. Krytyka, traven. Retrieved from <https://krytyka.com.ua/solutions/opinions/>.
9. Kasianov, G. (2016). Istorycheskaia politika i "memorialnye" zakony v Ukraine: nachalo XXI v. [History politics and the memorial laws in XXI century Ukraine]. Istorycheskaia ekspertiza, 2, 28–56.
10. Kytaiski komunisty vyshly na trasu. [Chinese Communists on our roads] // Silske zhyttia. 20.07.2018. Retrieved from silke.org/glavnaya/3126-kitayski-komunisti-viyshli-na-trasu.html.
11. Koinash, H. (2015). "Dekomunizatsiini" zakony: nebezpechnyi potentsial si-iannia rozbratu i garantovanyi sudovy rozghlad u Strasburzi ["Decommunization laws": dangerous potential of discord and guaranteed court case in Strasbourg]. Krytyka, May. Retrieved from <https://krytyka.com/ua/solutions/opinions/>.
12. Korolenko, B., Maiorov, M. (2015). Pokhoron bohiv: Yak Ukraina ochyshchaetsia vid totalitarnoi spadshchyny [The burial of gods: how Ukraine cleans itself of its totalitarian heritage]. Ukrainsky tyzhden, № 47 (419), 25.11.2015. Retrieved from <http://tyzhden.ua/Society/152412>.
13. Kulyk, V. (2015). Pro neiakisni zakony ta nechutlyvykh krytykiv [On flawed laws and insensitive critics]. Krytyka. – Retrieved from <https://krytyka.com.ua/solutions/opinions/pro-neyakisni-zakony-ta-nechutlyvykh-krytykiv>.
14. Liubarets, A. (2017). Vandalizm yak instrument ukraïns'koï politiki pam'jati shchodo radjans'kogo monumental'nogo spadku (2009-2015) [Vandalism as a tool for Ukrainian politics of memory of Soviet monumental heritage (2009-2015)]. Ukrainskyi istorychny zbirnyk. Institute of History, Nat. Academy of Sciences, 2017, 324–336.
15. Olinyk, A. (2017). Reforma u sferi politiki pamiaty: promizhni pidsumky vykonannia "dekomunizatsiinykh zakoniv" [Reform in memory policy: midterm results of implementation of 'Decommunization laws']. A Shadow report, Kyiv, 27.
16. Piecuch, M. (2016). Shchors v zakoni. Yak Klychko provalyv dekomunizatsiiu [Shchors-in-law: How Mayor Klitschko let the Decommunization down]. Ukrainska pravda. 20.05.2016. Retrieved from <https://www.pravda.com.ua/articles/2016/05/20/7109125/>.
17. Pikhovshek, V. Razve spravedlivo, chto Ukraine vmesto dekomunizatsii vytukhivaiut "banderizatsiyu"? [Is it fair that Ukraine is given Banderization instead of decommunization] Narodnyj correspondent. 11.05.2015. Retrieved from <http://nk.org.ua/politika/argumenty-pochemu-petr-poroshenko-doljen-nepodpisuyvat-zakonyi-o-dekomunizatsii-6264>.

18. Portnov, A. (2015). Pro dekomunizatsiiu, identychnist ta istorychni zakony deshcho inaksho [On Decommunization, identity, and 'historic laws' in a different way]. Krytyka, May. Retrieved from <https://krytyka.com.ua/solutions/opinions/pro-dekomunizatsiiu-identychnist-ta-istorychni-zakony-deshcho-inaksho>.

19. Rasevych, V. (2016). U vilnii dekomunizovanii derzhavi. Pro monopolizatsiiu polityky pamiaty v Ukraini [In a free, decommunized state: on monopolization of memory policy in Ukraine]. Zaxid.net. 23.05.2016. Retrieved from https://zaxid.net/u_vilnii_dekomunizovanii_derzhavi_n1392642.

20. Riabchuk, M. (2016). Dekomunizatsiia chy dekolonizatsiia? Shcho pokazaly politychni dyskusii z pryvodu "dekomunizatsiinykh" zakoniv? [Decommunization or Decolonization? What did the discussions about 'Decommunization laws' show?]. Naukovi zapysky IPIEND im. I. F. Kurasa NAN Ukrainy, 2 (82), 104–117.

21. Sinchenko, D. (2016). Kropyvnytskyi: misto paralelnykh vymiriv [Kropyvnytskyi: a city of parallel dimensions]. eastbook.eu. Lystopad. Retrieved from <http://www.eastbook.eu/ua/2016/11/kropyvnytskyi-misto-paralelnykh-vymiriv/>

22. Takhtaulova, M. (2016). Zminy symboliv chy symbolichni zminy abo dekomunizatsiia po-kharkivsky. [Changed symbols or symbolic changes: 'decommunization' the Kharkiv way] Historians.in.ua, 11.04.2016. Retrieved from <http://historians.in.ua/index.php/en/istoriya-i-pamyat-vazhki-pitannya/1870-maria-takhtaulova-zminy-symboliv-chy-symbolichni-zminy-abo-dekomunizatsiia-po-kharkivsky/>

23. Umland, A. (2015). Sylvester Stallone kak bokser, ili Effekt zrelshchnosti [Sylvester Stallone as a boxer, or The performance effect]. Novoe vremia. 28.05.2015. Retrieved from <https://nv.ua/opinion/umland/silvestr-stallone-kak-bokser-ili-effekt-zrelshchnosti-50871.html/>

24. Shevel, O. (2015). Shchob vidpovidaty europeiskym standartam, zakony "pro dekomunizatsiiu" potrebiut zmin [To meet European standards, the 'decommunization laws' should be amended]. Ukrainska pravda. 7.05.2015. Retrieved from <https://www.pravda.com.ua/columns/2015/05/7/7066721/0>

25. Yakovenko, N. (interview). Bez Lenina, ale z Havelom ta Shukhevychem. Try roky dekomunizatsiiv [Lenin-less, but with Havel and Shukhevych: 3 years of decommunization]. // Censor.net. 18.05.2018. Retrieved from https://ua.censor.net.ua/resonance/3066835/ bez_lenina_ale_z_gavelom_ta_shukhevychem_ry_roky_dekomunizatsiiv.

26. Cohen, J. (2016). The Historian Whitewashing Ukraine's Past. Foreign Policy. May 2. Retrieved from <https://foreignpolicy.com/2016/05/02/the-historian-whitewashing-ukraines-pastvolodymyr-viatrovych/>

27. Marples, D. (2016). Decommunisation in Ukraine. Implementation, pros and cons. New Eastern Europe, September 16. Retrieved from <http://neweasterneurope.eu/post-author/david-marples/>

28. Motyl, A. (2015). De-Communization, Hannah Arendt, and Ukrainian Nationalism. World Affairs. July 28. Retrieved from <http://worldaffairsjournal.org/blog/alexander-j-motyl/de-communization-hannah-arendt-and-ukrainian-nationalism>

29. Olszański Tadeusz, A. (2017). Wielka dekomunizacja. Ukraińska polityka historyczna czasu wojny. Punkt Widzenia, 65. Warszawa: Centre For Eastern Studies.

Надійшла до редколегії 08.04.2019

А. А. Гриценко, канд. тех. наук, с. н. с.
Институт культурологии НАМ Украины
6-р Т. Шевченко, 50–52, Киев, 01032, Украина

НАРРАТИВЫ ДЕКОММУНИЗАЦИИ В КУЛЬТУРНОМ ПРОСТРАНСТВЕ УКРАИНЫ

Статья содержит культурологический анализ такого аспекта процесса декоммунизации в Украине, как сформированные в ходе общественной коммуникации нарративы, которые описывают и оценивают этот процесс с разных идеологических и мировоззренческих позиций, отчасти мифологизируя его. Анализ осуществлен с методологической перспективы культурных исследований: декоммунизация трактуется как социокультурное явление; это предполагает рассмотрение таких аспектов, как создание/продуцирование этого явления, его регулирование и общественная рецепция порожденных им идентичностей, его репрезентации в культурной коммуникации, оформленные в нарративы, из которых в статье рассмотрены четыре: "нарратив очищения", его региональный вариант, отрицательный нарратив "бандеризации" и либеральный нарратив.

Ключевые слова: декоммунизация, репрезентация, политическая мифология, национальная идентичность, историческая память, нарратив.

O. A. Grytsenko, Ph.D., Senior research fellow,
Institute of Culture Studies, National Academy of Arts of Ukraine
50-52, Taras Shevchenko boulevard, Kyiv, 01032, Ukraine

NARRATIVES OF DECOMMUNIZATION IN UKRAINE'S CULTURAL SPACE

The article offers a cultural study of one of key aspects of the decommunization process in contemporary Ukraine, formally started by the introduction of so-called 'four decommunization laws' adopted on April 4, 2015, as manifested in the country's cultural space through major narratives that describe, interpret and mythologize this process from various cultural and ideological positions and viewpoints.

The methodological background for the study is provided by well-known cultural studies' approach that, according to Paul Du Gay, Stuart Hall and others, presumes a systemic analysis of five key aspects of a given cultural phenomenon, namely, its production (creation), its consumption (reception), its regulation (by the state and other actors), its representations in culture (including narratives about it), and identities shaped or transformed by it. In this article, the penultimate part of a cultural study of Ukrainian decommunization is presented in detail. An overview of dozens of articles, columns, interviews and other texts about the decommunization in Ukrainian and foreign media demonstrates that there seem to be four main groups of decommunization narratives, tentatively named: the 'purification of Ukraine' narrative, the regional (or decentralized) narrative, the 'Bandera-ization' narrative, and the liberal narrative, each with its characteristic modes of emplotment (from epic romance to satire), with its civilization perspective, its set of symbols and values, its 'heroes' and 'villains'. Unsurprisingly, those portrayed as heroes in affirmative narratives (that of 'purification', for instance) tend to become villains in negative narratives, the head of Ukrainian Institute of National Remembrance Volodymyr Viatrovych being the most prominent one.

Keywords: decommunization, narrative, political mythology, national identity, historic memory.

УДК 111.852:78

I. V. Zhyvohliadova, Ph.D., Associate Professor
Taras Shevchenko National University of Kyiv,
60, Volodymyrska Street, Kyiv, 01033, Ukraine
irinavictz@gmail.com

MUSICAL CREATION OF "HUMAN" AS A SENSE-MAKING SENSUOUS WAY OF FORMING A CULTURAL SPACE

The article analyzes the specificity of revealing anthropo-creative principles of European culture as a musical practice of humanity. If we understand culture as a source, space, and the result of the spiritually-practical experience of mankind, then music appears as a specific, holistic system of specification and representation of this experience, a phenomenon that reflected the uniqueness and depth of the humanity world, a specifically sensual way of joining an intersubjective experience of rhythmization and harmonization of the human being. The expressive possibilities of language means of music art are considered in the context of the overall process of making a musical sound of human living space, the development of artistic practices of worldview and the world perception of medieval Christian culture in particular.

Key words: Christian culture, Byzantine culture, spiritual music, artistic worldview and world perception, musical sensibility, musical literary language, musical forms, liturgy.

Formulation of the problem. The development of art, music in particular, determines the nature of the real direction of deployment of the spiritual and practical potential of culture. Aesthetic creativity is immanently included in the multi-dimensional process of socialization of the individual. Its musical component reveals the human principles of European

culture in a special way. The need to address the theoretical solution to this problem is determined by the specific tasks of studying the musical practice of mankind – from the past to the future, as well as by the whole logic of the cognitive movement of aesthetic and cultural-philosophical knowledge in the circle of artistic creativity and perception.

© Живоглядова І. В.

The logic of modern cognition of art, music in particular, as an aesthetic and artistic phenomenon, which plays an essential role in the formation and evolution of sensuality necessarily leads to the appeal to the aesthetic and cultural-philosophical study of its spiritual and creative potential and its specific historical forms of realization. The study of this aspect of the evolution of music is associated with the definition and theoretical understanding of the specifics of the representation of the artistic (Christian in particular) culture in appropriate types and genres. The latter can be considered as deploying the process of spiritualization of human experiences, their musical means and forms of translation. Relevant research allows us to understand more deeply the evolution of music in the context of its development in the socio-cultural world.

In this regard, it should be noted that in the contemporary domestic scientific field there is a lack of analytical intelligence regarding the universal human meaning of "musical creation" of human and its specific historical forms, the meaning and specificity of the corresponding sense-making sensuous way of forming a cultural space.

Analysis of research and publications. The range of problems that are interpreted within the specifics of the interaction of an individual and the world, the diversification of the forms of human experience of forming a cultural space are analyzed in the writings of L. Vygotskyi, V. Zinchenko, V. Ivanov, E. Ilyenkov, V. Panchenko, O. Pavlova and others. Polyfunctional nature of the art is studied by E. Ilenkov, L. Stolovych.

Music as a specific phenomenon of culture is analyzed within the limits of cultural and artistic knowledge. The history of musical art is considered as a way of gaining independence of one of the most complex and most sophisticated artistic practices (works by A. Akopian, N. Ilcheva, O. Kudryashov, M. Chersintsev, etc.). The specificity of the forms of representations of the interaction of musical and religious practices is studied by P. Gaidenko, T. Gusarchuk, I. Tylyk, A. Safronov, I. Kharyton, O. Yarosh.

The purpose of the article is to make the analysis of the music as a specific way of the particular sensory space exploration, a way of inculturation; to consider the question of the existence of an intersubjectively-ontological basis of musical culture, creativity and perception in particular.

Exposition of the main material of the study. Music is a culturally determined factor of socialization of an individual. The specific sensory experience of life-formation and inculturation of the subject is being accumulate in the musical forms. Music is a specific way of organizing translation of cultural experience, a form of translation of the principles of the cultural organization of spatially-temporal existence of humanity.

Music in the general system of development of European culture appears as a universal (as an emotional mechanism for the inclusion of universal determinants of being) and a peculiar (artistic musically-figurative world) way of spiritual creation and the representation of a specific sensory experience of creating the sense-making space of an individual.

This mutual coordination (a specific method and form of aesthetic and artistic arrangement of consciousness, harmonization) has a clear cultural and historical variability of musical ways of individualizing the sensory experience of comprehension of the world. It is not only an individual way of decoding and retransmitting certain universal "feelings" of the world and thus connecting to the general musical movement of its ordering, "aesthetization".

The dynamics of human culture is the deployment and diversification of the spiritual and creative existence of the human being from the individual to the general. This happens due to the formation of a free subject who masters the universal principles of the cultural organization of hu-

man life (cultural and historical norms of aesthetic, moral, religious activity in particular, which is accumulated in the mental, psychological, symbolic, artistic, and other formations).

Musical art is one of the most effective ways of inducing the individual to realize the humanity of the goals and meanings of his existence, to the formation of internal needs, the desire for self-affirmation in the cultural space in accordance with this awareness. In this way, the interest of the individuals to themselves is being sustained and deepened.

The peculiarities of the cultural-historical way of music determine a lot in its formal-material specificity and, at the same time, are the components of this peculiarity.

An analysis of trends in the dynamics of music development, their definiteness by the interaction of pan-European and cultural-specific, religious in particular, factors, testifies that "... chorale, folk song, fugue, classical symphony... – the forms – are the building elements. All of them are valuable, and everyone is involved in the construction of the building of general information" [1, p.35].

The history of music development is interpreted in the context of the development of human perception of the world. Substantial and formal metamorphoses that have been made with musical art, evidenced the complex process of evolution of musical and aesthetic, in general, culture of perception of the world.

For example, the solution to the problem of state unity, that the feudal society was faced, required (with insufficient economic ties, feudal strife) to intensify the development of personal qualities, such as: patriotic self-consciousness, dedication, and sense of dignity. Human individuality determines the general interest of non-national forms. This interest gave birth, accordingly, to the specific form of subjectivism – mystical individualism. Significant is the fact that this birth occurs and is stimulated by the very religious consciousness and Christian culture as a whole, for which the search for additional basis, which enabled its own "humanity", expansion of forms and means of expression of the abstract, was essentially urgent. As a result, human movement is developed through its emotional experiences and the formation of relevant aesthetic tastes. They determined the emergence of those informative forms and arranged content that would allow "articulate" the most complex spiritual issues at the level of intimacy of subjective experiences and sensory tension. In this connection, attention to the expressive possibilities of linguistic means of art that would allow to express absolute, eternal, universal in a specific, temporal, separate (in words, sounds, intonations, harmonies, rhythms), and at the same time to discover in the last one deep, hidden from the usual eye, ear meanings, is drawn. The search for the emotional expressiveness of the word and sound is intensified. As a consequence, the linguistic – conceptual and intonational – apparatus, which, in turn, required the improvement of the syntactic component, is increasing and complicated. The systematization and formalization of the latter, as a whole, and of each of its elements, were necessary in order to conform to the complicated and multidimensional semantic loading of certain spiritual information. It was structured by monumental scholastic constructions, which were born in the depths of religious culture and religious consciousness.

An example of the world of sophisticated Byzantine culture, which faced East Asian dualism, with that gloomy, ecstatic outlook, pushes a special strain on the desire for dematerialization, spiritualization is illustrative. Although, it should be noted that this advantage of life, immutable, static over void, time-consuming with the passage of time has ceased to be dominantly in demand. Moreover, the spiritual space, spirituality as such, ceases to be monopolistic possession – the presence of transcendental consciousness.

The new artistic world view in a special way "organized" the leading genres of the medieval cultural-historical epoch. It focused the attention on creating the internal expression of images that would correspond to a new understanding of the value of human experiences. Such genres in the literature was a hagiography, in music - a mass (liturgy).

The "high style" that was formed was the result of a complex general situation of the search, determined by the desire to destroy the material specificity of the world, to its abstraction. In every temporal, separate, material – the eternal, general, "immaterial", absolute, its internal meaning is being searched. This also has affected the sphere of emotions. Its manifestations were understood only as signs, the number of which was significantly limited. The individual was offered a certain, encoded in well-known signs-emotions, information that requested, in turn, the ability to decode, decrypt it. Thus, the "abstract psychology" becomes the "dominant principle of worldview and attitude, the art one in particular.

The abstract artistic method by which the opportunities to find the general, absolute in each single, are found, has shown its effectiveness in many art forms, in particular - in literature and music. The use of the system(although not rich yet) of strong feelings, focusing on its generalization, relied on the well-known formulas, phrases and sound systems. This was consistent with the lack of a coherent picture of emotional and spiritual life at that time, in which the individual emotions would be combined organically, and their combination would be also individual. For this era the discovery of an entire set of diverse sensory states and properties - the nature of an individual - was not yet in demand. Its discovery is a matter of the next era (an interesting example - as the New Time gradually "harmonizes" the Gregorian chorale, which was based on Greek melos (melodious)).

The new emerging musically-literary language is included in the overall process of developing artistic practices of the worldview. A particular push to this, as it is known, was the spreading Ishisham in the Orthodox area. The part of the inner world of an individual, which is marked by the emotional-sensory tension of the intimacy of personal communication with the Divine and the achievement of a state of reverence, is also being activated. The peculiarity of expressiveness and dynamism of literary and musical representation has sparked the ways of achieving internal harmony. This was due to the ordering of a specific shortened version of the confused life.

Christianity is a special kind of cultural organization of the spiritual and practical development of mankind. It proposed some ways to remove the contradiction of the external and internal plans of reality, the harmonization of the possible and desired. Conditions for the direction of the entity's capabilities to identify and overcome this discrepancy by independent, non-indifferent action, were created. The spiritual music was a real way out of a new level of self-movement in the cultural space. Spirituality - these is the peculiarity of the cultural-historical path of music, the peculiarity of its evolution of relations with reality, and other forms of human activity, their role in society.

If the literary verbal space with pedantic perseverance produces synonymous rows, a figurative variety of epithets, metaphors, the music does it by the choice of each sound, intonation, harmony, tempo-rhythm theatre determined by the intensified understanding of the need for the maximum accuracy of the "musicalization" of the spiritual. The musical language, capable of expressing the most complex abstract ideas, is being formed. In addition, the closeness of time within the formalized construction of the musically-sound series is being overcome by the very nature of the imaginative system of music and musical experiences that accompany it.

The need for the artistic sound of the living space, where paganism is still a significant element, could not be satisfied with the previous experience of "musicalization" the picture of the world. The discrepancy between the system of musical genres, which met the needs of the pagan society, and the aesthetic needs (both secular and religious) of the feudal society, became apparent.

Folk music could no longer meet the growing demands for artistic sound. Christianity, as a new sphere of the spiritual life of mankind, needed new non-traditional means of "servicing" the expression. Just as the growing historical consciousness. As it is known, the discovery of the value of human spiritual life took place in an organic connection with the appearance of the first roots of the historical consciousness. Medieval understanding of history as a movement, sequence of events is enriched with a new understanding, perception of time - both internal and historical. Time dynamism gradually begins to master not only the world of secondary phenomena, but also the immaterial world of entities. As a result, the past and present acquire a self-sufficient uniqueness both in the scale of historical epochs, and in the immeasurable depth of the individual experiences of an individual.

In medieval music, the concept of "musical composition" was more complicated than in our time. Just as in literature, where one work is a chronicle, a message, and the lives of saints at the same time, and also in music, the work consisted of semi-independent parts, contrasts and oppositions which played an important role. These contrasts concerned both tempo-rhythmic and formal-structural organization of these parts. The infinitely deep space of travelling through the "world order", shocked by its grandeur, majesty, inspired the feeling of walking "stairs", "enfilades" of rooms, filled with the spirit of holiness and faith, was created. Impressing the listener's imagination with this sublime solemnity, the grandeur of the contrasts of large-scale forms, with their inherent peculiarities, virtuosity and magnificence of expressive means, music contributed to creating a sense of immutable distance between human, profane and divine, sacred.

It should be noted that the close attention to the choice of musical means, as well as to the literary ones, is due, in particular, to the essence of the Christian worship, during which sacred history events are not only celebrated and mentioned. Their timelessness, eternity, infinite existence in both the eternal and the temporal world, gives an opportunity to an individual during the worship to be present in the mysterious procedure of the accomplishment of the known sacred event, its partial reproduction. At the same time, confidence in the pure activity of the individual consciousness, its intense creative activity, the result of which is the world building, which is revealed to the inner eyes of the listener, is revealed. This is done in the form of confession.

The liturgy was nothing more than a sacred drama. The mixing of past and present forms of time in the reproduction of these sacred events finds the necessary blessed language in music, which allows not only to pass and perceive important information. The point is also that the artistic time of the liturgy is close to the complexity, ambiguity of perception of the time of the musical work. And in the first and second cases, we are dealing with the present time of the sacred event that is being carried out now, at a specific time interval. The same is about a music composition that is performed and perceived. At the same time, worship, liturgy in particular, is a space in which the boundlessness of divinity rules, and eternity becomes available. This is a drama that is played not by the people themselves, but by active actors. This is an action, played by the essential powerful forces in front of an individual. Aesthetic experiences

from the field of special direct activities move into the sphere of special perception, the intense work of contemplative consciousness. Music gradually ceases to be merely a musical design and accompaniment of a verbally expressed meaning. It turns into the interpretive embodiment of this meaning, filling the atmosphere of worship with the variety of specifically sensual representations of spiritual information that has a semantic meaning. Involvement of the most specific material - musical sensibility, with the world of images, deprived of material concreteness, allowed to find experience of the open world, with its not real but eternal meanings.

It should be noted that the connection of art, music in particular, with the philosophical and religious trends of that time is not straightforward. It is manifested in the general stylistic atmosphere, its peculiarities, and in the tendencies that shape the style. Confessions of the mystical directions of the "reasonable act", the fullness of silence, silence instead of rituals led to the search (in the light of the acceptance of the ultimate incomprehensibility, unknowability of the divine) of individual self-observation. In this connection, the artistic tasks of art and their corresponding decisions are expanding. The inner world of an individual is recognized in a peculiar stylistic atmosphere, where Gothic emotional expressiveness, dynamics and equally exciting psychological restraint, emotional bliss (which existed before Renaissance stylistic tendencies) simultaneously coexist. The word, musical sound, along with music pauses, harmonic and tempo lines – sound and silence – acquire a special semantic meaning and an exclusive representative significance precisely in the light of the problem of expression of the indistinct. This, in turn, determines the degree of internal tension, excitement of responsibility, which characterizes the search for artistic "speech".

Like the impressions of art images that seem to be about to disappear, dissolve in a single ecstatic burst, the movement in the musical space is organized by the general rhythm of the orientation of the figurative thought of the "musical" word. It creates a sense of "breakthrough" into a world where the pressure captivity is disappeared; the mystery of great creation becomes a fragment of human spiritual impulses.

Extreme expression and complexity of musical forms and language, increased psychology of the content and compositional structure of works is a two-way process. It attempts to "humanize" the spiritual, which, in turn, gives the human sensual travel the opportunity to come closer to a new space - the dogma, stereotypes that are liberated from power, and the world – full of true spirituality and creative freedom. Of course, we are not talking about the assertion of the independence of human thought and reason,

peculiar to the future Renaissance worldview and world experience, musical in particular. Within the limits of religious consciousness, culture was moving towards the future discovery of an individual, the tendency of a subjective principle, which became stylistically similar to many phenomena of artistic culture, was growing. It should be noted, however, that this interest in individual, sharply revealed psychology is more peculiar to painting than for literature and music. The latter have shown only an approximation to the emotionally-perceptive understanding and experience of reality. The prevailing direction remains to abstract, dematerialized one. But, due to the greater universalism, peculiar internationality of its language, music demonstrates the possibilities of transforming the artistic vision.

Conclusion. The problem circle of the artistic and aesthetic sphere of human life, music in particular, its various aspects of research are increasingly determined by anthropological cultural and philosophical orientation. The culturally-creative significance of music consists in being a form and a way of representing human possibilities of transforming the strategy of life into an individual discovery, a proper achievement (both at the level of the individual and a certain community). The changes that took place in the field of musical art concerned the development of the improvement of the human origin of the movement of culture. Its substantive characteristics of activity forms, the volume of cultural and aesthetic content – what constitutes the "human value" of music in the general space of development of the subject of culture – were formed in accordance with changes in the coordinates of the subjective-sensory aspect of the relations of interaction "an individual – the world". If we understand culture as a source, space and result of the spiritual and practical experience of mankind, then music appears as a specific integral system of specification and representation of this experience, a phenomenon that reflected the uniqueness and depth of the world of humanity, the way of joining the intersubjective experience of rhythmization and harmonization of the existence.

REFERENCES/СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Бальтазар Г. У. фон. Раскрытие музыкальной идеи. Опыт синтеза музыки / Г. У. фон Бальтазар; К. Барт.; Г. Кюнг // Богословие и музыка. Три речи о Моцарте. – М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2006. С. 2 – 46.

REFERENCES (APA)

1. Baltazar, G.U. fon (2006). Raskrytie muzykalnoy idei. Opyt sinteza muzyki [Disclosure of musical ideas. Music synthesis experience]. In *Bogoslovie i muzyka. Tri rechi o Motsarte [Theology and music. Three speeches about Mozart]*. Moscow, Bibleysko-bogoslovskiy institut sv.apostola Andreyu.

Received Editorial Board 23.05.19

І. В. Живоглядова, канд. філос. наук, доц.
Київський національний університет імені Тараса Шевченка,
вул. Володимирська, 60, м. Київ, 01033, Україна

МУЗИЧНЕ ТВОРЕННЯ "ЛЮДСЬКОГО" ЯК СМИСЛОУТВОРЮЮЧИЙ ЧУТТЄВИЙ СПОСІБ ФОРМУВАННЯ КУЛЬТУРНОГО ПРОСТОРУ

У статті здійснюється аналіз специфіки виявлення антропологічних засад європейської культури музичною практикою людства. Висновок, що культуротворче значення музики полягає у тому, що вона є формою і способом репрезентації людських можливостей перетворення стратегії життя на індивідуальне відкриття, власне надбання (як на рівні індивіда, так і певної спільноти). Зміни, що відбувалися у сфері музичного мистецтва, торкалися розвитку вдосконалення людського начала руху культури. Його предметні характеристики діяльнісних форм, об'єм культурно-естетичного змісту – те, що складає "людську цінність" музики в загальному просторі розвитку суб'єкта культури, – формувалися відповідно до змін координат предметно-чуттєвого аспекту відношень взаємодії "людина – світ". Якщо розуміти культуру як джерело, простір і результат духовно-практичного досвіду людства, то музика постає в якості специфічної цілісної системи конкретизації і репрезентації цього досвіду, феномена, в якому відбилися неповторність і глибина життєвого світу людства, конкретно-чуттєвий спосіб прилучення до інтерсуб'єктивного досвіду ритмізації та гармонізації буття. Виразні можливості мовних засобів музичного мистецтва розглядаються в контексті загального процесу оформлення музичним звуком простору людського життя, розвитку художніх практик світобачення та світовідчуття середньовічної християнської культури зокрема.

Дослідження ґрунтується на розумінні християнства як особливого виду культурної організації духовно-практичного розвитку людства, що запропонує певні способи зняття протиріччя зовнішнього і внутрішнього планів дійсності, узгодження можливого і бажаного. Створюються умови спрямування можливостей суб'єкта для виявлення і подолання цієї невідповідності самостійною небайдужою дією. В межах релігійної свідомості культура рухалася до майбутнього відкриття Людини, накреслювалася тенденція зростання суб'єктивного начала, яка ставала стилістично близькою для багатьох явищ художньої культури. Реальним виходом на новий

рівень саморуку в просторі культури стала духовна музика, яка, поки що демонструючи лише наближення до емоційно-проникливого розуміння і переживання дійсності, виявляє можливості "артикулювати" найскладніші духовні питання на рівні інтимності суб'єктивних переживань.

Ключові слова: християнська культура, візантійська культура, духовна музика, художнє світобачення та світовідчуття, музична почуттєвість, музично-літературна мова, музичні форми, літургія.

И. В. Живоглядова, канд. филос. наук, доц.
Киевский национальный университет имени Тараса Шевченко,
ул. Владимирская, 60, г. Киев, 01033, Украина

МУЗЫКАЛЬНОЕ СТАНОВЛЕНИЕ "ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО" КАК ЧУВСТВЕННО-СМЫСЛОВОЙ СПОСОБ ФОРМИРОВАНИЯ КУЛЬТУРНОГО ПРОСТРАНСТВА

В статье проводится анализ специфики выявления антропокративных основ европейской культуры музыкальной практикой человечества. Если понимать культуру как источник, пространство и результат духовно-практического опыта человечества, то музыка предстает в качестве специфической целостной системы конкретизации и репрезентации этого опыта, феномена, в котором отразились неповторимость и глубина жизненного мира человечества, конкретно-чувственный способ приобщения к интерсубъективному опыту ритмизации и гармонизации бытия. Выразительные возможности языковых средств музыкального искусства рассматриваются в контексте общего процесса оформления музыкальным звуком пространства человеческой жизни, развития художественных практик мировидения и мироощущения средневековой христианской культуры в частности.

Ключевые слова: христианская культура, византийская культура, духовная музыка, художественное мировидение и мироощущение, музыкальная чувственность, музыкально-литературный язык, музыкальные формы, литургия.

УДК 378.4(477-25): 929 Н. Фаворов "18"

В. Г. Нападиста, канд. филос. наук, доц.
Київський національний університет імені Тараса Шевченка,
вул. Володимирська, 60, м. Київ, 01033, Україна
napadistaya@ukr.net

3 ІСТОРІЇ УНІВЕРСИТЕТУ СВ. ВОЛОДИМИРА: НАЗАРІЙ АНТОНОВИЧ ФАВОРОВ

У статті здійснено реконструкцію життєвого шляху та проаналізовано основні тематичні складові творчого спадку Назарія Антоновича Фаворова (1820–1897), доктора богослов'я, професора, який упродовж майже чотирьох десятиліть (1859–1897) викладав моральне богослов'я в Університеті Св. Володимира та був настоятелем університетської церкви. Основна тематика мораліста-богослова зосереджена навколо проблем походження моралі, кореляції вчення про мораль з релігійними та філософськими засновками, характерних ознак суб'єкта моральної діяльності, свободи волі та обґрунтування її значимості для морального буття людини, морального вибору, моральних якостей та їхнього місця і ролі у людській сутності. Сміслові акценти при обґрунтуванні означених тематичних складових творчих студій Н. А. Фаворова базувалися на основних положеннях православної релігійної доктрини. Напрацювання Н. А. Фаворова хоч і не відзначаються цілковитою оригінальністю, та мають ґрунтовний, розлогий, цілісний виклад основних проблем морального буття людини, широко трансльований в освітньому просторі України другої половини XIX ст., що робить його творчий спадок вагомим та значущим в національному історико-культурному контексті.

Ключові слова: Університет Св. Володимира, Н. А. Фаворов, моральне богослов'я, моральна діяльність, свобода волі, моральний вибір, моральні якості.

Постановка проблеми. Поважні ювілейні дати спонукають до артикуляції відомого, уточнень спірного, переоцінки усталеного і, по можливості, пошуків незнаного чи відновлення забутого. Багато славетних імен, які власними науковими здобутками творили історію Університету Св. Володимира, давно відомі широкому освіченому загалу як в межах нашої держави, так і поза ними. Стабільна наявність в контексті історичної пам'яті була гарантована переважно представниками природничих, юридичних та медичних наук. Що стосується гуманітаристики, то коло знаних її представників, як правило, визначалося домінантними для свого часу ідеологічними уподобаннями. За останні два десятиліття відбулися суттєві зміни як у фаховому, так і персональному вимірі цього кола. У результаті наукових досліджень, звільнених від ідеологічних обмежень, до традиційного переліку славетних істориків, філологів та літераторів долучили імена філософів – О. М. Гілярова, С. С. Гогоцького, О. О. Козлова, О. М. Новицького. Та попри ідеологічну розкутість сьогодення залишаються певні упередження, які стали причиною забуття Назарія Антоновича Фаворова, авторитетного та вельми шанованого у свій час доктора богослов'я Університету Св. Володимира. Н. А. Фаворов не потрапив у сферу інтересів радянських дослідників, оскільки не був учасником/прихильником революційно-демократичного руху. Фахівець з морального богослов'я не став також вагомим об'єктом дослідницької оптики науковців, що працювали над реконструкцією історико-філософського процесу в Україні. Варто взяти до уваги, що й сучасні політичні, ідеологічні, церковні перипетії мало сприяють повноцінному поверненню із забуття постаті Н. А. Фаворова.

Заради справедливості зазначимо, що наявні перепо-ни мають тривалу історичну тяглість, бо вкорінені ще у самі початки становлення системи світських та духовних вищих навчальних закладів Російської імперії. Специфіка корпоративної замкненості духовних академій не давала можливості широко популяризувати у світських колах наукові здобутки філософів-богословів. Упередженому ставленню до них сприяв і університетський Статут 1850 р., за яким логіку та психологію (це усе, що залишилось у навчальному плані із філософських дисциплін після закриття філософських кафедр 1850 р. у вищих навчальних закладах) читали викладачі кафедри богослов'я, та й то за програмою, яка була складена у духовному відомстві. Це, звісно, спричиняло неприємні стосунки між професорсько-викладацьким складом університетів і духовних академій. "Професорів Академії, – згадував Н. А. Фаворов, – університетська корпорація називала не інакше як консерваторами і не хотіла мати з ними жодних стосунків" [5, с. 199].

З'ясування причин конфронтаційних стосунків між світським і духовно-академічним філософуванням іще чекає на свого дослідника, але навіть поверховий аналіз поглядів "двох філософських партій" засвідчує, що причини протистояння не обмежуються корпоративною замкненістю одних та вподобаннями інших – вони криються значно глибше. У сучасних історико-філософських дослідженнях плоди творчості філософів – представників духовних академій уже посіли належне їм місце. Однак цього не можна сказати про моральне богослов'я, яке чимало посприяло розробленню етичних проблем. А якщо врахувати, що етика як окрема навчальна дисципліна у світських навчальних закладах не викладалась у XIX ст. (її основні проблеми розглядалися пере-

важно в курсі історії філософії), то моральне богослов'я, яке було обов'язковою навчальною дисципліною у світських навчальних закладах, має незаперечне значення в реконструкції функціонування етичних ідей у культурно-освітньому просторі України означеного періоду.

Аналіз досліджень і публікацій. Історіографія часів Російської імперії небагата на свідчення про життя та творчість Н. А. Фаворова. Перша друкована згадка про нього міститься в роботі В. І. Асоченського "Історія Київської духовної академії по реформі її в 1819" (СПб., 1863). Більш докладну інформацію про богослова-мораліста подав В. С. Іконников у "Біографічному словнику професорів та викладачів Імператорського університету св. Володимира" (К., 1884). Першою спробою оцінювання творчого шляху доктора богослов'я став некролог, який окрім коротких біографічних даних містив перелік основних його робіт та намагання їх наукового аналізу [1]. Творчий спадок Н. А. Фаворова був предметом розгляду у праці О. О. Бронзова "Моральне богослов'я в Росії упродовж XIX століття" (СПб., 1901).

Попри те, що фахівці з історико-філософських студій часів незалежності України (І. В. Кондратьєва, М. Л. Ткачук) увели до кола наукових зацікавлень постать Н. А. Фаворова, усе ще залишається потреба в дослідженні напрацювань богослова-мораліста, що робить звернення до цієї забутої сторінки Університету Св. Володимира достатньо актуальним.

Мета статті. Залучити до сучасного історико-філософського дискурсу в Україні життєвий та творчий шлях Н. А. Фаворова, виокремити основні теми його творчих зацікавлень та артикулювати ідейні позиції щодо основних питань морального богослов'я.

Виклад основного матеріалу дослідження. Враховуючи те, що цілісна та розлога біографічна довідка Н. А. Фаворова невідома загалу, вважаємо доречним огляд основних віх його життя, зроблений автором на підставі дослідження численних архівних документів (ЦДІА України, Державний архів м. Києва), спогадів його колег, студентів, слухачів.

Назарій Антонович Фаворов народився 5 жовтня 1820 р. в селі Мордово Сапожковського повіту Рязанської губернії в священицькій родині. Дід його був священиком, а рідний дядько та батько, Антон Проквілітанов, – дячками. Мати, Домна Антонівна, теж походила з духовенства, була дочкою дякона с. Великі Можари. Коли Назарію виповнилось два роки, батька перевели в с. Ламіно того ж повіту на місце дячка.

Сім'я Фаворових у побуті мало чим відрізнялась від інших селянських родин, але там, за його спогадами, панувала особлива духовна й моральна атмосфера. Батьки Фаворова були малоосвіченими людьми. Батько навчався в духовному училищі, але з невідомою (вірогідно, матеріальних) причин не закінчив його. Мати не мала ніякої освіти, проте вміла читати і писати. Вона й стала першою вчителькою для своїх дітей. Назарій виявив добрі здібності до науки та мав гарний голос. Коли йому виповнилось вісім років, вступив до Сапожковського повітового училища, де й дістав прізвище Фаворов.

У 1834–1841 рр. навчався в Рязанській семінарії, засвоївши курси трьох відділень – словесного, або риторичного, філософського та богословського. По закінченні збирався прийняти духовний сан. Та Рязанська духовна семінарія отримала розпорядження про направлення трьох кращих учнів на навчання в Київську Духовну академію. Так Н. А. Фаворов потрапив до Києва.

1841 р. його зараховано на XII академічний курс, який мав два відділення: філософське й богословське. На філософському читалася логіка, метафізика, космологія, іфіка (етика), психологія, історія філософії, теорія словесності й історія літератури, німецька та

французька мови. Окрім цього, студенти мали можливість за власним вибором записатись на курс громадянської історії (загальної та російської) або математики (де викладали алгебру, геометрію, елементарну й аналітичну тригонометрію, диференціальне числення з фізикою). Богословське відділення передбачало вивчення догматичного і морального богослов'я, бібліології, церковної історії, ексегетики (пояснення, техніки трактування давніх текстів), гомілетики (церковного красномовства), біблійської археології, а також єврейської та грецької мов.

Особливий вплив на становлення Н. А. Фаворова як майбутнього педагога та науковця мали знамениті професори Київської духовної академії І. М. Сковрцов та П. С. Авсєнев. "Не схожі один на одного за складом свого філософського розуму, вони ніби навмисне призначені один для одного, щоб в своїх читаннях доповнювати один одного, діючи розвиваючим і зміцнюючим способом на різні сторони духовного життя своїх слухачів" [5, с. 69]. На старшому відділенні Н. Фаворов слухав широко знаних богословів – архімандрита Димитрія (з догматичного богослов'я), архімандрита Інокентія (з морального богослов'я) та Я. К. Амфітеатрова (з гомілетики).

Після закінчення академії 1845 р. Н. Фаворов був затверджений бакалавром по класу Святого письма, 1846 р. йому доручили читати патрологію. По смерті Я. К. Амфітеатрова (1848 р.) викладав гомілетику, а 1849 р. посів однойменну кафедру, 1853 р. його призначили на посаду екстраординарного професора класу словесних наук, а 1855 р. присвоїли звання професора богослов'я.

21 грудня 1859 року розпочалась майже сорокарічна служба Н. А. Фаворова в Університеті Св. Володимира як професора богослов'я та настоятеля університетської церкви. То були досить складні часи для університетського життя, яке, з одного боку, мусило функціонувати за Статутом 1850 р., що обмежив кількість студентів, зменшив кількість кафедр і встановив жорсткі вимоги щодо викладання, а з іншого – в ньому виразно відчувался подих нового часу. Як уже зазначалося, наприкінці 50-х років нові віяння поставили "ліберальну університетську професуру у ворожі стосунки з академічною" [5, с. 199]. Посівши університетську кафедру богослов'я за таких обставин, Н. Фаворов посилено працював та виявив велике терпіння, тактовність та толерантність у стосунках зі студентством та викладачами університету, щоб досягти тієї поваги, яку згодом виявила до нього університетська корпорація. Доказом цього було блискуче балотування в Раді університету з приводу продовження повноважень професора після 25-річної служби. Рада університету кожних п'ять років зверталася з проханням до міністра народної освіти надати дозвіл Н. Фаворову висувати свою кандидатуру на заміщення посади професора кафедри богослов'я.

Н. Фаворова знали також як прекрасного проповідника. "Бути в університетській церкві для того, щоб послухати Фаворова, – згадував інспектор Київської Духовної академії І. М. Корольков, – стало звичаєм у міського товариства, як вищого, так і середнього, попри те, що ... в наших малоосвічених товариствах не висловлюють великого співчуття до проповідей і проповідників" [1, с. 465].

Розпочавши службу в університеті, Н. Фаворов залишався й у штаті Київської Духовної академії, але у 1861 р., зважаючи на значне навантаження, попросив відставку. Академія на знак подяки і поваги до свого вихованця та професора звернулася до митрополита Київського і Галицького Арсенія з проханням подати клопотання до Священного Синоду про присвоєння Н. Фаворову за його численні богословські праці вченого ступеня доктора богослов'я – 21 серпня 1862 р. він був удостоєний рідкісного на той час ступеня.

Окрім викладання в університеті Н. Фаворов упродовж багатьох років читав Закон Божий у Фундуклеївській жіночій гімназії, Інституті шляхетних дівчат, приватній гімназії Ващенко-Захарченка, на Вищих жіночих курсах, а також брав активну участь в громадському та церковному житті міста. Неодноразово обирався членом міської Думи, був цензором проповідей священників Київського повіту й книг духовного змісту, членом консисторії, входив до складу комітету з будівництва Володимирського собору.

Широко відзначався 50-річний ювілей його науково-педагогічної діяльності. Численні вітання від поважних гостей і різних установ Росії (Московської та Казанської Духовних академій, Московського, Харківського, Санкт-Петербурзького, Новоросійського, Варшавського університетів, багатьох духовних семінарій і гімназій) засвідчили неабияку шану до ювіляра.

Визнанням заслуг і чеснот стали й ордени Анни від 3-го до 1-го ступеня та Св. Володимира 4-го та 2-го ступенів, золотий годинник від імператриці за 10-річну службу в Фундуклеївській гімназії.

За спогадами професора Київської Духовної академії В. Певницького, Н. Фаворов належав до найталановитіших професорів. "В академії він користувався високим авторитетом. ... Лекції свої він викладав усно, мовою чистою, чіткою, плавною, що нагадувала друкований стиль. Не було в його мові ні запинок, ні повторів, ні неточних і невлучних висловів, що трапляється при експромтах" [2, с. 369]. Неабиякі лекторські здібності професора відзначав також у своїх спогадах його студент, а згодом міський голова Чернігова (1873–1887) В. Хижняков: "Аудиторія Фаворова, особливо в перші часи, була переповнена. На лекціях з догматичного богослов'я він старався примирити релігію з природознавством. Виклавши яке-небудь твердження із Євангелія, він приводив багато цитат, що заперечували це твердження, із творів західноєвропейських учених. А потім приймався розбивати ці заперечення, проявляючи при цьому велику ерудицію і велике мистецтво діалектики. ... численна література, з якою він нас знайомив, і турнір нашого вченого богослова з його відсутніми суперниками становили великий інтерес" [9, с. 47]. На переконання Л. С. Мацеєвича, історика церкви та почесного члена Київської Духовної академії, богословські лекції Н. Фаворова цікавили тоді "весь інтелігентний Київ" [4, с. 514].

Цікаві штрихи до життєвого портрету Н. Фаворова, що дають змогу частково зрозуміти його внутрішній світ, знаходимо в його листах до Києво-Софійського кафедрального протоієрея П. Г. Лебединцева, написаних з приводу їхньої спільної участі в роботі комітету з реформи церковного суду, що засідав в Петербурзі. Н. Фаворов постує в них як сумлінний працівник, що вболіває за достачену справу, як людина дуже тактовна в стосунках з оточуючими, що поціновує понад усі людські якості тактовність в інших людях, як шанобливий колега та турботливий батько [3].

За свідченням архівних матеріалів, Н. А. Фаворов був одружений з Олександрою Яківною Бобровниковою, дочкою колезького радника, що служив в Києві в окрузі шляхет сполучення. Мав двох синів – Олександра та Віктора і дві доньки – Ольгу та Юлію. По смерті дружини, яка 1863 р. померла від пологів, залишався вдівцем. Родина Фаворових проживала в одноповерховому напівкам'яному будинку на Подолі.

Проводяючи в останню дорогу свого друга П. Г. Лебединцева, Н. Фаворов застудився і від запалення легенів помер 12 січня 1897 р. Похований на Шкавицькому кладовищі (м. Київ), на місці якого зараз – пустка.

Перу Н. А. Фаворова належать численні праці з проблем догматичного та морального богослов'я. Предметом нашого зацікавлення є насамперед його доробок

в царині моралі, об'єктивований в таких роботах, як "Нариси морального православно-християнського вчення", вперше видані у Києві 1863 р., "Про християнську моральність" (К., 1880) та "Основні поняття про моральність", що зберігаються в рукописному варіанті в Інституті рукописів НБУ ім. В. Вернадського.

"Нариси морального православно-християнського вчення" поклали за мету полегшити студентам Університету Св. Володимира "справу підготовки до іспитів з богослов'я", хоч при порівняльному аналізі з програмою його лекційного курсу з морального богослов'я можна стверджувати, що вони не були простим викладом лекцій, а містили досить розлогі міркування богослова з проблем моралі, що ґрунтувались на здобутках сучасного йому вчення про мораль, як релігійного, так і світського. Особливу увагу богослов-мораліст приділяв знайомству своїх слухачів із вченням утилітаристів, теорією природного морального обов'язку, майстерно характеризував систему моралі Д. Кавеліна та досить детально розглядав ідею "неспротиву злу" Л. М. Толстого. "Нариси..." витримали сім видань (з 1863 по 1894 рр.) з відповідними доповненнями, були високо поціновані колегами-сучасниками і тривалий час уважалися офіційним підручником з морального богослов'я в Росії.

У праці "Про християнську моральність" Н. А. Фаворов виклав витримки з лекційного курсу по Закону Божому для слухачок Вищих жіночих курсів у Києві, а "Основні поняття про моральність", напевно, мали бути останньою редакцією "Нарисів морального православно-християнського вчення", оскільки їхня відмінність полягає у вступі та залученні матеріалу з історії античної етики, а також в оновленому викладі матеріалу.

Загальна структура викладу Н. А. Фаворовим вчення про мораль була підпорядкована традиційним вимогам морального богослов'я, а саме: суб'єкту моральної діяльності як силі, що самостійно визначається у виборі добра і зла і володіє моральною свободою; вчення про Бога, що сприяє спасінню людини; відмінності світу духовного і матеріального; тотожності моральної гідності людської природи в усіх людях і, як наслідок, рівності людей в моральному відношенні; життєвим благам, які поділяються на "внутрішні" (неминущі) та "зовнішні".

В основі моральної діяльності, за Фаворовим, лежать: усвідомлення того, що має бути і чого не можна робити, або внутрішній моральний закон (який полягає в розумі і совісті); здатність визначати себе до діяльності. Тобто умовою моральної діяльності людини є наявність внутрішнього морального закону та свободи волі.

Моральний закон проявляється в розумі та совісті людини і діє паралельно до фізичного закону, що панує у світі природи. Для богослова-мораліста є очевидною різниця між світом фізичним і світом духовним, підтвердженням якої є наявність свободи волі людини. "Із запереченням свободи волі в людині очевидно заперечується різниця між світом фізичним і світом моральним" [8, с. 191]. Для Н. А. Фаворова "свобода волі ... такий факт, який не потребує для себе ніяких доказів; сумнів в ній є настільки неприродним, наскільки неприродним був би сумнів людини у власному існуванні" [8, с. 200]. Отже, Н. А. Фаворов сприймав факт існування свободи волі на підставі свідчень самосвідомості людської. Проголошуючи людську діяльність вільною, Фаворов все ж таки зазначав, що вільна – це не безпричинна, та першопричину вбачав у самій волі людській. Тому істота "морально розумна" є творцем свого власного морального життя, від її волі головним чином залежить, як буде побудоване це життя.

Свобода волі, за Н. Фаворовим, визнається не тільки як необхідна умова розрізнення світу фізичних явищ та світу проявів людського духу. Свобода волі

має бути визнана заради існування моральної відповідальності. "Де немає свободи дій, там немає місця закону, немає підстав ні для прав, ні для обов'язків, не можна розрізняти ні заслуг, ні злочинів, не повинно бути тому ні нагород, ні покарань, без чого людське суспільство зовсім немислиме" [8, с. 200].

Цікавим є міркування Н. А. Фаворова стосовно свободи вибору. Більшість дослідників цієї проблеми, як світських, так і богословських, вважали наявність вибору головною ознакою свободи волі. Н. А. Фаворов стверджує, що свобода вибору між добром і злом "не справжня свобода: необхідність вибору між протилежними спонуканнями своїми демонструє брак в людині дійсної духовної свободи" [7, арк. 115]. Це пояснюється постулатами християнського вчення, тим, що людина втратила "істинну свободу своєї волі" з відходженням від Бога. Людина, створена згідно образу Божому, до первородного гріха відображала досконалість свого Творця, і вибирати між добром і злом в неї не було потреби. "Свобода невинної людини полягала в тому, що вона могла без будь-якого вибору ... постійно стверджуватися і виростати в добрі". Таким чином, Н. А. Фаворов доходить висновку, що "вибір це межа духовної свободи, а не її умова" [7, арк. 116].

На думку Н. А. Фаворова, людина є потенційно неспроможною забезпечити благочестиве життя без Божої благодаті. Якщо для людини немає авторитету, який вищий, ніж її власний закон, то їй надто важко боротися зі своїми потягами, пристрастями, які хоч і протилежні моральному закону, але мають великий вплив на людину. "Для того щоб вимоги закону мали для неї безумовно-зобов'язуючу силу, вона повинна чути в ній голос верховного законодавця, якому належить повна влада вимагати і забороняти, що йому завгодно, і від котрого залежить вся доля її" [8, с. 206]. Отже, Н. А. Фаворов дотримувався класичної формули морального богослов'я у співвідношенні моралі та релігії, коли підвищення залежності суспільства пов'язується з пропорційною залежністю від впливу релігії на нього. На його думку, "...без релігії моральність повинна втратити самі суттєві властивості свої" [6, с. 7].

Моральне вчення за своєю природою було для Н. А. Фаворова виключно вченням релігійним. І якщо в працях його сучасника, богослова-мораліста, професора Київської Духовної академії М. Олесницького воно не ототожнене з релігією, а наділене автономією і, навпаки, підпорядковане філософії, то в розумінні Н. А. Фаворова "... окремо від релігії моральне вчення може існувати в яких-небудь філософських школах, але не в середовищі цілих народів" [8, с. 205].

Виходячи з таких настанов, Н. А. Фаворов однозначно вирішував питання про походження моралі, стверджуючи, що "початки моральності природжені людині" [6, с. 5]. Його міркування ґрунтуються на здатності кожної людини за природою своєю оцінювати якість своїх дій та відчувати задоволення чи невдоволення від своїх учинків. "У цьому полягає й природний моральний закон наш, який ... називається совістю" [6, с. 5]. У поняття совісті Н. А. Фаворов не вкладав наявності якогось специфічного почуття в людському естві, а розумів це як "застосування загальних здібностей наших розуміти і відчувати – до власних дій наших, що мають більш-менш важливе для нас значення" [6, с. 6]. У твердження про природність початків моральності в людині Н. А. Фаворов як щирий богословський мораліст, безумовно, вкладав релігійний зміст. Походження моральних якостей субстанційно належить не людському еству, а божественно започатковане в ньому.

Н. А. Фаворов наголошував на особливій значимості моральних якостей в житті людини та їхньому всепротяжному характері у будь-яких видах людської діяль-

ності. У його розумінні моральна поведінка грала основну роль в житті людини. "Гідність людини, як людини, як громадянина, як члена суспільства, як сім'янина, – писав богослов, – визначається перш за все і більше всього її моральними якостями" [7, с. 1]. На його думку, ніщо не може компенсувати моральних недоліків в людині. Ні "... фізична краса, або сила, знатність походження, багатство, високе становище в суспільстві... – усе це без доброї моральності здатне тільки розбещувати людину" [7, с. 1]. Добра моральність, безперечно, не звільняє людину від потреб розумового і фізичного розвитку, але вона обумовлює "благоплідність будь-якої діяльності нашої" [7, с. 2].

Висновок. Тематична палітра морально-богословських студій Н. А. Фаворова переважно визначалася усталеною проблематикою в моральному богослов'ї, але й не оминала проблем, актуальних для академічного філософування в Україні та західноєвропейського етичного дискурсу загалом у другій половині XIX ст. Питання походження моралі; кореляція вчення про мораль з релігійними та філософськими засновками; характерні ознаки суб'єкта моральної діяльності; свобода волі та обґрунтування її значимості для морального буття людини; моральний вибір; моральні якості та їхнє місце і роль у людській сутності; людська гідність як умова рівноцінності будь-якого одиничного людського буття – далеко не вичерпний перелік тем, над якими працював Н. А. Фаворов.

Визначення джерела моралі є центральною проблемою для будь-яких філософсько-етичних конструкцій, оскільки це той наріжний камінь, що власне і виявляє їхню специфіку та відмінності між ними. Н. А. Фаворов як богослов-мораліст стояв на позиціях супранатуралізму, що виводив мораль із трансцендентного джерела. Суголосно цій вихідній настанові обґрунтовувався зв'язок вчення про мораль з філософією та релігією, де останній надавалося вирішальне значення. Це у свою чергу обумовлювало відповідні розмісли про природу моральних якостей людини, їхню вкоріненість у божественній сутності та тотальну проникність в усі види людської діяльності. Пафос розгляду свободи волі людини визначався як традиційною богословською тематикою, так і неабиякими успіхами природничих наук, поважні представники яких (наприклад І. М. Сеченов) вважали свободу волі "метафізичними фікціями", що стоять "поза законами землі". Н. А. Фаворов виходив з того, що свобода волі – то наріжне питання для вчення про мораль, оскільки від його вирішення залежить наше розуміння того, чи є людина активною творчою силою в моральній сфері, чи пасивним суб'єктом, здатна вона відповідати за свої вчинки, чи ця відповідальність переноситься на зовнішні обставини. Одним із важливих моментів при розгляді проблеми свободи волі є міркування про значення та роль вибору. Більшість дослідників, як світських, так і богословських, уважали наявність вибору головною ознакою свободи волі. Н. А. Фаворов дотримувався думки, що вибір – це межа свободи волі, а не її умова.

Підсумовуючи вищевикладене, зазначимо, що здобутки Н. А. Фаворова на ниві морального богослов'я не втілилися в оригінальну етичну концепцію, але мають вагому історичну цінність як свідчення певного рівня етичної думки, наявної в означений період.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Корольков І. Н. Протоиерей Назарій Антонович Фаворов (некролог) / І. Н. Корольков // Труды Киевской духовной Академии. – 1897. – № 1. – С. 454–479.
2. Певницкий В. Мои воспоминания / В. Певницкий // Руководство для сельских пастырей. – 1910. – № 50. – С. 349–385.

3. Письма профессора университета св. Владимира протоиерея Н. А. Фаворова к протоиерею Петру Гавриловичу Лебеденцеву // Киевская старина. – 1901. – № 11. – С. 169–199, № 12. – С. 346–374.
4. Письмо в Совет Киевской духовной академии почетного члена ее Л. С. Мацевича // Труды Киевской духовной Академии. – 1911. – Т. 2. – С. 510 – 540.
5. Русин Н. Профессор протоиерей Назарий Антонович Фаворов и его богословские труды / Н. Русин. – К., 1911. – 276 с.
6. Фаворов Н. А. Основные понятия о нравственности / Н. А. Фаворов // ИР НБУ ім. В. Вернадського. – Лебедев 705. – № 41. – 215 арк.
7. Фаворов Н. А. О христианской нравственности (из чтений по Закону Божию слушательницам высших женских курсов в Киеве) / Н. А. Фаворов // Труды Киевской духовной Академии. – 1879. – № 10. – С. 191–226.
8. Фаворов Н. Очерки нравственного православно-христианского учения / Н. А. Фаворов. – К., СПб., 1894. – 220 с.
9. Хижняков В. М. Воспоминания земского деятеля / В. М. Хижняков. – Петроград: Издательство "Огни", 1916. – 251 с.

REFERENCES

1. Korol'kov, I. N. (1897). Protoierej Nazarij Antonovich Favorov (nekrolog) [Protoiereus Nazarij Antonovich Favorov (obituary)]. *Trudy Kievskoj duhovnoj akademii*, 1, 454–479.
2. Pevnickij, V. (1910). Moi vospominanija [My Memories]. *Rukovodstvo dlja sel'skih pastyrej*, 50, 349–385.

3. Pis'ma professora universiteta sv. Vladimira protoiereja N. A. Favorova k protoiereja Petru Gavrilovichu Lebedencevu. (1901). [Letters from the professor of the St. Vladimir University, Protoiereus N. A. Favorov to Protoiereus Peter Gavrilovich Lebedentsev]. *Kievskaja starina*, 11, 169–199, 12, 346–374.
4. Pis'mo v Sovet Kievskoj duhovnoj akademii pochetnogo chlena ee L. S. Maceevicha. (1911). [Letter to the Kiev Spiritual Academy Council from the Honorary Member L. S. Matseevich]. *Trudy Kievskoj duhovnoj akademii*, 2, 510–540.
5. Rusin, N. (1911). *Professor protoierej Nazarij Antonovich Favorov i ego bogoslovskie trudy* [Professor Protoiereus Nazarij Antonovich Favorov and his Theological Works]. Kyiv.
6. Favorov, N. A. Osnovnye ponjatija o npravstvennosti [Basic Morality Concepts]. *IR NBU im. V. Vernads'kogo. Lebedev 705*, 41, 215.
7. Favorov, N. A. (1879). O hristianskoj npravstvennosti (iz chtenij po zakonu Bozhiju slushatel'nicam vysshyh zhenskikh kursov v Kieve) [On Christian Morality (from readings on God's law to the listeners of high female courses in Kiev)]. *Trudy Kievskoj duhovnoj Akademii*, 10, 191–226.
8. Favorov, N. (1894). *Ocherki npravstvennogo pravoslavno-hristianskogo uchenija* [Essays on the Moral Orthodox-Christian Teaching]. Kyiv, Sankt-Peterburg.
9. Hizhnjakov, V. M. (1916). *Vospominanija zemskogo dejatelja* [Memoirs of District Activist]. Petrograd, Izdatel'stvo "Ogni".

Надійшла до редколегії 25.05.19

В. Г. Нападистая, канд. филос. наук, доц.
Киевский национальный университет имени Тараса Шевченко,
ул. Владимирская, 60, г. Киев, 01033, Украина

ІЗ ІСТОРІЇ УНІВЕРСИТЕТА СВ. ВЛАДИМИРА: НАЗАРІЙ АНТОНОВИЧ ФАВОРОВ

В статті здійснено реконструкцію життєвого шляху, аналіз основних тематических складових творчого насліддя Назарія Антоновича Фаворова (1820–1897), доктора богослов'я, професора, котрий на протязі чотирьох десятиліть (1859–1897) преподавав нравственное богословие в Университете Св. Владимира и был настоятелем университетской церкви. Основная тематика моралиста-богослова сосредоточена вокруг проблем происхождения морали, корреляции учения о морали с религиозными и философскими основаниями, характерных признаков субъекта нравственной деятельности, свободы воли и обоснования ее значимости для нравственного бытия человека, нравственного выбора, моральных качеств, их места и роли в человеческой сущности. Смысловые акценты при обосновании указанных тематических составляющих творческих исканий Н. А. Фаворова базировались на основных положениях православной религиозной доктрины. Наработки Н. А. Фаворова хоть и не отличаются полной оригинальностью, однако содержат основательное и целостное изложение основных проблем нравственного бытия человека, широко транслируемое в образовательном пространстве Украины второй половины XIX в., что делает его творческое наследие весомым и значимым в национальном историко-культурном контексте.

Ключевые слова: Университет Св. Владимира, Н. А. Фаворов, нравственное богословие, нравственная деятельность, свобода воли, нравственный выбор, моральные качества.

V. G. Napadysta, Ph.D., Associate Professor
Taras Shevchenko National University of Kyiv,
60, Volodymyrska Street, Kyiv, 01033, Ukraine

FROM THE HISTORY OF ST. VOLODYMYR UNIVERSITY: NAZARII ANTONOVYCH FAVOROV

The article reconstructs the life and analyzes the main thematic components of the creative heritage of Nazarij Antonovich Favorov (1820–1897), Doctor of Theology, a professor who for almost four decades (1859–1897) taught moral theology at the St. Vladimir University and was the rector of the university church. Ideological and political prejudices have led to the long neglect of a highly respected, recognized person both by university tutors corporation and a wide circle of the public. N. A. Favorov is the author of many works on moral theology, in particular, "Essays on the Moral Orthodox-Christian Doctrine", which had seven editions, were highly appreciated by colleagues and for a long time were considered an official textbook on moral theology in Russia. The moralist-theologian concentrates his attention on the problems of the origin of morality, correlation of the morality doctrine with religious and philosophical foundations, the characteristic features of the moral activity subject, freedom of will and substantiation of its significance for the moral existence of man, moral choice, moral qualities and their place and role in the human essence. It was established that the main topics of his creative ideas were predominantly determined by the problems, established in moral theology, but N.A. Favorov did not overlook the issues relevant for academic philosophizing in Ukraine and the Western European ethical discourse of the second half of the nineteenth century. The semantic accents in the substantiation of N.A. Favorov's creative searches were based on the main provisions of the Orthodox religious doctrine. The work of N.A. Favorov, though not entirely original, has a thorough and holistic presentation of the main problems of the moral existence of man, widely spread in the educational space of Ukraine in the second half of the nineteenth century, making his creative legacy important and meaningful in the national historical and cultural context.

Key words: St. Volodymyr University, N. A. Favorov, moral theology, moral activity, freedom of choice, moral choice, moral qualities.

УДК 793.3 + 159.923

І. В. Нарський, д-р ист. наук, проф.
Ольденбургский университет им. Карла фон Оссецкого,
Институт истории,
ул. Аммерленд, 114, г. Ольденбург, 26129, Германия
inarsky@mail.ru

ВЫМЫСЕЛ В ОБОСНОВАНИЕ "ПОДЛИННОСТИ": КАК СОВЕТСКИЕ ХОРЕОГРАФЫ ОБОСНОВЫВАЛИ НАРОДНЫЙ ХАРАКТЕР СВОИХ ПРОИЗВЕДЕНИЙ

В статье определяется место танцевальной художественной самодеятельности в официальной советской культуре и роль специалистов хореографического дела в ее развитии. Объясняются мотивы советских экспертов по танцевальному искусству, зачастую вдохновлявшие их на вымышленные рассказы о собирании хореографического фольклора. Тем самым предпринимается попытка реконструировать логику представлений советских специалистов по народному танцу о предмете их увлечений, любви и профессиональных занятий. В итоге автор приходит к выводу, что ритуализированные рассказы об изучении фольклорных истоков хореографами-постановщиками были важным аргументом в подтверждение "народных корней" советского хореографического творчества, парадоксальным образом мобилизуя вымысел в обоснование "подлинного".

Ключевые слова: советская самодеятельность, народный танец, нотация хореографического материала, изобретенная традиция, "подлинная культура".

© Нарський І. В.

Постановка проблеми. На протяжении десятилетий, начиная с конца 1930-х гг., советские журнальные репортажи о профессиональных и, главным образом, самодеятельных ансамблях народного танца центральных европейских областей СССР и Сибири, Украины, Закавказья и других уголков Советского Союза пестрели сообщениями об "этнографических экспедициях" хореографов, желающих "учиться у народа" искусству танца, в сельскую местность [16, с. 30; 15, с. 11; 9, с. 21; 20, с. 22; 21, с. 37]. По мнению автора, имеются причины для сомнений в аутентичности бесчисленных рассказов о "хождении в народ" советских хореографов.

Анализ исследований и публикаций. История "путешествий за танцами" представляет собой неотъемлемый элемент почти любого советского материала по истории того или иного профессионального или самодеятельного коллектива народного танца или истории советской хореографии в целом – будь то репортаж, исторический очерк или интервью.

Матрицы для таких рассказов поставляли руководители главных ансамблей народных танцев страны, на которые как на образцы для подражания с 1930-х гг. равнялась самодеятельная хореография. К таковым принадлежали тексты о постановке ряда танцев в Государственном ансамбле народного танца СССР И. А. Моисеева, в танцевальной группе Русского народного хора им. М. Е. Пятницкого, которой на протяжении десятилетий бесценно руководила Т. А. Устинова [19, с. 7; 17, с. 13], и некоторых других.

Целью статьи является постановка вопроса о причинах, по которым в рассказах о самодеятельном танцевальном творчестве столь заметного места и обязательного упоминания заслуживал "полевой сбор" хореографического материала. Высказана гипотеза об изобретении многочисленных рассказов о фольклорных поездках.

Изложение основного материала исследования. Почему в рассказах о самодеятельном танцевальном творчестве заметного места и обязательного упоминания заслуживал "полевой сбор" хореографического материала? Не были ли многочисленные рассказы о поездках за "драгоценными россыпями народного танцевального искусства" выдумкой, изобретением?

Чтобы попытаться разобраться в обозначенной проблеме, во-первых, представляется целесообразным исторически контекстуализировать заявленный сюжет, сказав несколько слов о месте танцевальной художественной самодеятельности в официальной советской культуре и о роли специалистов хореографического дела в ее развитии. Во-вторых, необходимо пояснить, чем питаются мои сомнения в аутентичности бесчисленных рассказов о "хождении в народ" советских хореографов. В-третьих, следует объяснить мотивы советских экспертов по танцевальному искусству, зачастую вдохновлявшие их на вымышленные рассказы о собирании хореографического фольклора.

Танцевальная самодеятельность и профессиональные хореографы в СССР: контекст встречи

"Отцом-основателем" советского самодеятельного художественного творчества по праву считается И. В. Сталин с его знаменитой фразой о жизни в СССР, "которая стала веселей", произнесенной им в ноябре 1935 г. На I Всесоюзном совещании стахановцев [13, с. 100–101].

Конечно, было бы наивным сводить создание концепции советской самодеятельности к единичному высказыванию "вождя". Само это высказывание было отражением сложного процесса, который можно обозначить и как поиск новой советской идентичности, и как формирование "типично советского" эмоционального "инвентаря", и как создание новых опорных конструк-

ций коллективной памяти. Этот процесс маркирован такими событиями, как принятие в апреле 1932 г. постановления ЦК ВКП(б) "О перестройке литературно-художественных организаций" [10, с. 407–408] и учреждение – в его исполнение – союзов писателей и композиторов СССР, Первый съезд Союза советских писателей (1934) и продвижение концепции "социалистического реализма", Первая Всесоюзная олимпиада художественной самодеятельности (1932) и всесоюзное клубное совещание 1933 г., появление в 1934 г. первой советской музыкальной комедии "Веселые ребята" и начало преподавания истории в школе [14; 2; 3]. Завершение первой пятилетки и коллективизации деревни потребовало сместить акцент в идеологической работе с аскетического требования самоотверженным трудом добиваться успехов на пропаганду достигнутых успехов. Литературе и искусству, в том числе массовому самодеятельному, в демонстрации советских достижений, делавших жизнь "веселей", отводилось выдающееся место. Этот мотив и стал "повивальной бабкой" канонической советской танцевальной самодеятельности.

1930-е гг., по общему мнению исследователей, стали формативным периодом в истории советской художественной самодеятельности. Именно тогда она приобрела облик, стилистику и структуру, которые отличали советскую самодеятельность до распада СССР, а отчасти и после него. В это время сложилась новая концепция социалистической культуры, в монолитном образе которой были слиты профессиональное искусство, фольклор и художественная самодеятельность. Хореографы, как и прочие деятели культуры, отныне должны были "учиться у народа", что на практике означало использование фольклора в качестве сырья для создания новых "народных" танцев и неизбежно вело к понижению всех слагаемых "триединства" советской культуры.

Профессиональные хореографы – балетмейстеры и педагоги, а также теоретики и историки танца, театральные критики с 1930-х гг. патронировали художественную самодеятельность. Они выступали в качестве постановщиков отдельных номеров в самодеятельных коллективах, режиссеров на праздничных концертах и сводных выступлениях победителей смотров самодеятельного танцевального искусства. Они участвовали в конкурсах самодеятельности в роли председателей и членов жюри, были преподавателями на курсах повышения квалификации для руководителей любительских танцевальных коллективов. Наконец, они создавали многочисленные программные тексты в помощь самодеятельности.

Художественная самодеятельность превратилась в массовое явление, к которому в период позднего СССР так или иначе был причастен каждый советский человек. К началу перестройки в самодеятельности участвовали, по завышенным данным советской статистики, около 30 млн. взрослых и детей. Ее традиционный, наиболее зрелищный, музыкально-хореографический сегмент среди жанров художественного творчества не лидировал, но был весьма заметен. К середине 1970-х гг. в танцевальной самодеятельности Советского Союза участвовало более 0,5 млн. человек. Десятилетием позже численность самодеятельных танцоров в СССР, объединенных в 90 тыс. хореографических коллективов, достигла, согласно официальной статистике, одного миллиона [11, с. 136, 140, 142].

Многое говорит о том, что проект государственной художественной самодеятельности как места встречи государственных посланий и общественных интерпретаций [32; 30] оказался успешным. Государство пестовало самодеятельное творчество как инструмент пропаганды успехов СССР в стране и за рубежом, как

средство организации досуга населения и контроля за ним, воспитания нового, культурного и сознательного, гражданина. Участники самодеятельности охотно реализовывали и поныне с благодарностью вспоминают возможности, которые предоставляла им танцевальная самодеятельность: выступать на сцене, ездить по стране и за рубеж, чувствовать свою значимость и востребованность, пользоваться всеобщим уважением, бесплатно отдыхать всем коллективом во время отпуска или каникул, а также испытать настоящую дружбу и любовь, обрести верными товарищами и создать семью – в общем, расцветить жизнь праздничными красками, сделать ее счастливой, почувствовать себя незаменимой частью целого.

Причины для сомнений

"Наша общая задача – выявлять, любовно собирать и всемерно популяризировать лучшие образцы народной хореографии. Кому, как не областными советами профсоюзов и домам народного творчества, организовать изучение танцевального фольклора. Они могут направить в районы и села своей области экспедиции, составленные из балетмейстеров и руководителей кружков, для собирания и записи танцев. Это создаст непосредственный творческий контакт между городскими и сельскими коллективами, взаимно обогатит их, повысит культуру танцевальной самодеятельности их города и села" [22, с. 34].

Пожелание старшего методиста Всесоюзного дома народного творчества им. Н. К. Крупской собирать танцевальный фольклор, в том числе силами экспедиционных групп в составе профессиональных и самодеятельных балетмейстеров, было опубликовано в 1958 г. Обращает на себя внимание то, что к этому времени упоминания руководителей ансамблей народного танца о своих постановках на основе собранного "полевого" материала уже стали общим местом рассказов о самодеятельном хореографическом творчестве. А сотрудник головной организации, в обязанности которой, помимо прочего, входила работа по записи сельских песен и танцев, формулирует участие постановщиков танцев в этой работе в виде пожелания.

В том же году прославленный балетмейстер хора им. Пятницкого Т. А. Устинова, за двадцать лет до этого осуществившая легендарную экспедицию по сбору танцев в Курской области, отмечая большую работу областных домов народного творчества "по собиранию, изучению и записи танцевального фольклора", также обратилась к руководителям самодеятельных хореографических коллективов с предложением участвовать в этой деятельности. И вновь оно имело форму пожелания, словно до этого момента "этнографический" опыт у хореографов отсутствовал: "Неплохо также организовать поход своих учеников в деревню и рабочие поселки за песнями и танцами" [19, с. 9].

В 1973 г. бывший солист моисеевского ансамбля танца, доцент ГИТИСа А. А. Борзов аргументированно настаивал на необходимости изучать региональные особенности бытования русского народного танца и в этой связи призвал хореографов заняться тем, что Н. Г. Чернышевский считал подвигом, – собиранием фольклора. Наконец, в 1980 г., рассказывая об экспедиции Т. А. Устиновой за танцами, В. И. Уральская мимоходом заметила, что "в таких экспедициях редко участвовали хореографы", которые обычно "заимствовали" у фольклористов записи плясок [17, с. 13]. Косвенных свидетельств, скажем мягко, незначительной распространенности в СССР участия в фольклорных экспедициях профессиональных и самодеятельных постановщиков народных танцев можно обнаружить

более чем достаточно, чтобы почувствовать некоторое беспокойство по поводу достоверности рассказов хореографов об их "полевых" исследованиях.

Конечно, будет несправедливо все такие рассказы хореографов записать в разряд актерских баек. С 1960-х гг. в СССР росло фольклорное движение, участники которого считали собирание народных песен, танцев, обрядов и костюмов одной из главных своих миссий, которую регулярно и тщательно воплощали в жизнь. И все же есть основания полагать, что таких поездок в действительности было меньше, чем рассказов о них. Кроме перечисленных оснований для недоверия этим историям есть еще одно, связанное с техническими трудностями собирания танцевального материала, – его запись.

Проблема нотации хореографического материала

Советские профессиональные балетмейстеры жаловались на несовершенство системы записи, точнее – на отсутствие единой системы. Так, знаменитый грузинский балетмейстер И. Сухишвили в 1938 г. определял имевшуюся в его распоряжении нотационную практику как "кустарщину":

"На веселой вечеринке, увидев не известный мне танец или вариацию, я запоминаю движения и затем дома заучиваю их наизусть. Но это – все же неизбежная кустарщина, так как даже многовековой классический танец почти не поддается записи. У каждого крупного балетмейстера есть своя система, но она частенько ставит своего автора в неудобное положение: записано все, а перевести "с бумаги на ноги" иногда невозможно.

В народном же танце крайне редки даже определенные термины для той или иной фигуры или движения. Всесоюзный комитет по делам искусств должен обратить внимание на разрешение этой насущнейшей проблемы нашего искусства и установить единую форму и метод фиксации танца от Большого театра в Москве до аварской деревушки в наших горах" [16, с. 30].

Почти сорок лет спустя Р. В. Захаров сетовал на наличие этой же проблемы: "До сих пор у нас нет общепринятой записи танца, каждый балетмейстер записывает для себя по-своему, и это очень затрудняет сохранение и передачу новым исполнителям лучших произведений прошлых лет" [6, с. 120]. А еще через несколько лет, в начале 1980-х гг., одна из ключевых фигур в истории восточногерманского народного танца и художественной самодеятельности Э. Гольдшмидт утверждала, что неточные или ошибочные описания танцев, противоречивая терминология, отсутствие точных указаний о различии в темпе исполнения в отдельных регионах, разноречивость в вербальных и символических обозначениях шагов, положений рук, позиций ног, перемещений в пространстве серьезно мешают изучению и сохранению танцевального фольклора [27, с. 8, 11, 12, 16, 17, 19].

Проблемы записи танцев – отсутствие общепринятой системы, неразработанность, неясность, неточность и противоречивость терминов и знаков – были характерны для хореографии не только Советского Союза или "Восточного блока". Они сопровождали историю танца начиная с эпохи Ренессанса и остаются актуальными по сегодняшний день. Специалисты насчитывают свыше сорока систем записей хореографических произведений, возникших с XV по XX в. [27]. При этом неизвестно ни одного случая, когда балетмейстер, подобно композитору, до постановки своего произведения записал бы его от начала до конца. Знатоки истории танцевальных записей К. Йешке убедительно объясняет это особенностью творческой работы балетмейстера, в которой влияние визуального материала,

импровизации и наблюдений за действиями танцовщика превращает запись в важный, но второстепенный инструмент, выполняющий роль подручного средства для поддержания зрительной памяти, для фрагментарной фиксации, восстановления хореографического материала и обучения неизвестному танцу.

Советская система записи танцев для пополнения прошедшего идеологическую цензуру репертуара художественной самодеятельности соединяла в себе несколько типов нотации. Ее основу составляло вербальное описание танца, которое дополняли условные значки, обозначающие танцующих обоего пола, их расположение на сцене, а также рисунок танца, т. е. план их передвижения во время танца. Часто запись сопровождалась рисунками (с 1960-х гг. – рисунками и/или фотографиями), которые фиксировали или иллюстрировали отдельные положения рук, детали позиций, настроение танцоров.

Эта система была проста, и в этом были ее достоинства и изъяны. Можно с уверенностью констатировать, что такая система записи – и только она – была понятна большинству самодеятельных постановщиков. Большинство балетмейстеров – не только любителей, но и профессионалов – другими системами записи танцев не владели.

Но были у советских записей танца и недостатки. Прежде всего, словесные записи были не в состоянии передать детали и мелочи – особенности темпа, положения рук, настроения. Иллюстрации фиксировали лишь отдельные моменты исполнения. Даже использование видеотехники с 1970-х гг. не позволяло запечатлеть все детали танца. Непосредственное наблюдение за исполнением танца при условии развитой зрительной памяти оставалось более надежным инструментом. И, главное, проблемы танцевальной нотации позволяют с большой долей уверенности отрицательно ответить на вопрос, важный в контексте ссылок советских хореографов на "народный" характер своих постановок: запись не обеспечивала аутентичности фольклорного материала.

Изобретенная традиция

Один из первых исследователей государственных ансамблей танцев, которые с 1950-х гг. как грибы после дождя росли по всему миру, американский хореограф, историк танца, фольклорист Э. Шей в конце 1990-х – начале 2000-х гг. в ряде публикаций пришел к выводу, что большинство этих ансамблей, по крайней мере за пределами крупных капиталистических стран Запада и Японии, обязаны своим возникновением ансамблю И. А. Моисеева, зарубежные гастроли которого в 1950-е гг. произвели фурор во всем мире [34; 33]. Признание американским исследователем главного ансамбля танцев СССР мировым примером для подражания – редкий случай, когда СССР не только в собственной пропаганде был впереди планеты всей, – не помешало Э. Шей сделать заявление, которое в хореографическом мире осталось незамеченным. Проанализировав творчество полутора десятков ансамблей, американский ученый заявил, что государственные ансамбли танцев, демонстрировавшие во второй половине XX в. национальные или "народные" танцы на профессиональной сцене, в разной степени опирались на народную традицию и этнографический материал. Ансамбль И. А. Моисеева, по мнению американского хореографа, питался от "народных истоков" в наименьшей степени, чаще опираясь на сценический характерный танец – танец, который с XIX в. создавался балетмейстерами в народном стиле для театральных представлений:

"Такая форма танца может рассматриваться как то, что Хобсбаум и Рейнджер в 1983 г. обозначили термином "изобретенная традиция" [28]. Напротив, такие коллективы, как Хорватский государственный ансамбль

"Ладо", греческие танцоры Доры Страту, действительно пытаются включить оригинальные элементы традиционной жизни: музыкальные инструменты и манеру пения, костюмы и танцевальный шаг, движения, обычаи, ритуалы. Другие ансамбли – например, ансамбль танцев Моисеева, несмотря на претензии на достоверность, создают произведения, опираясь на нетрадиционные источники, такие как народно-сценический танец, с частичным использованием или фактически вообще без всякого использования народных традиций, на которых, по их утверждению, они основывают свою работу" [34, p. 30].

Когда я изложил мнение Э. Шей бывшему солисту ансамбля И. А. Моисеева, профессору А. А. Борзову, тот возмутился: конечно, Моисеев не ездил по деревням. Его источником были олимпиады, смотры и конкурсы самодеятельного танца, в которых он участвовал в качестве постановщика сводных концертов, председателя или члена жюри. А зрительная память его не подводила.

Приведу еще одно свидетельство – на этот раз из разряда театральных баек. Если оказывается, что некоторые источники, претендующие на документальную достоверность, являются актерскими анекдотами, то почему бы не воспользоваться актерской байкой в качестве исторического источника?

В начале 2010 г. мой отец, бывший солист балета, активный участник и опытный руководитель нескольких самодеятельных танцевальных коллективов, рассказал мне историю, которую ему поведал А. С. Шейн, его товарищ по эстрадной бригаде, с которой они в 1970 г. колесили по Оренбуржью. А тот якобы услышал ее от танцовщика из ансамбля И. А. Моисеева. Как-то знаменитый балетмейстер пригласил на постановку татарского танца лучшего специалиста, действительно собиравшего фольклорный материал, Ф. А. Гаскарова, который долгие годы был художественным руководителем и постановщиком Башкирского государственного ансамбля народного танца и Ансамбля песни и танца Татарской АССР. Когда танец был поставлен, Игорь Александрович якобы сказал своим артистам, что следует забыть оценку, сохранять надо только манеру.

Нам никогда не узнать, было ли это на самом деле. Важно другое: в хореографической среде Советского Союза курсировали байки, в которых рассказывалось совсем не то, что сообщалось в официальной прессе: о расхождении между словами и делами ведущего советского хореографа народного танца, касающемся "сокровищ народного танцевального искусства". Другими словами, в раздававшихся с вершины хореографического олимпа заверениях в верности "народным истокам" у его подножия почему-то слышалась какая-то фальшь. Так зачем же советские балетмейстеры звали к "подлинному" народному танцу, чем его "подлинность" им была настолько дорога, что ради нее они готовы были рассказывать о мнимых этнографических экспедициях? И что эта "подлинность", в их понимании, обозначала?

В поисках "подлинного"

Коммунистическая партия понимала задачу деятелей искусств "учиться у народа" прагматично и прямолинейно: хочешь написать книгу про заводские будни – иди на предприятие, поработай-ка там, не спеша присмотришься к людям, примени, говоря языком этнографов, метод "включенного наблюдения". В отношении литературного и даже музыкального произведения это было хотя бы отчасти разумно благодаря наличию систем записи речи и музыки и возможности с их помощью переводить увиденное в слова, а народные музыкальные формы – в классические.

Но в отношении хореографии это требование нелепо и абсурдно. Этнографический материал не позволял преодолеть ограниченность танцевального языка и не

мог быть фактором, революционизирующим балетное искусство, — это советским теоретикам и практикам балета стало ясно относительно рано [12, с. 222]. Во-первых, в силу специфики хореографической отрасли искусства, язык которой не предполагал точного воспроизведения действительности. Во-вторых, из-за упомянутого отсутствия в хореографии общепринятой знаковой системы, сопоставимой с письменностью и нотами, которая позволяла бы адекватно зафиксировать танец для его последующего воспроизведения.

Однако, как бы ни были нелепы распоряжения партии, игнорировать их хореографы не могли, по крайней мере до середины 1950-х гг. Слишком многое стояло на кону: карьера, материальное благополучие, почести, возможность заниматься любимым делом, наконец, судя по судьбе деятелей других отраслей искусства, прежде всего литераторов и режиссеров, свобода и даже жизнь. Затем ситуация стала менее напряженной, но командный окрик сверху и страх остались. Так что позиция хореографов, делавших вид, что прилежно "учатся у народа", вполне объяснима.

Труднее — и важнее — объяснить другое: почему в партийном и государственном руководстве господствовало представление о том, что именно у "народа" следует учиться творческой интеллигенции? Ответ следует искать не в марксизме, который с определенной селекцией взяли на вооружение советские коммунисты, а в общей установке эпохи Просвещения. Поскольку марксизм был одной из просветительских интерпретационных моделей и отражал общие для идеологии Просвещения убеждения, представления советских коммунистов о народном творчестве можно считать марксистскими.

В основе грандиозного проекта социально-политической трансформации, именуемого Просвещением, лежало представление о поиске и достижении "подлинности" человеческих институтов и отношений как цели общества и культуры. "Подлинно справедливое" устройство общества искали философы и политики, "подлинное знание" — истину — искала университетская наука, "подлинную культуру" искали деятели литературы и искусства. Фольклор и народ с легкой руки Ж.-Ж. Руссо и особенно И. Г. Гердера с его концептом "народного духа" стали важным объектом и приводным ремнем этого поиска. "Народ" в лице сельских жителей стал восприниматься как носитель "подлинной" культуры — чистой от зол цивилизации, первоначальной, не запятнанной тлетворным городским влиянием. Исследования народной музыки и поэзии, быта и нравов, языка и танцев должны были способствовать восстановлению утраченной "подлинной" культуры [25]. Среди ценителей танцевального фольклора в XIX в. было широко распространено убеждение, что "народные танцы в большей степени, чем многие другие, гораздо более тщательно изучаемые историей культуры предметы, позволяют выявить характерные черты целых народов" [24, с. 3]. Поиски "подлинной" культуры и "души народа" оказались совпавшими процессами.

Концепт "подлинности" был растяжим во все стороны и поэтому удобен для применения. Он был одновременно антимодерным и модерным, поскольку мог звать и назад, и вперед, побуждать и к бегству от действительности, и к ее активному преобразованию. Он был острым оружием, поскольку предполагал наличие своей противоположности — "фальши" или "подделки" как результата невежества или злого умысла. Он был полезен политикам и режимам с дефицитом легитимности: забота о "подлинно" народном освещала их светом законности и тем самым освящала. Поиск, возрождение, переоткрытие и изобретение "подлинно народного" ста-

ли начиная с эпохи романтизма основой политического национализма [29]. Недаром тоталитарные режимы питали слабость к "подлинно народной" культуре. В 1938 г. немецкий исследователь народных танцев Раймунд Цоттер свой научный текст начал следующими фразами:

"Народный танец — одно из самых сильных выразительных средств народного духа. Поэтому именно в те времена, когда на народное культурное наследие обращается внимание, когда его ищут и лелеют, его значение особенно возрастает. Его способность превращать танцующих в единую общность особенно ценна в эпоху чрезмерно растущего индивидуализма" [31, с. 139].

Не удивляет и то, что Женская секция Испанской фаланги — правящей партии франкистской Испании с 1936 по 1975 г. — в 1939 г. начала создавать женские группы песен и плясок (Corosy Danzas), одной из задач которых было собирание "подлинного" испанского танцевального фольклора в глухих уголках страны, очищение его от подделок и городских упадочнических напластований и обучение крестьянок "подлинным народным" танцам [35, с. 84–114].

Но нормативная концепция "подлинности" поймала в силки своего создателя, современного человека, уповающего на благополучное завершение процесса поиска "подлинного" и отделение "подлинного" от "поддельного". Это ясно видно из истории концепта "фальшлора" (fakelore), выдвинутого в 1950-е гг. американским этнологом Ричардом Дорсоном [26, с. 56–64]. Озабоченный, помимо прочего, развитием этнологического образования в США, он инструментализировал этот концепт для обоснования необходимости государственных вложений в "честную" науку, способную воскресить аутентичную народную культуру и противостоять коммунистическим "изобретениям" псевдонародного искусства — "фальшлора" — по ту сторону железного занавеса. Во времена холодной войны этот концепт прекрасно подходил, чтобы противопоставить фольклориста "свободной демократии" "фальшлорным" манипуляциям коммунистических режимов. Случай Р. Дорсона опровергает основной тезис самого автора теории "фальшлора", свидетельствуя о том, что самый демократический режим не может быть гарантом от политических манипуляций фольклорной работой, от ложного противопоставления мнимого "подлинного" народного искусства "фальшлорным" подделкам или от коммерческого использования стилизованного фальшлора [25, с. 189–194].

В Советском Союзе не только коммунисты оказались во власти просветительской иллюзии о "подлинном" народном искусстве. Гердерова "душа народа" нашла в балетмейстерской среде самую благоприятную почву. Многие хореографические учебные и буклетные тексты начинались фразой о душе народа. Буклет, посвященный 60-летию И. А. Моисеева, этой традиции не изменял: "Дух народа, его душа — суть любого танца, поставленного Моисеевым", — читаем в тексте 1966 г. [1, с. 23].

Но советские балетмейстеры и балетоведы, скорее всего, и не догадывались, что используют концепцию буржуазного происхождения с репутацией, подмоченной ее утилизацией правыми политическими режимами. В их текстах эпитет "подлинный" нещадно эксплуатировался прежде всего для характеристики советского драмбалета и танцев народов СССР, сразу же порождая противоположное намерениям автора ощущение — ощущение фальши [23, с. 182–194].

Свою приверженность доктринам "народной души" и "национального характера" советские теоретики танца, историки и преподаватели хореографии подкрепляли ссылками на классическую русскую литературу, вошедшую в советский культурный канон [4, с. 113; 5, с. 5; 18, с. 67, 70; 6, с. 103; 8, с. 47; 1, с. 19; 7, с. 8].

Вывод. Итак, советские постановщики народных танцев апеллировали к своей живой связи с "подлинным" народным искусством, потому что не апеллировать не могли: этого требовали заказчики, этого ожидали зрители и это было само собой разумеющейся частью культуры. Важным аргументом в подтверждение "народных корней" советского хореографического творчества стали ритуализированные рассказы об изучении фольклорных истоков хореографами-постановщиками. В результате в советском дискурсе о народном танце рассказы о хореографическом "хождении в народ" парадоксальным образом инструментализировали вымысел в обоснование "подлинного".

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

1. Алексютвич Л. Белорусские народные танцы, хорыводы, игры / Л. Алексютвич. – Минск: Вышэйшая школа, 1978. – 530 с.
2. Бессмертная О. Спор авангардистской и соцреалистической утопий: "Веселые ребята" – почему не "Пастух из Абрау-Дурсо"? (Два сценария первой советской музыкальной комедии) / О. Бессмертная // От великого до смешного... Инструментализация смеха в российской истории XX в. – Челябинск: Каменный пояс, 2011. – С. 192–221.
3. Богданов К. Vox populi: Фольклорные жанры советской культуры / К. Богданов. – М.: Новое литературное обозрение, 2009. – 368 с.
4. Гоголь Н. Петербургские записки // Гоголь Н. В. Собрание сочинений. Т. 6. – М.: Гослитиздат, 1959. – 563 с.
5. Ефименкова Б. Танцевальные жанры в творчестве замечательных композиторов прошлого и наших дней / Б. Ефименкова. – М.: Государственное музыкальное издательство, 1962. – 54 с.
6. Захаров Р. Слово о танце / Р. Захаров. – М.: Молодая гвардия, 1977. – 160 с.
7. Захаров Р. Сочинение танца: страницы педагогического опыта / Р. Захаров. – М.: Искусство, 1983. – 224 с.
8. Карташова Н. Воспитание танцем. Заметки балетмейстера / Н. Карташова. – Челябинск: Южно-Уральское кн. изд-во, 1976. – 112 с.
9. Олофинский Н. Так родился танец / Н. Олофинский // Художественная самодеятельность. – 1959. – № 6. – С. 21–24.
10. Постановление ЦК ВКП(б) "О перестройке литературно-художественных организаций", 23 апреля 1932 г. // КПСС в резолюциях и решениях съездов, конференций и пленумов ЦК. – М., 1984. – Т. 5, изд. 9-е. – С. 407–408.
11. Пуртова Т. Танец на любительской сцене (XX век: достижения и проблемы) / Т. Пуртова. – М.: ГРДНТ, 2006. – 168 с.
12. Слонимский Ю. В честь танца / Ю. Слонимский. – М.: Искусство, 1968. – 372 с.
13. Сокольская А. Танцевальная самодеятельность / А. Сокольская // Самодеят. худож. творчество в СССР: Очерки истории. 1930–1950 гг. – СПб.: Дмитрий Булавин, 2000. – С. 99–146.
14. Соцреалистический канон: сб. статей / под ред. Х. Гюнтера и Е. Добренко. – СПб.: Акад. проект, 2000. – 1036 с.
15. Сударкин Ф. Так рождается танец / Ф. Сударкин // Клуб. – 1952. – № 4. – С. 11–12.
16. Сухишвили И. Заметки о народном танце / И. Сухишвили // Народное творчество. – 1938. – № 8. – С. 28–32.
17. Уральская В. "Мы все ваши ученики..." / В. Уральская // Клуб и худож. самодеятельность. – 1980. – № 17. – С. 12–14.
18. Уральская В., Соколовский Ю. Народная хореография / В. Уральская, Ю. Соколовский. – М.: Искусство, 1972. – 72 с.
19. Устинова Т. Сценическое воплощение танца / Т. Устинова // Художественная самодеятельность. – 1958. – № 11. – С. 7–10.
20. Хривохижа А. Ятранские сокровища / А. Хривохижа // Клуб и художественная самодеятельность. – 1964. – № 14. – С. 22–24.
21. Хуршудян Г. Труд и песня / Г. Хуршудян // Клуб и художественная самодеятельность. – 1970. – № 6. – С. 36–38.
22. Чижик А. За культуру народного танца / А. Чижик // Художественная самодеятельность. – 1958. – № 5. – С. 32–34.
23. Эльяс Н. Образы танца / Н. Эльяс. – М.: Знание, 1970. – 240 с.
24. Angerstein W. Volkstänze im deutschen Mittelalter / W. Angerstein. – Berlin: C.G. Lüdertzsche Verlagsbuchhandlung, 1868. – 850 S.
25. Bendix R. In Search of Authenticity. The Formation of Folklore Studies / R. Bendix. – Madison: The University of Wisconsin Press, 1997. – 320 pp.
26. Dorson R. Folklore / R. Dorson // Zeitschrift für Volkskunde. – 1969. – Bd. 65. – S. 56–64.
27. Goldschmidt A. Handbuch des deutschen Volkstanzes. Systematische Darstellung der gebräuchlichsten deutschen Volkstänze: Textband. 4. Aufl. / A. Goldschmidt. – Berlin: Henschelverlag Kunst und Gesellschaft, 1981. – 314 S.
28. Hobsbawm E., Ranger T. Invention of Tradition / E. Hobsbawm, T. Ranger. – Cambridge: Cambridge University Press, 1983. – 320 pp.
29. Hroch M. Social Preconditions of National Revival in Europe. A Comparative Analysis of the Social Composition of Patriotic Groups among the Smaller European Nations / M. Hroch. – Cambridge: Cambridge University Press, 1985. – 229 pp.
30. Jeschke C. Tanzschrifte: Ihre Geschichte und Methode. Die illustrierte Darstellung eines Phänomens von den Anfängen bis zur Gegenwart / C. Jeschke. – Bad Reichenhall: Comes Verlag, 1983. – 500 S.

31. Moser H., Zoder R. Deutsches Volkstum in Volksschauspiel und Volkstanz / H. Moser, R. Zoder. – Berlin: Walter der Gruyter & Co, 1938. – 184 S.
32. Satjukov S., Gries R. Zur Konstruktion des "sozialistischen Helden": Geschichte und Bedeutung / R. Gries, S. Satjukov // Sozialistische Helden. Eine Kulturgeschichte von Propagandafiguren in Osteuropa und der DDR. – Berlin, 2002. – S. 15–34.
33. Shay A. Choreographic politics: state folk dance companies, representation, and power / A. Shay. – Middletown: Wesleyan University Press, 2002. – 272 p.
34. Shay A. Parallel Traditions: State Folk Dance Ensembles and Folk Dance in "The Field" / A. Shay // Dance Research Journal. – 1999. – Vol. 31, No. 1. – P. 29–56.
35. Stehrenberger C. Francos Tänzerinnen auf Auslandstournee. Folklore, Nation und Geschlecht im "Colonial Encorter" / C. Stehrenberger. – Bielefeld: transcript, 2013. – 340 S.

REFERENCES

1. Aleksjutovich, L. (1978). *Belorusskie narodnye tancy, horovod [Belarusian national dances, round dances, games]*. Minsk: Vyshejschaja shkola.
2. Bessmertnaya, O. Y. (2013). *Spor avangardistской i sotsrealisticheskoy utopii: "Veselye rebjata" pochemu ne "Pastukh iz Abrau-Durso"? (Dva stseneriariya pervoy sovetskoy muzykal'noy komedii) [Dispute between avantgarde and social realistic utopias: "Jolly Fellows" – why not "The shepherd from Abrau-Durso"? (Two scenarios of the first soviet musical comedy)]*. In *Ot velikogo do smeshnogo... Instrumentalizatsiya smekha v rossiyskoy istorii 20 v. Kamen'nyy pojas*, pp. 192–221. Chelyabinsk, Kamen'nyy pojas.
3. Bogdanov, K. (2009). *Vox populi: Fol'klorny zhanry sovetskoy kul'tury [Vox populi: Folklore genres of Soviet culture]*. Moscow, Novoe literaturnoe obozrenie.
4. Gogol', N. (1959). *Peterburgskie zapiski [Petersburg notes]*. In *Sobranie sochinenij*. Volum 6. Moscow, Goslitizdat.
5. Efimenkova, B. (1962). *Tanceval'nye zhanry v tvorchestve zamechatel'nykh kompozitorov proshlogo i nashih dnei [Dance genres in the works of wonderful composers from the past to present]*. Moscow, Gosudarstvennoe muzykal'noe izdatel'stvo.
6. Zaharov, R. (1977). *Slovo o tance [Word about dance]*. Moscow, Molodaja gvardija.
7. Zaharov, R. (1983). *Sochinenie tanca: stranicy pedagogicheskogo opyta [Dance writing: pages of pedagogical experience]*. Moscow, Iskustvo.
8. Kartashova, N. (1976). *Vospitanie tancem. Zametki baletmeistera [Dance upbringing. Choreographer Notes]*. Cheljabinsk: Juzhno-Ural'skoe kn. izd-vo.
9. Olofinskij, N. (1959). *Tak rodilsja tanec [This is how dance was born]*. *Hudozhestvennaja samodejatel'nost'*, Volum 6. 21–24.
10. Postanovlenie CK VKP(b) "O perestrojke literaturno-hudozhestvennykh organizacij", 23 aprelya 1932 g. (1984) [Resolution of the Central Committee of the CPSU (b) "On the restructuring of literary and artistic organizations"]. In *KPSS v rezoljucijah i reshenijah s'ezdov, konferencij i plenumov CK*, pp. 407–408. Moscow, Volum 5, izd. 9-e.
11. Purtova, T. V. (2006). *Tanets na lyubitel'skoy stsene (20 vek: dostizheniya i problemy) [Dance on the amateur stage (the 20th century: achievements and problems)]*. Moscow, GRDNT.
12. Slonimskij, Ju. (1968). *V chest' tanca [In honor of the dance]*. Moscow, Iskustvo.
13. Sokol'skaja, A. L. (2000). *Tantseval'naya samodejatel'nost' [Dance amateur performance]. Samodejatel'noye khudozhestvennoye tvorchestvo v SSSR: Ocherki istorii. 1930–1950 gg.* St. Petersburg, Dmitry Bulavin.
14. Guenther, H. / Dobrenko, Y. (eds.) (2000). *Sotsrealisticheskij kanon [Social realistic canon]*. St. Petersburg, Akad. projekt.
15. Sudarkin, F. (1952). *Tak rozhdaetsja tanec [So dance is born]*. *Klub*, Volum 4, 11–12.
16. Cyxishvili, I. (1938). *Zametki o narodnom tance [Notes about folk dance]. Narodnoe tvorchestvo*. Volum 8, 28–32.
17. Ural'skaja, V. (1980). *"My vse vashi uchениki..." [We are all your pupils]*. *Klub i hudozhestvennaja samodejatel'nost'*, Volum 17, 12–14.
18. Ural'skaja, V., Sokolovskij, Ju. (1972). *Narodnaja horeografija [Folk choreography]*. Moscow, Iskustvo.
19. Ustinova, T. (1983). *Scenicheskoe voploschenie tanca [Stage dance performance]. Hudozhestvennaja samodejatel'nost'*, Volum 11, 7–10.
20. Hrivohizha, A. (1964). *Jatranskie sokrovishha [Yatran treasures]*. *Klub i hudozhestvennaja samodejatel'nost'*, Volum 14, 22–24.
21. Hursudjan, G. (1970). *Trud i pesnja [Work and song]*. *Klub i hudozhestvennaja samodejatel'nost'*, Volum 6, 36–38.
22. Chizhik, A. (1958). *Za kul'turu narodnogo tanca [For the culture of folk dance]. Hudozhestvennaja samodejatel'nost'*, Volum 5, 32–34.
23. Jel'ash, N. (1970). *Obrazy tanca [Images of dance]*. Moscow, Znanie.
24. Angerstein, W. (1868). *Volkstänze im deutschen Mittelalter*. Berlin, C.G. Lüdertzsche Verlagsbuchhandlung, 1868.
25. Bendix, R. (1997). *In Search of Authenticity. The Formation of Folklore Studies*. Madison, The University of Wisconsin Press.
26. Dorson, R. (1968). *Folklore*. In *Zeitschrift für Volkskunde*. Bd. 65, 56–64.
27. Goldschmidt, A. (1981). *Handbuch des deutschen Volkstanzes. Systematische Darstellung der gebräuchlichsten deutschen Volkstänze*: Textband. 4. Aufl. Berlin: Henschelverlag Kunst und Gesellschaft.
28. Hobsbawm, E., Ranger, T. (1983). *Invention of Tradition*. Cambridge, Cambridge University Press.
29. Hroch, M. (1985). *Social Preconditions of National Revival in Europe. A Comparative Analysis of the Social Composition of Patriotic Groups among the Smaller European Nations*. Cambridge: Cambridge University Press.
30. Jeschke, C. (1983). *Tanzschrifte: Ihre Geschichte und Methode. Die illustrierte Darstellung eines Phänomens von den Anfängen bis zur Gegenwart*. Bad Reichenhall, Comes Verlag.

31. Moser, H., Zoder, R. (1938). *Deutsches Volkstum in Volksschauspiel und Volkstanz*. Berlin: Walter der Gruyter & Co.
32. Satjukov, S., Gries, R. (2002). Zur Konstruktion des "sozialistischen Helden": Geschichte und Bedeutung. *Sozialistische Helden. Eine Kulturgeschichte von Propagandafiguren in Osteuropa und der DDR*. Berlin.
33. Shay, A. (2002). *Choreographic politics: state folk dance companies, representation, and power*. Middletown: Wesleyan University Press.

34. Shay, A. (1999). Parallel Traditions: State Folk Dance Ensembles and Folk Dance in "The Field". *Dance Research Journal*, Vol. 31, No. 1, 29–56.
35. Stehrenberger, C. (2013). *Franco's Tänzerinnen auf Auslandstournee. Folklore, Nation und Geschlecht im "Colonial Encortor"*. Bielefeld, transcript.

Надійшла до редколегії 23.05.19

I. В. Нарський, д-р іст. наук, проф.
Ольденбурзький університет ім. Карла фон Оссецького,
Інститут історії,
вул. Аммерленд, 114, м. Ольденбург, 26129, Німеччина

ВИГАДКА В ОБҐРУНТУВАННІ "СПРАВЖНОСТІ": ЯК РАДЯНСЬКІ ХОРЕОГРАФИ ОБҐРУНТУВАЛИ НАРОДНИЙ ХАРАКТЕР СВОЇХ ТВОРІВ

У статті окреслюється місце танцювальної художньої самодіяльності в офіційній радянській культурі і роль фахівців хореографічної справи в її розвитку. Пояснюються мотиви радянських експертів у танцювальному мистецтві, які часто надихали їх на вигадані розповіді про збирання хореографічного фольклору. Тим самим робиться спроба реконструювати логіку уявлень радянських фахівців з народно-го танцю про предмет їхніх захоплень і професійних занять. У підсумку автор приходить до висновку, що ритуалізовані розповіді про вивчення фольклорних витоків хореографами-постановниками були важливим аргументом на підтвердження "народних коренів" радянської хореографічної творчості, що парадоксальним чином мобілізувало вигадку на обґрунтування "справжнього".

Ключові слова: радянська самодіяльність, народний танець, нотація хореографічного матеріалу, винайдена традиція, "справжня культура".

I. V. Narskiy, Doctor of Historical Sciences, Professor,
The Carl von Ossietzky University of Oldenburg, Historical Faculty,
114, Ammerländer Heerstraße, Oldenburg, 26129, Germany

FICTION IN "AUTHENTICITY" SUBSTANTIATION: HOW THE SOVIET CHOREOGRAPHERS SUBSTANTIATED FOLK CHARACTER OF THEIR WORKS

Over the decades, starting from the late 1930's, soviet journalistic reportage about professional and mainly amateur folk dance groups from central European regions of the USSR and Siberia, Ukraine, Transcaucasia and other parts of the Soviet Union were full of reports about choreographers' "ethnographic expeditions" down the country and their desire to "learn from the people" dance technique.

Why did "field collection" of the choreographic material hold a prominent place and deserve special mention in the stories about amateur folk dance arts? Weren't numerous stories about folk trips the invention? In the article subsequent steps are undertaken to answer these questions.

Firstly, the place of amateur dance art performance in the official soviet culture and the specialists' role of choreographic business in its development are outlined. Secondly, there is an explanation of reasons of author's doubts in authenticity of soviet choreographers' numerous stories about "going to the people". Thirdly, the art of dancing soviet experts' motives, that frequently inspired them to the fictional stories about the collection of choreographic folklore are explained.

Therefore, it makes an attempt to renew folk dance soviet specialists' logic of notion about the subject of their passion, liking and professional activities. In the issue the author comes to the conclusion that ritualized stories about the analysis of folk sources by choreographer-directors were the significant argument in corroboration of "folk roots" of the soviet choreographic creative work. As the result, in the soviet discourse of folk dance the stories about choreographic "going to the people" paradoxically made instrumentalization of fiction in substantiation of "authenticity".

Keywords: The soviet amateur performance, folk dance, notation of the choreographic material, invented tradition, "authentic culture".

УДК 111.853:73(4)

Р. М. Русін, канд. філос. наук, доц.
Київський національний університет імені Тараса Шевченка,
вул. Володимирська, 60, м. Київ, 01033, Україна
rusinr71@gmail.com

ПОСТМОДЕРНІЗМ: ЕСТЕТИКА І МИСТЕЦТВО ВІРТУАЛЬНОСТІ

Сучасне мистецтво переживає суттєві трансформації в контексті постіндустріальної культури. Все більшого значення набувають комп'ютерні методи виробництва віртуальних артефактів. У статті відзначається, що сучасне віртуальне мистецтво – це новий простір, динамічно захоплений постмодерністськими практиками сучасного мистецтва. У сучасних практиках постмодернізму в сфері віртуального мистецтва із стрімким розвитком комп'ютерних технологій різко зменшується доля присутності людини в процесі творчості. Машинне моделювання як продукт колективної творчості дозволяє створювати новий віртуальний образ незалежно від його існування в реальному світі.

Ключові слова: постмодернізм, медіа-мистецтво, віртуальне мистецтво, класична естетика, естетика постмодернізму, штучний інтелект, художній образ, віртуальний образ.

Постановка проблеми. В кінці XX і на початку XXI ст. внаслідок тих змін, що відбулися в мистецтві, виникла необхідність теоретичного переосмислення мистецьких практик. Це завдання взяли на себе художники, мистецтвознавці, художня критика та інші агенти художнього світу, намагаючись прояснити можливість нового бачення мистецтва, дати йому об'єктивну оцінку.

Очевидно, що розуміння специфіки сучасного мистецтва полягає не стільки в самій оцінці, скільки в проясненні основ різного розуміння таких понять, як "класичне мистецтво", "сучасне мистецтво", "віртуальне мистецтво".

Якщо класичне мистецтво отримало протягом століть ґрунтовне осмислення в історії мистецтва, мистецтвознавстві, естетиці, то віртуальне мистецтво як специфічна форма сучасного мистецтва потребує ґрунтовних досліджень.

Аналіз досліджень і публікацій. Важливе значення для філософсько-естетичного осмислення сучасного віртуального мистецтва мають роботи В. Арсланова, Ж. Бодріяра, Ф. Джеймсона, Ф. Поппера.

Мета статті. Дослідити віртуальне мистецтво, виявити його природу та основні ознаки.

Виклад основного матеріалу дослідження. Сучасне мистецтво переживає суттєві трансформації в контексті постіндустріальної культури. Дедалі більшого значення набувають комп'ютерні методи виробництва віртуальних артефактів, які найбільш яскраво свідчать про те, що "віртуальне" мистецтво прагне не наслідувати життя, а бути ним, формуючи ігровий, альтернативний тип особистості.

Френк Поппер в своїй праці "Від технологічного до віртуального мистецтва" зазначає, що сучасне віртуальне мистецтво – це подальше удосконалення техно-

© Русін Р. М.

логічного мистецтва кінця XX ст. і водночас відхід від нього. Новизна цього нового медіа-мистецтва, стверджує він, в гуманізації технології, акценті на її інтерактивності, філософському дослідженні її реального і віртуального характеру. Сучасне мистецтво, вважає Ф. Поппер, є віртуалізованим [1, с. 136]. Постіндустріальна культура в цілому орієнтована на світ уяви, сновидінь, підсвідомого, яке найбільше відповідає хаотичності, абсурду, ефемерності постмодерністської картини світу. З такою орієнтацією пов'язане і визначення переходу від модерністської свідомості до постмодерністської.

Якщо ідеалом модернізму була свобода самовираження художника, а контркультури – свобода від культурних норм, розчинення мистецтва в житті, креативність будь-якого індивіда, то суб'єкт постмодернізму, впевнений у непрозорості і хаотичності оточуючого техногенного світу, обирає здебільшого можливість творити, маніпулюючи чужими художніми кодами. На цьому принципі побудована робота комп'ютерної програми на сайті Deep Art, яка дозволяє користувачам створювати оригінальні художні зображення, використовуючи алгоритм, що перемальовує первинне зображення в дещо нове, застосовуючи стилістичні елементи іншого зображення. В основі цієї комп'ютерної програми задіяний "нейронний алгоритм художнього стилю", який був розроблений програмістами з метою виділити елементи унікального авторського стилю видатних художників минулих часів з їхніх творів. Інструмент-алгоритм дозволяє користувачам створювати імітаційні твори мистецтва, використовуючи авторський стиль відомих художників.

Естетичний підхід до концептуального усвідомлення постмодернізму відрізняється баченням в ньому ознак метисної параестетики, свого роду мутації модернізму, яка замінила модерністську форму, намір, проект, ієрархію – постмодерністською антиформою, грою, випадковістю, анархією.

Концептуальне мистецтво з часу дадаїстських практик реді-мейд зосередило увагу на ідеї предмета мистецтва і поставило під сумнів традиційну роль цього об'єкта в якості конвеєра змістів. Згодом подібні концептуальні практики заперечили необхідність самої матеріальності, оскільки художники-концептуалісти дематеріалізували художній об'єкт і почали створювати тимчасові та ефемерні твори. Хоч повна дематеріалізація художнього об'єкта ніколи не відбувалась, він набув гнучкості і податливості, втративши свою матеріальність, і ця нова пластичність художнього об'єкта в поєднанні з семіотикою та комп'ютерними технологіями концептуально відповідає сучасному мистецтву віртуальності. Новий віртуальний об'єкт при цьому відкидає традиційні естетичні уявлення і нівелює матеріальність предмета мистецтва. Ідея повної дематеріалізації художнього об'єкта була продемонстрована в роботі Мауріціо Болоніні "Програмовані машини" (Франція, 1997 р.). Пристрій, що складався з багатьох комп'ютерів, з'єднаних між собою, використовував комп'ютерні коди для створення нескінченних потоків випадкових зображень, які ніхто ніколи не побачить. Зображення безперервно генеруються, але їм не вдається перейти в стадію візуалізації.

Визначальною особливістю постмодернізму в порівнянні з модернізмом є те, що гіперболізована іронія дозволяє брати участь в метасмисловій грі навіть тим, хто її до кінця не розуміє, сприймаючи контекст цілком серйозно.

Постмодерністські іронічні арт-об'єкти можуть бути сприйнятими широким колом глядачів як казки і переказування снів. У результаті постмодернізм опиняється над сутичкою реалізму з ірреальним, формалізму зі змістом, руйнуючи межу, що відділяє мистецтво від розваги.

У культурологічному і філософсько-естетичному контексті постмодернізм є правонаступником модернізму як етап розвитку історії художньої культури. Специфіка постмодерністської естетики пов'язана з неklasичним трактуванням традиції. Дистанціюючись від класичної естетики, постмодернізм не вступає з нею в протиріччя, як це мало місце в модернізмі, а прагне захопити її в свою орбіту на новій теоретичній основі. Естетикою постмодернізму висунуто ряд принципових положень, які дозволяють зробити висновок щодо її суттєвих відмінностей від класичної антично-вінкельманівської західноєвропейської естетики. Це стосується, перш за все, ствердження плюралістичної естетичної парадигми, що приводить до внутрішньої трансформації категоріальної системи класичної естетики. Другою особливістю постмодерністської естетики є неонтологічне трактування мистецтва.

Якщо модернізм прагне до визначеності, то постмодернізм тягнє до невизначеності. Суб'єкт як джерело творчості розсіюється, його місце займають підсвідомі смислові структури. Стверджується безособистісне розуміння мистецтва як нескінченного тексту, створеного колективним творцем. Замість термінів "жанр", "межі тексту" з'являються поняття "текст" та "інтертекст".

Інтернет-художники системно використовують сільові можливості платформ соціальних мереж, різноманітних за своєю суттю, що не мають чіткої визначеності. Згідно з таким творчим методом, виробництво смислів залежить від зовнішніх джерел, що мають в собі сільовий контент інших художників. З появою пошукових систем в якості шлюзу для доступу до мережі в кінці 90-х років "сільові художники" почали використовувати пошукові запити за подібними темами, застосовуючи їх в якості сировинного матеріалу для колективної творчості. У цьому творчому середовищі виник навіть термін "обчислювальне колективне підсвідоме".

У творчій концепції "сільових художників" Інтернет не є синонімом конкретного користувача і конкретного інтерфейса, а являє собою динамічну структуру, яка трансформує творчий процес художника, перетворюючи його в послідовний набір випадкових незапрограмованих і непередбачуваних перетворень.

Вивченням та популяризацією цього нового напрямку в мистецтва займаються такі медіа-арт-інституції, як Ars Electronica з фестивалем в м. Лінци, а також Париж-AIRCAM (Науково-дослідний центр електронної музики); галерея Уїтні (Музей сучасного мистецтва, США), яка проводить бієнале; Institute of Visual Arts (Польща) та інші.

Нелінійність слід розглядати як надзвичайно важливий компонент в новому медіа-мистецтві художників, які розробляють інтерактивні сумісні твори. Колективний аспект творчого процесу віртуального мистецтва для деяких художників став невід'ємною складовою їхньої творчості.

Таким чином, нове медіа-мистецтво на сьогодні являє собою не набір однорідних практик, а функціонує як складне поле, що об'єднує три основних напрямки: художню систему; наукові і промислові дослідження; політико-культурну діяльність.

У наш час продовжується процес дослідження головного елемента в сфері віртуального мистецтва – штучної комп'ютерної творчості. Це сфера створення штучного інтелекту, яка займається побудовою механізмів з творчими здібностями. Кінцевою метою досліджень штучної творчості є імітація творчого процесу, наближеного до творчої діяльності людини. Цю проблему намагаються вирішити, використовуючи складні системи програмування, застосовуючи штучні нейронні мережі, генетичні алгоритми і складні адаптивні системи, намагаючись зімітувати походження і характер творчого процесу людини.

У сучасних практиках у сфері віртуального мистецтва застосовується ідея штучної ("синтетичної") уяви, що представляє собою машинну уяву з використанням штучного моделювання уяви людини. Штучна уява за допомогою інтерактивного пошуку дозволяє синтезувати зображення з бази даних і створювати новий віртуальний образ незалежно від його існування в реальному світі.

Висновок. Таким чином, стрімкий розвиток комп'ютерних технологій дедалі значніше зменшує долю присутності людини в сфері віртуального мистецтва.

Постмодерністські експерименти стимулюють стирання меж між традиційними видами і жанрами мистецтва. Досконалість та доступність технічних засобів виробництва, розвиток комп'ютерних технологій практично привели до зникнення оригінальної творчості як акту індивідуального творіння.

Оригінальна індивідуальна творчість в наш час не існує ще й тому, що в епоху корпоративного капіталізму, як стверджує відомий американський критик і теоретик мистецтва Фредрік Джеймисон у праці "Постмодернізм і суспільство споживання", старий буржуазний суб'єкт більш не існує, що схожий вид індивідуальності і персональної ідентичності відійшов у минуле [6].

Перегляд канонічних уявлень про творення і руйнацію, порядок і хаос в мистецтві свідчить про свідому переорієнтацію від класичного розуміння художньої творчості на конструювання артефактів – симулякрів. Симулякр, згідно з влучним виразом Жана Бодріара, зайняв у сучасній естетиці і мистецтві місце, яке належить художньому образу в класичній естетиці, й ознаменував собою розрив з основами класичного західноєвропейського мистецтва [3, с. 23–27].

Р. М. Русин, канд. филос. наук, доц.

Киевский национальный университет имени Тараса Шевченко,
ул. Владимирская, 60, г. Киев, 01033, Украина

ПОСТМОДЕРНИЗМ: ЭСТЕТИКА И ИСКУССТВО ВИРТУАЛЬНОСТИ

Современное искусство переживает существенные трансформации в контексте постиндустриальной культуры. Все большее значение приобретают компьютерные методы производства виртуальных артефактов. В статье отмечается, что современное виртуальное искусство – это новое пространство, динамически захваченное постмодернистскими практиками современного искусства. В современных практиках постмодернизма в сфере виртуального искусства со стремительным развитием компьютерных технологий резко уменьшается доля присутствия человека в процессе творчества. Машинное моделирование как продукт коллективного творчества позволяет создавать новый виртуальный образ независимо от его существования в реальном мире.

Ключевые слова: постмодернизм, медиа-искусство, виртуальное искусство, классическая эстетика, эстетика постмодернизма, искусственный интеллект, художественный образ, виртуальный образ.

R. M. Rusin, PhD, Associate Professor

Taras Shevchenko National University of Kyiv,
60, Volodymyrska Street, Kyiv, 01033, Ukraine

POSTMODERNISM: AESTHETICS AND THE ART OF VIRTUALITY

At the end of the 20 and the beginning of the 21 century as a result of the changes that took place in art, there was a need for a theoretical rethinking of artistic practices. This task was assumed by artists, art critics, art critics and other agents of the artistic world, trying to clarify the possibility of a new vision of art, give it an objective assessment.

Obviously, understanding the specifics of contemporary art is not so much in the assessment itself, but in clarifying the fundamentals of a different understanding of such concepts as "classical art", "contemporary art", "virtual art."

If classical art received a thorough understanding of the history of art, art history and aesthetics for centuries, virtual art, as a specific form of contemporary art, needs to be thoroughly investigated.

Contemporary art is experiencing significant transformations in the context of post-industrial culture. Increasingly important are computational methods for the production of virtual artefacts. The report notes that contemporary virtual art is a new space dynamically captured by the postmodernist practices of contemporary art. In modern practices of postmodernism in the field of virtual art with the rapid development of computer technology sharply decreases the fate of human presence in the process of creativity. Machine modelling as a product of collective creativity allows you to create a new virtual image, regardless of its existence in the real world.

In modern practices in the field of virtual art, the idea of artificial ("synthetic imagination") is used, which is a machine imagination with the use of artificial modelling of man's imagination. Artificial imagination with the help of interactive search allows you to synthesize images from the database and create a new virtual image, regardless of its existence in the real world.

Thus, the rapid development of computer technology is increasingly reducing the fate of human presence in the field of virtual art.

Postmodern experiments stimulate the erosion of the boundaries between traditional forms and genres of art. The perfection and availability of technical means of production, the development of computer technology practically led to the disappearance of original creativity as an act of individual creation.

Keywords: postmodernism, media art, virtual art, classical aesthetics, aesthetics of postmodernism, artificial intelligence, artistic image, virtual image.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Арсланов В. Г. Западное искусствознание XX века / В. Г. Арсланов – М.: Традиция, 2005. – 864 с.
2. Бодрийяр Ж. Прозрачность зла / Ж. Бодрийяр [пер. с фр. Л. Любарской, У. Марковской]. – М.: Добросвет, 2000. – 258 с.
3. Бодрийяр Ж. Симулякры и симуляция [Электронный ресурс] / Ж. Бодрийяр. – Режим доступа: <http://exsistencia.livejournal.com>
4. Бодрийяр Ж. Система вещей / Ж. Бодрийяр [пер. с фр. С. Н. Зенкина]. – М.: Рудомино, 1995. – 175 с.
5. Грау О. (2003). Виртуальное искусство: от иллюзии до погружения [Электронный ресурс] / О. Грау – (MIT Press / Leonardo Books). – Кембридж, Массачусетс: Пресса MIT. – Режим доступа: <http://leonardo.info/isast/leobooks/books/grau.html>
6. Джеймисон Ф. Постмодернизм и общество потребления [Электронный ресурс] / Ф. Джеймисон // Ист.: Интернет-журнал "Логос". – Режим доступа: http://www.rutenia.ru/logos/number/2000_4/10htm
7. Нехватал Дж. Фрэнк Поппер и виртуализированное искусство // Tema Celeste. – Вып. №101. – 2006. – С. 48–53.
8. Поппер Ф. От технологического до виртуального искусства / Ф. Поппер. – Кембридж, Массачусетс, MIT, 2007.
9. Происхождение виртуализма: интервью с Фрэнком Поппером, проведенное Джоэфом Нехваталом // CAA Art Journal. – Весна, 2004. – С. 62–77.

REFERENCES

1. Arslanov, V.G. (2005). *Zapadnoe iskusstvovoznanie XX veka [Western art history of the twentieth century]*. Moscow, Tradition.
2. Baudrillard, J. (1995). *The system of things*. Moscow, Rudomino.
3. Baudrillard, J. Simulacra and simulation. Retrieved from <http://exsistencia.livejournal.com> (in Russian).
4. Baudrillard, J. (2000). *The Transparency of Evil*. Moscow, Dobrosvet.
5. Grau, O. (2003). *Virtual art: from illusion to immersion*. Cambridge, Massachusetts, Press MIT. Retrieved from <http://leonardo.info/isast/leobooks/books/grau.html>
6. Jamison, F. Postmodernism and the consumer society. East: Internet Logos. Retrieved from http://www.rutenia.ru/logos/number/2000_4/10htm
7. Nehvatal, J. (2006). Frank Popper and Virtualized Art. *Tema Celeste*, Vol. 101, 48-53.
8. Popper, F. (2007). *From technological to virtual art*. Cambridge, Massachusetts, edition MIT.
9. Nehvatal, J. (2004). The origin of virtualism: an interview with Frank Popper, conducted by Joseph Nehvatal. *CAA Art Journal*, Spring, 62-77.

Надійшла до редакції 08.05.19

УДК 1:316.334

А. М. Тормахова, канд. філос. наук, доц.
Київський національний університет імені Тараса Шевченка,
вул. Володимирська, 60, м. Київ, 01033, Україна
tormakhova@ukr.net

ВПЛИВ КРЕАТИВНИХ ІНДУСТРИЙ НА ВІЗУАЛЬНИЙ ОБРАЗ МІСТА

Метою статті є висвітлення специфіки візуальних трансформацій, які відбуваються в сучасному міському просторі під впливом розвитку креативних індустрій. Методика дослідження передбачає міждисциплінарний підхід та залучення кола робіт культурологічного, соціологічного та філософського спрямування. Залучаються праці сучасних іноземних авторів, які розробляють питання, що можна віднести до сфери урбаністики, – З. Баумана, Ч. Лендрі, а також проблему креативних індустрій – Д. Хезмондалша. Наукова новизна полягає у дослідженні питання зв'язку розвитку креативних індустрій в міському просторі та їхнього впливу на візуальний образ міста. Практичне значення пов'язане з підкресленням необхідності винайдення індивідуальної стратегії розвитку кожного міста як "креативного міста", де провідною є сфера культурного виробництва. Внаслідок цього можливе спрямування креативних індустрій в єдине русло та мінімізація тих чинників, що впливають на негативне сприйняття візії міста.

Ключові слова: місто, креативні індустрії, візуальний образ, урбаністика, образ міста.

Постановка проблеми. Від самого початку свого становлення міста були централізованими складними системами, навколо яких зосереджувалась життєдіяльність більшості населення. Міста виступали осередком політичної, економічної, культурної, науково-освітньої діяльності. Сьогодніня характеристизується тим, що наявний процес трансформації міст, на перший план виступає культурний капітал. Змін зазнають усі сфери, починаючи від економічних, політичних, релігійних до суто естетичних. Відповідно, трансформація міського простору супроводжується формуванням його іншого візуального образу. Висвітлення даного аспекту в контексті сучасної урбаністики є актуальним питанням, яке потребує більш детального вивчення.

Аналіз досліджень і публікацій. Питання, пов'язані зі зміною міста, його сприйняттям та сутнісними рисами, висвітлюються в праці З. Баумана [1]. Концепція креативного міста висувається в роботі Ч. Лендрі [4]. Питання розвитку міста та міського простору у вітчизняній практиці розкриваються в статті Д. Локтіонової [2]. Символічний простір сучасного міста аналізує Н. Обухова [5], а культурний простір сучасного міста як цивілізаційний вибір є предметом дослідження Г. Фесенко [6]. Питання розвитку культурних індустрій є об'єктом ґрунтовної розробки Д. Хезмондалша [7]. Креативні індустрії як сучасний сегмент стратегічного розвитку країн світу аналізує Х. Лошковська [3]. Попри наявний розробки західних та вітчизняних авторів, чимало питань залишаються малодослідженими. Зокрема, недостатньо проаналізоване питання зв'язку розвитку креативних індустрій в міському просторі та їхнього впливу на візуальний образ міста.

Мета статті. Метою статті є висвітлення специфіки візуальних трансформацій, які відбуваються в сучасному міському просторі під впливом розвитку креативних індустрій.

Виклад основного матеріалу дослідження. Місто є центром життєдіяльності значної частини населення. Його роль була і залишається чималою. Кожне місто, будучи результатом історичного розвитку, культурних та релігійних традицій, є складною системою. Образ міста закарбовує сутнісні аспекти, пов'язані з відношенням до життя, форматами бачення світу, його відчуттям. Його сприйняття пов'язане як з індивідуальними особистісними факторами, так і з тими, що закладаються соціокультурним середовищем. "Образ міста постає як певна структура опису міста, опису своєрідною мовою. Сприйняття міста є переважно індивідуальним, але воно детерміноване соціокультурним середовищем. Людина сприймає оточуючу соціальну реальність крізь призму групових норм. У той же час конструювання образів – це особистісний процес, на який впливає конкретна соціокультурна ситуація" [5, с. 84]. Образ міста, на думку вітчизняної авторки Н. Обухової, залежить від цілого ряду

складників, як-от символів міста, визначних пам'яток, що виступають міськими орієнтирами, території, маршрутів, висотності, динамічності.

Одним з актуальних питань сучасної урбаністики є зміна звичного образу міста. "Зміни настільки глибокі, а темп змін настільки стрімкий, що ми насилу віримо своїм очам, відшукуючи дорогу посеред колись знайомих місць. Але ще менше ми сміємо покладатися на наші судження про те, до чого, в кінцевому підсумку, прийдуть міста, в яких ми проживаємо або які ми відвідуємо" [1, с. 24]. Даний процес пов'язаний з низкою причин, як-от змінами у культурній політиці, що збільшують значення приватних ініціатив, відсутністю єдиного вектора розвитку міста, впливом індустрії споживання. Польський та англійський філософ Зіґмунт Бауман вважає, що місто можна порівняти з великим гуртожитком, де постійно зустрічаються незнайомці, які взаємодіють поруч та залишаються незнайомими впродовж всього життя. Зміни є, на думку Баумана, фактично синонімом до міста, адже воно повинно постійно змінюватись. У даний час на структурні зміни впливає глобалізація, яка супроводжується прагненням до стандартизації та одноманітності простору, а також територіально-орієнтований пошук ідентичності.

Дані чинники мають безперечно сильний вплив на розвиток візії міста, разом з тим цей процес важко спинити чи контролювати. Трансформація міського простору зумовлена активізацією креативних індустрій. Професор Університету Лідса (Великобританія) Девід Хезмондалш вказує на те, що значні зміни відбулися в культурній політиці, адже була зруйнована давня традиція суспільної власності і громадського регулювання в даній сфері. Відтепер важливі політичні рішення приймаються не на міському чи державному, а на міжнародному рівні. Натомість визначним компонентом розвитку міста є тепер культурні індустрії. "Культурні індустрії відіграють все більш помітну роль в місцевій міській та соціальній політиці як засіб відродження економіки і забезпечення конкурентної переваги перед іншими містами і регіонами" [7, с. 15].

У сучасному дискурсі використовуються одночасно в якості синонімічних і поняття "культурні індустрії", і "креативні індустрії". Вибір того чи іншого терміну залежить від традиції, до якої відноситься дослідник. Так, появу поняття "культурні індустрії" пов'язують з працею представників Франкфуртської школи Т. Адорно та М. Хоркхаймера "Діалектика Просвітництва", яка вийшла в 1947 році. Натомість термін "креативні", або "творчі", індустрії нерозривно пов'язаний з Великобританією, а саме з впровадженням в 1998 році курсу розвитку не на державному, а на муніципальному чи міському рівнях. Креативні індустрії визначаються департаментом культури, ЗМІ і спорту уряду Великобританії наступним чином: "це діяльність, в основі якої лежить індивідуальне творче начало, навик або талант, і яка

може створювати додану вартість і робочі місця шляхом виробництва і експлуатації інтелектуальної власності" [3, с. 154]. У випадку аналізу специфіки розвитку індустрій на міському рівні доречніше вживати поняття "креативні індустрії". Власне завдяки ролі креативних індустрій сучасне місто можна уподібнити живому організмові, адже зміни в одній сфері неодмінно впливають на розвиток інших чинників культури.

Вітчизняна дослідниця Г. Фесенко виокремлює певні типи креативних індустрій, які розвиваються в міському просторі. "Виділяють такі креативні послуги: "фінансові та ділові" (комерційні ділові послуги (юриспруденція, бухгалтерія, реклама і зв'язки з громадськістю), а також дизайнерські послуги (архітектура, цивільне будівництво, індустріальний дизайн та мода); "креативні види діяльності" (масові перформанси (фестивалі, концерти), музеї, галереї і виставки, друковані та електронні засоби масової інформації); "туризм" (діловий, пізнавальний, а також відповідна інфраструктура: засоби розміщення, система громадського харчування, об'єкти індустрії розваг, транспорт і т. ін.)" [6, с. 265]. Даний перелік демонструє надзвичайно великий спектр тих послуг, які можуть бути віднесені до тих, які розвиваються у міському просторі. Відповідно, креативні індустрії не є тотожними до тих, що мають виключно відношення до художньої творчості, а є уособленням креативності як формування принципово нових ідей у всіх сферах людської життєдіяльності.

Креативні індустрії, їхній розвиток протягом останніх років починає все більше підтримуватись урядом, адже в них вбачають ефективний спосіб економічного розвитку, завдяки якому відбувається вирішення ряду питань соціального характеру. Х. Лошковська відмічає, що за рахунок "творчих індустрій" відбувається "створення нових робочих місць, вирішення соціальних проблем (особливо в бідних районах), а також перетворення міського простору" [3, с. 156]. Подібна тенденція простежується на прикладі багатьох міст. Як правило, процес розвитку міста відбувається у нерозривному зв'язку з транспортною інфраструктурою та вартістю нерухомості. На прикладі міст, що характеризуються активною розбудовою житлових комплексів, як це здійснюється у більшості великих міст світу, можна простежити деякі закономірності. Забудови здійснюються на вільних місцях, часто на околицях міста. Після виникнення житлових комплексів виникає попит на оптові та роздрібні торговельні площі, що задовольняється надзвичайно оперативно. З появою комплексів забудови актуалізується потреба у появі медичних та освітніх закладів. Реалізація даних проектів переважно неможлива без звернень та узгоджень на державному та муніципальному рівні і потребує набагато більше часу. Натомість виникають сприятливі умови для формування невеликих приватних закладів, які не потребують значних площ для провадження власної діяльності. Саме за рахунок цього, практично одночасно зі здачею будівлі в експлуатацію, в ній можуть відкриватися приватні дитячі садки, студії естетичного розвитку, філії приватних медичних клінік, а також й інші компоненти інфраструктури міста: кав'ярні, магазини, салони краси та т. п. Після виникнення ряду нових житлових комплексів відбувається побудова великих торговельно-розважальних шопінг-молів, які надають й інші форми креативних індустрій: кінотеатри, боулінг, каток, картинг, ігрові автомати, ресторани, кафе-бари, фаст-фуди, кімнати для дітей, які розташовані поруч з магазинами електроніки, товарів вжитку, одягу та взуття. Відповідно, починає налагоджуватись транспортна інфраструктура, яка б задовольняла потреби мешканців та гостей даного кварталу, району та т. п.

На візуальну картину міста впливає прагнення до створення закритих спільнот, які виступають відокремленими "світами" в рамках одного мегаполіса. Намагання виділити своєрідні замкнені простори, які були б

недоступними для інших мешканців, є притаманним для більшості великих міст. Не беручи до уваги етичні аспекти даної тенденції, відмітимо прагнення створити ці "кондомініуми" чи "квартали" зовнішньо привабливими та такими, що мають неповторне візуальне оформлення. Сюди відноситься специфіка проектування усього комплексу, організації простору усередині, вибір кольорової палітри та т. п. Все це впливає на створення калейдоскопічності міського простору. "Оскільки з настанням епохи глобалізації багатоголосся і строкатість міського середовища, швидше за все, тільки посиляться, напруженість, що виникає в результаті неминучого незнайомства із середовищем, ймовірно, ще більше підштовхне сегрегаціоністські позиви" [1, с. 47].

Окрім нових забудов, які змінюють характер міста, ще одним шляхом є зовнішнє перевтілення та зміна функціонального призначення вже існуючих будівель. В умовах занепаду індустріального виробництва, який відбувався протягом останніх тридцяти років, спорозніли та занепали багато заводів та фабрик. За можливості їх почали перебудовувати у шопінг-моли. Разом з тим виникли умови для формування в їхніх стінах закладів культури: арт-платформ, виставкових галерей, музеїв, коворкінгів. Створюються умови для особистісного розвитку. "Отже, соціокультурний ландшафт сучасного міста постає тим середовищем, у якому відбувається самовідтворення людини – творяться культурні форми, у яких розгортається людська індивідуальність через креативний характер розвиненої людської дії. Культурний простір міста перетворюється на сферу можливостей для формування творчого насиченого життя кожного його мешканця" [6, с. 268].

Можна казати про те, що відбувається постійний культурний взаємовплив між візуальним образом міста та його мешканцями. Місто виступає простором для ініціатив, основою для задоволення потреб культурного ґатунку. Його візуальний образ змінюється залежно від часу, пори року, наявності певних свят. Як правило, він поєднує у собі надзвичайно суперечливі тенденції, які, попри всю свою багатоманітність, все одно співіснують. "Тепер, як і раніше, міський простір є місцем зустрічі – і полем битви – протиборчих сил і несумісних, але все ж таких, що притираються один до одного, тенденцій" [1, с. 33]. Подібна суперечливість відбувається в тому числі й через те, що культурний продукт "просувається" з одних міст у інші. Д. Хезмондалш відзначає, що чимало трансформацій відбуваються через те, що вони "запозичуються" в одних містах та впроваджуються в інших. "Поширюються культурні продукти, що перетинають кордони. Зображення, звуки і наративи в безпрецедентних масштабах беруться з одних місць і впроваджуються в інші, виробляючи нові гібриди, а також в деяких випадках заново стверджуючи цінність культурної автентичності" [7, с. 14].

Незважаючи на те, що ряд змін, які пов'язані з візуальним образом міста, мають не надто гармонійний характер та часто є разюче непоквднуваними, всі вони є частиною історії та певним повідомленням, як по відношенню до сучасників, так і нащадків. Д. Локтінова уподібнює місто до тексту, написаного історією. "Місто, так би мовити, представляє собою текст історії. Тому, якщо окремі фрагменти міського середовища втрачають свою виразність або зникають для сприйняття, змістовний контекст міського середовища руйнується. Іntenційність міського середовища дозволяє нам розглядати його як злиття місць з простором відносин та символікою місця, що поринає в глибини індивідуального життя та історії" [2, с. 90]. Візуальний образ сучасного міста є яскравим та таким, що поєднує непоквднуване, він і відштовхує, і приваблює, як правило, він не може бути приведеним до спільного знаменника та не може відповідати смакам усіх його мешканців. З. Бауман відзначає його привабливість, яка, попри різні негативні

чинники, продовжує притягати мешканців та гостей міста. "Те ж калейдоскопічне мерехтіння і мелькання міського пейзажу завжди таїть в собі щось нове і несподіване, володіє своєю чарівністю і привабливістю, встояти перед якими не так-то просто" [1, с. 48].

Одна з перспектив для розвитку міського простору висувається в концепції британського урбаніста Чарльза Лендрі, який пропонує концепт креативного міста. В даному випадку мова йде не лише про розвиток окремих креативних індустрій, а про формування єдиної політики на муніципальному рівні. Мається на увазі, що можливий вибір однієї стратегії, яка б асоціювалась з конкретним містом, яка згодом повинна була б розвиватись, стимулюючи появу дрібних креативних індустрій. "Для кожного міста може бути знайдена своя форма креативності, яка є унікальною. Сама природа міста посприяє розвитку креативності, яка обумовлена як наявними в ньому нішами, так і гібридними ідеями, що виникають на цій основі" [4, с. 46]. Лендрі переконали, що варто у кожному місті виявити його специфічні можливості, які б дозволили їх використовувати та стати центром розвитку технологій, моди, шоу-бізнесу, кінематографа, культурної спадщини тощо. Окрім цього, важливою має бути здатність у міському просторі "навчитися застосовувати творчі здібності своїх жителів до будь-яких можливостей, що відкриваються, і потреб" [4, с. 51]. Міста мають конкурувати поміж собою, а також взаємодоповнювати.

Висновки. Сучасне місто є відображенням трансформційних процесів, які відбуваються в світі. Наявна зміна форм регулювання політики розвитку міста – з державної на муніципальну. Закладаються умови для активізації креативних індустрій, які можна визначити як індивідуальне творче начало, навик або талант, які можуть створювати додану вартість і робочі місця шляхом виробництва й експлуатації інтелектуальної власності. Розвиток креативних індустрій має економічну доцільність, проте даний процес супроводжується зміною образу міста. Міський простір постає текстом культури, в якому часто поєднуються непокеровані компоненти. Візуальний образ сучасного міста і відштовхує, і приваблює, його важко привести до єдиного концепту, проте воно продовжує бути центром людської життєдіяльності. За умови винайдення індивідуальної стратегії розвитку кож-

ного міста як "креативного міста", де є провідна сфера культурного виробництва, можливе спрямування креативних індустрій в єдине русло та мінімізація тих чинників, що впливають на негативне сприйняття візії міста.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Бауман З. Город страхов, город надежд / З. Бауман // Логос. – № 3 (66). – 2008. – С. 24–53.
2. Локтіонова Д. А. Місто та міський простір: реалії та перспективи (вітчизняний досвід) / Д. А. Локтіонова // Методологія, теорія та практика соціологічного аналізу сучасного суспільства. – 2014. – Вип. 20. – С. 86–91.
3. Лошковська Х. С. Креативні індустрії як сучасний сегмент стратегічного розвитку країн світу / Х. С. Лошковська // Актуальні проблеми міжнародних відносин, 2014. – Випуск 119 (частина II). – С. 153–158.
4. Лэндри Ч. Креативный город / Ч. Лэндри. — М.: Издательский дом "Классика-XXI", 2011. — 399 с.
5. Обухова Н. О. Структура символічного простору в образі великого міста (на прикладі м. Донецьк) / Н. О. Обухова // Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Серія "Соціологія". — К.: ВПЦ "Київський університет", 2010. — № 1–2. — С. 84–87.
6. Фесенко Г. Культурний простір сучасного міста як цивілізаційний вибір / Г. Фесенко // Пространство литературы, искусства и образования — путь к миру, согласию и сотрудничеству между славянскими народами : сб. науч. тр. : по матер. VII Междунар. науч.-практ. конф. 20 декабря 2012 г. / ред. А. Г. Романовский, Ю. И. Панфилов. — Харьков : НТУ "ХПИ", 2013. — С. 258–262.
7. Хезмондальш Д. Культурные индустрии / Д. Хезмондальш. — М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2014. — 456 с.

REFERENCES

1. Bauman, Z. (2008). City of Fears, City of Hopes. *Logos*, 3 (66), 24–53. (in Russian).
2. Loktionova, D. A. (2014). Misto ta miskiy prostor: realii ta perspektivy (vitchyzniani dosvid) [City and Urban Space: Realities and Prospects (domestic experience)]. *Metodolohiia, teoriia ta praktyka sotsiolohichnoho analizu suchasnoho suspilstva*, 20, 86–91.
3. Loshkovskaya, K. S. (2014). Kreativni indusrii kak suchasniy segment strategichnogo razvitu kraїн svitu [Creative industries as a strategic segment of the modern world]. *Actual problems of international relations*, 119 (part II), 153–158.
4. Landry, Ch. (2011). *The Creative City*. Moscow, Izdatel'skiy dom "Klassika-XXI" (in Russian).
5. Obukhova, N. O. (2010). Struktura symbolichnoho prostoru v obrazi vel'ykoho mista (na prykladi m. Donetsk) [The structure of the symbolic space in the form of a large city (for example, the city of Donetsk)]. *Visnyk Kyivskoho natsionalnoho universytetu imeni Tarasa Shevchenka*, № 1–2, 84–87.
6. Fesenko, G. (2013). Kulturniy prostor suchasnoho mista yak tsyvilizatsiyniy vybir [Cultural space of the current city as civilizing choice]. *Prostranstvo literatury, iskusstva i obrazovaniya — put' k miru, soglasiju i sotrudnichestvu mezhdru slavyanskimi narodami*, 258–262.
7. Hesmondhalgh, D. (2014). *The cultural industries*. Moscow, Izd. dom "Vyshej shkoly jekonomiki" (in Russian).

Надійшла до редколегії 26.04.19

А. Н. Тормахова, канд. филос. наук, доц.
Київський національний університет імені Тараса Шевченка,
ул. Владимирская, 60, г. Киев, 01033, Украина

ВЛИЯНИЕ КРЕАТИВНЫХ ИНДУСТРИЙ НА ВИЗУАЛЬНЫЙ ОБРАЗ ГОРОДА

Целью статьи является освещение специфики визуальных трансформаций, которые происходят в современном городском пространстве под влиянием развития креативных индустрий. Методика исследования предполагает междисциплинарный подход и привлечение круга работ культурологического, социологического и философского направления. Привлекаются труды современных зарубежных авторов, разрабатывающих вопросы, которые можно отнести к сфере урбанистики, — З. Баумана, Ч. Лэндри, а также проблему креативных индустрий — Д. Хезмондальша. Научная новизна заключается в исследовании вопроса связи развития креативных индустрий в городском пространстве и их влияния на визуальный образ города. Практическое значение связано с подчеркиванием необходимости изобретения индивидуальной стратегии развития каждого города как "креативного города", где ведущей является сфера культурного производства. Перспективным является направление креативных индустрий в единое русло и минимизация факторов, влияющих на негативное восприятие видения города.

Ключевые слова: город, креативные индустрии, визуальный образ, урбанистика, образ города.

A. M. Tormakhova, Ph.D., associate professor
Taras Shevchenko National University of Kyiv,
60, Volodymyrska Street, Kyiv, 01033, Ukraine

IMPACT OF CREATIVE INDUSTRIES ON THE VISUAL IMAGE OF A CITY

The aim of the article is to highlight the specificity of visual transformations that occur in the modern urban space under the influence of the development of creative industries. The research methodology involves an interdisciplinary approach and engaging a range of cultural, sociological, and philosophical works. The works of modern foreign researchers Z. Bauman, Ch. Landry, D. Hesmondhalsh are attracted. The sphere of urban planning and the problem of creative industries are being studied. Thanks to creative industries it appears new jobs, the solution of social problems (especially in poor areas), as well as the transformation of urban space. The modern city is a reflection of the transformational processes taking place in the world. There is a change in the form of regulation of the city development policy, from the state to the municipal. There are conditions for activating creative industries that can be defined as an individual creative background, skill or talent that can create added value and jobs through the production and exploitation of intellectual property. The development of creative industries has economic feasibility, but this process is accompanied by a change in the image of the city. Urban space is the text of culture, which often combines non-interconnected components. The visual image of the modern city is repulsive and attractive, it is difficult to bring it to a single concept, but it continues to be the center of human life. Scientific novelty lies in the study of the relationship of the development of creative industries in the urban space and their impact on the visual image of the city. Practical significance is connected with the emphasis on the need to invent an individual development strategy for each city as a "creative city", where the sphere of cultural production is leading. Promising is the direction of creative industries in a single direction and minimizing the factors influencing the negative perception of the vision of the city.

Key words: city, creative industries, visual image, urban studies, city image.

НАУКОВЕ ЖИТТЯ. НОВИНИ КУЛЬТУРИ

В. Г. Нападиста, канд. філос. наук, доц.
Київський національний університет імені Тараса Шевченка,
вул. Володимирська, 60, м. Київ, 01033, Україна
napadistaya@ukr.net

РЕЦЕНЗІЯ НА МОНОГРАФІЮ В. В. СПІВАКА

**"ФІЛОСОФСЬКІ ПОГЛЯДИ АНТОНІЯ РАДИВИЛОВСЬКОГО В КОНТЕКСТІ УКРАЇНСЬКОЇ
ДУХОВНОЇ КУЛЬТУРИ XVII СТОЛІТТЯ" (Чернігів: SCRIPTORIUM, 2018. – 328 с.)**

XVII століття в інтелектуальній історії України, багате на цілу плеяду видатних церковних мислителів (Петро Могила, Інокентій Гізель, Лазар Баранович, Йоаникій Галятовський), не обділене увагою сучасних науковців, творчі пошуки яких увінчалися фундаментальними дослідженнями історичного, літературознавчого та філософського спрямування. Монографія В. В. Співака "Філософські погляди Антонія Радивиловського в контексті української духовної культури XVII століття" продовжила дослідницьку традицію історико-філософського українознавства, посприяла розширенню традиційного переліку знакових персоналій та примножила наші знання про творення/функціонування філософської культури доби українського бароко. Вихід цієї роботи став важливою подією у вітчизняному науковому житті останніх років.

Автор артикулює увагу читача на тому, що "в епоху бароко в українській філософській культурі не тільки розвивалася спадщина вітчизняного "любомудрія", але й закладалися основи академічного викладання філософії та "професійного" філософування", а мислителі того часу формували "неповторне обличчя української філософської думки", яка стала частиною загальноєвропейського культурного простору (с. 4). До таких творців нового образу української філософської культури в добу бароко належить Антоній Радивиловський – репрезентативна постать свого часу, церковний мислитель, проповідник, знаний інтелектуал могилянського кола, обширна друкована та рукописна спадщина якого увібрала багатоманітність епохи і тому є цінним джерелом для вивчення філософської культури досліджуваного періоду.

Методологічні засновки монографії ґрунтуються на тому, що "розглядати філософську культуру епохи слід комплексно, враховуючи різноманіття проблемних напрямів, персоналій та впливів" (с. 5). Зважаючи на складність реалізації такого погляду, автор присвятив підрозділ монографії огляду існуючих методологічних підходів до вивчення філософської культури бароко та обґрунтуванню методологічного інструментарію власного дослідження, особливістю якого є персоналістичний підхід, "при якому загальний фон епохи розглядається крізь призму творів окремого автора як суб'єкта культури", що "дозволяє уникнути проблеми деперсоналізації філософування, вводячи в поле дослідження особистість філософа" та "унікальні риси його спадщини", що у свою чергу дало можливість конкретизувати контекст духовної культури XVII століття та виявити діалектику інваріантного та варіативного у її смислах (с. 6).

Методологічна позиція автора обумовила логіку структурування тексту. Монографія містить опис життєвого шляху Антонія Радивиловського, історіографічний аналіз вивчення його спадщини, огляд творчості проповідника в контексті сучасної йому філософської культури та виявлення ідейних впливів на формування його освітнього потенціалу, виокремлення філософської компоненти у проповідях мислителя та дослідження основних тематичних складових його творчості, як-от: 1) християнське суспільство – від ціннісних алгоритмів участі у його житті ("втеча від світу" чи "активне служіння"), взаємодії суспільних станів (господарі та слуги) до уявлень про моральний ідеал християнського воїна та ціннісне підґрунтя політико-правової практики; 2) мета людського життя – її зміст (*щастя*) та ознаки реалізації (*благоденність, успіх, радість, задоволення та фортуна*). В. В. Співак ґрунтовно аналізує тлумачення проповідником категорії щастя, оскільки "розкриття змісту уявлень про щастя дозволить осягнути сенс поглядів Антонія Радивиловського в контексті морально-етичного вчення церковних мислителів XVII століття" (с. 15). Більше того, на переконання автора, "вивчення уявлень про щастя, викладених у текстах українських церковних мислителів другої половини XVII століття, може вважатися новим напрямом досліджень історії української філософської культури" (с. 15).

Напевно, не усі твердження/інтерпретації автора є незаперечними, але вони відрізняються глибиною проникнення в аналізовані тексти, оригінальністю бачення та запрошують до обговорення.

Робота ґрунтується на широкій базі джерел, представлених рукописними та друкованими збірками проповідей Антонія Радивиловського, текстами його сучасників, впливових у православному церковному та інтелектуальному просторі, – Інокентія Гізелю та Йоаникію Галятовського, а також творами відомих польських проповідників Петра Скарги та Томаша Млодзяновського. Порівняльний аналіз цих текстів дав автору можливість скласти уяву про те, як відбувалась рецепція/формування етичних ідей та які моральні настанови транслювалися для широкого загалу, а також як відбувалися зміни/збагачення філософської лексики, практикованої церковними мислителями.

Монографія В. В. Співака варта уваги не лише вузьких фахівців, а й широкого кола читачів, інтересам яких не байдужа творча спадщина вітчизняних інтелектуалів, їхня візія щодо сенсожиттєвої проблематики на тлі національного історико-культурного ландшафту.

Надійшла до редколегії 31.05.19

В. Г. Нападиста, канд. філос. наук, доц.
Київський національний університет імені Тараса Шевченка,
ул. Володимирська, 60, г. Киев, 01033, Украина

РЕЦЕНЗИЯ НА МОНОГРАФИЮ В. В. СПИВАКА "ФИЛОСОФСКИЕ ВЗГЛЯДЫ АНТОНИЯ РАДИВИЛОВСКОГО
В КОНТЕКСТЕ УКРАИНСКОЙ ДУХОВНОЙ КУЛЬТУРЫ XVII СТОЛЕТИЯ (ЧЕРНИГОВ: SCRIPTORIUM, 2018. – 328 С.)

© Нападиста В. Г.

V. G. Napadysta, Ph.D., Associate Professor
Taras Shevchenko National University of Kyiv,
60, Volodymyrska Street, Kyiv, 01033, Ukraine

REVIEW ON V.V. SPIVAK'S MONOGRAPHY "PHILOSOPHICAL VIEWS BY ANTONY RADIVLOVSKY IN THE CONTEXT OF THE UKRAINIAN SPIRITUAL CULTURE OF THE XVII CENTURY" (CHERNIGIV: SCRIPTORIUM, 2018, 328 P.)

Б. Е. Носенок, аспірантка 1 року навчання,
ОНР "Доктор філософії",
філософський факультет,
спеціальність "Культурологія",
Київський національний університет імені Тараса Шевченка,
вул. Володимирська, 60, Київ, 01033, Україна
danynosenock@gmail.com

РЕЦЕНЗІЯ НА КНИГУ

Юнгер Е. Вогонь і кров / Пер. з нім. О. Андрієвський. – К.:
Видавець Анна Клокун, 2018. – 336 с.

"Вогонь і кров": (пере)відкриття Ернста Юнгера

Відгуки або ж рецензії не передбачають надто усталених форм, тому – як, власне, й художні переклади – цілком претендують на свого роду літературну самостійність. Проте я не претендую на це. Але стосовно збірки "Вогонь і кров" одразу варто сказати, що це не просто перший переклад цього твору Юнгера українською, але це перший самостійний літературний твір-переклад, огранка юнгерівського тексту.

Юнгер – це автор, котрий одночасно спрямовується до різних полюсів. Тобто не існує єдиного прочитання Юнгера. На думку одразу спадає декілька векторів відкриття його тексту, чи, радше, – за Бартом – твору:

- Юнгер як письменник. Проте треба підкреслити, що його творчість – це явище, похідне від біографії – духовних пошуків та участі в політичному житті. Чи естетичні твори Юнгера? Так, безумовно, естетичні. Але цей естетизм не замикається лише на собі, оскільки не в цьому суть Юнгера як письменника. Дія юнгерівського тексту починається з моменту усвідомлення реальності описуваного. Це форма відтворення власного життя, думок та почуттів, котрі часто переплітаються з відчуттями. З приводу останньої тези хочеться навести одну з найбільш тілесних (можливо, навіть фізіологічних) цитат "Вогню і крові":

Ні, у 1914-му ми ще нічого не знали про жоден матеріал <...> Прямо над нами промайнуло палаюче дихання смерті, і Фогель, затаючись, прокричав мені прямо у вухо: "Зайти туди? Ми вже ніколи не виберемося!" <...> лейтенант сказав правду, він уже ніколи не вийшов звідти. Пощастило не всім: вижила лише купка людей з усіх, хто приїхав туди. Ці люди отримали певне уявлення про те, що таке матеріал <...> Гранати також розторсали та витягли мертвих, затіявши з ними свою гру, в ході якої розкидали тіла довкола пагорбу, ні на мить не лишаючи їх у спокої...

Відтак, Юнгер наводить фізіологічно відчутні картини війни. Якщо заглянути у біографію Юнгера, мов у якийсь колодязь, спершу в очі кидається біографічний факт: письменник зробив значний внесок у розвиток військової теорії. Щоденникова, мемуарна форма, позбавлена сентиментального суб'єктивізму, дозволяє робити з текстів Юнгера те, що у класних кімнатах або в шестикутних кабінетах носить ім'я настільної книги. Власне, Юнгеру вдалося взяти участь в обох світових війнах. Він підписує "Вогонь і кров" підзаголовком "Маленький уривок великої битви", котрий насправді несе в собі подвійний сенс: з одного боку, ми дійсно відчуваємо себе аквалангістами, коли пірнаємо у рідину

спогадів, без цензури, пригадувань найбільш вражаючих та страхітливих (чи то пак жакливіх) картин; з іншого боку – "уривок", про який пише автор, не є буквальною фрагментом війни чи битви, це радше уривок життя, котре не є чимось іншим, аніж битвою.

Життя постає жабою на столі препаратора, твариною, підданою гальванізації. Життя препарується хронікером та перетворюється на дещо абсолютно об'єктивоване. Інколи вловити чи зафіксувати індивідуальність у тексті Юнгера досить важко, але ця риса радше свідчить на користь письменника, ніж проти нього. Книга Юнгера – це нотатки, записні книжки, блокноти, спогади, залишені під датами чи назвами місць у щоденнику. Можливо, форма забезпечує максимальну об'єктивність автора – наскільки це взагалі видається можливим у все ж таки художньому творі.

- Юнгер як філософ. Хоча Юнгера прямо не називають філософом, кажучи про нього швидше як про мислителя, ця роль невід'ємна від тієї часто споглядальної позиції, позиції натураліста, котру займає Юнгер. Йому вдалося прожити неприродно довге життя, що дозволило побачити злам європейської культури – не лише у політичному та соціальному сенсі, але і в сенсі духовної кризи, яка залишила слід і у філософії. Можливо, Юнгер і не пише прямо про "складні матерії", навіпаки – його текст видається напорочуд легким та простим, лаконічним, позбавленим зайвих деталей. Є лише те, що є, лише те, що має бути (нехай це й здається колом у визначенні).

Юнгер застав декілька образів Німеччини. Перший образ – Німеччина періоду раннього дитинства письменника. Це велична держава, котра переможно крокувала вперед, претендуючи на назву "другої імперії". У цей час змінюється уявлення про Німеччину – те, яким воно було у XIX столітті. Ймовірно, що таким трансформаціям треба завдячувати технічному прогресу, ривку, який зробила Німеччина на початку XX століття. З'являється й нова форма національної самосвідомості – німецький мілітаризм. Відтак, світ філософії, під прапором якого Німеччина перебувала у XIX столітті, відсунувся на другий план.

Закономірно, що тут також не обійшлося без трансформацій. На часі стає підзабута до цього моменту філософія Шопенгауера. У модернізмі, який прийшов на зміну попереднім тенденціям, знайшли місце також Гартман і Ніцше. Юнгер став свідком модернізму, оскільки роки його становлення прийшлися на період, котрий передував Першій світовій війні. Проте тут особистість письменника тільки почала вступати у велику війну його

життя. Що відрізняє модернізм? Відсутність стрункої системи, яка характеризувала попередні епохи, а особливо Просвітництво, почуття хиткості та мінливості, яке відбилося й на розумінні історизму. Тепер, на відміну від настанов упорядкованості, системності, спрямованого в одну сторону прогресу, характерних для Просвітництва, на перший план вийшли мотиви кризи та катастрофічності, революції, боротьби, жертвності, а також творчого вибуху, героїзму, енергії творення та відтворення, заміна колишнього принципу рутинізації життя фатальністю, непередбачуваністю та випадком. Власне, відбулося те, що ми зазвичай називаємо переоцінкою цінностей.

Нові смисли, які виникають, відповідно, у новій соціокультурній ситуації, породжують нове ставлення до мистецтва, історії, суспільного життя, до таких абстрактних понять, як справедливість, віра, свобода тощо, а також до цілком конкретних речей – життя та смерті. Особливо ж вартує уваги остання, або ж радше її образ. Модернізм просякнутий різними формами осмислення смерті. Буквально на все – на всі події, ситуації чи явища – покладається великий палець смерті, що на будь-якій речі залишає свої відбитки. Символіка танатосу, крихкості та ламкості культурних форм, випинання нестійкості життя, мотиви виродження, кінця, декадансу, латентні відсилки до "Танатографії Еросу", де життя завершується смертю як своєю найяскравішою маніфестацією, та інше, – все це доповнювалося образами розкладання та розпаду. Між тим у Юнгера часом важко відрізнити живих від мертвих, оскільки світи перших та других під час війни переплітаються, мов лоза чи пруття винограду:

На західному схилі розташувались декілька вузьких лисячих ходів, біля одного з яких стирчав гострий край сталевого шолому. Якщо придивитися, можна було помітити, що з-під землі виглядають чийсь обличчя. Ці обличчя були виснажені, бліді та брудні. Двох днів вистачило, аби вилиці загострілися, і під шкірою намітилися обриси носової кістки. Це зробило їх схожими на черепи і цю неприємну схожість підкреслювали темні, запалі очі...

Сюжети, пов'язані з новою демонстрацією образу смерті та її смислів, постали у різних сферах культурного простору. Можливо, чи не найбільш яскраво – у літературі. Співвідношення життя та смерті також заново відкрило та актуалізувало філософію війни. Вона стала розумітися як модус космічного начала, нової енергії, розбурханої ХХ століттям з його невгамовним та перманентним кровопролиттям, вимогою жертвності... У війні людина втрачає старе значення та набуває нове, де особистість є важливою вже не якістю свого життя як організму, але якістю екзистенції як волі, сили, жаги до життя, прагнення до слідування трансцендентним ідеалам. ХХ століття є епохою великих та дрібних військових катаклізмів, землетрусів смислів та звичок жити певним чином та за певною схемою. Але ця епоха породила й істотні філософсько-естетичні перетворення, однією з форм вираження яких і виявилася творчість Юнгера. Невимушено та потроху письменник подає читачеві власну філософську позицію:

Це вже доведений факт, що людина може витерпіти більше, ніж вважалося раніше, і що її можливості та сила спротиву лише примножилися в цьому протистоянні. Дедалі важче стає підступитися до супротивника; це вимагає такої підготовки, що межує з чаклунством <...> в цій боротьбі, де сходяться цілі армії та величезна кількість знарядь, починає проявлятися інша, вища форма війни: боротьба двадцяти чоловіків, які з-поміж десятків тисяч постали з землі та вогню і тепер здатні, в найпростішому та в найбільшому сенсі, на вирішальний удар, під час якого сходиться з ворогом лицем до лица...

Тут ми бачимо – на фоні філософії війни, схованої в літературі, – засвідчення появи "нової людини". Образ цієї "нової людини" луною віддає у філософських поглядах Ніцше, або ж навпаки – луна видніється у печерах, створених новими філософськими настановами – після Ніцше. Це опис героїчної особистості, яка не втілюється у конкретній постаті. Тому творчість Юнгера здається позбавленою суб'єктивності. Поряд з його ймовірним прагненням до об'єктивності він робить дещо більше – зображає особистість, дух, в якому немає нічого корисливого, констеляцію ризику та подвигу, яка перебуває десь понад суб'єктивним началом. Юнгер засвідчив не лише підйом "другої імперії", стрімкий та неприродний злет промислово-мілітаристичної машини Німеччини, але й повний крах ідеалів, котрі тільки-но встигли народитися.

• Юнгер як теоретик консервативної революції. Звісно, еволюції політичних поглядів автора "Вогню і крові" можна було б присвятити ґрунтовну монографію. Але хотілося б повернутися до логіки міркування про вектори прочитання цієї книги. Для деяких – це лише доволі довершений та вивіреним літературний твір, для іншого читача – філософська загадка, історична, біографічна викладка, доповнена кореспонденцією, листуванням Юнгера. Нарешті, є й третя категорія людей, які беруть до рук "Вогонь і кров". Це прихильники традиціоналізму. Український традиціоналізм – рух, котрий стрімко та продуктивно розгортається на противагу наявності інших версій традиціоналізму. В одній з них знання творчості Юнгера є *obligatoire pour l'exécution*. Причому існує декілька іпостасей Юнгера: поперше, це особистість, де бере витоки консервативна революція – основа багатьох віх традиціоналізму; по-друге, це джерело своєїрідної естетики (наприклад, Юнгер як автор "Евмесвіля", "Скляних бджіл", "Геліополя" чи – частково – "Серця шукача пригод"). Людина, котра знаходиться всередині руху, зазвичай не обтяжує себе зайвим аналізом. Але зводить навколо себе стіни з Еволи, д'Аннунціо, Генона, Дюмезіля, Дюрана... та, звісно, Юнгера. Кожен прихильник та шанувальник творчості "ідеологів" (не надто коректний термін, тому візьмемо його в лапки) традиціоналізму є результатом плавлення та кування металу – з матеріалів філософсько-літературного характеру.

Консервативність не спирається на застиглість форм – не в даному випадку. Радше ми маємо справу з новими й новими сузір'ями елементів, котрі передаються від покоління до покоління. Юнгер намагається перевинайти традицію, котра опинилася у вихорі битви за виживання в ситуації культурпесимізму. Основна ідея в (пере)відкритті Юнгера у новому обличчі, яке проглядається зі сторінок "Вогню і крові", відсилає нас до економії часу – задля того, щоб скоротити шлях до (пере)відкриття світу взагалі (як би це сміливо не звучало), до перевинаходу традиції, ми робимо це не лише на основі власного досвіду, але й через книги, що вже є по-своєму консервативним шляхом. Що таке консервативна революція? Це не заперечення, а ствердження метанаративу, це висунання на перший план суб'єкта, здатного до самоусвідомлення, особистості, котра наділена волею та розумом, яка здатна на щось більше (що саме?); згадуючи настанову Юнгера, нарешті, це розуміння значення філософії війни та інструментальної раціональності – спадку Модерну. "Вогонь і кров" є дещо незвичним твором у його співвідношенні з останньою тезою – про роль філософії війни, про переваги техніки та інструментальної раціональності. По прочитанні "Вогню і крові", швидше, читач відчуває вприскування отрути, після якої він стане сильнішим. Той, хто не боїться читати подібну літературу, є фармакофагом – метеликом-поглиначем отрути з листків арістолохії, яка поступово стає його їжею та поживним елементом.

Останню ремарку слід зробити щодо форми, у якій представлена збірка "Вогонь і кров". Їй робить честь її першість у якості україномовного перекладу. Ідеї, виголошені різними мовами, сповнені й різного сенсу, тому переклад у даному випадку опиняється не лише інструментом для полегшення сприйняття тексту україномовним читачем, не лише способом доступу до літератури (про що мріяв, зокрема, академік Сахаров), але й окремим твором. Тому, коли пошановувач Юнгера-письменника, Юнгера-філософа, Юнгера-традиціоналіста бере до рук "Вогонь і кров", замість однієї книжки він ніби отримує дві. Й де ми

знаходимось тут? Ще не в тому місці, котре перетинає лінію ("через лінію"), але там, де лінія починається ("перед лінією"). Якщо ми хочемо почати спочатку, то це логічно робити саме звідси. І, мабуть, варто поставити – замість крапки чи трьох крапок – дещо зі слів Юнгера:

Тому ми мусимо відігнати смуток, адже поля знову будуть оброблятися, селища знов відбудуються, і народять людей більш ніж потрібно – але час і доля являють нам себе лише одного разу.

Надійшла до редколегії 09.05.19

Б. Э. Носенок, аспирантка 1 года обучения
ОНУ "Доктор философии",
Философский факультет, специальность "Культурология",
Киевский национальный университет имени Тараса Шевченко,
ул. Владимирская, 60, Киев, 01033, Украина

РЕЦЕНЗИЯ НА КНИГУ

Юнгер Э. Огонь и кровь / Пер. с нем. А. Андриевский. – К.: Издатель Анна Клокун, 2018. – 336 с.

B. E. Nosenok,
1st year Ph.D. student,
Faculty of Philosophy, Branch of Culturology,
Taras Shevchenko National University of Kyiv,
60, Volodymyrska Street, Kyiv, 01033, Ukraine

BOOK REVIEW

Jünger E. Fire and Blood / Translation from German by A. Andrievsky. – Kyiv: Anna Klokun Publisher, 2018. – 336 p.

М. М. Рогожа, д-р філос. наук, проф.
Київський національний університет імені Тараса Шевченка,
вул. Володимирська, 60, м. Київ, 01033, Україна
mrogozha@ukr.net

НАУКОВО-ПРАКТИЧНА КОНФЕРЕНЦІЯ (З МІЖНАРОДНОЮ УЧАСТЮ) "ПРОФЕСІЙНА ТА КОРПОРАТИВНА ЕТИКА НА СУЧАСНОМУ ЕТАПІ СОЦІОГУМАНІТАРНОГО ЗНАННЯ"

23–24 листопада 2017 року на базі кафедри етики, естетики та культурології Київського національного університету імені Тараса Шевченка було проведено науково-практичну конференцію (з міжнародною участю) "Професійна та корпоративна етика на сучасному етапі соціогуманітарного знання", на якій було представлено проміжні результати роботи над науковим дослідженням кафедри "Професійні та корпоративні етики: проблеми обґрунтування та впровадження".

Орієнтована на теоретично вивірене забезпечення викладання дисципліни "Професійна і корпоративна етика" у магістерських програмах КНУ імені Тараса Шевченка, науково-дослідна тема кафедри уможливила обговорення на конференції специфіки теоретичних і практичних проблем професійної і корпоративної етики за фаховим спрямуванням магістерських програм нашого університету, осмислення місця і ролі професійної і корпоративної етики в контексті прикладного повороту в теорії моралі, дослідження теоретичних питань соціально-нормативної конкретизації моралі у професійних сферах.

Доц. Нападиста В. Г. представила доповідь "Професійна та корпоративна етика у науково-практичному дискурсі сучасної України", доц. Подолян Г. П. та доц. Рихліцька О. Д. підняли питання деонтології у професійній етиці та етичної складової у професійній діяльності відповідно. Проф. Павлова О. Ю. детально зупинилася на питаннях корпоративної та професійної відповідальності викладача філософського факультету та динаміки професійних і корпоративних цінностей у процесі трансформації соціокультурних функцій

університету. Доц. Маслікова І. І. висвітлила питання професійної і корпоративної етики для політологів, а доц. Шинкаренко О. В. – етики держслужбовців та публічного адміністрування у світлі нових вимог до професійних компетенцій. Д. філос. н. Стоян С. П. та доц. Тормахова А. М. проблематизували етичні питання в діяльності митця, а к. філос. н. Буцикіна Є. О. розглянула етичний кодекс як інструмент регуляції професійної та організаційної діяльності у сфері сучасного мистецтва.

Колеги з факультетів та інститутів нашого університету, залучені до викладання дисципліни "Професійна і корпоративна етика", взяли участь в обговоренні продуктивних моделей її подання з урахуванням спеціалізації студентів. Так, проф. Зязюн Л. І. зупинилася на питанні виховання як складової моделі професійного розвитку особистості на прикладі освітньої системи Франції. Проф. Баяра Д. О. приділив увагу корпоративній етиці та корпоративній культурі як основі сталого розвитку підприємств корпоративного типу. Фахівці з етики з інших навчальних закладів та освітніх установ долучилися до обговорення. Проф. Василевська Т. Е. (Національна академія державного управління при Президенті України) окреслила проблемне поле професійно-етичної освіти в Україні. К. філос. н. Сингаївська А. М. з Національного агентства із забезпечення якості вищої освіти прочитала доповідь "Розриви професійної етики та академічної доброчесності в сучасній науці України", проф. Нікульчев М. О. з Донецького національного технічного університету (м. Покровськ) – "Місце моральних цінностей у вихованні". К. філос. н. Петрова Г. М. з Національної

академії внутрішніх справ представила на обговорення тему професійної етики поліцейського та її викладання у вищих навчальних закладах системи МВС. Д. філос. н. Надурак В. В. з Прикарпатського університету імені Василя Стефаника оприлюднив результати свого дослідження на тему: "Конфлікти соціальних та моральних евристик як проблема професійної і корпоративної етики". Д. філос. н. Бойченко Н. М. (Національна медична академія післядипломної освіти імені П. Л. Шупіка) поділилася досвідом викладання курсу "Біоетичні та деонтологічні засади діяльності лікаря" в системі післядипломної медичної освіти. Доц. Кундеревиц О. В. з Київського національного університету культури і мистецтв ознайомила учасників конференції із специфікою становлення професійних та етичних стандартів у сфері PR- діяльності.

Конференція проходила в дружній, невимушеній атмосфері. У жвавому, зацікавленому обговоренні взяли участь всі учасники.

За результатами роботи конференції опубліковано збірник матеріалів: Професійна та корпоративна етика на сучасному етапі розвитку соціогуманітарного знання : матеріали наук.-практ. конф. (Київ, 23–24 листопада 2017 року) / редкол.: А. Є. Конверський та ін. – К. : ВПЦ "Київський університет", 2018. – 135 с.

Надійшла до редколегії 08.05.19

М. М. Рогожа, д-р филос. наук, проф.
Київський національний університет імені Тараса Шевченка,
ул. Владимирская, 60, г. Киев, 01033, Украина

**НАУЧНО-ПРАКТИЧЕСКАЯ КОНФЕРЕНЦИЯ (С МЕЖДУНАРОДНЫМ УЧАСТИЕМ) "ПРОФЕССИОНАЛЬНАЯ
И КОРПОРАТИВНАЯ ЭТИКИ НА СОВРЕМЕННОМ ЭТАПЕ СОЦИОГУМАНИТАРНОГО ЗНАНИЯ"**

M. M. Rohozha, Doctor of Philosophical Sciences, Professor,
Taras Shevchenko National University of Kyiv
60, Volodymyrska Street, Kyiv, 01033, Ukraine

**CONFERENCE "PROFESSIONAL AND CORPORATE ETHICS IN THE MODERN STAGE
OF SOCIO-HUMANITARIAN KNOWLEDGE"**





Наукове видання



УКРАЇНСЬКІ КУЛЬТУРОЛОГІЧНІ СТУДІЇ

ЗБІРНИК НАУКОВИХ ПРАЦЬ



№ 1(4)/2019

Друкується за авторською редакцією

Оригінал-макет виготовлено ВПЦ "Київський університет"



Формат 60x84^{1/8}. Ум. друк. арк. 9,3. Наклад 300. Зам. № 219-9388.
Гарнітура Arial. Папір офсетний. Друк офсетний. Вид. № Фл33.
Підписано до друку 29.07.19

Видавець і виготовлювач
Видавничо-поліграфічний центр "Київський університет"
01601, Київ, б-р Т. Шевченка, 14, кімн. 43
☎ (38044) 239 32 22; (38044) 239 31 72; тел./факс (38044) 239 31 28
e-mail: vpc_div.chief@univ.kiev.ua, redactor@univ.net.ua
http: vpc.univ.kiev.ua

Свідоцтво суб'єкта видавничої справи ДК № 1103 від 31.10.02